



ΣΟ ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡ-
 ΤΙΟΥ ΒΙΩΝ ΚΑΙ ΓΝΩΜΩΝ ΤΩΝ ΕΝ
 ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΥΔΟΚΙΜΗΣΑΝ-
 ΤΩΝ ΤΩΝ ΕΙΣ ΔΕΚΑ
 ΤΟ ΔΕΚΑΤΟΝ

ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ



Πίκουρσϑ νεοκλίτσυ και χορρεκρά-
 τσ , άβλιωαίϑ ήρ δήμορ γασγύτι
 πϑ , γήτσυ το τήσ αυτ ήσ ής
 φησι μητροδωρ
 νείας. ϑάστρ α

κλειδης ήν ή σωπίωνϑ ή
 άβλιωαίωρ ήλω σέμορ, ήκ
 ήν δέ ήλθέιν είς άβλιωας,
 ήκ, άρξισοτίλεις δ' ήν χ
 ήν ήσεντϑ δέ άλδ ήαν
 ήν άβλιωαίωρ ήκ ποδόν ή
 ήν ήσ κολαφάνα ήκ ήν ή
 ήν ήσ ήν ήσ ήν ήσ ήν ήσ



М.М.ШАХНОВИЧ

САД
 ЭПИКУРА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

М. М. ШАХНОВИЧ

САД ЭПИКУРА

Философия религии Эпикура
и эпикурейская традиция
в истории европейской культуры



Издательство С.-Петербургского университета
2002

ББК 87.3(0)
ШЗ1

Рецензенты: проф., д-р филос. наук *В. А. Гуторов*
(С.-Петербург. гос. ун-т); чл.-корр. РАН,
д-р филолог. наук *Н. Н. Казанский*
(Ин-т лингвистических исследований
РАН)

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Шахнович М.М.

ШЗ1 Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2002. — 284 с.
ISBN 5-288-02654-8

В монографии впервые в отечественной литературе исследуются философия религии Эпикура, история ее рецепции и интерпретации, в том числе в России. Анализируются особенности учения Эпикура о богах и благочестии, специфика античного понимания «безбожия» и роль эпикуреизма в древнем свободомыслии. Значительное место отводится западноевропейской эпикурейской традиции, римскому эпикуреизму, средневековым рецепциям эпикуреизма, философии религии Эпикура в оценке мыслителей Возрождения, представлениям философов Нового времени об отношении Эпикура к религии.

Для всех интересующихся философией, религиоведением, историей культуры.

Тем. план 2001 г., № 6.

ББК 87.3(0)

*Издание осуществлено при финансовой поддержке РФГФ
Грант 02-03-1825а*

© М. М. Шахнович, 2002
© Издательство
С.-Петербургского
университета, 2002

ISBN 5-288-02654-8

ВВЕДЕНИЕ

В нашу эпоху для дальнейшего развития европейской цивилизации все большее значение приобретает культурное наследие античности. Об этом свидетельствует как возвращение к ценностям классического образования, так и возросший интерес к творчеству древних мыслителей, прежде всего в сфере практической философии. Выдающийся историк античной культуры Ф.Ф.Зелинский писал, что культурная значимость античности, из семени которой произошла современная культура, будет возрастать и наша с ней связь будет теснее и интимнее с каждым столетием¹.

Наследие Эпикура (341–270 гг. до н.э.), великого философа эллинистической эпохи, привлекает внимание исследователей в конце XX в. так же, как и несколько веков назад. Эпикур создал философскую школу, просуществовавшую вплоть до VI в. и послужившую отправным пунктом для развития атомистического материализма и этики в эпоху Возрождения и Нового времени. На учение Эпикура, изложенное Лукрецием, прославлявшим своего учителя как «исцелителя человеческих заблуждений», освободившего людей от страха перед богами и смертью, опиралась определенная традиция в западноевропейской философии XVI–XIX вв. Влияние Эпикура на философию религии и свободомыслие Нового времени можно сравнить с воздействием Аристотеля на христианскую средневековую теологию, а учения французских просветителей XVIII в. можно считать «новым эпикуреизмом». В России философия Эпикура оказала воздействие на развитие материализма и свободомыслия.

Научный интерес к изучению философии религии Эпикура связан с тем, что Эпикур продолжает оставаться одним из самых загадочных мыслителей в истории философии, дискуссии о воззрениях которого не

прекращаются уже более двух тысяч лет². Еще в древности возникли споры об оценке роли эпикурейской традиции, т. е. о значении передачи, восприятия и истолкования идей Эпикура. Эпикурейская традиция в истории философии религии и свободомыслия связана с отрицанием креационизма, провиденциализма и иммортализма, с развитием естествознания и секулярной этики. Истории эпикурейской традиции сопутствует антиэпикуреизм. Д. Дидро писал, что «ни одна философская система не была меньше понята и больше оклеветана, чем система Эпикура»³. Одни называли Эпикура «свинейшим и псейшим из философов», другие — «светочем истины». Кто-то изображал Сад Эпикура притоном разврата, а кто-то — школой самой высокой морали. Эпикур учил довольствоваться малым, а ему приписывали проповедь распушенности и чревоугодия. Он призывал изучать природу, а его зачисляли в противники науки. Его называли «открытым атеистом», но он признавал существование богов. На его сочинения опирались все критики христианства, однако есть мнение, что он был христианином до Христа. Одни называли Эпикура выдающимся философом, оригинальным мыслителем, рационалистом и оптимистом, другие — грубым невеждой, жалким компилятором, дуалистом, мистиком и пессимистом. Пожалуй, не было в истории философской мысли доктрины, которая вызывала столь противоречивые отзывы, и мыслителя, который никого не мог оставить равнодушным к своему учению.

В 1968 г. профессор Сорбонны П. М. Шуль выступил на конгрессе Международной ассоциации Г. Бюде, посвященном философии Эпикура и эпикуреизму, с докладом, имевшим характерное название «Актуальность эпикуреизма». Он заявил, что наследие Эпикура злободневно, потому что мы живем в эпоху духовного кризиса, похожего на тот, который был в эллинистическую эпоху в Греции⁴. Рост мистицизма и суеверий, страх перед глобальными катастрофами, падение авторитета науки заставляют нас обращаться к тем средствам лечения язв общества, которые предлагал Эпикур. Велико значение его «тетрафармакона» для создания личного психологического комфорта и реализации эвдемонических исканий.

В современную эпоху получает распространение столь важная для Эпикура концепция иррелевантности. А. Ф. Лосев писал о социально-исторической необходимости духовной иррелевантности как результата стремления эллинистического человека защитить себя перед надвигающейся громадой мировых военно-монархических организаций, когда испытывалась неодолимая потребность уйти в себя, сохранить свой внутренний покой наперекор грозящим мировым катаклизмам⁵.

Иррелевантные боги Эпикура — идеал для стремящегося к атараксии эпикурейца. Эти атомарные *dei otiosi*, которые не нуждаются в жертвах, ни во что не вмешиваются. Концепция иррелевантности богов похожа на некоторые современные христианские доктрины. В частности, «теологический атеизм», выросший на основе неортодоксального протестантского богословия, проповедующего отсутствие бога в мире, формально аналогичен эпикуреизму, отменившему вмешательство богов в природу и общество. Французский исследователь М. Малерб считает, что теология Эпикура выше и ценнее «материалистического атеизма», так как содержит нетленные и блаженные образы богов⁶. Парадоксальное учение Эпикура о богах не перестает быть объектом полемики. В 1980 г. американский профессор Т. Молнар опубликовал книгу о типах неверия, в которой Эпикур рассматривался как гуманист, отождествивший бога и человека. Молнар считал, что между письмами Эпикура к Геродоту и к Менекею имеется глубокое противоречие: в первом содержится призыв к познанию природы, а во втором — к почитанию богов. Молнар развивал точку зрения античных критиков эпикуреизма о том, что Эпикур сохранил богов из страха быть наказанным⁷.

Современная философия востребовала учение эпикурейцев об идолах-симулякрах — «порхающих видностях» *каноники* Эпикура. Жиль Делез писал, что, следуя Эпикуру, Лукреций определил спекулятивную и практическую цель философии как «натурализм» и надолго вперед заложил импликации натурализма, а именно: позитивность природы; плюрализм; сенсуализм; практическую критику всяких мистификаций⁸. В учении Эпикура природа противостоит мифу. Эпикуреизм учил «как защититься от иллюзии фантазма», утверждая, что все иллюзии-миражи порождены симулякрами. Действующие боги — такой же миф, как и Судьба из ложного учения о природе (*физики*), а Бытие, Единое и Целое — мифы ложной философии.

На Международном конгрессе, посвященном проблемам античного эпикуреизма, состоявшемся в Неаполе в мае 1993 г., в различных докладах отмечалась необходимость дальнейшего исследования наследия Эпикура и истории эпикурейской традиции⁹.

Примечания

¹ Зелинский Ф. Ф. Древний мир и мы. Лекции, читанные ученикам выпускных классов Санкт-Петербургских гимназий и реальных училищ. СПб., 1911. С. 119.

² Bloch O.-R. Etat présent des recherches sur l'épicurisme Grec // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 93–138.

³ *Encyclopédie*, ou Dictionnaire raisonné. Vol. 5. Paris, 1755. P. 176.

⁴ *Schull P.-M.* Actualité de l'épicurisme // Actes d'Association G.Budé. Congrès 8-me. P. 45–53.

⁵ *Лосев А. Ф.* История античной философии в конспективном изложении. М., 1989. С. 96–97.

⁶ *Malherbe M.* La théologie materialiste d'Épicure // *Archive de Philosophie*. 1977. T. 40, cah. 30. P. 363.

⁷ *Molnar T.* Theists and Atheists. A Typology of Non-Belief. Mouton, 1980. P. 31.

⁸ *Делез Ж.* Логика смысла. М., 1998. С. 365.

⁹ *Congresso internazionale l'Epicureismo Greco e Romano.* Napoli 19–26 Maggio 1993. Napoli, 1993.

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И ЭПИКУР

В литературе существует мнение о том, что в эпоху античности философии религии не было, что она возникла лишь в Новое время и ее основоположником следует считать Спинозу¹. Это представление восходит к труду немецкого историка философии О.Пфлейдерера «История философии религии» (1893 г.), в котором отмечалось, что только в XVII в. сложились «условия для непредвзятого философского исследования религии»².

Вряд ли кто-нибудь станет утверждать, что, поскольку термин «эстетика» был предложен только в середине XVIII в. А.Г.Баумгартеном, то самой эстетики в античности не существовало. Это касается и философии религии. Справедливо замечено, что «понятие “философия религии” — сравнительно новое в философском лексиконе, но то, что оно обозначает, старо, как сама философия»³.

В 1911 г. в Лейпциге был опубликован фундаментальный труд «Греческая философия религии»⁴ немецкого историка философии и филолога О.Гильберта, в котором существование античной философии религии не только не подвергалось сомнению, но стало предметом специального исследования. Гильберт рассматривал философские учения о боге, начиная с ионийской философии и до систем эпохи эллинизма.

Философия религии Эпикура, призванная излечить страх перед грядущим, соответствовала требованиям эллинистической культуры, «пережившей своих богов», и указывала, что сумерки олимпийских богов, «безмятежных и ясных как греческий день»⁵, очень близки. В знаменитом собрании изречений Эпикура «Главные мысли» сентенция о боге стоит первой, что свидетельствует о той важной роли, которую играли в его философии учение о богах и концепция отношения мудреца к народной религии.

§ 1. ПРОБЛЕМЫ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Философия религии, понимаемая как эксплицированное или имплицитное отношение философии к религии⁶, зародилась в Древней Греции и обусловлена особенностями древнегреческой религии. Философия религии возникла как рационалистическая критика традиционных воззрений о богах. Развитие философского познания привело к необходимости философского осмысления мифологии, выяснения генезиса почитания богов и осознания их природы. Достаточно свободному истолкованию религии способствовало отсутствие жесткой догматики и особой жреческой касты, создающей и охраняющей ее.

Учение о боге (богах) — теология — стало неотъемлемой частью философских систем. Одни мыслители стремились философски обосновать традиционную олимпийскую мифологию, у других — она подвергалась критическому анализу, выясняющему ее происхождение и роль в обществе.

В ряде случаев философия религии получила религиозно-конструктивный характер и превратилась в религиозную философию. Так, Платон создал философскую религию «бога умопостигаемого, величайшего и наилучшего, прекраснейшего и совершеннейшего» (Tim. 92c). Платоновская астральная религия, по-новому трактовавшая пифагорейское учение, изложенная в диалогах «Федр», «Тимей», «Государство», подкрепляла мифологическую основу традиционной религии.

В античной философии религии имелась монотеистическая тенденция, свидетельствующая о серьезных изменениях в эллинском менталитете, которые подготовили восприятие будущих религиозных истин. Поэтому, например, киник Антисфен, считавшийся своими согражданами безбожником и, по мнению Цицерона, уничтоживший «силу и природу богов» утверждением о том, что народных богов много, а в действительности — один (ND XIII, 32), был прославляем Лактанцием, Климентом и Евсеием как философ, предвосхитивший христианство⁷.

В период зарождения философии религии оформился основной круг ее проблем, согласно двум основным направлениям: герменевтическому (религиоведение) и конструктивному (философские теологии). Свидетельство тому — многочисленные труды, посвященные интерпретации мифологии и культа (к примеру, стоиков, Филодема, Плутарха, неоплатоников), и специальные сочинения «О богах».

Первое специальное сочинение «О богах» (*Περὶ Θεῶν*) было написано Ферекидом Сиросским (сер. VI в.) (Cic. Tusc.1, 38; Diog. Laert. I,

116). Сочинения Περί Θεῶν были у Эмпедокла, Протагора, Евдокса, Ксенократа из Халкедона, Феодора из Кирены, Эвгемера, Эпикура, Клеанфа, Персея из Китиона, Зенона-стоика, Стратона Лампсакского, Федра, Посидония, Филодема. Четыре трактата, посвященные богам, принадлежали Феофрасту: «Похвальное слово богам», «О счастье богов», «Разыскания о божественном» (в шести книгах) и «О богах» (в трех книгах). Важнейшими источниками по античной философии религии являются дошедшие до нас трактаты Цицерона «О природе богов» и «О дивинации»⁸.

В VI в. до н.э. философы, отвергавшие сотворение мира богами и считавшие его основой вечные, несотворимые материальные первоначала, заложили основы философских представлений о генезисе мифологии (Sext Emp. Adv. math. IX, 4–10).

Истоки философского подхода к религии следует искать у Феагена Регийского (VI в. до н.э.), использовавшего аллегорическое истолкование как способ интерпретации гомеровских текстов. Феаген в «Апологии» рассматривал рассказ об участии олимпийцев в битве у стен Трои как аллегорическое описание борьбы элементов, стихий природы (Schol. Hom. II. XX, 67–75). В античной философии на протяжении столетий шли споры о правомерности аллегорической интерпретации олимпийской мифологии, в которых против использовавших этот метод киников и стоиков с разных позиций, но с равной критикой выступали Платон (Crat. 407a; Phaedr. 229c; Resp. 378d) и эпикурейцы⁹.

В Древней Греции было достаточно распространено мнение о том, что почитание богов изобретено людьми. Гекатей Милетский (VI в. до н.э.), пытавшийся рационалистически объяснить фантастические образы гомеровской мифологии, писал, что древние хотели направить людей к справедливости и честной жизни, используя отчасти надежду на наслаждения, отчасти страх перед наказанием. Первым из смертных это придумал Плутон, поэтому его стали считать царем преисподней; подобно тому, как Эола считали царем ветров, поскольку он первым стал наблюдать перемены ветров, а Эндимиона — возлюбленным Луны, потому что он первым постиг ее движение и фазы. Подобные воззрения вошли в историю философии религии и свободомыслия как эвгемерические, ибо были развиты Эвгемером в «Священной записи».

В ранней греческой философии сложилась натурическая гипотеза происхождения религии, связанная с зарождением представления об антропоморфизации как особенности познавательной деятельности. Известен знаменитый отрывок из поэмы Ксенофана «Силлы» о создании представлений о богах по образу и подобию создателей. Посредст-

вом эпикурейской традиции гипотеза о том, что антропоморфизм — источник религиозных представлений, перешла в философию религии Нового времени и превратилась в весьма распространенную теорию. Последнее касается и психологической теории генезиса религии (Демокрит — Эпикур — Лукреций), согласно которой «страх смерти и смущение, вызываемое незнанием сущего» (Сис. De fin. I, XIX, 63), породили представления о богах.

Софисты стремились осмыслить религию как социальный феномен и как явление, отражающее особенности индивидуального сознания. Прodik указал на свойственное мифологическому сознанию тождество имени и его носителя. Он демифологизировал образы богов, сведя их собственные имена к нарицательным. Он указал, что существует тенденция к историческому ослаблению имени бога и превращению его в понятие (ср.: *οὐρανός, δίκη*). Цицерон во второй книге трактата «О природе богов» развивал эти идеи. Он перечислял храмы римских богов, в названии которых прослеживалась указанная тенденция: храмы Верности, Доблести, Согласия, Победы и т. д. (ND II, XXII). Цицерон ссылаясь на обстоятельное разъяснение этого вопроса у стоиков. Филодем в трактате «О благочестии» отмечал, что стоик Хрисипп считал, что имя Зевс происходит от *ζῆω*, Рея — от *ῥέω*, а Кронос — от *χρόνος*.

Рационалистическая критика олимпийской мифологии связана с развитием представлений об атрибутах божества. Для древнего грека главным отличительным свойством богов было бессмертие. Слово *ἀθάνατοι* (бессмертные) употреблялось как синоним слова *боги*, причем значительно чаще, чем *θεοί*. Критика антропоморфизма сочеталась с критикой антропопатизма и породила мнение о том, что божество, которое должно быть совершенно, лишено страстей. Бог должен быть вечен, независим, самодостаточен и безмятежен. В некоторых учениях получили распространение различные формы пантеизма. Эпикур соединил онтологический и этический подходы в учении об атрибутах божества, придав богам в качестве главных два свойства — бессмертие и безмятежность.

Интерпретация учений ранних греческих мыслителей о боге осложнена текстологическими проблемами. К примеру, это касается представления о *нус* Анаксагора. Так, В. Йегер и Д. Бабю считают, что *нус* — это бог, а П. Мейер и Д. Ферли, отвергая традиционное понимание текста, полагают, что превращение *нус* из интеллектуализированной материи (как у Анаксагора) в бога произошло у Диогена из Аполлонии¹⁰.

В античной философии религии впервые была поставлена проблема доказательств бытия бога.

Космологическое доказательство, к которому апеллировали Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Дамаскин, Фома Аквинский, восходит к учениям Платона и Аристотеля. Платон (Phaedr. 245c–d) и Аристотель утверждали существование высшего бессмертного источника всеобщего движения: первый понимал его как душу, второй — как бога. Аристотель писал: «...(первое) движущееся есть необходимо сущее, и поскольку оно необходимо сущее, оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало ... бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это и есть бог» (Methaph. 12,7, 10–30)¹¹. Г.Г. Майоров отмечал, что учение о божественном у Аристотеля — сугубо философское учение, а его теология — «это теология разума, а не веры, теология умозрения, а не откровения»¹², подчеркивая тем самым значение этой концепции Аристотеля для истории философии религии.

Начало онтологическому доказательству бытия бога, глубоко разработанному Ансельмом Кентерберийским и усовершенствованному Декартом и Лейбницем, было положено стоиками. Клеанф утверждал: «Если одна природа лучше другой, то существует и некая наилучшая... Существует... высшее и наилучшее живое существо... Но совершенное и высшее должно быть лучше человека, должно быть преисполнено всеми добродетелями и не восприимчиво ни к какому злу. А это ничем не отличается от бога. Следовательно, бог существует» (Sext Emp. Adv. math. IX, 88–91)¹³.

Так называемое «историческое» доказательство, исходя из факта всеобщей распространенности идеи бога, лежит в основе теологии Эпикура. Этот аргумент, который подробно исследовал Секст Эмпирик, отстаивал в Новое время Декарт.

Особое значение в античной философии религии имели телеологическое доказательство бытия бога и связанная с ним теодицея. Телеологическое учение разрабатывалось Сократом, Платоном и, особенно, стоиками¹⁴, от которых оно перешло в христианскую теологию.

Хрисипп полагал, что «боги сотворили людей ради себя самих и друг друга, животных же — ради нас: коня — чтобы с ним вместе воевать, собаку — чтобы с ней охотиться, барсов, медведей и львов — чтобы мы могли упражняться в мужестве»¹⁵. Существование зла на земле оправдывалось стоиками путем противопоставления относительного зла как результата деятельности людей и абсолютного зла, от которого бог охраняет мир.

Эпикурейцы отвергали идею изначальной целесообразности и разумности мира. Около 40 стихов в IV книге поэмы Лукреция «О природе вещей» посвящено критике стоического провиденциализма.

Критика теологии связана с разрушением теодицеи. Лактанций приводил знаменитое заключение Эпикура о том, что представление о боже-стве как всеблагом промыслителе несовместимо с наличием зла в мире, замечая, что большинство философов, защищающих провидение, смущаются этим аргументом и почти вынуждены признать, что бог ни о чем не заботится, а этого больше всего и домогается Эпикур (Lact. De ira 13, 19).

Парадоксальность философии религии Эпикура в том, что он, признанный как безбожник, не только утверждал существование богов, но и отводил учению о богах (теологии) важное место в своей философской системе. Для разъяснения этого парадокса необходимо определить специфику античного представления о безбожии.

§ 2. ПАРАДОКСЫ АНТИЧНОГО АТЕИЗМА

Исследование античной критики религии, своеобразного элемента духовной культуры древнего общества, требует исторического анализа. Еще в середине XIX в. выдающийся историк религии Ф. Макс Мюллер в Гиффордских лекциях о естественных религиях предупреждал о необходимости правильного употребления термина «атеизм»: «Ранние христиане были названы *atheoi*, ибо они верили не так, как греки и иудеи. Спинозу прозвали атеистом, потому что его учение о Боге было шире, чем учение о Иегове; и реформаторов называли атеистами, так как они не почитали мать Христа и святых. Это не есть атеизм в истинном смысле слова»¹⁶.

В литературе по истории античной философии и древнего свободо-мыслия понятия «атеизм», «атеистический» применяются к самым разным воззрениям, концепциям, учениям: к космологии ионийцев, теории о генезисе мифологии у софистов и Эвгемера, критике суеверий у Диагора и киников, учению о богах Демокрита и Эпикура. Благодаря этому понятие «античный атеизм» лишается определенного содержания. Это дало возможность профессору систематического богословия М. Баклею (Беркли, США) справедливо утверждать, что, применяя понятие «атеизм» к античности, исследователи вкладывают в него столь разное содержание, что значение его размывается, утрачивается смысл¹⁷.

Некоторые авторы считают, что употребление понятия «атеизм» в отношении античного общества некорректно, и предлагают ограничиться термином «вольнодумец», или «свободомыслящий».

Глубоко ошибочным было бы отождествление античного атеизма с современным. Современное содержание понятия «атеизм» в узком смысле связано с представлением о несуществовании бога, причем бог понимается как «творец мира, как высшее существо». В широком смысле это понятие трактуется как отрицание сверхъестественного вообще¹⁸. Несомненно, прав М. Дебюиссон, автор небольшой заметки об античном атеизме во французском «Словаре религий» (1988), указывающий на необходимость «отличать атеиста в современном смысле слова и греческого атеиста»¹⁹.

В Греции были употребительны два понятия — «нечестивцы» и «безбожники». Слово *ἀσεβής* («нечестивый», «нечестивец») происходит от глагола *ἀσεβέω* — кощунствовать, оскорблять святыни, поступать нечестиво. Впервые понятие *ἀσεβεία* встречается у Феогида (1180) и Пиндара (132). Употреблявшееся 261 раз в Ветхом Завете слово *rasa'* («нечестивый») в Септуагинте переводится как *ἀσεβής*. Полибий (II в. до н.э.) во «Всемирной истории» определял кощунство — *ἀσεβημα* — как пренебрежение к богам, обычаям рода и предков (36, 9, 15). К таким дерзким *ἀσεβέοι*, кощунственно относящимся к традиционным обрядам и верованиям, можно отнести киников. Для них «культ богов, обрядность, ритуал, молитвы, жрецы, жертвоприношения, мантика, оракулы и т.п. — такой же вздор, как и сама вера в богов»²⁰. Так, Диоген Синопский издевался над мистериальными культурами. Афиняне просили его принять посвящение в мистерии, уверяя, что посвященные ведут в Аиде лучшую жизнь. Однако знаменитый философ-киник ответил: «Смешно ... если Агесилай и Эпаминонд будут томиться в грязи, а всякие ничтожные люди из тех, кто посвящен, — обитать на островах блаженных» (Diog. Laert. VI, 39)²¹.

Скепсис и насмешки над обрядами, граничащие с издевательством, были свойственны членам кружка афинского поэта Кинесия (конец V в. до н.э.). Нечестие Кинесия и его друзей Аполлофана, Мисталида и Лисифея заключалось в том, что они устраивали пирушки в дни, посвященные подземным богам, когда все благочестивые афиняне постились. Известная речь Псевдо-Лисия обвиняет «законнарушителей» в насмешке над богами и афинскими законами. Кроме того, в этой речи Кинесий заклеймен и за надругательства над святынями, о которых упоминают даже авторы комедий (Aristoph. *Ranae* 336). *Κακοδαίμονες* («несчастливицы») — так называли себя вольнодумцы —

«стремились освободиться от правил благочестия, которые казались им бессмысленными и лишенными рациональности»²².

Однако можно предположить, что это лишь одна причина их действий. Насмешки компании Кинесия над благочестивым поведением сограждан и совершение кощунственных поступков не только были святотатственны сами по себе, но публично профанировали идею существования богов. Отсутствие божественной кары за нарушение традиций, связанных с почитанием богов, показывало: или ритуалы бессмысленны, так как боги не обращают на них внимания, или нет самих объектов почитания. Смелость этих *ἀσεβέοι* демонстрировала их уверенность в невозможности божественного наказания за преступления.

Что же касается слова *ἄθεος* (безбожный), то оно впервые встречается у Пиндара (Pythien 4,162)²³, затем — у Эсхила (Eum. 151, 541; Pers. 808) и Софокла (El. 124, 1181; Oed. rex 254, 663; Trach. 1036, 1360). Первоначально оно значило «лишенный божества» и лишь позже стало употребляться для характеристики мыслителя, отрицающего богов.

В «Апологии Сократа» Платона подробно рассматривается вопрос, кто такие *ἄθεοι*. Там говорится, что *ἄθεοι* не считают планеты богами и не могут *νομίζειν θεούς* (26c-d). В данном контексте *νομίζειν θεούς* не означает «почитать богов», а значит «верить в их существование». При сравнении с текстами о безбожии из «Законов» выясняется, что словами *ἐγγεῖσθαι θεούς* (Legg. 899c-d, 900b); *ἐγγεῖσθαι θεούς εἶναι* (885b, 899d); *νομίζειν εἶναι θεούς* (899d, 908b) выражается то же самое, что и словами *νομίζειν θεούς* в «Апологии», а именно: «признавать существование богов»²⁴. Таким образом, Сократ, защищаясь от обвинения в безбожии, говорит: *αὐτὸς ἄρα νομίζω εἶναι θεούς καὶ οὐκ εἰμί τὸ παραπάν ἄθεος*, тем самым указывается, что *ἄθεος* — это не тот, кто не почитает богов, а тот, кто не признает их существования, не верит в них²⁵.

На протяжении веков понятие *ἄθεος* развивалось. Так, у Филона Александрийского оно употреблялось в двух разных значениях: в смысле отрицания или сомнения в существовании бога и в качестве определения к вере в ложных богов (идолов)²⁶. В Новом Завете это понятие приобрело этическую окраску. В «Послании к Ефессянам» упоминаются «безбожники в мире» (Ефес. 2:12), под которыми понимаются «язычники во плоти», «жившие по нашим плотским похотям» (Ефес. 2:12). Для Афинагора слово «безбожник» также имело прежде всего нравственное содержание. Он определял как безбожников тех, кто разнуздан и не имеет никакой морали, подобно зверям (Suppl. Pro chr. 3).

Понятие «безбожник» имело относительный характер и служило средством взаимного обвинения. Свидетельство тому — описанный

Евсевием в «Церковной истории» (IV, 15, 18) красноречивый эпизод о мученической смерти Поликарпа Смирнского. Проконсул, произнеся смертный приговор епископу-христианину, обратился к нему со словами: «Смерть безбожникам!» Поликарп повторил: «Смерть безбожникам!» — и простер руку, указывая на толпу собравшихся к лобному месту язычников. Феофил употреблял слово «безбожник» в буквальном значении — отрицание бога вообще (Ad. Avtol. III, 7). Он называл атеистами Эвгемера, Крития, Протагора, Клитомача. Юстин (Dial. 82) и Ириной употребляли его, критикуя философов, отвергавших сотворение мира. Так, Ириной писал о Фалесе, Анаксимандре и Анаксагоре, что они «не знали бога» и взгляды их были «иррелигиозны» (Adv. haer. II, 14, 2).

Климент Александрийский использовал слово «безбожники» для обличения почитателей ложных богов (однако Эвгемера он не считал таковым, полагая, что тот, хотя и не познал истинного бога, но боролся с богами традиционной религии), а также для критики философов, особенно атомистов, признающих материальные субстанции в качестве первоэлементов.

В «Псевдо-Климентовых гомилиях» (IV в.), проповедях, приписываемых третьему преемнику апостола Петра по Римской кафедре Клименту Римскому, атеистическими назывались лишь учения Эпикура и Пиррона и указывалось четыре положения, признание которых приводило к обвинению в безбожии: боги, которые не существуют (по мнению христиан. — *М. III.*), существуют; вселенная подчинена судьбе или случаю; души не бессмертны; и не существуют провидения (XV, 3)²⁷. Именно такие взгляды в христианской традиции считались атеистическими на протяжении веков.

В V–IV вв. до н.э. афинское общественное мнение по поводу кощунственного отношения к богам было однозначным: такое обвинение считалось верным средством погубить любого государственного деятеля. К примеру, народное собрание в Афинах, вопреки закону, согласилось с мнением Писандра о необходимости пыток на колесе свободных граждан, замешанных в известной истории о разрушении герм накануне военного похода в Сицилию в 415 г. до н.э. (Andoc. I, 43).

Ж.Рютхардт в статье, посвященной аттическим юридическим нормам, определявшим обвинение в безбожии, отмечал, что принцип отсутствия благочестия не поддавался конкретной оценке. Законодатели, озабоченные объективностью суда, имели в виду лишь видимые проявления иррелигиозности, которые были бесконечно разнообразными. Законы, декреты, распоряжения предписывали наказания за

множество проступков, но главный объединяющий принцип ускользал²⁸.

Этот принцип сформулировал Платон, понимая, что религиозные, нравственные и политические чувства соединяются в отношении к своему городу, к государству. Читая знаменитое наставление Платона по поводу нечестивцев, невольно вспоминаешь слова софиста Крития о благодетельных законодателях. Платон учил: «Никто из тех, кто согласно с законами верит в существование богов, никогда намеренно не совершит нечестивого дела, не выскажет незаконного слова» (Legg. X, 885в)²⁹. Платон считал, что необходим закон о каре, которую должны понести люди, словом или делом оскорбляющие богов. Одни «нуждаются в увещевании и тюремном заключении», а другие «заслуживают более чем смертной казни» (X, 908в)³⁰.

Представление о необходимости жестокого наказания для безбожников отразилось, например, в трактате «О благочестии» перипатетика Феофраста, где рассказывалось о племени, жившем на границе с Фракией, которое, подобно гесиодовским людям серебряного века, отказалось приносить жертвы богам. Все люди этого племени в наказание за безбожие были проглочены землетрясением (Porph. De abst. II, 7, 8).

Для Псевдо-Аристотеля *ἀσεβεια* подразумевала не только неподобающее отношение к богам, родовым предкам, умершим вообще, но и к родине (*ἡ περὶ θεοῦς πλημμέλεια καὶ περὶ τοὺς κατοικοῦμένους καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα*) (Ps.Aristot. De virt. et vit. 1251a, 31–33), тем самым безбожие определялось как государственное преступление.

Ф.Ланге еще в середине XIX в. указывал, что в Афинах одной буквы закона для обвинения в безбожии было недостаточно, «необходимо было и страстное религиозное рвение масс»³¹. Религиозный фанатизм умело использовался в политической борьбе. Исследователи отмечали, что многочисленные процессы по обвинению в атеизме, развернувшиеся в V в. до н.э. в Афинах, служили средством идеологического воздействия³². Об этом писал еще Плутарх, рассказывая о печально знаменитой псефизме против нечестивцев: «Диопиф внес в народное собрание постановление о преследовании тех, которые не почитают богов или занимаются изучением небесных явлений: при этом Диопиф через голову Анаксагора метил в Перикла» (Pericl. 32)³³.

Об авторе этого декрета, который был принят буле в 432 г. до н.э., известно не много. Имя жреца-предсказателя Диопифа встречается у Аристофана (Equites 1085; Vespaе 380; Aves 988), у других комедиографов он изображен или как верующий-фанатик, или как барабанщик у корибантов. У Плутарха упоминается еще некий предсказатель Дио-

пиф из Спарты, знавший много старинных прорицаний и считавшийся глубоко сведущим в божественных делах (Agesil. 3). Однако вопрос об идентификации этого жреца с афинским считается спорным³⁴.

Постановление, внесенное Диопифом, стало на много лет орудием для обвинения в безбожии, под которым понимали осквернение и отрицание государственных богов. Причем исковое заявление называлось *γραφή*, т.е. обвиняющее в преступлении против государства, или *ἑῖσαγγελία* — обвинение в особо тяжких государственных преступлениях, а не *δική*, как обычный иск. Исходя из *ἀσέβειας γραφή*, присуждали к смертной казни (очно или заочно) тех, кто, как считалось, своими речами подрывает государственные устои. При этом наказанию подлежали не только те, кто отрицает богов вообще, но и те, кто «вводит новых богов» (ср. приговор Сократу), причем в основном судебному преследованию подвергались философы.

На основании этого декрета были обвинены: в 433/32 г. до н.э. — Анаксагор, Аспазия и Фидий, около 420 г. — Диоген из Аполлонии, около 415 г. — Протагор и Диагор Мелосский, в 415 г. — Алкивиад, в 400 г. — Продик, в 399 г. — Андокид, в том же году — Сократ, в 324 г. — Демад, в 323 г. — Аристотель, в 319–315 гг. — Феофраст, в 317–307 гг. — Феодор Киренский, около 302 г. до н.э. — Стильпон Мегарский.

Процессы против философов и поэтов, наказания, к которым они были приговорены, привели к тому, что люди из страха избегали высказывать откровенно свое мнение о богах. Так, Стильпон Мегарский на вопрос, чувствуют ли боги радость от поклонения людей, ответил: «Глупый ты человек, такие вопросы задают не на улице, а с глаза на глаз». А Бион Борисфенит на вопрос, есть ли боги, говорил: «Эту толпу от меня отгони...» (Diog. Laert. II, 117). Цицерон писал, что после того, как были сожжены сочинения Протагора, а сам он изгнан за безбожие, люди стали осторожны, ибо не смог избежать наказания даже усомнившийся в существовании богов (ND I, XXIII, 63).

Религиозные настроения в обществе, естественно, возрастали в условиях социальной напряженности или войны. Поэтому происходящие в эти периоды судебные процессы находили широкую поддержку. Но, с другой стороны, и это отмечается такими крупными специалистами, как Нильсон и Доддс³⁵, религиозная экзальтация масс сознательно подогревалась с помощью преследования инакомыслящих в периоды падения интереса к традиционным верованиям. Так, доносчикам по делу о профанации мистерий (415 г. до н.э.) вручались награды при огромном стечении народа во время Панафиней.

Платон в «Законах» (X, 885в) указывал, что существует три типа нечестивцев: те, кто считает, что богов можно склонить в свою пользу жертвами и молитвами; те, кто, хотя и верит в существование богов, отрицает их вмешательство в людские дела, и те, кто совершенно отрицает бытие богов (т. е. *ἀθεοί*). Среди античных философов были нечестивцы второго и третьего рода.

С середины II в. до н.э. существовал достаточно устойчивый список древних атеистов, создателем которого, вероятнее всего, был поэт и философ, последователь академической школы Клитомах³⁶. Он происходил из Карфагена, и его настоящее имя было Гасдрубал. Прославился этот мыслитель тем, что написал сочинение «О неверии в богов», посвященное наиболее знаменитым атеистам Греции.

Клитомах использовал для своей классификации замечания об атеистах более ранних авторов, например Посидония. Из «перечня атеистов» Клитомаха исходили: Цицерон (ND I, 42, 117–119), Секст Эмпирик (Adv. Math. IX, 50–58), Псевдо-Плутарх (Plac. phil. 880 Д–Е = Aetius Plac. Phil. I, 7, I), Лактанций (Div. inst. I, 2, 1–2) и др. Во всех этих списках, помимо Эпикура, упоминаются чаще всего имена трех софистов — Протагора, Продика и Крития, киренаиков — Феодора и Эвгемера, а также Диагора. Воззрения этих мыслителей о богах различны.

Интересно, что сам Эпикур, которого на протяжении веков называли безбожным философом, считал таковыми лишь некоторых философов из «списка атеистов», и в XII книге своего сочинения «О природе» отмежевывался от связи с ними³⁷. Он порицал Продика, Крития и Диагора за их отношение к богам, говоря, что «они были безумны и неистовствовали», и уподоблял их «находящимся в исступлении»³⁸. Примечательно, что эти слова Эпикура приводил Филодем в книге «О благочестии», защищаясь от обвинений в принадлежности к кругу «безбожников» (Philod. π. εὐσεβ. VH² II. 82). То же писал и Диоген Эноандский, отмечая, что не эпикурейцы «устраняют богов, а другие», например, Диагор, который «прямо сказал, что богов нет, и сильно обрушился на тех, кто имеет другое мнение» (DM T 62, 8–11)³⁹.

Для выяснения особенностей философии религии Эпикура, сопоставим его «безбожие» с воззрениями упомянутых в списке мыслителей, которых, наряду с ним, традиция представляет как знаменитых атеистов древности, а также с учением Демокрита, так как многие (от Цицерона до отцов церкви) считали, что взгляды Эпикура и Демокрита совпадают.

§ 3. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ ДЕМОКРИТА И ЭПИКУР

Эпикур, так же как Демокрит, полагал, что религия порождена страхом перед тайнами природы, критиковал веру в сотворение мира, бессмертие души, видел в познании средство избавления от суеверий. Однако Эпикур расходился с Демокритом по многим принципиальным вопросам не только натурфилософии⁴⁰, но и философии религии.

Едва ли прав И. Д. Рожанский, полагая, что «источником атомистических представлений Демокрита не могла быть ни греческая, ни какая-либо иная мифология»⁴¹. Изучение древневосточного атомизма, более примитивного, чем греческий, где представления об атомах еще тесно связаны с верой в духов, позволяет понять генезис античного атомизма из разложения анимистической картины мира. Э. Тайлор в труде «Первобытная культура» еще в конце XIX в. писал: «Демокрит, отыскивая ответ на великий вопрос о природе мышления, нашел его, просто перелив в метафизическую форму унаследованное от дикарей учение первобытного анимизма. Это представление о призраках, или душах предметов, лишь видоизмененное в философскую теорию восприятие»⁴².

В разных странах мудрецы учили, что вселенная состоит из пылинок, витающих незримо в воздухе, но видимых в солнечном луче. Эти пылинки часто отождествлялись с духами, которые, будто бы невидимо попадая в тело человека, приносят ему болезнь и смерть.

Основатель философского течения вайшешика Канада, или Канобхакшака (что буквально означает «атомоед»), считал, что атомы приводятся в движение душами, которые соединяются с ними⁴³. Мидийские маги учили о существовании мельчайших незримых частиц, из которых состоит материя. «Маги проводили время в служении богам, жертвоприношениях и молитвах, полагая, что боги вмешиваются только им; рассуждали о сущности и происхождении богов, считая богами огонь, землю и воду; отвергали изображения богов, в особенности же различие мужского и женского пола ... занимались гаданиями, прорицаниями и утверждали, будто боги являются им воочию, да и вообще воздух полон видностей (*εἰδωλα*), истечение или воспарение которых различимо для зоркого глаза» (Diog. Laert. I, 7).

С. Я. Лурье установил совпадение теории идолов Демокрита с учением мидийских магов, согласно которому образы, обязанные своим происхождением тому, что они исходят от божественных элементов огня, воды и земли, наполняют воздух и являются людям⁴⁴, предвещая

будущее. А.О. Маковельский также признавал поразительное сходство учений Демокрита и мидийских магов об истечении образов⁴⁵.

Исследователи отмечали, какое большое значение имела вера в одержимость божественной силой, шаманизм и в самой Древней Греции⁴⁶.

По свидетельству Аристотеля, пифагорейцы полагали, что души — это пылинки, носящиеся в воздухе, другие же называли душами то, что движет эти пылинки (De anima A 2, 404a, 16). Эмпедокл, учивший об истечениях мельчайших частичек от предметов, воспринимаемых глазами, объявил себя богом и верил, что сам наделен божественной силой.

У греков существовало представление об истечении божественной силы от предметов, зараженных ею. Эта сила — *θεῖον*, отсюда происходят слова *θεῖος*, *εὐθεός*, означающие «обладающий божественностью», «объятый божеством», «боговдохновенный». В древнегреческом языке было слово *ἰερός*, означающее «мощный», «священный», «божественный», которое можно сопоставить с «mana» и «ogenda». Учение Демокрита об образах — попытка рационалистического истолкования преанимистических и анимистических представлений древних греков⁴⁷.

Вероятно, именно связью атомизма — у истоков его возникновения — с анимизмом можно объяснить, почему в атомах Демокрита многое еще «достаточно божественно и чудотворно»⁴⁸, отчего он говорил о пылинках в солнечном луче как об атомах души (Arist. De anima A 2, 404), почему его материальные, телесные и вещественные атомы напоминают статуэтки людей, почему он утверждал, что существуют грубые, гладкие, изогнутые и крючковатые атомы (ср. с описаниями духов чукчей). Августин писал: «Демокрит чувствовал, что в столкновении атомов соприсутствует некая сила, духовная и нематериальная ... во всем есть атомы души, которой он приписывал божественность, также одушевленные образы, имеющие свойство помогать или вредить нам» (Ad. Diosc. 118, 27)⁴⁹.

Демокрит полагал существование силы, воспаляющей душу и «вызывающей безумие» (Climent. Strom. VI.168; Cic. De orat. II, 46, 194). Демокрит разделял живые существа на четыре категории, из которых каждая содержит меньшую меру божественной силы (*τοῦ θεῖου*): боги, мудрецы, люди, животные. Это представление — отголосок древних преанимистических верований⁵⁰. У. Гатри, характеризуя противоречия воззрений Демокрита, отмечал, что существует конфликт между его интеллектуальной расположенностью к материализму и этим «шестым чувством», которое открывает по существу нематериальный мир религиозных ценностей⁵¹.

Эпикур, в отличие от Демокрита, преодолел связь атомизма с анимизмом. Атомы Эпикура, в том числе атомы души, лишены духовных свойств, в их движении нет воздействия божественной силы.

Известно, что Демокрит и Эпикур отрицали посмертное существование. Тем не менее эпикурейцы критиковали Демокрита за то, что он верит в воскрешение трупов (Cic. Tusc. disp. I, 34; Aetius. Plac. IV, 4, 7). Некоторые исследователи склонны видеть в этой критике стремление умалить значение учителя, а в представлении Демокрита о душе в мертвых телах — лишь намек на трудности установления момента смерти, так как душа погибает не сразу. Как бы то ни было, у Демокрита существовал интерес к рассказам о воскрешении людей, которых считали мертвыми, так же как и у эпикурейца Колота, который искал рационалистическое объяснение явлению летаргии.

Учение Демокрита о богах связано с представлениями об образах. Секст Эмпирик писал, что, по мнению Демокрита, к людям приближаются какие-то «образы», одни — благотворные, а другие — наоборот. Эти «образы» велики и мало подвержены разрушению, но все же подвержены. Они предсказывают людям будущее, причем люди видят их, и они говорят (с людьми). Из восприятия этих образов люди древности и заключили, что существует бог, тогда как в действительности кроме этих «образов» не существует никакого другого бога, тем более имеющего нетленную природу (Adv. math. IX, 19).

Представление о том, что некие образы — двойники богов или умерших людей — являются к близким людям во сне и пророчествуют, уходит корнями в глубокую древность⁵². У Гомера *εἶδωλον* — заместитель-призрак реального человека. Так, Аполлон уводит Энея из сражения, оставляя на его месте фантом (Il. 5, 455); Афина посылает Пенелопе «образ» ее сестры (Od. 4, 796); в Аиде пребывает *εἶδωλον* Геракла, а сам герой пирует на Олимпе (Od. II, 60). У Пиндара это слово употреблялось для характеристики бессмертной души во время ее освобождения от тела.

Цицерон считал, что Демокрит колебался в определении природы богов. Причина тому — нечеткость содержания понятия *εἶδωλον*. Сами боги — образы, имеющие беспорядочное движение, но одновременно существует некая «божественная природа», которая изливает и посылает эти образы (ND I, XII, 23). Иначе говоря, термин *εἶδωλον* употреблялся Демокритом для определения как самих богов, так и «образов», истекающих от богов к людям (кроме того, божественными являются и атомы души). Гермипп в сочинении «Об астрологии» вообще утверждал, что Демокрит *τοὺς δαίμονας* (демонов, духов) называл *εἶδωλα* (образами) и говорил, что воздух полон ими (I, 16, 122).

Эпикуровское учение о богах-«образах», несомненно, отличается от демокритовского. Это отмечал еще Плутарх в «Застольных беседах» (VIII, 10). А Августин в «Послании к Диоскору» (118, 27) написал: «Демокрит отличался от Эпикура в естественно-научных вопросах еще тем, что Демокрит чувствовал, что в столкновении атомов присутствует некая сила, духовная и нематериальная; ввиду наличия *этой силы* он утверждал, как я полагаю, что эти “образы” обладают божественностью, но не всякие “образы” (исходящие от тел), а только образы богов, и что во всем есть атомы души, которой он приписал божественность, а также одушевленные “образы”, имеющие свойство помогать или вредить нам»⁵³. Кроме того, имеются и другие отличия: эпикурейские *dei otiosi* пребывают в междумириях, в отличие от богов Демокрита, являющихся к людям. Боги Эпикура антропоморфны, у Демокрита об этом речи нет.

Цицерон, так же как и Секст Эмпирик (*Adv. math.* IX, 25), во второй книге трактата «О природе богов» снисвелировал отличия между теологиями Демокрита и Эпикура в пользу последнего и отмечал, что, «вводя образы», атомисты упраздняют богов (II, 30, 76). Это мнение являлось господствующим на протяжении веков. В 1928 г. С.Бейли высказал сомнение в том, что Демокрит верил в существование богов⁵⁴. Однако О.Гилберт, называя Демокрита деистом и дуалистом, полагал, что боги у него были «в центре всего мирового процесса»⁵⁵. Корнфорд вслед за Йегером и другими исследователями⁵⁶ считал, что «теология Демокрита обладает жизнеспособностью»⁵⁷, а, согласно Макгибону, «религиозные воззрения Демокрита последовательны и систематичны»⁵⁸.

Не впадая в крайность теологизации демокритовского учения и признавая заслуги Демокрита как величайшего древнегреческого материалиста, отметим еще одну особенность его воззрений, подвергавшуюся критике еще атомистами из школы Эпикура. Известно, что Ориген, отрицая возможность предсказания будущего, писал: «Разве не мифические измышления то, что предсказывали прорицатели в оракулах? Этому не придают веры даже философские учения эллинов, например, Демокрита и Эпикура...» (*Origen. Contra Celsus* VIII, 45, 775)⁵⁹. Однако Демокрит как раз придавал значение искусству дивинации, особенно «по отношению к снам, полностью доверяя им» (*Diog. Oinoand.* 24)⁶⁰. Аристотель писал, что Демокрит видит причину сновидений в истечениях: «... ничто не препятствует тому, чтобы доходило до спящих душ движение и ощущение от тех предметов, от которых исходят образы (*εἰδῶλα*) и истечения ... Эти-то движения и вызывают видения, на основании которых можно предвидеть будущее ... Вот

почему в таком состоянии оказываются первые попавшиеся люди, а не самые мудрые. Ведь если бы бог посылал эти видения, то их видели бы мудрецы, и притом днем...»⁶¹

Эти идеи Демокрита подвергались критике у эпикурейцев. Так, Диоген из Эноанды писал: «Когда мы спим, все чувства парализованы и погашены, во сне душа же, которая бодрствует и может воспринимать, получая образы, которые доходят до нее, составляет о них непроверенное, ошибочное мнение, как будто они представляют истинную реальность. В противоположность доводам Демокрита, мы говорим, что сны никак не посылаются богами, что сны происходят от неких природных сущностей ... те же образы, что вызывают зрение, вызывают и сны, так же как и мысли»⁶².

В Греции были широко распространены магия и все виды мантики, включая онейромантику и гадания по внутренностям животных, а также вера в суеверные приметы и знамения⁶³. Достаточно вспомнить типическое изображение суеверного человека, данное перипатетиком Феофастом. Описанный им *δεισιδαιμων* страшится кошки, крика совы, мертвого тела, роженицы, молится и совершает умиловительные жертвоприношения.

Эпикур отрицал всякую возможность магическим путем предсказывать будущее. Он писал, что «сны не имеют божественной природы и вещей силы...» (Vatic. Gnom. XXIV). Согласно Диогену Лаэртию, в ряде своих сочинений Эпикур утверждал: «Гадания не существует...» (Diog. Laert. X, 135).

Цицерон отмечал, что Эпикур ни над чем так не насмехался, как над предсказаниями будущего, и иронизировал над Демокритом, признававшим разумным гадания по внутренностям животных (Cic. De divin. I, 35). Плутарх (Quaest. conv. V, 7, 6) писал, что Демокрит считал возможным «злую ворожбу» и козни от злых образов, попавших в тело заколдованного (т. е. вера в дурной глаз; см. также: Diog. Laert. IX, 46; Sext Emp. Adv. math. IX, 19).

Суеверность абдерского мыслителя объясняется тем, что у него не было ясного разграничения понятий необходимого и случайного. Симпликий писал: «Выражение “в старину говорили — случайностей не существует” как будто прямо подразумевает Демокрита»⁶⁴. Он еще был полон мифологических представлений о мире, в которых причинно-следственные связи воспринимались по принципу *post hoc ergo propter hoc*, благодаря чему любое случайное событие объяснялось колдовством. Незрелость представлений о необходимости и случайности,

непонимание диалектики этих категорий породили представление о колдовских причинах явлений.

Л. Леви-Брюль собрал огромный материал, показывающий, что «для первобытного мышления вообще нет и не может быть ничего случайного. Это не значит, что оно убеждено в строгом детерминизме, обусловленности явлений, напротив того, оно не имеет ни малейшего представления об этой обусловленности, оно с полным безразличием относится к причинной связи и всякому поражающему его событию приписывает мистическое происхождение»⁶⁵.

Эпикур впервые определил, что отрицание случайности связано с древними представлениями. В сочинении «О природе» он писал о Демокрите: «Те, которые дали впервые удовлетворительное объяснение (природной закономерности) и не только далеко превзошли своих предшественников, но и живших после них ... тем не менее, незаметно для себя, в ряде случаев, рассуждали поверхностно, считая всемогущей слепую необходимость. Учение, проповедовавшее такие взгляды, потерпело крах, у этого (великого) мужа (т. е. у Демокрита) теория приходит в столкновение с практикой...» (*Περί φύσεως*. Papir. 1056, 25)⁶⁶. Здесь Демокрит еще находился во власти архаических верований.

Аристотель в «Физике» указывал, что «есть и такие люди, которым случай кажется причиной, только неясной для человеческого разума, будучи чем-то божественным и сверхъестественным» (II, IV, 196в, 5–10). В эпоху эллинизма в условиях непрекращающихся военных конфликтов и политических потрясений, частых перемен в жизни общества, когда бывший гражданин греческого полиса оказался в большой зависимости от внешних сил и поэтому чувствовал себя бессильной игрушкой случая и удачи, особенно популярным стало почитание богини случая. На смену древнейшим представлениям о слепой и страшной силе судьбы Мойре и Ананке, предопределении свыше, неизбежной необходимости пришла вера в капризную богиню случайности — Тюхе⁶⁷.

Эпикур же секуляризировал представление о случае, отверг абсолютизацию жесткой необходимости, которая может приводить к вере в возможность предсказывать будущее по снам, поведению животных и т. п.

§ 4. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ СОФИСТОВ

Возникновение философии софистов⁶⁸, связанное с глубокими изменениями в политической и культурной жизни Афин, способствовало

разрушению традиционных представлений, верований и обычаев, пробуждению скептицизма. Сомнению подвергались все основные «заветы отцов». В трагедии Еврипида «Герakлиды» сын Тесея — царь Демофонт определяет кредо традиционалиста так:

Три доблести превыше всех, мой сын,
Ценить ты должен: чтить богов бессмертных,
Родителям почтенье воздавать
И соблюдать закон Эллады общий⁶⁹.

Просветительские тенденции учения софистов выразились в том, что у них «испытующий разум ставился во главу угла и таким образом философия неизбежно превращалась в критику старых преданий и унаследованных верований»⁷⁰. Софисты переориентировали философское исследование, поставив в центр его не природу, а человека. Обращение к личности проявилось в гносеологии, этике, в отношении к религии.

Философия религии софистов характеризуется тремя основными чертами, которые свойственны учению в целом: рационализм в методе, релятивизм в анализе, утилитаризм в оценке. Софисты, в отличие от своих предшественников, выражавших отношение к религии путем критики теокосмогонии с позиций натурфилософии, стремились осмыслить религию как социальный феномен, с одной стороны, и как явление, отражающее особенности индивидуального сознания, — с другой.

Точно так же, как у Эпикура, концепция Протагора о существовании богов обуславливалась его гносеологией. Согласно Диогену Лаэртию, этот софист «первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом...» (IX, 51)⁷¹. Релятивизм Протагора отразился в его книге «О богах», впервые прочитанной в доме Еврипида. Она начиналась фразой: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому, что слишком многое препятствует такому знанию, — и вопрос темен, и людская жизнь коротка»⁷². Это изречение приводится Евсевием, частично — Секстом Эмпириком, Цицероном и Диогеном Эноандским (см.: А 12; В 4 DK)⁷³. Однако наиболее близким по времени к самому Протагору является почти буквальное его воспроизведение Сократом в «Теэтете» Платона (162d): «... я-то их (богов. — *М.Ш.*) исключаю из своих рассуждений и книг, не касаясь того, существуют они или не существуют»⁷⁴. Филострат в «Жизни софистов» (I, 102) отмечал, что подобная позиция Протагора вызвана влиянием персидских магов, которые тайно обращались к помощи

логизировал имена собственные, сведя их к нарицательным (апеллятивам). Тенденция к апеллятивизации заложена в историческом ослаблении имени, превращении его в понятие (*οὐράνος, δίκη, τύχη*). Продик указал на свойственное мифологическому сознанию тождество имени и его носителя, в котором наречение имени отождествлялось с творением. Так, для грека в архаическую эпоху Дионис был и вином, и создателем вина, Посейдон — богом морей и морской пучины, Гефест — огнем и богом огня (ср.: II, II, 426) и т. д.

Известно свидетельство греческого ратора и философа IV в. н.э. Фемистия, согласно которому Продик всякие священнодействия, мистерии и таинства ставил в связь с благами земледелия, считая, что отсюда появилось у людей и само представление о богах, и всяческое благочестие. Продик, вероятно, рассматривал сельскохозяйственный труд как важнейший фактор формирования магии и мифологии, а культуры земледельческих богов — как основу религии.

Влияние идей Продика на формирование мировоззрения Эпикура несомненно. В «Аксиохе» (369в-d) Сократ говорит: «... я слышал от Продика, что смерть не имеет никакого отношения ни к живым ни к мертвым ... Таким образом, сейчас она к тебе не имеет отношения, поскольку ты еще жив, да и если что претерпишь, она тоже тебя не коснется: ведь тогда тебя не будет»⁸⁷. Это суждение очень близко к известным изречениям Эпикура (III 125–126).

Французский исследователь философии софистов Э. Дюпрель считает отрывки 142d–e диалога Платона «Алкивиад-II», в котором Сократ комментирует фрагмент «Илиады» о жертвоприношениях троянцев, отражением взглядов Продика о бессмысленности культовой практики⁸⁸. Опираясь на это мнение, Б.Вишневский считает критику жертвоприношений в письме к неизвестному другу Эпикура⁸⁹ отголоском воззрений Продика⁹⁰. А.Ф.Лосев в комментариях к этому диалогу отмечал, что «в нем с очевидностью представлен круг сократических идей и платоновской интерпретации», широко распространенных у платоников и стоических платоников⁹¹. Действительно, аргументация Сократа и автора письма к неизвестному другу очень схожи, однако это лишь указывает на широкое распространение данной темы в античной литературе, тем более, что окончательные выводы о необходимости жертв у Сократа и Эпикура различны.

Продик считался «безбожным» философом, поэтому не случайно смешение его с Сократом: по одному из свидетельств, Продик скончался, выпив цикуту по приговору суда (A 1, 24). Аристофан же писал о

нем как о «болтуне», указывая, что некоего мужа испортило или чтение, или Продик (А 5).

По мнению софистов, «боги существуют не по природе, а в силу искусства и некоторых законов, причем в различных местах они различны сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства»⁹². Оппозиция существования явлений *κατὰ νόμον* (по закону) и *κατὰ φύσιν* (по природе), отличающая философскую доктрину софистов, отразилась в их философии религии. В трагедии Еврипида «Гекуба» (799–802) говорится, что закон выше богов:

...Но есть же боги и тот закон,
Что властвует над ними.
Ведь по закону верим мы в богов
И правду от неправды различаем⁹³.

Представления софистов об «общественном договоре», о том, что в глубокой древности «звероподобная» человеческая жизнь стала управляться введенными людьми законами, привели к созданию теории происхождения религии, предвосхитившей популярную в Новое время теорию обмана. Критий в драме «Сизиф» описывает некоего «разумного» и «мудрого» законодателя, который «изобрел богов» «законом, угасившим беззаконие», чтобы, остерегаясь божественного всеведенья, люди не совершали тайных преступлений (Sext Emp. Adv. math. IX, 54). Речь об изобретении богов «для обуздания смертных» была вложена в уста Сизифа, известного своим тяжким преступлением против богов, за что он и был отмечен особой участью в Аиде, тем самым автор подчеркивал кощунственность этой теории, снимая направленные против него самого обвинения.

Концепция Крития, несомненно, основывалась на положении о страхе как психологической основе религии, выдвинутом Демокритом и разработанном позже Эпикуром. Однако если абдерский философ полагал, что страх перед небесными явлениями как непонятными силами природы — источник веры в богов (Sext Emp. Adv. math. IX, 24), то Критий, будучи одним из афинских тиранов, предположил, что его можно использовать на благо укрепления нравственности и закона. Незнание подлинных причин грозы, грома и т.п., поддерживая ужас перед божественным наказанием, становилось гарантом общественного благополучия. Страх перед карающей десницей богов, которым все ведомо, становился, таким образом, основанием не только религии, но и морали. Идея устрашения и подавления реализовалась в политиче-

сидских магов, которые тайно обращались к помощи богов, скрывая это, чтобы не проявить свою зависимость от них.

Во второй главе сочинения «Двойные речи», написанного около 400 г. до н.э. неизвестным последователем Протагора, рассматривается тождество прекрасного и безобразного и делается вывод: «Если действительно тождественно безобразное и прекрасное, то и почитать богов, конечно, прекрасно и, в свою очередь, почитать богов безобразно»⁷⁵. Гносеологический релятивизм, признание критерием истины человека привели Протагора к религиозному агностицизму, который до него исповедовал Мелисс. О богах, по словам последнего, высказываться не подобает, ибо познание их невозможно (Diog. Laert. IX, 24).

Выдающийся историк античной философии Т. Гомперц полагал, что в знаменитой сентенции Протагора о богах речь идет о возможности их рационального познания: «Протагор хочет сказать ни более ни менее как то, что боги не составляют предмета простого чувственного восприятия ... Указание на краткость человеческой жизни имеет тот смысл, что мы не получаем достаточно опытного материала, чтобы вывести заключение, подкрепляющее или отвергающее веру в богов»⁷⁶.

Опираясь на тезис «Человек есть мера всех вещей», мы можем предположить, что в своей книге «О том, что в Аиде» (Diog. Laert. IX, 55) Протагор отвергал возможность каких-либо знаний о царстве мертвых и загробной жизни из-за отсутствия возможности непосредственного наблюдения.

В традиции Протагор наряду с Анаксагором оказывается в одном ряду «болтунов о небесных явлениях», ибо они «разменивают божество на действующие без разумной цели причины, на силы, не заботящиеся о людях, и на вызванный необходимостью ход событий» (Plut. Nic. 23)⁷⁷. Известно, что в пьесе Евполида «Льстецы» выведен Протагор, осмеянный за то, что «хвастливо лжет о небесных явлениях»⁷⁸. Сомнительно, чтобы он был автором трудов, посвященных небесным явлениям. Во всяком случае в списке сочинений Протагора (Diog. Laert. IX, 55) нет ни одного, которое бы содержало намек на это. Название *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* переводят как «О первоначальном порядке вещей» (М.Л.Гаспаров). Однако У.Гатри считал, что данное сочинение было посвящено происхождению общества, поэтому его заглавие следует переводить так: «О первоначальном состоянии человека». По его мнению, которое разделяет большая группа специалистов (среди них В.Шмидт и Э.Биньоне), Платон в диалоге «Протагор» устами самого философа пересказывал содержание его книги. Гатри полагал, что даже если бы мы не знали, что основной интерес Протагора — человек,

название книги никак нельзя было трактовать в космогоническом плане⁷⁹.

Исходя из *ἀσεβείας γραφή*, осуждались не только те, кто занимался астрономическими наблюдениями, но и те, кто вводил новых богов или не почитал богов вообще. Протагор был осужден именно за последнее, однако традиция приписала ему еще и интерес к метеорологии (учение о планетах). Наиболее резко по поводу безбожия Протагора выступил эпикуреец Диоген Эноандский: «Протагор из Абдер по существу высказал то же самое мнение, что и Диагор, но только воспользовался другими словами, как будто старался избежать их смелой прямолинейности. Он сказал, что не знает, существуют ли боги. Это все равно, что сказать, что не знаешь, что их нет»⁸⁰. Поздние эпикурейцы переиначили идеи Протагора на свой лад⁸¹.

Протагор, насколько известно, никогда прямо не отрицал существование богов. Более того, в мифе о Прометее, рассказанном Протагором в одноименном диалоге Платона, подчеркивается, что как только человек «стал причастен божественному уделу (...) благодаря своему родству с богом, начал признавать богов и принялся воздвигать им алтари и кумиры» (322)⁸². Можно предположить, что сам Протагор признавал почитание богов необходимым для человека, не принимая в расчет, существуют они или нет. О таком отношении к богам говорил в речи в честь погибших афинян на острове Самос современник Протагора, ученик Анаксагора — Перикл, заявляя, что самих богов люди не видят, но делают вывод об их существовании по тем почестям, которые им воздаются, и по тем благам, которые люди получают от них (Plut. Pericl. 8).

Воззрения другого софиста, Продика, о генезисе мифологии традиционно рассматривают как попытку объяснить этот генезис, исходя из «стремления людей обоготворять предметы и объекты, приносящие им пользу»⁸³. Действительно, Продик говорил: «Солнце, луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние именовали богами за пользу, получаемую от них, например, египтяне — Нил» (Sext Emp. Adv. math. IX, 18)⁸⁴. Однако концепция Продика глубже. Приведенную цитату Секст Эмпирик поясняет: «И поэтому хлеб был назван Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гэфестом, и так все из того, что приносит пользу» (Sext Emp. Adv. math. IX, 18)⁸⁵.

Продик подметил такую особенность мышления древнего человека, которой спустя много веков будут посвящены тома исследований, — единство вещи и имени в первобытном сознании⁸⁶. Он демифо-

ской деятельности Крития. Не случайно в надписи на его надгробном памятнике, изображавшем Олигархию, факелом поджигающую Демократию, говорилось о нем как о муже, усмирившем мятежный дух афинского народа.

Учитель Крития — Антифонт, призывавший людей жить согласно природе, считал религиозные представления и обряды, как и все, связанное с законами и государством, конвенциональными, а потому противоречащими человеку установлениями. В его этическом учении крайне резко противопоставлены жизнь «по закону» и жизнь «по природе», ибо нечто, установленное в качестве полезного закона, является узами для природы. Антифонт считал, что все существует по воле случая, и смеялся над представлениями о божьем промысле. Его анархическое отношение ко всему, связанному с государством, обычаями и традициями, начиная от почитания родителей и заканчивая предписаниями народной религии, вызывало негативное отношение к нему. Не случайно известное место в «Законах» о нечестивцах (X, 886 и сл.) связывают именно с Антифонтom и его учениками.

Можно предположить, что идеи Антифонта оказали определенное влияние на Эпикура, во-первых, в критике пифагореизма. Известно, что в книге «О единомыслии» Антифонт высмеивал подготовку к загробной жизни и учение о метемпсихозе. Во-вторых, Антифонт, как и Эпикур, отрицал божественный промысл и утверждал представления о том, что *φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχη* (все существует по природе и по случаю). В-третьих, практическая философия Антифонта, подобно эпикурейской, призывала к духовному наслаждению и избеганию страданий, а его этический утилитаризм был близок учению о морали создателя Сада. Внимание к психологическим особенностям личности, определенный гедонизм в аксиологии были свойственны обеим доктринам почти в равной степени. Учение об искусстве спокойного состояния (*τέχνη ἀλυπίας*) у Антифонта сродни понятиям *εὐδυμία* Демокрита и *ἀταραξία* Эпикура.

Рассматривая философию религии софистов, невозможно не остановиться на проблеме отношения к религии Еврипида, близкого к их кругу. Будучи великим художником, он дал «изображение той всеобщей коллизии нравственных идей, старых и новых начал, которую переживало современное общество»⁹⁴. Этот «философ на сцене» в своих духовных исканиях был мучим теми же сомнениями и противоречиями, которые испытывали его учителя и друзья — Протагор и Продик, а в его произведениях можно найти немало схожего с воззрениями софистов. Однако не следует искать проявлений личности автора в

каком-либо одном из его персонажей или видеть в отдельных стихах декларацию богоборческой позиции самого Еврипида.

В трагедиях Еврипида много замечательных строк, опровергающих знаменитые слова из финала «Антигоны» Софокла:

Будущее от богов...
... ведь людям от скорбей
ниспосланных не обрести спасенья⁹⁵.

Например, это речи хора в «Электре» (727–744), воспроизводящие идею софистов о сотворении богов для устрашения людей:

И светил золотые пути,
В этот лик Кронид передвинул,
.....
... Палим с тех пор
Изнывает от жажды трон Аммона
Без отрады зевесовых ливней.
Так молва говорит, но словам
Этой сказки мало я верю.
Что мы ей, колеснице бога?
И неужто покинет путь,
Чтоб люди мукой платили
За проступок других людей?
Страха божия ради сложила
Эту сказку молва в миру⁹⁶.

Несомненно, что в богах традиционной религии Еврипид видел обожествленные силы природы. Он считал, что у коварных и жестоких олимпийцев слишком много недостойных черт и они не могут быть образцом добродетели. Выпады против жестокости богов в «Ипполите», «Геракле», «Ионе» и в других трагедиях привели к обвинениям драматурга в безбожии. Особенно усердствовал, обвиняя Еврипида в отрицании старой веры и создании новых богов, а также в пристрастии к софистической философии, Аристофан (Ranae 889). Одна из героинь афинского комедиографа восклицает:

Теперь же Еврипид своими пьесами
Настроил всех мужчин не признавать богов.
.....
Поэтому и я проект такой вношу
Злодея наказать за все его грехи⁹⁷.

(Женщины на празднике Фесмофорий, 450–454)

Еврипид сам высказывался по поводу подобных обвинений. Так, в речи против некоего афинянина Гигиенонта, обвинившего его в безбожии за то, что он побуждал к клятвопреступлению своими стихами, драматург заявил, что содержание его произведений должно оцениваться на состязаниях в честь бога Диониса (т.е. в театре), а не в суде (Arist. Rit. III, 416, 30).

В «Вакханках» и «Беллерофонте» Еврипид вывел богоборцев Пенфея и Беллерофонта. В пламенной речи последнего отрицается существование богов вообще, ввиду того, что в мире нет справедливости:

На небе боги есть... Так говорят!
Нет! Нет! Их нет! И у кого крупца
Хотя бы есть ума, не станет верить
Сказаньям старым. Чтоб моих вам слов
Не принимать на веру, докажу вам.
Тиран людей без счета убивает
И грабит их добро; клятвопреступник
Подчас опустошает целый город,
Злодействуя, — и все ж живет счастливей
Безгрешного, покоем наслаждаясь
И без заботы проводя свой век.
Богобоязненных, но очень слабых
Немало мне известно городов:
Они дрожат, подавленные силой
Других держав — могучих, но безбожных⁹⁸.

(Фр. 286)

Эти суждения перекликаются с высказываниями софиста Фрази-маха: «Боги не обращают внимания на человеческие дела. В противном случае они не оставляли бы без внимания самое великое из благ людей — справедливость. Ведь мы видим, что люди ее не применяют» (В 8). В финале трагедии Беллерофонт гибнет, так же как и сопротивляющийся введению культа Диониса Пенфей. Однако рассматривать эти трагедии как своеобразное покаяние «безбожника» неправомерно. Верный принципам софистической философии Еврипид не дает однозначного ответа, где истина: в идеях Беллерофонта или в традиционной вере отцов. С. Я. Лурье писал: «Для Еврипида было так же необходимо падать в соблазнительную бездну богоборчества, как спастись и каяться перед концом действия»⁹⁹.

Несмотря на то, что большинство софистов прямо не высказывали атеистические убеждения, тем не менее общественность Афин и последующая традиция относились к ним в духе аристофановского Стреп-

сиада: «Коли, руби, преследуй? ... Они богов бесчестили» (Nubes 1507–1508)¹⁰⁰. «Дух отрицанья и сомненья», столь свойственный софистам, привел к тому, что против них «бурчала и шипела вся эта греческая образованность, которая чувствовала крах старинных воззрений и не знала, что с этим делать»¹⁰¹.

§ 5. ДИАГОР ОБ ОЛИМПИЙСКОЙ РЕЛИГИИ

Диагор, по словам П. Бейля, «был одним из самых откровенных и самых решительных атеистов на свете»¹⁰², а его имя стало нарицательным для всякого критика религии¹⁰³. Сохранились лишь отдельные его высказывания, переданные в обычной для древней традиции форме анекдотов, и два фрагмента в пять строк, содержание которых явно противоречит прозвищу Диагора.

Историки древней философии писали о Диагоре очень скупо, ограничиваясь лишь упоминанием о нем¹⁰⁴, поэтому необходимо несколько слов сказать о его жизненном пути. Известно, что Диагор родился в первой половине V в. до н.э. на острове Мелос, считался сыном Тэлеклита, стал поэтом, сочиняющим дифирамбы и энкомии. Согласно схолиям к «Лягушкам» (320) Аристофана, Диагор был современником Симонида и Пиндара, однако, согласно Суде (s.v. *Διαγόρας* 523), жил после Пиндара и Вакхилида, но до Меланнипида Старшего (DM T 8–9). При этом Суда называет его акмэ — 78 Олимпиаду. М. Виньярчик считал датировку Суды наиболее вероятной, полагая, что источником для нее послужил античный список дифирамбических поэтов, где имя Диагора помещено между Вакхилидом и Меланнипидом¹⁰⁵.

Элиан в «Пестрых рассказах» (II, 23) упоминал Диагора как сподвижника Никодора, в прошлом кулачного бойца, ставшего законодателем мантинейцев. Исследователи (Нестле, Якоби, Лана, Виньярчик) считают, что мантинейское законодательство, в составлении которого принимал участие Диагор, датируется примерно около 425 г. до н.э. По поводу принятия этого знаменитого законодательства, которое высоко оценивали Аристотель (Polit. VI, 2, 4) и Полибий (VI, 43, I), Диагор написал энкомий. О нем сообщает Филодем в сочинении «О благочестии», ссылаясь на книгу ученика Аристотеля — Аристоксена из Тарента *Μαντινέων ἔθνη* (DM T 69).

М. Виньярчик, реконструируя биографию Диагора, утверждал, что в 418 г., после поражения антиспартанской коалиции при Мантинее, Диагор перебрался в Афины, где в 415/14 гг. его обвинили в безбожии. Однако в схолиях к стиху 1073 «Птиц» Аристофана указывается, что Диагор

отправился в Афины после разрушения Мелоса в 416 г. С.Я.Лурье считал, что это наиболее подходящая причина для того, чтобы Диагор поселился в Афинах, так как схолиаст ссылался на надежные источники — сочинения Меланта (вторая половина IV в. до н.э.) и Кратера (первая половина III в. до н.э.). Кроме того, в схолиях к стиху 830 «Облаков» также говорится о пребывании Диагора в Афинах в связи с падением Мелоса.

Арабский историк XI в. аль-Мубассир ибн Фатик, пользовавшийся «Историей философии» Порфирия, отмечал, что Диагор был обвинен в безбожии в Афинах во время правления архонта Хария (DM T 10). Известно также, что это произошло не позднее постановки «Птиц» Аристофана, в которых цитируется приговор (1073–1074). Из этого следует, что Диагор был обвинен в 415 г.¹⁰⁶ Он бежал из Афин в Пеллену или до, или сразу после вынесения смертного приговора. Об этом свидетельствует схолиаст к «Птицам», ссылаясь на Меланта, который в сочинении «О мистериях» приводит текст псефизмы, выбитый на медной стеле, поставленной на акрополе: «Тот, кто убьет Диагора Мелийца, получит золотой талант, тот, кто приведет его живого — получит два» (DM T 7a, 98). Об этом пишет и схолиаст к «Лягушкам», ссылаясь на «Собрание постановлений» Кратера (DM T 8). Жители Пеллены не захотели выдать Диагора афинянам, тогда те обратились за помощью к Пелопонесскому союзу (Schol. in Arist. Ranas 320). М. Виньярчик высказывает предположение, что плату за убийство или арест Диагора афиняне установили после отказа выдачи преступника¹⁰⁷.

Ф.Якоби придерживается особого мнения по поводу датировки осуждения Диагора. Он считает, что псефизма Диопифа 432/33 гг. была направлена в том числе и против Диагора, поэтому его осуждение относится не позднее чем к 431 г.¹⁰⁸ Эта точка зрения противоречит свидетельствам древних авторов и поэтому никем более не принимается во внимание¹⁰⁹.

Обвинение Диагора, вероятно, возникло под влиянием необычайного проявления религиозного фанатизма, когда накануне сицилийской экспедиции в Афинах были разрушены гермы и Алкивиад был привлечен к суду по делу о профанациях мистерий. М.Мунье и В.Нестле даже предполагали, что Диагор мог принадлежать к кругу друзей Алкивиада¹¹⁰. Диагор был известен как мыслитель, высмеивавший мистерияльные культы, и не мог избежать кары. Вполне возможно, что он понял это и поэтому предусмотрительно бежал в настроенную против Афин Пеллену. Э.Доддс, причисливший Диагора к «лидерам прогрессивной мысли в Афинах»¹¹¹, и другие авторы, исследовавшие афинские судеб-

ные процессы того времени, отмечают сознательное использование обвинений в безбожии для усиления суеверных страхов среди населения в период войны с целью манипулирования общественным мнением. Существует позднее свидетельство о том, что, узнав о смертном приговоре по обвинению в непочитании богов, Диагор простер руку к небесам и воскликнул: «Боги, если вы есть, спасите меня» (DM T 25).

О точной дате и месте смерти Диагора ничего не известно. Афиней в «Пире философов» замечает, что Диагор погиб в результате кораблекрушения (DM T 22 A). Вероятно, это вымысел, возникший, чтобы доказать, что божья кара все-таки настигла безбожника, тем более что подобная легенда существует и об избежавшем наказания Протагоре (Diog. Laert. IX, 55–57).

Об отношении Диагора к религии, помимо характеристики *ἄθεος*, известно следующее.

1. Филодем в сочинении «О благочестии» цитирует два маленьких отрывка из поэтических посланий Диагора к Арианту Аргейскому и Никодору Мантинейскому: «Бог, бог, всяким делом смертным да будешь править разумом высшим» и «Все совершается для смертных по воле божества и случая» (DM T 69). Последний отрывок упоминает и Секст Эмпирик, говоря, что затем Диагор из богобоязненного человека превратился в безбожника (Adv. math. IX, 53). По поводу этих благочестивых стихов Диагора поучительное замечание сделал В. Буркерт: «... позже (т.е. после V в. до н.э. — М.Ш.) стало филологической шуткой цитировать благочестивые гимны богам из его сочинения»¹¹².

2. Диагор отверг мнение общества о богах и отказался от своих прежних убеждений, так как разуверился в существовании богов, став жертвой клятвопреступления. По свидетельству Суды, «некто ... был обвинен Диагором в краже сочиненного им пэана, однако тот поклялся, что не воровал его. Но спустя некоторое время тем не менее выступил с ним и добился успеха» (DM T 9 A). Секст Эмпирик (Adv. math. IX, 53) также рассказывает об оскорблении Диагора и перемене им образа мыслей. В схолиях к «Увещанию» Клементя Александрийского выдвигаются те же моральные причины перехода от благочестия к атеизму, но повод отличается: клятвопреступление взявшего у Диагора деньги и отказавшегося их возвратить.

3. Различные авторы приводят анекдот об обращении Диагора со святыней — деревянной статуей Геракла. Однажды, не найдя дров, Диагор расколол изображение почитаемого героя, сказав: «Давай-ка, Геракл, соверши тринадцатый подвиг. Теперь уже для меня, а не для Эврисфея: приготовь мне еду» (DM T 24–33). Кроме этой, известны

еще две истории о Диагоре. Диоген Лаэртский (VI, 59) и Цицерон сообщают, что Диагор побывал на острове Самофракия в Эгейском море в знаменитом храме, где ему показали множество табличек с изображениями и надписями, из которых следовало, что они были пожертвованы по обету людьми, счастливо избежавшими гибели во время бури. Диагор заявил, что их было бы намного больше, если бы их принесли и погибшие. Цицерон рассказывает в этой же главе своего сочинения (ND III, 89) еще об одном случае: «Диагор ... плыл на корабле, и началась сильная буря. Оробевшие и перепуганные пассажиры стали говорить, что эта беда приключилась с ними не иначе как оттого, что они согласились взять его на корабль. Тогда Диагор, показав им на множество других кораблей, терпящих то же бедствие, спросил, неужели они считают, что и на тех кораблях везут по Диагору»¹³ (Ср.: DM T 53 A–B).

Из истории мирового фольклора известно, что серии анекдотов часто группируются вокруг какой-либо личности, которая по своим признакам может соответствовать духу этих историй. Возможно, высмеивающие суеверия анекдоты, которые традиция приписывает Диагору, — это лишь часть большого количества подобных историй, распространенных среди греческих ремесленников и мореплавателей. Антирелигиозные высказывания могли приписать Диагору как известному безбожнику. Сам факт наличия таких анекдотов свидетельствует о прочности данной традиции и распространении скептических идей в народной среде в описываемый период.

4. В сохлях к «Птицам» (1073) и к «Лягушкам» (320) говорится, что Мелант в сочинении «О мистериях» и Кратер в «Собрании постановлений» сообщают, что Диагор высмеивал мистерии, умалял их значение, отвращал других от посвящения и за это был осужден жителями Афин. В сохлях к «Лягушкам» (320) и в Суде (s.v. *Ἰακχος* 15) также упоминается Диагор в связи с насмешками над мистериями. Диагор напевал: «Вакх. Вакх», иронизируя над теми, кто, направляясь из Афин в Элевсии, восхвалял Вакха (Aristoph. *Ranae* 316–320).

Большинство античных источников свидетельствует о том, что Диагор скептически относился к элевсинским мистериям (Tatianus. *Or. ad. Graec.* 27; Libanius. *Apol. Socr.* 154), однако имеется упоминание Афинагора, что он так же высказывался об орфических мистериях и культе кабиров (Suppl. *Pro Chr.* 4). При этом О. Керн и ряд других немецких исследователей считали это свидетельство недостоверным¹⁴.

5. Диагор известен как автор сочинения *Ἀποπυρρίζοντες λόγοι* (Suda. s.v. *Διαγόρας* 523), отвергающего традиционные представления о богах (DM T 7 A–B, 9 A–B). М. Виньярчик считает, что эта книга является

произведением неизвестного софиста первой половины IV в. По его мнению, Диагор, будучи поэтом, не мог написать философское сочинение¹¹⁵. Большинство же исследователей, опираясь на Суду и свидетельства Филодема о том, что книга Диагора была известна Аристоксену (IV в. до н.э.) и, вероятно, Эпикуру (DM T 69), поддерживают классическую точку зрения.

Основные споры связаны с названием книги, которое У. Гатри охарактеризовал как невразумительное¹¹⁶. Господствующее мнение гласит: глагол *ἀποτινυρίζειν* в V–IV вв. до н.э. означал «уничтожать башни <богов>» или «низвергать с башен <богов>»¹¹⁷. Таким образом, название книги — «Речи, уничтожающие башни богов» или «Речи, низвергающие богов». Якоби же полагает, что название звучало так: *Fortifying arguments* (т.е. «доводы, строящие укрепления»), «имеющие своим объектом или человечество, или богов», и означало «защиту человечества стенами (башнями)...» или «заклучение богов в башни». При этом он сравнивает выражение Диагора с употреблением Аристованом слов *ἀποτεινυρίζειν τοὺς θεοὺς* в значении «задерживать богов, заключать их в темницу»¹¹⁸. По мнению Якоби, такое понимание названия позволяет сделать некоторые выводы о содержании книги, которая могла иметь подзаголовок «О богах» и заслужила, вероятно, определенное расположение самого Эпикура и поздних эпикурейцев, так как «защищала человечество от богов и от страха перед богами»¹¹⁹.

Л. Вудбери предположил, что книга, опубликованная после смерти автора в IV в. до н.э., не имела философского характера, а состояла из историй, объясняющих причины перехода Диагора к атеизму, и, по видимому, имела подзаголовок «Как я потерял мою веру»¹²⁰. Вудбери пытался объяснить, почему древние авторы не приводили никаких философских доводов Диагора об отсутствии или непочитании богов, лишь пересказывая анекдоты, но при этом все указывали, что он *ἄθεος*. Хотя у поздних авторов, например Евсевия, он часто называется именно философом, а не поэтом (DM T I A–C, 2, 3, 4).

6. Татиан (DM T 68) и арабский историк аль-Мубассир ибн Фатик (DM T 10) свидетельствуют, что Диагор был автором сочинения *Φρύγιοι λόγοι*. Есть мнение, что это сочинение и упоминавшаяся выше книга — одно и то же произведение Диагора¹²¹. Ф. Якоби и Л. Виньярчик считают, что это позднее эвгемерическое сочинение эпохи эллинизма, приписанное Диагору на основании того, что он высмеивал мистерии¹²². Т. Гомперц, считавший Диагора предшественником Эвгемера, указывал, что эта книга принадлежит самому мелийцу, несмотря на предполагаемый эвгемерический характер содержания.¹²³ Близость его идей к воззре-

ниям писателя из Мессены подтверждается свидетельством Арнобия (Adv. Nat. IV, 29), в котором Диагор упоминается вместе с последователями Эвгемера — Никанором Кипрским и Леонтом Пеллейским.

Несмотря на существующие споры о том, каково же было гипотетическое содержание книги (или книг) Диагора, от которых дошли лишь названия, мы поддерживаем осторожные суждения У. Гатри о том, что «кроме скудных сведений из Суды у нас нет иного ключа к ее содержанию»¹²⁴. В лексиконе Суды отмечается: «Диагор написал *Ἀποτιθεῖς λόγους*, содержащие рассказ о его отпадении от мнения о божественном, с тех пор как был расстроен тем, что <нарушивший клятву не был наказан>» (DM T 98).

Каков характер и источники атеистических воззрений Диагора? По этому поводу у исследователей нет единого мнения: одни в русле античной традиции считают его «воинствующим атеистом»¹²⁵, «наиболее значительным атеистом V в.»¹²⁶, «откровенным и полным атеистом»¹²⁷, другие полагают, что атеизм Диагора «иллюзорен и неопределен»¹²⁸ и даже является изображением поздних авторов, приписавших его Диагору¹²⁹.

А. Лукачевский в «Очерках по истории атеизма» предположил, что Диагор пришел к атеизму не только в силу горького житейского опыта, но и благодаря изучению атомистической теории Демокрита. О связи Диагора с великим абдерским мыслителем имеются свидетельства Суды и Гесихия, согласно которым Демокрит купил Диагора, бывшего рабом, за 10 тысяч драхм, так как восхитился его одаренностью, и сделал его своим учеником (DM T 9A–B). С. Я. Лурье полагал, что «ничего хронологически и исторически неправдоподобного в сообщении Суды нет». Однако он считал его, возможно, сфабрикованным позднее с тенденциозной целью: установить преимущество знаменитых атеистов¹³⁰. Подтверждением такой оценки может быть и известное свидетельство о Протагоре как ученике Демокрита. Л. Вудбери считает, что анекдоты о Диагоре и Протагоре как учениках Демокрита «использовались, и это ясно, для того, чтобы показать зависимость всех атеистов от атомизма Демокрита»¹³¹.

Но возможна и другая версия. Известно, что Аристофан в «Облаках» (830) назвал мелийцем Сократа. Схолиаст объясняет это так: Сократ был афинянином, но так как Диагора Мелийского обвиняли в безбожии, а затем и сам Сократ подвергся судебному преследованию по той же причине, то и он получил прозвище «мелийский» (DM 6a 830 a). У Диогена Лаэртца (IX, 30) говорится, что некоторые называли и Левкиппа мелийцем¹³², а не милетянином. Сочинение Диагора «Фригий-

ские книги», высмеивающее мистерии, Диоген Лаэртций приписывал Демокриту (IX, 49).

Вероятно, имя Диагора стало синонимом атеиста, а прозвище «мелиец» — нарицательным. То, что имя Диагора стало восприниматься как символ нечестия и безбожия, показывает и речь Псевдо-Лисия против Андокида, обвиняемого в кошунстве. В ней Диагор упоминается как некий «эталон» нечестивца: «... насколько Андокид нечестивее Диагора Мелосского! Диагор на словах кошунствовал по поводу чужих святынь и праздников, а Андокид на деле и по отношению к святыням в своем городе» (Adv. And. 17)¹³³. Можно предположить, что Демокриту приписали роль учителя Диагора для того, чтобы показать атеистичность его атомистического учения. По тем же мотивам и Сократа сделали учеником Диагора (Schol. in Arist. Nubes 830 в DM 6 А).

Б. Б. Виц считает, что если «Демокрит был действительно учителем Диагора, то их взгляды совпадали»¹³⁴. Но, во-первых, не всегда ученик придерживается тех же идей, что и учитель. Часто талантливый ученик стремится превзойти учителя. Во-вторых, и это главное, мы можем, несмотря на скудость источников, утверждать, что Диагор расходился с Демокритом по принципиальному вопросу — о существовании богов. Демокрит признавал наличие атомарных богов¹³⁵. Диагор же отрицал бытие богов вообще. Это отмечал Цицерон: «Диагор Мелосский и Федор из Кирены считали, что вовсе нет никаких богов»¹³⁶ (ND I, 2). Секст Эмпирик упоминал Диагора среди мыслителей, отрицавших существование богов (Рутг. Нурот. III, 218; Adv. math. IX, 505). Лактанций писал, что Диагор совершенно отвергал бытие божества (Div. inst. I, 2, 2). Это же отмечали Плутарх, Феодорет, Климент Александрийский, Арнобий и др. (DM 48–66).

Большинство исследователей отказывают Диагору в праве считаться философом, однако А. Драхманн полагал, что воззрения Диагора находятся в ряду философских доктрин между концепциями ионийцев и учением софистов¹³⁷. Ф. Якоби опроверг это мнение, считая его переоценкой роли Диагора¹³⁸. Несомненно одно: мировоззрение мелосского поэта формировалось под влиянием и в русле материалистической философской традиции, идущей от ионийской натурфилософии к Демокриту, софистам, Эпикуру.

Иероним, например, считал Диагора «физиком», а Лактанций называл его среди противников божественного провидения (De ira 9, 7; Div. inst. I, 2, 1–2). Хотя занятия философией в Афинах и были иногда причиной обвинения в безбожии, а проблемы религии — предметом философских исследований, мы не можем определенно сказать, являл-

ся ли Диагор философом, или лишь поэтом, интересующимся современной ему религиозной жизнью.

Воззрения Диагора, вероятно, были близки учениям киников. Не случайно традиция приписывает одни и те же насмешливые замечания о ритуалах и мифологии Диагору и Диогену Синопскому (см.: Diog. Laert. VI, 59; VI, 73). И.М.Нахов считает, что для киников «культ богов, обрядность, ритуал, молитвы, жрецы, жертвоприношения, мантика, оракулы и т.п. — такой же вздор, как и сама вера в богов»¹³⁹. Диоген, подобно Диагору, издевался над материальными культурами. Диоген Лаэртский сообщает, что афиняне просили его принять посвящение в мистерии, уверяя, что посвященные ведут в Аиде лучшую жизнь. Диоген Синопский сказал в ответ: «Смешно... если Агесилай и Эпаминоид будут томиться в грязи, а всякие ничтожные люди из тех, кто посвящен, — обитать на островах блаженных» (Diog. Laert. VI, 39)¹⁴⁰.

Согласно источникам, Диагор стал атеистом, поняв, что за деяния, подрывающие основы веры в существование богов, не следует божественное наказание. Секст Эмпирик сообщает: «Диагор Мелосский... был более всякого другого богобоязненным человеком. <...> Однако, оскорбленный каким-то человеком, который нарушил клятву и ничего за это не потерпел, он переменял свой образ мыслей и стал говорить, что бога нет» (Adv. math. I, 53)¹⁴¹ (см. также: Suda s.v. *Διαγόρας* 523; DM 9 A–B). В схолиях к «Облакам» (320) говорится, что, по словам Аристарха, Диагор потряс своим поведением афинян и они его осудили. Ф. Маутнер, оценивая позицию Диагора, отмечал, что, исходя из своего жизненного опыта, тот не мог больше верить в божий промысел и понял, что клятва именем бога не может быть основой права, так как клятвопреступление не наказуемо свыше. За это разоблачение лжи в основах вероисповедания он и был осужден¹⁴². Даже если Диагор открыто не отрицал наличия богов, то своим поведением и насмешками, ненаказуемыми свыше, бросал вызов обществу, так как отвергал представление о существовании богов самим образом жизни.

О характере атеизма Диагора писал Цицерон. Он отмечал, что, согласно Диагору, «вовсе нет никаких богов» (ND I, 2), а его учение не только уничтожает «суеверия, заключающие в себе пустой страх перед богами, но также и религию, которая состоит в благочестивом поклонении богам» (ND I, 118)¹⁴³. Однако до сих пор некоторые современные исследователи утверждают, что Диагор не был настоящим безбожником, а лишь отрицал мистерии¹⁴⁴. Такое представление о Диагоре лишь как о разоблачителе языческих суеверий было свойственно отцам церкви, трактовавшим любую критику античной религии как «очище-

ние ее на пути к христианству». Климент Александрийский считал, что Диагор приобрел дурную славу атеиста только потому, что познал ложность языческой религии, еще не познав истины, но заложив ее семя (Protr. II, 24, 2–4).

Если исходить хотя бы из значения данного Диагору прозвища — ἄθεος, — то следует признать справедливым мнение Ф. Якоби о том, что «Диагор, вероятно, был первым, выработавшим ясные и глубокие доводы против понятия божества, отрицания самого существования бога(ов)»¹⁴⁵. С оценкой Диагора как открытого атеиста согласен и такой авторитетный исследователь, как У. Гатри¹⁴⁶.

Платон в «Законах» указывал, что существуют нечестивцы, которые совершенно отрицают бытие богов и «в своих речах преисполнены дерзости в отношении богов и жертвоприношений, клятв и смеются также надо всем остальным; быть может, они и других людей сделали бы такими же, если бы не настигало вовремя правосудие»¹⁴⁷ (Legg. 908c). Это применимо и к Диагору. Его позиция должна рассматриваться в тесной связи с общей тенденцией к падению традиционной религиозности, свойственной духовной жизни Афин конца V в. до н.э. Диагор был практическим атеистом, скептиком-нигилистом, высмеивавшим нелепые религиозные обряды.

Скупые данные, которые мы можем извлечь из сочинений Аристофана, Филодема, Цицерона и поздних авторов, заставляют предполагать, что сущность воззрений Диагора буквально соответствовала его прозвищу — «Безбожник». Эпикур же, по платоновской классификации, мог бы считаться нечестивцем другого рода, человеком, который, «хотя и верит в их (богов) бытие, но отрицает их вмешательство в людские дела»¹⁴⁸.

§ 6. УЧЕНИЯ ФЕОДОРА И ЭВГЕМЕРА О БОГАХ

В списке атеистов Клитомаха, наряду с Эпикуром, упоминаются Феодор из Кирены и Эвгемер из Мессены. Воззрения последнего считаются близкими учению киренаиков¹⁴⁹.

Подобно другим последователям Аристиппа, Феодор, прозванный Безбожником (ок. 300 г. до н.э.), считал, что нет пользы «ни в физике, ни в диалектике ... Достаточно постичь смысл добра и зла, чтобы говорить хорошо, и не ведать суеверий, и быть свободным от страха смерти» (Diog. Laert. II, 92)¹⁵⁰. Он отрицал «ходячие суждения о богах» (Diog. Laert. II, 85), а о народной религии высказывался резко и смелее своих современников — Менедема и Стыльпона Мегарского. После

удачного каламбура Стильпона Феодор Безбожник получил новое прозвище «Бог», принятое им без всяких возражений.

Феодор со скептическим равнодушием «отодвинул в сторону»¹⁵¹ религиозную веру, полагая, что ничто не должно препятствовать удовольствию. При этом конечной целью он полагал безмятежное состояние духа — радость (*χαρά*), которая происходит от разума, а горе — от неразумия. Подобно Диагору, Феодор скептически относился к мистериям и погребальным ритуалам. Так, в ответ угрожавшему ему смертной казнью Лизимаху Феодор сказал, что ему все равно, какая будет у него кончина и что станет с его телом, ибо каждый народ имеет свое собственное представление о правильном погребении: скифы погребают покойников в могилах, гирканцы отдают трупы собакам, а бактрийцы — птицам¹⁵².

Плутарх восхищался умением Феодора остроумно вести спор и силой его софистической аргументации (Plut. Phocion 38). Однажды иерофанту Евриклиду Феодор задал вопрос: «Что делают осквернители мистерий?». «Они разглашают таинства непосвященным», — ответил Евриклид. «Так, стало быть, ты сам осквернитель мистерий, — сказал Феодор, — потому что ты раскрываешь их непосвященным» (Diog. Laert. II, 101)¹⁵³.

Феодор учил, что все рассуждения о богах бессмысленны, поскольку отсутствуют какие-либо проявления наказания свыше. Именно это и побуждает людей воровать, совершать клятвопреступления и предавать родину (Eriphanus. De fide 9, 28). Общественные нормы он считал условными и поэтому полагал, что блуд, воровство, святотатство не являются мерзкими по природе, а считаются таковыми по человеческому установлению. Эти рассуждения Феодора близки идее софистов о том, что вера в богов была придумана для обуздания человеческих пороков.

У Феодора была книга «О богах», по словам Диогена Лаэртца, «весьма достойная внимания» (II, 97). Диоген сообщал, что из нее-то Эпикур и заимствовал большинство своих положений (II, 98). На основании этого замечания Т. Гомперц сделал вывод о том, что «Феодор оспаривал веру в провидение и в отдельные случаи божественного вмешательства»¹⁵⁴. Однако нет никаких источников, подтверждающих критику провиденциализма Феодором. Гомперц перенес некоторые принципиальные положения доктрины Эпикура на учение Феодора. На основании существующих свидетельств можно предположить, что Эпикур мог почерпнуть из учения Феодора. Вероятно, это — насмешливое отношение к олимпийской мифологии и верованиям о загробной жизни, критика суеверий. Но, в отличие от Феодора, считавшего, что

представления о богах порождены человеческими установлениями, Эпикур полагал, что боги существуют реально.

Согласно Цицерону, учение Феодора не только уничтожает суеверия, заключающие в себе пустой страх перед богами, но также и религию, которая состоит, по его мнению, в благочестивом поклонении богам (ND I, 118). Согласно Диогену Лаэртию, Деметрий Фалерский спас Феодора от суда ареопага (II, 103). Однако Амфикрат в сочинении «О великих людях» утверждал, что Феодор за свое безбожие все же был осужден выпить цикуту.

Наряду с Диагором и Эвгемером, Феодор был удостоен похвалы Климента Александрийского за критику язычества: «Удивляюсь я, каким это образом прозвали “безбожниками” Эвгемера Акрагантского, Никанора Кипрского, Гиппона, Диагора из Мелоса, Феодора из Кирены и многих других, которые в жизни отличались целомудрием и проникательнее прочих людей разглядели заблуждение [язычников] относительно богов» (Protrept. 24)¹⁵⁵.

Климент упоминал Гиппона Самосского (V в. до н.э.), который вслед за Фалесом полагал первоначалом воду (Simpl. Comm. ad phys. 23, 22) и получил прозвище «безбожник» за то, что считал богов людьми, обожествленными после их смерти. Климент писал, что те, кому поклоняются как богам, по мнению Гиппона, «некогда были людьми, потом умерли, миф и время их обожествили» (Protrept. 55)¹⁵⁶. Такое мнение о происхождении почитания богов получило название *эвгемеризм* по имени Эвгемера из Мессены (360–260 гг. до н.э.), хотя высказывалось не только им. Гекатей Милетский, к примеру, писал, что Кербер — это змея, обитавшая на мысе Тенар. Ее и принес Геракл к Эврисфею (Pausan. III, 25.5).

В античной литературе существовало, по крайней мере, четыре направления рационалистической интерпретации мифологии: 1) аллегорическое, или символическое; 2) прагматическое; 3) историческое (получившее название *эвгемерического*); 4) философское. В мифологическом сознании вопрос о происхождении почитания богов рассматривался в русле мифов о культурных героях: подобно тому, как Кадм (или Данай) изобрел письменность, Девкалион стал основателем религии, а Прометей учредил жертвоприношения. В VI в. до н.э. возникла тенденция рационалистической интерпретации мифологии в форме аллегорического истолкования (Феаген Регийский), получившая развитие у стоиков, которые сводили всех богов к физическим и этическим понятиям (ND II). Прагматическое истолкование мифологии было характерно для софистов (Продик, Критий). В эллинистическую эпоху

стремление к рационализации мифологии способствовало приданию мифологическим образам исторической реальности. Эвгемеризм стал одним из характерных методов эллинистического мышления, согласно которому «старались анализировать мифологию так, чтобы в ней не было ничего мифологического»¹⁵⁷. Секст Эмпирик писал о концепции Эвгемера: «Когда жизнь людей была неустроена, то те, кто превосходил других силою и разумом, так что они принуждали всех повиноваться их приказаниям, стараясь достигнуть в отношении себя большего поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой избыточной божественной силою, почему многими и были сочтены за богов» (Sext Emp. Adv. math. IX, 17)¹⁵⁸.

Палефат (IV в. до н.э.), которого одни исследователи считают предшественником Эвгемера, а другие — его последователем¹⁵⁹, во введении к своей книге «О невероятных вещах» писал, что некоторые люди, и их немало, принимают так доверчиво предания, что кажутся лишенными знания и мудрости. Другие, наоборот, считая себя более просвещенными и осведомленными о порядке, господствующем в природе, сомневаются в том, что столь удивительные факты, о которых говорят предания, могли иметь место в реальности. Сам Палефат считал, что все явления, о которых рассказывается в мифах, когда-то были на самом деле, но позже получили фантастическое истолкование. Палефат объяснял, что Химера — это гора-вулкан, на которой жили лев, ужасная змея и козел; что кентавры — это люди, настолько преуспевшие в верховой езде, что в глазах других казались слитыми с конями в единое целое; что Кербер — это пес особой породы, спрятанный пастухами в глубокую пещеру, где его и нашел Геракл, и т. п.

Такой способ интерпретации мифологии был популярен в Европе в XVIII в. Так, в 1791 г. в Петербурге с посвящением графу Строганову было издано сочинение Палефата в переводе и с комментариями Федора Туманского. Переводчик считал, что оно «много средства подает к лучшему разумению Гомера и Вергилия»¹⁶⁰. Просветительским учениям о происхождении религии оказалась созвучна рационалистическая историческая интерпретация мифологии, предложенная в эпоху эллинизма.

Античные историки Фукидид и Страбон, позднее Мнасий из Патр, Полибий и Диодор Сицилийский¹⁶¹ стремились реалистически интерпретировать мифологические сказания. Диодор, по свидетельству Евсевия (Praer. evang. II), одобрял историоизацию представлений о богах, предпринятую Эвгемером, а традиционные представления о богах-олимпийцах, изложенные поэтами, называл «чудовищными». В выпи-

санном Евсевием фрагменте из IV книги «Исторической библиотеки» Диодора говорится: «О богах древние двоякое мнение оставили потомкам, а именно: одних они вечными и тлению неподлежащими назвали, как то солнце, луну и прочие небесные светила ... некоторых же считали земными богами, которые за отменные благодеяния, оказанные роду смертных, получили честь и славу»¹⁶². Среди *историков* был отмечен Эвгемер, написавший «Священную запись», в которой рассказывается о земном происхождении богов.

Отставим споры о том, является ли «Священная запись» утопией и каковы политические симпатии Эвгемера¹⁶³, и обратимся к тому, что занимает нас, — упоминание Эвгемера в списке атеистов Клитомеха Карфагенского. Прозвище «безбожник» закрепилось за ним, как и за Феодором. Безбожником называет его Секст Эмпирик и приводит строчки александрийского поэта Каллимаха, обращенные к Эвгемеру: «Старец-обманщик, безбожные кем нацарапаны книги» (Sext Emp. Adv. math. IX, 50). Среди безбожников упоминают его и Цицерон, и Филодем, и Климент Александрийский.

Эвгемер в своей книге, отрывки из которой дошли до нас в различных пересказах и извлечениях¹⁶⁴, излагал свою версию происхождения веры в богов и стремился представить ее в наиболее убедительной форме: «Эвгемер показывает, что все божества суть люди, обоготворенные за свои добродетели или благодеяния, и рассказывает о времени их рождения, их отечестве, их гробницах по разным землям, например, о Зевсе Критском, об Аполлоне Дельфийском, Изиде Фаросской и Деметре Элевсинской» (Min. Fel. 21)¹⁶⁵.

Рассказ Эвгемера о его путешествии, о том, что он сам был на острове Панхайа, придавал достоверность излагаемой концепции происхождения религии. Диодор, ссылавшийся на самого Эвгемера, и Лактанций, опиравшийся на «Священную историю» Энния — перевод книги Эвгемера, писали, что Эвгемер сам видел на острове Панхайа в храме Зевса Трифилийского стелу с надписью о деяниях человека по имени Зевс (Юпитер), сын Сатурна, установившего законы для людей и достигшего бессмертной славы. Лактанций сообщал, что в книге рассказывается о том, как Юпитер, «овладевши государственными делами, пришел к такому высокомерию, что сам себе поставил во многих местах капища. Именно когда он обходил земли, то, в какую бы страну он ни приходил, он связывал с собой ее царей и старейшин взаимным гостеприимством и дружбой. И когда он от кого-нибудь уходил, он приказывал делать себе капище во имя своего друга, чтобы себе самому сохраниться в памяти и смысле дружбы и договора ... Он хитрей-

шими способами наблюдал за тем, чтобы ему оказывались божеские почести и его друзьям совершалось вечное поминовение, соединенное с обоготворением ... Таким способом насаждал Юпитер по всему миру религиозную веру в свое почитание и создавал прочим пример для подражания. Следовательно, ритуал почитания богов проистек или от Мелисса, как передает Дидим, или от самого Юпитера, как утверждает Эвгемер» (Lact. Divin. inst. I, 22, 21–23, 26–27)¹⁶⁶.

Несомненно, что на формирование концепции Эвгемера о *земном* происхождении веры в богов повлияли как традиционные представления об обожествлении героев после их смерти, так и возникновение нового обычая — обожествления эллинистическими правителями самих себя при жизни. Зевс, по Эвгемеру, сам учредил культ своего отца и свой собственный, обеспечив тем самым себе божественные почести и после смерти. Некоторые исследователи склонны видеть связь книги Эвгемера с реформаторскими исканиями и народными волнениями современной ему эпохи. Имеется даже мнение, что книга Эвгемера — это памфлет, сатирически изображающий самообоожествление правителей¹⁶⁷. Однако в историю культуры Эвгемер вошел прежде всего как критик традиционных мифологических представлений, чье имя стало нарицательным для сторонников концепций, ищущих в мифах отражение реальных событий прошлого.

Эпикуреизм, в отличие от эвгемеризма, предложил иной способ интерпретации мифологии — философский. Эпикур считал, что разрешение загадки происхождения мифологии коренится в выяснении особенностей человеческого восприятия окружающего мира. Представления о страшных териоморфных или миксантропических существах он объяснял не невежеством или фантастическим истолкованием действительных фактов, а несовершенством познавательных возможностей человека.

Сопоставив учение Эпикура с концепциями Демокрита, софистов, Диагора, Феодора и Эвгемера, мы можем заключить следующее. Эпикур считал ошибочными традиционные мнения о богах, но, в отличие от других мыслителей, упоминавшихся в списке атеистов Клитомаха, признавал их реальное существование. Взгляды известных древнегреческих безбожников существенно отличались от его воззрений. Философское осмысление древнегреческой религии, предложенное Эпикуром, было связано с особенностями его философии в целом.

Примечания

¹ Кумелев Ю. А. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 7.

² Pflleiderer O. Geschichte der Religionsphilosophie. Berlin, 1893. S. 30.

- ³ *The Encyclopaedia of Philosophy*. MacMillan, 1972. Vol. V. P. 285.
- ⁴ Gilbert O. Griechische Religionsphilosophie. Leipzig, 1911.
- ⁵ Трубецкой С. Н. История древней философии. Ч. 2. М., 1908. С. 135.
- ⁶ Кимелев Ю. А. Философия религии: Систематический очерк. М., 1998.
- С. 8.
- ⁷ Большинство современных историков кинизма сходятся в том, что воззрения Антисфена похожи на учение Ксенофана о боге. В подтверждение этому приводится извлечение из книги «Физику»: «Его (бога. — МШ.) нельзя узнать на изображениях, глазами его нельзя увидеть, он ни на что не похож. Поэтому никто не может узнать его по изображению» (*Antisthenis Fragmenta / Coll. G. Caizzi. Milano, 1966. P. XXI*).
- ⁸ Майоров Г. Г. Цицерон и античная философия религии. М., 1989.
- ⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 164–171.
- ¹⁰ Meijer P. A. Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas // Faith, Hope and Worship. Aspects of religious mentality in the ancient world / Ed. H. S. Versnel. Leiden, 1981. P. 224; Furley D. The Greek Cosmologists. The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics. Cambr. Univ. Press, 1987. P. 162–163.
- ¹¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 310.
- ¹² Майоров Г. Г. Указ. соч. С. 5.
- ¹³ Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1975. С. 259–260.
- ¹⁴ Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 154–161.
- ¹⁵ *Stoicorum Veterum Fragmenta / Coll. J. von Arnim. Vol. II. Lipsiae, 1921. Fr. 1152.*
- ¹⁶ Muller F. M. Gifford Lectures. «Natural Religions». London, 1876. P. 228
- ¹⁷ Buckley M. J. At the Origins of Modern Atheism. Yale Univ. Press, 1987. P. 6.
- ¹⁸ James G. A. Atheism // The Encyclopedia of Religion / Ed. in chief M. Eliade. Vol. I. New York; London, 1986. P. 479–480.
- ¹⁹ Dictionnaire de Religions / Directeur de la publication P. Poupard. Paris, 1985. P. 118.
- ²⁰ Нахов И. М. Философия киников. М., 1982. С. 96.
- ²¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 246.
- ²² Woodbury L. The Date and Atheism of Diagoras of Melos // Phoenix. 1965. N 19. P. 211.
- ²³ Nestle W. Atheismus // Reallexikon für Antike und Christendom. Bd I. 1950. S. 870.
- ²⁴ Tate J. Greek for «Atheism» // The Classical Review. 1936. Vol. L. N 1. P. 3–5.
- ²⁵ Fahr W. ΘΕΟΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der anfänge des Atheismus bei den Griechen // Spudasmata (Studien zur klassischen Philologie). Bd XXVI. Tübingen, 1969. S. 168–169; Guthrie W. K. C. The Sophists. Cambridge, 1971. P. 237.

²⁶ *Wolfson H. G.* Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Vol. I. London, 1947. P. 27–32, 165–166.

²⁷ *Savon H.* L'athéisme juge par les chrétiens des premiers siècles // Problèmes d'histoire du christianisme, N 16. Athéisme et agnosticisme. Colloque de Bruxelles, Mai 1986. Bruxelles, 1986. P. 11–24.

²⁸ *Rudhardt J.* La définition du délit d'impieeté d'après la législation attique // Museum Helveticum. Vol. 14, fasc. 2. 1960. P. 57–120.

²⁹ Платон. Собр. соч. М., 1972. Т. 3, ч. II. С. 376.

³⁰ Там же. С. 407.

³¹ *Ланге Ф. А.* История материализма и критика его значения в настоящем. Т. I. Киев; Харьков, б/г. С. 17.

³² *Derenne E.* Les procès intentés l'impieeté aux philosophes à Athenes au V et IV siècles avant J.C. Liege; Paris, 1930. P. 143–179; *Dodds E. R.* The Greek and Irrational. Oxford, 1951. P. 191–195; *Burkert W.* Greek Religion. Harvard Univ. Press, 1985. P. 316–317; *Зайцев А. И.* Перикл и его преемники // Политические деятели античности, средневековья и Нового времени. Л., 1983. С. 23–28; *Фролов Э. Д.* Из истории политической борьбы в Афинах в конце I века до н.э. // Андокид. Речи, или История святотатцев. СПб., 1996. С. 5–22.

³³ *Плутарх.* Избранные биографии. М.; Л., 1941. С. 98.

³⁴ *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Herausg. von G. Wissowa.* Stuttgart, 1905. Bd V. S. 1047.

³⁵ *Nilsson M. P.* Greek Popular Religion. London, 1940. P. 133–134; *Dodds E. R.* Op. cit. P. 190 ff.

³⁶ *Winiarczyk M.* Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos // Philologus. 1976. № 20. S. 32–46.

³⁷ *Phillipson K.* Die Quelle der epikurieschen Götterlehre in Ciceros erstem Buche «De Natura deorum» // Symbolae Osloensis. 1939. N 19. S. 23–26.

³⁸ *Epicuro.* Opere / A cura di G. Arrighetti. Torino, 1973. Fr. 27.

³⁹ *Winiarczyk M.* Diagorae Melio et Theodori Cyrenaici Reliquiae. Leipzig, 1981. P. 19.

⁴⁰ *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 40; *Боричевский И. А.* Демокрит и Эпикур в борьбе за основы атомизма // Архив истории науки и техники. Сер. I. 1936. Вып. 8. С. 113–135; *Лурье С. Я.* Демокрит, Эпикур и Лукреций // Лукреций. О природе вещей. Т. II. М.; Л., 1947. С. 129–130.

⁴¹ *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 265.

⁴² *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989. С. 250.

⁴³ *Шахнович М. И.* Первобытная мифология и философия. Л., 1971. С. 229–230.

⁴⁴ *Luria S.* Demokrit, Demokedes and die Perser // Доклады Академии наук СССР. 1929. С. 137–144.

⁴⁵ *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 190–191.

⁴⁶ *Кагаров Е. Г.* Шаманство и явления экстаза в греческой и римской религии // Известия АН СССР. ООИ. 1934. № 5. С. 387–401; *Dodds E.R.* Op. cit. P. 141 ff.; *Conford F.M.* Principium sapientiae. London, 1978. P. 88–107; *Eliade M.* 1) Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy. New York, 1964. P. 387 ff.; 2) A History of Religious Ideas. Chicago, 1982. Vol. 2. P. 180–202.

⁴⁷ *Баранов Н.* «Мапа» у Гомера // Язык и литература. 1929. Т. 4. С. 75–92.

⁴⁸ *Лосев А. Ф.* Античная философия истории. М., 1977. С. 154.

⁴⁹ Цит. по: *Демокрит.* Тексты, переводы, исследования. Л., 1970. С. 324.

⁵⁰ *Söderblom N.* Das Werden Göttesglaubens. Leipzig, 1916; *Claus D.B.* Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of *ψυχή* before Plato. Yale Univ. Press, 1981. P. 146–148.

⁵¹ *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus. Cambridge Univ. Press, 1980. P. 482.

⁵² *Rohde E.* Psyche. Seelenglaube und Seelenkult in den homerischen Gedichten. § 1–3; *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Herausg. von G.Wissowa.* Bd I. S. 1122.

⁵³ *Демокрит.* Тексты... Фр. 472а.

⁵⁴ *Bailey C.* The Greek Atomists and Epicurus. Oxford, 1924. P. 178. — Тех же воззрений придерживался С. Я. Лурье (см.: *Демокрит.* Тексты... С. 519–520); см. также: *Вуц Б. Б.* Демокрит. М., 1979. С. 131–135.

⁵⁵ *Gilbert O.* Op. cit. S. 478.

⁵⁶ *Freeman K.* Companion to the presocratic philosopher. Oxford, 1946. P. 315; *Jaeger W.* The Theology of Early Greek Philosophers. Oxford, 1947. P. 180 ff.

⁵⁷ *Cornford F.M.* Principium Sapientiae. P. 65 ff.

⁵⁸ *McGibbon D.* The Religious Thought of Democritus // *Hermes*, 1965. Bd 93.

⁵⁹ *Демокрит.* Тексты... Фр. 594.

⁶⁰ *Diogenes of Oinoanda.* The Epicurean Inscription / Ed. M.F. Smith. Napoli, 1993. Fr. 24.

⁶¹ *Демокрит.* Тексты... Фр. 472.

⁶² *Diogenes of Oinoanda.* The Epicurean Inscription. Fr. 9.

⁶³ См., напр.: *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая религия. Пг., 1918.

⁶⁴ Цит. по: *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. С. 207; ср.: *Демокрит.* Тексты... Фр. 24.

⁶⁵ *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930. С. 251.

⁶⁶ *Демокрит.* Тексты... Фр. 36а.

⁶⁷ *Engel W.* Die Schicksalsidee im Altertum. Erlangen, 1926; *Gioffari V.* Fortune and Fate from Democritus to St. Aquinas. New York, 1935; *Amand D.* Fatalisme et liberté dans antiquité Grecque. Lovain; Paris, 1945; *Green W.C.* Moirā, Fate, Good and Evil in Greek Thought. Cambridge, 1948.

⁶⁸ О значении понятия «софист» см.: *Гиляров А. Н.* Греческие софисты, их мировоззрения и деятельность. М., 1888. С. 11–17.

⁶⁹ *Новгородцев П.* Политические идеалы Древнего и Нового мира. М., 1910. Вып. I. С. 37.

- ⁷⁰ *Зелинский Ф.* Алтарь милосердия // Театр Еврипида. Т. II. М., 1917. С. 38.
- ⁷¹ *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 375.
- ⁷² Там же.
- ⁷³ *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker / Herausg. von W. Kranz. Berlin, 1935. Lief. 5.
- ⁷⁴ *Платон.* Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 253.
- ⁷⁵ *Маковельский А. О.* Софисты. Баку, 1940. Ч. I. С. 18.
- ⁷⁶ *Гомперц Т.* Греческие мыслители. Т. I. СПб., 1911. С. 381.
- ⁷⁷ *Плутарх.* Избранные биографии. С. 98.
- ⁷⁸ *Маковельский А. О.* Указ. соч. С. 9.
- ⁷⁹ *Guthrie W. K. C.* The Sophists. Cambridge, 1971. P. 63–64.
- ⁸⁰ *Diogenes of Oinoanda.* The Epicurean Inscription. Fr. XII.
- ⁸¹ *Davidson J. A.* Protagoras, Democritus and Anaxagoras // The Classical Quarterly. 1953. N 1–4. P. 39; *Chilton C. W.* An Epicurean View of Protagoras // Phronesis. 1962. Vol. VII. N 4. P. 105–106. — Ф. Сбродоне считал, что Филодем написал специальное сочинение против софистов, а не против стоиков, как считают многие (см.: *Philodemi adversus [sophistas]* / Ed. F. Sbradone Napoli, 1947).
- ⁸² *Платон.* Собр. соч.: В 3 т. Т. I. М., 1970. С. 204.
- ⁸³ *Свободомыслие и атеизм в древности, в средние века и эпоху Возрождения.* М., 1986. С. 170.
- ⁸⁴ *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1975. С. 246.
- ⁸⁵ Там же.
- ⁸⁶ *Usener H.* Die Götternamen. Bonn, 1896; *Gardiner A.* The Theory of Proper Names. London, 1910; *Иванов В. В.* Древнеиндийский миф об установлении имени и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. М., 1964.
- ⁸⁷ *Платон.* Диалоги. М., 1986. С. 512.
- ⁸⁸ *Duprèl E.* Les Sophistes. Neuchatel, 1948. P. 172–176.
- ⁸⁹ *Diels H.* Ein Epikureisches Fragment über Götterverehrung // Sitzungsberichte Preuss. Akad. Wissenschaften. 1916. N 6. S. 902–904.
- ⁹⁰ *Wisniewski B.* Prodicos et Epicurus // Antiquité classique. 1956. N 25. P. 36–37.
- ⁹¹ *Платон.* Диалоги. С. 417.
- ⁹² *Платон.* Собр. соч. Т. 3, ч. II. С. 382.
- ⁹³ *Еврипид.* Трагедии. М., 1980. Т. I. С. 319.
- ⁹⁴ *Трубецкой С.* Метафизика в Древней Греции. М., 1890. С. 412.
- ⁹⁵ *Софокл.* Трагедии. М., 1954. С. 196.
- ⁹⁶ *Еврипид.* Трагедии. С. 36.
- ⁹⁷ *Аристофан.* Комедии. Т. II. М., 1954. С. 197.
- ⁹⁸ *Лурье С. Я.* История античной общественной мысли. М.; Л., 1929. С. 217.
- ⁹⁹ Там же.

- ¹⁰⁰ Аристофан. Комедии. Т. I. С. 261.
- ¹⁰¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969. С. 45.
- ¹⁰² Бейль П. Исторический и критический словарь. М., 1968. Т. I. С. 157–158.
- ¹⁰³ Исследование воззрений Диагора затруднено крайней скудостью источников о нем и почти полным отсутствием даже фрагментов его собственных произведений. Известны три свода свидетельств: *Lana I. Diagora di Melo // Atti della Academia della Scienze di Torino. 1950. Vol. 84. T. II. P. 161–205; Jacoby F. Diagoras ὁ Ἀδελος // Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Kl. f. Sprachen, Literatur und Kunst. 1959. N 3; Winiarczyk M. Diagorae Melio et Theodori Cyrenaci Reliquiae. Leipzig, 1981* (все тексты переведлись по более полному изданию М. Виньярчика, в дальнейшем именуемому DM).
- ¹⁰⁴ *Willamowitz-Moellendorf U. Textgeschichte der Griechischen Lyriker. Berlin, 1990. S. 80–84; Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. The Sophists. Vol. III. London, 1971. P. 235–237; Mauthner F. Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland. Bd I. Stuttgart, 1924. S. 91; Ley H. Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Bd I. Berlin, 1966. S. 41, 276, 410, 431; Вороницын И. П. История атеизма. М., 1930. С. 15; История свободомыслия и атеизма в Европе. М., 1966. С. 20; Свободомыслие и атеизм в древности, в средние века и эпоху Возрождения. С. 124. — Подробное рассмотрение воззрений Диагора см.: Шахнович М. М. Диагор Мелосский — античный критик религии // Научно-атеистические исследования в музеях. Л., 1989. С. 130–144.*
- ¹⁰⁵ *Winiarczyk M. Diagoras von Melos — Wahrheit und Legende I // Eos. 1979. N 69. S. 212.*
- ¹⁰⁶ Ярхо Н. Примечания // Аристофан. Комедии. Т. II. С. 477.
- ¹⁰⁷ *Winiarczyk M. Diagoras von Melos — Wahrheit und Legende I. S. 211.*
- ¹⁰⁸ *Jacoby F. Diagoras ὁ Ἀδελος. P. 17.*
- ¹⁰⁹ *Woodbury L. The Date and Atheism of Diagoras of Melos // Phoenix. 1965. N 19. P. 193–197.*
- ¹¹⁰ *Mounier D. L. Disputation philosophico-literaria de Diagora Melio. Rotterdam, 1838. P. 116; Nestle W. Von Mythos zum Logos. Stuttgart, 1975. S. 418–420.*
- ¹¹¹ *Dodds E. R. Op. cit. P. 189.*
- ¹¹² *Burkert W. Op. cit. P. 316.*
- ¹¹³ Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 188.
- ¹¹⁴ *Kern O. Die Religion der Griechen. Bd II. Berlin, 1935. S. 289.*
- ¹¹⁵ *Winiarczyk M. Diagoras von Melos. Wahrheit und Legende II // Eos. 1980. N 69. S. 68.*
- ¹¹⁶ *Guthrie W. K. C. The Sophists. P. 235.*
- ¹¹⁷ См., напр.: *Lana I. Diagora di Melo. P. 180; Drachmann A. B. Atheism in Pagan Antiquity. London; Copenhagen, 1922. P. 32; Winiarczyk M. Diagoras von Melos. Wahrheit und Legende II. S. 55.*
- ¹¹⁸ *Jacoby F. Diagoras ὁ Ἀδελος. P. 31.*

- ¹¹⁹ Ibid.
- ¹²⁰ Woodbury L. The Date and Atheism of Diagoras of Melos. P. 210.
- ¹²¹ Decharme P. La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque. Paris, 1904. P. 133.
- ¹²² Jacoby F. Diagoras ὁ Ἀθεός. P. 29; Winiarczyk M. Diagoras von Melos. Wahrheit und Legende II. S. 68.
- ¹²³ Gomperz Th. Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Bd II. Berlin, 1925. S. 482.
- ¹²⁴ Guthrie W. K. C. The Sophists. P. 236.
- ¹²⁵ Борухович В. Г., Фролов Э. Д. Античное свободомыслие и атеизм // Свободомыслие и атеизм в древности, в средние века и в эпоху Возрождения. С. 124.
- ¹²⁶ Burkert W. Op. cit. P. 316; см. также: «Диагор был первым бескомпромиссным атеистом в истории европейской мысли» // The Encyclopedia of Religion / Ed. in chief M. Eliade. New York; London, 1986. Vol. 6. P. 263.
- ¹²⁷ Jacoby F. Diagoras ὁ Ἀθεός. P. 16; см. также: Fahr W. ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der anfänge des Atheismus bei den Griechen // Spudasmata (Studien zur klassischen Philologie) Bd XXVI. S. 150 ff.
- ¹²⁸ Woodbury L. The Date and Atheism of Diagoras of Melos. P. 206.
- ¹²⁹ Winiarczyk M. Diagoras von Melos. Wahrheit und Legende II. P. 206.
- ¹³⁰ Демокрит. Тексты... С. 404.
- ¹³¹ Woodbury L. Op. cit. P. 202.
- ¹³² Ряд исследователей считает, что это могла быть и ошибка переписчика: «Мелос» вместо «Милета» (см., напр.: Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. The Presocratic tradition from Parmenides of Democritus. Vol. II. Cambridge, 1980. P. 384).
- ¹³³ Лисий. Речи. М., 1933. С. 93.
- ¹³⁴ Виц Б. Б. Демокрит. С. 25.
- ¹³⁵ Демокрит. Тексты... Фр. 472a.
- ¹³⁶ Цицерон. Философские трактаты. С. 60.
- ¹³⁷ Drachmann A. Atheism in Pagan Antiquity. P. 31.
- ¹³⁸ Jacoby F. Diagoras ὁ Ἀθεός. P. 44.
- ¹³⁹ Нахов И. Н. Философия киников. С. 96.
- ¹⁴⁰ Диоген Лаэртий. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 246.
- ¹⁴¹ Секст Эмпирик. Соч. Т. 1. С. 253.
- ¹⁴² Mauthner F. Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland. Bd I. S. 91.
- ¹⁴³ Цицерон. Философские трактаты. С. 60, 98.
- ¹⁴⁴ Lana I. Diagora di Melo. P. 31.
- ¹⁴⁵ Jacoby F. Diagoras ὁ Ἀθεός. P. 31.
- ¹⁴⁶ Guthrie W. K. C. The Sophists. P. 237.
- ¹⁴⁷ Платон. Соч. Т. 3, ч. II. С. 407.
- ¹⁴⁸ Там же.

- ¹⁴⁹ *Jacoby F. Euhemeros // Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 1909. Bd VI/I. S. 952–962.*
- ¹⁵⁰ *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях... С. 132.*
- ¹⁵¹ *Виндельбанд В. История древней философии. М., 1911. С. 115.*
- ¹⁵² *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae / Ed. M. Winiarczyk. Leipzig, 1981. Fr. Th T 11.*
- ¹⁵³ *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях... С. 135.*
- ¹⁵⁴ *Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. 2. СПб., 1913. С. 182.*
- ¹⁵⁵ *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 421.*
- ¹⁵⁶ Там же. С. 424.
- ¹⁵⁷ *Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 542.*
- ¹⁵⁸ *Секст Эмпирик. Против ученых // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Т. I. С. 246.*
- ¹⁵⁹ Известны четыре знаменитых Палефата: Паросский; Афинский, писавший стихи (Суда); ученик Аристотеля; некий Палефат из Абидены.
- ¹⁶⁰ *Палефата* греческого писателя о невероятных сказаниях переложил и примечаниями своими изъяснил Феодор Туманский. СПб., 1791. С. 4.
- ¹⁶¹ *Wipprecht R. Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen. Tübingen, 2 Bd 1902–1903; Decharme P. La critique des traditions religieuses chez Grecs des origines au temps de Plutarque. Paris, 1904. P. 393–411.*
- ¹⁶² *Диодора Сицилийского историческая библиотека / Пер. И. Алексеева. СПб., 1774. С. 254.*
- ¹⁶³ *Jacoby F. Euhemeros // Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 1909. Bd VI/I. S. 952–962; Пельман Р. История античного коммунизма и социализма. СПб., 1910. С. 313 и сл.; Степанов С. Г. Евгемер и евгемеризм // С. В. Платонову — ученики, друзья, почитатели. СПб., 1911. С. 103 и сл.; Приговорский Г. М. К истории возникновения утопии Эвгемера // Труды РАНИОН. Вып. I. Памяти А. Н. Савина. М., 1926. С. 165–187; Mossé C. Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique // Revue historique. 1969. Vol. CCXLI, fasc. II. P. 305–310; Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей. М., 1975. С. 282 и сл.; Трофимова М. К. Утопия Эвгемера // История социалистических учений / Под ред. Л. С. Чиколини. М., 1986. С. 271 и сл.; Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Л., 1989. С. 220–241.*
- ¹⁶⁴ *Euhemeri reliquiae / Ed. G. Nemethy. Budapest, 1889.*
- ¹⁶⁵ Цит. по: *Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 407.*
- ¹⁶⁶ Там же. С. 783–784.
- ¹⁶⁷ *Gruppe O. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München, 1906. H. 2. S. 1515–1516.*

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ ЭПИКУРА

Эпикур родился в 341 г. до н.э. на острове Самос. Он был сыном афинского клеруха, школьного учителя, по имени Неокл. В четырнадцать лет Эпикур стал изучать философию. Эпикурец Аполлодор в книге «Жизнеописание Эпикура» сообщал, что обращение Эпикура к философии было вызвано тем, что учитель на его вопрос: «Если, по словам Гесиода, все произошло из хаоса, то откуда взялся хаос?» — смог лишь сказать, что на это могут ответить философы. Эпикур начал посещать лекции местного платоника Памфилия. С 327 по 324 г. Эпикур учился на Теосе в школе демокритовца Навзифана. В восемнадцать лет он отправился в Афины на военную службу. Это произошло примерно в 323 г., когда Аристотель уже отбыл из Афин в Халкиду, а в Академии преподавал Ксенократ. Есть свидетельства, что Эпикур слушал его лекции. По окончании военной службы, в 322 г., он отправился в Колофон, куда ранее перебралась его семья. В 311 г. Эпикур переехал из Колофона в Митилену, где основал свою философскую школу. Спустя два года он переселился в Лампсак, а затем, в 306 г., купил участок земли с садом у Дипилонских ворот в Афинах, где прожил, окруженный своими учениками, до самой смерти в 271/70 гг. до н.э.

Существует мнение, что Эпикур не только отвергал учения всех других философов, но и сам был невежествен в области философии. Это одна из многочисленных легенд, сопутствовавших эпикуреизму на протяжении многовековой истории этой философской школы¹. Эпикур был прекрасно осведомлен о философских концепциях своих предшественников и современников. К примеру, в зрелые годы он написал специальное произведение «Против Теофраста», а его сочинение «О природе» свидетельствует о знании ранних эзотерических сочинений Аристотеля². Диоген Лаэртский сообщал, что из древних философов Эпикуру ближе всего были Анаксагор и Архелай, учитель Сократа

(X, 12). По мнению Цицерона, философия Эпикура полностью выросла из учения Демокрита (ND I, 73). Наиболее интересно в этом плане отношение Эпикура к Платону.

Общеизвестно, что Эпикур полемизировал с Платоном. Ученики Эпикура — Метродор, Гермарх и Колот написали книги, направленные против платонизма. Метродору принадлежат сочинения «Против Платонова *Евтифрона*» (о внутреннем и внешнем благочестии) и «Против Платонова *Горгия*» (критика представлений о подземном суде для телесных душ), Колоту — «Против Платонова *Евтидема*» (об искусстве спора) и «Против Платонова *Лусида*» (о дружбе). Эпикур был оппонентом Платона в области метафизики и эпистемологии, в сфере отношений к государству и политике, религии и искусству. Отрывки из фундаментального сочинения Эпикура «О природе», обнаруженные в геркуланских папирусах, показывают, что он отвергал платоновскую космологию, учение о мировой душе, астрологию, согласно которой звезды и планеты представляют собой божественные существа. Евсевий писал: «Что может общего иметь с Платоном он, убравший из своего поля зрения божественную природу, отсекавший надежду души на новое появление в будущем» (Ev. graer. XV, 5, 3). Принципиальное несходство эпикуреизма и платонизма, пронесенное через столетия, позволило Л.Н. Толстому заметить, что «рассмешил бы всю Грецию тот, кто вздумал бы причислить Эпикура ... к ученикам Академии»³. Однако Эпикур и его последователи великолепно знали произведения Платона. Они отвергали платонизм отнюдь не слепо и абсолютно. Критикуя Платона, они использовали его лексику и образы, наполняя их другим содержанием. Следует считать ошибочным мнение Г.Кремера о том, что эпикуреизм — «побочное явление платонизма»⁴, хотя некоторые особенности рецепции философии Платона эпикуреизмом необходимо отметить⁵.

Диоген Лаэртский, перечисляя прозвища, данные Эпикуром разным философам, сообщал, что Платона Эпикур называл «золотым» (DL X, 8), т.е. «божественным». Известно, что Платон говорил о роли философа в идеальном государстве: «...бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны» (Resp. 415a).

Эпикур и его последователи подвергли платоновские понятия и образы переосмыслению, имманентной критике. Например, уподобление богу — этический идеал платонизма. В «Федоне» рассказывается о душе, «которая лучше всего последовала богу и уподобилась ему» (248). Находящимся вне человеческой суеты и обращенным к божест-

венному оказывается совершенный человек — философ-мудрец. В эпикуреизме это представление было переосмыслено. Использование и переосмысление эпикурейцами платоновских понятий подтверждается и наличием в комментариях к «Федру» ссылки на Эпикура. Он использовал слово *ἀδτιμονία*, заимствованное у Платона, придав ему отрицательный оттенок. Терминологические и образные параллели, отмеченные в текстах Платона и Эпикура, а также Платона и эпикурейцев, указывают не столько на содержательное, сколько на формальное заимствование. Этот прием был средством полемики, как словесная игра, как некий интеллектуальный бумеранг.

Дж. Реале в «Истории античной философии» посвящает несколько страниц сопоставлению учения о дружбе платоников и эпикурейцев⁶. Он отмечает, что для платоников дружба была средством построения идеального государства. Эпикур же ценил дружбу саму по себе, как нечто благое, приносящее удовольствие. Своеобразное переосмысление платоновских сюжетов можно найти в поэме Лукреция «О природе вещей». Третья книга поэмы полемична и направлена в основном против изложенных в «Федоне» аргументов бессмертия души (NR III, 440; 960–967; 1003–1010), однако в описании «вечного мира богов» в «похвале Эпикуру» (NR III, 1–30) прослеживается влияние платоновского представления о душах, «видевших истинное бытие» (Phdr. 249a–d). Ф. Солмсен сопоставляет поэму с «Тимеем» в оценке возможности разрушения вселенной (NR II, 1122–1143 — Tim. 81b 4–5; NR II, 1139–1140 — Tim. 81d 2–4; NR V, 366–369; 380–383 — Tim. 32c–33b) и отмечает текстовые параллели. Он приписывает антиплатоновские пассажи Лукреция самому Эпикуру, желая доказать, что последний не просто спорил с идеями, высказанными в «Тимее», но сознательно строил свою философскую систему как антиакадемическую⁷.

Эпикур был автором многих философских сочинений. Диоген Лаэртский писал, что «писателем он был изобильнейшим и множеством своих книг превзошел всех», причем в них «нет выписок со стороны, а всюду голос самого Эпикура» (X, 26). Среди его трудов: «О природе» в 37 книгах, «Об атомах и пустоте», «Краткие возражения против физиков», «Главные мысли», «О предпочтении и избегании», «Против мегариков», «О конечной цели», «О богах», «О критерии, или Канон», «Об образе жизни» в четырех книгах, «О судьбе», «О справедливости и других добродетелях», «О царской власти» и др.

Ценнейший вклад Эпикура в развитие мировой философской мысли — создание целостного нравственного практического учения⁸, опиравшегося на изучение природы в целях освобождения человека от

страха перед смертью и богами во имя достижения счастья. В философской системе Эпикура, сердцевиной которой являлась его этика, особое значение имела философия религии, с одной стороны, критиковавшая традиционные представления, с другой — создавшая новую теологию и новое понимание благочестия.

§ 1. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ЭПИКУРА И КРИТИКА РЕЛИГИИ

В своей онтологии — *физике* — Эпикур исходил из положения, выдвинутого еще ионийскими мыслителями: все развивается из материального сущего и не может превратиться в ничто. Он учил: «Вселенная есть (тела и пространство); что тела существуют, об этом свидетельствует само ощущение у всех людей, на основании которого необходимо судить мышлением о сокровенном ... А если бы не было того, что мы называем пустотой, местом, недоступной прикосновению природой, то тела не имели бы, где им быть и через что двигаться, как они очевидно двигаются. А помимо этого ничего нельзя даже придумать так, чтобы, что было понятно, или похоже на то, что понятно» (I, 39–40)⁹.

Терапевтическая цель всей доктрины Эпикура определяла и практическое значение его учения о природе. Он писал: «... следует думать, что в бессмертной и блаженной природе нет совершенно ничего, что могло бы возбуждать сомнение или беспокойство» (I, 78).

По Эпикуру, материя вечна и бесконечна¹⁰. Стобей отмечал: «Левкипп, Демокрит, Эпикур полагали, что бессмысленные миры носятся в бесконечности по всем кругообращениям»¹¹. Французский позитивист М. Гюйо обратил внимание на то, что сама идея бесконечности мира имела атеистическую направленность: «Когда в силу прогресса человеческой мысли мир мог быть познан как бесконечность, то человек этим самым уже превзошел и преодолел богов. Это именно произошло в Греции во времена Демокрита и Эпикура»¹².

У Эпикура природа — мать всех вещей, творческая созидательная сила, единая в своей материальности. По его словам, «миры и всякое ограниченное сложное тело ... образовались на бесконечности (*ἀπὸ τοῦ ἀπειροῦ*), причем все эти предметы, и большие и меньшие, выделились из особых скоплений материи» (I, 73).

Эпикур считал, что космические пространства не имеют границ; наш мир не единственный во Вселенной, миров множество. Наш мир возник из естественного движения атомов, появившихся из других миров. Стобей отмечал: «Все другие философы полагали, что мир оду-

шевлен и управляется провидением. Левкипп же, Демокрит и Эпикур не признавали ни того, ни другого из указанных предположений, но утверждали, что мир возник естественным путем из атомов сам собою»¹³. В письме к Геродоту Эпикур повторил вслед за Мелиссом и Анаксагором закон сохранения бытия: «Ничто не происходит из несуществующего: (если бы это было так, то) все происходило бы из всего, нисколько не нуждаясь в семенах» (I, 38). В первой книге своей поэмы Лукреций рассматривал этот принцип как ядро эпикурейской философии¹⁴: «За основание тут мы берем положение такое: из ничего не творится ничто по божественной воле» (NR I, 149–150).

Эпикур отрицал какое-либо вмешательство извне в процессе возникновения мира, выступая против теокосмогоний и философских теорий о перводвигателе и демиурге. Эпикурец Веллей в трактате Цицерона «О природе богов», оценивая значение для человека космогонических идей Эпикура, употреблял выражение, использовавшееся в юридической практике для характеристики освобождения человека от рабского состояния (ND I, XX, 56). Полемизируя со своими противниками, Веллей излагал сущность космогонии Эпикура так: «... мир создан природою ... Для природы сотворение мира, которое, как вы считаете, не могло состояться без божественного мастерства, — это было настолько легкое дело, что она будет создавать, создает и создала бесчисленные миры ... в безмерности ширины, длины, высоты носится бесконечная сила бесчисленных атомов, которые, хотя между ними пустота, все же сцепляются, хватаясь один за другого, сплачиваются. От этого и образуются те тела различных форм и видов, которые, по вашему мнению, никак не могут быть созданы без кузнечных мехов и наковальни» (ND I, XX, 53–54)¹⁵.

Устранив веру в божественного творца, атомисты открывали дорогу к созданию космогонических гипотез, основанных на атомистическом учении. Эпикур, полемизируя с Левкиппом и Демокритом, указывал, что для возникновения мира недостаточно лишь скопления атомов или некоего вихря, пришедшего в движение по необходимости, и что невозможно возрастание мира до тех пор, пока он не столкнется с другим миром. Афинский мыслитель выдвинул принцип не только самодвижения, но и самоорганизации материи: «Возникновение бывает тогда, когда какие-нибудь пригодные (для этого) семена потекут от одного мира или междумирия или даже от нескольких, мало-помалу производя прибавки, расчленения и, при случае, перемещения в другое место и орошения из пригодной материи до достижения законченности и устойчивости (*κατα διαρροῦσεις καὶ μεταστάσεις*)» (II, 89). Эпикур при-

знавал внутреннюю активность материи, возникновение качественно нового, законченного и совершенного, из неставшего и беспорядочного. Он выступал продолжателем древней космогонической традиции, согласно которой порядок возникает из беспорядочности, космос — из хаоса, но этот процесс осуществляется, по Эпикуру, спонтанно и без вмешательства внешних сил.

Развивая атомистическую доктрину, Эпикур создал теорию спонтанного отклонения атома от прямой линии (*παρέγκλισις*; у Лукреция — *clinamen*). Это учение определяло источник движения как имманентно присущий самой материи, расширяло понятие атома как первопричины, служило теоретическим основанием антирелигиозного нравоучения Эпикура. Лактанций в сочинении «Семь книг божественных установлений»¹⁶ писал: «Эпикур заключил, что не существует никакого провидения ... Нет, говорил он, никакой целесообразности в происходящем, ведь многое происходит не так, как должно было бы произойти»¹⁷.

П. Галанза пытался доказать, что у древних греков не существовало понятия «*providentia, quae rebus omnia consulat*» («провидение, которое печется о всех делах»), поэтому Эпикур не мог отрицать веру в божественное предопределение. Лактанций, мол, приписал Эпикуру христианскую идею «провидения», которая окончательно сложилась только в IV в. в учении Августина¹⁸. Однако известно, что у древних греков было слово *πρόνοια*, означающее предвидение, промысл, божественное попечение о людях. Оно встречается у Софокла и Геродота, оно было начертано на статуе Афины Проноя (Провидицы) в Дельфах. Понятие «божественное провидение» встречается у Платона. Стоики рассматривали Логос как провидение и считали, что в мире господствует божественное предопределение¹⁹. Эпиктет критиковал Эпикура за то, что он вместо провидения видит слепую случайность. Это слово употребляется в трактате «Против Колота» (8) Плутарха в связи с критикой эпикурейского нечестия (см. также: Def. orac. 19). Отрицание античными атомистами божественного провидения, провозглашение идеи о мире, не управляемом богами, имели принципиальное значение. Лактанций писал, что если бог существует, то он есть бог-промыслитель, а если Эпикур отрицает промысл, то этим он отрицает также и то, что бог существует. Немецкий богослов XV в. Иоганн Тритемий в трактате «О провидении» утверждал: «Кто отрицает промысл, отрицает существо бога и, собственно, говорит не что иное, как то, что нет бога ... Если бог не печется, сознательно и бессознательно, о человеке, то нет основания для существования религии, ибо нет никакой надежды на спасение»²⁰.

Известный историк античной культуры Ф.Ф.Зелинский указывал: «С отрицанием божьего промысла упраздняется ... космологическое доказательство (бытия Бога. — *М.Ш.*), которого Эпикур также и потому не мог допустить, что он объяснял происхождение мироздания чисто механическим путем. Оно же и было причиной того, что эпикурейцы прослыли у толпы атеистами»²¹. Одна из современных исследователей античной философии отмечает: «Эпикур был атеистом не в смысле отрицания существования богов, а в смысле отрицания провидения»²². А.Ф.Лосев считал, что «вопрос о божественном промысле решен в эпикурейской системе бесповоротно отрицательно»²³.

Космологическое доказательство бытия Бога, к которому позже апеллировали Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Дамаскин, Фома Аквинский, умозаклучает бытие Бога на основе следующей посылки: мир должен иметь создателя. Этот довод в конечном итоге сводится к утверждению о необходимости перводвигателя. Еще Платон в диалоге «Федр» (245c–d) и Аристотель в «Метафизике» утверждали существование высшего бессмертного источника всеобщего движения: первый понимал его как душу, второй — как бога. Аристотель писал: «<Первое> движущееся есть необходимо сущее, и поскольку оно необходимо сущее, оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало ... бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (12, 7, 10–30)²⁴.

Античные атомисты отрицали всякую возможность существования перводвигателя, видя источник движения в самой материи (атомах и пустоте), считая движение свойством атомов: «Атомы движутся непрерывно в течение вечности ... Начала этому нет, потому что атомы и пустота суть причины (этих движений)» (I, 43–44). Таким образом, эпикурейский атомизм, выдвигавший в качестве основного принцип самоорганизации материи, отвергал не только провиденциализм, но и телеологию.

Телеологическое учение разрабатывалось Сократом, Платоном и особенно представителями стоической философской школы, из которой оно и перешло в христианскую теологию²⁵. Существование зла на земле оправдывалось стойками путем противопоставления относительного зла как результата деятельности людей и абсолютного зла, которое не допускается богом. Согласно их представлениям «величайшее в божественном провидении — это то, что оно не оставляет без внимания и использования зло, которое происходит из отпадения, вызванного произвольным актом, и не допускает, чтобы оно порождало абсолютно вредное»²⁶.

В античном мире критика телеологии велась философами, отвергавшими изначально целесообразность и разумность происхождения объективного мира. Лукреций объявляет это учение «коренным заблуждением», «грубой ошибкой», «превратным суждением», извращающим «отношения вещей»: «Для применения нам ничего не рождается. То, что рождается, само порождает себе применение» (NR IV, 835–836). В пятой книге поэмы, в противовес телеологическим рассуждениям о происхождении живых организмов, Лукреций изобразил возникновение органического мира в результате случайного соединения атомов, отмечая появление неприспособленных к существованию организмов и их гибель в борьбе за выживание.

Критика телеологии связана с разрушением теодицеи. Знаменитое заключение о том, что представление о божестве как всеблагом промыслителе несовместимо с наличием зла в мире, принадлежит Эпикуру. Лактанций так излагал его воззрения: «Бог, по его (Эпикура) словам, или хочет уничтожить зло и не может, или может, но не хочет, или не хочет и не может, или хочет и может. Если он может и не хочет, он — завистлив, что равным образом далеко от бога. Если он хочет и не может, он — бессилен, что не соответствует богу. Если же он и не хочет и не может, то он и завистлив и бессилен. Если же он и хочет и может, что только и подобает богу, то откуда зло и почему он его не уничтожает?» Лактанций прибавлял: «Я знаю, что обыкновенно большинство философов, защищавших провидение, смущаются этим аргументом и почти оказываются вынужденными признать, что боги ни о чем не заботятся, а этого-то больше всего домогается Эпикур» (*De ira* 13, 19)²⁷.

В истории свободомыслия эти аргументы Эпикура имели большое значение. Их использовали Ванини, Вольтер, Гольбах, Марешаль, Дидро и многие другие критики религии. Д. Юм писал: «Старые вопросы Эпикура еще ждут ответа. Быть может, Божество хочет, но не в состоянии предупредить зло? — значит, оно не всемогуще. Если оно может это сделать, но не хочет? — значит, оно не доброжелательно. Если же оно хочет и может, тогда откуда же зло?»²⁸

Эпикур критиковал фаталистические воззрения стоиков, считавших, что в мире господствует божественный логос — безличная мироуправляющая сила. Веллей в трактате Цицерона иронизирует над стоическим учением: «Но чего же стоит эта философия, которой, точно старухе, да и то необразованной, кажется, будто все происходит от судьбы» (*ND I, XX, 55*)²⁹.

Эпикур отвергал альтернативу быть рабом богинь судьбы, господствующих над богами, миром и человеком, или быть рабом «предопре-

деленной природы». И то, и другое — преграда для счастья человека. Слово *εἰμαρμένη*, встречающееся у Платона, Аристотеля и Демокрита, означало «жребий», «предопределенность», «судьба». Эпикур писал: «Лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков (*τῆ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν*) ... миф дает намек на надежду умиловления богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость. Что касается случая, то мудрец не признает его ни богом ... ни причиной всего ... потому что он не думает, что случай дает людям добро или зло для счастливой жизни, но что он доставляет начала великих благ или зол» (III, 134).

Эпикур разрушил фаталистическое понимание необходимости. Он признавал объективный характер случайности, которая стала важнейшей категорией его натурфилософии и определила содержание его этики.

Древние греки верили в слепую и страшную силу Мойру, которая властвует даже над Зевсом³⁰. Помимо веры в эту богиню, олицетворяющую участь, удел, долю, жребий, существовало почитание Дике, олицетворяющей возмездие, приговор, справедливость, и Ананке — предопределение свыше, неизбежность и необходимость. В век Эпикура в Греции усилилась демифологизация представлений о судьбе. Из религиозных образов³¹ они превращались в философские категории — «необходимость» и «случайность». Так, например, *Αὐτοματία* — Произвольность, которая считалась богиней случая и счастья (Плутарх), постепенно стала обозначением действий, совершенных по собственной воле, само собой, случайно, самопроизвольно.

В эпоху эллинизма в условиях непрекращающихся военных конфликтов и политических потрясений, частых перемен в жизни общества, когда бывший гражданин греческого полиса оказался в большой зависимости от внешних сил и поэтому чувствовал себя бессильной игрушкой случая и удачи, получила распространение вера в капризную богиню, дочь Зевса, Тюхе (*τύχη* — букв. «случай», «случайность», «счастливое или несчастливое стечение обстоятельств»). В Сиракузах в ее честь был построен специальный храм. Аристотель отметил в «Физике»: «Есть и такие (люди), которым случай кажется причиной, только неясной для человеческого разума, будучи чем-то божественным и сверхъестественным» (IV, 1016. В 5)³². Плиний Старший писал о Тюхе: «Во всем мире, во всех местах и во все часы все голоса призывают и называют одну фортуна, ее одну обвиняют, только ее тянут к ответу, только о ней думают, ее одну хвалят, ее одну винят, ее ругают и чтут, она превратна, многие ее считают даже слепой, она непоседлива, непо-

стоянна, неверна и изменчива, покровительствует недостойным. На ее счет относят все избытки и прибыли, в счетной книге смертных она занимает обе страницы. Мы до такой степени подчинены судьбе, что она сама считается божеством»³³.

Эпикур в своем учении об отрицании веры в судьбу выразил возникшую в обществе потребность в освобождении от фатализма. Для того чтобы сделать человека счастливым, необходимо освободиться от веры в богов вообще и в неумолимую богиню судьбы, — такова основная идея его философии. Философ, в частности, говорил: «Кто ... выше человека ... смеющегося над судьбой, которую некоторые вводят как владычицу всего?» (III, 134).

Отказ от веры в судьбу определил и отношение к искусству прорицания. Плутарх и Цицерон отмечали, что Эпикур отвергал пророчества. В схолии к 624-му стиху трагедии Эсхила «Прикованный Прометей» прямо говорится, что учение, отрицающее прорицание, является эпикурейским, а тот, кто предрекает будущее, может напрасно опечалить обещанием несчастья, которое не произойдет, или лишить радости от благоприятных событий заранее. Схолиаста на эти рассуждения навели слова Прометея, обращенные к несчастной Ио: «Лучше тебе не знать свое будущее, чем знать его».

Эпикур отстаивал секулярное истолкование Тюхе в качестве представления о случае и отказывался от понятия необходимости, равносильного судьбе, как было у Левкиппа и Демокрита. Стобей в «Эклогах физических» писал: «Левкипп утверждает, что все совершается в силу необходимости, необходимость же есть судьба»³⁴. В сочинении «О мнениях философов» Плутарх указывал: «По Пармениду и Демокриту все свершается в силу необходимости, это она есть судьба и право, и провидение и созидательница мира»³⁵. Эномай Гадарский в трактате «Обличение обманщиков» писал, что для Демокрита все зависит «от неотвратимой необходимости», «от тех маленьких телец, которые низвергаются вниз, потом подскакивают вверх, сплетаются и расходятся, отделяются и снова по необходимости приближаются друг к другу» (Euseb. Praep. evang. VI, 6, 7)³⁶. Отрицание случайности восходит к магическим верованиям первобытного общества, в котором всякое явление, если естественные причины его были неясны, объяснялось магией. Все философы, отвергавшие, как писал Демокрит, *идол случая*, придерживались в этом вопросе воззрений, уходящих своими корнями в глубочайшую древность.

Симпликий сообщал, что выражение «как говорит древняя теория, отрицающая случай», имеет в виду Демокрита³⁷. Это объясняется тем,

что у Демокрита сохранялись архаические представления. Л. Леви-Брюль собрал огромный материал, показывающий, что для племен, находящихся на самом низком уровне культурного развития, нет ничего случайного. Это не означает, что они убеждены в строгом детерминизме, обусловленности явлений, напротив, они не имеют ни малейшего представления об этой обусловленности и всякому поражающему их событию приписывают колдовское значение³⁸. В натурфилософии Демокрита, несмотря на стремление рационализировать первобытные магические верования, существовавшие в его время, сохранилось немало пережитков магии: например, вера в то, что подобное влечется к подобному, вера в птицегадание и «сглаз», в «вещие сны» и предзнаменования. Для Демокрита, в отличие от Эпикура, все явления происходят не без причины, не «попусту», а «в силу необходимости»³⁹, явление же, которое произошло якобы в силу случайного стечения обстоятельств, также имеет причину, закономерную и необходимую⁴⁰.

В сочинении «О природе» Эпикур писал: «Те, которые дали первые удовлетворительное объяснение (природной закономерности) и не только далеко превзошли своих предшественников, но и живших после них, хотя во многом были великими людьми, но тем не менее незаметно для себя в ряде случаев рассуждали поверхностно, считая всемогущей слепую необходимость ... Учение, проповедовавшее такие взгляды, потерпело крах, у этого (великого) мужа (т. е. у Демокрита) теория приходит в столкновение с практикой...»⁴¹

Из учения о необходимости делались выводы о неизбежности слепого подчинения. Эномай выдвинул обвинения в равной степени против Дельфийского оракула и против Демокрита, негодуя на них за то, что они превращают свободную природу человеческого ума в рабскую и отдают ее под власть судьбы. А Диоген Эноандский замечал, что если руководствоваться учением Демокрита, то не только найти истину, но и жить станет невозможно⁴².

Эпикуру принадлежало специальное сочинение «Против Демокрита», о котором упоминается в геркуланских папирусах (1, 2, 20), однако оно не сохранилось. Диоген Эноандский писал: «Если же кто-нибудь воспользуется учением Демокрита и станет утверждать, что у атомов нет никакого свободного движения и что движение происходит вследствие столкновения атомов друг с другом, вследствие чего и получается впечатление, что все движется по необходимости, то мы скажем ему: разве ты не знаешь, кто бы ты ни был, что атомам присуще и некоторое свободное движение, которого Демокрит не открыл, но обнаружил

Эпикур, именно отклонение (*παρέγκλισις*), как это он доказал, исходя из явлений»⁴³.

«Закон отклонения атома», открытый Эпикуром, привлек внимание физиков и философов особенно после того, как выяснилась несостоятельность механистического понимания детерминизма. Многие в крушении механистической каузальности Лапласа увидели торжество индетерминизма, в духе которого давно истолковывались взгляды Эпикура о спонтанном отклонении атома. Так, М.Гюйо, известный исследователь этики Эпикура, уверял, что *παρέγκλισις* — свидетельство отрицания Эпикуром причинности⁴⁴.

В 1929 г. в гиффордовской лекции «Природа физического мира» А.Эддингтон заявил о том, что электрон обладает «свободой воли». «Физика рассматривает внешний мир сейчас с более мистической точки зрения, — говорил Эддингтон, — поскольку в 1927 году сокрушен принцип причинности. Можно, пожалуй, утверждать, что, начиная с 1927 года, религия стала приемлемой для современной науки, так как Гейзенбергу, Бору, Борну и другим удалось окончательно устранить строгую причинность»⁴⁵.

В результате таких заявлений в отечественной литературе *παρέγκλισις* Эпикура стали рассматривать как отход от материализма. Например, С.И.Ковалев в 1936 г. писал, что отступление Эпикура от демокритовского тезиса о механическом движении атома — «падение философской мысли»⁴⁶. Однако позже появились работы, в которых доказывалось, что критика Эпикуром механистического детерминизма не означала переход к индетерминизму, а была движением в сторону диалектического истолкования проблемы необходимости и случайности⁴⁷. Учение Эпикура об отклонении атома — гениальная идея. Она углубила детерминизм эллинских материалистов и открыла путь к научному объяснению многообразных явлений природы. Эта теория — родоначальница концепций микромира, которые отошли от механистического детерминизма и перешли к диалектическому истолкованию каузальности.

Эпикур опровергал астрологические гадания, мистические математические расчеты, а также устаревшие формы обучения, основанные на штудировании Гомера и Гесиода. Образование должно опираться на изучение природы, а не на запоминание мифов о богах и героях. Любимый ученик Эпикура Метродор говорил: «Не смущайся тем, что не знаешь, на чьей стороне воевал Гектор, или не знаешь первых стихов Гомера, или стихов из середины поэмы»⁴⁸.

Насмешки Эпикура над господствующими формами софистического обучения и схоластической псевдоученостью привели к возникновению в лагере его противников мнения о том, что ему совершенно чужда наука, которую он презирает, а философия этого «полнейшего невежды в естествознании» отвлекает от серьезных ученых занятий⁴⁹. Многовековая легенда об отрицательном отношении Эпикура к науке не только укоренилась, но даже модернизировалась. В современном словаре французских рационалистов отмечается, что эпикурейское учение отрицало ... научный прогресс⁵⁰.

Легенда об отказе Эпикура от научного поиска может быть объяснена тем, что эпикуровская философия, подобно другим течениям эллинистической философской мысли, имела практические цели. Эвдемонистические искания Эпикура обусловили подчиненную роль физики по отношению к этике в его учении. В «Главных мыслях» (XI) содержится объяснение этой позиции: «Если бы нас нисколько не беспокоили подозрения относительно небесных явлений и подозрения о смерти, что она имеет к нам какое-то отношение ... то мы не имели бы надобности в изучении природы».

Эпикур писал, что тот, кто запоминает основные положения его философии и может пользоваться ими при изучении природы, «приобретает могущество» (I, 83). Но это не означает, что философ отвергал значение конкретных исследований явлений природы: «Ибо исследовать природу не должно на основании пустых /не доказанных/ предположений /утверждений/ и (произвольных) законоположений, но должно исследовать ее так, как вызывают к этому /требуют/ видимые явления» (II, 86).

Эпикур придавал огромное значение философии как методологии научного познания⁵¹: «Но больше всего предайся изучению начал, бесконечности и родственных с этим предметов, а также орудий суждения ... Тщательное изучение этого даст тебе ... возможность понимать причины частных» (II, 116).

Чрезвычайно важным Эпикур считал выяснение естественных причин необыкновенных явлений природы, видя в неправильной их оценке одну из причин страха перед богами. Землетрясения, ураганы, затмения Солнца и Луны, наводнения и т.д. считались древними греками знамениями богов, а в эпоху эллинизма большое распространение получили мистические настроения, астрология и астромантика⁵². Разъясняя природу неподвижных и блуждающих звезд, Эпикур писал: «...безумно и неправильно поступают ревнители /приверженцы/ бессмысленной астрологии, попусту приводящие причины некоторых

явлений, причем они никоим образом не освобождают божественную природу от тяжелых обязанностей» (II, 113), т.е. заставляют богов управлять движением небесных тел. Эпикур рекомендовал, в противовес астрологии, изучая перемещение планет, придерживаться возможного и приводить «каждую частность» в «согласие с явлениями, не боясь рабских хитросплетений астрономов» (*τὰς ἀστρολόγων τεχνιτείας*) (II, 93).

Астрология опиралась на астролатрию, возникшую в первобытную эпоху и пронизывавшую не только народную олимпийскую религию, но и утонченные философские учения пифагорейцев и платоников о происхождении и структуре Вселенной. Платоновская космология вырастала из гесиодовских космогонических мифов⁵³. В примыкающем к платоновским «Законам» диалоге «Послезаконие» доказывается, что благочестие опирается на астрономию, понимаемую как наука о светилах, обладающих божественной природой. Псефизма Диопифа о безбожии и нечестии была направлена против рационалистического объяснения небесных явлений и отрицания божественного характера планет, почитаемых традиционной религией (Plut. Per. 32).

Еще Анаксагор (Plat. Apol. 26) указывал, что планеты — сгустки материи, а не божественные сущности. Эпикур, верный традиции Анаксагора и Демокрита, критиковал веру в небесные тела как живые существа, обладающие разумом и душой, отрицал космологию пифагорейцев и Платона. Аристотель полагал, что мысль у людей о богах возникла благодаря тому, что, «видя каждый день, как Солнце обходит небесный свод, а ночью стройно движутся другие светила, они сочли, что существует некий бог, виновник этого движения и стройности» (Sext. Emp. Adv. math. IX, 22)⁵⁴. Эпикур же считал, что не сами наблюдения явлений природы вообще, и в частности движения планет, приводят к религиозным представлениям, а «ложь и ошибка всегда лежит в прибавлениях, делаемых мыслью (к чувственному восприятию) относительно того, что ожидает подтверждения или неопровержения, но что потом не подтверждается или опровергается» (I, 50–51), т.е. в неправильной оценке этих явлений.

Эпикуру было чуждо созерцание небесных тел как бессмертных и блаженных богов, которые своим движением шлют знамения грядущих событий. Он доказывал, что эта вера запугивает людей и делает их несчастными. Самое большое смятение человеческой души происходит, по Эпикуру, оттого что люди считают небесные тела блаженными и неразрушимыми и приписывают им в то же время желанья и действия, а также оттого, что они черпают страх из мифов. По мнению Эпи-

кура, «правильность обращения небесных тел следует понимать так же, как и правильность некоторых явлений, случающихся у нас на Земле. Божественную природу никоим образом не должно привлекать для этого...» (II, 97).

Возникновение и сущность небесных явлений могут иметь разные объяснения, поэтому Эпикур соглашался с любым из них, если только оно исходило из естественных причин, «ибо исследовать природу не должно на основании пустых /не доказанных/ предположений /утверждений/ и (произвольных) законоположений, не должно исследовать ее так, как вызывают к этому видимые явления нашей жизни, нужны уже не неразумная вера и необоснованные мнения, но то, чтобы жить нам без тревоги» (II, 86–87). Излагая предположения о причинах падения звезд, Эпикур писал, что могут быть и другие объяснения, свободные от мифических обманов (II, 114–115). Объясняя причины грома и молнии, он указывал: «И многими другими способами могут происходить удары молнии; только пусть (при объяснении их) не будет сказки; а сказки не будет, если надлежащим образом следовать видимым явлениям и из них брать указания для объяснения невидимых» (II, 104).

Для *метеорологии* (учения о небесных телах)⁵⁵ Эпикура нет ничего сверхъестественного. Он писал, что «все /вся жизнь/ происходит без потрясений по отношению ко всему, что может быть объяснено различным образом в согласии с видимыми явлениями, когда допускают, как и должно, правдоподобные /убедительные/ высказывания об этом. Но если кто одно оставляет, а другое, в такой же степени согласное с видимыми явлениями, отбрасывает, тот, очевидно, оставляет область всякого научного исследования природы и спускается в область мифов» (II, 87).

Эпикур сознавал несовершенство методов изучения движения планет. В сочинении «О природе» он указывал: «Они <астрономы или философы, пользующиеся астрономическими приборами> ошибаются, если считают, что они могут получить верную картину движения звезд и раскрыть эти явления ... Они не могут получить точные результаты, так как, с одной стороны, движутся космические тела, с другой стороны, они своим рассудком не могут получить правильную картину этих явлений, ибо они не могут ничего точно охватить своими инструментами»⁵⁶ (Par. Herc. 1042, 9, IV). Поэтому Эпикур советовал пользоваться методом аналогии. В отличие от Платона, Эпикур отмечал необходимость применения к небесным телам теорий, выведенных из наблюдений за земными объектами. Он писал: «Указания относительно того,

что совершается в небесных сферах, дают некоторые явления у нас на Земле...» (II, 87).

Метод аналогии Эпикур использовал и в своей теории пределов. Эта концепция, развивающая основы атомизма, находится в центре интереса исследователей, изучающих естественнонаучные представления и атомистические принципы в античной науке и философии, причем оценки эпикурейской теории минимума, ее происхождения, связи с воззрениями Демокрита, Аристотеля и Платона нередко противоположны⁵⁷. Эпикур проводил аналогии между атомарным минимумом и пределом чувственного восприятия: «Оно /наименьшее в атоме/, очевидно, только малой величиной отличается от того, что доступно чувственному зрению ... Атом имеет величину, /это/ мы уже сказали по аналогии с чувственными предметами, только мы поставили его далеко ниже их по малой величине» (I, 59).

Согласно Эпикуру, исследование природы как средство освобождения человека от суеверий способствует нравственному воспитанию человека. Философ надеялся, что люди станут более благонравными, если изучат требования природы (Cic. De finib. I, XIX, 63). Эпикур рекомендовал «постоянное занятие исследованием природы» (I, 37); «тщательно исследовать причины наиболее важных явлений» (I, 78). Он утверждал, что изучение природы создает смелых и счастливых людей, гордящихся своими личными достижениями, а не благами, которые им даны обстоятельствами. Эпикур говорил: «Я предпочел бы, исследуя природу, откровенно, как оракул, вещать полезное всем людям...» (Sent. Vatic. XXIX). Он утверждал, что в результате познания явлений природы человек избежит «мифической болтовни» и будет «в состоянии понимать вещи» (II, 116). Эпикур полагал, что из учения о природе черпаются и мужество против страха смерти, и стойкость перед жизненными трудностями. Просветители XVIII в. повторяли эти слова. П. Гольбах, к примеру, писал о том, что изучение природы обогащает разум, делает человека энергичным и мужественным. Вместе с тем необходимо помнить, что Эпикур рассматривал практическое изучение природы лишь как фактор, обуславливающий отношение к миру человека, который воспринимает себя как часть этого мира и ищет в нем для себя место. Дж. Реале в своей многотомной «Истории античной философии» отмечал, что для современного человека, отягощенного опытом неразборчивого использования растущих достижений науки, особенно важно отношение Эпикура к естествознанию, его интуитивное осознание того, что наука не может решить главных проблем человеческого бытия, а во многих отношениях отягощает их⁵⁸.

Материалистическое учение Эпикура сыграло большую роль в развитии научных знаний⁵⁹. М. Борн писал, что его поколение собирало урожай, посеянный греческими атомистами. А. Эйнштейн даже написал в 1923 г. предисловие к немецкому изданию поэмы Лукреция в переводе Г. Дильса⁶⁰. Из догадок атомистов выросли теория строения материи, закон сохранения вещества и энергии, эволюционная теория⁶¹. Еще С. И. Вавилов отмечал поразительное совпадение идей Эпикура о спонтанном отклонении атома с так называемым «соотношением неопределенности» современной физики⁶². В учении Эпикура ищут догадки о структуре частиц⁶³, сравнивают воззрения древних атомистов с идеей дискретности пространства в современной науке, находят зародыши интеграционных методов в математике⁶⁴. Философское осмысление результатов синергетики показывает широту философского анализа Эпикура, проливает свет на его учение о спонтанном движении и самоорганизации атомов. Ему принадлежит первый опыт индуктивной логики, о чем можно судить по книге Филодема «Об опытных умозаключениях». Эпикур был у истоков семиотики, а его воззрения о знаках развил Филодем⁶⁵.

«Эпикуреизм по-своему пытался решать проблемы, которые стоят и перед современной наукой, — заявил в своем докладе в Обществе по истории античной философии (Коннектикут, США) профессор Д. Констан. — Это и проблема отсутствия непрерывности в атомических процессах, и проблема огромной и постоянной скорости частиц, и проблема случайности в разнообразных явлениях, таких, например, как рассеяние на микроскопическом уровне, и проблема определения предела в элементарных частицах материи и т. п. Поэтому Эпикур по праву должен занять свое место в истории науки»⁶⁶.

§ 2. ЭПИКУР И ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Эпикур сформулировал основное назначение философского учения: «Пусты слова того философа, которыми не врачуется никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезнь из тела, так и от философии, если она не изгоняет страдание души» (Porph. ad Marc. 31)⁶⁷. Эпикур предложил *тетрафармакон* — четверолекарствие, способное излечить человечество от болезненных фобий и указать путь спасения: «Бог не внушает страха; смерть не внушает опасения; благо легко достижимо; зло легко претерпеваемо» (Philod. *Προς τους*. Col. IV, 10–14)⁶⁸. Первые два положения определяют основную психологическую причину возникновения и

существования религии — страх: во-первых, перед олимпийскими богами, во-вторых, перед ожидающей всех людей смертью.

Эпикур был одним из основоположников психологической теории происхождения религии. Лукреций, прославляющий Эпикура за освобождение людей от религии, в пятой книге своей поэмы, подробно излагая эпикурейские воззрения на происхождение веры в богов, указывал в качестве причины поклонения отсутствие знаний об истинных причинах явлений природы и страх перед ними. Представление о таком источнике почитания богов восходит к Демокриту, который утверждал, что вера возникла потому, что человек боялся непонятных ему природных феноменов. «Первобытные люди, — утверждал Демокрит, — наблюдая небесные явления, как, например, громы, молнии, перуны и встречи звезд, затмения солнца и луны, приходили в ужас, думая, что причиной этому — боги» (Sext. Emp. Adv. math. IX, 24)⁶⁹.

Вслед за Демокритом Эпикур полагал, что этот страх можно развеять изучением природы. По мнению Цицерона, он «больше всего ... придавал значение учению о природе ... познав же природу всего сущего, мы освобождаемся от суеверия, избавляемся от страха смерти и от смущения, вызываемого незнанием сущего, отчего именно и возникают часто страшные призраки...» (Cic. De finib. I, XIX, 63)⁷⁰.

Если Критий считал возникновение страха перед богами полезным, поскольку он удерживает людей от совершения тайных преступлений точно так же, как страх перед законами удерживает их от преступлений явных, то Эпикур видел в этом страхе главное зло. Отказываясь от теории обмана Крития, Эпикур развил учение софистов о том, что страх перед явлениями природы способствует возникновению веры в их таинственные причины. Он писал: «... если мы ... будем правильно определять причины, откуда явились /отчего происходили/ смятение и страх, и, определяя причины небесных явлений и остальных спорадически случающихся фактов, мы устраним все, что крайне страшит отдельных людей» (I, 82).

Критикуя Демокрита, Эпикур доказывал, что отказ от признания существования случайности приводит к возникновению суеверного страха. Эпикур отвергал все виды суеверий, объясняя их происхождение невежеством и непониманием роли случайных совпадений для возникновения представлений о знамениях богов. «Приметы /предсказания/ погоды по некоторым животным основаны на случайном совпадении обстоятельств, — рассуждал Эпикур. — Ведь животные не могут оказывать никакого принуждения на то, чтобы окончилась зима, и не сидит никакая божественная природа, которая следила

бы за выходом этих животных и потом приводила бы в исполнение эти приметы. Ведь такая глупость не могла бы напасть ни на одно существо, если только оно не обладает хоть каким-либо развитием, не говоря уже о существе, обладающем полным блаженством» (II, 115–116).

Особую роль в генезисе суеверных страхов, по Эпикуру, играло почитание небесных тел, которое поддерживалось пифагорейцами, Платоном и стоиками, считавшими эти тела живыми существами. Аристотель писал, что эллины отводят богам горнее место, так как оно неразруσιμο и бессмертно. Эпикур доказывал, что у людей наибольший страх вызывает вера в небо, населенное бессмертными богами. Поэтому, стараясь освободить людей от страха перед ним, он стремился найти естественное объяснение движению небесных тел, затмениям, восходу и заходу солнца и т. п. По его мнению, нельзя разрушить страх относительно самых важных вещей, не зная природы вселенной, но подозревая истину в чем-нибудь из того, о чем рассказывается в мифах (*Кур. дох.* XII).

Идеи Эпикура о том, что причина возникновения религии — страх людей, вызываемый грозными стихиями природы, оказали влияние на развитие атеистической мысли в Новое время. Боги не могут вызывать страх, полагали эпикурейцы, ибо «кто кажется страшным, тот не может быть свободен от страха»⁷¹, а это противоречит природе блаженных богов. Отрицание страха перед богами — важнейшее положение всей системы Эпикура, обусловленное практической целью его учения.

Вторую причину страданий человека и его обращения к религии Эпикур видел в страхе смерти⁷². В раннеклассический период в Греции господствовали архаические верования в то, что душа человека после его смерти превращается в унылую тень, которой нет возврата на землю. Постепенно сложились представления, согласно которым души умерших караются за преступления, совершенные на земле, а загробное блаженство можно заслужить праведной земной жизнью⁷³.

В Греции с середины V в. до н. э. широко распространяется вера в загробное воздаяние, ранее существовавшая лишь у орфиков и пифагорейцев. О популярности представлений о посмертной жизни в середине V — начале IV в. до н. э. свидетельствуют вазовая живопись, дошедшее до нас от Павсания (X, 28, 4–5) описание знаменитой картины Полигнота в Дельфах, драматические произведения и т. п.

Желание обезопасить себя в потустороннем мире влекло людей к орфическим и элевсинским культам, которые должны были гарантировать освобождение от загробных мук. В греческих могилах около Кротона и Фурий (IV–III вв. до н. э.) и в ряде других мест были обнаружены золотые таблички с текстами, подобными древнеегипетским из

«Книги мертвых»⁷⁴, цель которых — дать покойнику знания о том, что говорить и делать для обеспечения блаженства в Аиде⁷⁵.

Идеи иммортализма, метемпсихоза и потусторонней кары развились определенными философскими школами. Вслед за пифагорейцами, еще в конце VI в. до н.э. утверждавшими, что слиться с божеством может лишь чистая, свободная от греха душа, Сократ у Платона высказывал аналогичные суждения о судьбах человеческих душ: «...добрым между ними выпадает лучшая доля, а дурным — худшая» (Phaed. 72e). В платоновских диалогах подробно рассказывается о загробном суде и формах наказания грешников (см.: Phaed. 111–115; Phaed. 248; Gorg. 524a)⁷⁶.

Видя один из источников религии в страхе смерти, вызванном ложными представлениями о связи души и тела человека, Эпикур отвергал как традиционные религиозные, так и философские представления о существовании загробного мира и воздаяния. Лукреций писал о стремлении Эпикура...

... изгнать совершенно боязнь Ахеронта,
Что угнетает людей и, глубоко их жизнь возмущая,
Тьмою кромешною все омрачает и смертною мглюю
И не дает наслаждаться нам радостью светлой и чистой.

(NR III, 37–40)

Эпикур учил, что «смятение происходит также оттого, что люди всегда ожидают или воображают какое-то вечное страдание, как оно написано в мифах, может быть, боясь и самого бесчувствия в смерти, как будто оно имеет отношение к ним...» (I, 81). Он доказывал, что после смерти человека для него наступает небытие, потому что вместе с телом умирает и душа. Выступая против веры в загробное существование, Эпикур опирался на отрицание мнения о бессмертии души⁷⁷. Аэций сообщал, что Эпикур вслед за Демокритом считал душу смертной (Аес. IV, 7, 4). Душа состоит из наиболее тонких атомов, гладких и круглых, рассеянных по человеческому телу: оно лишено способности чувствовать, если нет души, так же, как душа не может существовать без тела. Они нераздельны, ибо «когда разлагается /разрушается/ весь организм, душа рассеивается» (I, 63–65).

Диоген из Эноанды критиковал воззрения пифагорейцев, платоников и стоиков о природе души. Он писал, что душа сама по себе не может даже существовать, хотя «Платон и стоики наговорили массу чепухи по этому поводу»⁷⁸, и призывал: «Давайте не будем, подобно орфикам и Пифагору, безумно говорить, что душа блуждает и не унич-

тожается»⁷⁹. Эпикур считал, что психические свойства человека неотделимы от тела, поэтому «нельзя мыслить что-нибудь иное бестелесное, кроме пустоты ... Поэтому говорящие, что душа бестелесна, говорят вздор» (I, 67).

Идея о телесности души чрезвычайно архаична. Она должна была пережить длительную эволюцию, чтобы превратиться в представление о том, что душа нематериальна. Л. Я. Штернберг в лекциях по эволюции религиозных верований, приводя различные примеры, указывал, что «примитивные народы» представляют себе душу как нечто телесное: «Она может быть более грубая, как, например, та душа, которую представляют себе в виде крови, или более тонкая, чем тень, но тем не менее она телесна»⁸⁰.

В письме к Менекею Эпикур рассуждал о бессмысленности страха смерти: «... глуп тот, кто говорит, что он боится смерти не потому, что она причинит страдание тем, что придет: ведь если что не тревожит присутствия, то напрасно печалиться, когда оно только еще ожидается. Таким образом, самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы существуем, смерть еще не присутствует, а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем. Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим, так как для одних она не существует, а другие уже не существуют» (III, 125). В письме Эпикура к матери, которое приводит Диоген, страх смерти именуется «пустым» и утверждается, что «смерть — ничто для нас». Эти же идеи содержатся во второй максиме «Главных мыслей». Характерно, что в точном соответствии с рецептурой «тетрафармакона» поучение о смерти в этом собрании изречений следует за максимальной об иррелевантных богах.

Лактанций в «Божественных наставлениях» приводил подробное изложение аргументов Эпикура в пользу преодоления страха смерти: «Мы боимся томиться болезнью, изнуряться от горячки, быть пораженными от меча, истерзанными зубами зверей, обращенными огнем в прах не потому, что все это причиняет смерть, но потому, что производит страдание». «Из всех зол величайшее — страдание, а не смерть» (III, 17).

Эпикур отвергал практику самоубийства как сведения счетов с неудавшейся жизнью, полной страданий. «Но еще хуже тот, кто говорит, что хорошо не родиться, а “родившись, как можно скорее пройти врата Аида”. Если он говорит так по убежденности, то почему не уходит из жизни?.. А если в шутку, то напрасно он говорит это среди людей, не принимающих его мнения» (III, 126–12). Здесь Эпикур процитировал поэта VI в. до н. э. Феогнида, писавшего:

Вовсе на свет не родиться — для смертного лучшая доля,
Жгучего солнца лучей слаще не видеть совсем.
Если ж родился, спеши к вожделенным воротам Аида:
Сладко в могиле лежать, черной укрывшись землей⁸¹.

Мнение Эпикура о том, что страх смерти, связанный с представлением о бессмертии души, способствует возникновению и распространению разнообразных мифов и обрядов, получило развитие в поэме Лукреция.

Эпикурейские эпитафии, найденные на могилах в Беотии (III в. до н.э.), в Эритрее (III в. до н.э.), около Иерусалима (II в. н.э.), в Томисе (Фракия, II в. н.э.), в Бостре (Сирия, II в. н.э.), свидетельствуют: все происходит из земли и в землю возвращается, нет потусторонней жизни и воздаяния⁸². Эпитафии, которые можно найти на могильных камнях в Италии, Галлии и в Африке, типа: «Меня не было, я был, меня нет. Я не сознаю это»⁸³, говорят о популярности идей Эпикура в античном мире.

Согласно представлениям эпикурейцев, величие Эпикура в том, что он не обещал никакого счастья после смерти. Метродор, обращаясь к ученику, восклицал, восхищаясь философией Эпикура, преодолевшей страх смерти: «... будучи смертным по природе и получив ограниченное время (жизни), ты восшел благодаря размышлениям о природе до бесконечности и вечности и узрел “то, что есть, и что будет, и что минуло”»⁸⁴.

Учение Эпикура о психологических основаниях религии привлекает и современных исследователей. Так, в 1982 г. была опубликована книга американского профессора Б. Фришера, в которой он, опираясь на сделанный У. Ферли⁸⁵ анализ эпикурейской теории мотивации поведения индивида, пытался доказать, что практика вербовки новых членов в эпикурейскую общину основывалась на глубоком знании психологии маргинальных личностей. Будучи социально отчужденными, они якобы были готовы с легкостью принять идеологическое смешение материализма, сенсуализма, аморальности и освежения чувств⁸⁶, которое предлагал эпикуреизм.

§ 3. КАНОНИКА ЭПИКУРА И КРИТИКА СУЕВЕРИЙ

Теория познания Эпикура — *каноника*, изложенная им в трудах «О критерии, или Канон», «О зрении», «Об осязании», «Об образах», «О представлениях», содержала правила познания, определяла критерии истины, учила рациональному восприятию действительности. Эпи-

кур признавал познаваемость объективного мира и существование объективной истины.

Древнегреческие атомисты были создателями раннего варианта теории отражения. Вторая книга сочинения Эпикура «О природе» была посвящена изложению этого учения (Parig. Herc. 993, 1010, 1049). Эпикур писал, что существуют отпечатки (εἰδῶλα переводят как «отпечатки», «образы», «идолы», «картинки», «видики», «изображеньица», «оттиски», «истечения», «отображения», «отделения», «эманации тела»), по виду подобные телам, но по тонкости далеко отстоящие от предметов, которые доступны чувственному восприятию⁸⁷. Эти копии, или образы, состоящие из тончайших атомов, исходящие от тел, сохраняют порядок, который имеют в телах, и, прямо попадая в органы чувств людей, образуют у них чувственные восприятия. Если же такие истечения носятся в воздухе, переплетаясь друг с другом, а затем проникают в людей через поры кожи, то образуются фантастические представления. Так, например, смешение истечений от человека и коня вызывает представление о кентавре.

Это учение было объектом критики и насмешек. В оксиринхском папирусе 1609 (XIII, 94) записано: «Не следует и слушать о таком “образе”, как тот, что существует по учению Демокрита или Эпикура»⁸⁸. У Плутарха читаем: «Если нужно смеяться в философии, то смеяться можно над эйдолами, безмолвными, слепыми, бездушными, которые бродят бесчисленные смены лет, показываясь и блуждая всюду, вытекшие от всех еще живущих, от давно преданных сожжению и сгнивших» (Plut. De def. orac.19)⁸⁹.

На основе чувственных восприятий возникают единичные представления, а на их основе — общие представления, или понятия, названные Эпикуром *προλήψεις* (пролепсисы). Согласно Диогену Лаэртию, понятия у эпикурейцев были тесно связаны с опытом и возникали на его основе: «пролепсис есть воспоминание того, что часто являлось извне» — *μνήμην τοῦ πολλὰκις ἔξωθεν φανέντος* (см.: Diog. Laert. X. 33).

Еще П.Наторп считал пролепсис априорным знанием⁹⁰. Н.В. Де Витт рассматривал его как предпонятие, антиципацию, как знание, существовавшее до опыта, как «материалистический двойник платоновского припоминания»⁹¹. К.Клеве и О.Блок выступили с резкой критикой Де Витта⁹². Д.Ферли отмечал, что пролепсисы — производные от чувственного восприятия. Сам Эпикур использовал этот термин для определения сохраненного в памяти чувственного образа, в отличие от нового чувственного впечатления. Утверждение о том, что пролепсис является критерием истины, наряду с ощущением и претерпеванием

(чувством), остается на совести доксографов, любящих составлять систематические перечни терминов⁹³.

Попытки представить эпикурейский «пролепсис» как врожденное представление, как знание а priori основаны на факте смешения Цицероном значений этого термина у стоиков и эпикурейцев⁹⁴. Эпикур называет словом *προλήψεις* «некоторые предвосхищенные душой представления о вещах, без которых никому невозможно ни понять, ни рассудить» (ND XVI, 43). З.А.Покровская по этому поводу замечает: «Цицерон ... вкладывает в материалистическое понятие Эпикура такой смысл, какой он имел у стоиков. Это вольное или невольное искажение было одним из проявлений борьбы с враждебным эпикуровским учением»⁹⁵.

Слово *προλήψεις* означает «предчувствие», «предвосхищение», но как философский термин у стоиков и эпикурейцев оно имело разное значение: для стоиков — это первичное, общее, вступающее в действие только в связи с опытом, врожденное понятие (Diog. Laert. VII, 54), а у эпикурейцев — эмпирическое, естественное, общее понятие, полученное как «памятование того, что часто являлось к нам извне». «Так, чтобы спросить: “Кто там стоит поодаль, лошадь или корова?” — нужно знать заранее, благодаря предвосхищению, облик и той и другой. Ведь мы бы не могли бы даже назвать предмет, если бы в силу предвосхищения не познали заранее его оттиск. Стало быть, предвосхищения имеют силу очевидности» (Diog. Laert. X, 33)⁹⁶.

Учение о пролепсисе было очень важным для философии религии Эпикура, потому что оно позволило объяснить существование у людей представлений о богах. Эпикур отличал «предвосхищения» от ложного знания. В письме к Менекею он написал: «Высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями (предвосхищениями. — М.Ш.) (*προλήψεις*), но лживыми домыслами (*ὑπολήψεις*), согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим — пользу» (III, 123). Единственное, что ограничивает содержание понятия «пролепсис» у Эпикура — это предел нашего восприятия⁹⁷.

Диоген из Эноанды писал, что эпикурейцы, несмотря на мнения перипатетиков, согласно которым нельзя с помощью одного лишь чувственного восприятия познать суть вещей, так как они постоянно движутся, признают это течение, но не считают его слишком быстрым и ограничивающим возможности познания. Диоген утверждал, что природа каждой вещи может быть постигнута чувственным восприятием⁹⁸.

Критерием истины, по Эпикуру, кроме ощущений предвосхищения и претерпевания (чувства), Диоген Лаэций называет «образный бросок мысли» (*φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*). Содержание этого сложного понятия определяется как «интуиция» или как интеллектуальная интуиция. С.Бейли трактовал его, с одной стороны, как схватывание (восприятие) особо тонких образов, а с другой — как понимание научно-подтвержденного положения⁹⁹. М.Изнарди Паренте считает, что оно определяет деятельность разума по восприятию мгновенной эмпирической информации и поднятию ее на иной уровень для того, чтобы превратить чувственные образы в интеллектуальные представления¹⁰⁰. Этот критерий чрезвычайно важен для понимания отношения эпикурейцев к галлюцинациям и сновидениям. Эпикур исходит из признания абсолютной истинности чувственных восприятий и общих представлений¹⁰¹, считая, что заблуждения происходят лишь в результате неправильных истолкований этих ощущений.

В письме к Геродоту Эпикур писал: «... ложность и ошибочность всегда приходят вместе с мнением ... причина этого — движение в нас самих, сопутствующее образному броску мысли, но отличное от него: из-за этого-то отличия и возникает ложность. В самом деле, такие видения, какие мы получаем ... во сне ... никогда бы не могли иметь сходство с предметами сущими или истинными, если бы не существовало что-то, долетающее до нас; но в них не могли бы иметь место ошибки, если бы мы не получали в себе самих еще какого-то движения, хотя и связанного /с вообразительным броском/, но и отличного от него...» (I, 50–51)¹⁰².

Образы, истекающие от предметов, истинны, а смешение человеком этих образов и представлений, неправильное соотнесение с реальными предметами приводят к заблуждениям. По Эпикуру, все фантастические образы истинны, но только в том смысле, что в их основе лежат эйдолы реально существующих предметов. Секст Эмпирик писал: «У Ореста, например, когда ему казалось, что он видит Эриний, чувственное восприятие, вызываемое образами, было истинно (поскольку в основе тут были образы /вещей/), но ум его, полагавший, что Эринии телесны, впадал в ошибочное мнение» (Adv. Math.VIII, 63–64)¹⁰³.

Признание абсолютной истинности ощущений приводило Эпикура к признанию реального существования образов безумного бреда или сна. Эти представления образовались из истечений от действительно существующих предметов, однако в голове больного они перепутались, к ним примыслились большим рассудком какие-то другие образы, поэтому они и носят странный характер.

Сновидения — результат действия истечений от действительных вещей, но спящий смешивает эти образы, и получаются ложные представления¹⁰⁴. Поэтому Эпикур отрицал божественную и пророческую силу сновидений: «Сны не имеют божественной природы и вещей силы: они происходят от впадения (в человека) образов» (Sent. Vatic. XXIV). Такое рационалистическое объяснение происхождения сновидений имело большое значение для критики суеверий, так как древние греки глубоко верили в божественную природу снов¹⁰⁵. Например, считалось, что если видели во сне умершего, то это значит, что его душа навещала спящего. До наших дней дошел «Сонник» стоика Артемидора (II в. н.э.), в котором содержится корпус интерпретаций различных образов сна.

Новые данные по поводу учения Эпикура о сновидениях привел американский филолог М.Ф.Смит, исследуя фрагменты надписи эпикурейца Диогена из Эноанды. Он указывал, что Эпикур не признавал образы сна пустыми продуктами воображения, не имеющими реальной материальной причины, как стоики, и не наделял их особой значимостью, как Демокрит¹⁰⁶. Согласно стоикам, образы снов не имеют телесной природы. Эпикурейцы, в отличие от них, полагали, что образы снов состоят из тончайших материальных истечений. Однако это не означало, что эти образы, возникающие из тонких атомов, чувствительны или могут говорить (как полагал Демокрит). Эпикурейцы считали, что сновидения обманывают людей, заставляя видеть мертвых или несуществующие чудовища, потому что во сне невозможно провести оценку истинности образов, так как средства проверки парализованы сном¹⁰⁷.

Теория сновидений, так же как и гносеология Эпикура, основывается на признании наличия атомарных копий реальных предметов, являющихся источником восприятий и представлений. Диоген писал: «... зеркала будут моими свидетелями в том, что подобия и образы реально существуют. То, что я говорю, нельзя отвергнуть, благодаря тому, что отражение под присягой представит в зеркалах поддерживающее доказательство»¹⁰⁸. Подобные мысли можно встретить и у Лукреция:

... лишь только мы зеркало видим,
Тотчас приходит от нас до него доносящийся образ
И, отраженный, опять до наших глаз достигает...

(NR IV, 283–285)¹⁰⁹

Теория отражения, составляющая основу каноники Эпикура, предоставила ему возможность объяснить причину-существования веры в богов.

§ 4. УЧЕНИЕ ЭПИКУРА О БОГАХ

На первый взгляд *теология*, т.е. учение о боге, кажется противоречащей основному содержанию философской системы Эпикура, отрицающей сотворение мира и провиденциализм. Поэтому, например, стоик Посидоний полагал, что Эпикур был убежден в отсутствии богов, а высказывания о бессмертных богах нужны были ему, дабы избежать ненависти и обвинений в безбожии. Цицерон по этому поводу заявлял, что Эпикур, «беззастенчиво позволяющий писать все, что ему угодно», насмеялся над людьми (ND I, 123)¹¹⁰. Согласно Сексту Эмпирику, Эпикур «сохраняет бога для толпы, но не признает его с точки зрения сущности вещей» (Adv. math. IX, 58–59)¹¹¹. Плутарх также считал Эпикура атеистом, лишь формально признающим бытие богов. Он писал, что страшно не называть божество божеством и не почитать его, но именно это и делают эпикурейцы, не желающие признавать Зевса — покровителя рода, Деметру — законодательницу, Посейдона — родителя моря. Поэтому у них жизнь наполняется «безбожным презрением и дерзостью», когда они отрицают славословия богам, мистерии, шествия и пиры в их честь (Adv. Colot. 22). Такое мнение сохранилось и в новейшей литературе¹¹².

В противоположность этой позиции возникла другая точка зрения, приверженцы которой считали Эпикура не атеистом, а основателем нового религиозного учения, создавшего особое учение о богах. Так, О.Гильберт утверждал, что его теология лежит в основе атомистической теории в целом¹¹³, а, по мнению Р.Америо, в философской системе Эпикура центральным было учение о богах¹¹⁴.

Известно, что Эпикур написал специальное сочинение, посвященное вопросу о богах, но оно не сохранилось. Нам доступны лишь несколько строк по этому поводу из письма к Менекею, одна максима из «Главных мыслей» и, кроме того, ряд свидетельств более поздних авторов.

В письме к Менекею Эпикур писал: «Прежде всего верь, что бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково всеобщее начертание понятия о боге; и поэтому не приписывай ему ничего, что чуждо бессмертию и несвойственно блаженству, а представляй о нем лишь то, чем поддерживается его бессмертие и его блаженство. Да, боги существуют, ибо знание о них — очевидность; но они не таковы, какими их

полагает толпа, ибо толпа не сохраняет их /в представлении/ такими, какими полагает. Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто принимает мнения толпы о богах, ибо высказывания толпы о богах — это не предвосхищения, а домыслы, и притом ложные» (III, 123–124)¹¹⁵. В этом фрагменте определены важнейшие принципы эпикурейской теологии: 1) боги существуют, так как имеется очевидное знание о них; 2) истинное знание о богах образуется за счет проlepsиса (предвосхищения); 3) обывательское представление о богах ложно; 4) боги бессмертны и блаженны.

Филодем писал, что мудрец имеет «чистое мнение о богах, приходя к этой мысли благодаря наличию имени богов у всех на устах» (π. εὐσέβ. VHI. II, 76, 1)¹¹⁶. Согласно Цицерону, Эпикур «один усмотрел, что боги существуют потому, что сама природа в душе каждого человека запечатлела понятие о них. Есть ли такое племя, или такой род людей, который бы без всякого обучения не имел некоей антиципации о богах, того, что Эпикур называет *πρόληψις*» (ND I, 43).

Таким образом, в основе теологии Эпикура лежит аргумент так называемого «исторического» или «психологического» доказательства бытия бога, исходя из факта всеобщей распространенности самой идеи бога. У Эпикура этот аргумент имел атомистическое обоснование, определялся особенностями его гносеологии. В Новое время это доказательство отстаивал Декарт¹¹⁷.

Согласно Эпикуру, проlepsисы всех воспринимаемых объектов образуются за счет истечений атомарных образов, поэтому и проlepsисы о богах образовались в результате восприятия образов, исходящих от богов. Таким образом, понятие божественного сформировалось, исходя из чувственного опыта. У «толпы» этот опыт соединился с ложным мнением.

Боги Эпикура умопостигаемы (Cic. ND I, 105, 49–55), и в этом нет противоречия с его учением о проlepsисах, основанных на чувственном восприятии. Дж. Реале указывал, что у Эпикура рациональное познание никогда не могло быть метаэмпирическим¹¹⁸ и рациональным: проlepsисы могут возникнуть только на основе чувственного опыта.

Эпикурейские боги совершенно отличны от традиционных богов олимпийской мифологии. Прежде всего эпикурейцы возражали (подобно другим философам) против мнения о богах как о существах, охваченных людскими пороками или имеющих не только моральные, но и физические недостатки. Диоген из Эноанды писал: «Вступим в противоречие с Гомером, который рассказывает о них (богах) разные нелепицы, представляя их то как распутников, то одного из них как

хромого, то другого как склонного к воровству, или /третьего/ даже пораженного копьем смертного...»¹¹⁹ Диоген подверг критике иконографию богов, определенную ошибочным «народным мнением», назвав знаменитые статуи «несоответствующими портретами». Диогену не нравилось, что одни боги вооружены луком и стрелами, других сопровождают животные, а третьи злы и вызывают страх.

Представления о богах как покровителях отдельных видов человеческой деятельности, защитниках слабых, карающих судьях были так же чужды эпикурейцам, как и учение о боге-творце мира. Некий эпикуреец, сочинение которого цитирует Плутарх, писал: «...ошибаются оба (Анаксагор и Платон) в том, что они сделали божество заботящимся о людях и ради этого устроившим космос ... нечестно было бы оно, если бы наподобие работника или плотника таскало бы тяжести и находилось бы в заботах об учреждении мира» (Scriptor Epicureus. Plut. De plac. philos. I, 77)¹²⁰. Те же мысли высказывал и Диоген из Эноанды: «Если он (бог) сотворил мир как обитель и жилище для себя, я хочу знать, где он жил, прежде чем мир был сотворен; я не нахожу ответа ... И если божественная природа творит вещи ради себя, то это бессмысленно; если ради человека, то при этом существуют другие, более бессмысленные обстоятельства»¹²¹. Диоген имел в виду эпикурейское представление о невмешательстве богов в людские дела. Это представление связано с учением об атрибутах божества.

Впервые проблема существования свойств или атрибутов божества была поставлена философами элейской школы. Эпикур продолжил эту традицию, придав своим богам два свойства: блаженство и бессмертие. Теология Эпикура не содержит ничего, кроме констатации наличия богов и определения их свойств, — отмечал американский протестантский богослов Дж. Данэм в книге «Религия философов»¹²². Эпикурейцы подчеркивали отсутствие у богов иных атрибутов, кроме указанных двух. Неизвестный эпикуреец писал, что у богов «нет шарообразной формы», они не гnevаются и не спорят, но находятся в постоянном пренебрежении ко всему низкому (Script. Incertus Epicurus. π. αἰσθητικῶν VH VI)¹²³.

Первая максима из «Главных мыслей» Эпикура гласит: «Существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет, а поэтому не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым» (Κυρ. δοχ. I). Филодем в сочинении «О благодетели» вторил своему учителю, называя жизнь божества беспечнейшей и блаженнейшей (Agt. fr. 192; Us. 38). Первое свойство — блаженство — следовало из эпикурейской теории о том, что высшее благо —

это наслаждение. Поэтому, по Эпикуру, «бог ничего не делает, не обременен никакими занятиями, не берет на себя никаких дел. Он наслаждается своей мудростью и своей добродетелью и знает, наверное, что эти величайшие и вечные наслаждения он всегда будет испытывать» (ND I, 51)¹²⁴. Ипполит сообщал, что, по Эпикуру, имеется некое космическое жилище бога, именуемое междумирием (метакосмием), и находящийся там бог постоянно испытывает удовольствие и наивысшую радость и сам никаких не имеет забот и другим не доставляет (Hippolitus Philosophumenon. I, 22, 3 — Us. 359). Радость бога вечна, ибо он сам неуничтожим.

Если первый атрибут бога — блаженство — вытекал из этики Эпикура, то второй был связан с его онтологией и теорией познания. В рамках эпикурейской системы боги могли быть признаны вечными только в случае их атомарности, иначе разрушился бы основной онтологический принцип эпикуреизма. Однако определяющим условием существования бессмертных богов оказалось у Эпикура существование смертных людей. В основе представления о существовании бессмертных богов лежит «исономия» (*ισονομία*) — равномерное распределение¹²⁵. Цицерон устами Веллея поясняет, что всему подобному соответствует подобное: «... из этого следует, что если столь велико количество смертных, то и бессмертных должно быть не меньше» (ND I, 50)¹²⁶. Политический термин «исономия», означавший «равенство в правах»¹²⁷, впервые в применении к различным свойствам и элементам использовал знаменитый пифагореец врач Алкмеон из Кротона. По сообщению Аристотеля (Metaph. I. 986a), он считал, что большинство свойств образуют пары противоположностей. Известно рассуждение Алкмеона о причинах здоровья, главной из которых он полагал «демократическое равноправие» (*ισονομία*)¹²⁸ элементарных противоположных сил. Этот принцип равноправия противоположных начал проявился в атомизме, в единстве атомов и пустоты. По словам Лукреция, «основательно надо запомнить», что «нет ни одной из вещей ... чтобы она из начал состояла вполне однородных» (NR 584–585), и что между этими началами «испокон веков война ... вечно ведется».

Бессмертные в силу исономии боги Эпикура похожи на людей: «...боги имеют человеческий образ. Все же этот образ не есть тело, а квазитело; и имеет оно не кровь, а квазикровь» (ND I, XVIII, 48–49)¹²⁹. В этой связи А.Ф.Лосев отмечал: «Много насмешек вызвало представление Эпикура о богах как о телесных, человекоподобных существах. Так Цицерон осмеивает Эпикура за то, что он утверждает именно, будто боги обладают лишь как будто телом, как будто кровью, как будто

плотью. Но из этого утверждения Эпикура следует лишь то, что они суть некое “в себе”, точно так же, как мы видим, что некоторые философы утверждают о душе и чувственных вещах, что они имеют позади себя некое “в себе”»¹³⁰. Кровь богов Эпикура — это лишь подобие человеческой крови, не имеющее какого-то сверхъестественного качества. Эпикурейцам было важно подчеркнуть формальное сходство божественной и человеческой природы. Д. Баю высказал предположение, что подобие крови у богов Эпикура — «ихор» — «бессмертная кровь» богов, о которой говорилось в эпической поэзии (*Iliad. V, 340*)¹³¹.

Поздние эпикурейцы даже всерьез обсуждали проблему, говорят ли боги и на каком языке. В специальном сочинении, посвященном богам, Филодем писал: «Следует сказать, что они пользуются голосом и общаются друг с другом ... Ведь мы пользуемся голосом, и /нам/ стремящимся к беседе с себе подобными она доставляет удовольствие» (*De uictu deorum* VH₁ VI. с.13)¹³².

Богов нельзя лишать той радости, которой наслаждаются люди, нельзя делать ущербными, ибо тогда они лишатся своего важнейшего атрибута — блаженства. Филодем цитировал Эпикура: «Мы не сможем представить богов более счастливыми и неразрушимыми, если они не говорят и не общаются друг с другом, а похожи на немых людей» (*De uictu deorum* VH₁ VI. с. 13)¹³³.

О том, что боги Эпикура человекоподобны, сообщали Плутарх, Стобей, Азий. Иоанн Стобей в «Эклогах физических» указывал: «Эпикур говорит, что все боги имеют человекоподобный вид, но познать их можно только умом из-за тонкости природы изображений» (*Stob. Ecl. phys. 2, 29*)¹³⁴.

Эпикур пытался найти подтверждение восходящего к Ксенофану учения об антропоморфизме как источнике представлений о богах в теории атомарных образов. По его мнению, от людей, так же как и от всех тел, непрерывно исходят тончайшие атомарные истечения, которые, скапливаясь в определенном месте, и создают богов. В схолии к «Главным мыслям I» отмечено, что антропоморфизм богов определяется непрерывным течением атомарных образов. Эта схолия в переводе М.Л. Гаспарова звучит так: «В других местах он говорит, что боги познаваемы разумом, *одни, существуя в виде чисел, другие — в подобие формы* (курсив наш. — М.Ш.), человекообразно возникая из непрерывного истечения подобных видностей, направленного в одно место» (*Diog. Laert. X, 139*). Этот текст сложен для интерпретации и является объектом многовековых споров, так как в нем упомянуты боги, существующие *κατ' ἀριθμὸν* и существующие *καθ' ὁμοειδέειαν*.

П. Гассенди, публикуя в 1649 г. в Лионе свои замечания на десятую книгу Диогена Лаэртция, ввел конъектуру в текст, сняв противопоставление одного типа богов другому (заменяв местоимение *οὗς* на отрицательную частицу *οὐ*) в соответствии с текстом Цицерона: «Образ бога ... не бывает тем же по числу (пес *ad numerum*), но его вид таков, что он постигается по подобию и переходу образов» (ND I, 105). С этим исправлением фрагмент схолии выглядел так: «... боги не определяются числом ...». Э. Биньоне принял конъектуру Гассенди¹³⁵, однако К. Диано вернулся к традиционному тексту¹³⁶.

Одни исследователи полагают, что схолиаст смешал типы образов богов и типы богов; по мнению других, сам Эпикур выдвигал два вида божественного. Р. Хирцель утверждал, что образы *καθ' ὁμοίειδαιον* — демокритовского типа и отличаются от богов в междумириях. Он приписывал путаницу в эпикурейских богах Цицерону¹³⁷.

Г. Дильс, К. Клеве и Г. Аригетти считали, что этот текст свидетельствует о том, что, по Эпикуру, существовало два типа образов от богов: те, которые достигают людей и производят единичные впечатления, и те, которые вызывают лишь общее представление о богах, так как не являются достаточно чистыми образами¹³⁸. При этом они опирались на сложные для понимания фрагменты сочинений Филодема «О благочестии» и «О богах» (Arg. Fr. 192–193), в которых говорится, что образы богов состоят, с одной стороны, из подобной материи, а с другой — из тождественной¹³⁹.

О. Жигон буквально воспринял положение схолии, считая, что, согласно Эпикуру, существуют два вида богов: один — боги в единственном числе каждый (олимпийцы), другой — бесчисленное множество богов¹⁴⁰. Достаточно популярно мнение о том, что, по Эпикуру, существовало несколько типов богов¹⁴¹. Ф. Мерлан и Д. Лемке полагали, что тип *καθ' ὁμοίειδαιον* — это эпикурейские боги, а *κατ' ἀρίθμῳν* — индивидуальные боги народной религии¹⁴². По мнению А. Крокевича и К. Диано, в схолии говорится об образах, которые воспринимались как единичное или как общее¹⁴³.

Представляется, что более плодотворное разрешение этой текстологической проблемы заключается в рассмотрении иного аспекта противопоставления, а именно: в этой схолии речь идет не о типах богов, а о возникновении богов и возможности их познания¹⁴⁴. Противопоставление, подобное тому, какое имеется в этой схолии, встречается у Аристотеля в «Метафизике»: «Одни вещи едины по числу, другие — по виду ... По числу едины те, материя которых одна, по виду — те, определение которых одно» (1016в 31). В схолии речь идет скорее всего о

двух разных видах образов (эйдолов, видиков). Одни — подобия людей, другие — подобия богов. Вероятно, по Эпикуру, имеются два встречных потока образов: одни, существующие *κατ' ἀρίστην*, исходя из принципа исономии, равные числу смертных, образуют атомарных богов; другие, существуя *κατ' ὁμοειδείαν* — в виде подобных истечений, стремятся из междумирий к людям, создавая представления о богах. Боги в междумириях подобны вечному фигурному фонтану — форма постоянна, но капли воды сменяют одна другую, при падении вниз рассыпаются на более мелкие капли.

У Лукреция есть такие строчки: «Вечной считалась их жизнь, потому что Лик оставался у них и все тем же являлся всегда неизменным их образ» (V, 1175–1176). Филодем упоминает образы богов, идентичные (тождественные) (Arg. Fr. 192) и, вероятно, подобные (похожие) людям, с поверхности которых они и исходят.

По Эпикуру, представления о богах образуются у человека подобно другим представлениям: за счет истечений образов, невзирая на то что боги — сами образы. Согласно Сексту Эмпирику, Эпикур признавал, что «некоторые представления обязаны своим появлением реальным телам, а другие — образам» (Adv. math. VIII, 65)¹⁴⁵. Этим учением Эпикур стремился объяснить антропоморфные представления о богах. Боги — порождение людей, не человек — образ и подобие богов, а боги — образ и подобие человека. Спустя века Л.Фейербах развил мысль Эпикура о преображении свойств человека в самостоятельную сущность, рассматривая бога как гипостазированное понятие человека.

Для Эпикура боги — подобие людей. Это идеальные сущности, так же как числа, отвлеченные от конкретных объектов, имеющие в виде атрибутов те качества, которые эпикурейцы называли наилучшими: блаженство и бессмертие. Эпикур считал богов народной религии вымышленными существами, отвергал «губительное обольщение мифами», но не мог не восхищаться образами богов, в которых воплощались красота, мудрость и доброта людей. «Философ, — пишет А.Ф.Лосев, — любовался идеальной беззаботностью богов, их идеальным бесстрашием, их всегдашней погруженностью в идеальное самонаслаждение»¹⁴⁶.

Тайна богов Эпикура заключается в том, что они — образы не религиозные, а художественные. Эпикур полагал, что человек не может обойтись без идеальных образов, олицетворяющих этический и эстетический идеалы: они нужны ему как совершенный образ красоты и эталон нравственности. Ученик Эпикура Метродор писал о свойственном изваяниям богов на площадях блаженном самоуглублении и улыбке. По

типу этих статуй Эпикур создал свои образы богов, которые олицетворяют невозмутимых мудрецов, находящихся в состоянии атараксии. Бог — идеал эпикурейского мудреца, а последний, по словам Эпикура, живет «как бог среди людей» (Diog. Laert. X, 135).

Цицерон отмечал, что, по мнению Эпикура, боги существуют постольку, поскольку необходимо должна быть некая природа, столь превосходная, что лучше ее ничего нет (ND II, XVII, 46). Используя современную терминологию, можно сказать, что Эпикур решал проблему соотношения религиозной и художественной мифологии. Его боги эмансипированы от религиозного культа. Это не боги религии, так как эпикурейцы не чувствовали свою зависимость от них, считая, что боги не могут оказывать на них воздействие. Их нельзя отождествлять с традиционными богами греков, которые олицетворяли силы природы, явления общественной и частной жизни. Эпикур отвергал веру в таких богов, утверждая, что «высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами». Его боги отличаются и от богов философов — *единого* Ксенофана, *сфайроса* Эмпедокла, *нуса* Анаксагора, *блага* Платона, *формы форм* Аристотеля, от стоических богов, состоящих из уродливой пневмы. Богам Эпикура трудно найти аналогию среди богов других религий; они, пожалуй, напоминают образы африканских богов-бездельников (*dei otiosi*), которые неизвестно где живут на небесах и ни во что не вмешиваются, не требуют себе никаких жертв, не имеют культа.

Карнеад, глава третьей Академии (середина II в. до н.э.), высмеивал богов Эпикура как блаженствующих бездельников, единственное занятие которых состоит в том, что они говорят друг другу: «Ах, как я счастлив! Ах, какое блаженство!» Сенека писал: «Ты, Эпикур, делаешь бога безоружным: ты совлек с него все оружие, всю власть и, дабы ни для кого он не был бы предметом страха, изверг его за пределы мира. Таким образом, его, огражденного какой-то громадной и непроницаемой стеной, отделенного от соприкосновения и созерцания смертных, ты не имеешь причин бояться: нет у него никаких средств ни для благоговения, ни для вреда. Помещенный в срединном промежутке между этим и другим небом, далекий от человека, от животного ... он избегает развалин миров, падающих над ним и вокруг него, не слыша ни наших обетов и не заботясь о нас. А ты хочешь казаться почтительным к нему, как к родителю, питая в душе, как я полагаю, чувства благодарности. Если же ты не желаешь казаться благодарным, потому что не имеешь от него никакого благодеяния, и тебя, по твоему мнению, образовали своим случайным и бесцельным сочетанием атомы ... то зачем

ты его считаешь?» (Senec. De Benefic. XIX)¹⁴⁷. По мнению Д. Дидро, Эпикур сослал богов в далекие миры и погрузил их там в состояние глубокого безразличия с тем, чтобы разделаться с ними¹⁴⁸.

По существу, эпикуреизм секуляризировал богов. Пассивные, иррелевантные боги Эпикура и Лукреция — это квазибоги. Они превратились в призрачные и бездеятельные существа, лишенные религиозного содержания. Формальное признание Эпикуром богов было равносильно их отрицанию. Цицерон писал: «Эпикур же, отняв у богов бессмертие и возможность и желание оказывать милость, с корнем вырвал религию из человеческих душ» (ND I, XLIII, 120)¹⁴⁹.

§ 5. ЭПИКУРЕИЗМ И СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ КУЛЬТА

Применение понятия *секуляризация* для анализа учения Эпикура помогает разрешить многолетние споры о характере благочестия и культе учителя в эпикуреизме. Ориентация на практическое воплощение нравственных принципов была причиной такого отношения к традиционным представлениям и ценностям, которое можно назвать их секуляризацией.

Еще в древности получила распространение точка зрения о том, что эпикурейцы были благочестивы лишь на словах, а их призывы соблюдать религиозные обряды имели политическое значение и определялись стремлениями личной безопасности. Это мнение восходит к Посидонию, Цицерону, Плутарху и Оригену.

В трактате Цицерона «О природе богов» упоминается, что Эпикур написал книги о благочестии (Диоген Лаэртский не указывает их в своем списке). Цицерон восклицает: «И каким образом в них об этом говорится! Можно подумать, будто ты слушаешь великих понтификов Т. Корункания или П. Сцеволу, а не того, кто до основания разрушил всю религию, и не руками, как Ксерос, а учением своим опрокинул храмы и жертвенники бессмертных богов. Ибо ... с какой стати люди должны почитать богов, когда боги не только не опекают людей, но и вообще ни о чем не заботятся, ничего не делают» (ND I, XLI, 115)¹⁵⁰. По сообщению Цицерона, стоик Посидоний в пятой книге своего сочинения «О природе богов» писал, что Эпикур сохранял бога лишь на словах, считая, что никаких богов нет, а о бессмертных богах он говорил ради того, чтобы не подвергнуться осуждению.

В сочинении «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо» (21) Плутарх называл Эпикура обманщиком, морочащим людей, скрывающим из страха подлинное мнение о благочестии. Плутарх

писал, что Эпикур лицемерно изображает молитвы и коленопреклонения, ничуть не нуждаясь в них и совершая их из боязни. Принося жертву, он стоит рядом с закланывающим ее, как рядом с поваром, говоря нечто наподобие героев комедий Менандра: «Я принес жертву богам, но они никак ко мне не относятся». Это мнение выражают и некоторые современные исследователи, например, П. Дженнаро, утверждающий, что Эпикур и его ученики соблюдали «обряды, чтобы не обижать большинство людей»¹⁵¹.

Однако еще в 1908 г. английский автор Г. Хадзиц объявил Эпикура «создателем новой теологии», «ставящей целью установить чистые формы культа и утвердить истинное благочестие»¹⁵². Эти взгляды были развиты в 1920 г. итальянским историком философии Э. Биньоне, который писал, что Эпикур — «основатель единой мировой религии», а его философия — религиозное учение, подготовившее почву для христианства своей борьбой против языческого многобожия во имя более высокого и чистого образа бога¹⁵³. В 1923 г. немецкий историк античной философии В. Нестле отмечал, что деятельность Эпикура имела характер наставничества «духовного пастыря», к нему относились как к спасителю, а его письма напоминали апостольские послания¹⁵⁴.

Во второй половине XX в. появилось несколько работ, рассматривавших вопрос об отношении Эпикура к религии. Большинство авторов предлагали новую интерпретацию эпикуреизма, согласно которой этого мыслителя на протяжении веков понимали неправильно, поскольку он был не материалистом и безбожником, а основателем особой религии, очистившей путь для христианства. В 1946 г. французский католический священник А. Ж. Фестюжьер опубликовал книгу «Эпикур и его боги», переведенную на английский, испанский и итальянский языки, в которой утверждал, что «Эпикур был благочестивым человеком», а «его религия была родственна платоновской»¹⁵⁵. Фестюжьер и его последователи считали Эпикура одним из тех, кто в конце IV в. до н.э. выступал в Афинах против растущего неверия, признавал пользу религии и был благочестивым человеком в том смысле, в каком афиняне понимали это слово¹⁵⁶.

Как понимал Эпикур благочестие? Был ли он действительно благочестивым гражданином полиса, или имел свое собственное мнение о благочестивом поведении и образе мыслей? Источники содержат информацию, противоречивую лишь на первый взгляд.

В сочинении «О благочестии» Филодем указывал, что Эпикур не только признавал необходимость почитания богов своего города, не только был наблюдателем на праздниках, но и сам участвовал в обря-

дах. Согласно Филодему, во времена архонта Аристонима Эпикур в письме Фирсону рассказывал, что «он отмечал вместе с народом праздник горшков (на второй день Анфестерий. — М. III.) и был посвящен в мистерии города, как и все другие» (π. εὐσέβ. VН² II 109, 3)¹⁵⁷. Кроме того, Филодем цитировал фразу из сочинения Эпикура «Об образах жизни», а именно: мудрец «демонстрирует уважение к богам» (π. εὐσέβ. VН² II, 108), и почитать их следует не потому, что если их не почитать, боги будут раздражены, а «потому, что природа богов выше нашей» (π. εὐσέβ. VН² II, 110)¹⁵⁸. В той же книге Филодема приводится фрагмент из письма Эпикура к друзьям, разъясняющий причины такого поведения. Эпикур писал: «Давайте благочестиво и точно приносить жертвы в нужные дни и выполнять все другие акты почитания согласно обычаю, чтобы не дать никаких поводов для беспокойства общественному мнению в наших суждениях о лучших и величайших существах. Кроме того ... так мы можем жить в согласии с природой»¹⁵⁹. Таким образом, участие в религиозной практике сам Эпикур объяснял двумя причинами: необходимостью следовать обычаям и возможностью «жить в согласии с природой».

Отправление установленного культа — важнейшая обязанность гражданина полиса. Поэтому оно было необходимо для эпикурейцев как проявление лояльности, однако отнюдь не из страха перед наказанием, а благодаря известному стремлению приверженцев этой школы не вмешиваться в политическую жизнь, в соответствии с их этическим идеалом не выделяться, «прожить незаметно», сохранив невозмутимость духа, спокойствие. Это и означало «жить в согласии с природой».

Посещение Эпикуром и его последователями традиционных празднеств может быть интерпретировано и как стремление к удовлетворению эстетических потребностей. Плутарх указывал, что, согласно эпикурейскому учению, мудрецу свойственно любить зрелища, поэтому присутствие на музыкальных и драматических представлениях на празднике Дионисий доставляет ему удовольствие. Сам Эпикур писал: «Не знаю, что и помыслить добром, как не наслаждение ... от того, что слышишь, и от красоты, которую видишь» (Diog. Laert. X, 6)¹⁶⁰.

Эпикур также отвергал молитвы и жертвоприношения, считая, что боги не вмешиваются в жизнь людей. В одном из его писем говорится: «Неужели ты считаешь, что, принеся в жертву тысячу быков, сможешь успокоить богов, если ты совершил какой-либо злой поступок? Неужели ты думаешь, что он учтет твою жертву и, словно человек, освободит тебя когда-нибудь от части наказания?»¹⁶¹ Подобные рассуждения имеются и в собраниях максим Эпикура. Например: «Если бы бог вни-

мал молитвам людей, то скоро все люди погибли бы, постоянно моля много зла друг другу» (Gnom. Cod. Parisini 1168, fr.115)¹⁶². Поэтому предполагать, что Эпикур участвовал в обрядах из соображения умиловать богов в соответствии с традицией, — нелепо.

Э. Биньоне, А. Ж. Фестьюжер экстраполируют мнения Филодема на позицию самого Эпикура, считая, что эпикуреизм был абсолютно догматическим учением. У Филодема в сочинении «О музыке» имеется замечание, полностью противоречащее позиции основателя Сада: «Сколько бы ни говорили, что божественное не нуждается дополнительно в чем-либо почитании, нам-то как раз прирождено его почитание в особой степени, /мы/ представляем его благочестиво, согласно тому, что было передано каждому преданиями от отцов (курсив наш. — М. Ш.)»¹⁶³. Филодем был принужден оправдываться в том, что эпикурейцы — отнюдь не безбожники, а лояльные, благочестивые граждане. Эпикур к этому не стремился. Кроме того, признавая определенный догматизм эпикурейского учения, ни в коем случае нельзя отрицать изменений, внесенных римскими последователями в доктрину учителя.

Благочестие Эпикура, с точки зрения приверженцев «веры отцов», было мнимым, формальным, а участие в культе — псевдорелигиозным. С позиций традиционного мировоззрения Эпикура никак нельзя назвать благочестивым. Цицерон и Плутарх признавали это. Однако для самого Эпикура участие в общей религиозной практике не было лицемерием или конформизмом. Он считал себя благочестивым, вкладывая в это понятие свой, нетрадиционный смысл. Он совершенно по-другому представлял себе богов и взаимоотношения мудрецов (т.е. эпикурейцев) с богами. Известно изречение Эпикура, объясняющее характер его благочестия: «... всякий мудрец *чистое* (здесь и далее курсив наш. — М. Ш.) мнение о богах имеет и полагает эту природу великой и священной, приходя к мысли о ней *более всего во время празднеств*, благодаря наличию имени у всех на устах и постигает неуничтожимость в силу претерпевания необычного...»¹⁶⁴ Отношение к богам как к идеальным сущностям определило особенности благочестия Эпикура, выраженного в стремлении к подражанию богам и общению с ними путем созерцания атомарных истечений.

Лукреций писал о необходимом «спокойствии духа» для человека, желающего быть истинно благочестивым. Это «спокойствие» предполагает признание невмешательства богов в людские дела и природу. Только при таком условии можно «с сердцем спокойным» входить «к

святилищам божьим» и принимать «образы» (*simulacra*), которые исходят от богов и «дают представление о божеском лике» (NR VI, 74–77).

В эпоху эллинизма в процессе секуляризации культуры полиса в эпикуреизме было создано новое понимание благочестия, не связанное с традиционной государственной религией по содержанию, сохраняющее лишь некоторые похожие формальные элементы. Признавая потребность людей в ритуалах и празднествах, Эпикур создал светские ритуалы, присущие только эпикурейской школе. В противоположность культу обожествленного правителя он предложил секулярную теорию контроля и подражания поведению человека, добродетели которого вызваны не страхом перед наказанием богов, а мудростью. Сенека приводил слова Эпикура о том, что вместо бога, видящего наши деяния, нужно выбрать образ чтимого человека и жить так, как будто он нас постоянно видит. Ученики Эпикура говорили: поступай так, как если бы это видел Эпикур. Он заменил легендарных героев, служивших образцом для поведения людей, мудрецами, добродетельная жизнь которых должна быть эталоном. Эпикур секуляризировал платоновское учение об «уподоблении богу», считая, что если человек живет согласно природе и достигает атараксии, то он может сравниться с богом в блаженстве. Эпикур говорил: «... ты будешь жить, как бог, среди людей. Да, совершенно не похож на смертное существо человек, живущий среди бессмертных благ» (III, 135).

М.Гюйо был прав, когда писал: «Эпикур сводит небо на землю, блаженство богов — в среду людей. Мудрец — вот кто — истинно блажен: жизнь мудреца — вот живое воплощение блаженства»¹⁶⁵. Об этом же писал и Р.Америо, полагая, что Эпикур стремился людей превратить в богов¹⁶⁶. Эпикур переносил царство блаженства из интермундий на землю. Он мечтал о создании на земле «садов», в которых блаженствовали бы люди. Об этом говорила надпись у входа в его собственный сад у Дипилонских ворот в Афинах.

Эпикурейцы своеобразно относились к основателю своей школы. В трактате «О пределах добра и зла» Цицерон описывал эпикурейца Тита Помпония Аттика, утверждавшего, что он не сможет забыть Эпикура, даже если захочет, так как у эпикурейцев принято окружать себя не только живописными портретами учителя, но и иметь скульптуры и геммы, изображающие его. Сохранились античные мраморные бюсты, фрески и резные камни с портретами Эпикура и его любимого ученика Метродора¹⁶⁷. Римские эпикурейцы называли Эпикура спасителем, о чем свидетельствовали Лукиан (Alex. 25, 61) и Филодем. Я.М.Боровский писал о том, что у Лукреция Эпикур представлен как благодетелем.

тель человечества, как спаситель и бог, благая весть которого дала людям утешение, спокойствие и ясный свет, составляющие высшую ценность жизни¹⁶⁸.

Само имя Эпикур означало *помощник, защитник*. Американский историк античной культуры Б. Фришер даже полагает, что Эпикур сменил свой *потеп* на *отеп*, т. е. настоящее имя поменял на прозвище, ибо последнее «было важной лексической помощью» в пропаганде его учения. Имя философа «имело то же самое отношение к его образу, как имя Христа»¹⁶⁹. Фришер считает, что портреты Эпикура были своеобразными талисманами для его последователей, представлявших особый вид идолопоклонников — почитателей изображений своего учителя. Фришер полагает, что само *послание* Эпикура, т. е. его идея спасения через атараксию, передавалась через зрительные образы и воплощалась в «оскульптуренном (окаменевшем) слове», а иконографические типы изображений философа выражали шесть главных особенностей его как спасителя человечества. Эти типы изображений таковы: сидящий философ со свитком в руке; отец-предок; культурный герой; *мегалопсυχос* — человек, достигший вершины добродетели; спаситель; бог (ипостась Зевса или Асклепия).

Оставив в стороне обсуждение экстравагантной гипотезы о роли «монументальной пропаганды» для распространения эпикуреизма в «массах», обратимся к анализу факта, на котором зиждется идея Фришера: эпикурейцы чтили своего учителя как спасителя и бога. Основу этого почитания заложил сам Эпикур, призвав своих учеников в завещании праздновать его день рождения в десятый день гамелиона (Diog. Laert. X, 18). (Эта дата противоречит указанию Аполлодора в «Хронологии», писавшего о седьмом дне. В. Шмид предположил, что Эпикур перенес празднование своего дня рождения с седьмого на десятый день священного месяца, чтобы оно совпало с днем, посвященным Аполлону¹⁷⁰.) Кроме того, Эпикур заявлял о необходимости отмечать двадцатый день каждого месяца в память о нем и Метродоре. Этому может быть два объяснения.

Известно, что в Афинах существовала традиция двадцатый день каждого месяца посвящать Аполлону и устраивать в честь него пир. Вероятно, совпадение имени основателя школы и одного из прозвищ Аполлона — Эпикурий — могло привести к тому, что днем формального основания Сада как школы был выбран двадцатый день. Однако, скорее всего, подобно нигилистам кружка Кинесия, пировавшим в запретные дни, Эпикур хотел противопоставить обычаи своей школы традиционным правилам, заменив ритуальную трапезу в честь бога

дружеским пиром в честь людей, достигших состояния богов. Он призывал не только отмечать свой день рождения, но и устраивать празднования в честь своих выдающихся последователей, среди которых были его братья, а также Метродор и Полиэн.

В эпикурейской школе мудрецы считались друзьями богов и равными богам. Письмо к Менекею, в котором Эпикур перечислил важные положения своей этики и философии религии, он закончил так: «Обдумывай же эти и подобные советы днем и ночью, сам с собой и с тем, кто похож на тебя, и тебя не постигнет смятение ни наяву, ни во сне, а будешь ты жить, как бог среди людей. Ибо кто живет среди бессмертных благ, тот и сам ни в чем не сходствует со смертными» (III, 135).

Филодем в книге «О благочестии» писал, что, «следуя истинным законам природы», «следует помнить всех, кто философствовал подобно нам, чтобы достичь блаженства», особенно Эпикура, его друзей и членов его семьи (которые были его последователями) и в их честь устраивать поминальные пиры (π. εὐσέβ. VH² II, 104)¹⁷¹.

Интересно, что младший современник Эпикура киник Менипп из Гадары, известный своей насмешливостью, написал две книги, посвященные эпикурейцам: «О рождении Эпикура» и «Празднование двадцатого дня эпикурейцами». Содержания их мы не знаем. Может быть, ему импонировала эпикурейская профанация священной трапезы, а может быть, наоборот, он издевался над секулярной по содержанию, но прежней, религиозной по форме, практикой.

Для эпикурейцев очень важен был пример учителя, указавшего им путь спасения, и они стремились подражать ему, считая, что, спасая себя, они должны стать спасителями других. Поэтому понятно желание Диогена из Эноанды сделать «тетрафармакон» Эпикура достоянием всех. Стремление к распространению сотериологического учения, присущее эпикурейцам разных эпох, дает возможность некоторым исследователям видеть в эпикуровской школе «тренировочную базу для миссионеров», а в Эпикуре — предшественника апостола Павла или Бернарда Клервоского¹⁷². Нередко, эпикуреизм называют религией с развитым философско-этическим обоснованием, религией, создавшей культ спасителя Эпикура, основателя новой религиозной коммуны¹⁷³.

Эпикурейцы противопоставили распространившемуся в эпоху эллинизма обожествлению политических деятелей почитание мудреца, основанное на пиетете перед его нравственными качествами и знанием природы (кстати, в этом они являлись продолжателями более ранней философской традиции). Действительно, в честь Эпикура и Метродора

их последователи устраивали празднества, воздвигали статуи, вырезали камни с их изображениями. Однако ничего общего с религиозным поклонением секулярный культ учителя не имел. Сам Эпикур однажды заявил своему ученику Колоту следующее: «... желание обхватить мои колени и оказать мне знаки уважения, которые обычно оказываются при почитании некоторым лицам и обращении к ним с мольбами ... несогласно с учением о природе» (Plut. Adv. Colot. 6)¹⁷⁴.

Нельзя согласиться с позицией католических авторов Э.Параторе и Ф.Мартинацолли, напечатавших специальные статьи о «религиозной природе эпикурейской философии»¹⁷⁵, так же, как и с «Католической энциклопедией», в которой провозглашалось, что эпикуреизм нельзя рассматривать как «антитезу религии», поскольку Эпикуру «поклонялись как божеству», «видели в нем того, кто дает откровение»¹⁷⁶.

На вопрос, что такое эпикуреизм — религия или отрицание религии, Ф.Ф.Зелинский отвечал так: для развития религиозной мысли эпикуреизм имел «только отрицательное значение», эстетический привесок богопризнания и богопочитания не имел большой важности для Эпикура. У богов, удаленных на уединенные острова междумирий, отнимается всякое участие в управлении миром и человеком. «Какой же при таких условиях может быть культ? К чему возносить молитвы, которые не будут даже услышаны? К чему приносить жертвы, которые не обрадуют чествуемых? А какая же религия без культа?» Поэтому, как считал Зелинский, «для большинства эпикурейцы все-таки были атеистами, своим атеизмом привлекающими одних и отталкивающими других»¹⁷⁷.

Боги Эпикура — это квазибоги, а эпикурейская школа — квазирелигиозное сообщество. Формальное сходство не должно выдаваться за сущностное единство. Сад Эпикура, основанный на началах дружбы, — секулярный союз единомышленников, объединенных идеей достижения счастья путем нравственного совершенствования, почитающих учителя и его первых последователей как мудрецов, достигших блаженства.

§ 6. ЭВДЕМОНИЧЕСКАЯ ЭТИКА ЭПИКУРА И ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Этика — важнейшая часть философии Эпикура¹⁷⁸. Ее относят к натуралистическим моральным учениям, выводящим нравственность из потребности человека в удовольствии. В эпикуреизме атомистическому физическому «индивидуализму» соответствовал индивидуализм

этический. Цель эпикуровской практической философии — указать путь к обретению личного эвдемонистического идеала.

Кант писал, что Эпикур, в отличие от Платона, искал принципы морали независимо от «посторонних источников» и исходил из того, что «возникновение событий определяется только неизменными законами природы» и нет для этого никакой иной причины, «отличной от мира»¹⁷⁹. Уверенность Эпикура в возможности счастья в земной жизни без вмешательства божественных сил вызывала критику эпикуреизма христианскими авторами от апостола Павла¹⁸⁰ до современных богословов. В 1880 г. православный богослов Д. М. Азаревич в публичной лекции «Античный мир и христианство» отмечал, что «в эпикуреизме порвана вся связь между религией и моралью», поскольку в нем отвергалось божественное высшее вмешательство в людские дела ... и вся мораль этого учения ... основана на более счастливом устройении настоящей жизни»¹⁸¹. По мнению А. Н. Гилярова, «рядом мыслителей, начиная с Эпикура, отвергается ценность всех вообще религий как заблуждений, тормозящих жизнь на ее пути к счастью»¹⁸².

Секуляризация морали у Эпикура опирается на то, что его антропологическое учение исходит из материалистического основания¹⁸³. О. Новицкий отмечал, что «в эпикурействе человек осознавал себя существом природы и стоял за свою естественность»¹⁸⁴. Согласно Эпикуру, «человек есть определенная форма, сопровождаемая одушевленностью»¹⁸⁵. Он признавал естественным стремление человека к наслаждению, понимаемому как уклонение от страданий, и к достижению спокойного и радостно умиротворенного состояния духа. «Когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые ... неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог. Нет, не попойки и кутежи непрерывные, не наслаждения мальчиками и женщинами, не наслаждения рыбою и всеми прочими яствами, которые доставляет роскошный стол, рождают приятную жизнь, но трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания и изгоняющее (лживые) мнения, от которых душу объемлет величайшее смятение» (III, 131–132).

Эпикур называл добродетельными и приятными только удовольствия, сообразные с природой, и отвергал порочные удовольствия, за которыми следует страдание, как несообразные с природой. Высшая добродетель — *φρόνησις* (благоразумие) достигается в результате самостоятельного выбора. Это означает, что боги не определяют критерий

нравственности, не выступают в качестве морального регулятора. Человек обретает свое счастье сам, научившись «размышлять о том, что создает счастье» (III, 122), и должен надеяться в жизни только на себя. Эпикур писал Менекею: «... то, что зависит от нас, не подчинено никому господину» (III, 133). К. Ясперс в сочинении «Великие философы» назвал эпикурейский этический идеал «успокоением без трансцендентного».

Демокрит учил, что счастье состоит в «благом состоянии духа», при котором «душа пребывает в спокойствии и равновесии, не волнующая никакими страхами, суевериями или переживаниями»¹⁸⁶. Он называл такое состояние *εὐθυμία*. Этот демокритовский термин имеет позитивную окраску. В сохранившихся текстах Эпикура он употреблен всего один раз в письме к матери¹⁸⁷, написанном в юности, вероятно, в период ученичества у демокритовца Навзифана. В сочинениях зрелого Эпикура для характеристики блаженного состояния используются лишь негативные термины: *ἀπορία*, *ἀταραξία*, *ἀφοβία*¹⁸⁸, указывающие на то, что счастье, по Эпикуру, — это избавление от каких-либо зол. Эпикур считал, что душевные страдания хуже телесных и что помимо наслаждений в движении (радости и веселья) существуют наслаждения покоя — безмятежность (*ἀταραξία*) и отсутствие страдания (*ἀπορία*)¹⁸⁹.

Диоген Лаэртий подчеркивал, что признание наслаждений покоя отличает Эпикура от киренаиков, признававших лишь наслаждения в движении (Diog. Laert. II, 85–86, 87–89; X, 137). Традиционно считалось, что Эпикур, отказавшись от крайностей гедонизма киренаиков, тем не менее в учении об удовольствии являлся последователем Аристиппа. Однако современные исследователи Дж. Гослинг и К. Тайлор высказывают соображение, по которому Эпикур сам оказал влияние на развитие учения киренаиков, которые хорошо знали его этику, и свое отрицание наслаждений покоя они направляли непосредственно против эпикуреизма¹⁹⁰.

В послеаристотелевскую эпоху многие мыслители обращались к проблеме удовольствия: академики — Ксенократ и Гераклид Понтийский, перипатетики — Феофраст, Аристоксен, Стратон. Феофраст в приложении к трактату «Об удовольствии» критиковал «Филеб» Платона, в котором тот выступал против гедонистов, в частности против учения Евдокса о благе. Скорее всего, не столько учение Аристиппа, сколько воззрения Евдокса повлияли на формирование эпикурейского учения о том, что удовольствие — благо. Аристотель в «Никомаховой этике» (1172в 9–25) комментировал основные положения учения Евдокса: удовольствие есть благо, так как все тянется к нему, а то, к чему

стремятся все, — высшее благо; все избегают страдания и соответственно выбирают ему противоположное, т.е. удовольствие; удовольствие никогда не бывает ради чего-либо еще, оно избирается само по себе; присоединение удовольствия к какому-либо благу способствует его возрастанию, а благо возрастает лишь с добавлением его самого.

Согласно Эпикуру, удовольствие как благо достижимо лишь при «рассеивании страхов ума», которое обеспечивается изучением «природы вселенной» (*Кур. дох.* X; XII). В сочинении «О природе» Эпикур стремился показать, что знания меняют «структуру» души, облагораживая ее¹⁹¹. Мыслитель писал: «Изучение природы создает людей не хвастливых и велеречивых и не выставляющих напоказ образование, предмет соперничества в глазах толпы, но людей смелых ... гордящихся своими личными благами, а не благами, которые им даны обстоятельствами» (*Sent. Vatic.* XLV).

Распространено мнение, что этика Эпикура, отвергающая блаженство после смерти, глубоко пессимистична. Так, И.Я.Чаленко уверял, что крайний пессимизм Эпикура всецело вытекал из его атеизма¹⁹². По С.Н.Трубецкому, эпикуреизм — это «философия ... квиетизма, мирного конца»¹⁹³. Г.Капоне Брага полагал, что все учение Эпикура наполнено пессимизмом¹⁹⁴. А П.А.Кропоткин, критикуя эпикуреизм за «одно крупное упущение», а именно за то, что он «не ставил высоких нравственных заданий, особенно самопожертвования на пользу общества», прославлял Эпикура, так как он, по его мнению, как раз боролся с пессимизмом «античного Шопенгауэра» — Гигезия, «с желательностью смерти ввиду массы зла и страданий, преобладающих в мире»¹⁹⁵. Действительно, указывая на то, что страх смерти есть страх пустой, и отвергая самоубийство, Эпикур учил об «отсутствии страха перед будущим» (III, 120) и призывал «смеяться»¹⁹⁶ и философствовать, и в то же время заниматься хозяйством и пользоваться всеми остальными способностями» (*Sent. Vatic.* XLI).

В «Главных мыслях» Эпикура в первых четырех изречениях сформулированы четыре важнейшие истины, знание которых открывает возможность к достижению счастливой жизни: отрицание ошибочных мнений о богах, вызывающих страх перед ними; отрицание ложных представлений о смерти, вызывающих страхи перед нею; регуляция желаний, приводящая к добродетели; знание того, что физическое страдание преодолимо.

Сам Эпикур стал примером воплощения своего этического идеала. Последний день его жизни сопровождался невыносимыми болями, вызванными тяжелой болезнью, тем не менее он назвал его «блажен-

ным» (Diog. Laert. X, 22), так как день был наполнен душевной радостью. Эпикур отдавал последние распоряжения, писал письма близким, беседовал с друзьями и вспоминал прежние встречи с ними. Умирая, он пожелал им счастья и призвал не забывать его философию. В истории Древней Греции были «две смерти, такие разные, но обе такие греческие, отмечающие грань между двумя эпохами, которые будут являться в античности знаками двух типов людей и двух форм духовности, каждая с собственной верой и собственным благочестием: *imitatio Socratis*¹⁹⁷ и *imitatio Epicuri*»¹⁹⁸.

Диоген Лаэртский излагал представления эпикурейцев о том, кто такой мудрец (X, 117–121), каковым они почитали своего учителя и на кого они хотели походить. Среди многочисленных положительных и заслуживающих уважение черт мудреца есть и такие: мудрец никогда не будет тираном и не будет заниматься государственными делами, но своей мудростью, когда придет случай, будет помогать и правителю и будет выступать в суде (не пренебрегая своими гражданскими обязанностями)¹⁹⁹. Он сумеет противостоять судьбе и никогда не покинет друга, а в случае необходимости даже умрет за него.

В древнегреческой этике дружбе придавалось большое значение²⁰⁰, а эпикурейская дружба славилась не менее пифагорейской. Эпикур писал: «Дружба обходит с пляской вселенную, объявляя нам всем, чтобы мы “пробуждались к прославлению счастливой жизни”» (Sent. Vatic. LI). Цицерон писал, что для Эпикура из всего, что мудрость подготовила для счастливой жизни, нет ничего более значительного, приятного и плодотворного, чем дружба (Cic. De finib. II, XX, 65). А. Фестюжьер и А. Тюилье пытаются доказать, что эпикурейская дружба (*φιλία*) носила мистический характер и была близка христианской *ἀγάπη*²⁰¹. В действительности эпикурейская дружба не была связана с мистицизмом, она, по словам Эпикура, вырастала из соображений пользы и приобретала самостоятельную ценность потому, что давала наслаждение. Римские эпикурейцы даже считали, что дружба существует и среди богов, без нее их совершенство было бы неполным (Philod. De dis III)²⁰². В отличие от представления о дружбе, распространенного в Академии, эпикурейское представление не было связано с интересами государства и выступало лишь средством реализации личности.

По Эпикуру, государство покоится на взаимном договоре людей²⁰³. Теория «общественного договора», восходящая к воззрениям Демокрита и Протагора, отказывалась от представления о божественном происхождении государства и отрицала вмешательство

богов в дела общества. Эпикур отрицал и то, что язык изобретен богами²⁰⁴.

Секулярное содержание эпикурейской этики было развито гуманистами эпохи Возрождения, отвергавшими мнения о греховности наслаждения; Б. Спинозой и французскими просветителями, выдвинувшими теорию разумного эгоизма; английскими мыслителями, которые предложили этику расчетливого благоразумия²⁰⁵. Л. Фейербах в сочинении «Эвдемонизм» развивал идеи, высказанные Эпикуром. Он писал, что «все люди — эпикурейцы»²⁰⁶, так как они в своей деятельности обходятся без вмешательства богов.

Гуманизм эпикурейской философии религии и эвдемонистической этики во многом предвосхитил будущие гуманистические теории. Спустя почти две с половиной тысячи лет после Эпикура сопредседатель Международного союза гуманистов, известный популяризатор науки, философ и общественный деятель П. Курц создал концепцию «евпраксофии», близкую к эпикурейской этике. Суть ее не просто в отрицании сверхъестественного, а в том, чтобы поставить во главу угла потребности и интересы человека, достижение человеческого счастья. Евпраксофия — секулярное учение, утверждающее возможность нравственного поведения человека, не являющегося религиозным. Евпраксофия объединяет методологию научного познания, необходимую для понимания природы, философский анализ для интерпретации и интеграции научных знаний и этическую философию для определения принципов и ценностей, на основе которых люди могут жить²⁰⁷.

Выдающийся итальянский историк античной философии Э. Биньоне писал о значении философии религии Эпикура так: «Только тогда, когда страх сверхъестественного одолевает человека окончательно, когда знания будут добываться только путем мистического откровения, когда реальная действительность покажется полной иллюзией и ужасов, когда земное существование будет безнадежно и окончательно осуждено, а человек будет стремиться лишь к тому, чтобы покинуть этот мир как можно быстрее, только тогда умрет философия Эпикура. Но до тех пор, пока существует в человеке надежда, пока он мечтает своими силами найти смысл жизни и обрести покой и здоровье души, Эпикур, этот врачеватель людских душ, будет рядом как спаситель, и он и его последователи будут отстаивать веру в возможность познания реальности и в возможность обретения счастья»²⁰⁸.

У Эпикура было очень много последователей. Еще Диоген Лаэртский писал, что число друзей Эпикура не измерить и городами. В истории европейской мысли постепенно сформировалась эпикурейская

философская традиция, т.е. то, что Диоген назвал «преемственностью его продолжателей, вечно поддерживаемой в непрерывной смене учеников» (X, 9). Среди продолжателей и учеников Эпикура — многие выдающиеся мыслители последующих поколений.

Примечания

¹ Об отношении Эпикура к другим философам см.: *Sedley D. Epicurus and his professional rivals // Études sur l'Épicurisme antique / Ed. par J. Bolland et A. Laks. Cahiers de philologie. Vol. 1. Univ. de Lille III, 1977. P. 121–161.*

² *Bignone E. L'Aristotle perduto e la formazione filosofica di Epicuro. Vol. 1–2. Firenze, 1936 (1973).*

³ *Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т.28. М., 1957. С. 52.*

⁴ *Kramer H. Platonismus und Hellenistische Philosophie. Berlin, 1971. S. 127.*

⁵ Вопрос о влиянии академической философии на атомистику Эпикура см.: *Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 226 и сл.; Furley D.J. Two Studies in Greek Atomists. Princeton, 1967. P. 3–158; Kramer H. Op. cit.*

⁶ *Reale G. A History of Ancient Philosophy. Vol. III: The Systems of the Hellenistic Age. New York, 1985. P. 178–181.*

⁷ *Solmsen F. Epicurus and Cosmological Heresies // American Journal of Philology. 1951. N 72. P. 1–23; Solmsen F. Epicurus on the Growth and the Decline of the Cosmos // Ibid. 1953. N 74. P. 34–51.*

⁸ *Моторшилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. М., 1981. С. 168.*

⁹ Все фрагменты Эпикура, за исключением особо оговариваемых случаев, даются по изд.: *Тит Лукреций Кар. О природе вещей. Т. II: Статьи, комментарии, переводы Эпикура и Эмпедокла / Пер. С.И. Соболевского. М., 1947.*

¹⁰ *Хайдаров П.С. Идея бесконечности в учениях Эпикура и Лукреция Кара // Труды Самаркандского ун-та. 1978. № 357. С. 86–94; Keyser C. The Role of Infinity in the Cosmology of Epicurus. New York, 1936.*

¹¹ *Стобей. Эклоги физические, I; цит. по: Маркс К. Тетради по эпикурейской философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 40. С. 128.*

¹² *Гюйо М. Иррелигиозность будущего. М., 1909. С. 12.*

¹³ *Стобей. Эклоги физические, I; цит. по: Маркс К. Указ. соч. С. 127.*

¹⁴ См., напр.: *Светлов В.И. Мировоззрение Лукреция // Лукреций. О природе вещей. М., 1947. Т.2. С. 87–121; Васильева Т.В. Концепция природы у Лукреция // Вопросы философии. № 7. 1969. С. 130–141.*

¹⁵ *Цицерон. Философские трактаты / Пер. И.И. Рижского. М., 1985. С. 77.*

¹⁶ *Садов А.И. Древнехристианский писатель Лактанций. СПб., 1895.*

¹⁷ Цит. по: *Лурье С.Я. Демокрит. Тексты, перевод, исследования. Л., 1970. С. 359.*

¹⁸ Галанза П. Об антиисторической характеристике взглядов античных материалистов на религию // Вестник Московск. ун-та. 1960. Сер. 8. № 3. С. 77–78.

¹⁹ Цицерон. О природе богов. I, VIII, 73; II, XIX, 73.

²⁰ Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произв. Т. 2. М., 1955. С. 350.

²¹ Зелинский Ф. Ф. История античной культуры. Ч. 2. СПб., 1915. С. 258.

²² de Vogel C. Greek Philosophy. Vol. 3. Leiden, 1959. P. 23.

²³ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 207.

²⁴ Аристотель. Соч. Т. 1. М., 1975. С. 310.

²⁵ Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 154–161.

²⁶ *Stoicorum veterum fragmenta* / Coll. H. von Arnim. Lipsiae, 1921. Vol. II. Fr. 1184.

²⁷ *Episcurea* / Ed. H. Usener. Stuttgart, 1973. Fr. 342.

²⁸ Юм Д. Диалоги о естественной религии. М., 1909. С. 129.

²⁹ Цицерон. Указ. соч. С. 78.

³⁰ Уваров И. В. Зевс и судьба (по Гомеру) // Философские записки. 1915. Кн. 2. С. 223–247.

³¹ Engel W. Die Schicksalsidee im Altertum. Erlangen, 1926; *Gioffari V. Fortuna and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas*. New York, 1935; *Green W. C. Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought*. Cambridge, 1948; *Amand D. Fatalisme et liberté dans antiquité Grecque*. Louvain; Paris, 1945; *Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы*. Новосибирск, 1990.

³² Аристотель. Соч. Т. 3. М., 1981. С. 22.

³³ Цит. по: *Ранович А. Б. Эллинизм и его историческая роль*. М., 1950. С. 320.

³⁴ *Стобей. Эклоги физические, I*; цит. по: *Маркс К. Указ. соч.* С. 206.

³⁵ Там же. С. 297.

³⁶ *Антология кинизма* / Пер. И. М. Нахова. М., 1984. С. 311.

³⁷ *Демокрит. Тексты, переводы, исследования*. Л., 1970. С. 214.

³⁸ *Леви-Брюль Л. Первобытное мышление*. М., 1930. С. 251.

³⁹ *Демокрит. Тексты...* С. 213.

⁴⁰ Сообщение Лактанция, казалось бы, противоречит этому выводу: «Надо исходить из того вопроса, который представляется по своей природе первейшим: существует ли провидение, пекущееся о всех делах, или же все произошло и движется случайно. Основателем этого последнего взгляда был Демокрит, подкреплял же его Эпикур» (*Демокрит. Тексты...* С. 214). Мы предполагаем, что Лактанций считал всех атомистов, отрицающих сотворение мира богом-творцом, сторонниками возникновения мира из случайного стечения обстоятельств. Этим, вероятно, и объясняется его сообщение, противоречащее другим источникам.

⁴¹ *Демокрит. Тексты...* С. 217. Фр. 36а.

- ⁴² *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription* / Ed. by M. F. Smith. Napoli, 1993. Fr. 7.
- ⁴³ *Демокрит. Тексты...* С. 217–218.
- ⁴⁴ Гюйо М. Иррелигиозность будущего. С. 340.
- ⁴⁵ *Eddington A. The Nature of Physical World.* London, 1929. P. 10.
- ⁴⁶ *Ковалев С. И. История античного общества. Эллинизм.* Рим. Л., 1936. С. 49.
- ⁴⁷ См., напр.: *История античной диалектики.* М., 1972. С. 43.
- ⁴⁸ *Epicurea* / Ed. H. Usener. Fr. 49.
- ⁴⁹ *Боричевский И.* 1) У древнейших истоков идеалистической легенды об Эпикуре // Пролетарская книга и русская революция. 1922. № 7. С. 8–12; 2) Истинное лицо древнего Сада Эпикура // Записки Научного общества марксистов. 1922. № 4. С. 125–133.
- ⁵⁰ *Dictionnaire rationaliste.* Paris, 1964. P. 157.
- ⁵¹ *Asmis E. Epicurus' Scientific Method.* Cornell University Press, 1984.
- ⁵² *Conford F. M. Principum Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought.* New York, 1965. P. 26–30; *Buché-Leclerc A. L'astrologie grecque.* Paris, 1899; *Gumont F. V. Astrology and Religion among Greeks and Romans.* New York, 1912.
- ⁵³ *Frutiger P. Les mythes des Platon.* Paris, 1930.
- ⁵⁴ *Секст Эмпирик.* Соч. Т. 2. М., 1975. С. 247.
- ⁵⁵ *Bollack J., Laks A. Épicure à Pythocles. Sur la cosmologie et les phénomènes meteorologiques* // Cahiers de philologie. Publ. par le Centre de recherche Philologue de l'Université de Lulle-III. Lulle, 1995.
- ⁵⁶ *Epicuro. Opere* / Ed. G. Arrigetti. Torino, 1960. Fr. 24.38.
- ⁵⁷ *Arnim H. von. Epikur's Lehre von Minimum* // Almanach der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Bd 57. Wien, 1907. S. 383–407; *Hammer-Jensen I. Demokritos und Platon* // Archive für Geschichte der Philosophie. 1910. S. 92–105; 211–229; *Лурье С. Я. Теория бесконечно малых у древних атомистов.* М.; Л., 1938; *Mau J. Zum Problem des Infinitesimalen bei den Antiken Atomisten.* Berlin, 1957; *Vlastos G. Minimum parts in Epicurean atomism* // *Ysis.* 1965. N 56. P. 121–147; *Guthrie W. R. C. A History of Greek Philosophy. Vol. II.* Cambridge, 1965. P. 503–507; *Furley D. Two Studies in the Greek Atomists. Study I. Indivisible Magnitudes.* Princeton, 1967. P. 3–158; *Krämer H J. Platonismus und Hellenistische Philosophie.* Berlin, 1971. P. 231–232.; *Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм.* М., 1979. С. 226–236.
- ⁵⁸ *Reale G. A History of Ancient Philosophy. Vol. III: The Systems of Hellenistic Age.* New York, 1985. P. 151.
- ⁵⁹ *Farrington B. Epicureanism and Science* // *Scientia.* Vol. 48. 1954. P. 62–72.
- ⁶⁰ *Эйнштейн А. Собрание научных трудов.* Т. 4. М., 1964. С. 61, 559.
- ⁶¹ *Кузнецов Б. Г. Эйнштейн и Эпикур* // *Кузнецов Б. Г. Разум и бытие.* М., 1972. С. 40–72.

⁶² Вавилов С. И. Физика Лукреция // Лукреций. О природе вещей. Т. II. С. 33.

⁶³ О большом интересе к этому вопросу в современной науке свидетельствует отчет Ф. Х. Кессиди (см.: Кессиди Ф. Х. Первый международный конгресс, посвященный Демокриту // Вопросы философии. 1985. № 1. С. 146–147).

⁶⁴ Башмакова И. Г. Лекции по истории математики в Древней Греции // Историко-математические исследования. Вып. II. М., 1952.

⁶⁵ Brun J. Épicurisme and Structuralisme // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 360–364.

⁶⁶ Constan L. Problems in Epicurean Physics // Ysis. 1979. Vol. 70. P. 418.

⁶⁷ Epicurea / Ed. H. Usener. Fr. 221.

⁶⁸ Epicuro. Opere. Fr. 126.

⁶⁹ Секст Эмпирик. С. 247.

⁷⁰ Epicurea / Ed. H. Usener. Fr. 243, 6–11.

⁷¹ Ibid. Fr. 537.

⁷² Fallot J. Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Épicure. Paris, 1952.

⁷³ Кулаковский Ю. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. Киев, 1899; Farnell L. R. Greek Hero Cult and Ideas of Immortality. Oxford, 1921; Rohde E. Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks. New York, 1925; Hollter J. W., Epley K. J. Religious Correlates of the Fear of Death // Journal for the Scientific Study of Religion. 1979. Vol. 18. N 4. P. 404–411; Sansen R. Mort des dieux, mort de l'homme // Melanges de science religieuse. Lille, 1979. P. 213–231.

⁷⁴ О влиянии древнеегипетских верований на орфико-пифагорейские представления о загробной жизни и способах преодоления наказаний см.: Лурье С. Я. Демокрит... Л., 1970. С. 560–567.

⁷⁵ Kern O. Orphicum Fragmenta. Berlin, 1922. Fr. 32.; Zuntz O. Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia. Oxford, 1971. P. 318 ff.; Guthrie W. K. R. Orpheus and Greek Religion. London, 1935. P. 171–182 (2 ed. — 1952).

⁷⁶ Frutiger P. Les mythes de Platon. Paris, 1930; Bluck R. S. Plato, Pindar and Metempsychosis // American Journal of Philology. 1958. N 79. P. 405–414; Philip J. A. Pythagoras and Early Pythagoreanism. Toronto, 1966. P. 159 ff.; Guthrie W. C. The Greeks and their Gods. Boston, 1968. P. 302–307.

⁷⁷ Маковельский А. О. Понятие о душе в Древней Греции // Харитес. Варшава, 1913. С. 137–150.

⁷⁸ Diogenes of Oinoanda. Fr. 38.

⁷⁹ Ibid. Fr. 40. — Любопытно, что в журнале Международного Феноменологического общества в 1982 г. была опубликована статья, полемизирующая именно с эпикуреизмом по поводу бессмертия души и страха смерти (см.: Green O. H. Fear of Death // Philosophy and Phenomenological Research. 1982. Vol. XLIII. N 1. P. 93–105).

⁸⁰ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 318–319.

- ⁸¹ *Хрестоматия по античной литературе*. Т. I. М., 1947. С. 91.
- ⁸² *De Witt N. W.* Epicurus and His Philosophy. Minneapolis, 1954. P. 327–328.
- ⁸³ *Novack G.* The Origins of Materialism. New York, 1965.
- ⁸⁴ *Тум Лукреций Кар*. О природе вещей. Т. II.
- ⁸⁵ *Ferley W.* Op. cit. P. 233–237.
- ⁸⁶ *Frisher B.* The Sculpted Word. Epicurism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece. Univ. Press, 1982. P. 273.
- ⁸⁷ С. И. Вавилов считал, что в «теории эйдолов» Эпикура имеются зачатки научного познания. Волновое поле, распространяющееся от освещенного предмета, скрывает в себе потенциальное изображение. Это изображение может быть проявлено соответствующей оптической системой, которой и обладают глаза, и в этом смысле действительно от светившихся предметов летят «призраки». Эйдолы он сравнивал с фотонами, которые проецируют в глаз образ предмета, а быстрые движения эйдолов в воздухе, сливающихся в глазах воедино, – с кинокадрами (см.: *Вавилов С. И.* Физика Лукреция... С. 38).
- ⁸⁸ *Демокрит*. Тексты... Фр. 427.
- ⁸⁹ *Epicurea* / Ed. H. Usener. Fr. 394.
- ⁹⁰ *Natorp P.* Forschungen zur Geschichte des Erkenntnis-problems in Altertum. Berlin, 1884. S. 234. Интерпретация *пролепсиса* как априорного знания (антиципации) имеется еще у Канта (см.: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 140).
- ⁹¹ *De Witt N. W.* The Gods of Epicurus and the Canon // Transactions of the Royal Society of Canada. 1942. Ser. 3. N 86. Sect. II. P. 36–37.
- ⁹² *Bloch O.-R.* État present des recherches sur l'épicurisme Grec // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. P. 120 ff.
- ⁹³ *Furley D. J.* Two Studies in the Greek Atomism. P. 206.
- ⁹⁴ *Фомина Т. К.* Варианты и синонимы в философской терминологии Цицерона // Ученые записки Рижского пединститута. 1957. С. 130.
- ⁹⁵ *Покровская З. А.* Философская терминология Лукреция и Эпикура // Acta Antiqua Academica Scientiarum Hungarica. 1967. N 15. P. 79.
- ⁹⁶ *Диоген Лаэртий*. С. 406; см.: *Столяров А. А.* Указ. соч. С. 48 и сл.
- ⁹⁷ *Glidden D. K.* Epicurean Prolepsis // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1985. Vol. III. P. 175–215.
- ⁹⁸ *Diogenes of Oinoanda.* The Epicurean Inscription. Fr. 5.
- ⁹⁹ *Bailey C.* Epicurus. The Extant Remains. Oxford, 1926. P. 274.
- ¹⁰⁰ *Isnardi Parente M.* Opere di Epicuro. Turino, 1974. P. 28.
- ¹⁰¹ *Striker G.* Epicurus on the Truth of Sense Impressions // Archive für Geschichte der philosophie. 1977. Bd 59. H. 2. P. 140–142.
- ¹⁰² *Диоген Лаэртий*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 411.
- ¹⁰³ *Секст Эмпирик*. Указ. соч. Т. I. С. 161.
- ¹⁰⁴ *Diskin C.* An Epicurean Interpretation of Dreams // American Journal of Philology. 1980. Vol. 101. N 3. P. 342–358.
- ¹⁰⁵ *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая религия. Пг., 1918. С. 138–139.

- ¹⁰⁶ *Diogenes of Oinoanda*. Fr. 10.
- ¹⁰⁷ *Ibid.* Fr. 9.
- ¹⁰⁸ *Ibid.*
- ¹⁰⁹ Лукреций. О природе вещей. Т. 1. С. 223.
- ¹¹⁰ Цицерон. Философские трактаты. С. 99.
- ¹¹¹ Секст Эмпирик. Указ. соч. Т. 1. С. 254.
- ¹¹² См., напр., мнение Ф. А. Петровского о том, что богов «в угоду толпе оставляет Эпикур, лишая их всякой реальности» (*Лукреций. О природе вещей. Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла*. Т. 2. М., 1947. С. 389).
- ¹¹³ Gilbert O. *Griechische Religionsphilosophie*. Leipzig, 1911. S. 478.
- ¹¹⁴ Amerio R. L'epicurismo e gli dei // *Filosofia*. 1953. N 4. P. 97–137.
- ¹¹⁵ Диоген Лаэртций. С. 432–433.
- ¹¹⁶ *Epicurea* / Ed. H. Usener. Fr. 386.
- ¹¹⁷ Декарт Р. Рассуждение о методе с приложениями. М., 1953. С. 33 и сл.
- ¹¹⁸ Reale G. *A History of Ancient Philosophy*. Vol. III: The Systems of Hellenistic Age. P. 158.
- ¹¹⁹ *Diogenes of Oinoanda*. Fr. 19.
- ¹²⁰ *Epicurea* / Ed. H. Usener. Fr. 361, 24.
- ¹²¹ *Diogenes of Oinoanda*. Fr. 20.
- ¹²² Dunham J. H. *The Religion of Philosophers*. New York, 1969. P. 73.
- ¹²³ *Epicurea* / Ed. H. Usener. Fr. 358.
- ¹²⁴ Цицерон. Философские трактаты. С. 76–77.
- ¹²⁵ Freymuth G. Eine Anwendung von Epicurus Isonomiegesetz // *Philologus*. 1954. N 98. P. 101–115; Kleve K. Die Untergänglichkeit der Götter Epikureismus // *Symbolae Osloenses*. 1960. N 36. P. 119.
- ¹²⁶ Цицерон. Философские трактаты. С. 76.
- ¹²⁷ Vlastos G. Isonomia // *American Journal of Philology*. 1953. N 5. P. 337–366.
- ¹²⁸ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 272.
- ¹²⁹ Цицерон. Философские трактаты. С. 76.
- ¹³⁰ Лосев А. Ф. История античной эстетики в конспективном изложении. С. 386.
- ¹³¹ Babut D. *La religion des philosophes grecs de Thales aux Stoiciens*. Paris, 1974. P. 159.
- ¹³² *Epicurea* / Ed. H. Usener. Fr. 356, 17–19.
- ¹³³ *Ibid.* Fr. 356, 14–16.
- ¹³⁴ *Ibid.* Fr. 355, 11–13.
- ¹³⁵ Bignone E. *L'Aristotle perduto e le formazione filosofica di Epicuro*. Firenze, 1936. P. 56–57.
- ¹³⁶ Diano C. *Epicuri Ethica*. Florentiae, 1946. P. 113–116.
- ¹³⁷ Hirzel R. *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*. Bd I. Leipzig, 1877. P. 73.
- ¹³⁸ Diels H. Ein Epikurus Fragment über die Götterverehrung // *Sitzungsberichte Preuss. Akad. Wissenschaften*. 1916. N 6. S. 886–909; Kleve K. *Gnosis*

theon // Symbolae Osloensis. 1963. N 19. P. 58; *Arrigetti G.* Sul probleme dei tipi divini nell'Epicureismo // La Paròla del Passato. 1955. N 8. P. 327–356.

¹³⁹ *Epicuro.* Opere. P. 545–548.

¹⁴⁰ *Gigon O.* Epikur. Von der Ueberwindung der Frucht. Zürich, 1949.

¹⁴¹ *Feymuth G.* Zur Lehre von den Götterbildern in der Epikur. Berlin, 1953. S. 148–150.

¹⁴² *Letmke D.* Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion. München, 1972; *Merlan Ph.* Studies in Epicurus and Aristotle. Weisbaden, 1960.

¹⁴³ *Krokevich A.* De dis Epicuri // Eos. 1929. N 32. P. 100; *Diano C.* Op. cit. P. 208.

¹⁴⁴ См. также: *Phillipson R.* Zur epikureischen Götterlehre // Hermes. 1916. N LI. S. 568–608; *Vicol C.* Considerazioni sulla dottrina teologica di Epicuro // Giornale italiano di filologia. 1949. N 2. P. 193–205; *Frassinetti P.* Recenti contributi alla γνῶσις θεῶν in Epicuro // Atheneum. 1964. N XLIII. P. 214–222.

¹⁴⁵ *Секст Эмпирик.* Указ. соч. Т. I. С. 162.

¹⁴⁶ *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 220.

¹⁴⁷ *Сенека.* О благодеяниях // Римские стоики. М., 1995. С. 87–88.

¹⁴⁸ *Французские просветители о религии.* М., 1960. С. 401.

¹⁴⁹ *Цицерон.* Философские трактаты. С. 98–99.

¹⁵⁰ Там же. С. 97.

¹⁵¹ *Gennaro P.* La véritable theologie épicurienne // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. P. 363.

¹⁵² *Hadzits G.* 1) The Significance of Worship and Prayer among the Epicureans // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1908. Vol. 39. P. 73, 80; 2) Lucretius and his Influence. Our Debth to Greece and Rome. London, 1935. P. 114–119.

¹⁵³ *Bignone E.* L'aeiphyes nella teologia epicurea // Rivista di filologia e d'instruzione classica. 1933. N 11. P. 433–444.

¹⁵⁴ *Nestle W.* Die Nachsokratiker. Bd III. Bonn, 1923. P. 3.

¹⁵⁵ *Festugiere A. J.* Epicurus and His Gods. Oxford, 1955. P. 69.

¹⁵⁶ *Festugiere A. J.* Op. cit. P. 59; см. также: *Fitzgerald W. H.* (S. J.) Pietas Epicurea // Classical Journal. 1950. Vol. 46. N 4. P. 191–199.

¹⁵⁷ *Epicurea* / Ed. H. Usener. Fr. 169.

¹⁵⁸ Ibid. Fr. 12, 13.

¹⁵⁹ Ibid. Fr. 387.

¹⁶⁰ *Диоген Лаэртций.* С. 398.

¹⁶¹ *Diels H.* Ein Epikureisches Fragment. S. 302.

¹⁶² *Epicurea* / Ed. by H. Usener. Fr. 388.

¹⁶³ Ibid. Fr. 386.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ *Гюйо М.* Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями. СПб., 1899. С. 123.

¹⁶⁶ *Amerio R.* L'epicurismo e gli dei.

¹⁶⁷ *Maiuri A.* Roman Painting. Geneva, 1953. P. 64 ff.; *Richter G. M. A.*: 1) The Portraits of the Greeks. Vol. 2. London, 1965. P. 194–207; 2) The Engraved Gems of Romans. London, 1971. P. 89; *Furwängler A.* Die Antike Gemmen. Bd III. Berlin; Leipzig, 1900. Taf. XXXVIII. N 42; Taf. XVIII. N 5.

¹⁶⁸ *Боровский Я. М.* Образ Эпикура у Лукреция // Лукреций. О природе вещей. Т. II. С. 196.

¹⁶⁹ *Frisher B.* Op. cit. P. 276.

¹⁷⁰ *Reallexikon für Antike und Christendom.* Vol. V. P. 686.

¹⁷¹ *Philodemi de pietate* / Ed. Th. Gomperz // *Herculanische Studien.* Bd II. Lipsiae, 1866. S. 104, 8–9.

¹⁷² *Farrington B.* The Faith of Epicurus. London, 1967. P. 141, 18.

¹⁷³ *Babut D.* La religion des philosophes grecs. P. 171.

¹⁷⁴ *Epicurea* / Ed. H. Usener. Fr. 58.

¹⁷⁵ *Paratore E.* Il fondamento religioso della metafisica epicurea // *Annali della Scuola Normale di Pisa. Cl. di Lettere.* N 16. P. 125–148; *Martinazzoli F.* Epicuro teologo // *La Parole del Passato.* 1947. N 2. P. 278–299.

¹⁷⁶ *Encyclopedia Cattolica.* Vol. 5. 1950. P. 417.

¹⁷⁷ *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая религия. Ч. II. С. 130–131, 134.

¹⁷⁸ *Покровская З. А.* Основные понятия этики у Лукреция и Эпикура // *Вестник древней истории.* 1966. № 4. С. 157–166; *Шишкин А. Ф.* Из истории этических учений. М., 1959. С. 53–92; *Комарова В. Я.* Древнегреческая этика // *Очерки истории этики.* Л., 1969. С. 59–60; *Иванов В. Г.* История этики древнего мира. Л., 1980. С. 180–194; *Batteux Ch.* La morale d'Épicure. Paris, 1758; *Keim A.* L'épicurisme. L'ascetisme et la morale utilitaire. Paris, 1924; *Schmid W.* Ethica Epicurea. Leipzig, 1939; *Haringer I. von.* Epikur Lebenskunst. Zurich, 1947; *Diano C.* Ethica Epicuri. Florentiae, 1946; *Pakćinska M.* Hedonistyczna etyka Epicura. Warszawa, 1959; *Krokiewicz A.* Hedonizm Epicura. Warszawa, 1961; *Mittis Ph.* Epicurus Ethical Theory. The Pleasure of Invulnerability. London, 1988.

¹⁷⁹ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 296.

¹⁸⁰ *Fiore B.* Passion in Paul and Plutarch. I Corinthian: 5–6 and the Polemic against Epicureans // *Greek, Romans and Christians.* Minneapolis, 1990. P. 135–143.

¹⁸¹ *Азаревич Д. М.* Античный мир и христианство. Ярославль, 1880. С. 56–57.

¹⁸² *Гиляров А. Н.* Философия, ее сущность, значение и история. Киев, 1916. С. 372.

¹⁸³ *Müller R.* Antropologia und Ethik in der epikureischen Philosophie. Berlin, 1987.

¹⁸⁴ *Новицкий О.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. III. Киев, 1860. С. 279.

¹⁸⁵ *Epicurea* / Ed. H. Usener. Fr. 310.

¹⁸⁶ *Демокрит.* Тексты... С. 373.

¹⁸⁷ *Diogenes of Oinoanda.* Fr. 9.

¹⁸⁸ *Usener H. Glossarium Epicureum / Ed. M. Gigante, W. Schmid. Roma, 1977. P. 99, 123, 137.*

¹⁸⁹ М. Конш в предисловии к изданию текстов Эпикура приводит таблицу, составленную им для разъяснения учения афинского философа об удовольствии (см.: *Conche M. Épicure. Lettres et Maximes. Villers-sur-Mer, 1977. P. 46*):

	Удовольствия	
	Тела	Души
Движения	Удовольствия чрева	Радость, веселье
Покоя	Отсутствие страдания <i>ἀπορία</i>	Безмятежность <i>ἀταραξία</i>

¹⁹⁰ *Gosling J. C. B., Taylor C. C. W. The Greeks on Pleasure. Oxford, 1984. P. 395–396.*

¹⁹¹ *Epicuro. Opere. 34.21.17; 34.24.24–29; 34.25.6; 34.25.25–29; см. также: Lucr. NR III, 314–322.*

¹⁹² *Чаленко Н. Я. Независимость христианского учения о нравственности от этики античной философии. Полтава, 1912. С. 1049.*

¹⁹³ *Трубецкой С. Н. История древней философии. Ч. II. М., 1908. С. 911.*

¹⁹⁴ *Carone Braga G. Aspetti pessimistici della dottrina di Epicuro // Sophia. 1943. N 11. P. 43–57, 273–281; 1944. N 12–14. P. 21–43.*

¹⁹⁵ *Кропоткин П. А. Этика. М., 1991. С. 96.*

¹⁹⁶ Я. Райнер назвал свою книгу, посвященную этике Эпикура, «Смех мудреца» (см.: *Ryner H. Le rire du sage. Paris, 1959; ср. с легендой о Демокрите, высмеивавшем суетность человеческих поступков*).

¹⁹⁷ *Riley M. T. The Epicurean Criticism of Socrates // Ploenix. 1980. Vol. XXXIV. N 1. P. 55–68; см. о критике Сократа у Колота и Филодема.*

¹⁹⁸ *Bignone E. Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze nella vita. Rome, 1964. P. 41.*

¹⁹⁹ Ср.: «Венец безмятежности неизмеримо выше венца сильной власти» (*Plut. Adv. Col. 31, 1125c. — Us. Fr. 556, 26*); «Проживи незаметно» (*Plut. — Us. Fr. 551*).

²⁰⁰ *Кон И. С. Понятие дружбы в Древней Греции // Вестник древней истории. 1974. № 3. С. 135–149.*

²⁰¹ *Tuilier A. La notion de *φιλία* dans ses rapports avec certain fondements sociaux de l'épicureisme // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. P. 321–322.*

²⁰² *Philodemus. Περί Φιλῶν / H. Diels. Abhandlungen der preuss. Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1916–1917. Fr. 84.*

²⁰³ *Müller R. Die Epikureische Gesellschaftstheorie // Schriften zu geschichte und Kultur der Antike. 1972. N 5.*

²⁰⁴ *Diogenes of Oinoanda. Col. 10. Fr. II–V; Lucr. NR, V, 1045; Античные теории языка и стиля. М., 1936. С. 193.*

²⁰⁵ *Kramer H. J. Epikur und die hedonistische Tradition // Gymnasium. 1980. N 87. S. 294–326.*

²⁰⁶ Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. I. М., 1955. С. 640.

²⁰⁷ Курц П. Гуманизм и атеизм: о сходствах и различиях // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 170; см. также: Kurtz P. Eurgahophy. Living without Religion. Buffalo, 1979; Митрохин Л. Н. Философия религии. М., 1993. С. 12–13.

²⁰⁸ Bignone E. Op. cit. P. 111.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ ЭПИКУРА И ЕВРОПЕЙСКАЯ ЭПИКУРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Изучение истории классической традиции, т.е. истории распространения и восприятия культурного наследия античности последующими поколениями, немыслимо без рассмотрения проблемы рецепции и трансляции античной философии. В историко-философской литературе глубоко и всесторонне освещались несколько классических философских традиций: академическая, или платоновская, перипатетическая, скептическая. Эпикурейская традиция исследовалась лишь в контексте общей истории распространения атомистических представлений.

В этой главе предпринимается попытка исследования восприятия, распространения и влияния философии религии Эпикура на европейскую мысль¹ в течение двадцати веков, начиная с середины I в. до н.э. и до 1887 г. Указанные хронологические рамки объясняются следующим. Для Древнего Сада (конец IV — начало III в. до н.э.), т.е. для Эпикура и его ближайших учеников — Метродора, Полиэна, Гермарха, Леонтея, Идоменея, Колота и др., был характерен определенный догматизм, свойственный идеологии религиозных или квазирелигиозных сообществ первого поколения. О Среднем Саде (II — середина I в. до н.э.), т.е. о втором поколении эпикурейцев — Филониде, Аполлодоре Афинском, Зеноне Сидонском², Деметрии Лаконском³ и Диогене из Тарса — известно немного, тем не менее есть основания полагать, что в этот период происходило некоторое развитие эпикурейской доктрины. Однако лишь в середине I в. до н.э., в период Позднего, или Римского, Сада, началось широкое распространение эпикурейских идей за пределами Греции и Малой Азии, и появилось несколько видов эпикуреизма. С этого времени и начинается история эпикурейской традиции. В 1887 г. немецкий филолог Герман Узенер издал «*Épicurea*» — полный

фундаментальный свод текстов Эпикура и свидетельств о нем, содержащий фрагменты из опубликованных ранее геркуланских папирусов⁴. Этот труд ознаменовал начало научного изучения наследия великого афинского философа.

§ 1. РИМСКИЙ ЭПИКУРЕИЗМ: ЭТИКА И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Учение Эпикура было известно в Риме еще в конце III в. до н.э. Так, Цицерон в трактате «О дивинации», приводя отрывок из трагедии Энния (239–169 гг. до н.э.) «Теламон», сообщал, что несколькими стихами выше Энний утверждал: «...боги, хотя и существуют, но совсем не заботятся о том, что творит род человеческий» (Cic. Div. 1, 58; 1, 32), т.е. высказывал эпикурейскую точку зрения о богах⁵.

В знаменитое философское посольство 155 г. до н.э. философ-эпикурец не входил, однако эпикурейцы Алкей и Филиск явились в Рим еще раньше, в 173 или 161 г. до н.э., и были изгнаны за проповедь распушенности в обычаях (Ael. Var. hist. 9, 12; Athen. 12, 68). Из источников не ясно, были ли Алкей и Филиск неправильно поняты и поэтому стали жертвой обычных обвинений против эпикурейцев (впрочем, как и всех греков) в стремлении к роскоши, действительно ли они проповедовали вульгаризированное этическое учение Эпикура, или их изгнание было связано с отношением к философии вообще, выраженном в принятом сенатом в 161 г. до н.э. декрете против риторов и философов (Suet. Rhet. 25)⁶. Известно, что даже Цицерон упрекал претора Тита Альбуция (конец II в. до н.э.), который приобщился к эпикуреизму в Афинах, где жил в юности, за предпочтение всего греческого (Cic. De fin. 1, 3, 8–9)⁷.

Во второй половине II в. до н.э. эпикурец Гай Амафиний, в отличие от других учителей философии (перипатетиков, академиков и стоиков), преподававших по-гречески, написал первый философский трактат на латинском языке. В нем пропагандировался вульгаризированный эпикуреизм, в котором этика толковалась как примитивное учение об удовольствии тела (Cic. Tusc. disp. 2, 37, 8; 4, 3, 67). Цицерон писал, что благодаря этому появилось немало приверженцев неправильно понятого эпикуреизма. Популяризатором такого эпикуреизма, вероятно, были близкий к Амафинию Рабирий (Cic. Acad. post. 1, 2, 5)⁸ и Катий Инсубер (ум. в 45 г. до н.э.) — автор поэмы «О природе и высшем благе» (Hor. Sat. 2, 4). Образованные эпикурейцы смеялись над Амафинием и Катием, считая их плохими переводчиками слов Эпикура (Cic. Ad Fam. XV, 19, 2).

Наибольшее распространение философия Эпикура получила в Италии в середине I в. до н.э.⁹, когда в Кампании возникли эпикурейские кружки — в Неаполе, возглавляемый греком Сираном, и в Геркулануме во главе с Филодемом из Гадары. И Филодем, и Сиран были учениками Зенона Сидонского, руководившего Садом в Афинах, и между их кружками существовали контакты. I век до н.э. считается «золотым веком» римского эпикуреизма. Среди эпикурейцев были как крупные политики (нередко с разными политическими пристрастиями), так и римляне, апатично относящиеся к общественной деятельности, как известные аристократы и богачи, так и люди более скромного происхождения и достатка. Эпикурейцами считались: Помпедий Помпоний Секунд, Луций Кальпурний Пизон, Гай Кассий Лонгин, Гай Требаций Теста, Тит Помпоний Аттик, Луций Папирий Пэт, Публий Волкомний Евтрапел, Луций Манлий Торкват, Секст Вибий Панса, Луций Корнелий Бальб, Луций Варий Руф, Марк Фадий Галл, а также Меценат — друг Августа, патрон Вергилия и Горация. С гибелью республики значение эпикуреизма падает, и возрастает влияние на общественное сознание его оппонента — стоицизма¹⁰. Однако и в императорскую эпоху эпикуреизм имеет довольно много приверженцев, среди которых, к примеру, вдова императора Траяна — Плотина. Поэмы Стация свидетельствуют о популярности эпикуреизма во II в. н.э., об этом же пишет Плиний (HN 35, 5).

Исследователей чрезвычайно занимает вопрос о том, как, будучи аскетическим учением, не имевшим очень большого числа сторонников, эпикуреизм приобрел в Риме I в. до н.э. значительное интеллектуальное и культурное влияние? Как изменилось его этическое учение, исходя из интересов римских аристократов, приобщившихся к эпикуреизму в конце II в. до н.э.? Необходимость участия в политической деятельности заставила их отказаться от одного из самых главных принципов классического эпикуреизма — невмешательства в общественные дела. Аскетическая эпикурейская доктрина была смягчена и приспособлена к условиям жизни римского общества. Квиетизм в частной жизни сочетался у большинства видных эпикурейцев с политической активностью, однако некоторые уклонялись и от участия в общественной деятельности. Американский исследователь Г. Хоуви полагал, что можно выделить три группы римских эпикурейцев, исходя из их отношения к участию в политической жизни: во-первых, «представители правящего класса, которые пришли к квиетизму вместо того, чтобы занять подобающее место в государстве»; во-вторых, политики, заботящиеся более о чести, чем о досуге, но связанные с эпикурейцами

общими симпатиями и антипатиями в сенате; в-третьих, большая группа малообразованных и не слишком богатых провинциалов¹¹.

Письма Цицерона друзьям-эпикурейцам свидетельствуют о том, что изменение главных этических принципов эпикурейской доктрины осуществлялось римскими последователями Эпикура сознательно. Узнав от Вибия Пансы, что известный юрист Гай Требаций Теста в лагере Цезаря в Галлии стал эпикурейцем, Цицерон обратился к нему с письмом, в котором указывал на то, что невозможно сочетать юридическую практику с эгоистической эпикурейской этикой, основанной на неверии в богов: «Как ты будешь защищать гражданское право, когда ты делаешь все ради своей пользы, а не ради граждан?.. И как ты предложишь поклясться Юпитером-камнем¹², зная, что Юпитер ни на кого не может разгневаться» (Fam. VII, 12)¹³. Тем не менее Требаций считал себя сторонником Эпикура и продолжал заниматься общественной деятельностью (De fin. II, 22, 74).

Карьера Гая Кассия Лонгина также указывает на то, что эпикуреизм не был препятствием для участия в политике. Для него, как и для Требация Тесты, эпикурейская этика, составляя основу частной жизни, не отражалась на политической активности. Кассий защищал учение Эпикура от вульгаризации, а своих друзей-эпикурейцев — от нападок за невоздержанное поведение. Он писал Цицерону, что подлинные эпикурейцы — *φιλήδονοι* — любители наслаждения и *φιλοδίκαιοι* — любители справедливости. Кассий приводил слова Эпикура о том, что «невозможно жить с удовольствием без прекрасной и справедливой жизни», и писал, что «Панса, который следует *удовольствию*, сохраняет доблесть, и те, которых вы называете *любителями удовольствий*, являются *любящими прекрасное* и *любящими справедливое* и чтут, и сохраняют всяческие доблести» (Fam. XV, 19)¹⁴. Тем самым Кассий отказывался от стоического мнения о том, что прекрасное следует избирать ради него самого.

По мнению ряда исследователей, отношение к тирании как к величайшему из зол и возникновение оппозиции Цезарю объяснялись эпикурейскими идеалами его противников¹⁵. Однако некоторые авторы считают, что и сам Цезарь был эпикурейцем¹⁶, что он стремился подражать тому образу мудрого правителя, который представлен в трактате Филодема «О хорошем государе согласно Гомеру»¹⁷, и использовал эпикуреизм в своих целях как философское основание своей деятельности. В личности Цезаря отмечают сочетание подлинных эпикурейских черт, таких, как невозмутимость перед лицом смерти, отношение к религии и дружбе, с несвойственной классическим эпикурейцам по-

литической активностью¹⁸. Американский исследователь Ф. Бурн выделяет десять черт характера и поведения Цезаря, указывающие на его связь с эпикурейской традицией: интеллектуальная честность; признание приоритета моральных достоинств человека перед его происхождением; личная ответственность за свой выбор; практическое воплощение понятия добродетели в общественной жизни; бесстрашие и спокойствие в преодолении трудностей; забота о тех, кто зависим, прежде всего о солдатах, которые должны быть защищены в походах от голода, жажды и холода; почитание дружбы в качестве бессмертной ценности; бесстрашие перед лицом смерти. Цезарь, подобно Эпикуру, считал, что невежество порождает страх, и поэтому стремился к тому, чтобы войско понимало его цели и планы, не требовал слепого подчинения. Особо остановимся на отношении Цезаря к религии, которое Бурн считает подлинно эпикурейским. Цезарь использовал эпикурейское отношение к богам, точно так же, как и традиционную римскую религию, — в своих политических целях. Эпикурейское обожествление мудреца не входило в противоречие с амбициями Цезаря, а наоборот, могло способствовать им¹⁹.

Представляется существенным рассмотреть не столько политического влияния эпикурейцев в Риме, сколько культурного значения эпикуреизма для римского общества, того, как учение Эпикура и прежде всего его этика, отношение к богам и смерти отразились в образе жизни, искусстве, поэзии и философии периода заката республики и начала империи. В русле этого подхода можно выделить два направления в римском эпикуреизме: первое — вульгарно-гедонистическое, или псевдоэпикурейское, и второе — подлинное, сохранившее традиции афинского Сада, однако принужденное быть объектом внешней критики из-за распущенности мнимых эпикурейцев первого направления.

Цицерон замечательно показал, как осуществлялась вульгаризация эпикурейской этики. Он неоднократно отмечал, что считавший себя эпикурейцем Луций Кальпурний Пизон не был предан учению Эпикура по существу, но увлечен одним только словом «наслаждение». Цицерон писал, что Пизон восхвалял философию удовольствия, не понимая, какое удовольствие имеется в виду (Cic. Red. Sen. VI, 13–14; Pis. 69). Цицерон противопоставлял Пизону подлинных эпикурейцев, указывая, что эпикурейский мудрец, даже будучи заперт в фаларийском быке, будет утверждать, что это его не беспокоит, в то время как мнимые эпикурейцы понимают под наслаждением не безмятежность духа, а обжорство и пьянство (Cic. Pis. 20). Ошибочную интерпретацию этики Эпикура Цицерон объяснял невежеством и противопоставлял Пизону

находившегося под его покровительством Филодема, который проводил «различия и разделения» в том, что такое наслаждение и добродетель (Cic. Pis. 69).

Исследователи творчества Цицерона Ф. Де Лейси и Р. Нисбет обратили внимание на то, что он использовал в речи против Пизона в качестве риторического приема ставшие традиционными образы антиэпикурейской полемики: сравнение эпикурейца с животным, существом без смысла, с «тупым каппадокийским рабом, выставленным для продажи»; черты внешности, вызывающие неприязнь; характеристики поведения — невоздержанность и невежество; предпочтение удовольствий плоти радостям общения и в силу этого уход от общественной жизни, и т. д.²⁰

О распространении в среде богатых и невежественных выходцев из низов идущего скорее всего от Амафиния вульгаризированного понимания учения Эпикура свидетельствует текст из «Сатирикона» Петрония. Перед началом пира в доме богатого вольноотпущенника Тримальхиона раб вносит в пиршественный зал серебряный скелет, устроенный так, что его сгибы и позвонки свободно двигаются во все стороны, и когда его бросают на стол, он, благодаря подвижному сцеплению суставов, принимает разнообразные позы. Глядя на скелет, Тримальхион патетически восклицает:

Горе нам, беднякам! О сколь человечешко жалок!
Станем мы все таковы, едва только Орк нас похитит,
Будем же жить хорошо, други, покуда умрем²¹.

Вульгаризированные представления об эпикурейском моральном учении проявились в семантике декора двух серебряных кубков, которые были найдены в 1895 г. при раскопках на вилле близ Боскореале (местечко недалеко от Помпей, разрушенное при извержении Везувия в 79 г. н.э.) и сейчас находятся в Лувре. Эти кубки примечательны тем, что на них в виде веселящихся скелетов изображены знаменитые мужи Греции: на одном — Еврипид, Моним (ученик Диогена Синопского), Архилох и Менандр, на другом — Софокл, Мосхион, Зенон-стоик и Эпикур, каждый со своим атрибутом, характеризующим его деятельность или сущность его учения. Кроме того, на кубках есть пояснительные надписи. Еврипид представлен с тирсом, Зенон — с посохом и сумой нищего, Менандр — с факелом, Архилох изображен играющим на флейте. Главным персонажем на этом необычном пиру, несомненно, является Эпикур, окруженный хороводом больших и маленьких скелетов-символов. Сам философ представлен в виде большого скелета,

правая рука которого тянется к стоящему на треножнике огромному круглому сосуду с каким-то яством, над ним надпись по-гречески: «Конечная цель — удовольствие». У ног Эпикура — свинья. Затем следует стоящий на колонне скелет в женской одежде с надписью «Жлото» (имеется в виду Мойра, прядущая нить жизни). Рядом — «Мудрость» и «Мнимое знание», также в виде скелетов. Следующий скелет «Зависть» держит в одной руке туго набитый кошелек, а в другой — бабочку с надписью «душа». Затем следует маленький скелет «Радость», играющий на лире, далее — большой, украшающий свой череп венком из цветов. Перед ним текст, призывающий брата от жизни все сейчас, ввиду неизвестности будущего. Другой скелет аплодирует этому изречению. Завершает этот *dance macabre* скелет, держащий в руке свой собственный череп и разглядывающий его. Ироническая надпись гласит, что когда-то это была голова цветущего здоровьем и красотой человека.

Семантика изображений понятна — смерть уносит все: богатство и мудрость, бедность и глупость, красоту и радость, уравнивает богача, поэта, философа и нищего. А поэтому, помня о неминуемом конце, необходимо стремиться к наслаждению, к удовольствиям тела, не упуская ни единой минуты быстротечной жизни. Традиционно считается, что в образах этих скелетов «прочитывается кодекс эпикурейской мудрости»²².

Действительно, Эпикур учил, что удовольствие — высшее благо, однако предостерегал от неправильного восприятия этого положения: «... когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то разумеем не удовольствие распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие и не соглашающиеся или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог» (Эпикур, III, 131).

В изображениях на кубках смысл эпикурейского учения об удовольствии искажен. Изобразительный ряд, в котором представлена фраза: «Конечная цель — удовольствие», свидетельствует об извращении эпикурейского положения, смешении его с гедонизмом. Создатель кубка явно насмеялся над Эпикуром, изобразив у его ног свинью. Известно, что типичным оскорблением в адрес последователей философа было выражение: «свинья из Сада Эпикура». Поэтому невозможно признать, что эти кубки были выполнены по заказу настоящего эпикурейца. Они отражают ложное мнение об этике Эпикура. Скорее всего, эти кубки, так же как и помпеянские фрески с фигурами пирующих скелетов, многочисленные геммы со скелетами и черепами²³, сосуды из

обоженной глины, украшенные изображениями скелетов, венков, музыкальных инструментов и надписями типа: «Приобитай и пользуйся», связаны с распространением псевдоэпикуреизма среди необразованной и развращенной части римского общества.

Подлинны́е эпикурейцы носили перстни не с изображениями черепов, а с портретами Эпикура и Метродора²⁴, украшали свои спальни их изображениями²⁵ (Plin. HN. XXXV, 5; Cic. De fin. I, 1, 3), а на дружеские пиры собирались ради философской беседы по особым дням, в память первых эпикурейцев и их учителя. Кстати, известно, что на такую поминальную трапезу в честь Эпикура Филодем приглашал Пизона (Эпиграммы, 23).

Выскажем предположение, что традиция сопровождать пиры разглядыванием скелетов, рассуждениями о смерти и призывами пользоваться каждым моментом жизни как последним, была воспринята римлянами из Египта, наряду с некоторыми другими элементами египетской культуры. Именно там существовал описанный еще Геродотом обычай: «На пиршествах у людей богатых после угощения один человек обносит кругом деревянное изображение покойника, лежащего в гробу. Изображение представляет собой расписную фигуру величиной в один или два локтя с чертами покойника. Каждому сотрапезнику показывают эту фигуру со словами: “Смотри на него, пей и наслаждайся жизнью. После смерти ведь ты будешь таким”» (Hist. II, 78)²⁶.

Серебряные кубки из Боскореале с изображениями скелетов — чудесные образцы александрийского декоративно-прикладного искусства. Вероятно, использование изображений мертвеца или скелета, символизирующих скоротечность жизни и одновременно призывающих к наслаждению, пришло в Рим из Александрии, соединившей античную и восточную культуры. Что же касается проповеди плотских удовольствий и скепсиса в отношении страха смерти, то эти два жизненных принципа стали ошибочно приписываться Эпикуру и эпикурейцам. Причем мнение это было настолько распространено, что в Новое время Эпикура даже считали автором Екклезиаста.

Подлинный дух учения Эпикура сохранился в среде образованных эпикурейцев, которые читали сочинения его самого, его последователей и оппонентов. Особая заслуга в распространении подлинного эпикуреизма и в защите его от различных обвинений принадлежит Филодему из Гадары²⁷.

Школа Филодема располагалась на вилле Пизона в Кампании, под Геркуланумом²⁸. Он был широко образован и преуспел, по мнению Цицерона (Pis., 70), не только в философии, но и в поэтике, риторике и

музыке, что отличало его от других эпикурейцев. Филодем был известен прежде всего как поэт (в Палатинской антологии — около 30 его эпиграмм), его влиянием отмечено творчество Катулла, Горация, Проперция и Марциалла. Филодем — автор многочисленных философских сочинений, которые стали известны в Новое время лишь после того, как при раскопках в Геркулануме (1752 г.) была обнаружена эпикурейская библиотека. С 1793 г. их начали публиковать в «*Voluminum Herculaneusium*»²⁹.

Филодем — автор книг «О музыке» (PHerc. 411, 1497, 1578), «О поэзии» (PHerc. 460, 463, 1074, 207, 1425, 914, 1676), «О риторике» (PHerc.1672, 1674, 1423, 1669). В сочинении «О знаках» Филодем заложил начала индуктивной логики, анализировал процедуры индукции, основанные на аналогии. У Филодема имелись сочинения историко-философского характера. В труде «Об Эпикуре» он рассматривал историю эпикуреизма от Эпикура и до своего учителя Зенона Сидонского; в сочинении «О стоиках» подверг критике этику Диогена Синопского и Зенона-стоика; написал историю академической философии и историю антиплатонической традиции, составил перечень философов академической школы; написал несколько биографий философов, в том числе биографию Сократа.

Этические трактаты Филодема — «О пороках», «Об образе жизни», «О воздержании», «О богатстве», «О гневе», «О свободе слова», «О хорошем государе сообразно Гомеру» (посвящен Кальпурнию Пизону), наряду с другими произведениями, свидетельствуют о развитии эпикурейской философии. К примеру, в трактате «О поэзии», отрицая, как и его предшественники, нравственную и познавательную ценность поэзии, Филодем признавал ее как источник наслаждения. Наиболее важным этическим сочинением Филодема итальянского периода считается трактат «О смерти». По мнению известного специалиста М. Жиганте, в этом трактате позиция Филодема-философа вступила в противоречие с позицией Филодема-поэта: вопреки классическому эпикуреизму он писал о существовании отличия между кончиной мудреца и смертью обычного человека. Жиганте видит в известных словах Горация о бессмертии поэта: «Нет, не весь я умру! Лучшая часть моя избежит похорон...» (III, 30)³⁰ воспроизведение точки зрения Филодема³¹. В сочинении «О богах» Филодем излагал основное содержание своей теологии (проблемы вида и формы богов, антропоморфизма, изономии, невмешательства, блаженства и бессмертия), критиковал провиденциализм стоиков, рассматривал учения Демокрита, Продика и

перипатетиков о происхождении представлений о богах. В этом сочинении Филодем проявил себя большим знатоком мифологии.

Защищая эпикуреизм от обвинений в безбожии, он написал сочинение «О благочестии», в котором указывались особенности эпикурейского отношения к богам и подчеркивался благочестивый характер эпикурейской доктрины. В этом трактате Филодем критиковал поэтов и мифографов от Гомера, Гесиода и Пиндара до Аполлодора за ложное мнение о богах, критически излагал концепции о природе богов греческих философов от Фалеса до Феофраста и резко полемизировал с теологией Зенона, Клеанфа, Хрисиппа и Диогена Вавилонского³². Т. Гомперц, опубликовавший еще в 1866 г. геркуланский папирус 1428, в котором содержался трактат «О благочестии», и Г. Дильс, поместивший параллельно в «*Doxographi Graeci*» важнейшие места из этого трактата и отрывки из речи Веллея (Cic. ND I, 27–41), показали, что это сочинение Филодема послужило одним из важнейших источников для написания Цицероном трактата «О природе богов».

Между тем для мыслителей эпохи Возрождения и Нового времени самым знаменитым эпикурейцем древности стал не Филодем, а Лукреций³³, благодаря той выдающейся роли, которую сыграла его поэма «О природе вещей» в распространении эпикуреизма³⁴. Нет никаких прямых свидетельств о связи Лукреция с одной из эпикурейских школ. Однако итальянский исследователь Дж. делла Валле на основании косвенных источников пытался доказать, что Лукреций был связан с неаполитанскими эпикурейцами³⁵.

Римский поэт Тит Лукреций Кар (ок. 95–55 гг. до н.э.) был автором дидактической поэмы «О природе вещей»³⁶. Поэма состоит из шести книг. Первая посвящена космологической концепции Лукреция, основные положения которой: «из ничего не творится ничто по божественной воле» (I, 151); в мире нет ничего, кроме атомарных тел и пустоты. В поэме не упоминаются имена Платона и Аристотеля, однако известно, что Лукреций отвергал многие их положения точно так же, как и воззрения стоиков. Во второй книге излагаются атомистическая теория, учение о спонтанном отклонении атома (*clinamen*), концепция множественности миров, опровергаются идеи провидения и участия богов в создании Вселенной. Лукреций писал: «... не для нас и отнюдь не божественной волей создан / Весь существующий мир: столь много в нем всяких пороков» (II, 180–181). Третья книга посвящена критике представлений о бессмертии души и переселении душ. В ней приводятся доказательства смертности души и ничтожности страха смерти. Лукреций писал, что душа материальна, поэтому погибает вместе с телом,

и смерть для нее — не страдание, а избавление от страданий. Люди боятся загробного воздаяния, которое сулят разнообразные религии, в том числе и культ Великой Матери богов, который опровергается во второй книге (600–659). Преодоление этого страха — условие земного счастья. В четвертой книге излагается теория познания, связанная с учением об атомарных образах (*simulacra*) как основе чувственного восприятия. Пятая книга начинается с апофеоза Эпикура и продолжается изложением антитеологической концепции развития природы и человеческого общества. Лукреций учил, что «нужда» лежит в основе развития человеческой культуры, и в этом он близок Демокриту. Шестая книга посвящена объяснению причин природных феноменов, вызывающих суеверные страхи. Здесь величественный образ природы омрачается описанием явлений, враждебных человеку. Завершается книга пессимистическим описанием эпидемии чумы в Афинах, трагически оттеняющем оптимизм всей поэмы в целом.

Если для Эпикура физика вторична по отношению к эвдемонистической этике, то для Лукреция физика имеет самостоятельную ценность. Лукреций вдохновенно рисовал картины бесконечного, развивающегося по своим законам космоса. В этом его родство с ранними греческими натурфилософами, с которыми его сближает и сама поэтическая форма изложения философских идей. Лукреций объединил «горькую полынь философии с медом поэтической формы»³⁷, что было чуждо классическому эпикуреизму, но свойственно, к примеру, Эмпедоклу (о котором он писал с глубоким уважением).

Боги, по Лукрецию, не вмешиваются ни в дела мира, ни в жизнь людей. Думать, «что для людей изготовить изволили боги дивную мира природу... все это вымыслы» (V, 156–164). Лукреций полагал, что люди, наблюдая за «строгим порядком», существующим в природе, «богам поручили все это, предполагая, что все направляется их мановеньем» (V, 1183 и сл.):

Ибо, когда мы глаза поднимаем к небесным пространствам,
Видя в мерцании звезд высоты эфира над ними,
И устремляется мысль на луны и солнца движенье,
То из-под гнета других мучений в груди начинает
Голову вверх поднимать, пробуждаясь, такая забота:
Нет ли над нами богов, безграничная мощь которых
Разным движеньем кругом обращает блестящие звезды?

(V, 1204 и сл.)

Продолжая традиции Демокрита и Эпикура в решении проблемы происхождения почитания богов, Лукреций выражал мнение, согласно которому страх и невежество являются источниками традиционной религии, связанной с ложным представлением о богах:

Все остальное, что здесь на земле созерцают и в небе
Смертные, часто притом, ощущая и страх и смущенье,
Дух принижает у них от ужаса перед богами
И заставляет к земле приникать головой, потому что
В полном незнании причин вынуждаются люди ко власти
Вышних богов прибегать, уступая им царство над миром.

(VI, 50–55)

Учение Лукреция о богах, по мнению некоторых исследователей, являвшееся лишь «маскировкой атеизма» и заставившее его вступить «в неразрешимое противоречие с самим собой»³⁸, — существенный и неотъемлемый элемент его философской доктрины. Теология Лукреция, так же как и у самого Эпикура, связана с гносеологией и этикой. Боги, существующие в междумировых пространствах, представляют собой тончайшие атомарные образы. Кроме того, они представляют этико-эстетический идеал, выраженный в духе философии Сада. Подобно другим представителям эпикурейской школы, Лукреций внес новое значение в понятие благочестия, лишив его связи с государственной религией, видя благочестивое поведение в «созерцании при полном спокойствии духа» (V, 1203), т.е. подражании богам³⁹.

Вдохновленный просветительским пафосом философии Эпикура, имевшей целью освобождение людей от суеверий, страха перед богами и смертью, Лукреций прославлял Эпикура как героя, благодетеля и спасителя человечества, указавшего людям путь к счастью. Деяния Эпикура, по мнению его римского последователя, столь велики, что его по праву можно считать богом. Образ Эпикура в поэме несет этическую нагрузку: он воплощает для Лукреция идеальный образ мудреца, имеющего «в себе основные черты *bonus vir*, но только в совершенно новом качестве»⁴⁰, так как его подвиги совершены не на государственном или военном поприще, а в области познания, не во имя традиционной религии, а против нее. Лукреций считал своим долгом продолжить дело своего учителя, освещая знанием истины мрак людского невежества. Лукреций хотел открыть «глубоко сокровенные вещи» (I, 145) для того, чтобы показать, что мир не управляется богами, а развивается естественным образом. Однако познание мира для Лукреция, в отличие от Эпикура, не было связано лишь с прагматической целью — преодо-

леть страх перед загадками природы, оно определялось стремлением проникнуть в тайны мироздания, вызванным исследовательским интересом. Эпикуреизм Лукреция оказал значительное влияние на развитие материалистических философских учений эпохи Возрождения и Нового времени⁴¹.

В 54 г. до н.э. после смерти Лукреция вышла в свет его поэма «О природе вещей», которая оказала решающее влияние на формирование мировоззрения молодого Вергилия⁴². В 45 г. до н.э. Вергилий переехал из Рима в Кампанию, где вошел в эпикурейское сообщество⁴³. Об этом в стихотворении из раннего сборника «Безделицы» он написал сам, обращаясь к своим римским друзьям: «Мы направляемся в плавание к блаженным пристаням, домогаясь мудрых речей великого Сирона, и мы избавим нашу жизнь от всяких забот» (Catalepton 5, 6–10). В другом стихотворении того же периода Вергилий с восторгом пишет о маленькой вилле, которая раньше принадлежала Сиرونу, а теперь — ему и его семье (Catalepton 8)⁴⁴. Считается, что Вергилий провел в школе Сирона с 45 по 42 г. до н.э. Грамматик Проб в «Жизни Вергилия» отмечал, что тот был много лет в сердечной и близкой дружбе с Квинтилием (автором трактатов «О лестии» и «О жадности»)⁴⁵, Туккой и Варием (автором поэмы «О смерти» в духе Лукреция)⁴⁶, проводил вместе с ними досуг. Все четверо следовали учению Эпикура⁴⁷. Тукка и Варий после смерти Вергилия стали издателями «Энеиды».

В эклогах из сборника «Буколики» отразилось увлечение Вергилия учением Эпикура. Прежде всего это касается VI эклоги, в которой рассказывается о том, как Силен поет пастушкам и нимфе песнь, содержащую изложение эпикурейской космогонии (Ср. ND I, 420):

Петь же он начал о том, как в пустом безбрежном пространстве
Собраны были земли семена⁴⁸, и ветров, и моря,
Жидкого также огня; как зачатки эти, сплотившись,
Создали все; как мир молодой из них появился.
Почва стала твердеть, отграничивать в море Нерея,
Разные формы вещей принимать начала понемногу.
Земли дивятся лучам дотоль неизвестного солнца,
И воспарению туч, с высоты низвергающих ливни,
И поражает их лес, впервые возросший, и звери
Редкие, что по горам, дотоле неведомым, бродят.

(31–40)⁴⁹

В эклогах проявилось стремление Вергилия следовать эпикурейской этике с ее квиетизмом, восхвалением дружбы и радостей досуга.

Эпикурейские аллюзии имеются и в «Георгиках», хотя большинство исследователей творчества Вергилия считает, что в период их написания он отошел от философии Сада. Так, например, во второй книге «Георгик» Вергилий вполне в эпикурейском духе мечтает «прожить всю жизнь по-сельски, не зная о славе» (II, 485). А ниже, вспоминая слова Лукреция, прославлявшего Эпикура (ND III, 15–16, 35 и сл.), обращается к эпикурейцам:

Счастливы те, кто вещей познать сумели основы,
Те, кто всяческий страх и рок, непреклонный, и моления
Смело повергли к ногам, и жадного шум Ахеронта.

(II, 490–493)

Известно, что в «Энеиде» отразились стоические настроения Вергилия⁵⁰. Тем не менее некоторые исследователи ищут эпикурейские мотивы и в этом произведении⁵¹. В целом в творчестве Вергилия проявилась характерная для римского общества эпохи крушения республики и становления империи тенденция к переходу от эпикурейских ценностей к стоическим.

Отношение к эпикуреизму другого великого поэта — Горация — вызывает серьезные споры как в отечественной⁵², так и в зарубежной литературе. В юности ему были свойственны эпикурейские взгляды, и это не вызывает сомнения. Дискуссионными являются вопросы о степени вовлеченности Горация в эпикурейские сообщества и о постоянстве его симпатий. Отдельные историки римской культуры считают, что Гораций, точно так же как и Меценат, исповедовал истинный эпикуреизм⁵³. Некоторые исследователи полагают, что если рассматривать поэтическое творчество Горация как документальное подтверждение его отношения к эпикуреизму, то следует считать, что в юные годы он был эпикурейцем, затем перешел на позиции традиционной религии и далее вновь вернулся к эпикуреизму⁵⁴. Другие полагают, что Гораций был гедонистом, т. е. понимал эпикуреизм лишь как учение о плотском наслаждении, и поэтому считать его эпикурейцем в подлинном смысле слова нельзя⁵⁵. При этом его гедонизм — «меланхолический», свойственный человеку боящемуся и ожидающему смерти (Сарм. 2, 14), а настоящему эпикурейцу страх смерти чужд⁵⁶. Существует и такое мнение: Гораций использовал популярную лексику Лукреция инструментально, для выражения собственных переживаний и мыслей, и отнюдь не был эпикурейцем сам, поэтому если он и называл себя последователем Эпикура, то делал это иронически⁵⁷. Имеется и другая точка зрения: Гораций — поэт-философ, поэтому его произведения следует рас-

сма́тривать как выражение его философских предпочтений, которые менялись от эпикуреизма к стоицизму и наоборот. Скажем, в одних посланиях и сатирах выражены эпикурейские идеалы, в других — они пародируются; в некоторых одах высказаны эпикурейские идеи, в других — речь идет о том, что чуждо эпикуреизму: о провидении, мантике и т. п.⁵⁸

Как бы то ни было, в произведениях Горация немало строк, написанных под влиянием чтения Лукреция⁵⁹ и даже самого Эпикура⁶⁰. В частности, есть мнение, что «литературным прообразом посланий Горация послужили письма Эпикура, цель которых — создать свод жизненных правил, единственно достойных свободного человека»⁶¹. Сам Гораций в Послании IV (К Альбию Тибуллу) достаточно определенно высказался о своих пристрастиях:

Меж упований, забот, между страхов кругом и волнений
Думай про каждый ты день, что сияет тебе он последним...
Хочешь смеяться — взгляни на меня: Эпикурова стада
Я поросенок...

*(Epist. IV, 13–17)*⁶²

Принцип «Пользуйся днем!» выражен и в «Послании к Левконее» (Epist. I, 11), и в «Оде к виночерпию Тилиарху», где говорится: «... что будет завтра, бойся разгадывать, И каждый день, судьбой нам посланный, считай за благо» (Carm. I, 9). В «Сатирах» встречаются строчки, характеризующие Горация как приверженца эпикурейской точки зрения на роль богов:

...я уверен, что нету дела богам до людей, и если порою природа
Чудное что производит, не с неба они посылают.

(Sat. I, 5, 101–102)

Тем не менее в «Одах» Гораций прославлял богов-покровителей рода Юлиев и самого божественного Августа. Наряду с эпикурейскими положениями, в произведениях Горация имеются стоические сентенции типа: «С твердой душой встречайте судьбы враждебной удары» (Sat. II, 2,1) или: «Мы все гонимы в царство подземное ... рано иль поздно наш жребий выпадает» (Carm. II, 3, 25–27).

Следует согласиться с мнением М.Л. Гаспарова о том, что Гораций «и у стоиков и у эпикурейцев берет только то, что ему ближе всего: культ душевного покоя, равновесие, независимость. В этом выводе обе школы сходятся, и поэтому Гораций свободно черпает свои рассуждения и доводы из арсеналов обеих»⁶³. В поэзии Горация эпикурейские

этические принципы сочетались с «наставлениями Аристиппа» и с представлениями стоиков о всевластии судьбы, о «золотой середине», со стоической моралью, укреплявшей государственные и религиозные реформы Августа. Творческое наследие Горация отражает скорее его настроения, его знания об эпикуреизме, чем стройную практическую философию серьезного эпикурейца. В одном из своих посланий Гораций, учившийся в Афинах и, несомненно, хорошо знакомый с основными концепциями философов своего времени, писал о своем отношении к ним: «... я никому не давал присяги на верность учению» (Epist. I, 1, 14).

Одним из важнейших источников по истории римского эпикуреизма являются сочинения и письма Цицерона, который учился у скларха эпикурейской школы и имел немало близких друзей-эпикурейцев. Сам Цицерон не одобрял эпикурейские увлечения друзей и в своих трудах критиковал философию Эпикура⁶⁴, вместе с тем он с симпатией относился ко многим эпикурейцам, помогал им и писал, что следует «уважать предрассудки» последователей Эпикура (Fam. XIII). Цицерон (или его брат Квинт) опубликовал поэму Лукреция⁶⁵, а его собственные труды сыграли очень важную роль в распространении эпикуреизма в эпоху Возрождения⁶⁶.

Цицерон различал мнимых эпикурейцев, к которым относился с презрением, называя их «товарищами по попойкам» (Fam. IX, 25), и истинных. Среди последних был его друг Марк Фадий, о котором он писал: «...очень люблю его за чрезвычайную честность и исключительную скромность» (Fam. IX, 25). Цицерон полагал, что ложно понятый эпикуреизм ведет к разрушению ценностей, близких сердцу подлинного римлянина. В первом диалоге трактата «О пределах добра и зла» Цицерон разоблачал эпикуреизм, считая его вредным для государства, разделяя идущее издревле негативное отношение римлян к идее о том, что главное в жизни — наслаждение.

Г. Буассье в книге «Цицерон и его друзья» писал, что при своем вступлении в политическую жизнь Цицерон выбрал девизом слова: «Покой в сочетании с достоинством» (Sest. 98). «Но обе эти вещи такого рода, что соединить их вместе в революционную эпоху нелегко»⁶⁷, и если чересчур хотеть сохранить одну из них, значит, почти наверняка лишиться другой. Цицерон возмущался эпикурейской доктриной апатии по отношению к политической деятельности, заставлявшей образованных людей отказываться от государственного поприща. Вполне вероятно, что не без влияния Цицерона римские эпикурейцы изменили традиционному эпикурейскому невмешательству в политику. Гневные

инвективы Цицерона против Пизона выражали его отношение не только к извращению этики Эпикура, но и к гражданской позиции эпикурейцев. По словам Пизона, говорил Цицерон, эпикурейцы «утверждают, что мудрец делает все только для себя, что стремиться к государственной деятельности здравомыслящему человеку не подобает, что самое лучшее — праздная жизнь, полная и даже переполненная наслаждениями; а те, которые говорят, что надо строго блюсти свое достоинство, заботиться о государстве, руководствоваться в течение всей жизни соображениями долга, а не выгоды, ради отечества подвергаться опасностям, получать раны, идти на смерть, по его мнению, бредят и сходят с ума» (Sest. 23–24). По мнению Цицерона, Эпикур не понимал подлинной природы человека, недооценивал разум и переоценивал ощущения, чувства, поэтому эпикуреизм как чуждый подлинно римскому духу потеряет свою привлекательность. И Цицерон оказался прав. С упадком республики снижается популярность учения Эпикура, и на смену ему приходит стоицизм.

Еще Г. Узенер отмечал в качестве источника ценнейших сведений об эпикуреизме сочинения Сенеки, имея в виду прежде всего многочисленные цитаты из произведений самого Эпикура. Среди философов, упоминавшихся Сенекой, имя Эпикура встречается чаще всего — 64 раза, Сократа — 49, Платона — 33, а Зенона и Христиппа — соответственно 23 и 15 раз⁶⁸. В истории философии религии знаменитым стало высказывание Сенеки по поводу иррелевантности эпикурейских богов, в котором он подчеркивал свое неприятие теологии Эпикура (De benefic. IV, 19). Особенности критики эпикуреизма у Сенеки и специфическая интерпретация им учения Эпикура заставляют некоторых исследователей говорить о сочувствии Сенеки эпикуреизму и даже называть его стоиком-эпикурейцем⁶⁹.

Сенека, несмотря на свои стоические убеждения, в целом с симпатией относился к учению Эпикура. Подобно Цицерону, он противопоставлял подлинный эпикуреизм мнимому, защищая его от ложных эпикурейцев, использовавших учение Эпикура об удовольствии как высшем благе для оправдания своих пороков (De vita beata, 13, 2–4). Понимая, что для Эпикура *summum bonum* есть удовольствие, Сенека остроумно доказывал, что в это понятие афинский философ вкладывал идеальное содержание: удовольствие есть то же самое, что добродетель. Для эпикурейского мудреца искусство счастливой жизни невозможно без справедливости, чести и добродетели (Ep. XII, XIII, XXI, XXXIII)⁷⁰. Сенека писал: «Я так охотно вспоминаю замечательные слова Эпикура, ибо всем, кто обращается к нему с дурным умыслом, в

надежде найти завесу для собственных пороков, хочу доказать, что нужно жить честно, куда бы они не шли. Когда они подойдут к его садам и увидят над садами надпись: “Гость, здесь тебе будет хорошо, здесь наслаждение считается высшим благом”, — их с готовностью примет радушный и человеколюбивый хранитель этого убежища, и угостит ячменной похлебкой, и щедро нальет воды, и скажет: “Плохо ли тебя приняли? Эти сады не разжигают голод, а утоляют, и напитки здесь не распяляют жажду — нет, ее утоляет лекарство естественное и даровое. Среди таких наслаждений я состарился”» (Ер. XXI, 9–10)⁷¹. Сенека понимал, что в его эпоху многие этические наставления противоборствующих философских школ стали почти неразличимы. Позже эти причудливые контаминации проявятся в процессе формирования христианского учения⁷².

§ 2. ЭПИКУРЕИЗМ В ПРОВИНЦИЯХ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ (I–II вв. н.э.)

Некоторые римляне знакомились с эпикурейской философией непосредственно в Афинах — у Зенона, Федра и Патрона, возглавлявших Сад в конце I в. до н.э., среди них были и Тит Помпоний Аттик, и Цицерон, и Гораций. Особенно горячо почитался римскими эпикурейцами Федр (умер в 70 г. до н.э.)⁷³. У него учились: Цицерон, познакомившийся с ним в Риме (Ad Fam. XII, 1, 2); Тит Помпоний Аттик⁷⁴, который в благодарность воздвиг своему учителю стацию на Афинском акрополе; Луций Сауфей и его брат Аппий⁷⁵, посвятившие элевсинским богам герму своего сколарха.

Руководители афинской эпикурейской школы обращались за помощью к своим римским покровителям в случае возникновения каких-либо организационных трудностей. Известно, что Патрон (руководил эпикурейской школой в Афинах в 70–51 гг. до н.э.) обратился к Цицерону тогда, когда ареопаг предоставил Гаю Меммию Гемелу под строительство участок земли в Афинах, на котором находились развалины дома Эпикура. Сначала Цицерон не пожелал помочь эпикурейской школе, но под воздействием Тита Помпония Аттика все же написал Меммию в Митилену (Fam. XIII, Att. V, II), и тот отказался от своих претензий.

Еще более примечательные события произошли в 121 г. н.э., когда ходатаем по делам афинской эпикурейской школы выступила Плотина, жена императора Траяна и приемная мать Адриана. Во времена своего грозного супруга она скрывала свои симпатии к эпикуреизму, но после

его кончины решила на открытую поддержку эпикурейской школы⁷⁶. Известна надпись 121 г. н.э., содержащая письмо Плотины к Адриану на латинском языке, в котором она просит разрешить главе эпикурейской школы в Афинах Попиллию Теотиму и его преемникам писать завещания по-гречески и выбирать себе преемников по своему усмотрению, независимо от того, являются ли они римскими гражданами, или нет. В этой же надписи воспроизводится письмо по-латыни Адриана к Попиллию Теотиму с разрешением выбирать себе преемника, как просит Плотина, и второе письмо Плотины, написанное по-гречески и обращенное к эпикурейцам Афин, в котором объявляется, что их просьба удовлетворена, прославляется Адриан и содержится совет, кого назначить преемником. Интересно, что в греческом тексте Плотина называет Эпикура *σωτήρ* («спаситель»), а в начале письма обращается к эпикурейцам с традиционным приветствием, называя их «друзьями»: *πᾶσι τοῖς φίλοις χαίρειν*⁷⁷, что говорит о ее вовлеченности в круг эпикурейских ценностей.

Как отмечалось, сам Эпикур родился на острове Самос и большую часть жизни провел не в Афинах, а в Малой Азии. Своих учеников он впервые нашел не в Афинах, а в Колофоне, затем в Митилене, а позже в Лампсаке создал кружок. Выходцами из Лампсака были известные эпикурейцы: Метродор, Полиэн, Леонтей, Фемиста, Колот, Идомений. Преемник Эпикура — Гермарх происходил из Митилены, а преемник Гермарха — Полистрат — из Лампсака. Когда Эпикур обосновался в Афинах, то писал письма многочисленным «друзьям в Азии», в том числе и по поводу конфликтов, которые возникали у него и его учеников с представителями других философских школ, находящихся в малоазийских городах⁷⁸. Эпикуреизм был достаточно широко распространен там не только в III в. до н.э., но и значительно позже.

Так, при царе Антиохе IV Епифане (175–167 гг. до н.э.) центром эпикуреизма на Востоке стала Антиохия. Антиох первоначально испытывал отвращение к учению Эпикура, но под влиянием эпикурейца Филонида, посылавшего ему по традиции «философские письма», изменил свое отношение. В конце концов Филонид был приглашен ко двору Антиоха. Филонид достиг значительного положения, выполнял особые поручения, был послом. В его честь высечены надписи в Афинах и Дельфах. Филонид написал несколько книг, опубликовал собрание изречений Эпикура. Он сумел остаться в милости и у смертельного врага Антиоха — Деметрия I, и у Александра Балы, хотя последний и увлекался учением стоиков. Филонид стал доверенным лицом Балы в Лаодикее — своем родном городе. Милостью Деметрия I, Александра

Балы и Антиоха VI пользовался и эпикуреец Диоген из Селевкии (Athen. 221a)⁷⁹.

Жителям города Амастрис в Вифинии было запрещено обращаться к оракулу Аполлона в Дельфах по причине их поголовного эпикуреизма⁸⁰. Оттуда, из Вифинии, был родом знаменитый врач-эпикуреец Асклепиад (I в. до н.э.), которым восхищался Секст Эмпирик (Adv. math. VII, 90)⁸¹. Город Тарс, родина апостола Павла, — место рождения одного из лидеров Среднего Сада — Диогена, составителя «Избранных уроков». Некоторое время в Тарсе правил реформатор-эпикуреец по имени Лисий. Родом из сирийского города Гадара был Филодем. Римским вольноотпущенником из Сирии являлся эпикуреец Марк Помпилий Андроник, пытавшийся, подобно Филодему и Сирону, стать сколархом в Кампании⁸². «Великий борзописец» (DL X, 25) Зенон, ученик Аполлодора по прозвищу «Садовый тиран», учитель Филодема и Сирона, происходил из финикийского Сидона.

О популярности эпикурейской доктрины в восточных провинциях в римскую эпоху свидетельствуют тексты Лукиана и Апулея, Плутарха и Иосифа Флавия, многочисленные эпикурейские эпитафии. Среди эпиграфических свидетельств — надписи, указывающие на существование во II в. н.э. эпикурейской школы в Апамее (Сирия)⁸³.

Нам известны имена некоторых эпикурейцев, живших в Малой Азии во II в.: Диогениана упоминает Евсевий, Зенобия — Симпликий, Тимократа — Лукиан. Интересно, что в середине II в. среди видных эпикурейцев находились жрецы. Так, руководитель эпикурейцев в Апамее — Аврелий Веллей Филипп — был жрецом бога Бэла. А в Ликии жителями города Родиаполиса прославлялся жрец Асклепия⁸⁴ и Гигеи, эпикурейский философ и врач Гераклит. Лукиан (Alex. 25) упоминал главу эпикурейцев в городе Амастрис — Тиберия Клавдия Лепада — главного жреца культа императора.

О распространении эпикуреизма в восточном Средиземноморье косвенно свидетельствует то, что многие антиэпикурейские произведения I в. до н.э. — II в. н.э. были написаны именно там. Так, Филон Александрийский, более 30 раз упоминавший Эпикура и его учение, критиковал теорию познания и этику эпикуреизма. Кстати, в Александрии кружок эпикурейцев существовал еще во времена первых Птолемеев, и сохранились фрагменты писем Эпикура «друзьям в Египте» (Us. 106–107). Известным противником эпикуреизма был перипатетик Николай из Дамаска (74–73 гг. до н.э.) — придворный историк Ирода Великого. Значительное число последователей Эпикура находились в Эфесе. В «Послании к Ефесянам» разоблачаются эфесские «безбожни-

ки в мире» и «язычники по плоти», живущие «по обычаю мира сего» и «по плотским похотям», «исполняя желания плоти и помыслов» (Ефес. 2, 1). Позже Юстин и Ориген продолжили критику учения Эпикура, используя обвинения в эпикуреизме как полемический прием. В Кесарии (Палестина) Ориген написал сочинение «Против Цельса», в котором последний был представлен как последователь Эпикура. Благодаря Евсевию Кесарийскому до нас дошла значительная информация о позднем эпикуреизме.

Среди греческих авторов, критиковавших эпикурейское учение в конце I — начале II в., особое место принадлежит Плутарху, написавшему девять книг против Эпикура. Известно, что в «Моралии» Плутарха имеются три антиэпикурейских полемических трактата. Однако отношение Плутарха к эпикуреизму не всегда было одинаковым: оно претерпело определенную эволюцию.

В трактате «О суевериях», написанном в юношеские годы, Плутарх сопоставлял вред, приносимый безбожием и суеверностью. Он пришел к выводу, что атеизм — всего лишь ложная идея, ошибочное мнение, не затрагивающее душу, в то время как суеверность — это страсть, губящая именно душу, вселяя в нее страх. Среди безбожных учений Плутарх выделял атомизм, однако указывал, что он не наносит ущерб душе, в отличие от суеверия, порождающего «болезнь» души. В критике суеверий Плутарх использовал эпикурейские доводы. Подобно Эпикуру, он считал, что мнение о том, что божество может породить страх, искажает чистое представление о боге и поэтому не благочестиво. Плутарх объявлял суеверие искажающим подлинное представление о богах. Проблема подлинного и мнимого благочестия широко обсуждалась эпикурейцами. Так, римские эпикурейцы считали свое отношение к иррелевантным богам из междумирий подлинно благочестивым и всячески стремились опровергнуть обвинения в безбожии.

В трактате «Об Исиде и Осирисе» Плутарх уже не делал различия в степени вредности для души суеверия и безбожия. Он писал: «Если будешь внимать историям о богах ... от тех, кто толкует их благочестиво и мудро, если ты всегда будешь исполнять и блости предписанные обряды, понимая, что нет для богов более приятной жертвы, чем истинное представление об их природе, тогда избежишь ты суеверия, которое является злом не меньшим, чем безбожие» (De Is. 11).

В более поздних сочинениях Плутарх нашел возможность оправдать суеверия, народную веру и жестокие обряды, используя учение о демонах. В стремлении освободить образы богов от антропатизма и

антропоморфизма Плутарх приписывал все, что недостойно богов с точки зрения философского понимания божественного, демонам. Он отмечал, что величайшие затруднения разрешили те, кто признал между людьми и богами род демонов, посредствующих и связующих их воедино, открыв, таким образом, общение между людьми и богами (De def. or. 10). Как отмечалось, эпикурейцы признавали существование образов, истекающих от людей к богам и от богов к людям. Однако Плутарх различал *δαίμονες* и *εἰδῶλα* у эпикурейцев. Он писал: «Если смеяться в философии, то смеяться можно над эйдолами, безмолвными, слепыми, бездушными, которые бродят бесчисленные смены лет, показываясь и блуждая всюду, вытекшие от всех живущих, от давно преданных сожжению и сгнивших» (De def. orac. 19). В «Жизнеописании Брута» (37) Плутарх рассказывал, что Кассий, следовавший учению Эпикура, успокаивал Брута, видевшего страшные призраки. Кассий говорил, что это воображение приводит в движение чувства и внушает в действительности не существующие образы. Плутарх был несогласен с Кассием. В «Жизнеописании Цезаря» (66) Плутарх сообщал, что под воздействием страха Кассий постепенно отошел от учения Эпикура и в день убийства Цезаря даже призывал дух Помпея себе в помощники. Согласно Плутарху, убийцами руководила воля некоего злого демона, предназначившего убийство именно перед статуей Помпея. В «Застольных беседах» (VIII, 10) Плутарх отмечал разницу между эпикуровским и демокритовским учениями об образах. Представление о демонах у Плутарха наиболее близко представлению о богах-образах Демокрита, из которых одни творят зло, а другие — добро.

В сочинении «Об Исиде и Осирисе» (45) Плутарх критиковал атомизм Демокрита и Эпикура, а также учение Эпикура о случайности. Однако серьезная полемика была развернута в специальных трудах, посвященных разоблачению эпикуреизма. Из девяти книг Плутарха, написанных специально против учения Эпикура, до нас дошли только три: «Против Колота», «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо», «Хорошо ли сказано: “Проживи незаметно”». Трактат Плутарха «Против Колота» — это полемическое сочинение, направленное против книги «О том, что нельзя жить, если следовать учению других философов», написанной тем, кого Эпикур ласково называл Колота-рионом. Плутарх защищал от атак Колота воззрения Демокрита, Эмпедокла, Парменида, Платона, Сократа, Стильпона, Аркесилая. В трактате оценивается значение теории познания (каноники) и учения о природе (физики) Эпикура. Плутарх критиковал атомистическую доктрину эпикуреизма: «Эпикурейцы, сгоняя воедино неизменные и невоспри-

имчивые атомы, ничего из них не получают, но заставляют их наносить друг другу частые и непрерывные удары ... То, что они называют рождением ... есть беспорядок и борьба ... следовательно, из них не может получиться ничего, даже лишённого души» (X, 3–4). Атомы лишены чувств, а поэтому, считал Плутарх, они не способны ни к смешению, ни к соединению.

Плутарх стремился доказать, что, вопреки претензиям Колота, учение эпикурейцев по существу антифилософское, так как противостоит всей философской традиции. Особенно возмущала Плутарха критика Колотом Платона. Он даже назвал Колота человеком, у которого «нет ни капли мудрости» (XV, 21). Плутарх высказывался негативно и по поводу теологии Эпикура, считая, что он оставляет клятву, молитву, жертвоприношение только на словах (XI, 1), наполняя жизнь презрительным отношением к священным празднествам и мистериям, бесстыдно не считая бога богом. Он критиковал Эпикура за отрицание провидения и возможность дивинации⁸⁵.

Третья часть эпикурейской философии — этика — рассматривалась Плутархом в диалоге «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо»⁸⁶. Учение о наслаждении Эпикура понималось Плутархом как грубый чувственный гедонизм. По его мнению, эпикурейцы «полагают, что благо сосредоточено в чреве и во всех остальных ходах внутри тела, по которым проникает наслаждение ... они думают, что все замечательные открытия, все остроумные изобретения имеют своим источником наслаждение, доставляемое чревом» (III, 2). Согласно Плутарху, именно теория наслаждения способствует тому, что в эпикуреизме оформляется особая теология, по которой от богов ожидать ничего не следует, как от рыб Гирканского моря (XX, 3). Плутарх писал, что, хотя эпикурейцы и освобождают человека от страха и суеверия, но не дают радости от благосклонности богов и лишают надежды на загробную жизнь. Эпикур, изображая рассеяние души и разложение ее на атомы, подрывает, по мнению Плутарха, ту надежду, ради которой все люди готовы дать истерзать себя Церберу и таскать воду в бездонную бочку Данаид — надежду на продолжение своего существования. В противоположность Эпикуру, Плутарх заявлял, что смерть — большое и совершенное благо, так как только после нее душа живет настоящей жизнью, в то время как в этом мире она переживает нечто, похожее на сон (XXVIII, 4).

Маленький трактат «Хорошо ли сказано: “Проживи незаметно”» по содержанию примыкает к трактату «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо». В нем Плутарх вновь утверждал свою

веру в бессмертие души, отмечая, что одной этой веры недостаточно. Он критиковал общественную позицию Эпикура, полагая, что бессмертие в памяти народной возможно лишь для тех, чьи деяния обеспечили им бессмертную славу.

В диалоге «О том, что пифия более не прорицает стихами» Плутарх продолжил критику эпикуреизма, выведя в качестве одного из участников беседы математика-эпикурейца Бозта, высмеивающего оракулы. В этом диалоге упоминается популярный сборник максим Эпикура «Главные мысли», который содержит основные положения его эвдемонистического учения. Плутарх критиковал Эпикура за разрушение «веры отцов». Он соглашался со словами поэта Серапиона, признававшего возможность предсказаний. Иными словами, не нужно отвергать гадания и вместе с ним промысл и божественное начало, а надо изыскивать разрешение противоречий, благочестиво сохраняя традиционную религию.

Таким образом, солидаризируясь в начале своего творчества с Эпикуром в критике суеверий, в зрелые годы Плутарх выступил с разоблачением эпикуреизма, признав народную религию, полную суеверия, «благочестивой», а учение «пророка Эпикура» — безбожным. Антиэпикурейская полемика Плутарха, несомненно, оказала влияние на позднейшие рецепции эпикуреизма.

Самыми значительными свидетельствами распространения во II в. эпикурейской философии в восточном Средиземноморье являются сочинения Лукиана из Самосаты (Сирия) и грандиозный проект Диогена из Эноанды (Ликия).

Диоген приказал на стенах портика, стоявшего на главной площади своего города, выбить гигантскую надпись, прославлявшую Эпикура и посвященную изложению его учения⁸⁷. Вероятно, идея создания грандиозного философско-сотериологического послания, обращенного к современникам и потомкам, возникла у Диогена под влиянием, с одной стороны, греческой традиции (изречения семи мудрецов, «полезные людям» (Paus. X, 24,1), были начертаны в пронаосе Дельфийского храма), а с другой — распространения в Малой Азии монументальных эпиграфических памятников, прославлявших римских императоров.

В 1972 г. американский исследователь М. Ф. Смит предложил более точную датировку надписи Диогена, ранее определяемую началом III в. н.э. При раскопках в Эноанде была обнаружена надпись, касающаяся музыкального праздника, устроенного в городе во времена Адриана, в которой упоминается некий консул по имени Диоген. На основании сравнения текстов двух надписей Смит сделал вывод о том,

что Диоген-консул и Диоген-эпикурец — одно лицо, а обе надписи были сделаны около 120 г. н.э.⁸⁸

Диоген не был оригинальным философом, он получил образование на острове Родос и, вероятно, там приобщился к эпикурейской философии. Диоген стал популяризатором и пропагандистом идей Эпикура, полагая, что людям для облегчения жизни и обретения счастья необходимо просвещение. Он считал, что большинство людей страдают из-за ошибочных мнений о вещах, передавая невежество друг другу, подобно тому, как во время чумы передают друг другу болезнь. Число таких людей множилось, и Диоген решил помочь им всем: нынешним поколениям и будущим, согражданам и чужеземцам⁸⁹.

Вслед за Эпикуром Диоген указал на то, что мешает обретению счастья, — это страх перед болью, страх смерти и страх перед богами⁹⁰. Неумеренные страсти, т.е. желания, переходящие границы, означенные природой, также вызывают смятение и страдание⁹¹. Послание Диогена извещало о существовании пути для освобождения от страхов — следовать учению Эпикура.

Диоген излагал философию Эпикура, вероятно, по распространенным среди его последователей сборникам писем и максим. В надписи приведены изречения из «Главных мыслей»⁹², цитаты из известных нам и ранее не найденных писем Эпикура. Как и сочинения других эпикурейцев, текст своеобразной «каменной книги» Диогена полемически заострен: он спорил с Демокритом и стоиками по поводу веры в вещи сны⁹³; критиковал учение о метемпсихозе Пифагора и Эмпедокла⁹⁴; разоблачал мантику и оракулы. Подобно Филодему, Диоген защищал эпикурейцев от обвинения в безбожии, указывая: «Это не мы отрицаем богов, а другие. Так, Диагор Мелосский и те, кто близко следовали его теории, ясно утверждали, что боги не существуют, и активно нападали на тех, кто думал иначе. Протагор из Абдеры, в целом, выдвигал то же мнение, что и Диагор, но выражал его иначе, чтобы избежать его чрезмерной дерзости»⁹⁵.

Диоген выступал против учения о провиденциальном устройстве мира. Он писал об этом в такой манере, которую Д. Ферлей, автор труда по античной натурфилософии, шутя, назвал манерой западного туриста, жалующегося на неудобства восточного отеля⁹⁶: «Море занимает слишком большую часть космоса, делая населенные земли полуостровом, мало того, что оно само по себе полно самыми скверными вещами, вода в нем — соленая и горькая, как будто приготовленная богом специально, чтобы отвратить людей от питья. Помимо этого, так называемое Мертвое море, которое действительно мертво, так как нет по

нему судоходства, даже лишает местных жителей части занимаемой ими земли, так как вода в нем то опускается, то поднимается»⁹⁷.

Представляет особенный интерес заключительная часть надписи Диогена, в которой он приспособил традиционный эпикуреизм к языку и духу своего времени⁹⁸. Диоген верил в грядущее наступление «золотого века». Он мечтал о том времени, когда идеалы Сада станут всеобщими. Все будут мирно заниматься земледелием, а в часы досуга — философией. В обществе будет царить справедливость, отношения наполнятся взаимной любовью, и тогда «жизнь богов перейдет к людям»⁹⁹.

О значении этики Эпикура для всякого, ищущего «избавления от душевных волнений» (Alex. 47)¹⁰⁰, в одном из своих поздних сочинений писал великий сатирик Лукиан (120–200 гг.). Много путешествуя по империи, он писал по-гречески, но любил подчеркивать свое сирийское происхождение. Лукиан пользовался известностью не только в древности, но и в Новое время¹⁰¹, поистине став «другом умнейших людей всех времен»¹⁰². Ему принадлежит большое число произведений, преимущественно небольшого объема, написанных в виде речей, писем, диалогов на бытовые, риторские и философские темы. Его блестящие сатирические сочинения представляют разнообразные картины современной ему жизни и являются важным источником информации о культуре эллинистической эпохи.

Особое место в наследии Лукиана занимают произведения, посвященные религиозным представлениям и культу. Он, по словам Герцена, «потряс язычество» насмешками, своим отрицанием оставив «пустоту»¹⁰³. Лукиан не ограничивался насмешками над териоморфностью и антропоморфностью того или иного бога, он указывал на условность представлений о богах вообще. Не случайно в лексиконе Суды говорится о том, что Лукиан был прозван «насмешником» за то, что клеветал на истину, и как совершивший святотатство он горит в аду в вечном пламени.

К наиболее ранним сатирам Лукиана относятся «Разговоры богов» и «Морские разговоры». В небольших сценках Лукиан изображал классических греческих богов, представляя их существами, обладающими всеми человеческими недостатками и пороками, превращая тем самым известные мифы в анекдоты из жизни людей. В сочинениях «Собрание богов» и «О сирийской богине» описываются новые боги синкретических культов, названные Лукианом «незаконнорожденными» и «неправильно внесенными в списки богов».

В сочинении «Правдивая история» Лукиан, пародируя распространенные повествования о путешествиях и приключениях и иронически

описывая остров блаженных, где живут философы, выразил общепринятое мнение о единой позиции по поводу наслаждений у эпикурейцев и киренаиков: «Первое место среди блаженных принадлежит Эпикуру и Аристиппу, людям милым, веселым и наилучшим сотрапезникам» (Ver. hist. 18)¹⁰⁴.

Лукиан, прекрасно сведущий в философских спорах своего времени, в собственных философских симпатиях прошел путь от увлечения кинизмом до восхищения эпикурейской философией. В диалоге «Гермотим, или О выборе философии» он критиковал все философские школы, в том числе и эпикурейскую: «Можешь ты назвать мне кого-нибудь, испытавшего в философии все пути? Кто, зная учение Пифагора, Платона, Аристотеля, Хрисиппа, Эпикура и других, в конце концов выбрал из всех путей один, признав его истинным, и пошел по этому пути, убежденный, что только он, он один, прямо ведет к блаженству» (Hermetim. 46)¹⁰⁵. Диалог «Дважды обвиненный, или Судебное разбирательство», точно так же как и диалог «Гермотим», демонстрирует кинический нигилизм по отношению ко всем философским школам, однако в споре между Стоей и Наслаждением судьи присуждают победу Эпикуру. Зевс в этом диалоге возмущенно заявляет: «Ведь если мы хоть немного вздремнем, сейчас же является любитель истины Эпикур и начинает изобличать нас в том, что мы не заботимся о делах мира» (Bis Accus. 2)¹⁰⁶. Если в диалоге «Зевс уличаемый» Лукиан в разоблачении оракулов, мистерий, онейромантики, жертвоприношений пользовался доводами киников, то в диалоге «Зевс трагический» — доводами эпикурейцев, особенно в критике предопределения¹⁰⁷. Этот диалог характеризует философские пристрастия Лукиана и глубокое знание мнений философов различных школ по поводу «старых и новых богов». Устами бога Мома Лукиан высказывался о причинах распространения неверия в обществе: «Мы не вправе сердиться ни на Эпикура, ни на его учеников и его последователей за их мысли о нас. Каких же суждений можем мы требовать от них, раз они видят такую неурядицу в жизни, когда честные люди находятся в пренебрежении, гибнут в бедности, рабстве и болезнях, а самые дурные и негодные, пользуясь почестями и богатством, господствуют над лучшими; если святотатцы безнаказанно скрываются, а людей, не сделавших ничего неправого, распинают или ведут на пытки? Естественно, что, видя все это, люди отрицают наше существование ... Когда люди слышат от рапсодов, что мы страдаем от страстей и от ран... желая, однако, называться блаженными и бессмертными, — не справедливо ли, что они над нами смеются и ни во что не ставят ... Люди, подняв к небу голову, мало-помалу

поймут, что им нет никакой пользы от жертвоприношений и торжественных шествий. И ты вскоре увидишь, как эпикурейцы, Метродоры и Дамиды, посмеются над нашими защитниками, победят их и заткнут им рот» (Zeus. Tr., 19–22)¹⁰⁸.

Ранние произведения Лукиана показывают, что ему действительно было важно «заставить улыбнуться над быком Аписом» и «расстричь его из священного сана в простые быки»¹⁰⁹. Однако постепенно от критики суеверий, в которой своим союзником Лукиан видел и Эпикура, он пришел к более радикальным выводам о роли религии в жизни человека. Он полагал, что в религиях отражаются нелепые суеверия и заблуждения, что религия может быть использована для обмана и для достижения нечестивых целей; что образы богов известных религий не могут считаться идеальными, ибо не соответствуют представлениям о природе божественного. Известный историк кинической литературы И. М. Нахов считает, что в конце жизни Лукиан обратился к Эпикуру, и тогда его атеизм получил более прочную базу в виде материализма и атомизма¹¹⁰.

Особое значение для определения степени увлеченности Лукиана эпикуреизмом имеет памфлет «Александр, или Лжепророк», в котором высмеивается история создания культа нового бога Гликона. Лукиан познакомился с неким Александром из Пафлагонии, который выдавал себя за сына бога Асклепия, и публично выступил с разоблачением его мошеннических действий. Тогда новоявленный пророк решил его убить, но Лукиану удалось спастись. Римский наместник в Вифинии убедил Лукиана не подавать в суд на Александра, так как тот имел высоких покровителей. Чтобы отомстить, Лукиан решил ославить Александра, написал о его уловках, с помощью которых ему удавалось вводить людей в заблуждение. Александр сжег на площади собрание изречений Эпикура «Главные мысли» — книгу, являющуюся, по словам Лукиана, «источником великих благ», «удаляющим страхи, пустые надежды и влагающим в наш ум истину»¹¹¹ (Alex. 47). Александр сжег книгу так, как будто сжигал самого философа, а пепел выбросил в море. Лукиан восклицал: «С кем же другим с большим основанием мог вести войну обманщик, друг всяких басен о чудесах, ненавистник правды, как не с Эпикуром, исследовавшим природу вещей — *единственным человеком, знавшим о ней истину* (курсив наш. — М. Ш.)» (Alex. 25)¹¹².

Лукиан адресовал памфлет некоему эпикурейцу по имени Цельс. Обращаясь к нему, Лукиан объяснял цель предпринятого труда: «Писал я, чтобы отомстить за Эпикура, мужа поистине святого, божественной природы, который один только без ошибки познал прекрасное, препо-

дал его и стал освободителем всех, имевших с ним общение» (Алех. 61)¹¹³. Для исследователя очень заманчиво считать этого друга Лукиана — эпикурейца Цельса — автором «Правдивого слова», против которого выступал Ориген, тем более что для этого «нет хронологических препятствий»¹¹⁴. А.Б.Ранович отмечал, что оригеновского Цельса сближает с лукиановским совпадающий круг интересов (критика магии, разоблачение шарлатанства всякого рода проповедников)¹¹⁵. Однако есть и противоположное мнение. Так, Г.Чэдвик считал, что все аргументы автора «Правдивого слова» имели платоновский характер, а Ориген потому называл своего оппонента эпикурейцем, что хотел дискредитировать его¹¹⁶.

§ 3. ИУДАИЗМ И ЭПИКУРЕИЗМ

В последние годы проблема сопоставления древнегреческой религии и философии с древнееврейской религией привлекает большое внимание исследователей¹¹⁷. Представляет интерес сравнение решений некоторых этических проблем в эпикуреизме и иудаизме античной эпохи. Прежде всего это касается книги *Кохелет* (Екклезиаст), автора которой называют «еврейским Эпикуром»¹¹⁸.

В третьей главе этой книги отрицается возможность бессмертия человеческой души, возмездия в потустороннем мире: «... участь сынов человеческих и участь животных одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом; потому что все — суета! Все идет в одно место; все произошло из праха, и все возвратится в прах» (III, 19–20). Завершается глава призывом пользоваться коротким временем земного существования для наслаждения всем, что это существование даёт: «... нет ничего лучше, как наслаждаться человеку делами своими: потому что это — доля его; ибо кто приведет его посмотреть на то, что будет после него?» (III, 22).

Практическая философия, выраженная в призыве наслаждаться земными благами, пессимистическом мнении о быстротечности жизни, представлении о равенстве всех людей перед лицом смерти, которая содержится в этом памятнике древнееврейской литературы конца III в. до н.э., сходна с эпикурейским этическим учением. Именно эта особенность книги и стала причиной позднего включения ее в иудейский канон. По этому же поводу возникали сомнения и при составлении христианской Библии.

В XVI в. господствовало представление о том, что эпикурейцы восприняли идеи о презрении к смерти и гедонистическую мораль из

Екклезиаста. Так, Лютер в комментариях к этой книге указывал на ее связь с эпикуреизмом, а неизвестный кальвинист в труде «Атеомахия» (Женева, 1562) писал, что ученики Эпикура опирались на Екклезиаст с его сомнением в бессмертии души и интересом к земным наслаждениям¹¹⁹. В XX в. получило распространение противоположное мнение: автор Екклезиаста симпатизировал эпикуреизму, заимствовал основные идеи своего произведения из философских учений эллинистической Греции¹²⁰ и даже учился в эпикурейской школе в Антиохии¹²¹.

Идеи отрицания бессмертия души и загробного мира, призывы к наслаждению высказывались и в шумерской, и в вавилонской, и в египетской дидактической литературе (ср.: «Песнь арфиста» конца III тыс. до н.э.). Текст книги *Кохелет* находится в русле семитической культуры и тесно связан с древневосточной вольнодумной традицией¹²². Скепсис книги «именно иудейский, а отнюдь не эллинский», автор ее «мучительно сомневается, а значит, остро нуждается не в мировой гармонии, но в мировом смысле»¹²³.

Однако мы далеки от того, чтобы считать, «что параллели между эпикурейскими идеями о тщетности надежд на лучшую участь после смерти, о сиюминутной радости жизни, о суетности нашего мира и мыслями автора Екклезиаста относятся к области случайного сходства»¹²⁴. В Екклезиасте говорится о необходимости принять жизнь такой, какая она есть, и в ее «суете» найти свое место и обрести покой. Эти настроения полностью соответствуют чаяниям эллинистической эпохи в целом. Екклезиаст по духу близок этическим сочинениям современных ему греческих философов, пытавшихся определить цель жизни для человека, живущего в условиях кризиса привычных идеалов и ценностей.

Знакомство иудейских мудрецов с греческой философией произошло, вероятно, после завоеваний Александра Македонского. Известны имена еврейских философов того времени, владевших греческим языком и знакомых с произведениями эллинских философов, — Аристокл и Антигон. Так, Антигон из Сохо (первая половина III в. до н.э.) учил: «Не будьте как рабы, служащие своему господину в расчете получить вознаграждение, а будьте как рабы, служащие своему господину без расчета получить вознаграждение» (Абот I, 3), т.е. не надейтесь получить воздаяние за дела свои. Эту сентенцию противники Антигона толковали как отрицание им загробного воздаяния. Учеником Антигона считался Садок — легендарный основатель секты саддукеев, взгляды которых связывали с эпикуреизмом. Иосиф Флавий писал о них следующее: саддукеи «вовсе отрицают судьбу и полагают, что бог

непричастен к дурным делам и не провидит их, а добро и зло предоставлено людям на выбор и каждый становится на ту или другую сторону по своему усмотрению. Бессмертие души и загробные кары и награды они отрицают» (Иуд. в. II, 8, 14)¹²⁵. В новозаветной литературе имеются свидетельства о том, что саддукеи, равно как и эпикурейцы, отрицали воскресение мертвых (Матф. 22:23; Деян. 23:8; I Коринф. 15:12, 15:32; Деян. 17:31). Тертуллиан считал взгляды саддукеев «более близкими к мнению эпикурейцев, чем к учению пророков» (De resurg. carn. 2, 1).

В 1623 г. в Амстердаме на португальском языке был опубликован «Трактат о бессмертии души», посвященный разоблачению «современного саддукея» Уриэля Д'Акости, «пытавшегося возродить постыдную, давно погребенную секту эпикурейцев». Автор трактата Самуэль да Сильва считал, что учение саддукеев выросло на основе философии Эпикура: «Эти люди считали душу смертной и тленной, живущей не дольше, чем тело, от которого она зависит и вместе с которым гибнет и перестает существовать. К этой богопротивной секте принадлежал Эпикур и презренные эпикурейцы в Греции. Из этой же секты был злонравный и упрямый Садок в Иудее, а также гнусная толпа его последователей, названных саддукеями»¹²⁶.

Иудейский теолог Манассе (Менаше) бен Израэль в латинском трактате «Три книги о воскресении мертвых» (1636) приводил доводы саддукеев и безбожников, пытавшихся доказать смертность души и отсутствие загробного воздаяния, опираясь на тексты Торы (II кн. Самуила, 12; Псалмы; Иов 7:7, 14:12 и др.): «Смертность души не противоречит божественному закону, ибо бессмертие души нигде не упоминается в законе. И совершенно невероятно, чтобы в законе случайно не было об этом никаких упоминаний ... В законе нигде не говорится ни о наказаниях, ни о воздаянии в будущей жизни ... Сами пророки верили, что душа смертна»¹²⁷. Действительно, у пророка Исаяи (сер. VIII в. до н.э.) говорится: «Будем есть, пить, ибо завтра умрем» (Исайя 22:13). Душа тела понималась как кровь: «Душа всякого тела есть кровь его» (Лев. 17:11; Второз. 12:23 и др.) и как дыхание (perhesch), которое со смертью тела может от него отделяться (Быт. 35:18; Иов 14:22)¹²⁸. В Торе нет указаний на бессмертие души, отсутствует обещание награды или наказания на том свете. Эти представления возникли позже. Саддукеи опирались на письменную Тору, в отличие от фарисеев, следовавших устной традиции, веривших в судьбу, признававших и бессмертие души, и загробное воздаяние. Воззрения саддукеев были схожи с некоторыми положениями эпикурейского учения, однако эпикурей-

ская философия получила распространение среди евреев лишь в первые века новой эры.

Иосиф Флавий рассказывал о «заблуждениях» эпикурейцев, которые отвергли предопределение и уверяли, что бог не заботится о делах мирских, а вселенная не управляется верховным и стоящим выше всех превратностей существом, что мир существует и функционирует без определенного плана, самостоятельно, без руководителя (Древн. X, 2, 7). В римскую эпоху в Гадаре, Газе и Кесарии сформировались центры распространения эпикуреизма.

Среди эпикурейцев, живших в Иудее во II в., был законоучитель Элиша бен Абуя по прозвищу Ахер (букв. «другой», т. е. отступник), причисленный в трактате «Хагига» (Мишна) к тем, кто навсегда лишен вечной жизни. В его доме изучали греческий язык, читали сочинения античных философов, а из его карманов постоянно выпадали еретические книги, которые он носил с собой. Иерусалимский Талмуд сообщает, что Элиша бен Абуя сделался безбожником после того, как стал свидетелем в Генисарете случайной гибели праведника, в то время как находившийся тут же нечестивец, постоянно нарушавший запреты Торы, не пострадал. Рассказывают, что однажды, увидев в зубах у собаки язык мученика, погибшего от рук римлян, Элиша воскликнул, как истинный эпикуреец: «Нет правды в мире и нет возмездия после смерти!» Когда отступничество Ахера стало очень велико, он услышал голос свыше, что все кающиеся спасутся, но ему не будет спасения, и тогда он решил предаться безудержным наслаждениям, а после его смерти с неба сошел огонь и охватил его могилу.

В Тосефте (Хаг. 14б) говорится, что Элиша бен Абуя вместе с двумя другими вольнодумцами — Бен Азаем, который считался эпикурейцем, потому что, подобно Эпикуру, полагал, что мудрец не должен жениться, и Бен Зомой, а также со знаменитым мудрецом и праведником рабби Акивой посетили некий сад, ассоциировавшийся с областью философских исканий явно эпикурейского толка. Этот сад смог с миром покинуть только рабби Акива, предостерегавший своих спутников о его опасностях и преодолевший его соблазны. Американский профессор Г. Фишель рассматривает этот текст как древнюю антиэпикурейскую пародию, высмеивавшую вольнодумцев и возвышавшую рабби Акиву, одного из важнейших представителей мистической традиции в иудаизме¹²⁹. Наличие полемических произведений является, по его мнению, свидетельством распространения эпикурейских представлений в иудейском обществе I–II вв.

Вавилонский Талмуд представляет Элишу бен Абуяя противником ортодоксии, вышедшим из лона талмудической традиции. Глубокие познания следовало сочетать с соблюдением закона, а Элиша считался опасным еретиком не только за отрицание воскресения мертвых, но и за нечестивое поведение. В «Абот де рабби Натан» (дополнение к мишнаистскому трактату «Абот») говорится: «Человек, много учившийся и вместе с тем ведущий добродетельную жизнь, подобен человеку, который строит кирпичные стены на каменном фундаменте; сколько воды ни скопилось бы у основания стены, она не тронется с места; человек же, много учившийся, но не творящий добра, подобен тому, кто выводит каменную стену на кирпичном фундаменте: самый незначительный ручей в состоянии снести его» (7).

Другом ближайшего ученика Элиши бен Абуяя, рабби Меира, был греческий философ Эномай из Гадары, который часто упоминается в Талмуде, а в Агаде сравнивается по мудрости с библейским Валаамом. Киник Эномай — автор памфлетов «Разоблачение обманщиков» и «Против оракулов», фрагменты которых дошли до нас благодаря Евсевию Кесарийскому, — вслед за Эпикуром отрицал предопределение. Он критиковал Демокрита и стоиков за отрицание случайности, за признание абсолютной подчиненности человека судьбе или божественной воле. Эномай писал: «Из человеческой жизни исчезла, по крайней мере с точки зрения философов, свобода распоряжаться своей жизнью» (Praep. evang. V, 6, 7)¹³⁰.

В мишнаистском трактате «Абот» («Поучения отцов»), представляющем сборник афоризмов религиозно-нравственного содержания, имеется немало изречений, созвучных эпикурейской этике. К примеру, Эпикур учил: «Свободная жизнь не может приобрести богатство, потому что это нелегко сделать без раболепства перед толпой и правителями...» (Vatic. Sent. LXVII); «Безопасность от людей до некоторой степени достигается с помощью богатства и силы, на которую можно опереться, вполне же — только с помощью удаления от толпы» (Главные мысли, IV). В Мишне говорится: «Кто учен? Тот, кто учится у всякого ... Кто богат? Тот кто довольствуется долей своей» (Абот IV, I); «Будьте осторожны с властями, ибо они приближают человека только для собственной нужды» (Абот 2, 3). Эпикур призывал: «Проживи незаметно!» Мишна поучает: «Не ищи для себя высокого положения и не желай почестей» (Прибавление к трактату Абот, 4). Эпикур считал: «Почитание мудреца есть великое благо для почитающих» (Vatic. Sent. XXXII), а в Мишне сказано: «Возьми себе кого в учителя, и ты избавишься от сомнений» (Абот I, Iб).

В Тосефте упоминаются эпикурейцы. Слово «эпикуреец» — *апикорос* — первоначально употреблялось для обозначения приверженца эпикурейской философии: «Все израильяне имеют свою долю в будущем мире. Однако из этой доли ... исключаются: лица, неверящие в воскресение мертвых, утверждающие, что законы были даны богом, и эпикурейцы» (Санх. X, 1); «Миним (еретики) — вероотступники, доносчики и эпикурейцы (апикоросим)» (Санх. XIII, 5); «эпикурейцы получают в наказание вечный ад» (Санх., 17а). В Тосефте цитируется рабби Элиезер, призывавший прилежно учить Тору, чтобы знать, «как ответить эпикурейцу» (Санх., 38). Однако далее следует грустное замечание: это занятие только вызывает уважение к эпикурейцам, а сами они укрепляются в своей ереси при чтении Торы. Позже слово «апикорос» приобрело более широкий смысл — нечестивец, неблагочестивый человек, еретик, тот, кто получит вечный ад (Рош га Шоно, 17а). Иерусалимский Талмуд называет апикорос Кораха, выступившего против Моисея (Санх., X, 27). В талмудической литературе проводится различие между саддукеями и эпикурейцами: «Человек, пренебрегающий словами Божьими — саддукей, человек же, преступивший заповеди Господни — апикорос» (Сифре, 112).

Раввинистическое законодательство по отношению к апикоросим очень сурово. Человеку, который подозревался в том, что он апикорос, не разрешалось публично читать молитву. Раввин, находившийся на своем посту, не мог быть свергнут с него, даже если он являлся грешником, но если он читал книгу, написанную одним из апикоросим, то он лишался неприкосновенности. Считалось, что если кто-нибудь убил преступника прежде, чем ему вынесен смертный приговор, то это равносильно убийству невинного человека, а апикорос можно убить без суда, даже без конкретного преступления, лишь за его мысли.

Если, согласно Талмуду, апикоросим грозит вечный ад¹³¹ за то, что они отрицали бессмертие души и вмешательство бога в жизнь людей, то уже Маймонид (1135–1204) требовал для них казни на земле. Он считал, что апикоросим надо убивать: кто в силах — должен это делать открыто — мечом, кто же не может открыто — обязан воспользоваться любыми обстоятельствами, чтобы причинить им смерть. Первым апикорос, по его мнению, был Адам, нарушивший запрет бога, а затем — Корах. Маймонид классифицировал апикоросим: во-первых, это люди, отрицающие вообще пророчества и возможность передачи знаний человеку непосредственно от бога; во-вторых, отрицающие пророчества Моисея; в-третьих, утверждающие, что творцу неведомы дела людские (Яд Гахазака, Хильшот Гешуба III, 8).

§ 4. АНТИЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЭПИКУР

Эпикуреизм традиционно считается единственной из всех античных философских школ, проповедовавших радикальное неверие. Однако во второй половине XX в. в США сложилось целое направление, приверженцы которого полагали, что Эпикур являлся основателем религиозно-философской секты, которая до Христа проповедовала аналогичные воззрения¹³². Н. Де Витт считал эпикуреизм «мостом для перехода от греческой философии к христианству», полагая, что терминология, основные идеи, способ обращения к пастве в виде посланий и многое другое были заимствованы из учения Эпикура апостолом Павлом, который первоначально был эпикурейцем¹³³.

Н. Де Витт посвятил сравнению эпикуреизма и христианства как отдельные статьи, так и большой труд «Святой Павел и Эпикур» (1954 г.)¹³⁴. Дж. А. Пэнихас отмечал: «В своих этических заповедях христианство есть превращенный, обожествленный эпикуреизм»¹³⁵. Эти взгляды также поддерживал Дж. Рист¹³⁶. Эпикуреизм, по их мнению, служил в античном мире подготовкой христианства, помогая преодолеть разрыв между греческим интеллектуализмом и религиозным образом жизни, и выдвинул то, что можно назвать «религией гуманности». Пытаясь сблизить эпикуреизм с христианством, они утверждали даже, что у обоих учений были общие основные догматы, например, положение о признании тела вместилищем души.

Для Де Витта и его сторонников эпикуреизм и христианство представляли собой род духовного лекарства, потому что оба пытались «лишить смерть ее жала. Оба говорили о краткости жизни и предупреждали о суетности богатства, силы, славы»¹³⁷. В Посланиях апостола Павла подчеркнута значимость догмата о воскресении мертвых и загробном воздаянии для христиан: «Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых? Для чего и мы ежечасно подвергаемся бедствиям?» (I Коринф. 15:29–30). Но у Эпикура можно прочесть совершенно противоположное: «... еще хуже тот, кто говорит, что "хорошо не родиться, а родившись, как можно скорее пройти врата Аида". Если он говорит так по убеждению, то почему не уходит из жизни? Ведь это в его власти, если это было действительно твердо решено» (Эпикур III, 126–127). Тертуллиан писал, что, в отличие от эпикурейцев, у христиан есть надежда на воскресение мертвых: «Такое верование ... гораздо утешительнее Эпикурова, потому что оградит тебя от уничтожения»¹³⁸. А. Симпсон выступила со статьей о ранних христианах и эпикурейцах, в которой выделяла общие черты их миро-

воззрения: отрицание дивинации, критика фатализма и астрологии, отсутствие страха перед смертью, уход от политической жизни, особое понимание любви (христианская *ἀγάπη* и эпикурейская *φιλία*)¹³⁹.

Н. Де Витт пытался подменить один из источников евангельского нравоучения — стоицизм — эпикурейской этикой и полностью отрицал влияние этики стоиков на христианскую мораль. «Поверхностны и иллюзорны сходства, приписываемые стоицизму и христианству», — писал он¹⁴⁰. Намек на связь эпикуреизма с христианством он видел в обращении Метродора, прославившего мудреца, достигшего атараксии, к своему ученику Менестрату (Sent. Vatic. X): «Помни, что, будучи смертным по природе и получив ограниченное время (жизни), ты вошел, благодаря размышлениям о природе, до бесконечности и вечности и узрел “то, что есть и что будет, и то, что минуло”». Эти слова с характерной цитатой из «Илиады» (I, 70) упоминал Климент Александрийский (Strom. V, 38). Де Витт даже сравнивал традицию празднования дней рождения Эпикура со следующими знаменитыми словами из Нового Завета: «... Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб ... и сказал: “придите, едите, сие есть тело мое, за вас ломимое; сие творите в мое воспомина-ние”» (I Коринф. 11:24–25). Американский исследователь полагал, что в восточных провинциях Римской империи так широко был распространен эпикуреизм, так высока была ценность эпикурейской этики в разных слоях общества, «что у Павла не было другой альтернативы, как принять и освятить ее новой духовной санкцией»¹⁴¹.

В призыве Эпикура к умеренности как пути достижения атараксии Де Витт и его сторонники видели зародыш христианского аскетизма. Известно, однако, что философ не связывал ограничения в питании с религиозными запретами, а исходил из того, что эти ограничения необходимы для здоровья: «Хлеб и вода доставляют величайшее удовольствие, когда человек подносит их к устам, чувствуя потребность. Таким образом, привычка к простой, недорогой пище способствует улучшению здоровья, делает человека деятельным по отношению к насущным потребностям жизни...» (Эпикур III, 131). И еще: «Я ликую от радости телесной, питаюсь хлебом с водой, и плую на дорогие удовольствия — не за них самих, но за неприятные последствия их» (Эпикур. Отрывки, 37). Диоген Лаэртский цитировал письмо Эпикура: «Пришли мне горшочек сыра ... чтобы можно было пороскошествовать, когда захочется» — и слова Диокла о жизни эпикурейцев в Саду: «Кружки некрепкого вина было им вполне довольно, обычно же они пили воду» (Diog. Laert. X, II).

Де Витт считал, что слова из «Послания к Филиппийцам» (4:11–12): «... я научился быть довольным тем, что у меня есть. Умею жить и

в скудости, умею жить и в изобилии...» навеяны эпикурейским отношением к жизни. Это, скорее, стоическая идея, тем более, что выше в этом послании Павла содержатся гневные слова о «врагах креста Христова»: «... их конец — погибель, их бог — чрево, и слава их — в сраме: они мыслят о земном» (Филипп. 3:18–19). Именно здесь речь идет об эпикурейцах, традиционно обвиняемых в этих пороках.

Интересно, что британские марксисты сопоставляли эпикуреизм и христианство как оппозиционные течения, направленные против государственной религии. Так, Б. Фаррингтон считал, что римский эпикуреизм представлял собой широко распространенное народное движение, поддержанное «активным политическим подпольем», «стремящимся подорвать государственную религию, служившую институтом олигархического подавления»¹⁴². А. Робертсон считал эпикурейство, как и христианство, «миссионерским движением, отвергавшим ханжескую магию официальных культов»¹⁴³. По его мнению, Эпикур и паулинистическое христианство обращались к одному и тому же общественному классу — мелким собственникам. Однако к I в. н.э. исчезла всякая возможность «осуществления эпикурейской утопии». Эпикур потерпел поражение, и поэтому победил Павел. Эти идеи были поддержаны и советскими авторами¹⁴⁴.

Между эпикуреизмом и христианством можно проследить аналогии. Они вызваны общими тенденциями, свойственными периоду духовных исканий на рубеже тысячелетий. Еще Д. Штраус, отмечая связь христианства с античной традицией, указывал, что идея милосердия, представление о том, что делать добро приятнее, чем зло, есть и в эпикуреизме, и в христианстве¹⁴⁵.

Так же как и христианство, эпикуреизм искал путь спасения. Идея благочестия и близости мудрых к богу, мотивы избавления от страданий значимы и для эпикуреизма и для христианства¹⁴⁶. Некоторые черты формального сходства между философией Эпикура и христианством объясняются тем, что в них, в каждом по-своему, отразились крушение традиционного мировоззрения и тенденция к индивидуальным эвдемонистическим исканиям. В эпикурейской этике и христианском нравоучении проявился характерный интерес к отдельной личности и поискам личного счастья. Но они диаметрально противоположны. Стоицизм ближе христианству. Он получил значительно большее распространение, чем эпикуреизм, который, утверждая, что смерть есть полное исчезновение, не находил широкой поддержки и не мог противостоять распространенным мистериальным культам.

В Новом Завете отразился существовавший в позднеантичную эпоху стереотип общественного сознания: эпикурейцы в вопросе о теодицее — главные оппоненты христиан, а стоики — их союзники.¹⁴⁷ В «Деяниях апостолов» рассказывается, как Павел пришел в Афины, где когда-то учил Эпикур, и «некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить с ним» (17:18). В своей речи в ареопаге Павел цитировал греческого поэта-стоика Арата (Деяния, 17:28), подчеркивая, что людям не следует думать, будто божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого. Критика идолопоклонства сопровождалась рассказом о воскресении из мертвых. Выслушав Павла, эпикурейцы назвали его «суесловом» (Деян. 17:18) и, «услышавши о воскресении мертвых», «насмехались» (Деян. 17:31).

Многие современные ортодоксальные теологи не согласны с попытками сближения эпикуреизма с христианством, видя в этом дань либеральному модернизму. Консервативные католические и протестантские богословы по-прежнему считают Эпикура атеистом, критикуют его за отрицание бессмертия души¹⁴⁸, квалифицируют его учение так же, как старая «Католическая энциклопедия», назвавшая его «самой глупой и ничтожной из всех систем натуральной и моральной философии»¹⁴⁹. В 1962 г. один из выдающихся знатоков античной культуры, неотомист В. Шмид, критикуя Н. Де Витта за попытку объявить Эпикура предшественником христианства, писал о том, что концепция, будто «эпикуреизм был воспринят христианством, — вздор»¹⁵⁰. Он не согласен с тем, что словарь Нового Завета якобы взят из сочинения Эпикура, и объявил воззрения Де Витта о сущности эпикуреизма односторонними. Во французском «Рационалистическом словаре» указывается, что, «несмотря на некоторые поразительные аналогии, эпикуреизм был единственной античной философией, которая никоим образом не ассимилировалась христианством»¹⁵¹. Проследившая этапы борьбы христианства с эпикуреизмом, современный философ-иезуит Г. Сорте отмечал, что христианство не могло простить Эпикуру отрицание божественного промысла и бессмертия души. По его мнению, из всех античных школ эта «была единственная, утверждавшая формальный атеизм, отвергавшая чудеса и сверхъестественное, признаваемое любой религией. Вот почему эпикуреизм, начиная с античности, стал синонимом антирелигиозной философии»¹⁵².

Видный французский историк философии О. Блок подчеркивает, что философию Эпикура «нельзя отождествлять с христианским богословием, потому что оно — учение религиозное, а у Эпикура — безрелигиоз-

ное учение о богах. Эпикуреизм был главным принципиальным идеологическим препятствием на пути триумфа христианства, и их борьба свидетельствует о противоположности эпикуреизма и религии. В результате исчезли почти все труды Эпикура»¹⁵³.

Многие церковные авторы еще в древности пытались сделать приемлемыми для христиан учения греческих языческих философов. Речь, однако, не шла об Эпикуре¹⁵⁴. Христианские апологеты по преимуществу исходили из отношения к греческой философии, выраженного апостолом Павлом: «Эллины ищут мудрости» (I Коринф. 1:22), но «немудрое Божие премудрее человека» (I Коринф. 1:25). Особенно ополчился на нее Татиан, утверждая, что философы «каркают, наподобие воронов». По его мнению, наиболее глуп Демокрит, а вся его лживая философия происходит от демонов (Adv. graec. 17). Теофил, отмечая «бесполезный и безобразный образ мысли философов», относил к безбожникам Сократа и Платона, так как их учения не опирались на истинную веру. Однако более всех доставалось Эпикуру.

Еще во II в. Юстин поместил имя Эпикура в один ряд с Сарданапалом (Apol. II, VII, XV). Позже, в 393 г., Иероним использовал имя афинского философа как бранное слово. Обличая Иовиниана, он назвал его «современным Эпикуром, развратничающим в своих садах», «провозглашающим: мы следуем пороку, а не добродетели, Эпикуру, а не Христу» (Contra Jovin. II, 36). В разврате, пьянстве, кровосмешении и мужеложестве обвиняли Эпикура Теофил (Ad Autolic. III, 6), Климент (Strom. II, 23), Амвросий (De offic. ministr. 1, 13), Епифаний (Panarion 3, 29), Филастрий (De haer. 106), Августин (Epist. 18, 14; Contra Acad. III, 18, 41; Serm. q. 150, 5, 8). Отцы церкви в своей критике использовали аргументы, которые были выдвинуты более ранними противниками эпикуреизма, вульгарно истолковавшими его этику. Однако некоторые отличали воззрения самого Эпикура от его мнимых последователей, отмечая позитивные стороны его образа жизни. Так, Иероним писал о скромности самого Эпикура в еде и питье (Contra Jovin. II, 11). Григорий Назианзин указывал на умеренность Эпикура, а его учение о благе рассматривал отнюдь не как призыв к безнравственному поведению (Poem. Mor. X, 787). Амвросий Медиоланский, называя «эпикурейцами» скверных монахов, противопоставлял им Эпикура: «Сам Эпикур ... заявлял, что ни пьянство, ни пирушки, ни женские ласки, ничто подобное не сделают жизнь прекрасней; это сделает лишь спокойная беседа» (Ep. ist. 63).

Все христианские писатели от Афинагора до Августина критиковали эпикурейское учение о происхождении мира в результате спон-

танного столкновения атомов, поддерживая точку зрения стоиков о божественном разуме, который создал вселенную и управляет ею¹⁵⁵. В сочинении «Осмеяние языческих философов» Гермия учение о беспредельности миров называлось черным обманом, мраком невежества, нескончаемым заблуждением (10). Гермий издевался над эпикурейским учением о множественности миров, говоря: «Запасись нужным удовольствием на несколько дней, ни мало не медля, начинаю странствовать по мирам Эпикура» (10).

Общий негативный тон по отношению к эпикуреизму, присущий как апологетам¹⁵⁶, так и собственно отцам церкви, тем не менее не должен заслонять различий в особенностях его критики. Главные ее объекты — неприятие Эпикуром иммортализма и провиденциализма, в то время как эпикурейское учение о богах, представление о благочестии, отношение к традиционному культу интерпретировались неоднозначно. Так, христианские писатели использовали Эпикура в критике языческих суеверий. Например, Ориген, критикуя оракулы, ссылаясь на аргументы перипатетиков и эпикурейцев. Разоблачение Эпикуром оракулов вызывало похвалу Евсевия (Praepar. evang. IV, 2, 13). Лактанций, критикуя греческие и римские обряды, даже цитировал Лукреция (NR I, 931; II, 14; V, 5; VI, 1197 — Div. inst. I, 16, 3; I, 21, 45; II, 3, 10–11).

Тертуллиан выступал против эпикурейского учения о смертности души, опираясь на основополагающий для христианства принцип, согласно которому земная жизнь человека — лишь подготовка к будущему существованию. В сочинении «О душе» он критиковал два аргумента Лукреция в защиту представления о гибели души вместе с телом (De anima 53, 43): довод о постепенной потере чувствительности при параличе (NR III, 526–547) и о том, что смерть похожа на сон, при котором невозможны ощущения, так как душа, состоящая из атомов, распадается вместе с телом (NR IV, 907–915). Однако Тертуллиан использовал аргументы Лукреция в том же сочинении для доказательства частичной телесности души (NR I, 305 — De anima 5); он писал об изменении зрительных образов в процессе достижения глаз, в результате чего возникают ошибочные мнения (NR IV, 438–442 — De anima 17).

Особой критике подвергалось учение Эпикура о богах. Но мнение о нем было различным. Тертуллиан высмеивал эпикурейские представления о богах как блаженных бездельниках (Adv. Valent. VII, 4; Adv. nationes II, 2, 8), а Ориген (De orat. 31, 3) и Августин (Epistol. 118, 25) обличали их антропоморфизм. Однако Филон еще не причислял Эпикура к «отрицателям бога», считая его лишь борцом против провидения. Если Татиан указывал вслед за Посидонием на то, что Эпикур

боялся открыто отказаться от богов, поэтому лгал, отправляя необходимые обряды (*Adv. graec.* 27) и на словах признавая богов, то Лактанций защищал Эпикура от обвинения в притворстве и обмане, заявляя, что тот писал сообразно своему образу мыслей, чтобы оставить потомству памятник о своих мнениях (*De ira* III). Таким образом, Лактанций показывал глубокое понимание роли учения о богах и представления о благочестии в эпикуреизме.

Позиция Климента Александрийского по отношению к эллинской культуре была значительно мягче, чем точка зрения ранних апологетов¹⁵⁷. Но это не касалось Эпикура. Климент говорил о нем и как о безбожнике (*Strom.* I, II), и как о критике идеи божьего промысла¹⁵⁸. Он считал, что апостол Павел имел в виду Эпикура, когда говорил: «Смотрите [братья], чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (*Колосс.* 11:8). Философии же следует остерегаться, но не всякой, а такой, как эпикурейская, о которой упоминает в «Деяниях апостолов» Павел, осуждая ее за то, что она отвергает божественный промысел и обожествляет наслаждение, и всякой другой, — если «она возвеличила стихии, не поставив над ними творческой первопричины, и не дошла до мысли о Творце» (*Strom.* VI).

Ориген позволял своим ученикам читать труды философов и поэтов, кроме «тех атеистов, которые, независимо от общего мнения людей, отрицают существование Бога и провидения»¹⁵⁹. Ориген говорил, что Эпикур признает богов, но, в отличие от истинного бога, они изменчивы и состоят из атомов (*Contra Cels.* IV, 14). В другом месте он писал, что эпикурейцы считают суеверием представление о провидении и о том, что бог превыше всего (*Contra Cels.* V, 3). Для Оригена понятие «эпикуреец» было синонимом неверующего. Он писал: «... если бы кто назвал эпикурейцем ... человека, отказывающегося верить в явление святого духа в виде голубя, то это название соответствовало бы тому, что оно должно обозначать» (*Contra Cels.* I, 43, 358)¹⁶⁰.

Разоблачение Маркиона, Валентина и Василида сопровождалось в сочинениях отцов церкви ссылками на Эпикура, в учении которого они видели источники критикуемых ересей (см.: *Tertul. Adv. Marc.* V, 19, 7; II, 16, 2–3). Тертуллиан (*Adv. Valent.* IV, 14) и Иринея (*Adv. haer.* III, 14, 31) полагали, что основополагающие воззрения валентиан о природе мироздания были почерпнуты из эпикурейского учения о пустоте и атомах¹⁶¹. Согласно Иринею, учение валентиан целиком построено на демокрито-эпикурейских истолкованиях: «Это учение на самом деле старо и бесполезно, так как оно составлено из старых учений, отзы-

вающих невежеством и безбожием ... Учение же о теле и пустоте они заимствовали у Демокрита и Эпикура и приспособили к себе...» (Ириной. Adv. haer. II, 14, 2–3)¹⁶². Тертуллиан полагал, что восьмой из высших эонов у валентиан похож на «безмятежного и глупого бога Эпикура» (Adv. Valent. IV, 7), а Ириной отмечал, что валентиане восприняли бога, выдуманного Эпикуром, который ничего не делает ни для себя, ни для других (Adv. haer. III, 24, 2).

Оригинальна точка зрения Минуция Феликса, который писал, что греческие философы давно пришли к монотеизму, почитанию единого бога-творца. Так, Эпикур, «ставивший выше всего» единую природу, в компании с Демокритом и Аристотелем оказался среди тех, кто «были уже тогда христианами», так как, по мнению Минуция Феликса, они под различными именами указывали на единого бога (Octav. XIX)¹⁶³.

Особым образом складывалось отношение к эпикуреизму африканских апологетов Арнобия и Лактанция. Арнобий, известный ритор, по свидетельству Иеронима, желая изложить епископу накануне крещения свое христианское исповедание веры, написал трактат «Семь книг рассуждений против язычников», в котором выдвинул теорию «условного» бессмертия телесной души как дара свыше, зависящего от поведения человека в земной жизни и приобщения к христианству. Сочинения Арнобия демонстрируют его глубокое знание Лукреция, Сенеки, Цицерона. Полемизируя с Лукрецием, Арнобий заимствовал у него не только слова и выражения, но «также и идеи»¹⁶⁴. «Похвала Христу» у Арнобия по стилю — явная реминисценция «Похвалы Эпикуру» Лукреция¹⁶⁵. Существует мнение, что до своего обращения Арнобий был последователем Эпикура¹⁶⁶, доктрину которого он воспринял через Лукреция, бывшего очень популярным у африканских риторов еще во II в. (а затем, в IV и V вв. — у грамматиков Нония Марцелла и Присциана)¹⁶⁷. Причем, в отличие от римских эпикурейцев, интересовавшихся этикой Эпикура, Арнобий, как и его ученик Лактанций, обращали внимание прежде всего на его физику.

Ученик Арнобия, Лактанций, был прекрасно знаком с философией религии Эпикура, которая была одним из важнейших объектов его критики. Лактанций выступал против отрицания Эпикуром божественного промысла, критиковал его за то, что он отнял у провидения «управление вселенною» (Div. instr. II, 8). Однако причину критики провиденциализма Эпикуром Лактанций объяснял очень сочувственно: «Эпикур заметил, что добрые люди обыкновенно бывают несчастнее всех, что они терпят поношения, бедность, изгнание, а злодеи — преуспевают и торжествуют, что смерть похищает всех людей без разбора,

несмотря на возраст и нравы, с благочестивейшими людьми всегда обращаются хуже всех, а пренебрегающие богами не имеют наказаний. Подобные рассуждения о несправедливости удостоверяли его, что нет Провидения» (Div. instr. III, 17). Лактанций соглашался с Цицероном в том, что, отвергнув провидение, Эпикур вслед за Диагором и Феодором должен отринуть и бога, однако он признавал богов для того, чтобы в мире было превосходное, блаженное существо (Div. inst. IX). Почти теми же словами «христианский Цицерон» Лактанций писал: «Эпикур учением о невмешательстве бога совершенно ниспровергает религию и наполняет тем самым мир неустройством и беспорядком» (De ira IV)¹⁶⁸.

Лактанций приводил подробную аргументацию Эпикура о возможности преодоления страха смерти (Div. inst. III, 17) и замечал, что тот ошибался, считая описание грядущих после смерти казней и наград поэтической выдумкой. Смеясь над тем, как Лукреций прославлял Эпикура, христианский писатель саркастически шутил: «Поэт раздавил мышь, желая украсить ее как льва» (Div. inst. III, 17). Однако этика Эпикура не могла не вызвать у Лактанция восхищения и одновременно сожаления по поводу ее ограниченности¹⁶⁹. Речь идет о знаменитой сентенции: «Даже под пыткой мудрец счастлив» (Diog. Laert. 118; Cic. Tuscul. II, 7, 17; Sen. Epist. 66, 18). Мудрец счастлив даже внутри фаларийского быка (из раскаленного железа). Лактанций с горечью восклицал: какое же возмездие получит он за свою добродетель? Только славу, но и она бывает бесполезна. Нет выгоды от добродетели на земле, если не поднять глаза к небу.

Физика Эпикура, особенно учение об атомах, казались Лактанцию сумасбродством (Div. inst. III, 17; X), а «отрицание следов божественного разума и мудрости в природе — безумием». «Безумным» неоднократно называл Эпикура и Августин. «Эпикуреизм трактуется им в той упрощенной форме, в которой он имел хождение в широких кругах языческой интеллигенции»¹⁷⁰.

Августин писал, что «безумны помышления» о бездействии бога вне мира, о бесконечном времени и бесчисленных мирах (De civ. dei XI, 5), цитировал Новый Завет, призывая опасаться эпикурейцев, которые отказывают Богу в сотворении мира (De civ. dei VIII, 7). Августин, опиравшийся на концепцию предопределения стоиков и развивший ее, естественно, негодовал против эпикурейцев, отрицавших божественный промысл. Особенно досталось этике эпикурейцев, устроивших в душах людей «козлиные стойла» (Adv. acad. III, 18). Августин не отделял гедонизм киренаиков от учения о наслаждении Эпикура, полагая, что для него удовольствие плоти — «критерий добродетели». Гнев

Августина вызвало и отношение Эпикура к смерти как полному концу жизни. В позднем, написанном в 428–429 гг., экзегетическом сочинении «Изложение псалмов» Августин называл Эпикура «говорящим бред», «болтающим пустые речи», так как он утверждал, что «после смерти ничего не будет». Августин с удовольствием дважды повторял, что «даже философы» называли Эпикура «свиньей», да еще «валяющейся в плотской грязи» из-за того, что он почитал «высшим благом наслаждения тела» (Enarrat. psalmi 73, 25). Именно через Августина перешло в европейскую культурную традицию отношение к атеистам, как к «свиньям из стада Эпикура»¹⁷¹. Негативная позиция отцов церкви к философии Эпикура, к его критике провиденциализма, иррационализма и иммортализма в сочетании с гедонистической этикой, определила на века отношение к ней европейской мысли.

§ 5. СРЕДНЕВЕКОВЫЕ РЕЦЕПЦИИ ЭПИКУРЕИЗМА

Сочинения Арнобия и Лактанция невольно служили источниками по распространению сведений об учении Эпикура. Особую роль в сохранении и распространении информации об эпикуреизме сыграли компилятивные сочинения, в которых систематизировалось античное философское наследие, прежде всего, такие, как «О природе вещей» и «Этимологии» Исидора Севильского (VII в.). Лукреций, наряду со стоиком Луканом, был одним из самых любимых авторов Исидора Севильского. Об этом свидетельствуют многочисленные цитаты и реминисценции его поэмы. Известно, что в сочинении Исидора «О природе вещей» содержится двадцать шесть полных совпадений с одноименной поэмой Лукреция¹⁷². В «Этимологиях», как и в трактате «О природе вещей», Исидор пересказывал суждения Эпикура наряду с мнениями других греческих философов, не ставя целью представить его воззрения в целом. Энциклопедии Исидора повлияли на аналогичный труд Беды Достопочтенного (VIII в.) и на сочинение Рабана Мавра (IX в.) «О мире, или О природах вещей», которые использовали примерно те же тексты из Лукреция¹⁷³.

Нельзя сказать, что прямые источники по философии Эпикура были преданы забвению в средние века. В Византии «Жизнь знаменитых философов» Диогена Лаэртца была известна Стефану и Гесихию Милетскому в VI в., Фотию — в IX в., Суде — в X в., а Евстафию — в XII в. Две наиболее значимые рукописи этой книги (Codex Borbonicus Naepolitanus Gr. III и Codex Parisinus Gr. 1759) свидетельствуют об интересе к ней в XII и XIII вв. Этот интерес подтверждается тем, что в

середине XII в. архиепископ Палермо заказал перевод трактата Диогена Лаэртция на латинский язык. Однако остается неясным, был ли тогда осуществлен перевод десятой книги, посвященной Эпикуру.

Поэма Лукреция была также известна в IX–XII вв. Однако средневековые читатели интересовались Лукрецием более как поэтом, нежели философом. Два дошедших до нас наиболее ранних манускрипта поэмы «O» (Oblongus) и «Q» (Quadratus) были написаны в IX в. «O» — чуть позже 800 г. в придворной Академии Карла I в Аахене, вероятно, самим Дунгалом Ирландским, учеником Алкуина. Дальнейшая история этой рукописи неизвестна вплоть до 1479 г., когда она была обнаружена в монастыре Св. Мартина в Майнце. «Q» был написан в IX в. на северо-востоке Франции и хранился в течение всего средневековья в монастыре Сен-Бертен. Специалисты полагают, что оригинал этих манускриптов, относившийся к IV–V вв., читался и использовался при каролингском дворе и отсюда его копии распространились на север и на юг Европы. Текст этот был хорошо известен в монастырях в районе Боденского озера: извлечения из поэмы Лукреция обнаружены в двух стихотворных флорилегиях из местных монастырей 825 и 870 гг., а также в письме Эрменриха из Элвангена, написанном в Сен-Галлене в 850 г. Отдельные реминисценции имеются в итальянских флорилегиях IX в., кроме того, два французских аббатства имели свои списки поэмы¹⁷⁴ в начале XII в. Однако начиная с этого периода, в связи с общим негативным отношением к эпикуреизму, укрепившимся в христианской традиции, поэма перестала упоминаться вплоть до 1417 г., когда Поджо во время Констанцского собора обнаружил манускрипт с текстом Лукреция.

К прямым источникам по философии Эпикура следует добавить сочинения Цицерона и Сенеки. Тексты восьми философских сочинений Цицерона, дошедшие до нас, среди которых столь важные для информации об эпикуреизме — «О природе богов», «О дивинации» и «О судьбе», основываются на трех каролингских кодексах из северо-восточной и центральной Франции IX в., известных как Лейденский корпус, и на манускрипте XI в. из Монтекассино, в котором содержится полный текст трактата «О природе богов». Письма Сенеки к Луцилию в разрозненном виде также были популярны в Европе XII в.¹⁷⁵ Кроме того, цитаты из поэмы Лукреция могли содержаться и в трудах грамматиков и лексикографов.

Таким образом, несмотря на то, что сочинения самого Эпикура были выведены из интеллектуального обращения, определенное представление о его философских воззрениях у средневековых мыслителей могло быть составлено, исходя из аутентичных текстов. Тем не менее мы не можем

говорить о сколько-нибудь значительном влиянии эпикурейских идей с IX вплоть до XII в., когда интерес к эпикуреизму значительно возрос. Марбод, архиепископ Реннский (ок. 1035–1123), вероятно, читавший Лукреция (об этом свидетельствуют некоторые строчки из его «Книги о камнях»), обличал современных ему эпикурейцев и заявлял, что их очень много: «Кто исчислить сумел все земли, грады и веси, Дома и кровы людей, идущих вослед Эпикуру»¹⁷⁶. По мнению В.И. Уколовой, «материалистические поиски Бернара Шартрского, Гильома Коншского, Жильбера Порретанского — выдающихся мыслителей Шартрской школы, вероятно, осуществлялись не без влияния Лукреция»¹⁷⁷. Гильом Коншский проявлял интерес к атомизму и в связи с этим писал о физике Эпикура: «Нет столь ложной школы, которая не имела бы некоторой примеси истины, хотя эта истина и затемняется примесью чего-нибудь ложного. И в самом деле, говоря, что мир состоит из атомов, эпикурейцы говорили правду, однако их слова, что эти атомы безначальны и что, разделенные, они порхали в великой пустоте и что затем они объединились в четыре великих тела, — басня, ибо ничто, кроме бога, не может быть безначальным и не имеющим своего места»¹⁷⁸.

В XII в. в среде школяров, шагавших по дорогам Европы, менявших школу за школой, университет за университетом, появились поэты, почитавшие «бредни Эпикура», прославлявшие наслаждение, проповедовавшие веселье и жизнерадостность в сочетании с рационализмом и книжной ученостью. Они стали именоваться «вагантами». В стихах Гугона Орлеанского, Вальтера Шатильонского и поэта, известного нам под прозвищем Архипиит Кёльнский, отразилось представление об Эпикуре как философе, призывавшем пользоваться каждым мгновением жизни как последним:

Жизнь умчится, как вода.
Смерть не даст отсрочки.
Не вернутся никогда
Вешние денечки¹⁷⁹.

В жизнерадостном свободомыслии вагантов проявилось ставшее уже традиционным отношение к эпикуреизму как учению о радостях тела, близкому, если не тождественному, учению Аристиппа. В стихотворении «Флора и Филида» говорится, что надо жить на свете «по законам естества»¹⁸⁰. В «Исповеди Архипиита Кёльнского», объявившего о своих эпикурейских пристрастиях, читаем:

Не хотел я с юных дней
маяться в заботе —

для спасения души,
позабыв о плоти.

Закружившись во хмелю,
как в водовороте,
я вещал, что в небесах
благ не оберете!¹⁸¹

Аналогичное отношение к этике Эпикура было высказано в середине XIV в. Дж. Чосером в «Кентерберийских рассказах»:

...Франклин (богатый землевладелец. — *М.Ш.*)
Не знал он отроду, что значит сплин.
Не мог бы он на жизнь коситься хмуро —
Был в том достойным сыном Эпикура,
Сказавшего, что счастлив только тот,
Кто, наслаждаясь, весело живет¹⁸².

Если для вагантов имя Эпикура олицетворяло учение о том, «что жизнь на свете хороша, коль душа свободна», то для церкви, которую они бичевали своими сатирическими стихами, слово «эпикурец» было синонимом гедониста и безбожника, а сам Эпикур — покровителем распутства и порока. Его изображения помещались в одном ряду с Олоферном, Сарданапалом, Иродом, Иудой и Нероном¹⁸³.

В XIII в. Альберт Великий обвинил в эпикуреизме парижского богослова и философа Давида Динанского, развивавшего пантеистическое учение о материи. Альберт указывал, что Эпикур, так же, как Анаксагор, аль Фараби, Авиценна, Абубацер и Аверроэс, враждебен христианской вере и теологии. Обвинения некоторых ересей в страшных заблуждениях связывались с эпикуреизмом. Еще в XI в. летописец Родульф Глабр назвал эпикурейцами катаров. А в XIII в. один из аббатов монастыря Сен-Виктор в проповеди против амальрикан назвал их «учениками Эпикура»: «Существуют новые безбожные учения, которые проповедуют некоторые ученики скорее Эпикура, нежели Христа. Они с опаснейшим коварством пытаются уверить тайно в безнаказанности за прегрешения, убеждая, что и грех — это ничто и за совершение греха никто не должен быть наказан богом; по виду и разговору они благочестивы, но в помыслах и тайных деяниях они отвергают могущество его. Но, что является верхом безумия и нечестивой лжи, это то, что, будучи таковыми, они ничего не боятся и, не краснея, приравнивают себя богу»¹⁸⁴.

В общественном сознании укрепилось идущее от Нового Завета и отцов церкви отношение к эпикурейцам как к враждебным церкви безбожникам, признающим лишь удовольствия плоти. Я. Бурхардт писал, что доминиканская инквизиция употребляла слово «эпикуреец» как орудие против тех самых ранних оппонентов церкви, в отношении которых трудно было начать процесс за отсутствием определенно выраженного еретического учения. В таких случаях было достаточно умеренной роскоши, чтобы при помощи имени Эпикура выдвинуть обвинение. Именно в этом смысле употреблял его Джованни Виллани, который усматривал во флорентийских пожарах 1115 и 1117 гг. наказание за ереси, «между прочим, и за беспорядочную и невоздержанную секту эпикурейцев»¹⁸⁵.

В XIV в. Данте в девятой и десятой песнях «Ада» изобразил страшное, покрытое пламенем поле, усеянное могилами с раскаленными полуоткрытыми гробами, в которых мучаются «верившие когда-то, как Эпикур и все, кто вместе с ним, что души с плотью гибнут без возврата» (X, 13–16)¹⁸⁶. Среди флорентийских эпикурейцев, страдающих, по мнению Данте, в аду, — выдающийся политический деятель, вождь гибеллинов Фарината дельи Уберти, посмертно в 1283 г. осужденный как еретик. Он не верил в загробную жизнь, полагая, что все помыслы человека должны быть сосредоточены в земной жизни. Там же — Кавальканти деи Кавальканти, отец друга Данте, Гвидо. Отец и сын Кавальканти считались безбожниками и эпикурейцами, так как отрицали бессмертие души и искали доказательства отсутствия бога¹⁸⁷.

Данте считал, что эпикурейцев было очень много: «Здесь больше тысячи во рву», и среди них — император Фридрих II Гогенштауфен, король Неаполя и Сицилии, враг папского престола, и кардинал Оттавио дельи Убальдини, епископ Болоньи (XIII в.), прославившие критикой учения о бессмертии души и загробной жизни. Отрицание бессмертия индивидуальной души и мнение о том, что счастье человека не зависит от божественной воли, были характерны для последователей Аверроэса (Ибн-Рошда), на воззрения которого в свое время повлиял эпикуреизм¹⁸⁸.

§ 6. ЭПИКУРЕИЗМ И ГУМАНИЗМ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Отношение гуманистов эпохи Возрождения к учению Эпикура в той или иной степени рассматривалось в фундаментальных работах М.Л. Абрамсон, Л.М. Баткина, Л.М. Брагиной, А.Х. Горфункеля, О.Ф. Кудрявцева, Б.Г. Кузнецова, Н.В. Ревякиной, В.И. Рутенбурга, В.В. Соколова,

А.И.Хоментовской и других исследователей¹⁸⁹, поэтому мы ограничимся лишь краткими замечаниями, без которых предпринятое изложение истории европейской эпикурейской традиции было бы неполным.

Антропоцентризм гуманистической философии был связан с переосмыслением средневековой картины мира, отказом от телеологизма и теоцентризма, перенесением философского интереса на проблемы морали. Гуманисты стремились создать этическую доктрину, основанную на представлении о единстве в человеке материального тела и божественной души, в котором природное и божественное находятся не в противоборстве, а в гармонии. В отличие от традиционного христианского представления о том, что во имя спасения души необходимо преодолевать земные соблазны, гуманистическая этика провозглашала основным принципом существования человека — следование природе. Гуманисты противопоставляли христианскому аскетическому отрицанию мира приятие земного существования со всеми его радостями. Этим объясняется и возрождение эпикурейской этики, прежде всего учения о наслаждении.

В XIV в. была распространена и официально признана церковью точка зрения, согласно которой эпикуреизм — безнравственное и безбожное учение. Э.Гарэн цитирует в одной из своих статей трактат некоего доминиканского монаха, жившего в XIV в. и писавшего, что афинский философ Эпикур был автором множества сочинений, в которых отрицал божественное провидение, вмешательство бога в дела людей, считал, что все происходит случайно и невозможно предсказать будущее, что высшее благо — наслаждение и что душа гибнет вместе с телом¹⁹⁰.

Однако уже первые гуманисты — Петрарка и Боккаччо — стремились реабилитировать Эпикура. Опираясь на свидетельства Сенеки, Петрарка утверждал, что Эпикур был высоконравственным человеком¹⁹¹, хотя и отрицал вечность мира и бессмертие души. Боккаччо в короткой новелле в «Декамероне» (IV, 9) рассказывал с большой симпатией об эпикурейце Гвидо Кавальканти, называя его одним из лучших логиков и знатоков естественной философии, приятнейшим человеком, остроумным собеседником и глубоко порядочным человеком, хотя тот и пытался доказать, что бога нет. Колуччо Салютати (конец XIV в.) в первой части четвертой книги аллегорического произведения «Подвиги Геркулеса» в описании истории Орфея использовал эпикурейские мотивы¹⁹².

Особое внимание к эпикурейской этике проявилось к первой четверти XV в.¹⁹³, когда гуманистами не только была осознана ценность

земной жизни, но и оправданы разнообразные телесные и душевные потребности человека. В этот период и сформировался подлинный интерес к эвдемонистическим исканиям Эпикура¹⁹⁴. Начинаясь с возрождению эпикуреизма способствовал Леонардо Бруни, который в трактате «Введение в моральную философию» излагал этическое учение Эпикура и выделял в нем признание наслаждения как высшей цели и значение добродетели для получения наслаждения. Об этике Эпикура неоднократно писал Франческо Филельфо, защищая ее от ложных обвинений, отличая ее от учения киренаиков. Филельфо делал попытки согласовать этическое учение Эпикура с христианскими принципами, указывая на то, что Эпикур оценивал выше наслаждения духа, нежели наслаждения тела.

Первым сочинением по реабилитации эпикуреизма, превратно понятого и извращенного в классической и христианской традициях, стал труд Козимо Раймонди (ум. 1435 г.) «Речь в защиту Эпикура против стоиков, академиков и перипатетиков». Апология этики Эпикура опиралась у Раймонди на представление о равноправии духовного и телесного, свойственного человеческой природе, а высшее благо определялось им как наслаждение. Раймонди писал: «... все пребывали в большом заблуждении, пока, наконец, не появился Эпикур. Он исправил ошибки древних философов и создал истинное, не подлежащее сомнению учение о счастье»¹⁹⁵. Защищая эпикурейскую этику с позиций натурализма, Раймонди исходил из представления о том, что сама природа заложила в человеке стремление к наслаждению, и критиковал стоиков за отрицание значимости потребностей тела. Он указывал на то, что стремление к счастью, заключающемуся в наслаждении, — движущая сила всей человеческой деятельности. Личная польза, связанная с естественными потребностями, заставляет человека искать наслаждение, а наставляет его на этом пути добродетель.

Дискуссия об эпикурейских симпатиях Лоренцо Валлы, автора знаменитого диалога «О наслаждении» (1430–1439), в переработанном виде получившего название «Об истинном благе», а в окончательной редакции 1441 г. — «Об истинном и ложном благе», начатая его современниками и продолжающаяся до сих пор, свидетельствует о неоднозначности его позиции и недопустимости ее прямолинейного толкования. Н. В. Ревякина по этому поводу писала: «Историки, близкие к христианской церкви, старались доказать ортодоксальность Валлы по отношению к церкви и христианству; католики при этом показывали близость идей Валлы к католическому вероучению, а протестанты связывали его творчество с защитой идей раннего христианства и с борь-

бой за очищение христианства от средневековых искажений, а также отмечали близость учения Валлы идеям реформаторов»¹⁹⁶. Диалог написан как спор эпикурейца (Антонио Панормиты), стоика (Лоренцо Бруни) и христианина (Никколо Никколи). Одни исследователи приписывали Валле мнения эпикурейца, другие — христианина, третьи утверждали, что в диалоге представлено сопоставление трех или двух этических доктрин с целью оправдания их синтеза.

В отечественной историографии последних десятилетий были представлены полярные точки зрения об отношении Валлы к эпикуреизму. В одних работах проводилась идея о том, что он «защищал философию и этику Эпикура, которую противопоставлял христианскому аскетизму и суровой этике стоиков»¹⁹⁷, в других — Валла характеризовался как представитель «глубокого христианства», который хотел «прийти к божественному разрешению проблемы» и «отстаивал точку зрения Никколо Никколи»¹⁹⁸.

Прежде всего следует отметить, что и стоическое, и эпикурейское, и христианское учения, изложенные героями диалога, не совпадают с подлинными доктринами, поэтому позитивное содержание воззрений автора нельзя искать лишь в одной из речей. Несомненно и то, что у Валлы концепция человека, построенная на натуралистической основе и представленная также в других его сочинениях, сложилась «в русле эпикурейской традиции»¹⁹⁹. В этической концепции Валлы проблема земного счастья решалась в духе учения Эпикура, в котором истинное благо отождествлялось с наслаждением. Валла не видел в этом принципиального противоречия с христианством: он своеобразно интерпретировал христианское учение, примирив его с эпикурейской теорией наслаждения как высшего блага²⁰⁰. А.Х.Горфункель писал, что «в основе этики Валлы лежит не отказ от наслаждений земной жизни как неперемное условие и залог небесного блаженства, а следование единому принципу наслаждения на небе и на земле. Так, сам христианский идеал оказывается подчиненным новой трактовке: земное блаженство оказывается предварительной ступенью к небесному»²⁰¹. Валла использовал этику Эпикура для обоснования нового учения о нравственности, для оправдания гуманистического этического идеала и поэтому пытался синтезировать переосмысленный эпикуреизм с переосмысленным христианством. Сочинение Валлы вошло в историю европейского свободомыслия и тесно связано с тем влиянием, которое эпикуреизм оказал на формирование нового типа личности, для которой земной, человеческий, интерес определял устремления и поступки.

В оправдании моральной доктрины Эпикура существует известная преемственность между Валлой и Эразмом Роттердамским, который был знаком с идеями своего итальянского предшественника. Для них обоих этика Эпикура «представляла преимущественную ценность в связи с невозможностью игнорирования в человеке чувственно-телесного начала»²⁰². Эразм оценивал эпикуреизм как учение не о телесном, а о духовном удовольствии и высказал в диалоге «Эпикуреец» (1533) парадоксальные суждения, отражающие проводимую им эпикуреизацию христианства: «Нет больших эпикурейцев, чем благочестивые христиане»²⁰³, и никто так не заслуживает имени эпикуреец, как сам Христос, подавший «помощь гнущемуся роду человеческому». Эразм писал, что «грубо заблуждаются некоторые, кто болтает, будто Христос от природы сам был печален и мрачен и нас будто бы призвал к безрадостной жизни. Напротив, лишь он показывает нам жизнь, самую приятную из всех возможных и до краев наполненную истинным удовольствием»²⁰⁴. Этическое учение друга и единомышленника Эразма, британского гуманиста Томаса Мора²⁰⁵, было направлено против аскетизма, как стоического, так и христианского, и связано с эпикурейским учением о добродетели, которую жители придуманного им острова Утопия определяли как жизнь, согласную с природой. В соответствии с эпикурейскими этическими ценностями утопийцы в книге Мора видели в наслаждении «преимущественный момент человеческого счастья», а достижение счастья почитали как главную и первенствующую цель²⁰⁶. И Валла, и Эразм, и Мор выступали против христианского учения о предопределении, защищая, подобно их античному предшественнику, свободу воли.

Л. М. Баткин писал, что в XV в. нельзя было найти человека, который мыслил бы в отношении церковной идеологии радикальнее, чем Лоренцо Валла²⁰⁷. Нам, однако, кажется, что таким человеком был Филиппо Буонаккорзи (1431–1496), по прозвищу Каллимако Эспериенте, возглавлявший Академию — кружок гуманистов в Риме. Члены Римской Академии Помпонио Лето, Бартоломео Платина и Филиппо Буонаккорзи отрицали существовавшую религиозную практику, верования и мечтали о ликвидации папской власти. Они придерживались мнения, что не существует иного мира, так как со смертью тела умирает и душа. По свидетельству современников, они были последователями Аристиппа и Эпикура, считали, что «все ничего не стоит, кроме стремления к радостям и наслаждению», «отрицали все божественное, то есть утверждали, что бога нет, и отрицали существование души»²⁰⁸, приняли имена эпикурейцев. Буонаккорзи отмечал в жизнеописании

своего единомышленника архиепископа Львовского Григория Саноки: «Против Эпикура нельзя ни найти, ни сформулировать ничего убедительного»²⁰⁹.

Эпикуреизм оказал воздействие не только на этические учения эпохи Возрождения, но и на натурфилософию XVI в.²¹⁰ Атомистическое учение, теория бесконечности вселенной и бесчисленности миров, ориентация на опытное познание — все это изложено в трудах Бруно, Галилея, Ванини и восходит к воззрениям Демокрита, Эпикура и Лукреция.

Основными источниками сведений гуманистов по эпикуреизму следует считать сочинения Сенеки, Цицерона и патристическую литературу, прежде всего Лактанция. Открытия XV в. — поэма Лукреция, сочинение «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртца (известно с начала 20-х годов, переведено на латинский язык ок. 1435 г.) и трактат «Божественные наставления» Лактанция, найденный в Болонье в 1426 г., — сыграли существенную роль в распространении сведений о философии Сада. В 1509 г. был опубликован полный греческий текст «Моралий» Плутарха, затем, в течение всего XVI в., печатались его многочисленные переводы (трактаты «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо» и «Против Колога» опубликованы в латинском переводе в 1555 г.); в 1536 г. издан греческий текст «Флорилегия» Стобея, а в середине 60-х — латинский перевод «Против ученых» Секста Эмпирика²¹¹.

Примечательна судьба поэмы Лукреция «О природе вещей». Найденная в 1417 г. она была впервые издана в 1473 г. в Брешии Т. Феррандом, затем — в 1486 г. в Вероне П. Фриденбергом и в 1495 г. в Венеции. Первое издание поэмы, выпущенное Альдом, относится к 1500 г., а второе — к 1515 г. В середине XV в. к поэме Маруллом были написаны комментарии. Неолатинские поэты Марулл, Палеарио, Полициано, Фламинио воспринимали Лукреция прежде всего как поэта, а не философа, однако темы некоторых их стихотворений навеяны эпикурейскими строками Горация и Лукреция. Венгерский гуманист поэт Ян Панноний (XV в.) в одном из своих стихотворений обращался с призывом к собратьям по перу: «Думай вместе со мной, как мыслили некогда остроумный учитель лукавого Эватла (Протагор), или отрицающий существование богов Феодор, или основатель той утонченной секты, который твердил, что нет больше зла, чем боль ... Никто не может быть набожным и в то же время поэтом»²¹².

Однако не следует преувеличивать степень распространения поэмы «О природе вещей» в XV в.: поэма Лукреция в этот период была

опубликована четырежды, а сочинения Вергилия издавались 19 раз, Горация — 15, Ювенала — 24²¹³. В XVI в. значение поэмы возрастает, но только в XVII в. становится определяющим для формирования новых философских идей. В 1563 г. вышло первое критическое издание поэмы с обширными комментариями Д. Ламбина и, что интересно, — во Франции, где судьба поэмы и эпикуреизма была более счастливой, чем в Италии. В 1517 г. во Флоренции было запрещено изучение поэмы Лукреция в школах, ввиду отрицания им бессмертия души. Первый перевод поэмы на итальянский язык был сделан Алессандро Марчетти только в 1717 г., в то время, когда уже существовали несколько французских, английский и голландский переводы.

Во Франции поклонники творчества поэта-эпикурейца воспринимали некоторые его философские взгляды. Пятьдесят третий сонет из цикла «Сожаления» Иоахима дю Белле считается лучшим эпикурейским сонетом XVI в. Лукреция высоко ценили и другие поэты Плеяды, нередко подражавшие ему: Ронсар, Понтюс де Тиар, де Баиф, Жодель, Белло и дю Барта. В некоторых их произведениях, связанных с космологией и естествознанием²¹⁴, нашла отражение философия природы Лукреция. Его поэма оказалась в том кругу источников, в котором сочинения Платона, Аристотеля, Плиния Старшего сочетались с минералогиями и бестиариями, алхимическими, астрологическими и герметическими трактатами. В 1540 г. Робер Этьен издал антологию изречений философов и философствующих поэтов, среди которых были цитаты из поэмы «О природе вещей».

Поэма Лукреция сформировала мировоззрение французского вольнодумца Этьена Доле. Он познакомился с ней в Париже в 1525 г. благодаря своему учителю Николаю Бери, который был первым французским издателем поэмы (1514 г.). Позже в Италии он вошел в окружение гуманиста Пьетро Бембо, считавшегося эпикурейцем, а в Венеции изучал Лукреция под руководством Дж. Игнацио²¹⁵. В 1534 г. в Лионе Доле устроился на работу корректором в типографию Себастьяна Грифа, который в течение 24 лет, с 1534 по 1558 г., пять раз издавал «О природе вещей» Лукреция и был другом и издателем Франсуа Рабле.

В «Гаргантюа и Пантагрюэле» имена Эпикура и Лукреция Рабле не упоминал, но воздействие эпикуреизма на некоторые образы великого романа очевидно²¹⁶. Это не только Телемское аббатство или «эпикурейско-индивидуалистическое истолкование образов материально-телесного низа»²¹⁷, воспринимаемое в христианской традиции XX в. как «апофеоз всякой гадости и пакости»²¹⁸, но и растение, описанное в конце третьей книги, которое вызывает у людей желание изучать при-

роду, благодаря которому они «станут как боги», будут жить среди богов и т.д.²¹⁹ В 1537 г. в Париже на банкете в честь Э. Доле собралась компания друзей-гуманистов, которым поэма Лукреция была не только хорошо известна, но в большей или меньшей степени повлияла на их мировоззрение. Помимо Доле и Рабле там находились Николая Бери, Клеман Маро, Робер Этьен и Гильом Бюде.

Впечатляюще использование фрагментов из поэмы Лукреция в «Опытах» Монтеня. Он пользовался изданием Ламбина 1563 г. Из более чем трех тысяч цитат древних авторов сто сорок девять принадлежат Лукрецию. Это по преимуществу отрывки из третьей, четвертой и пятой книг поэмы²²⁰. Такое обилие цитат объяснялось отнюдь не желанием Монтеня подкрепить сказанное ссылкой на авторитет, а помогало выразить или объяснить собственную мысль. Более полусотни раз упоминается в «Опытах» имя Эпикура и приводятся его изречения.

Проблема отношения Монтеня к наследию Эпикура решается исследователями по-разному. Одни видят его «самым настоящим католиком», защищавшим интересы церкви, которому были из античности близки сначала «только стоики», потом исключительно «только скептики»²²¹. Другие считают, что Монтень нашел в Эпикуре одного из своих забытых предков²²². Сам Монтень об Эпикуре, взгляды которого он охотно излагал в «Опытах», писал так: «*Вместе с Эпикуром я считаю* (выделено нами. — М.Ш.), что надо избегать таких наслаждений, которые влекут за собой еще большие страдания, и принимать с готовностью страдания, несущие за собой несравненно большие наслаждения» (II, XXXVII)²²³.

Известно, что Монтень много раз переделывал свои «Опыты», и в пору зрелости от увлечения ригоризмом Сенеки перешел к греческим скептикам и Лукрецию, через которого он воспринял Эпикура. Исходя из эпикурейского учения, Монтень решал проблему соотношения телесного и духовного, выступая против аскетизма стоиков в пользу учения о наслаждении. В эпикурейской этике Монтеня был создан гуманистический нравственный идеал, в котором добродетель имеет «своим путеводителем природу, а спутником — счастье и наслаждение» (I, XXVI)²²⁴. Вслед за Лукрецием и Эпикуром Монтень отрицал бессмертие души, утверждая: «Признаем чистосердечно, что бессмертие обещают нам только бог и религия; ни природа, ни наш разум не говорят нам об этом» (II, XII)²²⁵. В творчестве Монтеня эпикуреизм соединился со скептицизмом, направленным прежде всего на освобождение знания от руководства веры, за свободу философии от давления теологии²²⁶. Рационализм Монтеня, его борьба против суеверных предрассудков

нашли продолжение в мировоззрении Декарта, Бейля, других мыслителей XVII столетия, о котором францисканский монах Жан Буш в ужасе воскликнул: «О несчастный и порочный век, который можно назвать веком Эпикура!»²²⁷

§ 7. ЭПИКУРЕИЗМ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ XVII в.

Учение Эпикура и прежде всего его эвдемонистическая этика были созвучны мироощущению французских интеллектуалов XVII в., однако «эпикурейцами» называли себя или получали такое прозвище люди с разным мировоззрением. Подобно тому, как в Древнем Риме существовало несколько эпикурейских школ и кружков, распространявших несколько видов эпикуреизма, так и во французском обществе были эпикурейцы трех типов.

Во-первых, это приверженцы чувственных радостей, более склонные к гедонизму киренаиков, чем к аскетической морали Эпикура, салонные насмешники, называвшие себя эпикурейцами, но следовавшие скорее скептической, чем эпикурейской философской традиции. Среди них — воспитатель дофина, последователь Монтеня, автор книги «Добродетель язычников», член Академии, публицист и царедворец Ф. де Ла Мот Левайе и блестящий аристократ, изысканный писатель, борец за веротерпимость Ш. Сент-Эврмон. Последний считал себя благочестивым человеком, далеким и от суеверия и от безбожия, но был любителем наслаждений, питавшим отвращение к распутству. Тем не менее за свое вольномыслие он вынужден был провести более сорока лет в изгнании. Ш. Сент-Эврмон писал, что гордился бы, если бы ему приписывали мнения, высказанные его любимым философом Эпикуром. В 1686 г. он написал благодарственное письмо одной великосветской даме, приславшей ему рукописную копию сочинения, содержащего рассуждения об учении Эпикура, где сравнил ее с последовательницей Эпикура — Леонтинаион. Это письмо известно под названием «Об учении Эпикура к современной Леонтинаион». Он защищал Эпикура от обвинений в отсутствии добродетели. Его учение о добродетели было связано с представлением о том, что благо — это наслаждение, а счастье — жизнь, полная радости, такая же, к какой стремится сам Сен-Эврмон.

Во-вторых, эпикурейцами называли радикальных вольнодумцев, которые открыто объявляли о своем неверии, смело отвергали христианские представления о боге и бессмертии души, издевались над свя-

тошами и религиозным культом. Среди них — Клод Ле Пти, казненный, подобно Дж. Ванини и Э. Доле; Теофиль де Вио, приговоренный к сожжению, но избежавший казни, а также их друзья-поэты, которые бесстрашно заявляли о своей антиклерикальной позиции и, подобно Эпикуру, считали, что боги не вмешиваются в дела людей.

В-третьих, это естествоиспытатели и философы, чуждые всякой скандальности. Внешне они исповедовали уважение к религии, но опирались при этом на атомизм Эпикура — Лукреция и пытались примирить его с христианством. Именно они способствовали распространению эпикурейского атомизма, который повлиял на развитие европейского естествознания и лег в основание механистической картины мира²²⁸. Особое место в их ряду принадлежит Пьеру Гассенди²²⁹. Вслед за Эпикуром он считал, что вселенная вечна, бесконечна, состоит из атомов и пустоты, и невозможно представить никакой третьей природы. Он признавал материальность и атомарность души и даже, подобно Эпикуру, считал, что бог состоит их тончайших атомов. В 1624 г. Гассенди опубликовал принесшее ему известность сочинение «Парадоксальные упражнения против аристотеликов». Пять последних частей этого труда, составленного на основе его лекций, прочитанных в Эксе, Гассенди сжег. Однако по сохранившемуся оглавлению известно, что в них излагались гелиоцентрическое учение Коперника, учение о множественности миров Бруно и этика Эпикура. В 1629 г. Гассенди перевел на латинский язык X книгу сочинения Диогена Лаэртца, посвященную Эпикуру. В 1647 г. Гассенди опубликовал апологию эпикуреизма «О жизни и нравах Эпикура» (*De vita et moribus Epicuri*), ставшую главным источником популяризации эпикуреизма в Европе. В этом труде Гассенди стремился защитить Эпикура от обвинений в нечестии и распутстве и, преодолев критику провидения, свойственную эпикуреизму, реабилитировать его физику. Особую ценность этой книге придавали свидетельства древних авторов и самого Эпикура, подтверждавшие идеи Гассенди о возможной реабилитации эпикуреизма. В 1649 г. Гассенди опубликовал «Замечания по поводу X книги Диогена Лаэртца», содержавшие развернутые комментарии. В последние годы жизни он готовил труд «Система философии», в котором выступал не только как комментатор и интерпретатор эпикуреизма, но и как автор собственной философской концепции, генетически связанной с эпикурейским атомизмом.

Позже, в литературе XVIII в., сложился образ Гассенди как философа, сознательно принимавшего участие в комедии, которую разыгрывало напуганное борьбой с еретиками образованное общество. Дид-

ро писал, что бедному Гассенди пришлось нацепить на Эпикура маску христианина, дабы самому избежать венца мученика. Не случайно Гассенди, излагая отношение Эпикура к религии, писал, что в душе он мог думать так, как хотел, но в своем поведении подчинялся законам государства.

С одной стороны, в общественном сознании эпикуреизм ассоциировался с безбожием, с другой — развитие естествознания способствовало распространению атомизма, и поэтому это учение, чуждое иммортализму, провиденциализму и представлению о сотворении мира, подверглось христианизирующей обработке²³⁰. Несмотря на то, что 4 сентября 1626 г. в Париже парламент запретил под угрозой смерти распространение учения Эпикура—Лукреция, остановить этот процесс было уже невозможно. С 1600 по 1700 г. во Франции вышло по меньшей мере 9 латинских изданий и 3 полных французских перевода поэмы Лукреция «О природе вещей»²³¹, причем известно, что учившийся у Гассенди Мольер подготовил и четвертый перевод. Интересно, что во второй части романа Мигеля Сервантеса (1547–1616) «Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский» десятки раз встечается слово *атом*. В 1618 г. был издан французский перевод романа, в котором сохранялось именно это слово. Во всех позднейших переводах слово «атом» заменялось и переводилось как «мельчайшая частица», «пылинка».

Начавшаяся еще с Эразма христианизация Эпикура привела к возникновению парадокса: эпикурейский атомизм был очищен от еретических идей (прежде всего, отрицания провидения и смертности души) и соединен с креационизмом, а сам Эпикур был превращен в моралиста-аскета пуританского толка. В этом преуспели как католические, так и протестантские авторы (к примеру, францисканец Легран²³² и Дюрондель²³³, кальвинист, проведший большую часть жизни в Голландии).

Последователями Гассенди и наследниками Эпикура были Б.Фонтенель, Ж.Лафонтен и Сирано де Бержерак. Этот французский писатель, поэт и философ, знакомый нам по пьесе Э.Ростана, отрицал креационизм и был приверженцем теории происхождения мира из вечных атомов в результате их случайного соединения. В утопическом романе С. де Бержерака «Государства и империи Луны» (1649), написанном под влиянием итальянской натуралистической философии Ваннини, Кардано и Кампанеллы, помимо цитат из Коперника, Галилея, Кеплера, Тихо-Браге, содержатся ссылки на Демокрита и Эпикура. Учеником Эпикура называл себя поэт Дебарро, пытавшийся возродить традиции Сада и создавший в Париже эпикурейское общество²³⁴.

Сочинения Гассенди использовал Пьер Бейль в борьбе за свободу совести, для опровержения утверждений о том, что атеист не может быть моральным человеком. Бейль писал, что Эпикур, отрицавший провидение и бессмертие души, был одним из тех древних философов, которые вели самую примерную жизнь. Порядочность, которой прониклась душа Эпикура, стала фактическим доказательством того, что отрицание существования бога совместимо с нравственным поведением²³⁵. В «Словаре древних и новых атеистов» С. Марешаль, ссылаясь на слова Бейля, писал, что после рассказа о нравственной жизни Эпикура невозможно слышать, что люди, отрицающие провидение, не способны жить в обществе и враждебны ему²³⁶.

У Гассенди был друг Исаак Ла Перейра из Бордо, который в 1655 г. издал книгу «Преадамиты», где критиковал библейский провиденциализм, опираясь на аргументы Эпикура. Книга была запрещена. Но известно, что ее читал Б. Спиноза, которого иудейская община называла *атикорос*. П. Бейль в «Историческом и критическом словаре» писал: «Спиноза, как и Эпикур, отрицает провидение»²³⁷. Примечательны подмеченные К. Марксом параллели в воззрениях Эпикура и Спинозы. Маркс писал, что содержание философии Спинозы, так же как у Эпикура, отличалось от ее формы. Сущность философии Спинозы отличалась «от формы, в которую он ее сознательно представил», подобно системе Эпикура, существовавшей «в творениях Эпикура только *в себе*, а не в качестве осознанной системы»²³⁸. Маркс считал философию Спинозы пантеистической по форме, но атеистической по содержанию, а в воззрениях Эпикура видел стройную философскую систему, атеистическую по существу, но имеющую в своем составе теологию.

В 1656 г. Спиноза написал первый набросок «Этики» — «Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве», в котором отразились эпикурейские идеи. Спиноза вслед за Эпикуром считал, что достижение блага не является наградой за добродетель, а что оно само по себе — добродетель. Он писал: «Блаженство не есть награда за добродетель; мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но наоборот, вследствие того, что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти»²³⁹. Этическое учение Спинозы оказалось верным традиции эпикуреизма, поскольку исходило из принципа пользы и интереса, т. е. из реальной человеческой жизни, которая не предполагает отказ от чувственных удовольствий.

В немецкой литературе XVII в., наряду с трагическими, порой эсхатологическими, произведениями, порожденными бедствиями много-

летней войны, появляются сочинения, отражающие презрение и невозмутимость перед лицом смерти, прославляющие «пир во время чумы». В поэзии позднего барокко краткость земного бытия человека сравнивалась с мельканием молнии в ночной тьме, а каждому свободному духом человеку вменялось стремление поймать и удержать ускользающий миг наслаждения. Христиан Гофман фон Гофманстальдау (1617–1679), признанный глава немецкой прециозной поэзии второй половины XVII в., считал себя «другом Эпикура». Он писал:

Ты, сладострастье — сахар наших дней.
Чтоб усладить наш век, безрадостный и краткий,
Нам в жилы льется твой напиток сладкий...
Кто Эпикура не избрал в друзья,
Утратил вкус пленительной свободы,
Тот изверг, мразь, тот пасынок природы,
И человеком звать его нельзя!²⁴⁰

В Англии ²⁴¹ до середины XVII в. было распространено отношение к эпикурейцам лишь как к обжорам и пьяницам. Достаточно вспомнить два выразительных места об эпикурейцах из трагедий Шекспира «Король Лир» (слова Гонериллы, обращенные к отцу, об *Epicurisme and Lust* — акт 1, сцена 5) и «Макбет» (слова Макбета об *English Epicures* — акт 5, сцена 4), к сожалению, перефразированных в классическом русском переводе Б.Л.Пастернака. Однако с 1650 по 1700 г. в Англии было опубликовано по меньшей мере 15 книг, содержавших или переводы эпикурейских текстов (Лукреция, Петрония), или представлявших интерпретации философии Эпикура. В 1630-е годы Люси Хадчинсон полностью перевела на английский язык поэму Лукреция (этот перевод был известен в списках), в 1650 г. был опубликован перевод с комментариями первой книги поэмы, выполненный Дж.Эвелином, а в 1682 г. Томас Крич издал в Лондоне полный перевод текста Лукреция с комментариями²⁴². О популярности эпикуреизма в середине XVII в. свидетельствует обращение к нему и британского моралиста, политического деятеля Ричарда Овертона, автора трактата «Человеческая мораль» (1643 г.), в котором рационалистически обосновывалось происхождение морали и утверждалось отсутствие райского блаженства и загробных мук, и Мильтона, использовавшего идеи Эпикура–Лукреция в «Потерянном рае». К этике Эпикура в последние годы своей жизни обратился и выдающийся дипломат Уильям Темпл. Живя в своей сельской усадьбе, он, подобно римским эпикурейцам, прославлял радости покоя. В 1685 г. он написал трактат с характерным названием «О садах Эпикура», в котором признал Эпикура великим мудрецом,

указавшим людям путь к счастливой жизни²⁴³. Темплъ недоумевал, почему считается, что отношение эпикурейцев к богам менее благочестиво, чем отношение к ним Гомера, который показал, что им присущи человеческие слабости и страсти, в то время как у эпикурейцев боги прославлялись как бессмертные и блаженные.

Ф. Бэкон называл Эпикура лучшим из философов, не скрывая того, что он «произносит безбожные речи, но делает он это, только заботясь о радостном состоянии духа, чтобы освободить людей от страха перед богами»²⁴⁴. Бэкон защищал Эпикура от обвинений в отрицании существования бога и справедливо указывал на то, что его учение о богах не является притворством, связанным со стремлением сохранить свою репутацию или приспособлением к обстоятельствам, а составляет неотъемлемую часть его философской доктрины²⁴⁵. Бэкон писал, что натурфилософия атомистов, «которые устранили бога и ум из мироздания и приписали строение вселенной бесчисленному ряду попыток и упражнений самой природы ... глубже проникает в природу, чем философия Аристотеля и Платона»²⁴⁶.

В Англии получила широкое распространение сенсуалистическая теория познания Эпикура, нашедшая таких сторонников, как Бэкон, Гоббс, Локк. Гоббс увидел во взглядах Эпикура на справедливость предпосылки своего учения о происхождении государства²⁴⁷. И хотя в воззрениях Гоббса и Эпикура чрезвычайно много различий, большинство британских платоников, ортодоксальных англикан и картезианцев считали их союзниками, чьи материалистические идеи способствовали образованию «радикального или сатанинского элемента в философской мысли XVII века»²⁴⁸.

Важным стимулом широкого интереса к философии Эпикура в Англии в XVII в. стала созвучность этических идеалов эпикуреизма некоторым мировоззренческим установкам протестантской этики, прежде всего требованиям личной ответственности за свою жизнь и представлением о договорном характере общественных связей. В середине XVII в. сложился определенный союз между англиканским христианством и «новой наукой». Механистическое понимание материи, получившее тогда «официальную социальную санкцию»²⁴⁹, способствовало изменению отношения не только к атомизму, но и к учению Эпикура в целом. Большую роль в распространении атомизма сыграли труды Р.Бойля и И. Ньютона. Историки науки видят определенное родство корпускулярной теории и античного атомизма²⁵⁰.

В распространении эпикуреизма в Англии велика роль личного врача Карла I Уолтера Чарлетона, опубликовавшего в 1651 г. книгу

«Мораль Эпикура», в которой содержались свод фрагментов Эпикура и свидетельства о нем древних авторов в переводе на английский язык. В предисловии под названием «Оправдание Эпикура относительно трех главных преступлений, в которых он обвиняется» Чарлстон защищал Эпикура перед христианским судом, заявляя, что он языческий натурфилософ, такой же, как и опора христианского богословия — Аристотель. Чарлстон считал учение Эпикура более близким христианству, чем аристотелизм, поскольку Эпикур чтит богов за бессмертие, блаженство и совершенство²⁵¹. В 1654 г. было опубликовано сочинение Чарлстона, называвшееся «Эпикуро-гассендо-чарлстонская физиология», содержащее изложение эпикуровского атомистического учения в христианизирующем духе трудов Гассенди.

В период реставрации, при Карле II, который основал знаменитое Королевское научное общество, эпикуреизм был очень популярен, однако гармония между «новой наукой» и эпикуреизмом была недолгой. К концу века интерес к эпикуреизму, признававшему свободу воли, ослаб, однако социальное признание атомизма все же состоялось. Прошедший через христианизацию и теологизацию эпикурейский атомизм способствовал утверждению механистической атомистически-корпускулярной картины мира. Просветительский пафос учения Эпикура, выхолощенный в процессе христианизации, был воспринят мыслителями следующего, восемнадцатого, века.

§ 8. ЭПИКУР И ЭПОХА ПРОСВЕЩЕНИЯ

Материализм XVIII в. называют новым видом эпикуреизма, а Лукреция — отцом просветителей. Для британских и особенно для французских просветителей философия Эпикура была значима прежде всего как учение, призывавшее к познанию природы в целях освобождения человечества от ложных страхов, критиковавшее провиденциализм и бессмертие души. Просветители считали Эпикура своим предшественником и союзником в деле критики официальной религии, в борьбе за светское, т. е. научное, мировоззрение.

Джон Толанд, сыгравший большую роль в развитии европейского свободомыслия, признавал большое значение атомистического учения Эпикура, но отрицал его утверждение о существовании пустого пространства между атомами, где живут боги. Толанд был деистом, поэтому он отрицал концепцию самопроизвольного отклонения атомов, считая, что она служит основанием «абсурдных принципов эпикурейского атеизма»²⁵², признающих источник движения в самой материи.

Последователь Толанда — Энтони Коллинз указывал на значение философии Эпикура, опровергал вековые легенды о нем как учителя разврата: «Эпикур во все времена выделялся как великий *свободомыслящий* и в не меньшей степени добродетельный человек среди ученых, в этом последнем качестве он, по-видимому, превзошел всех других философов»²⁵³. Коллинз высоко ценил то значение, какое придавалось дружбе в школе Эпикура. Он использовал идею Эпикура о союзе друзей в своем плане создания общества друзей, выступающих против религии и церкви. Коллинз ссылаясь на трактат о дружбе епископа Тэйлора, чтобы доказать противоположность понимания понятия «дружба» у эпикурейцев и христиан: «Слово *дружба* в том смысле, как мы обычно понимаем его, почти не упоминается в Новом Завете, и наша религия ее не замечает ... упоминается о дружбе с миром и говорится, что она является враждой с богом»²⁵⁴. Для вольнодумцев это понятие очень важно, ибо оно указывает на связь человека с человеком, на приоритетность человеческих отношений перед отношением к богу.

Эвдемонистический идеал эпикурейской этики оказал влияние на формирование секулярного этического учения Давида Юма. В «Исследовании о человеческом познании» (1748) Юм от имени Эпикура произнес речь, критикующую бессмертие души. В «Диалогах о естественной религии» Юм повторил один из тезисов Эпикура о том, что даже если боги существуют, то их абсолютно не интересуют земные дела, а поэтому не следует пытаться умиловить их, отправляя какой-либо культ. Юм продолжал идущую от Демокрита, Эпикура и Лукреция традицию рассматривать страх перед таинственными силами природы как источник религии, видя в преодолении невежества источник освобождения от религиозных суеверий. Он писал: «Человечество, находящееся в полном неведении относительно причин и в то же время весьма озабоченное своей будущей судьбой, *тотчас же* признает свою зависимость от невидимых сил, обладающих чувством и разумом»²⁵⁵.

С наибольшей последовательностью основные черты Просвещения как культурно-идеологического течения проявились во Франции, где симпатии к эпикуреизму стали неотъемлемым компонентом мировоззрения просветителей. В статье, посвященной Эпикуру, в «Энциклопедии» Д. Дидро писал, что философия Эпикура нашла во Франции множество приверженцев, потому что после нее людям «не нужны сказки об аде и рае»²⁵⁶. Не случайно Ж.Нэжон начал обращение к Учредительному собранию по вопросу о свободе совести в 1790 г. со ссылки на Эпикура.

Эпикур рассматривался большинством французских просветителей как философ-материалист и сенсуалист, критик религиозной картины мира и религиозной морали, борец против религиозного учения о бессмертии души и воздаянии, т. е. как атеист, вынужденный скрывать свои истинные взгляды. При этом Дидро, например, даже осуждал Эпикура за конформизм: «Я сказал бы Эпикуру “Если ты не веришь в богов, то зачем их загонять в межпланетные пространства”»²⁵⁷. Французские просветители использовали эпикуреизм в критике христианства. Ж. Мелье, например, доказывая в своем «Завещании» положение о материальности души, цитировал многочисленные отрывки из поэмы Лукреция²⁵⁸.

Лукреций²⁵⁹ был любимым поэтом французских просветителей: его цитировал Руссо, под его влиянием находился А. Шенье, многочисленные парафразы стихов из поэмы «О природе вещей» имеются и в «Системе природы» Гольбаха, и в «Философском словаре» Вольтера. С. Марешаль в 1781 г. издал анонимно книгу «Французский Лукреций». Лагранж, друг Дидро, Гольбаха и Нэжона, осуществивший перевод поэмы Лукреция, поместил на фронтисписе издания своего перевода в 1768 г. надпись: «Гений Эпикура открыл природу, которую фанатизм и страх держали сокрытой».

Если все философы-просветители считали себя продолжателями эпикурейской традиции в борьбе против невежества, то их отношение к отдельным положениям доктрины Эпикура не было одинаковым. В 1756 г. Вольтер написал «Диалоги между Лукрецием и Посидонием», в которых критиковал Лукреция, так же как и кардинал Полиньяк, за представление о том, что материя может мыслить. Деист Ж. Робине высказывался против учения Эпикура о богах, поскольку тот отстранил богов от мира людей: «Божество Эпикура, пребывая в праздности в эмпиреях, равнодушно смотрит на то, как смертные ползают по земле, подобно рою жалких насекомых, которые играют на куче песка и глупые игры которых нисколько не затрагивают его»²⁶⁰.

Ф. Б. Даржанс, автор книг «Философия здравого смысла» и «История человеческого разума», писал об Эпикуре как о «самом великом и законченном атеисте древности», который «поставил на место религии принцип всеобщего согласия, нужный для того, чтобы держать в повиновении людей»²⁶¹. С. Марешаль писал, что, по словам Нэжона, Эпикур был истинным гением, великим атеистом, а признание им богов следовало из политических соображений: чтобы не вызывать ненависти своим открытым атеизмом²⁶². В «Систематической энциклопедии» Нэжон утверждал, что вся теология Эпикура — выдумка, так как она прямо

противоположна установленным им принципам. Этот философ выдумал своих шуточных богов для развлечения. Истинный атеизм обычно выступает без маски, а Эпикур, по мнению Нэжона, был истинным атеистом.²⁶³ Позже это упрощенное понимание эпикурейской теологии повлияло на формирование представления об атеизме Эпикура в советской литературе.

Ж.-О. Ламетри в труде «АнтиСенека» развивал эпикурейскую критику стоицизма, целясь через него в христианство, а в 1750 г. издал свое знаменитое сочинение «Система Эпикура», в котором писал, что Эпикур — его врач в несчастье, а его мужество — лекарство в беде²⁶⁴. К. А. Гельвеций считал Эпикура «благодетелем человечества» и написал эпикурейскую поэму «Счастье», восхвалявшую наслаждение. Для него, так же как и для Эпикура, основу морали составляли личный интерес, польза и наслаждение. Учение Эпикура оказало влияние на формирование мировоззрения «личного врага Бога», как называли Гольбаха. В «Системе природы» немало страниц написано под воздействием эпикурейского материализма.

Французское антирелигиозное свободомыслие XVIII в., опиравшееся на учение Эпикура, повлияло на развитие вольнодумства в России, Польше²⁶⁵, Америке²⁶⁶. Философия Эпикура была одним из источников этики и антропологического атеизма Л. Фейербаха. В сочинении «Эвдемонизм» Фейербах писал: «Все люди — эпикурейцы, только, увы! многие — эпикурейцы лишь в желании, а не на деле; другие же — эпикурейцы на деле, не зная и не желая знать, что они таковы. Успех и удачи так были связаны с ними от рождения, что они не замечают, как посреди своего теоретического христианства и его добродетелей отречения, требования которых они со своей стороны никогда не исполняли, они по уши торчат в эпикуреизме»²⁶⁷.

§ 9. К. МАРКС ОБ ОТНОШЕНИИ ЭПИКУРА К РЕЛИГИИ

Наиболее значительным трудом первой половины XIX в., написанным до начала филологических исследований эпикурейских текстов Г. Узенером и Т. Гомперцем и посвященным анализу философии Эпикура, следует считать докторскую диссертацию Карла Маркса «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» (1841 г.). В марксистских исследованиях, освещавших значение докторской диссертации Маркса²⁶⁸, отношение Маркса к философии религии Эпикура специально не рассматривалось²⁶⁹.

В 1928 г. первым из западных знатоков эпикуреизма опубликовал статью о диссертации Маркса крупнейший английский исследователь античного атомизма Сирил Бейли. Он отметил, что Маркс, по сути, составил первый научный свод источников по эпикуреизму и первым в историко-философской науке отверг древнюю традицию, столь популярную в его время, будто Эпикур полностью воспринял учение Демокрита и «испортил» его. Бейли подчеркнул антитеологическую направленность всего сочинения Маркса, указав, что «его диссертация имеет реальный интерес для современного исследователя эпикуреизма... потому, что очень захватывающе привлекает внимание к действительному различию между Демокритом и Эпикуром и к подлинной оригинальности последнего мыслителя»²⁷⁰.

Увлечение Маркса древней философией возникло еще в юности, когда он сочинил поэму о философе-стоике Клеанте (Клеанфе), ученике Зенона. В 1837 г. в письме к отцу Маркс отмечал, что начал заниматься философией, написав диалог в 24 листа «Клеант, или Об исходном пункте и необходимом развитии философии», в котором хотел дать философско-диалектический анализ природы, общества и религии.

Интерес Маркса к античности был связан с его политическими устремлениями. Известно, что деятели французской революции 1789 г. часто облекали свои идеи в «античные одеяния». Немецкие демократы также искали аналогии современным событиям в древности. Маркс указывал, что тема его диссертации была вызвана потребностями политической борьбы. В 1857 г. он писал, что питает особую любовь к Гераклиту, которому из древних философов предпочитает только Аристотеля, а «философию Эпикура (в особенности его), стоиков и скептиков ... специально изучал, но скорее из <политического>, чем из философского интереса»²⁷¹. Политический интерес к греческой философии периода упадка был вызван тем, что левые гегельянцы сравнивали ситуацию, которая сложилась после смерти Гегеля, с тем, что произошло после кончины Аристотеля, и приписывали своей философии самосознания такую же роль в предреволюционной Германии, какую сыграла послеаристотелевская философия в подготовке христианства. В диссертации Маркс ссылается на книгу своего друга К.Ф.Кёпена «Фридрих Великий и его противники», в которой сравнивалась эпоха упадка античного общества, породившая эпикуреизм, стоицизм и скептицизм, с разложением христианско-дворянских государств, критикуемых философией Просвещения. Лидер левых гегельянцев Бруно Бауэр видел в стоиках и эпикурейцах своих предшественников.

В конце 1841 — начале 1842 г. Маркс утверждал: «Только теперь настало время, когда поймут системы эпикурейцев, стоиков и скептиков. Это — философы самосознания»²⁷². Он даже предполагал написать сочинение о них, так как считал, что «эти системы составляют ключ к истинной истории греческой философии»²⁷³.

Маркс видел в учении Эпикура о свободном движении атома олицетворение поведения обособленной, независимой, свободной личности. Слово «атом» на греческом языке значит то же, что и латинское слово «individuum» — неделимое, представляющее собой буквальный перевод греческого термина. В первоначальном значении эти два слова несли одинаковый смысл: отдельный, единый. У древних греков слово «атом» употреблялось и в значении «отдельная человеческая личность», т. е. индивидуум. Однако сущность диссертации Маркса нельзя сводить лишь к тому, что в ней философски обосновывается требование свободы личности. Содержание диссертации далеко вышло за эти пределы. В ней рассматривалась одна из сложных историко-философских проблем: является ли атомистика Демокрита тождественной атомистике Эпикура²⁷⁴. Маркс доказал, что, несмотря на тесную связь Эпикура с Демокритом, их учения различны. Вопреки Демокриту, Эпикур полагал, что атомы, падающие вниз в пустом пространстве, самопроизвольно отклоняются от своего прямолинейного пути. Это отклонение происходит без участия какой-либо спиритуалистической причины, но вследствие их тяжести. «Закон атома», открытый Эпикуром, отвергал фаталистический детерминизм Демокрита. В противоположность стоикам, утверждавшим, что в мире господствует божественный логос — безличная мироуправляющая сила, Эпикур доказывал, что над человеком не довлеет неумолимая «судьба».

Маркс избрал темой диссертации проблему, к которой классики философии относились резко отрицательно. Так, Ф. Бэкон утверждал, что «мнение ... Эпикура об отклонении атома и произвольном движении — это чистейшие пустяки»²⁷⁵, а Кант писал, что это учение — «несуразность»²⁷⁶. Учение Эпикура об отклонении атома — основной принцип его физики и этики.

В период работы над диссертацией Маркс еще был левым гегельянцем. В обращении к Л. фон Вестфалену, которому посвящена диссертация, он писал, что «идеализм — не фантазия, а истина»²⁷⁷. Г. В. Плеханов считал бесспорным, что в диссертации Маркс выступает как «гегельянец». Ф. Меринг придерживался того же взгляда. По его мнению, Маркс находится еще целиком на позициях гегелевской фило-

софии. Это отразилось на терминологии диссертации, на определении атомизма как теории абстрактного самосознания личности и т. п.

Гегель относился с предубеждением к материалистической философии атомистов, считая систему Эпикура бессмыслицей, возведенной в принцип, «пустой болтовней»²⁷⁸. Он говорил в одной из лекций об утраченных трехстах сочинениях Эпикура: «... мы должны благодарить бога за то, что их нет»²⁷⁹. В противоположность Гегелю Маркс отмечал величие Эпикура²⁸⁰.

Изучение Марксом древнего материализма предварило его разрыв с идеалистической философией, подготовило усвоение антропологического материализма Фейербаха. Последний с 1836 г. начал склоняться к материализму также под воздействием Эпикура. Эвдемоническая этика Фейербаха выросла из учения Эпикура о морали. Теория Фейербаха о происхождении религии из страха смерти, утверждение о том, что человек создает богов по своему образу и подобию, навеяны философией Эпикура. В июне 1841 г., через три месяца после того, как Маркс закончил свою диссертацию, была опубликована «Сущность христианства» Л. Фейербаха. С 1842 г. Маркс под влиянием этой книги становится сторонником материализма.

В первые месяцы 1839 г. Маркс начал изучать источники для своей диссертации. В течение двух лет он делал обширные выписки из сочинений греческих и латинских авторов, составившие семь тетрадей. В то время не существовало антологий фрагментов Эпикура и свидетельств о нем. Диссертанту пришлось самому собирать их из разных источников. В его тетрадях приведены выписки из сочинений Аристотеля, Диогена Лаэртция, Секста Эмпирика, Лукреция, Плутарха, Сенеки, Климента Александрийского, Августина, Симпликия, Евсевия, Стобея, Иоанна Филопона, часто сопровождаемые замечаниями Маркса. Он пользовался сочинениями Д. Юма, П. Бейля, Б. Спинозы, Г. Лейбница, Г. Гегеля, П. Гольбаха, Ф. Шеллинга и Л. Фейербаха.

Маркс использовал вышедшую в 1649 г. книгу Пьера Гассенди «Замечания на десятую книгу Диогена Лаэртция», трактующую жизнь, нравы и мнения Эпикура²⁸¹. Под влиянием книги Л. Фейербаха «История новой философии от Бэкона до Спинозы», изданной в 1833 г., Маркс слишком сурово оценил Гассенди. Приведя слова Эпикура о нелепых попытках связать «предчувствие» непогоды у животных с богом, он сравнивал эти «глупости» с тем, что Гассенди стремился спасти божественное вмешательство, отстоять бессмертие души и, тем не менее, хотел быть эпикурейцем. «Пьер Гассенди ... совершенно не понял Эпикура и еще менее того способен разъяснить его нам, — писал

Маркс. — У Гассенди обнаруживается скорее лишь стремление поучать нас по Эпикуру, а не объяснять его. Там, где он нарушает железную последовательность Эпикура, он делает это для того, чтобы не противоречить религиозным предпосылкам»²⁸².

Фейербах считал, что Гассенди — противоречивый Янус: атеист в голове, суеверный католик в сердце; он — христианин, но его атомы — «абсолютные атеисты». Гассенди признавал, что бог создал атомы и законы их движения, божественный промысл и бессмертие души, но никогда не руководствовался интересами церкви. Его теологические рассуждения вызваны прежде всего стремлением избежать преследований клерикалов.

Маркс так характеризовал этого мыслителя: «Гассенди, освободивший Эпикура от интердикта, наложенного на него отцами церкви и всем средневековьем, этой эпохой воплощенного неразумия, дает в своих комментариях один только интересный момент. Он старается как-нибудь примирить свою католическую совесть со своим языческим знанием, Эпикура — с церковью, что было, конечно, напрасным трудом. Это равносильно тому, как если бы захотели набросить на цветущее, полное жизни тело греческой Лаисы христианское монашеское одеяние. Гассенди скорее сам учится у Эпикура философии и не может нас учить философии Эпикура»²⁸³. Гассенди был сторонником теории двойственной истины. Он не гримировал Лаису под христианскую монахиню, а набросил на ее тело монашеское одеяние только для того, чтобы защитить от насилия церкви»²⁸⁴. В противоположность декартовской теории строения материи Гассенди возродил атомизм Эпикура, его сенсуалистическую теорию познания. Маркс и Энгельс писали, что «материализм выступил против Декарта в лице Гассенди, восстановившего эпикурейский материализм»²⁸⁵.

Маркс отмечал в философии Эпикура все, что свидетельствовало о критике религиозных суеверий: «Особенно важно изгнание божественного, телеологического воздействия на периодический характер явлений...»; «... Эпикур достаточно честен, чтобы сказать, что бог не заботится об индивидуе», Эпикур стремился «доказать адекватность души телу», что «душа и т. п. гибнет и что она обязана своим существованием лишь случайному смешению...»; «... он старается устранить чудесное...» и т. д. В диссертации очень много выписок, показывающих, что Эпикур отстаивал «рациональное воззрение на природу»²⁸⁶.

В «Тетради второй» отмечено: «Для метода эпикурейского воззрения характерна проблема сотворения мира, — проблема, на которой всегда можно выяснить точку зрения философии»²⁸⁷. Маркс противо-

поставлял Демокрита и Эпикура Платону²⁸⁸. По Марксу, ни одной философской системе древнего мира религиозный характер не присущ в такой степени, как платоновской. Она родственна христианской теологии, которая является законченной философией трансцендентного²⁸⁹. Для того чтобы противопоставить эпикуреизм платонизму и христианству, Маркс использовал также сочинение Ф.Х.Баура «Христианский элемент в платонизме, или Сократ и Христос», опубликованное в Тюбингене в 1837 г.

Особый интерес вызывает критика Марксом полемики Плутарха против Эпикура в трактате Плутарха «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо». Маркс указывал, что воззрения Плутарха типичны для отношения теологизирующего рассудка к философии. В диссертации из критики Марксом Плутарха не сохранились предварительное замечание и два раздела: «Вожделение толпы» и «Гордыня избранных», но их можно восстановить по «Тетради третьей», так как предшествующий раздел «О религиозном феодализме. Ад для черни» почти дословно совпадает с текстом этой «Тетради». Раздел обрывается неоконченной фразой: «Далее Плутарх полагает, что это сознание...», но она продолжается в «Тетради»: «...конечности делает бессильным...» и т.д. Вероятно, раздел «Вожделение толпы» состоял из текста «Тетради» со стр. 74, а раздел «Гордыня избранных» — это текст, начинающийся со слов: «Мы переходим теперь к категории “честных”...»²⁹⁰

Критикуя Плутарха, Маркс обращался к атеистическим традициям французских материалистов XVIII в. Он цитировал П.Гольбаха: «...крайне пагубно убедить человека в том, что существует сила, превосходящая человека, сила, перед которой должен смолкнуть разум и ради которой, если желать быть счастливым, надо всем пожертвовать здесь на земле»²⁹¹. Плутарх нападал на Эпикура за то, что он, «изображая ... рассеяние души в пустоте и разложение ее на атомы ... подрывает надежду на бессмертие»²⁹². Маркс писал, что слова Плутарха нелогичны и фальшивы, доказывал, что, в отличие от него, Эпикур просто, правдиво и резко развивает свои выводы, которые обладают «железной последовательностью». «Эпикур излагает свое учение о бессмертии, — отмечал Маркс, — но он мыслит достаточно философски и последовательно, чтобы назвать это учение его настоящим именем»²⁹³.

Плутарх поучал, что вера в бога предохраняет людей от зла, освобождает их от печали и забот. Маркс возражал, считая, что страх перед всемогущим существом, ужас перед будущими наказаниями — сами являются злом, а достичь душевного спокойствия можно, не совершая

злых поступков. Эпикур учил: «... не поступа́й несправедливо, дабы ты не боялся постоянно, что будешь наказан»²⁹⁴. Маркс выписал из сочинения Плутарха все, что раскрывает сущность веры в загробную жизнь. Плутарх полагал, что для «несправедливых и дурных», «людей толпы и необразованных» нужна вера в загробное наказание, а поэтому оправдан страх, который внушает им преисподняя. У бедных должна быть надежда, «что те, которые в настоящей жизни полны непомерной гордыни благодаря богатству и могуществу ... должны будут понести достойное наказание»²⁹⁵.

В 1841 г. Маркс вместе с Б.Бауэром решили издавать историко-атеистический журнал «Архив атеизма», в котором должен был участвовать и Л.Фейербах. А.Руге в сентябре 1841 г. писал, что тем самым Маркс и Бауэр «подняли знамя атеизма и смертности души. Бог, религия и вечная жизнь будут отменены, люди объявляются богами»²⁹⁶.

Б.Бауэр в 1841–1842 гг. в «Критике евангельской истории синоптиков» писал: «Цепи, которые нес человеческий дух на службе ... религиозий, были увиты цветами, великолепно, торжественно украшенный, как жертвенное животное, человек приносил себя в жертву своим религиозным силам, сами цепи не давали ему заметить всю жестокость его служения»²⁹⁷. Похоже, что Маркс в статье «К критике гегелевской философии права. Введение» отвечал Б.Бауэру: «Критика сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы — не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи в протянутую руку за живым цветком»²⁹⁸. В предисловии к диссертации Маркс вспоминал признание Прометея из трагедии Эсхила «Прикованный Прометей»: «По правде, всех богов я ненавижу». Образ Прометея привлекал немецких революционных демократов. Так, Ф.Кёппен в сочинении, посвященном Марксу, восхвалял Прометея за то, что он «принес на землю небесный свет, чтобы просветить слепых, народ, мирян и освободить их от предрассудков и заблуждений»²⁹⁹.

Маркс отвергал гегелевскую идею о родстве философии и религии, считал, что философия должна быть независима от религии, иметь право судить ее с позиций разума: «Философия, пока в ее покоряющем весь мир, абсолютно свободном сердце бьется хоть одна еще капля крови, всегда будет заявлять — вместе с Эпикуром — своим противникам: “Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто присоединяется к мнению толпы о богах”»³⁰⁰. Маркс приводил слова Эпикура, на которые ссылался Сенека: «Ты должен служить философии, чтобы достигнуть истинной свободы ... Само служение философии есть свобода»³⁰¹.

В пятой главе диссертации «Небесные явления» объясняется, почему основной принцип эпикурейской философии разрушает все то, что трансцендентно по отношению к человеческому сознанию. Маркс показывал, что Эпикур, критикуя культ природы, «выступает против мировоззрения всего греческого народа»³⁰².

Для человека, следующего онтологическому доказательству бытия бога, «все боги, как языческие, так и христианские, обладали действительным существованием»³⁰³, были реально существующими владыками. Эпикур же не отвергал существование богов, исходя из своей сенсуалистической гносеологии, согласно которой все представления сами по себе истинны и восприятия — даже сновидения и галлюцинации — достоверны сами по себе. Кроме того, он учитывал всеобщее распространение веры в богов. К выписанным словам Эпикура «боги существуют, потому что представление о них — очевидно», Маркс в скобках добавил: «ср. “общее о богах представление” — “consensus omnium, consensus gentium” (согласие всех, согласие народов)»³⁰⁴.

Маркс писал, что боги философа — «не фикция Эпикура. Они существовали. Это — пластические боги греческого искусства»³⁰⁵. Маркс пришел к определению эпикурейских богов как художественных образов, лишенных религиозного содержания, в результате изучения труда просветителя И.И.Винкельмана «История искусства древности», из которого делал выписки³⁰⁶. Винкельман писал: «Красота богов в зрелом возрасте обозначается соединением мужественной силы и юношеской радости, а последняя выражается отсутствием нервов и мускулов, мало заметных в молодости. Сюда же относится выражение божественного довольства, не имеющего нужды в материальных частях, необходимых для питания тела. Это, верно, и хотел сказать Эпикур, говоря о богах, что у них есть тело, но особого рода, и кровь, но тоже особого рода. Цицерон находит это темным и непонятным»³⁰⁷.

Маркс использовал в своем исследовании следующий отрывок из сочинения Цицерона «О природе богов»: «Очень много острили по поводу этих богов Эпикура, которые, будучи похожи на людей, живут в межмировых пространствах действительного мира, имеют не тело, а квазитело, не кровь, а квазикровь; пребывая в блаженном покое, они не внемлют ничьей мольбе, не заботятся ни о нас, ни о мире»³⁰⁸. Цицерон удивлялся, для чего нужны такие бездеятельные боги, не помогающие и не вредящие людям. Маркс писал: «Цицерон как римлянин вправе высмеивать их, но Плутарх, грек, совершенно забыл греческое мировоззрение, когда он говорит, что это учение о богах, уничтожающее страх и суеверие, не дает ни радости, ни благоволения богов, а ставит

нас в такое отношение к ним, в каком мы находимся к рыбам Гирканского моря, от которых мы не ждем ни вреда ни пользы. Теоретический покой есть главный момент в характеристике греческих богов»³⁰⁹. Маркс понимал религию древних греков в духе Гегеля, считавшего ее формой религии красоты³¹⁰. В «Трубном глазе страшного суда над Гегелем, атеистом и антихристом» говорилось, что «Гегель большой друг греческой религии ... В основе, она и не является религией. Он называет ее религией красоты, искусства, свободы, человечности»³¹¹.

Маркс сравнивал греческих мудрецов со статуями олимпийских богов: «Сами философы являются живыми художественными произведениями, и народ видит, как они возникают из него самого в пластическом величии»³¹². Эпикур освободил людей от богов, заточив последних в межмировые пространства. В 1864 г. Маркс писал: «У доблестного Эпикура уже имелась весьма разумная мысль об изгнании богов в интермундии (id est в необитаемые пространства мира)»³¹³. Боги обитают «в этих холодных, студеных, черных, как смоль, stoffelooze wereldruimte (“бестелесных мировых пространствах”))»³¹⁴. Эпикур придерживался субстанциональной концепции пространства, отождествляя его с пустотой как самостоятельной сущностью, отличной от материи; иначе говоря, он поместил богов в пустоту. Маркс называл эпикурейское пространство «уничтоженной природой» и писал, что «Эпикур с самого начала опустошает мир, но он таким образом приходит в конце концов к тому, что не имеет никакого определения, к самодовлеющей пустоте, к совершенно бездействующему богу»³¹⁵. По Марксу, бог, лишенный всех атрибутов, «есть пустота»³¹⁶.

В анализе воззрений Эпикура о богах Маркс шел тем же путем, что и Фейербах. В 1845 г. Фейербах в работе «Сущность религии» отмечал, что Эпикур умертвил богов и превратил их в призраки: «Эпикур говорит, что боги обитают в промежутках между мирами. Они существуют лишь в пустом пространстве, в бездне, зияющей между миром действительным и миром воображаемым ... Боги — воображаемые существа, мнимые, фантастические существа ... Это мертвецы»³¹⁷.

Диссертация завершается Марксовой критикой доказательств бытия бога. Это вызывалось тем, что Эпикур первым в истории философии указал на несовместимость представления о всемогущем и милосердном боге с наличием мирового зла. Маркс критиковал космологическое и телеологическое доказательства бытия бога. Он подверг критике доказательства бытия бога, приводимые Кантом, Гегелем и Шеллингом. В сочинении «Естественная история неба» Кант, развивая космологические гипотезы атомистов, называл бесстыдством то, что Де-

мокрит и Эпикур на основании предположения о возникновении мира из хаоса не сделали вывода о существовании бога³¹⁸. Маркс писал, что Гегель перевернул все доказательства бытия бога, т.е. отверг их, чтобы их оправдать³¹⁹. Он напоминал Шеллингу, защищающему бытие бога, его первые произведения. Возможно, здесь имелось в виду сочинение молодого Шеллинга «Эпикурейское вероисповедание Хайнца Видерпорстена», в котором опровергался «магический идеализм» Новалиса и провозглашалась истинность философии Эпикура.

В 1845–1846 гг. в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс обнаружили у М.Штирнера много ошибок в изложении философии эпикурейцев, стоиков и скептиков. Маркс и Энгельс отметили, что духовидение ведет начало от стоиков, а поэтому «Эпикур выступает против них как просветитель и осмеивает их, называя “старыми бабами”»³²⁰. Критикуя изречение, придуманное Штирнером как изречение эпикурейцев: «Мир должен быть обманут, ибо он мой враг», — Маркс и Энгельс указывали: «Эпикурейцы высказывались в том смысле, что мир должен быть освобожден от обмана, т.е. от страха перед богами, ибо мир — мой друг»³²¹.

Штирнер считал, что философия скептиков более радикальна, чем философия эпикурейцев. Опровергая это утверждение, Маркс и Энгельс писали: «Эпикур же, наоборот, был подлинным радикальным просветителем древности, он открыто нападал на античную религию, и от него ведет свое начало атеизм римлян, поскольку последний у них существовал. Поэтому Лукреций и прославлял Эпикура как героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию, поэтому же у всех отцов церкви, от Плутарха до Лютера, Эпикур слышит безбожным философом ... называется свиньей; вследствие чего и Климент Александрийский говорит, что когда Павел ополчается против философии, то он имеет в виду только эпикурейскую ... Мы видим отсюда, как “хитро”, “коварно” и “умно” вел себя этот открытый атеист по отношению к миру, прямо нападая на его религию, тогда как стоики приспособляли древнюю религию к своим спекуляциям, а скептики пользовались своим понятием “видимости” как предлогом для сопровождения всех своих суждений»³²².

Эпикур, по мнению Маркса и Энгельса, принудил свою теологию проповедовать атеизм, подобно тому, как Дунс Скотт заставил теологию проповедовать материализм³²³, а Томас Мюнцер превратил свои теологическо-философские доктрины в орудие критики основных догматов христианской веры, в результате чего его «религиозная философия ... приближалась к атеизму»³²⁴. Если для английских материали-

стов XVII в. деизм — удачный и легкий способ отделаться от религии, то для античных атомистов их «теология» — средство освобождения от богов. Это можно объяснить тем, что, как писал Маркс, «философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей, религиозной сфере»³²⁵. Демокрит и Эпикур создавали атеистический материализм, преодолевая греческую религию, но сохраняя ее образы в философско-художественной форме секуляризированных богов.

История европейской философии религии и этики неотделима от истории эпикурейской традиции. Влияние идей Эпикура на европейское свободомыслие трудно переоценить. Эпикур стал «вечным спутником» тех, кто боролся за веротерпимость и свободу совести, за светскую мораль и развитие науки. К его учению, а иногда просто к его образу обращались те, кто стремился освободить людей от страхов, порожденных невежеством, внушить им веру в собственные силы и указать путь к счастью на земле.

Примечания

¹ Мы не рассматриваем рецепции учения Эпикура в средневековой арабской мысли и в американской философии XVIII в., оставляя эти сюжеты для дальнейших исследований.

² *Von Fritz K. Zenon von Sidon // RE. Bd X, A. 1972. S. 122–138; Guerra A.T. Zenone di Sidone // ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo Greco e Romano. V. II: Rassegne bibliografiche. Napoli, 1982. P. 550–552.*

³ *De Falco V. L'epicureo Demetrio Lacone. Napoli, 1923; Schmid W. Aus der Arbeit an einen ethischen Traktat des Demetrios Lacon // Epicurea in memoriam H. Bignone. Geneva, 1959. P. 179–195; Romeo C., Puglia E. Demetrio Lacone // ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo Greco e Romano. V. II. P. 529–549.*

⁴ *Schmid W. Zur Geschichte der herculanischen Studien // La Parola del Passato. 1955. N 10. P. 478–500.*

⁵ *Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 241.*

⁶ *Gigante M. L'epicureismo a Roma da Alcio e Filisco a Fedro // Gigante M. Recherche Filodemeae. Napoli, 1969. P. 13–21.*

⁷ *Albucius // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1894. Bd 1. S. 1330–1331.*

⁸ *Amatinius // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd 1. S. 1714; Howe H.M. Amatinius, Lucretius and Cicero // American Journal of Philology. 1951. N 72. P. 57–62. — Хоуви считал Амафиния современником Лукреция.*

⁹ *Guiffrida P.* L'epicureismo nella letteratura latina nel I secolo a. C. II vols. Torino, 1940–1948; *Paratore E.* L'epicureismo e sua diffusione nel mondo latino. Rome, 1960; *Boyancé P.* L'Épicurisme dans la société et la littérature romanes // Bulletin d'Association G. Budé. 1960. № 19. P. 449–516.

¹⁰ П. Грималь подчеркивал центральное значение политического эпикуреизма в происхождении принцепата, считая, что римский эпикуреизм был провозглашен новым духом, отличным от духа афинского Сада и превратился в «роялистский» эпикуреизм (см.: *Grimal P.* L'Épicurisme romain // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 139–168).

¹¹ *Howe H.M.* Three Groups of Roman Epicureans // Transactions and Proceedings of American Philological Association. 1948. N 79. P. 341–342.

¹² Слова торжественной клятвы, произносимой на суде. Тот, кто произносил ее, брался правой рукой за камень, символизирующий Юпитера.

¹³ *Письма Марка Туллия Цицерона* / Пер. и коммент. В. О. Горенштейна. М., 1994. Т. 1. С. 333–334.

¹⁴ Там же. Т. 2. С. 92.

¹⁵ *Momigliano A.* Review on: B. Farrington. Science and Politics in Ancient World // Journal of Roman Studies. 1941. N 31. P. 152–157; *Rambaud M.* César et l'Épicurisme d'après les Commentaires // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. P. 411–435.

¹⁶ *André J.-M.* L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne. Paris, 1966. P. 250 et suiv.

¹⁷ *Grimal P.* «Le Bon Roi» de Filodème et royauté de Cèsar // Revue des Études Latines. 1966. N 44. P. 254–285.

¹⁸ *Fussl M.* Epikureismus im Umkreis Caesars // Symmacta Philologica Saliburgensia, Festschrift O. Pflendorffer Filologia e critica // Collano diretta de B. Gentilli. 1980. N 30. P. 63–80.

¹⁹ *Bourne F.C.* Caesar the epicurean // Classical World. 1977. Vol. 70. N 7. P. 417–432.

²⁰ *DeLacy Ph.* Cicero's Invective against Piso // Transactions and Proceedings of American Philological Association. 1941. N 72. P. 49–58; *Nisbet R. G. M.* Piso and Philodemus // M. Tulli Ciceronis. In L. Calpurnium Pisonem Oratio / Ed. R. G. M. Nisbet. Oxford, 1961. P. 183–186.

²¹ *Петроний.* Сатирикон, XXXIV // Петроний Арбитр. Апулей. М., 1991.

²² *Heron de Villefosse A.* Le trésor d'argenterie de Boscoreale. Paris, 1885. P. 42; см. также: *Кобылина М.* Искусство Древнего Рима. М., 1949.

²³ *Furtwängler A.* Die Antiken Gemmen. Berlin; Leipzig, 1900. Bd III. S. 297–298. Taf. XLVI.

²⁴ *Richter G. M. A.* The Engraved Gems of Romans. London, 1971. P. 438–443.

²⁵ *Furtwängler A.* Die Antiken Gemmen. Bd I. Taf. XXXVIII, N 42–44; Taf. XLIII, N 5; *Bernoulli J. J.* Griechische Ikonographie. München, 1901. Bd 2. S. 124; *Richter G. M. A.* The Portraits of Greeks. London, 1965. Vol. 2. P. 194–207. F. 1149–1339. — Известны фреска из Помпей, изображающая Эпикура в окружении учеников, и несколько портретов самого Эпикура (см.: *Mauri A.* Roman

painting. Geneve, 1953. P. 64; *Della Corte*. La scuola di Epicuro in alcune pitture pompeiane // *Studi Romani*. 1956. N 7. P. 129–145).

²⁶ *Геродот*. История. Л., 1972. — Аналогичные призывы можно найти в памятниках древнеегипетской литературы как Древнего, так и Нового царств (см., напр.: *Матье М.Э.* Из истории свободомыслия в Древнем Египте // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 3. М., 1956. С. 381–382; *Тураев Б.А.* История Древнего Востока. Т. 2. Л., 1935. С. 231–232).

²⁷ *Voluminum Herculansium Collectione*. Col. prior, t.1–11. Neapoli, 1793–1855; Col. altera, t. 1–11. Neapoli, 1861–1876; *Gigante M., Schmid W.* Praefatio // *Usener H.* Glossarium Epicureum. Rome, 1977. P. XXI–XXXI. «De bono rege secundum Homerum»: *Dorandi T.* Filodemo. Il buon re secondo Omero. Napoli, 1982. «De deorum victu»: *Arrighetti G.* Filodemo. De Dis III, col. XII–XIII 20 // *Studi Classici e Orientali*. 1958. N VII. P. 83 sqq.; *Arrighetti G.* Filodemo. De Dis III, col. X–XI // *Studi Classici e Orientali*. 1961. N X. P. 112 sqq.; *Diels H.* Philodemus uber die Gotter. Buch I und III // *Abhandlungen der Koniglichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*. 1915 (Berlin, 1916); N 7. S. 3–104; 1916. N 4 (Berlin, 1917). S. 3–69. «De morte»: *Filodemo di Gadara*. I frammenti del IV libro dell'opera «Sulla morte». Roma, 1970; *Kuiper T.* Philodemos. Over den Dood. Amsterdam, 1925. «De pietate»: *Heinrich A.* Philodems «De Pietate» als mythographische Quelle // *Cronache Ercolanesi*. 1974. N 4. P. 5–38; *Heinrich A.* Toward a new edition of Philodemus' Treatise On Piety // *Greek, Roman and Byzantine Studies*. 1972. N 13. P. 67–98; *Gomperz T.* Philodem uber die Frommigkeit // *Herkulanensis Studien II*. Leipzig, 1866. «De signis»: *De Lacy P. H. and E. A.* On Methods of Inference // *La scuola di Epicuro — Colez. di testi ercolanesi diretta da M. Gigante*. Napoli, 1978. «Index Academicorum»: *Filodemo*. Storia dei filosofi. Platone e l'Academia (Pap. Herc.1021 e 164). E commento a cura di T. Dorandi. Napoli, 1991; *Mekler S.* Academicorum philosophorum index Herculansensis. Berlin, 1958. «De oeconomia»: *Laurenti R.* Filodemo e il pensiero economico degli epicurei. Milano, 1973. «De poematis»: *Sbordone F.* Nuovi contributi alla «Poetica» di Filodemo (PHerc. 994) // *Cronache Ercolanesi*. 1972. N 2. P. 47–58; *Sbordone F.* Un nuovo libro della «Poetica» di Filodemo // *Atti dell'Accademia Pontaniana*. 1960. N 9. P. 231–258; *Jensen C.* Philodemus. Uber die Gedichte funftes Buch. Berlin, 1923; *Gomperz T.* Philodem und die aestetischen Schriften der Herculansischen Bibliothek // *Sitzungsberichte der Weiner Akademie der Wissenschaften*, CXXIII. 1890 (Wein, 1891). «De rhetorica»: *Sudhaus S.* Philodemi Volumina Rhetorica, I–II. Supplementum. Amsterdam, 1964 (Lipsiae, 1892, 1895, 1896); *Греческая эпиграмма* / Под ред. Ф.А.Петровского. М., 1960. С. 168–172; см. также: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 179–317; *Покровская З.А.* Эпикуреец Филодем и его взгляды на поэтику // *Древнегреческая литературная критика*. М., 1975. С. 235–253; *Gigante M.* Ricerche filodemeae Naples, 1969; *Guiffrida P.* L'Epicureismo nella letteratura latina del I secolo a.C. Vol. I: Filodemo. Torino, 1940; *Philippson R.* Philodemos // *Paulys Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*. Bd XIX, 2. 1938. S. 2444–2482;

Vogliano A. Epicuri et Epicureorum scripta in herculanensibus papyris servata. Berolini, 1928.

²⁸ Вопрос о принадлежности виллы дискутируется в кн.: *Nisbet R. G. M. Piso and the Villa of Papiri // M. Tulli Ciceronis. In L. Calpurniam Pisonem Oratio. Oxford, 1961; Bloch H. L. Calpurnius Piso Caesonius in Samothrace and Herculaneum // American Journal of Archaeology. 1940. N 44. P. 485–493; Gigante M. Pilodème et Pison d'Herculaneum à Rome // Gigante M. Philodème et l'Épicurisme Roman. Paris, 1987. P. 108ff.; Sauron G. Templa Serena. La villa dei Papiri // Cronache Ercolanesi. 1983. N 13. Suppl. 2. P. 69–83.*

²⁹ *Schmid W. Zur Geschichte der herculanischen Studien // La Parola del Passato. 1955. N 10. P. 478–500.*

³⁰ *Квинт Гораций Флакк. Избранная лирика. М.; Л., 1936. С. 119.*

³¹ *Gigante M. Ricerche filodemeae. P. 63–130.*

³² К сожалению, в период работы над этой книгой нам не было доступно последнее издание трактата Филодема «О благочестии» (см.: *Philodemus. On Piety. Part I: Critical Text with Commentary / Ed. by D. Obbink. Oxford, 1996.*)

³³ В отечественной литературе написано немало статей, посвященных философским воззрениям Лукреция и его отношению к религии (см. четвертую главу этой книги).

³⁴ *Boyancé P. Lucrèce et l'épicurisme. Paris, 1963; Capasso M. Studi su Epicuro. La fortuna dell'epicureismo // ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo Greco e Romano. V. II; [Épicure et épicurisme.] Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me.*

³⁵ *Della Valle G. Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano // Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli. 1932. N 62. P. 185–496; 1933. N 63. P. 211–480.*

³⁶ *T. Lucreti Cari. De rerum natura libri sex / Heraus. von K. Muller. Zurich, 1975; T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex / Ed. by M. F. Smith (The Loeb Classical Library). London; Cambridge, 1975; T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex / Heraus. von J. Martin (Bibliotheca Teubneriana). Leipzig, 1963; Лукреций. О природе вещей / Ред. лат. текста и перевод Ф. А. Петровского. Т. 1. М.; Л., 1945; Roberts L. A Concordance of Lucretius. New York; London, 1977. — См. исследования: Clay D. Lucretius and Epicurus. Ithaca, 1983; Bollack M. La raison de Lucrèce. Paris, 1978; Nichols Jr., J. H. Epicurean Political Philosophy. The «De rerum natura» of Lucretius. Ithaca, 1976; Holland L. A. Lucretius and the Transpandanes. Princeton, 1979; Schmidt J. Lukrez und die Stoiker. Quellenuntersuchungen zu «De rerum natura». Marburg; Lahn, 1975; Лукреций. О природе вещей. Т. 2: Статьи, комментарии. М.; Л., 1947.*

³⁷ *Лукреций. О природе вещей. Т. 2. С. 189.*

³⁸ *Кубланов М. М. Атеистические воззрения Лукреция // Ежегодник Музея истории религии. 1959. Вып. 3. С. 397, 396.*

³⁹ *Fitzgerald W. H. Pietas Epicurea // Classical Journal. 1950. N 46. P. 195–199.*

⁴⁰ *Покровская З. А. «Laudes» Эпикуру в поэме Лукреция // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966. С. 277.*

⁴¹ *Guiffrida P.* L'Epicureismo nella letteratura latina del I secolo a.C. Vol. II: Lucrezio e Catullo. Torino, 1950; *Philippe J.* Lucrèce dans la theologie chretienne du III au XIII siecle // *Revue de L'Histoire de Religions.* 1895. N 32. P. 284 et suiv.; 1896. N 33. P. 19 et suiv.; *Fusil C. A.*: 1) L'Anti-Lucrèce du cardinal Polingac. Paris, 1917; 2) Montaigne et Lucrèce // *Revue du XVI siecle.* Paris, 1926; 3) La Renaissance de Lucrèce au XVI siecle // *Revue du XVI siecle.* Paris, 1928; 4) Lucrèce et les philosophes du XVIII siecle // *Revue d'histoire de litterature de la France.* 1928. N 35. P. 194 et suiv.; 5) Lucrèce et les literateurs, poètes et artistes du XVIII siecle // *Revue d'histoire de litterature de la France.* 1930. N 37. P. 161 et suiv.

⁴² *Bailey C.* Vergil and Lucretius // *Proceedings of the Classical Association.* 1931. P.55–63; *Merill W.A.* Parallels and Coincidences in Lucretius and Vergil // *Classical Philology.* 1918. N 3. P.135–247.

⁴³ *De Witt N.W.* Vergil and Epicureanism // *Classical Weekly.* 1932. Vol. XXV. N 12. P. 89–96; *Oros-Reta M.J.* Virgile et l'Épicurisme // *Actes d'Association G. Budé.* Congrès 8-me. P. 436–456; *Alfonzi L.* L'epicureismo nella storia spirituale du Vergilio / Im memoriam H. Bignone. Geneva, 1959. P. 167–178.

⁴⁴ *De Vitae Vergilianae / Hrzg.* von E. Diehl. Bonn, 1911. Fr. 44.

⁴⁵ *Körte A.* Auguster bei Philodem // *Reinisches Museum.* 1890. N 45. S. 112–117.

⁴⁶ *Bickel E.* Varii carmen epicum de actis Caesaris et Agrippae // *Symbolae Osloenses* 1950. N 28. P. 17–43.

⁴⁷ *De Witt N.W.* Epicurean Contubernium // *Transactoins and Proceedings of American Philological Association.* 1936. N 67. P. 55–63.

⁴⁸ Некоторые авторы считают, что под словами «semina maris, terrarum, ignis, animae» Вергилий подразумевает атомы (см.: *Spoerri M.W.* L'Épicurisme et la cosmogonie du Selène // *Actes du 8-me Congrès d'Association G. Budé.* P. 454).

⁴⁹ *Вергилий.* Буколики. Георгики. Энеида / Пер. С. Шервинского. М., 1971. С. 47.

⁵⁰ *Ranzoli C.* La religione e la filosofia di Vergilio. Turino, 1900; *Bailey C.* Religion in Vergil. Oxford, 1935.

⁵¹ *Mellinghoff-Bourgerie V.* L'incertitudes de Vergile. Contributions épicurienne à l' théologie de «l'Éneide». Bruxelles, 1990.

⁵² *Благовещенский Н.* Гораций и его время. Варшава, 1878; *Мюлер Л.* Жизнь и сочинения Горация. СПб., 1881; *Кунич С.М.* К вопросу о личности и творчестве Горация. Нежин, 1914; *Каплинский В.Я.* Вступительная статья // К. Гораций Флакк. Полн. собр. соч. М.; Л., 1936.

⁵³ *Castner C.F.* Prosography of Roman Epicureans // *Studien zur Klassischen Philologie / Hrsrg.* von M. von Albrecht. 1988. Bd 34. S. 93.

⁵⁴ *Frederiksmeyer E.* Horace C. I. 34. The Conversion // *Transactoins and Proceedings of American Philological Association.* 1976. N 106. P. 155–176.

⁵⁵ *Kilpatrick R. S.* The Poetry of Friendship. Epistles I. Alberta, 1986.

⁵⁶ *Merlan Ph.* Epicureanism and Horace // *Journal of Hellenic Studies.* 1949. N 10. P. 445–451.

- ⁵⁷ *Grilli A.* Orazio e l'epicureismo // *Helmantica*. 1983. N 34. P. 267–292.
- ⁵⁸ *Buechner M.* Horace et Épicure // *Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me*. P. 457–469.
- ⁵⁹ *Mervill W. A.* Influence of Lucretius on Horace // *University of California Publications on Classical Philology*. 1905. N 1. P. 111–129.
- ⁶⁰ *De Witt N. W.* Epicurean Doctrine in Horace // *Classical Philology*. 1939. N 34. P. 127–134.
- ⁶¹ *Heinze R.* Horazens Buch der Briefe // *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*. 1919. N 43. S. 305.
- ⁶² *Квинт Гораций Флакк.* Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970. С. 330.
- ⁶³ Там же. С. 26.
- ⁶⁴ Цицерон — противник атомизма и сенсуализма Эпикура. В трактате «О дивинации» он критикует учение Эпикура об образах-эйдолах, а в трактате «О природе богов» критически рассматривает эпикурейскую теологию (см.: *Звиревич В. Т.* Цицерон — философ и историк философии. Свердловск, 1988; *Uri H.* Cicero und epikureische Philosophie. München, 1914; *Maslowski T.* The Chronology of Cicero's antiepicureanism // *Eos*. 1914. N 62. P. 55–78).
- ⁶⁵ *Trencsényi-Waldapfel I.* Cicéron et Lucrèce // *Acta Antiqua Academia Hungarica*. 1958. N 6. P. 356–357.
- ⁶⁶ *Michel A.* Épicurisme et christianisme au temps de la Renaissance quelques aspects de l'influence cicéronienne // *Revue des Études Latines*. 1974. N 52. P. 370–372.
- ⁶⁷ *Буассье Г.* Цицерон и его друзья // *Буассье Г. Собр. соч. Т. 1.* СПб., 1993. С. 249.
- ⁶⁸ *Motto A. L., Clark J. R.* Paradoxum Senecae: The Epicurean Stoic // *Classical World*. 1968. Vol. 62. N 2. P. 39, 37–42.
- ⁶⁹ *An Anthology of Atheism and Rationalism* / Ed. by G. Stein. New York, 1980. P. 294; *Andre J. M.* Sénèque et l'Épicurisme: ultime position // *Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me*. P. 469–480.
- ⁷⁰ *Hicks R. D.* Stoic and Epicurean. London, 1910. P. 172.
- ⁷¹ *Луций Анней Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 40.
- ⁷² См. § 3 данной главы.
- ⁷³ *Phillipson R.* Phaidros // *RE*. 1939. Bd XVIII. N 1. Col. 1039; *Phillipson R.* Die Quelle der epikureischen Götterlehre in Ciceros ersten Buche de natura deorum // *Symbolae Osloenses*. 1939. Vol. XIX. P. 15; *Raubitschek A. E.* Phaidros and his Roman Pupils // *Hesperia*. 1949. Vol. 18 (1). P. 96–103.
- ⁷⁴ *Münzer T.* Ein Römischer Epikureer // *Reinisches Museum*. 1912. N 69. S. 625–629; *Leslie R. L.* The Epicureanism of Titus Pomponius Atticus. Ph. D. Dissertation. Columbia (Philadelphia), 1950.
- ⁷⁵ Самим братьям жители Афин воздвигли статуи на акрополе (см.: *Raubitschek A. E.* Op. cit.). Любопытно и парадоксально то, что Т. Помпоний Аттик и оба брата Сауфеи были посвящены в Элевсинские таинства.
- ⁷⁶ *Temporini H.* Der Frauen am Hofe Trajans. Berlin, 1978. S. 78.

⁷⁷ *Beseler G.* Zu dem Briefe Hadrians an Plotina von Jahre 121 // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung. 1932. N 52. S. 284–287.

⁷⁸ *Sedley D.N.* Epicurus and the matematicians of Cyzicus // *Cronache Ercolanesi*. 1976. N 6. P. 23–54; *Sedley D.* Epicurus and his professional rivals / *Études sur Épicurisme antique*. Ed. par J. Bollack et A. Laks (Cahiers de philologie). Vol. 1. Université de Lille III, 1977. P. 119–160.

⁷⁹ *Crönert W.* Der epikureische Philonide // *Sitzungsberichte Press. Akad. Wiss. Berlin*, 1900. S. 942–947.

⁸⁰ *Rostovzeff M.* The Social and Economic History of the Roman Empire. Oxford, 1966.

⁸¹ *Scarborough J.* The Drug Lore of Asclepiades of Bithinia // *American Institute of Pharmacy*. 1975. Vol. 17. P. 43–57.

⁸² *Crönert W.* Die Epikureer in Syrien // *Jahrbücher der archäologisch Inst. in Wien*. 1907. N 10. P. 147–152. — Т. Гомперц считал, что М. Помпилий Андроник – автор текста (Papir. Herc. 1012), содержащего апологию *Κυρία Δοξαί* (см.: *Gomperz T.* Herculianische Notizen // *Weiner Studien*. 1880. N 2. S. 139–142).

⁸³ *Rey-Coquais J.-P.* Inscriptions Grecques d'Apamée // *Annales archéologiques arabes syriennes*. 1973. N 23. P. 39–84.

⁸⁴ Существуют свидетельства о противоположном отношении почитателей Асклепия к эпикурейцам. Элиан (фр. 89) рассказывает историю эпикурейца Эвфрония, которого Асклепий излечил при помощи мази, приготовленной из пепла сожженных книг Эпикура. Почитатели Асклепия осуждали эпикурейцев за то, что они отрицали инкубацию. Эпикур в одном из своих писем (col. I, 3 Jensen) иронически сообщал, что ему во сне явился Асклепий и что он выступал против собственных жрецов (см.: *Kleve K.* *Gnosis Theon*. Oslo, 1963. S. 39).

⁸⁵ *Flachelière R.* Plutarque et l'épicurisme // *Epicurea in memoriam H. Bignone*. Geneva, 1959. P. 203.

⁸⁶ *Zacher K.D.* Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs. Ein Kommentar zu «Non posse suaviter vivi secundum Epicurum». Kap. 1–8 // *Beiträge zur Klassischen Philologie* / Heraus. von E. Meitsch, R. Merkelbach, C. Zinten. Königstein, 1982. Heft. 124.

⁸⁷ Библиографию см.: *Smith M.F.* A Bibliography of Works on Diogenes of Oenoanda (1892–1981) // *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*. Studi sull'epicureismo Greco e Romano offerti a Marchello Gigante. Vol. II. P. 683–695.

⁸⁸ *Diogenes of Oinoanda*. The Epicurean Inscription / Ed. M. F. Smith. Napoli, 1993. P. 44–46.

⁸⁹ *Ibid.* Fr. 3.

⁹⁰ *Ibid.* Fr. 2.

⁹¹ *Ibid.* Fr. 34.

⁹² *Ibid.* Fr. 29, 30, 32–34.

⁹³ *Ibid.* Fr. 9.

⁹⁴ *Ibid.* Fr. 40–42.

⁹⁵ *Ibid.* Fr. 16.

⁹⁶ *Furley D.* Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature. Cambridge, 1992. P. 224.

⁹⁷ *Ibid.* Fr. 21.

⁹⁸ *Sedley D.N.* Review on «M.F. Smith. Thirteen New Fragments of Diogenes of Oenoanda. Denkschriften der österreichischen Akademie der Wissenschaften. Phil. hist. Kl. N 117, 1974» // *Classical Review.* 1976. N 26. P. 26; см. также: *Müller R.* Arbeit und Muße in der Sozialutopie der Antikè // *Das Altertum.* 1988. Bd 34. Heft 3. S. 140–141.

⁹⁹ *Ibid.* Fr. 56.

¹⁰⁰ *Лукиан.* Избранное. Проза. Поэзия. М., 1996. С. 109.

¹⁰¹ *Carter M.* Lucien et la pensée religieuse de son temps. Paris, 1937; *Delcourt M.* Érasme traducteur de Lucien // *Hommage à Marcel Renard.* Bruxelles, 1969. Vol. I. P. 303–311; *Mattioli E.* Luciano e l'Umanesimo. Napoli, 1980; *Jones C.P.* Culture and Society in Lucian. London, 1986; *Ротько А.М.* Зарубежная историография о критике Лукианом дохристианской религии и раннего христианства // *Вопросы истории древнего мира и средних веков.* Минск, 1977. С. 82–89.

¹⁰² *Wieland G.* Sätliche Werke Lukians. Bd I. München; Leipzig, 1811. S. 41.

¹⁰³ *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. XIII. М., 1958. С. 190.

¹⁰⁴ *Лукиан.* Избранное. Проза. Поэзия. С. 340.

¹⁰⁵ Там же. С. 260.

¹⁰⁶ Там же. С. 200.

¹⁰⁷ Подробнее см.: *Betz H.D.* Lukian von Samosata und Neue Testament. Berlin, 1961. S. 45.

¹⁰⁸ *Лукиан.* Избранное. Проза. Поэзия. С. 83–84.

¹⁰⁹ *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. XIII. С. 190.

¹¹⁰ *Лукиан.* Избранное. Проза. Поэзия. С. 22.

¹¹¹ Там же. С. 340.

¹¹² Там же. С. 103.

¹¹³ Там же. С. 113.

¹¹⁴ *Ранович А.Б.* Античные критики христианства. М., 1935. С. 29.

¹¹⁵ См. также: *Innocenti P.* Luciano et l'épicureismo // *Rivista critica di storia della filosofia.* 1978. Vol. 33. Fasc. I. P. 42–43.

¹¹⁶ *Chadwick H.* Origen: Contra Celsum. Cambridge, 1953. P. XXIV–XXIX.

¹¹⁷ *Kerenyi C.* Zeus and Hera. Princeton, 1975; *Kimpel B.* A Philosophy of the Religions of Ancient Greeks and Israelites. Lanham, 1983.

¹¹⁸ *Мень А.* История религии. Т. VI: На пороге Нового Завета. М., 1992. С. 170.

¹¹⁹ *Gauna M.* Les épicuriens bibliques de la Renaissance // *Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me.* P. 685–695.

¹²⁰ *Dictionnaire des religions / Ed. by P. Poupard.* Paris, 1984. P. 1508.

¹²¹ *Hibler R.N.* Happiness through Tranquility. The School of Epicurus. Lanham, 1986. P. 78.

- ¹²² Шахнович М. И. Происхождение философии и атеизм. Л., 1973. С. 99–105; Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986; Рижский М. И. Библиейские вольнодумцы. Л., 1992. С. 195–212.
- ¹²³ Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. Т. 1. М., 1983. С. 296.
- ¹²⁴ Платонов В. Лукреций Кар и Соломон // Вера и разум. 1909. № 3. С. 352.
- ¹²⁵ Ср.: «Саддукеи же отрицают судьбу, отвергают ее существование, по их мнению, дела человеческие совершаются не по ее велению, а все зависит от нас самих, так что мы сами являемся виновниками добра и сами навлекаем на себя зло своим неразумием» (Древн. XII, 5, 9); «по учению саддукеев, душа уничтожается вместе с телом» (Древн. XVIII, 1, 2–4).
- ¹²⁶ Приложение // Дакоста У. О смертности души человеческой и другие произведения. М., 1958. С. 117–118.
- ¹²⁷ Там же. С. 126–127.
- ¹²⁸ Ранович А. Б. Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937. С. 101 и сл.
- ¹²⁹ Fischel H. A. Rabbinic Literature and Graeco-Roman Philosophy. Leiden, 1973. P. 5–7.
- ¹³⁰ Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М., 1984. С. 309.
- ¹³¹ Bastomsky S. I. The Talmudic View of Epicureanism // Apeiron. 1970. Vol. VII. N 1. P. 17–19.
- ¹³² Oates W. The Stoic and Epicurean Philosophers. New York, 1940. P. XVI–XVII.
- ¹³³ Современную христианизацию философии Эпикура следует отличать от попыток соединения христианства с эпикуреизмом, предпринятых Эразмом Роттердамским и другими гуманистами.
- ¹³⁴ De Witt N. W. St. Paul and Epicurus. Minneapolis, 1954.
- ¹³⁵ Panichas G. A. Epicurus. New York, 1967. P. 136.
- ¹³⁶ Rist J. M. Epicurus. Cambridge, 1972.
- ¹³⁷ De Witt N. W. Epicurus and his Philosophy. Minneapolis, 1954. P. 88
- ¹³⁸ Творения Тертуллиана. Ч. I. СПб., 1847. С. 198.
- ¹³⁹ Simpson A. D. Epicureans, Christians, Atheists in the Second Century // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1941. Vol. LXXII. P. 372–380. — Она, к примеру, считает, что Минуций и Октавий, прежде чем стать христианами, были эпикурейцами.
- ¹⁴⁰ De Witt N. W. Epicurus and his Philosophy. P. 337.
- ¹⁴¹ Ibid. P. V.
- ¹⁴² Farrington B. Science and Politics in Ancient World. London, 1939. P. 217; Farrington B. The Gods of Epicurus and the Roman State // Modern Quarterly. 1938. N 1. P. 214–232.
- ¹⁴³ Робертсон А. Происхождение христианства. М., 1956. С. 181 (ориг. изд.: London, 1953).

¹⁴⁴ См. четвертую главу этой книги.

¹⁴⁵ *Strauss D.F.* Das Leben Jesu für das deutsche Volk. Leipzig, 1864. S.184.

¹⁴⁶ Об отношении эпикурейцев и христиан см.: *Meeks W.A.* The First Urban Christians. New Haven, 1983. P. 83–84; *Malherbe A.-J.* Self-Definition among Epicurean and Cynics // Jewish and Christian Self-Definition/ Ed. by E. Meyer and E. P. Sanders. Vol. 3. London, 1982. P. 46–59.

¹⁴⁷ *Neyrey J.H.* «Acts 17», Epicureans and Theodicy. A Study of Stereotypes // Greeks, Romans and Christians / Essays in Honour of A.-J. Malherle. Minneapolis, 1990. P. 118–134.

¹⁴⁸ *Gilson E.* Introduction à la philosophie chrétienne. Paris, 1960. P. 32; *Miller M.S.* Black's Bible Dictionary. London, 1959. P. 169; *Anvander A.* Le problème des peuples athées // L'athéisme dans la vie et culture contemporaines. Vol. 2. Paris, 1968. P. 67–68.

¹⁴⁹ *Catholic Encyclopaedia.* Vol.5. New York, 1909. P. 501.

¹⁵⁰ *Schmid W.* Epikur // Reallexikon für Antike und Christendom. Bd 5. Stuttgart, 1962. S. 816.

¹⁵¹ *Dictionnaire rationaliste.* Paris, 1964. P.157.

¹⁵² *Sortais G.* La Philosophie Moderne. Paris, 1922. P. 21.

¹⁵³ *Bloch O.* Materialisme et critique de la religion dans l'antiquité // Philosophie et religion. Paris, 1974. P. 24.

¹⁵⁴ *Корсунский И.* Судьбы идеи о боге в истории религиозно-философского мирозерцания Древней Греции. Харьков, 1890; *Пфлейдерер О.* Подготовка христианства в греческой философии. СПб., 1911; *Светлов П.В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.

¹⁵⁵ *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classic Tradition. Oxford, 1966; *Colish M.L.* The Stoic Tradition from Antiquity to the Middle Ages. Vol. I–II. Leiden, 1985.

¹⁵⁶ *Сергиевский А.* Отношение апологетов восточной церкви II века к языческой философии // Вера и разум. 1886. № 12. С. 584–590; № 14. С. 85–87; № 15. С.115 и сл.

¹⁵⁷ См., напр.: *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979; *Светлов П.В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.

¹⁵⁸ *Творения учителя церкви Климента Александрийского.* Ярославль, 1892.

¹⁵⁹ Цит. по: *Wolfson H.A.* The Philosophy of the Church Fathers. Vol. I. Cambridge, 1956. P. 84.

¹⁶⁰ *Демокрит.* Тексты, переводы, исследования. Л., 1970. С. 360.

¹⁶¹ Там же. С. 572–573.

¹⁶² *Иринея Лионский.* Пять книг против ересей. М., 1868.

¹⁶³ *Сочинения древних христианских апологетов / С введениями и примеч. П. Преображенского.* СПб., 1895. С. 223–271.

¹⁶⁴ *Голенищев-Кутузов И.Н.* Средневековая латинская литература Италии. М., 1972. С. 74.

- ¹⁶⁵ *Repisardo E.* L'epicurismo nei primi scrittori Latini cretiani // *Antiquitas*. 1947–1948. N 2–3. P. 45–52; *Schmid W.* Christus als Naturphilosoph bei Arnobius // *Erkenntnis und Verantwortung*. Festschr. Th. Litt., 1960. S. 264–284.
- ¹⁶⁶ *Klussman E.* Arnobius und Lucrez, oder ein Durchgang durch den epikurismus zum Christendom // *Philologus*. 1897. N XXVI. S. 362–366.
- ¹⁶⁷ *Hagendahl H.* Latin Fathers and the Classics. Göteborg, 1958. Vol. I. P. 87–88.
- ¹⁶⁸ *Творения Лактанция* / Пер. Е. Карнеева. СПб., 1848.
- ¹⁶⁹ Некоторые исследователи считают, что для Лактанция источником по вопросам эпикурейской этики были не труды эпикурейцев, а сочинения Цицерона (см.: *Ogilvie K. M.* *The Library of Lactantius*. Oxford, 1978. P. 84–87); другие полагают, что «*De finibus*» Цицерона не был широко известен отцам церкви (см.: *Hagendahl H.* *Op. cit.* Vol. I. P. 76–79).
- ¹⁷⁰ *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 199.
- ¹⁷¹ Любопытно, что в «Триумфе святого Августина» в палатце Диаманти в Ферраре представлены Сократ, Аристотель, Платон и Сенека справа от Августина, а ниже — в центре среди наказываемых грешников — Эпикур рядом с Сарданапалом (см.: *van Marle R.* *The Development of the Italian School of Painting*. T. VII. Hague, 1923. P. 240).
- ¹⁷² *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965. С. 65–66; *Уколова В. И.*: 1) Исидор Севильский и античная философия // *Средние века*. М., 1985. Вып. 48. С. 35–36; 2) Античное наследие в культуре раннего средневековья. М., 1989. С. 215–216; *Philippe J.* *Lucrèce dans la théologie cretienne du III au XIII siecle* // *Revue d'histoire des Religions*. 1896. N 33. P. 19–125.
- ¹⁷³ Рабан был учеником Алкуина, поэтому вполне вероятно, что он мог быть знаком и с самим текстом поэмы Лукреция (см.: *McKitterick R.* *Scholarship, Bookproducing and Libraries: The Flowering of the Carolingian Renaissance* // *McKitterick R.* *The Frankish Kingdoms under the Carolingians (751–987)*. London; New York, 1983. P. 200–278).
- ¹⁷⁴ *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics* / Ed. by L. D. Reynolds. Oxford, 1983. P. 220–221.
- ¹⁷⁵ *Reynolds L. D., Wilson N. G.* *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford, 1968.
- ¹⁷⁶ Цит. по: *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. С. 64.
- ¹⁷⁷ *Уколова В. И.* Античное наследие в культуре раннего средневековья. С. 218.
- ¹⁷⁸ Цит. по: *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. С. 69.
- ¹⁷⁹ *Лирика вагантов* / Пер. Л. Гинзбурга. М., 1998. С. 41.
- ¹⁸⁰ Там же. С. 121.
- ¹⁸¹ Там же. С. 95.

¹⁸² Чосер Дж. Кентерберийские рассказы / Пер. И. Кашкина и О. Румера. М., 1988. С. 38.

¹⁸³ Например, в капелле Кортелиери в Падуе (см.: *Verdier P. L'iconografie des art libéraux // Arts libéraux et philosophie au moyen âge. Actes du quatrième Congrès international de philosophie. Montréal, 1967. P. 330, 312.*)

¹⁸⁴ Цит. по: *Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962. С. 260.*

¹⁸⁵ *Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 1996. С. 426.*

¹⁸⁶ *Данте Алигьери. Божественная комедия / Пер. М. Лозинского. М., 1968. С. 47.*

¹⁸⁷ *Quiberteau P. Dante, Guido Cavalcanti et les épicuriens de Florence // Bulletin de l'Association Guillaume Budé. Ser. IV. 1969. N 3. P. 349–368.*

¹⁸⁸ *Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Киев, 1903.*

¹⁸⁹ *Абрамсон М.Л. От Данте до Альберти. М., 1978; Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978; Брагина Л.М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV–XV вв. М., 1970; Горфункель А.Х.: 1) Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977; 2) Философия эпохи Возрождения. М., 1980; Кузнецов Б.Г. Идеи и образы итальянского Возрождения. М., 1978; Кудрявцев О.Ф. Ренессансная апология наслаждения. (К прочтению некоторых мест «Утопии» Томаса Мора.) // История социалистических учений. М., 1996; Ревякина Н.В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977; Рутенбург В.И. Титаны Возрождения. Л., 1976; Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII вв. М., 1984; Хоментовская А.И. Лоренцо Валла — великий итальянский гуманист. М.; Л., 1964; Черняк И.Х. Свободомыслие и атеизм эпохи итальянского Возрождения. Автореф. канд. дис. Л., 1978.*

¹⁹⁰ *Garin E. Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento // Epicurea, im memo- riam E. Bignone. Geneve, 1959. P. 222.*

¹⁹¹ *Pagnoni M.R. Primi note sulla tradizione medioevale ed umanistica di Epicuro // Annali della Scuola normale superiore di Pisa. 1974. Vol. IV. Ser. II. N 4. P. 1443–1478.*

¹⁹² *Ullman B.L. The Humanism of Coluccio Salutati. Padova, 1963. P. 21–26.*

¹⁹³ *Allen D.C. The Rehabilitation of Epicurus and his Theory of Pleasure in the Early Renaissance // North Carolina University Studies in Philology. 1944. N 41. P. 1 ff.*

¹⁹⁴ *Ревякина Н.В. Творческий путь Лоренцо Валла // Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 36–37.*

¹⁹⁵ *Раймонди К. Речь в защиту Эпикура против стоиков, академиков и перипатетиков // Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1. С. 71.*

¹⁹⁶ *Ревякина Н.В. Творческий путь Лоренцо Валла. С.7.*

¹⁹⁷ *Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1960. С. 224.*

¹⁹⁸ *Баткин Л.М. Итальянский гуманистический диалог XV века // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 351.*

- ¹⁹⁹ Ревякина Н.В. Учение о человеке итальянского гуманиста Джаночцо Манетти // Там же. С. 245.
- ²⁰⁰ Брагина Л.М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV–XV вв. М., 1970. С. 136–138.
- ²⁰¹ Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. С. 45.
- ²⁰² Соколов В.В. Философское дело Эразма из Роттердама // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 34.
- ²⁰³ Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. М., 1969. С. 619.
- ²⁰⁴ Там же. С. 633.
- ²⁰⁵ Об эпикуреизме Т. Мора см.: *Lacombe M.-M. La sagesse dans «L'Utopie» de More* // *Moreana*. 1971. N 31. P. 169–182.
- ²⁰⁶ Мор Т. Утопия // Утопический роман XVI–XVII веков. М., 1971. С. 99.
- ²⁰⁷ Баткин Л.М. Очерки из истории итальянского Возрождения. Странные христиане // Наука и религия. 1969. № 6. С. 71.
- ²⁰⁸ Гуковский М.А. Итальянский вольнодумец XV века Филиппо Буонакорзи (Каллимах) // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Вып. III. 1959. С. 67–68; *Paparelli G. Callimaco Esperiente*. Salerno, 1971. P. 45–46.
- ²⁰⁹ Гуковский М.А. Указ. соч. С. 76.
- ²¹⁰ Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965; *Горфункель А.Х.*: 1) Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения; 2) Философия эпохи Возрождения; *Кузнецов Б.Г.* Идеи и образы итальянского Возрождения; *Рутенбург В.И.* Великий итальянский атеист Ванини. М., 1959.
- ²¹¹ *Joukovsky F. Quelques sources épicuriennes qu XVI siècle* // *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance. Travaux et documents*. 1969. Vol. 31. P. 7–25.
- ²¹² Цит. по: *Голенищев-Кутузов И.Н.* Итальянское Возрождение и славянские литературы XV–XVI веков. М., 1963. С. 139.
- ²¹³ *Gordon C. A. A Bibliography of Lucretius*. London, 1962. P. 14; *Fusil C.-A. La Renaissance de Lucrèce en France au XVI-e siècle* // *Revue du seizième siècle*. 1928. N 15. P. 147–149.
- ²¹⁴ *Schmidt A.-M. La poésie scientifique en France au seizième siècle*. Paris, 1938; *Busson H. Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*. Paris, 1957.
- ²¹⁵ *Charbonnel J. La Pensée italienne au XVI-e siècle et le courant libertin*. Genève, 1969. P. 220–226.
- ²¹⁶ *Fusil C.-A. Rablais et Lucrèce* // *Revue du seizième siècle*. 1925. N 12. P. 159–165.
- ²¹⁷ *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 120.
- ²¹⁸ *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 31.
- ²¹⁹ *Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. М., 1966. С. 427.
- ²²⁰ *Villey P. Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Paris, 1933. P. 187–190.
- ²²¹ *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. С. 593–594, 597.

- ²²² Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 3. М., 1962. С. 377.
- ²²³ Монтень М. Опыты. Кн.1–2. М., 1980. С. 679.
- ²²⁴ Там же. С.151.
- ²²⁵ Там же. С. 487.
- ²²⁶ Fraisse S. Montaigne et les doctrines épicuriennes // Actes d'Association G.Budé. Congrès 8-me. P. 677–685.
- ²²⁷ Цит. по: Быховский Б. Э. Гассенди. М., 1974. С. 62.
- ²²⁸ Среди французских естествоиспытателей и философов XVII в., опиравшихся на атомизм Эпикура, были: Э.Мэньан, Ж.Бито, Э. де Клав, А.Манжо, Ф.Колонна. Последний писал, что он предпочитает Эпикуру Демокрита. Наибольшим радикализмом отличались пантеистические взгляды врача Гильома Лами (1644–1682), использовавшего атомизм Эпикура — Лукреция в полемике с христианством. В 1674 г. он выступил с лекцией на медицинском факультете Парижского университета, в которой утверждал отсутствие провидения (см.: Landucci S. Epicureismo e antifinalismo in Guillaume Lamy // Revue Catholique de France. 1978. N 33. P. 137–153).
- ²²⁹ Быховский Б. Э. Гассенди; Rochot B.: 1) Les travaux de Gassendi sur l'Épicure et sur l'atomisme. Paris, 1944; 2) Pierre Gassendi. Paris, 1955; Lennon T.M. The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi (1655–1715). Princeton, 1993.
- ²³⁰ В этом отношении чрезвычайно интересна позиция францисканца-минима Марена Мерсенна, который использовал учение Эпикура о богах для критики деизма и атеизма своего времени (см.: Mersenne M. L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps. Paris, 1624).
- ²³¹ Fraisse S. L'Influence de Lucrèce en France au seizième siècle. Paris, 1962. P. 130–139.
- ²³² Le Grand A. L'Épicure spirituel ou l'empire de la volupté sur les vertus. Paris, 1669.
- ²³³ Du Rondel A. La vie d'Épicure. Paris, 1679.
- ²³⁴ Fraisse S. L'Influence de Lucrèce en France au seizième siècle; Belowski E. Lukrez in der französischen Literatur der Renaissance. Berlin, 1934; Hocke G.R. Lukrez in Frankreich von der Renaissance bis zur Reformation. Köln, 1935.
- ²³⁵ Бейль П. Исторический и критический словарь. Т.2. М., 1968. С. 441–442.
- ²³⁶ Марешаль С. Избранные атеистические произведения. М., 1958. С.261.
- ²³⁷ Бейль П. Указ. соч. С. 13.
- ²³⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 29. С. 457.
- ²³⁹ Спиноза Б. Этика. М.; Л., 1932.
- ²⁴⁰ Европейская поэзия XVII века. М., 1977. С.250–251.
- ²⁴¹ В XVI в. в Англии подлинный интерес к учению Эпикура высказывали интеллектуалы, которые входили в кружок, собиравшийся в доме знаменитого сэра Уолтера Роули; их обвиняли в атеизме и эпикуреизме.
- ²⁴² Lucretius Carus. An essay on the first book of T. Lucretius Carus «De Rerum natura» / Intertpretated and made English verse by J. Evelin. London, 1650;

Titus Lucretius Carus, the Epicurean Philosopher. His six books *De Natura Rerum* done into English verse with notes by Th. Creech / Printed by L. Lichfield. Oxford, 1682.

²⁴³ *Temple W.* Upon the Gardens of Epicurus, or of Gardening in the year 1655. London, 1685.

²⁴⁴ *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1977. С. 182–183.

²⁴⁵ Там же. С. 360.

²⁴⁶ Там же. С. 230.

²⁴⁷ *Pacchi A.* Hobbes e l'epicureismo // *Rivista critica di Storia della Filosofia*. 1978. Vol. 33. Fasc.1. P. 54–59.

²⁴⁸ *Mayo T.F.* Epicurus in England (1650–1725). Southwest Press, 1934. P. 128.

²⁴⁹ *Косарева Л. М.* Социокультурный генезис науки Нового времени. Философский аспект проблемы. М., 1979. С. 107.

²⁵⁰ *Герлак Г.* Ньютон и Эпикур // *Герлак Г.* Физика на рубеже XVII–XVIII вв. М., 1974. С. 44–74; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени. М., 1987. С. 201–240.

²⁵¹ *Charleton W.* Epicurus' Morals. Collected and faithfully Englished. London, 1651.

²⁵² *Английские материалисты XVIII в.* Т. 2. М., 1967. С. 39.

²⁵³ Там же. С. 160–161.

²⁵⁴ Там же. С. 162.

²⁵⁵ *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 382.

²⁵⁶ *Encyclopédie, Ou Dictionnaire raisonné.* Т. V. Paris, 1755. P. 179.

²⁵⁷ Цит. по: *Вороницын И. П.* История атеизма. М., 1930. С. 277.

²⁵⁸ *Мелье Ж.* Завещание. Т. 3. М., 1954. С. 282–283.

²⁵⁹ *Fusil C.-A.*: 1) *Lucrèce et les philosophes du XVIII siècle* // *Revue d'histoire littéraire de la France*. 1928. Vol. 35. N 2. P. 194–210; 2) *Lucrèce et les littérateurs, poètes et artistes du XVIII siècle* // *Ibid.* 1930. Vol. 37. N 2. P. 162–176.

²⁶⁰ *Французские просветители XVIII века о религии.* М., 1960. С. 515–516.

²⁶¹ *Марешаль С.* Избранные атеистические произведения. С. 260–261.

²⁶² Там же. С. 259.

²⁶³ Там же. С. 260.

²⁶⁴ *Ламетри Ж.-О.* Соч. М., 1976. С. 292.

²⁶⁵ Так, напр., польский поэт-просветитель Томаш Казтан Венгерский считал себя последователем Эпикура (см.: *Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии.* Минск, 1978. С. 182–183).

²⁶⁶ *Американские просветители.* Т. 2. М., 1969. С. 129–130.

²⁶⁷ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 1. С. 640.

²⁶⁸ *Корню О.* Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность. 2-е изд. М., 1976. Т. 1; *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. 2-е изд. М., 1974; *Латин Н. И.* Молодой Маркс. 2-е изд. М., 1976; *Омель-*

яновский М. Е. О докторской диссертации Маркса // Под знаменем марксизма. 1935. № 1. С. 109–123; Кузнецов К. Т. Докторская диссертация Карла Маркса // Вопросы философии. 1958. № 5. С. 41–50; Митрохин Л. Н. Философия религии: Опыт истолкования Марксова наследия. М., 1993. С. 41–48; Krüger E. Über die Doktordissertation Karl Marx // Wissenschaftliche Zeitschrift von Humboldt Universität. Berlin, 1953–1954; Irmshier I., Smidt E. G. Zu Karl Marx Epicurstudien // Philologus. 1963. N 113; Gabaude J. M. Le jeune Marx et le matérialisme antique. Toulouse; Roder, 1970; Ponnièr J. Karl Marx. La différence de la Philosophie de Nature chez Démocrite et Épicure. Bordeaux, 1970; Markovits F. Marx dans le Jardin d'Épicure. Paris, 1971.

²⁶⁹ Ф. Меринг, впервые опубликовавший диссертацию в 1902 г., указал на то, что интерес ее автора к Эпикуру был вызван, среди прочего, тем, что «эпикурейцы вели непримиримую борьбу со всякой религией» (Меринг Ф. На страже марксизма. М., 1927. С. 144–145).

²⁷⁰ Bailey C. Karl Marx on Greek Atomism // The Classical Quarterly. 1928. Vol. 22. N 3. P. 205–206.

²⁷¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 29. С. 445.

²⁷² Там же. Т. 40. С. 234.

²⁷³ Там же. С. 153.

²⁷⁴ Подавляющее большинство философов XIX в. повторяли легенду о том, что Эпикур был лишь эпигоном Демокрита. Так, например, Г. Риттер в книге «История философии древнего мира» (СПб., 1839) уверял, что в доктринах Эпикура нет ничего оригинального и ценного, а архимандрит Гавриил в «Истории философии» (Казань, 1837) писал, что «физика Эпикурова неотличима от физики Демокритовой» (Ч. I. С. 116). Струмпель заявил, что исключает философию Эпикура из своего обзора как не заслуживающую внимания (см.: Strumpell G. Geschichte theoretischen Philosophie der Griechen. Leipzig, 1854. S. 39).

²⁷⁵ Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1978. С. 268.

²⁷⁶ Кант И. Соч. Т. I. М., 1963. С. 123.

²⁷⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 40. С. 151.

²⁷⁸ Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 10. М., 1932. С. 364, 376.

²⁷⁹ Там же. С. 364.

²⁸⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 40. С. 34.

²⁸¹ Коньо Ж. Пьер Гассенди — возобновитель эпикуреизма // Вопросы философии. 1956. № 3. С. 87–97.

²⁸² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 40. С. 43–44.

²⁸³ Там же. С. 152.

²⁸⁴ Быховский Б. Э. Гассенди.

²⁸⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 140.

²⁸⁶ Там же. Т. 40. С. 42, 71, 33, 34, 41, 44.

²⁸⁷ Там же. С. 44.

²⁸⁸ Там же. С. 168.

²⁸⁹ Там же. С. 113.

- ²⁹⁰ Там же. С. 74, 75.
- ²⁹¹ Там же. С. 30.
- ²⁹² Там же. С. 73, 199.
- ²⁹³ Там же. С. 75.
- ²⁹⁴ Там же. С. 69.
- ²⁹⁵ Там же. С. 76.
- ²⁹⁶ Цит. по: *Корню О.* Указ. соч. Т. I. С. 323.
- ²⁹⁷ *Антология мировой философии: В 4 т. Т. 3. М., 1971. С. 411–412.*
- ²⁹⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. I. С. 415.
- ²⁹⁹ Цит. по: *Ойзерман Т.И.* Возникновение философии марксизма. М., 1974. С. 56.
- ³⁰⁰ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 40. С. 153.
- ³⁰¹ Там же. С. 163.
- ³⁰² Там же. С. 190.
- ³⁰³ Там же. С. 232.
- ³⁰⁴ Там же. С. 24.
- ³⁰⁵ Там же. С. 174.
- ³⁰⁶ Там же. С. 14.
- ³⁰⁷ *Винкельман И.И.* История искусства древности. Л., 1933. С. 144; *Лившиц М.* Карл Маркс, искусство и общественный идеал. М., 1979. С. 81–118.
- ³⁰⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 40. С. 174.
- ³⁰⁹ Там же.
- ³¹⁰ *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 24–173.
- ³¹¹ *Антология мировой философии: В 4 т. Т. 3. С. 102.*
- ³¹² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 40. С. 56.
- ³¹³ Там же. С. 540.
- ³¹⁴ Там же.
- ³¹⁵ Там же. С. 51.
- ³¹⁶ Там же. С. 71.
- ³¹⁷ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 2. С. 477.
- ³¹⁸ *Aubenique C.* Kant et epicurisme // Actes d'Association G. Bude. Congrès 8-me. P. 293–303.
- ³¹⁹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 40. С. 231–232; *Гегель Г.В.Ф.* Лекции о доказательстве бытия бога // Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 337–498.
- ³²⁰ Там же. С. 125.
- ³²¹ Там же. С. 127.
- ³²² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 127.
- ³²³ Там же. Т. 2. С. 142.
- ³²⁴ Там же. Т. 7. С. 371.
- ³²⁵ Там же. Т. 26, ч. 1. С. 23.

ЭПИКУР В РОССИИ

Проблеме трансляции и восприятия античной философии в России посвящены лишь два специальных исследования — статья Д. Чижевского «Платон в России»¹ и приложение «Aristoteles Rossicus» к монографии В.П. Зубова «Аристотель» (М., 1963). Рецепция эпикурейской философии в русской культуре никогда ранее не исследовалась, хотя в нашей стране было велико влияние идей Эпикура на развитие естествознания, распространение секулярной этики и свободомыслия. История интеллектуальной жизни России свидетельствует о многовековой полемике «эпикурофилов» и «эпикурофобов». Споры о значении наследия Эпикура выявляют интересные особенности влияния античной культуры на русское общество.

§ 1. ЭПИКУР В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Сведения об античной культуре образованный человек Киевской Руси мог почерпнуть из византийской литературы, которая получила распространение, начиная с конца X в.² Этому способствовал Ярослав Мудрый, создавший в Киеве при храме святой Софии библиотеку и основавший переводческую школу: «И собра писце многы и прекладаше от грек на словенское писмо. И списаша книги многи, ими же поучащесе вернии люды наслаждаются ученья божественнаго»³.

Древнерусские памятники свидетельствуют о том, что в Киевской Руси были знакомы как с античной мифологией (древнейшими источниками сведений о ней стали переводы византийских хроник Георгия Амартола и Иоанна Малалы)⁴, так и с «еллинской мудростью», т.е. с философией. Например, Климент Смолятич писал: «От Омира и от Аристотеля и от Платона, иже во еллинских нырех славне быша»⁵. В

житии Ефросинии Суздальской говорится: «Не во Афинех учися, но афинеяския премудрости изучи, философию же литорию и всю грамматикию»⁶.

Изучение античной философии подвергалось осуждению в церковных кругах. Климент Смолятич оправдывался перед пресвитером Фомой в том, что знаком с нею, а Даниил Заточник похвалялся своим пренебрежением к греческой «прелести»: «Аз бо не во Афинех растох, ни у философ учихся»⁷. М.Н. Тихомиров объяснял это тем, что и в самой Византии произведения древних авторов были известны только узкому кругу и подвергались христианской обработке⁸. Однако в письменных памятниках Киевской Руси, как переводных, так и оригинальных, упоминаются имена, а иногда и приводятся изречения Анаксагора, Пифагора, Демокрита, Зенона, Сократа, Аристотеля, Эпикура.

В литературе указывалось, что для освещения связи классической и древнерусской культур необходимо выяснение источников и объема информации о греческих мыслителях, а также определение аутентичности их изречений, приводимых в памятниках Руси⁹. Начало таким исследованиям было положено еще В.Н. Перетцом, который, рассматривая древнерусские сведения об античном мире, кратко охарактеризовал знания о Платоне и Аристотеле¹⁰.

В Киевской Руси самые доступные сведения об Эпикуре и его последователях — противниках христианства могли быть получены из Нового Завета, где в «Деяниях апостольских» (17:16–18) говорится: «В Афинах Павел возмущился духом при виде этого города, полного идолов ... Некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить с ним».

Отношение к Эпикуру как идейному противнику, отрицавшему религию, было присуще всей христианской традиции, как западной, так и восточной патристической литературе. Произведения всех наиболее известных византийских отцов и учителей церкви были переведены в Киевской Руси. Это труды: Афанасия Александрийского, Кирилла Иерусалимского, Василия Великого, Григория Назианзина, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина и др. Большой популярностью пользовались сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита. Существовали в переводах и многочисленные извлечения из произведений Ириния, Евсевия Кесарийского и Евсевия Александрийского, Августина¹¹.

В литературе отмечалось, что, «несмотря на свой специальный богословский характер, эти сочинения могли служить важным источником информации о философских и научных идеях языческой древности».

сти, а это, в свою очередь, могло стать толчком к формированию гуманистических идей и настроений»¹². Так, например, на Руси был известен «Шестоднев» Василия Великого (в переводе и редакции Иоанна Экзарха), в котором осуждались «еллиньский философи», учившие о происхождении мира без участия бога, прибегавшие к «вещественным началам» и приписывавшие «причину всех вещей» «стихиям мира». Критикуя атомистов, т.е. Демокрита и Эпикура, автор «Шестоднева» довольно подробно излагал их учение: «...природу невидимых вещей составляют атомы и неделимые тела, тяжесть и скважность, — потому что рождение и разрушение происходит, когда неделимые тела то взаимно сходятся, то разлучаются, а в телах, существующих долее других, причина продолжительного пребывания заключается в крепчайшем сцеплении атомов»¹³.

Сведения о существовании противоположной Ветхому Завету точки зрения о возникновении вселенной могли быть получены из «Толковой Палеи», составленной в XII–XIII вв. В ней говорилось: «В начале сотворил бог небо и землю. Так говорит Моисей, чтобы кто не подумал, что без начала есть небо и земля»¹⁴. Древнерусский читатель, вероятно, вслед за авторами патристической литературы не различал натурфилософские идеи Демокрита и Эпикура, но с некоторыми оригинальными положениями эпикуровской этики он был, несомненно, знаком благодаря «Пчеле».

По мнению В.Н.Перетца, «самым значительным проводником идей античных авторов в древнерусскую среду»¹⁵ была именно «Пчела», в которой не только упоминались античные философы и поэты, но приводились отрывки из их сочинений.

Византийский сборник «Пчела», переведенный на юге Руси в конце XII — начале XIII в. (не позже 1220 г.)¹⁶, представляет собой гномологий, в состав которого входят «речи и мудрости от евангеля и от апостола и от святых муж», а также «разум внешних философ»¹⁷, т.е. изречения античных мудрецов. Из «Пчелы» древнерусский человек мог узнать некоторые тексты Гомера, Геродота, Аристотеля, Пифагора, Платона, Демокрита, Эсхила, Софокла, Еврипида, Фукидида, Ксенофонта, Сократа, Эпикура, Менандра, Исократ, Демосфена, Лукиана, Плутарха и др., в основном этического содержания. Составление этого византийского сборника приписывают Максиму Исповеднику (VII в.), однако еще в 1882 г. немецкий исследователь К.Ваксмут указывал, что, хотя флорилегий и озаглавлен как труд «Монаха Максима, философа и мученика», отождествлять этого монаха с Максимом Исповедником нельзя¹⁸. Известный исследователь древнерусских рукописей

М. Н. Сперанский отмечал: «Тот сборник Максима, который соответствует так называемой “Пчеле” Максима, есть явление позднейшее, а подлинный труд Максима Исповедника был источником для так называемого Максима и до нас не дошел»¹⁹.

Перевод византийского сборника «Пчела» был осуществлен на Руси по одной из позднейших, сложившихся, вероятно, в X–XII вв., сокращенных версий, состоящих из 71 главы. К. Вакмут предполагал, что в основе первоначального флорилегия, из которого возникла «Пчела», лежали разнообразные «языческие» антологии изречений античных авторов, соединенные в этом флорилегии с христианскими текстами. Примером такой «языческой» антологии является гномологий в парижской рукописи № 1168, в котором есть собрание, озаглавленное «Изречения Эпикура» (фрагмент 115).

Мы использовали для сравнительного анализа: текст древнерусской «Пчелы» древнейшего извода из 71 главы конца XIV — начала XV в. (РНБ. Фонд № 1, 44), опубликованный В. Семеновым в 1893 г. (все фрагменты заново сверены по рукописи); греческий текст византийских сборников изречений Максима²⁰ и Антония²¹, а также издания фрагментов Эпикура, сделанные Г. Узенером²², К. Бейли (русский перевод С. И. Соболевского)²³ и Г. Арригетти²⁴. Кроме того, мы пользовались текстом «Пчелы» (из 71 главы) 1643 г., обнаруженной нами в одном рукописном сборнике в Архиве Государственного Музея истории религии. Этот сборник, состоящий из нескольких произведений, принадлежал Вологодскому архиепископу Варлааму (хиротония с 1623 по 1645 г.). На последнем листе его надпись: «В лето 1643 году описана сия книга ... благословением и повелением великого господина пресущного Варлаама архиепископа Вологодского и Великопермского в богоспасаемом граде на Вологде. А писал ея многогрешный поп рожества богородицы с подолу поп Василей»²⁵.

В «Пчеле» из РНБ (Фонд № 1, 44) имеется девять изречений Эпикура, в «Пчеле» из сборника Варлаама (Архив ГМИР. Фонд К III. Оп. 1/4, № 538. Л. 203–325) — восемь. Определим их аутентичность.

В таблице мы сопоставили все отрывки, указанные как принадлежащие Эпикуру, из древнерусской «Пчелы» с текстами в греческих гномологиях, кроме того, указали их наличие в сводах источников об Эпикуре и собраниях его фрагментов:

№	Древнерусская «Пчела» (РНБ), конец XIV — нач. XV в., глава	«Пчела» (ГМИР), глава	Гномологий Максима, глава	Гномологий Парижской рукописи № 1168	«Пчела» Антония, глава	Узнер, номер фрагмента	Бейли (Соболевский), номер фрагмента	Арригетти, номер фрагмента
1	6	6	6	Фр.115	—	187	C43	131
2	8	8	8	—	1,29	214	D 51	199
3	14	14	14	Фр.115	—	388	D 58	—
4	17	17	17	Фр.115	—	220	A I-IV	6-54
5	18	18	18	Фр.115	—	488	D 76	201
6	24	—	24	Фр.115	II,I	537	D 84	249
7	41	41	48	Фр.129	I,45	469	D 67	240
8	59	59	66	—	II,54	215	D 52	200
9	65	65	36	Фр.115	—	339	A XXXI	6-31

* Главы 36–63 древнерусской «Пчелы» соответствуют главам 43–70 собрания Максима.

1. Первое изречение, помеченное «Епикурий», находится в главе 6 древнерусской «Пчелы», названной «О братолюбии и дружбе»: «Николиже всхотех многим угодити: яже бо онем угодно, тем аз не научихся, а яже аз научитихся, то далече от разума их быша» (РНБ. Л. 22 об.; ср.: изд. Семенова. С. 68) — совпадает с «Пчелой» (ГМИР. Л. 223 об.–224). Отрывок совпадает с аналогичным в рукописи древнерусской «Пчелы» (опубликованной П. Бессоновым)²⁶. Он представляет собой фрагмент из письма Эпикура, упомянутый и в гномологии «Изречения Эпикура» из Парижской рукописи № 1168: «Я никогда не стремился нравиться толпе. Что им нравилось, тому я не научился, а что знал я, то было далеко от их чувства» (С. 43)²⁷. Принадлежность этой сентенции Эпикуру подтверждается и тем, что Сенека со ссылкой на Эпикура почти дословно цитирует ее в одном из своих писем: «Никогда я не хотел нравиться народу — ведь народ не любит того, что я знаю, а я не знаю того, что любит народ» (XXIX, 10).

2. В главе 8 «Пчелы» помещено изречение: «Опикур. Не отмай малого дарованья, будеши бо неверен к большим» (РНБ. Л. 30 об.; ср.: изд. Семенова. С. 93). В «Пчеле» Антония и у Максима приведен со ссылкой на Эпикура фрагмент, который послужил источником для этого изречения в древнерусской «Пчеле»: *Μὴ φεῦγε μικρὰ χαρίσεται*.

δόξεις γὰρ καὶ πρὸς τὰ μεγάλα τοιοῦτος εἶναι (Us. 214). С.И.Соболевский перевел этот текст так: «Не избегай делать мелкие услуги: будут думать, что ты также способен и на большие» (D 51).

3. В главе 14 «О молитве» помещено следующее: «Епикур рече: Аще бы бог послушал молитвы всех человек и отворил бы вслед моления их, то весь род человеческий погыл бы, Зане много зла друг на друга молит» (РНБ. Л.147; ср.: изд. Семенова. С. 146). В рукописи сербской «Пчелы» XVII в., составленной на основе древнерусской, которую опубликовал М.Н.Сперанский, сохранилось лишь одно это изречение Эпикура²⁸. Данный отрывок есть и в «Пчеле» 1643 г. (ГМИР. Л. 246). Фрагмент из неизвестного сочинения Эпикура, послуживший источником для древнерусского собрания, упоминается у Максима и в Парижском гномологии: «Если бы бог внимал молитвам людей, то скоро все люди погибли бы, постоянно моля много зла друг другу» (D 58). Сохранение изречения Эпикура о бессмысленности молитв в христианском флорилегии, вероятно, можно объяснить тем, что оно понималось составителем лишь в этическом смысле: как обличение злобы и зависти в отношениях между людьми.

4. Четвертое изречение Эпикура в рукописи, опубликованной В.Семеновым, не имеет леммы: «Не творися мудр, но во истину мудри, тем же и болен муж творяся сдрав истаго здравия не обрящет» (РНБ. Л. 56; ср.: изд. Семенова. С. 172). Помещено оно в главе 17 «О любомудрии и обучении детей». В.Семенов указывает в примечании, что в «Пчеле» из рукописи № 195 собрания В.М.Ундольского (XVI в.) есть указание на принадлежность этого поучения Эпикуру, как и в «Пчеле» из ГМИР (Л. 253 об.–254). Греческий текст сентенции, помимо гномология Максима (col. 828) и «Изречений Эпикура» в Парижской рукописи №1168, встречается в сборнике Иоанна Дамаскина (*Parallela sacra profana Forentina A*, 14, 1156), где указана его принадлежность Эпикуру. Кроме того, что изречение имеется в так называемом «Обращении Эпикура».

Собрание изречений Эпикура, составленное его последователями, вероятно, в императорскую эпоху, озаглавленное «Обращение Эпикура» (*Ἐπικούρου Προσφώνησις*) и состоящее из 81 сентенции, было найдено в одной ватиканской рукописи (Col. Vat. N 1950) в конце XIX в. По мнению Г. Узенера, впервые опубликовавшего этот гномологий²⁹, именно он послужил, может быть не прямым, источником эпикуровских изречений для Порфирия и Иоанна Стобея³⁰.

Под номером 54 в «Обращении» помещено следующее: «Не следует делать вид, что занимаешься философией, но следует на самом деле

заниматься ею: ведь нам нужно не казаться здоровым, а быть поистине здоровым» (А LIV).

5. В главе 18 древнерусской «Пчелы» «О богатстве и убожестве» помещено изречение: «Пикур. Смереная душа славою ослабился, а напастьми же отинудь гынеть» (РНБ. Л. 58 об.; ср.: изд. Семенова. С. 175; ГМИР. Л. 257). В Парижском гномологии Эпикура и у Максима приводится следующий текст: *Ἡ ταπεινὴ ψυχὴ τοῖς μὲν εὐημερήμασιν ἐχαλῶσθη, ταῖς δὲ συμφοραῖς καθηρέσθη* (Us. 488). С. И. Соболевский переводит его так: «Низкая душа от удач возгоржается, от несчастий смиряется» (D 76). Этот отрывок связан с отношением Эпикура к учению о роли случая в достижении счастья. Он считал, что человек толпы видит источник своего успеха в счастливом случае, в благоволении богов, в отличие от мудреца, который, не полагаясь на удачу, своими силами добывается счастья. В «Письме к Менекею» Эпикур указывал, что мудрый человек не считает блаженную жизнь зависимой от случая. В древнерусской редакции текст изречения Эпикура оказался частично измененным.

6. В главе 24 «О страхе» приведено изречение: «Эпикур рече: Иже страшен является инем, тот сам без страха несть» (РНБ. Л. 74 об.; ср.: изд. Семенова. С. 227. В «Пчеле» 1643 г. из ГМИР отсутствует). Это высказывание Эпикура, которое имеется в Парижском гномологии, у Максима и у Антония, очень важно для понимания его этических воззрений. «Кто кажется страшным, тот не может быть свободным от страха» (Д 84).

Необходимость преодоления страха как основной преграды для достижения атараксии указывалось Эпикуром в знаменитом «тетрафармаконе». В прославлении бесстрашного безмятежного мудреца — весь пафос эпикуровского эвдемонизма. Но воспринимать данное изречение только как еще одну сентенцию по поводу страха — значит сузить его смысл. Этот афоризм выражает негативное отношение Эпикура к честолюбивой жажде власти, к стремлению возвыситься над людьми и видеть вершину благополучия в удовлетворении своих притязаний за счет других. По Эпикуру, тот, кто внушает страх, — сам не свободен от страха перед более могущественным человеком, и это делает властолюбца внутренне несвободным, а потому несчастным. В «Обращении Эпикура» говорится, что ни обладание огромным богатством, ни почет и уважение толпы не могут уничтожить смятение души и доставить заслуживающую упоминания радость.

7. В главе 41 «О промысле» содержится изречение: «Хвала, и честь, и держава преблаженному естеству небесному, яко же нужная

всем створи борзо обретенная, а еже непотребная, то токмо богатым, не борзо обретаются» (РНБ. Л. 99; ср.: изд. Семенова. С. 314). Ему предпослана лемма «Эпикур»³¹. В древнерусской «Пчеле» приведено в несколько измененном виде высказывание Эпикура, встречающееся не только у Максима, в Парижском кодексе № 1168 (фр. 129), но и у Стобея (III, XVII, 22): *Χάρις τῇ μακαρίᾳ Φύσει ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐτόριστα, τὰ δὲ δυστόριστα οὐκ ἀναγκαῖα* (Us. 469). «Благодарение блаженной природе за то, что она сделала необходимое легкодобываемым, а труднодобываемое — не необходимым» (D 67). В древнерусской рукописи «блаженная природа» стала еще и «небесной», т.е. Богом, для прославления которого добавлено: «и честь, и держава». Для характеристики «не необходимых» предметов прибавлено: «не токмо богатым».

В.П.Зубов, оценивая изложение изречений Аристотеля в древнерусской «Пчеле», указывал на наличие в них «чуждой христианской струи»³². То же самое мы можем сказать и по поводу приведенного в «Пчеле» изречения Эпикура, который, как известно, отрицал какое-либо влияние богов на жизнь людей.

8. Изречение «Эпикур. Врагу требующу что у тебе, не отвращай лица от моления его, не разнить бо ся от пса»³³ (РНБ. Л. 121об.; ср.: изд. Семенова. С. 383–384) помещено в главе 59 «О беззлобии и не воспоминании злу». Оно упоминается не только у Максима, но и у Антония (II, 54) и считается отрывком из письма Эпикура. С.И.Соболевский осуществляет такой перевод с греческого: «Если попросит враг, не отвращайся от его просьбы; но только принимай меры предосторожности для себя: ведь он ничем не отличается от собаки» (D 52).

9. Последнее изречение, помеченное «Эпикур», помещено в главу 65 древнерусской «Пчелы», озаглавленной «О смерти»: «На ино можеши тверди доискати себе а вне смерти вси живем в граде не огражене»³⁴ (РНБ. Л. 129; ср.: изд. Семенова. С. 409). Эта сентенция встречается в Парижском собрании изречений Эпикура и в «Обращении Эпикура» (№ 31). Стобей же считал ее принадлежащей ученику Эпикура Метродору (СХVIII, 33). Г.Узнер³⁵, Бейли и Соболевский полагали, что это изречение: «Против всего можно добыть себе безопасность, а что касается смерти, мы, все люди, живем в неукрепленном городе» (АХХХI) — принадлежит самому Эпикуру. Г.Аригетти высказывается более осторожно, считая, что точная атрибуция данного фрагмента затруднена³⁶. Он исходит, вероятно, из того, что изречения Эпикура и его любимого ученика Метродора могли быть перепутаны еще в античности.

Ученики Эпикура, как и приверженцы других философских школ, составляли сборники высказываний своего учителя и старших эпикурейцев. Из них известны: «Главные мысли» (Diog. L. X, 139–154); «Изречения Эпикура» (Парижская рукопись № 1168), «Обращение Эпикура» (Ватиканская рукопись № 1950).

Сопоставление фрагментов Эпикура в «Пчеле» с другими собраниями показывает, что в основе «Пчелы», несомненно, наряду с иными источниками, лежит один или несколько сборников изречений Эпикура, составленных его последователями.

Из «Пчелы» стали известны на Руси девять фрагментов из произведений Эпикура, выражающих некоторые положения его эвдомонистического учения; представления о поведении мудреца, т. е. философа, постигшего и осуществляющего на практике основные принципы эпикурейской доктрины; отношение к иррелевантным богам.

В византийском флорилегии тексты Эпикура (особенно, связанный с его материалистической физикой фрагмент № 7) подверглись христианизующей обработке. Вырванные из контекста, перемешанные с сентенциями из Нового Завета, отцов и учителей церкви, с цитатами из других античных авторов, они, конечно, не могли представить воззрения афинского мыслителя в целом. Тем не менее произошло знакомство древнерусского читателя с отдельными положениями эпикурейской философии, приверженцы которой, согласно Новому Завету, спорили с апостолом Павлом. Ценность этих кратких и неполных сведений об учении афинского мыслителя тем более велика, что Эпикур в церковно-учительской литературе слыл «безбожным» философом.

Вопрос о восприятии на Руси идей античных материалистов, переданных посредством «Пчелы», следует рассматривать в связи с общей оценкой влияния этого памятника на духовную жизнь древнерусского человека. «Пчела» была «одной из популярнейших книг наших предков»³⁷. Ею пользовался летописец Переяславля Суздальского (1186 г.). Климент Смолятич сведения об античных мудрецах получал, скорее всего, также из нее. Выборка из «Пчелы» приведена в сборнике «Мерило праведное». «Раз она попала в такой серьезный памятник, как “Мерило”, — пишет С. А. Щеглова, — куда входила, между прочим, и “Русская правда”, то она, очевидно, пользовалась популярностью в это время»³⁸ (XIII–XIV вв.).

М. Н. Сперанский считал, что греческий флорилегий, содержащий изречения древних авторов, не мог способствовать «прививке (не говоря уже о развитии) античного миропонимания» на Руси при господстве «церковно-религиозного направления», отрицательно относившегося к

«языческой» древности и к западной культуре³⁹. В.П.Адрианова-Перетц, напротив, отмечала, что роль «Пчелы» заключается именно в том, что она «ослабляла нетерпимость к “еллинской мудрости”, воспитывавшуюся полемикой с ней в церковно-учительской литературе»⁴⁰. А.И.Клибанов также возражал М.Н.Сперанскому, считая, что «Пчела» как источник сведений по культуре античного мира имела значение для «противоборствующих церкви течений в Твери, Пскове, Новгороде, Москве, которые отнюдь не считались с направлением, какое задавала церковь тем или иным культурным влиянием»⁴¹.

На Руси в XV–XVI вв. интерес к античным мыслителям (в том числе и к Эпикуру⁴²) у приверженцев «противоборствующих церкви течений» был достаточно велик, поэтому усилилась и полемика с «еллинской мудростью».

§ 2. ОТНОШЕНИЕ К ЭПИКУРУ В XV–XVII вв.

В период проникновения в русские земли гуманистических влияний у образованной части общества углубляется интерес к античной культуре. Даже ортодоксальные положения христианской догматики начинают вкладываться в уста «еллинских мудрецов» — Аристотеля, Платона, Еврипида, Менандра и т.п.⁴³ Среди еретиков было немало образованных людей, знакомых не только с патристическими сочинениями, но и с истолкованиями произведений некоторых античных философов. А.И.Клибанов убедительно показал, что в сочинении монаха Никиты Стифата «Который есть мысленный рай и котории иже в нем садове и в тех божествении плоди» из сборника Ивана Черного имеются реминисценции идей эпикурейской этики. В сочинении о духовном рае говорится, например: «Наслаждение это познание в душе доброго (человека), будучи воспринято для удовлетворения потребности естественной и необходимой. Стражания же, напротив, познание злого, когда наслаждение воспринимается не для естественной потребности, но для разврата или пресыщения ... Излишество же и то, что превышает потребность в законной и естественной мере, <что> вопреки естественному и необходимому, то дух злого»⁴⁴. Во второй половине XVI в. свободомыслящие, выступавшие в западно-русских землях, получили со стороны своих обличителей прозвище «эпикурейцев». От конца XVI в. до нас дошел документ с многозначительным названием: «Позов одному русскому секты Эпикуровой».

Особое место в русской культуре XVI в. принадлежит Максиму Греку, многочисленные сочинения и переводы которого обильно ос-

нащены ссылками и цитатами из античных авторов⁴⁵. Он специально переводил сочинения, в которых обличалось «еллинских бляд честное баснословие», например, фрагменты из лексикона Свида, где говорилось, что «лживая мудрость начало прият» от диавола: «Отсуду Орфей и Омир и нечестных родов повеститель Исиод. Отсуду Фелитова мудрость и славный Пифагора и премудрый Платон, академии афинейской многословутное честнословие. Отсуду Пармениды и Протагоры и Зиноны. Отсуду стои ареипаги и Эпикурии. Отсуду трагодийскы плачевы и рыдания и комиков играция и кощуны»⁴⁶.

В своих собственных произведениях Максим Грек широко использовал оценки, данные античным писателям Свидой. Это касается как Диагора, Лукиана, так и Эпикура. В «Послании к некоторому иноку, саном игумену, о немецкой прелести, именуемой фортуною и о колесе ея» Максим Грек, осуждая современных ему последователей Эпикура за отрицание божьего промысла, использовал цитату из Свида (1, 451): сами «еллины» называют фортуну слепой, «относя его наименование к чуждому Промыслу управлению миром, то есть к учению, что все делается не по Божию промыслу и устроению. Они не осуждают философа Эпикура за то, что он неправильно мудрствовал и учил, и за это не хвалят его, и называют безбожным, говоря так: Эпикурово учение есть и то, что вся эта тварь управляется каким-то счастьем, а не волею и судом Божним»⁴⁷.

Максим Грек негативно, в духе патристической традиции, относится к эпикурейцам, считая их «служителями лукавого Пифийского духа», проводившими «жизнь нечистую и преданными всяким порокам»⁴⁸. В «Слове обличительном против еллинского заблуждения» Максим Грек предупреждает об опасности идей философа, последователи которого «красноречивыми писаниями» старались сделать его известным будущим поколениям. «Лучше было бы для них, если бы они совсем без учения отошли из этой жизни, чем научиться многому, сделаться наставниками зла. Ибо своими писаниями они постоянно увлекают с собой бесчисленное множество в преисподнюю пропасть погибели»⁴⁹. Он порицает мудрствование афинского философа за отрицание божественного промысла и за проповедь наслаждения, приписывая Эпикуру, согласно стоической, а затем и христианской традиции, проповедь гедонизма.

А.И.Соболевский отмечал, что греческое влияние на литературу московской Руси XV–XVII вв. по своему значению было почти ничтожным⁵⁰. Тем не менее отдельные сведения об Эпикуре все же проникали. Об этом свидетельствует хотя бы упоминание его в «Азбуковнике».

К концу XVII в. на Руси закрепилось представление об Эпикуре, идущее от патристической литературы и характеризующее его как безбожника и развратника. Об этом говорит такой документ, как «Отписка к боярину Симеону Лукияновичу Стрешневу» митрополита Паисия Лигарида (1662 г.), в которой митрополит, стремясь опровергнуть воззрения Никона и выставить его в дурном свете, сравнивает его с Эпикуром. А мятежный протопоп Аввакум примерно в то же время недобрыми словами вспоминает предшественника Эпикура Феодора из Килены, «глаголемого безбожный»⁵¹.

Эта традиция получает развитие в начале XVIII в., когда «эпикур-развратник» становится неотъемлемым персонажем лубочных картинок на сюжет «Корабль, знаменующий церковь воюющую и от еретиков гонимую на земли»⁵². Мотив был взят из текста «Обличения всех ересей» Ипполита Римского, в котором церковь представлена в виде корабля, ведомого кормчим Христом, плывущего по бурному морю и осаждаемого врагами. На картинках среди гонителей, низвергаемых в ад, изображены: Нерон, Диоклетиан, Арий, Магомет, папа, Лютер, Кальвин, «Владыко унеят и Кишка-унеят» с копиями, «жид», «езуит», «лях» с саблей и «эпикур-развратник», стреляющий из пищали.

В XVII в. Русь знакомится со сборником уроженца Литвы Беняша Будного «Апофтегмата», содержащим изречения греческих философов. Эта одна из популярных старопольских книг была опубликована в 1599 г. и представляла собой свободный перевод на польский с добавлениями переводчика одного из сборников изречений античных доксографов⁵³.

В начале XVIII в. по повелению Петра I был дважды опубликован (в 1711 и 1716 гг.) сокращенный перевод с польского на русский язык этого сборника, где в книге первой «О разговорах нравоучительных» содержатся аутентичные изречения Эпикура. Они опровергают привычную характеристику этого мудреца как погрязшего в пороках: «Эпикур поведает, аще, яко природа употребляет, жити будешь, то убог не будешь, а есть ли по прихотям то никогда богат»⁵⁴.

В XVII в. в Киево-Могилянской и Московской славяно-греко-латинских академиях при изучении истории философии рассматривались и воззрения Эпикура. В этой среде он подвергался критике не за этические воззрения, которые, видимо, воспринимались адекватно, а за учение о природе. В этот период существовал общий интерес к физике Эпикура как у представителей западноевропейской философской мысли, так и у высокообразованных профессоров российских учебных заведений. И. Туробойский, И. Волчанский и другие, читавшие курсы

истории философии, были знакомы с сочинениями европейских философов, писавших об эпикуреизме, и с основными античными источниками сведений об Эпикуре.

Подтверждением этому служит описание библиотеки Феофилакта Лопатинского, питомца Киевской академии, преподававшего и бывшего какое-то время ректором Московской духовной академии. В библиотеке этого знатока древних и новых языков и библиофила были, помимо современной философской литературы, трудов западных и восточных отцов церкви, сочинения Плутарха, Цицерона, Горация, Сенеки, Лукреция⁵⁵. Два издания Лукреция из собрания Лопатинского хранятся в БАН РАН (Амстердам, 1624; Лондон, 1695). В книжном собрании Я.В. Брюса также имелись книги Сенеки и Лукреция, не говоря уже о современных западноевропейских авторах⁵⁶. Лопатинский и Брюс происходили из «ученой дружины» Петра.

В.Н. Татищев в «Разговоре двух приятелей о пользе наук и училищ» писал, что древние жрецы натравливали народ против «не желающих верить», обзывали их «афеистами или безбожниками», «жестоко мучили и убивали». В качестве примера Татищев называл «Эпикура, который жил до Христа за 450 лет, за то, что поклонение идолам и на них надежду отвергал и сотворение света не тем богом, которым протчие приписывали, но невидимой силе или разумной притчине присвоил, угождению душевному чрез воздержание телесное учил, от стойков многими неистовствы оклеветан, якобы тварь самобытну учил, и за это афеистом именован»⁵⁷. Антиох Кантемир, хотя и не имел верных представлений по поводу «эпикуров», т.е. эпикурейцев, писал о них с симпатией из любви к Горацию.

В XVIII в. в связи с формированием рационалистической естественнонаучной традиции в России произошло обращение к атомизму. Поэма Лукреция определила многие черты мировоззрения М.В. Ломоносова, в труде «Первые основания металлургии или рудного дела» он привел отрывок из его поэмы в собственном переводе. На молекулярную теорию Ломоносова, или, как он ее называл, «корпускулярную философию», оказал влияние атомизм Демокрита–Эпикура–Лукреция.

§ 3. РУССКИЙ ЭПИКУРЕИЗМ XVIII в. И КРИТИКА РЕЛИГИИ

Не только воззрения французских просветителей, но и учения античных материалистов сформировали отношение русского дворянского просвещения XVIII в. к образованию и науке. Об этом, к примеру, го-

ворит Василий Петрович Колычев (1736–1794) в «Письме о пользе учения к В.С.Шереметеву». Колычев в числе своих «наставников» и «светильников уму», искоренивших «невежества всю тьму», помимо Вольтера и Бейля, называет Анаксагора и Эпикура — «народы гречески от коих просветились»:

Труды их принесли велику пользу нам,
Осталась память их к позднейшим временам,
Дверь храма мудрости рукой их отворили,
Нас к знаниям они и к музам проводили,
Ложь с истиною нас учили различать,
От заблуждений нас тщались излечать⁵⁸.

Русские просветители вслед за французскими видели себя наследниками Эпикура и Лукреция в решении вопросов о происхождении вселенной, строении материи, единстве души и тела, а также в этике, учении о возникновении государства, отрицании божественного промысла, критике религии и суеверий.

Профессор Московского университета, социолог и экономист И.Д.Третьяков с большой симпатией писал об Эпикуре, как об одном из первых, изложивших теорию общественного договора. В «Слове о происшествии и учреждении университетов в Европе на государственных иждивениях» (1768 г.) он писал, что у «эпикуриев» были «основательные доказательства их воззрений»⁵⁹.

Друг Третьякова, Д.С.Аничков, ставший профессором логики и математики, в 1769 г. написал докторскую диссертацию о происхождении религии «Рассуждение из натурального богословия о начале происшествия натурального богочитания». В ней он излагал взгляды древних материалистов на происхождение религии, за что был обвинен в сочувствии идеям Лукреция. Во время обсуждения диссертации профессор И.Г.Рейхель назвал Лукреция «пролетарием между философами и свиньей из стада Эпикура»⁶⁰. В «доношении» Синоду московский архиепископ Амвросий сообщил, что Аничков «во утверждение ... атеистического мнения приводит безбожного Епикурова последователя Лукреция»⁶¹. Несмотря на гонения за пропаганду идей античных материалистов, Аничков вновь в 1782 г. в своих «Примечаниях к логике и метафизике» упоминал Лукреция как «выдающегося писателя» и «остроумнейшего философа эпикурейской школы»⁶².

В середине 80-х годов XVIII в. в журнале «Покоящийся трудолюбец» был опубликован анонимный трактат «О мире, его начале и древности», автор которого утверждал, что мир возник в результате естест-

венного развития. Он высоко оценил космологические теории античного материализма вообще, и атомизма в частности: «Анаксимандр, Анаксимен, Левкипп, Ксенофен, Диоген, Архелай, Демокрит и Эпикур ... не довольствуясь прежним положением, что звезды могут быть целыми мирами ... расширили пределы вселенной за приписываемые ей слабым нашим зрением границы ... они заключили, что мир беспределен. Если философы, рассуждая возвышенным ... образом, делали умозаключение, что миров есть беспредельное и бесконечное множество ... ежедневно форма одних разрушается и из нее также непрерывно выходят новые миры ... Из сказанного нами можно судить об удивительных успехах, приобретенных греками в миропознании»⁶³. Преклонение автора трактата перед античным материализмом, частое цитирование Лукреция вызвали предположение историка русской философии И. Я. Щипанова, что трактат принадлежит перу Д. С. Аничкова⁶⁴.

Я. П. Козельский также восхищался атомистической теорией, противопоставлял ее учению платоников и стоиков, с эпикурейских позиций критиковал вольфианские доводы о бессмертии души. С. Е. Десницкий в «Юридическом рассуждении о собственности» ссылался на древних «великих испытателях природы», полагавших, что материя состоит из мелких неделимых частиц. Преподаватель Тобольской духовной семинарии П. А. Слобцов, жестоко преследовавшийся правительством за просветительскую деятельность, в 1796 г. в журнале «Муза» опубликовал стихотворение «Материя», в котором заявлял, что «дерзает защищать» вместе с античными философами учение о материальном единстве мира⁶⁵. У А. Н. Радищева знаменитое изображение религии в оде «Вольность» навеяно Лукрецием: «И ее чудовище ужасно, Как гидра, сто имея глав... Главою неба досязает, “Его отчизна там”, — гласит. Призраки, тьму повсюду сеет...» (ср.: Луч. NR I, 61–65). Радищев излагал эпикурейские взгляды о бренности души: «Верь, по смерти все для тебя минуется, и душа твоя исчезнет»⁶⁶.

В XVIII в. интерес к атомистическому материализму в России сложился под влиянием французской просветительской литературы, опиравшейся на античное наследие. Труды наиболее радикальных французских просветителей Дидро, Гельвеция, Гольбаха, Марешаля, в отличие от сочинений Вольтера, печатались в России крайне редко, с большими трудностями, часто анонимно, так как относились к тем сочинениям, против которых в 1763 г. Екатериной II было написано специальное распоряжение «О мерах против распространения в России иностранных сочинений, направленных против религии, нравственности и самой государыни». Даже в первой четверти XIX в. в России

Гельвеция обличали как последователя античного материализма: «Ни один из последователей Эпикура не представил учения древнего философа в виде более привлекательном, но не менее опасном для благосостояния общественного»⁶⁷.

И.И. Пнин в «Санкт-Петербургском журнале» в конце 90-х годов XVIII в. опубликовал без указаний фамилий авторов и названий самих сочинений переводы двух отрывков из «Руин» Вольнея и одиннадцать глав из «Системы природы» и «Всеобщей морали» Гольбаха. Несколько раньше, в 1786–1787 гг., в журнале «Зеркало света» Н.Д. (Н. Даниловский) напечатал в виде отдельных статей перевод «Социальной системы» П. Гольбаха с большими собственными дополнениями и исправлениями без указания его имени. Н. Даниловского интересовала в основном этика французского философа, восходящая к эвдемонизму Эпикура. И.К. Луппол отмечал, что французские материалисты XVIII в., и Гольбах, и Дидро, в этических вопросах примыкали к эпикурейцам. По такому же пути шел и Н.Д. как в переводах, так и в самостоятельных добавлениях⁶⁸.

Русские просветители, интересуясь этикой Эпикура, стремились защитить его учение от неправильной интерпретации и грубого извращения. Так, в книге «Зерцало древней учености» неизвестный автор, защищая Эпикура от клеветы, писал: «Он, как многие объявляют, полагал истинное человеческое блаженство в доброй совести, не знающей никакой за собой вины. Но как он умер, то ученики его телесную похоть и сластолюбие, скотам более приличествующее, за верх блаженства человеческого почитать начали»⁶⁹. Князь Петр Шаликов в статье «Эпикур» писал, что учение этого афинского философа было извращено его противниками за то, что он «открыл хитрости академиков, ребячество диалектиков и суетность стоиков»⁷⁰.

О распространении идей античных материалистов и о влиянии их на развитие свободомыслия в России свидетельствует и то, что в целях опровержения материалистических воззрений, наряду с литературой против энциклопедистов, были опубликованы по инициативе противников Просвещения специально написанные сочинения, разоблачающие «заблуждения Эпикуровы»⁷¹. Одновременно с такими сочинениями, как «Вольтеровы заблуждения, обнаруженные аббатом Нонотом. Перевод с французского. Преуведомление к российскому переводу митрополита Евгения [Болховитинова]» (1793), «Основатели новой философии: Вольтер, Даламбер и Дидерот. Энциклопедисты без маски» (1809), «Оракул новых философов. Критические замечания» (1803), публикуются: «Против Люкреция девять книг о боге и естестве» карди-

нала Мельхиора Полиньяка (1803), трактат богослова Риделия «Посрамленный безбожник и натуралист. Перевод с латинского Московской академии проповедника иеромонаха Феофана» (1787), книга кардинала Берния «Отмщенная религия».

Во всех этих сочинениях критиковалось то, чему «учили Грецию Левкипп, Кратос, Стратон, Лукреций, Эпикур, Демокрит» и их новейшие сторонники. Так, кардинал Берний, опровергая тех, кто заявлял: «Мир царя разумна не имеет», — писал: «Возможно ль миром сим чтоб правила судьба и случай был сильней законов божества. Сим правилом злодей бесстыдно процветает и добродетель всю и честность попирает»⁷². Интересно, что последнюю главу «Разврат ума и нравов» русский переводчик-аноним, назвавшийся как «чтущий бога, веру и отечество», приспособил к России. Многие в ней напоминают речи Фамусова из комедии Грибоедова: главная причина распространения новых вредных идей — книгопечатание, а родина философии безверия — Франция: «Нелепой моде зрим Европу покоренну, охотой к новости, распутством порожденну, в Париже трон, ее фасоны и закон, чтоб подражатели родились без препон»⁷³.

В переводе сочинения французского кардинала Мельхиора Полиньяка провозглашалось, что «Эпикурово учение самовреднейшее», что Эпикур «предпринял истребить имя и служение божеству, заповедал смертным, чтоб доставлять им вольность»; у него «пустое место заступило место божества». «Как коварно Эпикур обходится с божеством. Он делает, как бы принял божеское существо, и сия мастерская уловка его могла одурачить живущих с ним. Чтобы сих богов, которым верил он только для виду, искоренить в самом деле, сделал он их смешными, на тот конец показывает он их вне вселенной»⁷⁴.

Эпикуреизм критиковался и в переводных трудах по истории философии. Так, в книге И.Г.Гейнекция «Основания умственной и нравоучительной философии» отмечалось, что Эпикур «бессмертия души, промысла божия, страха не признавал»⁷⁵. В труде И.Бруккера, проповедовавшего вольфианские взгляды, отмечалось, что «Каин был человек злой: следовательно, исповедовал и учил эпикуреизму»⁷⁶, а по поводу эпикуреизма говорилось: «Эпикурово учение служило весьма пагубнейшим злом для человека»⁷⁷. В книге другого автора, де Бюри, указывалось, что «Эпикурово хитрое нравоучение — завеса для пороков». «Каких добродетелей ожидать можно от людей, которые отвергли бытие божие, — восклицал Бюри, — которые верили, что смерть уничтожает тело купно и душу, и которые доказали, что не надлежит по смерти ожидать никакой награды за добродетели и наказания за поро-

ки»⁷⁸. В конце XVIII в. с теми же целями издаются на русском языке сочинения западных отцов церкви, западноевропейских средневековых мистиков.

Гонения против свободомыслия, цензурные нападки на материализм привели к тайному распространению в России большого количества рукописных произведений на эти темы. Среди текстов были как переводные сочинения, так и оригинальные труды русских авторов, имена которых сейчас трудно установить.

В рукописном сборнике «Письма нравоучительные к друзьям. Писанные в 1773-м году октября по март 1774-го году» (ЦГАДА. Ф. 196. Рукописное собрание Ф.Ф.Мазурина. № 1086) в первом письме, сочиненном русским автором, утверждается, что в мире нет ничего, кроме материи. Автор отказывает духу в самостоятельной субстанциональности, заявляя, что дух — то же тело и отличается от тела лишь «степенем тонкости и нежности»⁷⁹. Эта идея восходит к античному атомизму, к учению о том, что материальная атомарная душа состоит из более тонких, чем тело, атомов. Эпикур в одном из своих писем указывал: «...следует явно понимать еще и то, что слово “бестелесное” в наиболее обычном значении своем употребляется о том, что может мыслиться как нечто самостоятельное. Но самостоятельным мыслить что-нибудь иное бестелесное, кроме пустоты, а пустота не может ни действовать, ни испытывать действие, но только доставляет через себя движение телам. Поэтому говорящие, что душа бестелесна, говорят вздор» (I, 67).

В 1941 г. в Костроме на чердаке одного старого дома был обнаружен заключенный в кожаный переплет рукописный сборник. На корешке переплета оттиснуто: «Письма г. Русса». Этот сборник, ныне хранящийся в Архиве Государственного Музея истории религии⁸⁰, был идентифицирован как собрание восьми различных, но тематически связанных между собой сочинений, относящихся к самому концу XVIII в. (отдельные произведения сборника датированы 1770 и 1791 гг.; на бумаге есть водяные знаки 1797 г.)⁸¹. Заслуживает особого внимания тот факт, что на последней странице сборника есть надпись: «Из книг вологодского купца Михаила Де Свешникова», подтверждающая распространение свободомыслия в России XVIII в. не только среди дворян, но и среди представителей третьего сословия⁸². Вольнодумец Г.С.Винский в автобиографических записках отмечал, что «вера... начинала в сие время несколько слабеть: несодержание постов, бывшее доселе в домах вельможеских, начинало уже показываться в состояниях низших, как и невыполнение некоторых обрядов с вольны-

ми отзывами на счет духовенства и самих догматов, чему виною можно поставить ... и начавшиеся выходить в свет сочинения Вольтера и Ж.-Ж. Руссо и других, которые читались с крайней жадностью»⁸³.

Все произведения костромского сборника объединены общей проблематикой: происхождение жизни, смерть и бессмертие, познание мира и природа души, доказательства бытия бога. Вероятно, сборник составлялся по продуманному плану, так как произведения в нем расположены по принципу нарастания материалистической и атеистической тенденции (от умеренного деизма к открытому атеизму).

Первое произведение «Письмо Руссо к Вольтеру» (перевод с французского), второе — отрывок из «Оратории» М.В. Ломоносова (перевод с латинского) и третье — трактат Феофана Прокоповича «Рассуждение о размножении душ» (перевод с латинского) объединены утверждением идеи бога, бессмертия и субстанциональности души. Следующее произведение сборника переведено с французского и озаглавлено «Из сочинений пиитических его величества короля Прусского. Письмо к фельдмаршалу Кейту»⁸⁴. Оно представляет собой своеобразный комментарий и парафраз третьей книги поэмы Лукреция «О природе вещей» — «О тщетном страхе смерти и ужасе другой жизни»⁸⁵, написанный Фридрихом II. Однако, наряду с прямым отрицанием бессмертия души, в письме отстаивается бытие бога. Затем следуют: «Исповедания веры наместника Савоярда. Сочинение славного г. Ж.-Ж. Руссо. Переведено с французского языка правительствующего Сената секретарем г. Семеном Башиловым. В Санкт-Петербурге 1770 года»⁸⁶ и «Письмо одного мусульманина к своему другу» (перевод с французского), критикующие католицизм и христианство вообще. Следующее произведение — русский анонимный трактат «Зерцало безбожия», посвященный критике доказательств бытия бога. К нему примыкает написанное на русском языке на трех с четвертью страничках «Рассуждение о душе», представляющее заметки читателя, знакомого с самыми современными ему точками зрения о природе человеческого сознания.

Таким образом, произведения сборника приводят ко все более радикальным выводам: от доказательств существования бога и бессмертия души до отрицания веры в бога.

О стремлении российских вольнодумцев логически опровергнуть доказательства существования бога свидетельствовал Д.И. Фонвизин в своей исповеди «Чистосердечное признание о делах моих и помышлениях» (1789–1792). В этих мемуарах есть страницы, посвященные тем годам молодости писателя, когда он, увлеченный идеями французского

Просвещения, входил в кружок Ф. А. Козловского, посетившего в Фернее Вольтера и участвовавшего в переводе «Энциклопедии» на русский язык. Фонвизин вспоминал о своем с Козловским визите к некоему графу, отвергавшему «бытие высшего существа», и отмечал, что в России есть «род безбожников, кои умствуют и думают доказать доводами, что бог не существует»⁸⁷.

В трактате «Зерцало безбожия» опровергаются важнейшие аргументы существования бога-творца. Эта критика, идейно связанная с содержанием IV и V глав второй части «Системы природы» Гольбаха, восходит к эпикуреизму. В главе IV «Зерцала безбожия» — «Бог не есть творец и промыслитель мира» утверждается несостоятельность довода о возможности творения мира из ничего: «Что Бог есть творец мира, что он есть виновник существования всех творений, бытие мира уничтожает сию химеру, воспящает от сего блудительного мнения. Где нет материи, так как всякому известно, не может быть произведено нечто, ибо ничто не составляет сущности нечто существующаго, из ничего ничто и бывает»⁸⁸.

Центральное место в трактате «Зерцало безбожия» посвящено критике телеологического доказательства бытия бога и связанной с ним теодицеи⁸⁹. Автор использует знаменитый аргумент Эпикура о несоместимости существования зла в мире с верой в провидение: «бог не различает добра и зла: ибо в мире зло имеет цену добра ... Бог пороку не дает знать о своем правосудии: ибо не истребляет мира за злодеяния, следственно, бог не имеет разума»⁹⁰. «И потому сие ложно, что бог имеет волю пресовершенную. Ибо ежели бы все совершенство воли находилось в Боге: ежели бы сия благородная участь сопутствовала сущности его: что бы мир был храмом совершенного блага; злополучия, несчастия, не вынаруживали бы своих пагубных действий»⁹¹. Критике богооправдания за зло в мире посвящены в трактате глава II «Бог имеет пределы разума», глава III «Бог имеет пределы воли» и глава V «Мир не зависит от бога». В главе V есть положение, напоминающее рассуждение Эпикура. Автор трактата пишет: «Вражда, несогласие творений между собою доказывают или несовершенства Бога, или независимость мира от него»⁹².

Все это свидетельствует о влиянии, которое французское вольнодумство оказало на распространение эпикурейской традиции в России XVIII в., и о связи эпикуреизма с нравственной философией русского Просвещения.

§ 4. ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ ЭПИКУРА В РУССКОЙ МЫСЛИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.

Начало XIX в. ознаменовано бурными событиями в истории России. Идеи свободы и равенства, культ разума, свойственные романтической эпохе накануне 14 декабря 1825 г., способствовали популярности эпикурейского эвдемонического идеала.

А. С. Пушкин познакомился с эпикуреизмом очень рано, прочитав «О природе вещей» Лукреция. Он назвал Лукреция и среди авторов книг библиотеки Онегина. В лицее Пушкин слушал лекции по истории философии профессора А. И. Галича, который с симпатией относился к Эпикуру, говоря, что этот афинский мыслитель «принял богов либо в шутку, либо по боязни»⁹³. Влияние «изящного эпикуреизма»⁹⁴ Батюшкова на молодого Пушкина было очень сильным и нашло отражение в эпикурейских мотивах стихов: «К Батюшкову», «Городок», «Истина», «Стансы Толстому» и др. Б. М. Томашевский отмечал, что Батюшков пытался отвратить Пушкина от слишком сильного увлечения эпикуреизмом, внушенным его же собственными стихами⁹⁵. Эпикуреизм Пушкина был окрашен гедонистическими настроениями киренаиков. В стихотворении «Послание Лиде» Пушкин, «презрев Платоновы химеры», противопоставляет призывы Зенона, Сенеки и Цицерона «Аристипову закону». Эпикурейские идеи отразились в знаменитой «Вакхической песне», в элегии «Брожу ли я вдоль улиц шумных», в стихотворении «О нет, мне жизнь не надоела».

Подарив в 1818 г. своему другу Н. И. Кривцову «Орлеанскую девственницу» Вольтера, поэт в послании называет Кривцова «эпикуреец мой». Этика Эпикура сказалась во взглядах Пушкина на мораль: он определял ее (см. заметки «Опровержение на критики») как правила, «на коих основано счастье общественное или человеческое достоинство»⁹⁶. Поэт писал П. А. Осиповой: «В вопросе счастья я атеист»⁹⁷.

Работая над произведением «Пир во время чумы», Пушкин перевел сцену из драматической поэмы Дж. Вильсона «Чумной город». В ней священник гневно обращается к собравшимся на пир эпикурейцам, в то время когда смерть подстерегает каждого, со словами: «Безбожный пир. Безбожные безумцы. Вы пиршеством и песнями разврата / ругаетесь над мрачной тишиной...» В песне Председателя, которой нет у Вильсона (она сочинена Пушкиным), помимо призыва к наслаждению, выражена эпикурейская идея бесстрашия перед смертью.

Ю. М. Лотман отмечал влияние идей французских поэтов-либертинцев XVII в. на творчество Пушкина и приводил в качестве примера

краткую цитату из монолога Барона («Скупой рыцарь»). Барон, обращаясь к деньгам, которые кладет в сундук, говорит: «Усните здесь сном силы и покоя, / Как боги спят в глубоких небесах»⁹⁸. Лотман указывал, что в этих двух стихах Пушкин сумел исключительно точно изложить концепцию Эпикура о богах. Существование богов не отрицается, однако они пребывают в глубоком покое, блаженном бездействии. Они спят сном потенциальной мощи и, не участвуя в людской суете, служат людям образцом для подражания. Таким образом, «Пушкин наделяет Барона ... философией эпикурейца ... Однако тут же совершается знаменательная подмена: в такой мере, в какой гигантское властолюбие человека Возрождения трансформируется у Барона в ростовщичество и скупость, эпикурейские боги, блаженствующие в мощном бездействии, заменяются золотыми монетами — богом нового времени»⁹⁹.

А.И.Полежаев в 1825 г. в поэме «Сашка» сравнил своего героя с Эпикуром, восприняв его как безбожника, зовущего к наслаждениям. Московский студент-гуляка — «Младой роскошный эпикур» — Сашка жаждет «вольности строптивой», отвергает Ветхий и Новый Завет, отрицает бессмертие души; ему свойственны «свобода в мыслях и поступках» и закоренелая вражда «к мохнатым шельмам в хомутах» (т.е. к духовенству). «И как ученый муж Платон его с Сократом ни учили, / Чтобы бессмертью верил он, / Он ничему тому не верит: / “Все это сказки”, говорит... И в церковь гроша не дарит». Полежаев с симпатией писал о Сашке: «Конечно, многим не по вкусу / Такой безбожный сорванец, / Хоть и не верит он Иусу, / А право, добрый молодец!»¹⁰⁰. За сочинение этой поэмы Полежаев по приказу Николая I был отдан в солдаты.

Некоторые декабристы были хорошо знакомы с эпикурейской философией. Так, П.И.Борисов в статье о возникновении планет излагал космогонические воззрения древних атомистов. В трактате И.Д.Якушкина «Что такое жизнь» обосновывалась атомистическая концепция строения материи. А.П.Барятинский в одном из стихотворений опирался на мнение Эпикура, что бог «благ, но не всемогущ, или всемогущ, но не благ»¹⁰¹.

Воззрения французских материалистов и Фейербаха, восходящие к идеям Демокрита и Эпикура, стали источниками философии А.И.Герцена, В.Г.Белинского, Н.Г.Чернышевского, Н.А.Добролюбова, Д.И.Писарева. Н.Г.Чернышевский вспоминал, что он в молодости был твердым сторонником того научного направления, представителями которого были античные атомисты¹⁰². В рецензии на сочинение О. Новицкого «Постепенное развитие древних философских учений в

связи с развитием языческих верований», критиковавшего Эпикура за отрицание промысла божьего, Н.Г.Чернышевский писал, что Новицкому следует бросить науку и сделаться преподавателем богословия, так как он ставит религию выше философии, а наука кажется ему неудовлетворительной¹⁰³.

В 1845 г. в четвертом письме об изучении природы «Последняя эпоха древней науки» Герцен отмечал: «...ничто не может быть нелепее, как вечные рассказы добрых людей о том, что Эпикур проповедовал целью жизни грубое и животное удовлетворение страстей ... Чистота нравов Эпикуровых учеников вошла в поговорку»¹⁰⁴. Он обращает внимание читателя на то, что Лукреций «торжественно в каждой песне провозглашает, что Эпикур — величайший из греков, что с него началась нравственность, — нравственность сознательная, человеческая, которой мешали всякие привидения языческой религии»¹⁰⁵. По Герцену, людей, клеветавших на Эпикура, озлобляли «положительность и опытный путь» эпикуреизма. Герцен указывал на то, что Эпикур нанес «последний удар на смерть язычеству», хотя в эпикуреизме и «есть остатки политеизма», что физика Эпикура вступала в противоречие с его учением «о каких-то соподчиненных богам, — служащих вечными идеалами людям»¹⁰⁶.

Идеи эпикуреизма использовались русскими просветителями и революционными демократами в полемике против фидеистов. Д.И.Писарев писал, что, согласно учению Эпикура, все в мире возникло по внутренней необходимости без вмешательства богов и основано на естественной связи причины и следствия, что Эпикур отвергал предопределение и фатализм, стремился уничтожить суеверие, под которым имел в виду идею божества и промысла, и доказывал отсутствие того мирового разума, который Платон воплотил в личности демиурга. По Эпикуру, боги существуют лишь как создания фантазии, они не связывают людей никакими практическими обязательствами¹⁰⁷.

Между просветительскими идеями Писарева и Эпикура есть связь. Подобно тому как Эпикур предлагал использовать «тетрафармакон» для преодоления невежества и достижения счастья, Писарев призывал построить общество на началах «разумного эгоизма» (основные принципы которого восходили к эпикурейской этике) с помощью просвещения людей. Невежество мешает людям быть счастливыми, а для его преодоления существует лишь одно лекарство — наука, причем принимать его надо не гомеопатическими дозами, а ведрами и сороковыми бочками¹⁰⁸.

Под влиянием Писарева, призывавшего молодежь к изучению природы, многие стали заниматься естествознанием. Д. И. Менделеев отмечал, что изучение греческих классиков было «средством против укоренившихся суеверий»¹⁰⁹. Он писал: «...материально-внешнее, что бы ни говорили Платоны и всякие иные мудрецы, возникает раньше, начальнее и назойливее духовно-внутреннего»¹¹⁰. Менделеев с самого начала своей научной деятельности примкнул к атомистам. «Гипотеза атомизма, — писал он, — скрепляет отрывочное эмпирическое знание химических наук в такой же мере, как уверенность во всеобщности общих законов природы и в неисчерпаемости вещества перед глазами наблюдателя»¹¹¹. Открытие Менделеевым периодического закона обогатило атомистику.

Редактор журнала «Научное слово» М. М. Филиппов отмечал актуальность эпикурейских идей, в том числе и в критике религии, указывал на то, что «философия Эпикура, в известном смысле, была антирелигиозна». По его мнению, в то время, когда возрождаются течения, сланные в архив наукой, воззрения Эпикура представляют не только исторический интерес. Подчеркивая стремление Эпикура к антитеологическому объяснению природы, Филиппов упрекал его за то, что он придумал «новую мифологию», населив мировое пространство человекоподобными гигантскими образами, назвав их богами¹¹². Он критиковал Эпикура за «увлечение морализированием», за то, что он, по его мнению, «не только повторял, а часто искажал научные гипотезы Демокрита»¹¹³. Филиппов, подобно многим, полагал, что философия Эпикура большей частью представляет эклектическую переработку учения Демокрита.

Эпикуреизм был символом неверия¹¹⁴. Богословы в оценках его философии исходили из отношения к ней отцов церкви. Православная церковь видела в Эпикуре своего врага. Так, в 1837 г. архимандрит Гавриил писал в «Истории философии», что Демокрит, Эпикур, Гоббс, Гольбах, Гельвеций, Вольней проповедуют «чистый материализм», что «учение Эпикура ... сначала впадает в материализм, потом в атеизм». Описывая «гибельные следствия», вытекающие из эпикурейской философии, архимандрит уверял, что она ведет к «совершеннейшему эгоизму» и признанию того, что «чистые духи по теории атомистической невозможны»¹¹⁵.

Отмечая независимость христианского нравоучения от этики античных философов, И. Я. Чаленко объявил Эпикура и его последователей психически ненормальными, отметив, что «материалистическое

мировоззрение у Эпикура проведено им со всею последовательностью»¹¹⁶.

Представители умозрительного богословия критиковали эпикуреизм. С. Гогоцкий нападал на Эпикура, утверждая, что «философское учение Эпикура не содержит в себе ничего оригинального»¹¹⁷, что «из школы его не вышло ни одного замечательного мыслителя, ни одного оригинального произведения»¹¹⁸. Известный богослов В. Д. Кудрявцев-Платонов, обличая материализм, «распространившийся в наше время», утверждал, что «первые атеисты явились из школы Демокрита»¹¹⁹. «Материалистический атомизм Эпикура, несомненно, ведет к атеизму, — писал богослов, — а эпикурейские боги, поскольку они материальны, не заслуживают наименования богов»¹²⁰.

Н. Я. Данилевский, оценивая нравственное содержание греческой религии в сравнении с христианством, писал, что «религия греков не служила высшему и сокровенному», что она есть «тело без души», «от нее веет эпикуреизмом, который и есть собственно греческое мировоззрение, — и национальная философия ... после того, как она была формулирована Эпикуром»¹²¹.

Богословы отмечали связь современного им естественнонаучного материализма с атомистическим материализмом Эпикура и Лукреция: «Он прямо и непосредственно через Гассенди, внесшего эпикуреизм в физику, и Дальтона, заимствовавшего его из физики для химии, ведет свое начало от Эпикура. Атомизм Эпикура ... в соединении с Кантово-Лапласовой гипотезой образования солнечной системы развился в целую механическую теорию мироздания, начиная от образования светил небесных и оканчивая развитием органической жизни и человека (в дарвинизме)»¹²².

По мнению большинства православных богословов, эпикуреизм был создан разочарованным язычником, не знавшим христианства, и поэтому его критику религии нельзя относить к христианской вере. Однако некоторые считали, что эпикуреизм расчистил дорогу христианству своей критикой язычества. Так, протоиерей профессор Н. Виноградов в речи, произнесенной в Казанской духовной академии в 1896 г., отмечал, что Эпикур и Лукреций были ярыми врагами лишь языческого политеизма и не их вина, что материалисты XVII–XVIII вв. не постеснялись направить их воззрения против «богооткровенной религии». Протоиерей признавал, что принципы эпикурейской доктрины исключают всякую идею божества и не допускают никакой религии, исключают всякий религиозный культ¹²³. Он считал, что Эпикур с помощью атомистической теории устранил идею творения и управления

мира божеством, что боги Эпикура — лишь мертвый атрибут его материалистической доктрины. Приписав природе богов абсолютный покой и бездействие, Эпикур, по мнению профессора, языком самого смиренного благочестия отнял у богов их могущество и управление миром. «Полемика Эпикура против языческой религии своей смелостью и решительностью довела до конца и завершила великий труд, предпринятый философией против народных богов и религиозных суеверий. В то время как большая часть философов пыталась очистить и возвысить религию, Эпикур и Лукреций почти совсем уничтожили ее»¹²⁴.

В XIX — начале XX в., в отличие от авторов распространенных учебников по нравственному богословию М. Олесницкого, И. Янышева, А. Бронзова и др., которые критиковали секулярные теории морали за то, что они появились под «развращающим влиянием эпикурейской философии» и преследуют ее цель — «ешь, пей, веселись, не помышляй о будущем»¹²⁵, некоторые богословы, наоборот, утверждали, что Эпикур был «набожным человеком», а его этика близка христианскому аскетизму. Так, И. Корсунский утверждал, что атомисты не доходили до такой степени отрицания всего священного, как замечается в наше время у современных материалистов¹²⁶. А. Миронов писал, что в России «массы людей всяких званий и положений открыто и смело заявляют себя сторонниками самого глубокого материалистического направления, однако прикрываясь ... громким именем таких великих философов, как Эпикур, называя себя его горячими последователями и учениками»¹²⁷. По его мнению, Эпикур первый восстал бы против этой «развращающей пропаганды».

В 70–80-е гг. XIX в. богословская критика материализма была в основном направлена против материалистического истолкования позитивизма, который пропагандировал естествознание и секулярную этику.

§ 5. ПОЗИТИВИЗМ И ЭПИКУРЕЙСКИЙ АТЕИЗМ

В 1873 г. В. В. Лесевич откликнулся статьей на заявление Э. Литтре о том, что эпикуреизм — провозвестник позитивизма, что в нем есть идеи, близкие О. Контю. Согласно Лесевичу, просветительские намерения Эпикура были самыми светлыми, эпикурейцы звали к себе в Сад во имя науки и жизни, к свету и свободе. Анализируя причины неудачи эпикурейцев в борьбе против религиозных суеверий, первый русский эмпириокритик утверждал, что власть последних падет только «перед силами положительных знаний». Он упрекал Эпикура в равнодушии к

естествознанию, в непонимании того, что суеверия, казавшиеся античному философу лишены всякого смысла (гадания по полету птиц, по внутренностям животных и пр.), имели, по мнению Лесевича, первоначально философский характер, были прогрессивными¹²⁸.

М. Н. Катков, Б. Н. Чичерин и др. критиковали Конта за требование независимости морали от религии, заявляя, что оно восходит к материализму Эпикура. Катков писал о «школе атомистов», утверждая, что ей «не было суждено принести богатых плодов»¹²⁹. В книге «Наука и религия» (1879) Чичерин нападал на позитивистов за нарушение христианской морали, призывал молодежь вернуться от «эпикурейского циничного материализма» к христианской вере. По его мнению, учение Эпикура было отрицанием нравственного закона, которому люди обязаны подчиняться, и эпикуреизм не заключал в себе ничего, кроме разлагающих начал¹³⁰.

В 1889–1890 гг. в России на страницах журналов и в публичных лекциях развернулась полемика по поводу отношения Эпикура к религии. В марте 1889 г. в Одессе доцент Ф. Ф. Базинер прочел в университете две публичные лекции об эпикуреизме, доказывая, что нынешний интерес к нему возник потому, что мистический мрак, которым проникнуты религиозные верования, начинает рассеиваться под влиянием света науки, и человек, проснувшись, стал сознательно вникать в смысл окружающей его жизни. Лектор доказывал, что Эпикур и его ученики были атеистами, что мнение Гюйо и Массона, будто Эпикур приписывал атомам свободу воли, решительно ни на чем не основано¹³¹. В том же месяце Ю. А. Кулаковский прочитал в Киевском университете публичную лекцию об Эпикуре. Двамя годами раньше, в январе 1887 г., этот профессор произнес в Киевском университете речь о поэме Лукреция. В ней говорилось, что у Эпикура признание богов было совершенно мертвым придатком к его учению. Его система была направлена к тому, чтобы устранить идею о творении мира божеством и промысле божием из объяснения природы. Этот антирелигиозный характер системы явился результатом глубокого убеждения древнего мыслителя в правильности своего философствования¹³². Кулаковский утверждал, что эпикурейская школа отвергла идею бога, не отрицая прямо богов, завещанных греческому народу от старины, но вывела их за пределы жизни и судеб вселенной¹³³.

Журнал «Русская мысль» откликнулся на эти лекции двумя статьями о значении Эпикура для французских писателей XVIII в. и о причинах современного интереса к этому мыслителю в России¹³⁴. Согласно историку Древнего Рима В. Модестову, в России вокруг философского

наследия Эпикура идет ожесточенная борьба. Он отметил, что одновременно с этими лекциями, распространяющими «чистый материализм» Эпикура, опубликовано сочинение Цицерона «О высшем благе и крайнем зле» в переводе профессора П. Гвоздева под названием «Опровержение эпикуреизма».

Другой историк античности — М. С. Корелин писал, что эпикурейская философия нанесла тяжелые удары язычеству, подвергла открытому осмеянию его богов, выражала презрение к ним. Эпикуровское учение «о происхождении и сущности мира — только аргумент для оправдания безверия ... В системе Эпикура, где все сводится к материальному атому, нет места для божества, но ее основатель не считал возможным решительно опровергнуть общую веру в существование богов». По мнению Корелина, учение эпикурейцев о божестве «звучало злою насмешкою над религиозным чувством», что «эпикурейская теология не имеет ничего общего с религией: это чисто внешняя и совсем не научная приставка к философской доктрине». Оценивая попытки римских эпикурейцев создать из учения Эпикура религию, Корелин писал, что «для внутренней жизни человека и для его мирозерцания такая религия ничем не отличалась от атеизма»¹³⁵.

В народных университетах демократически настроенные преподаватели знакомили слушателей с древним материализмом, используя его для революционной и антирелигиозной пропаганды. Так, например, В. Парадиев прочел в 1911 г. в Обществе народных университетов в Казани лекцию «Эпикур и его проблема освобождения людей от богов», а Н. Н. Андреев в 1912 г. — лекцию «Боги и богоборцы древности» в таком же обществе в Петербурге. Парадиев рассказывал, что Эпикур был материалистом, что в свою школу он вербовал людей необразованных и обращался к ним «с дерзновенным призывом к свободе, которого до него никто в такой резкой форме не высказал, провозглашал свободу от всего того, что до сих пор опутывает человечество»¹³⁶. Парадиев говорил, что Эпикур сначала расковывает, а затем снова приковывает человека к божеству, но, признав существование своих богов, философ боится их как преступников и строит для них заграждения, чтобы они не смогли проникнуть в мир и натворить бед. Лектор восклицал: «Пусть от многих мыслей Эпикура веет утопией. Но кто же станет отрицать пользу за утопистами, вечно будирующими нас и открывающими новые горизонты»¹³⁷.

В начале XX в. получили распространение позитивистские сочинения А. А. Богданова. Сводя все значение творчества Эпикура к популяризации атомистики¹³⁸, Богданов утверждал, что главная черта мате-

риализма — бессознательное применение моделей, взятых из социальной практики, поэтому у античных материалистов как «детей менового общества» возникло учение об атомах, выражающее противопоставление личности товаропроизводителя другим производителям как обособленной неделимой единицы. В скрытой символике индивидуализма Богданов видел привлекательность идей атомистов для передовых умов развивающегося менового общества разных времен.

«Эпикур не был атеистом», — писал Г.В.Плеханов¹³⁹. Однако в книге Ф. Ланге «История материализма» (СПб., 1891) он отметил стихи Лукреция о значении Эпикура для критики религии, в книге Э.Целлера «Очерк истории греческой философии» (СПб., 1886) — замечание Эпикура о необходимости преодолеть страх перед ужасами загробного мира. Плеханов критиковал «философию позитивизма» Богданова, «социологический эгоизм» эсеров и анархистов, часто ссылавшихся на «свободную волю» эпикуровских атомов. В 1909 г. он писал, что во взглядах Эпикура могут быть неясности, так как они дошли до нас в неполном виде¹⁴⁰. Плеханов указывал, что еще древние понимали непримиримость и враждебность материализма к религии. В работе «Сант против Канта, или Духовное завещание г.Бернштейна» Плеханов приводил слова Лукреция, хвалившего Эпикура за то, что он обезвредил веру в бога¹⁴¹.

Под влиянием книги М.Штирнера «Единственный и его собственность», получившей распространение в России в начале XX в., возникли «союзы эгоистов», которые должны были объединить людей, чуждых общественным интересам и искавших пути к самосовершенствованию и обожествлению личности. В частности, Н.Минский предлагал организовать «Союз эгоистов», наподобие эпикуровского Сада, и в нем «объединить людей, уставших от городской суеты и лжи»; «целью жизни в таких общинах будет ... простор досугов, радость размышлений, блаженство»¹⁴².

После поражения первой русской революции А.В.Луначарский пытался создать «новую религию человечества, грядущего хозяина природы», используя для этого философию Эпикура. Луначарский призывал сбросить «ветхий плащ серого материализма» и создать «гармонический синтез» материализма и мистики на основе «пролетарского эпикуреизма»¹⁴³. Он считал, что Эпикур был только «эмпириком», опирался на «живой опыт». В статье «Атеизм» Луначарского есть раздел «Эпикурейство», в котором говорится: «...сам Эпикур и тем более его великий ученик Лукреций, атеисты последовательные, детерминисты»¹⁴⁴. В разделе «Эпикурейство на пролетарской почве»

доказывается, что пролетариат унаследовал их идеи. По словам Луначарского, пролетарий не верит в бога, в потустороннее, он радостно общается с массой своих товарищей, в социальной борьбе он нашел свое высшее наслаждение¹⁴⁵. Это мировоззрение Луначарский назвал «религиозным атеизмом»: «Религиозный атеизм? Да, почему бы нет? ... Но так ли уж у нас и нет бога? Ведь представление о боге имеет в себе нечто вечно прекрасное ... Если бы существовали в мире те внемировые пустоты, о которых говорит Эпикур, и в них жили бы чудесные, но бессильные и безвольные боги ... они, наверное, с восторгом и тревогой следили бы божественно разверстыми очами своими за судьбою страшного, растущего бога, человека»¹⁴⁶.

Прочитав «Очерки по философии марксизма», в том числе и статью Луначарского, возмущенный Ленин писал Горькому 25 февраля 1908 г., что он «прямо бесновался от негодования. Нет, это не марксизм! Учить рабочих “религиозному атеизму” и “обожанию” высших человеческих потенций (Луначарский)... Нет, это уж чересчур»¹⁴⁷.

В 1914–1915 гг. Ленин, конспектируя «Лекции по истории философии» Гегеля, сделал заметки об Эпикуре¹⁴⁸. Они стали известны после опубликования «Философских тетрадей» Ленина в 1929–1930 гг. и послужили основой для советских исследований античной философии, в том числе и эпикурейской¹⁴⁹.

§ 6. ОТНОШЕНИЕ ЭПИКУРА К РЕЛИГИИ В СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В 1922 г. была опубликована статья Ленина «О значении воинствующего материализма», в которой прозвучал призыв — для пропаганды атеизма издавать и использовать сочинения материалистов прошлого. Это указание коснулось и античных атомистов. В том же году И.А.Боричевский опубликовал несколько статей об Эпикуре в русле полемики, развернувшейся еще в конце XIX в.¹⁵⁰ Боричевский писал, что над Эпикуром в течение многих веков тяготел навет, будто он отвергал науку, создал новую религию, а философия его порождена болезнью. «Сад Эпикура ничего не имеет общего с религиозной сектой, — утверждал Боричевский. — Это свободный союз свободных исследователей природы, где дружба общежитийская слилась в одно неразрывное целое с дружкой научной, где жизнь в ее целом становится наукой, а чистая наука — самой жизнью»¹⁵¹. В статьях Боричевского отразилось усвоение им воззрений М.Гюйо, преувеличивавшего значение философии Эпикура¹⁵². В 1925 г. Боричевский издал книгу об Эпикуре «Древняя и современная

философия науки в ее предельных понятиях». В рецензии на эту книгу Г. К. Баммель критиковал Боричевского за позитивизм¹⁵³.

В 1927 г. Б. Г. Столпнер и П. С. Юшкевич опубликовали хрестоматию «Истории материализма», в которой впервые был издан русский перевод десятой книги Диогена Лаэртца. В хрестоматии также содержались отрывок из книги Ф. Ланге «История материализма» и отрывки из сочинения В. Нестле «Послесократики», в которых излагалась эпикурейская философия. В частности, в тексте неокантианца Ф. Ланге указывалось, что Эпикур не приписывал своим богам реальное существование, но сохранял представление о них как сладкую привычку юности.

В 1925 г. на русском языке была издана докторская диссертация Маркса «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». Под влиянием этой публикации в 1926 г. О. Танхилевич опубликовала книгу «Эпикур и эпикуреизм». Следуя за К. Каутским, который в книге «Этика и материалистическое понимание истории» рассматривал учение Эпикура как рационализм, отражавший особенности идеологии представителей древнего «торгового капитализма»¹⁵⁴, автор свела всю критику религии Эпикуром к национальному протесту против восточных извращений греческой религии. «Эпикур вошел в историю как атеист и как материалист, — писала О. Танхилевич. — Мы же отказываем ему в звании атеиста»¹⁵⁵. Отмечая, что в докторской диссертации Маркс считал Эпикура атеистом, Танхилевич указывала, что Эпикур ограничивался только критикой суеверий. Ни Эпикур, ни Лукреций не были атеистами, хотя первый, безусловно, близок к атеизму в его новейшем понимании¹⁵⁶. По ее мнению, грекам несвойственно представление о сотворении мира, а потому отрицание Эпикуром теокосмогоний не имело атеистического значения.

В рецензии на книгу О. Танхилевич Г. Баммель отмечал, что Эпикур, когда говорил о богах, ни о каком богословии не думал, он просто не мог отмахнуться от представлений о них, так как они сохранялись в греческом языке; его боги были созданы только для того, чтобы освободить людей от страха перед сверхъестественным¹⁵⁷. Баммель считал Эпикура атеистом, потому что он отрицал бессмертие души и богов в традиционном смысле: «сверхъестественных сил нет, как и потустороннего мира»¹⁵⁸. В статье «Материалистическая система Демокрита» Баммель превратил Демокрита в античного гегельянца, отождествив атомы и пустоту с гегелевским бытием и небытием, сделав богов, пребывающих в пустоте, несуществующими для атомистов¹⁵⁹.

Известно, что в 20–30-е годы в Советском Союзе распространились вульгарно-социологические взгляды на древнюю философию вообще, и на эпикуреизм в частности. Так, например, О.Танхилевич утверждала, что «социальной базой эпикуреизма было целых два класса: торговая аристократия и торгово-промышленная буржуазия»¹⁶⁰. Б.Скитский считал, что эпикурейская философия со своим принципом изолированной индивидуальности должна была соответствовать потребностям возникавшего тогда нового способа производства. По Скитскому, философия Эпикура — это идеология восторжествовавшей буржуазии в пору наивысшего развития торгового капитала в древнем греческом и римском обществах, ибо после лозунга «Обогащайтесь!» там выдвигается лозунг «Наслаждайтесь!»¹⁶¹. На основании этого утверждения А.Т.Лукачевский предполагал, что атеизм античного мира возник на том этапе развития торгового капитализма, когда он завоевал политическую власть, а это, как утверждал Лукачевский, можно видеть и у Эпикура¹⁶². Не был чужд влиянию вульгарно-социологических воззрений и В.К.Сережников¹⁶³.

В конце 20-х годов И.П.Луппол предполагал написать историю атеизма, которая должна была состоять из публикаций сочинений атеистов прошлых веков с вводными статьями. Издание не состоялось, но взгляды автора нашли отражение в статье «Атеизм» в Большой Советской энциклопедии. В частности, об Эпикуре Луппол писал: «Атеизм материалиста Эпикура относится к числу спорных проблем. Несомненно, что атеистом в современном смысле слова Эпикур не был ... Боги Эпикура — лишь обоснование его морального учения; мир образуется сам собой, и боги для него не существуют. Современники были правы, когда говорили, что боги Эпикура существуют только для того, чтобы защитить его от мщения толпы за богохульство»¹⁶⁴.

В 1925 г. И.П.Вороницин опубликовал первый выпуск труда «История атеизма». Автор указывал на огромные трудности в исследовании вопроса об отношении Эпикура к религии, так как исчезли почти все его сочинения. По мнению Вороницина, сегодня говорить о древнем атеизме следует лишь с оговорками и ограничениями. Это касается и атеизма Эпикура. Его философия атеистична, так как в ней мир не сотворен и никакая нездешняя сила не вмешивается в течение земных событий. Вера Эпикура в богов, по мнению Вороницина, объясняется крайне низким уровнем знаний того времени, несовершенством теории познания. Допущение богов в философии Эпикура ни в коей мере не умаляло, по существу атеистического и антирелигиозного, значения его учения¹⁶⁵.

В «Очерках по истории атеизма» (1930 г.) А. Т. Лукачевский писал, что философская система Эпикура атеистична и не нуждается в гипотезе существования бога как великого мотора Вселенной, теория бесконечности миров не требует зевсов, однако механистический материализм, на котором была построена система, неизбежно должен был привести к допущению существования богов. Он указывал на «ограниченность» Эпикура, который «не мог диалектически решить проблему единства противоположностей в вопросе взаимоотношения между материей и мышлением», а поэтому должен был допустить существование души, чтобы этой гипотезой объяснить ряд явлений¹⁶⁶.

В 1938 г. М. П. Баскин в статье «Атеизм в Древней Греции» отмечал, что Эпикур был одним из наиболее последовательных атеистов¹⁶⁷. В первом томе «Истории философии» 1940 г. М. А. Дынник определял учение Эпикура как философию замечательного материалиста, атеиста и просветителя древности, получившую широкое распространение в античном мире и сыгравшую в истории науки и философии значительную роль¹⁶⁸.

18 января 1946 г. Академия Наук СССР провела заседания своих отделений, ознаменованные двухтысячелетней годовщиной со времени смерти Лукреция. В 1947 г. был опубликован двухтомник: в первом томе — текст поэмы «О природе вещей» в переводе Ф. А. Петровского (перевод издавался ранее — в 1936 и 1937 гг.) со вступительной статьей В. Ф. Асмуса; во втором томе — комментарии к поэме и статьи по эпикуреизму, а также свод фрагментов Эпикура на греческом языке с русским переводом С. И. Соболевского. Фрагменты Эпикура сопровождалась статьей А. С. Ахманова, который писал, что «философия Эпикура была направлена против народной религии и религиозной мистики»¹⁶⁹.

Второй том издания, особенно помещенная в нем статья С. Я. Лурье «Демокрит, Эпикур и Лукреций», подверглись незаслуженной критике за признание у Эпикура «уступок идеализму», прежде всего за индетерминизм¹⁷⁰. Г. Ф. Александров также отмечал, что у Эпикура имеются «отступления от материалистических взглядов»¹⁷¹, а часть учения облечена в весьма мистическую форму, поскольку он наделил атом свободной волей¹⁷². Вопрос имел принципиальное значение, сделал ли Эпикур «ряд уступок идеализму»¹⁷³, или развивал дальше материализм Демокрита.

А. О. Маковельский отмечал большое значение атеистических взглядов Эпикура¹⁷⁴. Он перевел десятую книгу Диогена Лаэртца, написал предисловие к книге своего ученика А. С. Шакира-заде «Эпикур»,

в которой содержалась упрощенная оценка философии Эпикура¹⁷⁵ (боги для Эпикура были «вымышленными существами, а религиозные представления — мифами»¹⁷⁶).

В 1953 г. Д. И. Кардашев написал докторскую диссертацию «Философские воззрения Эпикура», в которой стремился доказать, что древний мыслитель был «лидером антимакедонской партии, призывал к вооруженному свержению македонского господства», дал «теоретическое обоснование освободительной борьбе греков». По его мнению, Сад играл «роль тайного политического клуба — гетерии, идейного центра греческих патриотов в их борьбе за национальную честь и независимость родины». Диссертант изображал Эпикура «идеологом рабов», «борцом за равноправие женщин», мечтавшим о создании государства, основанного на свободе и равенстве¹⁷⁷. Кардашев предполагал, что на устраиваемых Эпикуром «ночных сходках» велись споры на философско-политические темы. По его мнению, Эпикур выступал против софистов-риторов за то, что в их речах обходятся молчанием злободневные вопросы, связанные с войной, с кабальными, насильственно навязанными грекам договорами и т. д.¹⁷⁸ Доказывая, что Эпикур принимал активное участие в политической борьбе против македонского ига, Кардашев крайне вольно интерпретировал его слова из письма к рабу Мису: «...устранение страдания не является всеисцеляющим лекарством от горя». Таким «всеисцеляющим лекарством» якобы было свержение македонского гнета¹⁷⁹. Нет основания считать, что слова о горе относятся к македонскому гнету. Нет никаких сведений об участии Эпикура в освободительной войне, о том, что Сад был политическим объединением, «теоретическим штабом» антимакедонской борьбы. Очень сомнительно, что эпикурейская философия — мировоззрение угнетенных масс античного мира. Присутствие рабов в школе Эпикура не следует переоценивать.

Я. Я. Поварков, напротив, утверждал, что философия Сада носит «печать классового аристократизма», хотя социально-экономические основы эпикуреизма, по его мнению, вообще трудно связывать с каким-либо одним социальным слоем¹⁸⁰.

В 60-е годы XX в. наблюдалось стремление преодолеть пережитки вульгарно-социологических воззрений в истории философии, включая и наследие древних атомистов. Так, П. Н. Галанза упрекал авторов, указывающих на воинствующий характер античного атеизма, отождествляющих его с атеизмом французских материалистов XVIII в.¹⁸¹ Галанза отмечал как порочные попытки «улучшить»¹⁸² воззрения античных философов.

В. В. Соколов также усомнился в атеизме эпикурейцев, считая достаточным охарактеризовать их как антирелигиозных просветителей: «Термин “просветительство” по отношению к учению Эпикура—Лукреция мы употребляем весьма условно, имея в виду крайнюю узость тех социальных кругов, на которые оно было рассчитано. В сущности, это были очень небольшие кружки античной интеллигенции, чуравшиеся бюрократизированной политической жизни больших государств, которые приходили на смену древним полисам»¹⁸³.

В. Ф. Асмус назвал Эпикура одним из величайших мыслителей Древней Греции и наиболее последовательным материалистом после Левкиппа и Демокрита. Теоретической основой философии Эпикура, по его мнению, мог стать только материализм, враждебный всякой религиозной мистике, народному многобожию, а сам философ должен был выступить против враждебных ему сторонников сверхчувственного знания. Эпикур признавал бытие богов, считал познание этого бытия очевидным и даже утверждал, что в своем местопребывании боги наслаждаются блаженным существованием¹⁸⁴.

В 1965 г. Я. Я. Поварков защитил кандидатскую диссертацию на тему «Мировоззрение Эпикура». Он пришел к выводу, что эпикурейская «теология» — парадокс, вытекающий из сущности мировоззрения Эпикура, из особенностей античного сознания¹⁸⁵. Опираясь на труд польской исследовательницы М. Осовской, Поварков указал, что Эпикур — не социальный реформатор, а врач, заботящийся о психическом здоровье своих пациентов, учеников и последователей, а Сад — госпиталь для людей, страждущих душами. По мнению Поваркова, афинский мыслитель и его последователи были теми утешителями, в которых нуждались души, смущенные шквалом эпохи, умы, уставшие от предубеждений сердца, обеспокоенные своим будущим.

В книге, посвященной эстетике раннего эллинизма, А. Ф. Лосев писал, что Эпикуру, да и всему античному эпикурейству, включая Лукреция, у нас не повезло: их закрыли густым туманом чуть ли не вековых предрассудков. Поэтому, считал автор, необходимо очистить понимание эпикурейства от «назойливых предрассудков», «невероятной путаницы», «предать забвению подавляющее число книг и статей, написанных до сих пор об Эпикуре и Лукреции»¹⁸⁶.

Лосев писал, что Эпикур и Лукреций — не атеисты, а деисты¹⁸⁷. Такая оценка отношения эпикурейцев к богам впервые была высказана О. Новицким в книге «Постепенное развитие древних философских учений» (1860 г.). Следует, однако, заметить, что деизм как философское учение возник только в XVII в. в Англии и получил распространение

ние в эпоху Просвещения. Деисты утверждали, что бог сотворил мир, а после этого перестал принимать в нем какое-либо участие. Эпикур же не признавал бога-творца и сотворение мира богами, следовательно, его нельзя называть деистом.

В 60–70-е годы XX в. в учебниках по истории и теории атеизма в разделах по истории античного атеизма были высказаны различные оценки воззрений Эпикура. Так, Ф.Х.Кессиди писал, что в учении Эпикура наиболее ярко отразились рационалистическо-материалистические, гуманистические и демократические черты древнегреческого атеизма. В тяжелых для греческих полисов условиях Эпикур смело выступал против всех земных богов, против обожествления Александра Македонского. Внимание Эпикура было направлено главным образом на разрушение субъективной стороны религиозных представлений и переживаний. Школа Эпикура опровергала понимание религии как фактора, направляющего общественную деятельность, как условия, без которого немислима сама жизнь¹⁸⁸. Отмечая атеистический характер философии Эпикура, Б.Г.Борухович считал, тем не менее, что он сделал уступку народным суевериям, признав существование богов¹⁸⁹. М.М.Григорьян писал, что Эпикур целеустремленно подчинял материалистическое учение антирелигиозной задаче, представляя своих богов в образе совершенно праздных существ¹⁹⁰. По мнению Н.А.Пашкова, формальное допущение существования богов Демокритом и Эпикуром явилось следствием непоследовательности их атеизма, обусловленной классовой ограниченностью мыслителей, с одной стороны, и слабостью их стихийного материализма (в частности, наивно-механической теории отражения) — с другой¹⁹¹.

З.А.Тажуризина писала, что в лице Эпикура античный атеизм впервые связал критику религии с учением о человеке и поставил в центр внимания освобождение духовного мира людей от религиозных суеверий¹⁹². Согласно И.А.Крывелеву, мировоззрение Эпикура, по существу, было атеистическим, он вошел в историю как атеист, хотя в его сочинениях существование богов формально не подвергается сомнению¹⁹³. Э.Д.Фролов отмечал, что, хотя Эпикур и не отрицал существование богов, но они были «чистыми абстракциями»; что материалистические и атеистические идеи Эпикура захватили сравнительно небольшую часть высокообразованной античной интеллигенции¹⁹⁴.

Желание разобраться в особенностях атеизма Эпикура, раскрыть загадку его теологии, принять участие в многовековом споре об особенностях его мировоззрения побудило автора этой книги заняться

изучением античных источников по эпикуреизму и историей эпикурейской традиции.

Примечания

¹ *Čiževsky D. Plato im Russland // Aus Zwei Welten. Leiden, 1956. S. 45–65.*

² *Свеницкий И. С. Начала философии в русской литературе XI–XVI вв. Львов, 1901; Тихомиров М. Н. Философия в Древней Руси // Русская культура X–XVIII вв. М., 1968. С. 90–172; Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984; Поляков Л. В. Христианизация и становление философии в Киевской Руси // Вопросы научного атеизма. Вып. 32. М., 1985. С. 268; Замалева А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси. Л., 1987.*

³ *Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Т. I. С. 102.*

⁴ *Творогов О. В. Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. // Тр. Отд. древнерусск. литературы. Ин-т русск. литературы (Пушкинский дом) АН СССР. Т. 33. М.; Л., 1979. С. 3–31.*

⁵ *Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892. С. 104.*

⁶ *Житие и жизнь великия княжны Ефросинии Суздальской: Списано иноком Григорием. СПб., 1888. С. 67.*

⁷ *Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам // Памятники древнерусск. литературы. Вып. 3 / Подг. к печ. Н. Н. Зарубин. Л., 1932. С. 59.*

⁸ *Тихомиров М. Н. Указ. соч. С. 101.*

⁹ *Буланин Д. М. Классическая культура в Древней Руси и проблемы ее изучения // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979. С. 36.*

¹⁰ *Перетц В. Н. Сведения об античном мире в Древней Руси XI–XIV вв. // Гермес: Научно-популярный вестник древнего и нового мира. 1917. Т. 2. С. 205–210, 227–229, 243–247, 259–262; 1919. Т. 23. С. 181–185.*

¹¹ *Архангельский А. С. К изучению древнерусской литературы: Творения отцов церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888. С. 5–7.*

¹² *Фролов Э. Д. Русская историография античности (до середины XIX в.). Л., 1967. С. 22 (прим. 29).*

¹³ *Творения Василия Великого. М., 1853. Ч. 1. С. 3–4 / Творения св. отцов в русск. переводе. Изд. при Московск. духовной Академии. Т. 5.*

¹⁴ *Успенский В. Толковая Палея. Казань, 1876. С. 12.*

¹⁵ *Перетц В. Н. Указ. соч. // Гермес. 1919. Т. 23. С. 185.*

¹⁶ *Историографию изучения древнерусской «Пчелы» см.: Сперанский М. Н. Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности: Исследование и тексты. М., 1904. С. 156–174; Щеглова С. А. «Пчела» по рукописям киевских библиотек: Опыт изучения и тексты. СПб., 1910. С. 1–28; Творогов О. В. Пчела // Словарь книжников и книжности в Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 386–387.*

- ¹⁷ РНБ. Ф. 1, 44. Л. 1. — Опубликовано в кн.: Семенов В. Древняя русская «Пчела» по пергаменному списку // Сб. Отд. Русского языка и словесности. СПб., 1893. Т. 54, № 4. С. 1.
- ¹⁸ Wachsmuth C. Studien zu den Griechischen Florilegien. Berlin, 1882. S. 110.
- ¹⁹ Сперанский М. Н. Указ. соч. С. 80 (прим. 38).
- ²⁰ Loci communes // Maximi confessoris opera omnia // Patrologia cursus completus. Seria Graeca / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. Т. 91. Col. 721–1018.
- ²¹ Antonii monachi Melissa // Ibid. Т. 136. Col. 792–1244.
- ²² Epicurea / Ed. H. Uzener. Stuttgart, 1966.
- ²³ Epicurus: The Extant Remains / Ed. by C. Bailey. Oxford, 1926; Фрагменты Эпикура / Пер. и прим. С. И. Соболевского // Лукреций. О природе вещей. М.; Л., 1947. Т. 2. С. 517–662.
- ²⁴ Epicuro. Opere / Ed. G. Arrighetti. Torino, 1960.
- ²⁵ Архив ГМИР. Ф. К Ш. Оп. 1/4. № 538. Л. 325 об.
- ²⁶ Бессонов П. Книга Пчела: Памятник древней русской словесности. СПб., 1857. С. 49.
- ²⁷ Все переводы, за исключением особо оговариваемого случая, даются по изд.: Лукреций. О природе вещей. Т. 2.
- ²⁸ Сперанский М. Н. Указ. соч. Приложения. С. 85.
- ²⁹ Usener H. Entdeckt und mitgetheilt von K. Wotke Epikurische Spruchsammlung // Wiener Studien. 1888. Н. 2. S. 191–198.
- ³⁰ Ibid. S. 189.
- ³¹ В «Пчеле» 1643 г. (ГМИР): «Эпикурие. Хвала и честь и держава преблагенному естеству небесному яко же нуждая и потребная всем, сотвори скоро обретаися, а же не всем потребная не токмо едины и богатым не скоро обретаися» (Л. 291).
- ³² Зубов В. П. Аристотель. М., 1963. С. 333.
- ³³ В. Семенов указывает в прим. 1 на С. 384, что в рукописи № 295 из собрания Ундольского прибавлено: «но обач отвержано от него». В «Пчеле» 1643 г. (ГМИР): «Но обаче утвержаися от него» (Л. 309).
- ³⁴ В «Пчеле» 1643 г.: «На ино можешы твердо доискати себе, а не в смерти. Все бо живем во граде не во огражене» (Л. 316).
- ³⁵ Usener H. Epikurische Spruchsammlung. S. 190.
- ³⁶ Arrighetti G. Note // Epicuro. Opere. P. 562.
- ³⁷ Семенов В. Материалы к литературной истории русских Пчел. М., 1895. С. III.
- ³⁸ Щеглова С. А. Указ. соч. С. 18.
- ³⁹ Сперанский М. Н. Указ. соч. С. 106.
- ⁴⁰ История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 174.
- ⁴¹ Клибанов А. И. К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности // Тр. Отд. древнерусск. литературы. Ин-т русск. литературы (Пушкинский дом) АН СССР. М.; Л., 1957. Т. XIII. С. 160.
- ⁴² Клибанов А. И. Реформационное движение в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 361–363; Буланин Д. М. Переводы и послания

Максима Грека. Л., 1984. С. 73; Лурье Я. С. Элементы Возрождения на Руси в конце XV — первой половине XVI века // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967. С. 202.

⁴³ Казакова Н. А.: 1) «Пророчества еллинских мудрецов» и их изображения в русской живописи XVI–XVII вв. // Тр. Отд. древнерусск. литературы. Ин-т русск. литературы (Пушкинский дом) АН СССР. М.; Л., Т. XVII. 1961. С. 367, 366; 2) Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI в. Л., 1970.

⁴⁴ Клибанов А. И. Реформационные движения в России. С. 359.

⁴⁵ Буланин Д. М. Источники античных реминисценций в сочинениях Максима Грека // Тр. Отд. древнерусск. литературы. Ин-т русск. литературы (Пушкинский дом) АН СССР. М.; Л. Т. XXXIII. 1979. С. 77 и сл.

⁴⁶ Византийский временник. Т. XIV. С. 171–172.

⁴⁷ Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. II. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910. С. 273.

⁴⁸ Там же. С. 251.

⁴⁹ Там же. С. 37.

⁵⁰ Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков // СОРЯС. Т. XXIV. 1903. № 1. С. 289.

⁵¹ Цит. по: «Писанейце» Аввакума // Демкова Н. С. Из истории ранней старообрядческой литературы // Тр. Отд. древнерусск. литературы. Ин-т русск. литературы (Пушкинский дом) АН СССР. Т. XXVIII. Л., 1974.

⁵² Русские народные картинки / Собрал и описал Д. Ровинский. Кн. 3. СПб., 1881. № 795.

⁵³ *Aprophthegmata Graeca ex Plutarcho et Diogene Laertio atque Stobai* / Ed. Henricus Stephanus, 1568.

⁵⁴ *Анофтегмата*, то есть кратких витиеватых и нравоучительских речей книги три. СПб., 1716. С. 93.

⁵⁵ Лавровский А. Н. Феофилакт Лопатинский и его библиотека. Калинин, 1947.

⁵⁶ Лунтов С. В. Книга в России в первой четверти XVIII в. Л., 1973. С. 201.

⁵⁷ Татищев В. Н. Избранные произведения. Л., 1979. С. 75.

⁵⁸ Светлов Л. Б. Писатель вольнодумец В. П. Колычев // Вопросы истории религии и атеизма. 1956. Т. III. С. 249–250.

⁵⁹ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. 1. М., 1952. С. 342.

⁶⁰ Шевырев С. П. История императорского Московского университета. М., 1855. С. 142.

⁶¹ Коган Ю. Я. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII века. М., 1962. С. 259.

⁶² Там же. С. 272.

⁶³ «Покоящийся трудолюбец». Ч. 2. 1784. С. 258–259.

⁶⁴ Щипанов И. Я. Философия русского Просвещения. М., 1971. С. 169–170.

⁶⁵ *Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVII в.* М., 1952. С. 406–408.

⁶⁶ *Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. М., 1941. Т. 2. С. 95.

⁶⁷ *Изложение главнейших систем нравственных древних и новейших философов.* Рассуждение, написанное кандидатом Захарием Савицким для получения степени Магистра по части теоретической и практической философии. Харьков, 1825. С. 45.

⁶⁸ *Луппол И. К.* Историко-философские этюды. М.; Л. 1935. С. 178.

⁶⁹ *Зерцало древней учености, или Описание древних философов, их сект и различных упражнений.* М., 1787. С. 14.

⁷⁰ *Кн. Птр. Шлв.* Эпикур // Приятное и полезное препровождение времени. Ч. 12. М., 1796. С. 380.

⁷¹ *Ситковский Б.* К истории атеизма в России. Обзор атеистической и материалистической литературы в России в конце XVIII — начале XX в. // Книга и пролетарская революция. 1938. № 4. С. 43–47; *Шахнович М. М.* Эпикур и история русского атеизма XVIII — начала XX в. // Атеистические традиции русского народа. Л., 1982. С. 140–145.

⁷² *Берний.* Отмщенная религия. 10 песней. СПб., 1816. С. 70.

⁷³ Там же. С. 87.

⁷⁴ *Против Люкреция, девять книг о боге и естестве.* Соч. кардинала Мельхиора Полиньяка. М., 1803. С. 8, 13, 71, 113.

⁷⁵ *Гейнеций И. Г.* Основания умственной и нравоучительной философии. М., 1766. С. 58.

⁷⁶ *Бруккер И.* Сокращенная история философии от начала мира до нынешних времен. М., 1785. С. 7.

⁷⁷ Там же. С. 178.

⁷⁸ *Краткая история о философах и славных женах, сочиненная господином Бюри.* М., 1804. С. 212.

⁷⁹ *Коган Ю. Я.* Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. С. 297–298.

⁸⁰ Архив ГМИР. Ф. К III. Оп. 1, № 191.

⁸¹ *Шахнович М. И.* Новый памятник русского свободомыслия XVIII в. // Звенья. М., 1950. Вып. № 8. С. 734–735.

⁸² *Шахнович М. И.* Первый русский космогонист И. Д. Ертов // Природа. 1951. № 4. С. 71–75; *Светлов Л. А.* А. Н. Радищев и политические процессы конца XVIII в. // Из истории русской философии XVIII–XIX вв. М., 1952. С. 52–54; *Коган Ю. Я.* Преследование русских вольнодумцев во второй половине XVIII в. (По материалам Тайной экспедиции) // Вопросы истории религии и атеизма. 1956. № 4. С. 182–202.

⁸³ *Мое время.* Записки Г. С. Винского. СПб., б. г. С. 45.

⁸⁴ «Письмо к фельдмаршалу Кейту» входит также в состав другого рукописного сборника — в III часть второго тома «Библиотеки здравого рассудка, или Собрания важных сочинений для спасения» (ЦГИАЛ. Ф. 109. Оп. 3. № 1483); см.: *Персиц М. М.* Русский атеистический рукописный сборник конца

XVIII — начала XIX в. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959. Т. VII. С. 361–394.

⁸⁵ Архив ГМИР. Ф. К III. Оп. 1. С. 29.

⁸⁶ «Исповедание веры Савойского викария» распространялось в России в списках. Например, в рукописном отделе РНБ им. Салтыкова-Щедрина хранится «Сборник всячины», в третьем томе которого (Собрание Титова е. х. 2918) оно содержится. О популярности идей Руссо в России см.: *Лотман Ю. М.* Руссо и русская культура XVIII–XIX в. // Руссо Ж.Ж. Трактаты. М., 1969. С. 555–605.

⁸⁷ *Фонвизин Д. И.* Чистосердечное признание о делах моих и помышлении // Русская проза XVIII века. М., 1971. С. 395.

⁸⁸ Архив ГМИР. Ф. К III. Оп. 1. Л. 131 об.

⁸⁹ Подробнее см.: *Шахнович М. М.* Идеи античного атеизма в русском рукописном памятнике XVIII века «Зерцало безбожия» // Научно-атеистические исследования в музеях. Л., 1986. С. 5–17.

⁹⁰ Архив ГМИР. Ф. К III. Оп. 1. Л. 129.

⁹¹ Там же. Л. 129–130.

⁹² Там же. Л. 136 об.

⁹³ *Галич А. И.* История философских систем. СПб., 1818. С. 116.

⁹⁴ *Белинский В. Г.* Сочинения Александра Пушкина // Избр. соч. М.; Л., 1949. С. 533.

⁹⁵ *Томашевский Б. К. Н. Батюшков* // К. Батюшков. Стихотворения. М., 1948. С. IV.

⁹⁶ *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. Т. 7. С. 188.

⁹⁷ Там же. Т. 10. С. 828.

⁹⁸ Там же. Т. 7. С. 112.

⁹⁹ *Лотман Ю. М.* Заметки к проблеме «Пушкин и французская культура» // Лотман Ю. М. Пушкин. СПб., 1997. С. 360–361.

¹⁰⁰ *Полежаев А. И.* Соч. М., 1955. С. 195–196.

¹⁰¹ *Барятинский А. П.* О боге // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. М., 1951. Т. 2. С. 440. — Подобные идеи содержатся и в стихотворении Полежаева «Александру Петровичу Львовскому» (см.: *Полежаев А. И.* Указ. соч. С. 80–81).

¹⁰² *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч. Т. 3. М., 1950. С. 438.

¹⁰³ Там же. Т. 14. М., С. 650.

¹⁰⁴ *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 3. М., 1954. С. 194–196.

¹⁰⁵ Там же. С. 215.

¹⁰⁶ Там же. С. 197–198.

¹⁰⁷ *Писарев Д. И.* Полн. собр. соч. Т. 2. СПб., 1911. С. 98–102.

¹⁰⁸ *Писарев Д. И.* Полн. собр. соч. Т. 4. СПб., 1894. С. 128.

¹⁰⁹ *Менделеев Д. И.* Соч. Т. 16. Л.; М., 1949. С. 909.

¹¹⁰ *Менделеев Д. И.* Заветные мысли. СПб., 1905. С. 413.

¹¹¹ *Менделеев Д. И.* Избр. соч. Т. 2. М.; Л., 1934. С. 383.

¹¹² *Филиппов М. М.* Философия действительности. СПб., 1893. С. 464.

- ¹¹³ *Филиппов М. М.* История философии. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1903. С. 190, 201.
- ¹¹⁴ *Назарьев И.* Краткая история философии. Воронеж, 1895. С. 71.
- ¹¹⁵ *Гавриил* (Воскресенский). История философии: В 6 ч. Казань, 1837. Ч. 1. С. 164, 168.
- ¹¹⁶ «Крайнее развитие психопатологический процесс получает у Эпикура и его последователей» (*Чаленко И. Я.* Независимость христианского учения о нравственности от этики античных философов. Полтава, 1912. Ч. 2. С. 1029, 1040).
- ¹¹⁷ *Гогоцкий С.* Философский лексикон. Т. 4. Вып. 2. Киев, 1873. С. 215.
- ¹¹⁸ Там же. С. 264.
- ¹¹⁹ *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Соч. 2-е изд. Т. 2. Вып. 3. М., 1898. С. 110–111.
- ¹²⁰ *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Материалистический атомизм. Прибавление к творениям святых отцов. Кн. 3. М., 1880. С. 677.
- ¹²¹ *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. С. 404.
- ¹²² *Остроумов М.* История философии в отношении к откровению. Харьков, 1886. С. 268.
- ¹²³ *Виноградов Н.* Взгляд Лукреция Кара на религию в его поэме «О природе». Казань, 1896. С. 49, 56.
- ¹²⁴ Там же. С. 53.
- ¹²⁵ *Невзоров И.* Мораль стоицизма и христианское нравоучение. СПб., 1895.
- ¹²⁶ *Корсунский И.* Судьба идеи о боге в истории религиозно-философского мирозерцания Древней Греции. Харьков, 1890. С. 248.
- ¹²⁷ *Мионов А.* Высшее благо по учению Эпикура // Вера и разум. 1887. № 5. С. 229.
- ¹²⁸ *Лесевич В. В.* Первые провозвестники позитивизма // Отечественные записки. 1873. № 11. С. 536–537.
- ¹²⁹ *Катков М.* Очерки древнейшего периода греческой философии. М., 1853. С. 156.
- ¹³⁰ *Чичерин Б.* История политических учений. 2-е изд. М., 1903. Ч. 1. С. 84, 85.
- ¹³¹ *Базинер Ф. Ф.* Эпикуреизм и его отношение к новейшим теориям естественных и философских наук. Одесса, 1889. С. 29.
- ¹³² *Кулаковский Ю. А.* Поэма Лукреция «О природе» // Киевские университетские известия. 1887. № 1. С. 25.
- ¹³³ *Кулаковский Ю. А.* Философия Эпикура и вновь открытые его изречения // Там же. 1889. № 4. С. 18.
- ¹³⁴ *Иванов Ив.* Забытые предшественники XVIII века // Русская мысль. 1890. Февр. С. 86–103; *Модестов В.* Эпикуреизм и современный интерес к нему // Там же. Март. С. 42–57.

¹³⁵ *Корелин М. С.* Падение античного мирозерцания. 2-е изд. СПб., 1901. С. 88, 89, 93.

¹³⁶ *Парадиев В.* Эпикур и его проблема освобождения людей от богов. Казань, 1911. С. 22.

¹³⁷ Там же. С. 39.

¹³⁸ *Богданов А. А.* Философия живого опыта. СПб., 1913. С. 89.

¹³⁹ *Плеханов Г. В.* О религии и церкви. М., 1978. С. 478.

¹⁴⁰ *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произв. Т. 4. С. 250.

¹⁴¹ Там же. Т. 2. С. 388.

¹⁴² *Минский Н.* На общественные темы. СПб., 1909. С. 122.

¹⁴³ *Очерки по философии марксизма.* СПб., 1908. С. 160–161.

¹⁴⁴ Там же. С. 117.

¹⁴⁵ Там же. С. 128–129.

¹⁴⁶ Там же. С. 156–160.

¹⁴⁷ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 47. С. 142.

¹⁴⁸ Там же. Т. 29. С. 263–271.

¹⁴⁹ *Шахнович М. М.* Эпикурейская традиция и история советского атеизма // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1981. С. 38–58.

¹⁵⁰ *Боричевский И.:* 1) У древнейших истоков идеалистической легенды об Эпикуре // Пролетарская Книга и русская Революция. 1922. № 7. С. 8–12; 2) У древнейших истоков идеалистической легенды о Платоне // Там же. № 8. С. 5–8; 3) Истинное лицо древнего Сада Эпикура // Записки научного общества марксистов. 1922. № 4. С. 125–133.

¹⁵¹ Записки научного общества марксистов. 1922. № 4. С. 132.

¹⁵² *Боричевский И.:* 1) Логика Эпикура. Опыт восстановления «Каноники» // Известия ЛГУ. 1930. Т. 2. С. 240–262; 2) Краткий очерк истории древнего материализма. Л., 1930; 3) Демокрит и Эпикур в борьбе за основы атомизма // Архив истории науки и техники. Сер. 1. Т. 3. Л., 1936; 4) Существует ли история философии как наука // Записки научного общества марксистов. 1922. № 2.

¹⁵³ Под знаменем марксизма. 1925. № 7. С. 45.

¹⁵⁴ *Каутский К.* Этика и материалистическое понимание истории. СПб., 1906. С. 7–14, 18.

¹⁵⁵ *Танхилевич О.* Эпикур и эпикуреизм. М., 1926. С. 7.

¹⁵⁶ Там же. С. 115.

¹⁵⁷ Под знаменем марксизма. 1926. № 3. С. 256–262.

¹⁵⁸ *Книга для чтения по истории философии.* Т. 1. М., 1924. С. 401.

¹⁵⁹ Вестник Коммунистической академии. 1923. № 4. С. 95.

¹⁶⁰ *Танхилевич О.* Указ. соч. С. 33–34.

¹⁶¹ *Скитский Б. В.* Классовая природа учения стоиков и эпикурейцев // Известия Горского педагогического института. Т. 5. Владикавказ, 1929. С. 59.

¹⁶² *Лукачевский А. Т.* Очерки по истории атеизма // Антирелигиозник. 1930. № 11. С. 63.

¹⁶³ *Серезжников В. К.* Очерки по истории философии. М., 1929. С. 187.

- ¹⁶⁴ *Лунтол И.П.* Атеизм // Большая Советская Энциклопедия. Т. 1. М., 1920. С. 738.
- ¹⁶⁵ *Вороницин И.П.* История атеизма. 3-е изд. М., 1930. С. 21.
- ¹⁶⁶ *Лукачевский А.* Очерки по истории атеизма // Антирелигиозник. 1929. № 10. С. 45.
- ¹⁶⁷ *Баскин М.П.* Атеизм в Древней Греции // Там же. 1938. № 12. С. 27.
- ¹⁶⁸ *История философии.* Т. 1. М., 1940. С. 278.
- ¹⁶⁹ *Лукреций.* О природе вещей. Т. 2. М., 1947. С. 499.
- ¹⁷⁰ *Дынник М.А.* За марксистское изучение античного материализма // Вестник древней истории. 1948. № 4. С. 5.
- ¹⁷¹ *Александров Г.Ф.* История западноевропейской философии. 2-е изд. М., 1946. С. 92.
- ¹⁷² *Александров Г.Ф.* Борьба материализма и идеализма в античной философии. М., 1941. С. 77.
- ¹⁷³ *Лурье С.Я.* Демокрит. М., 1937. С. 133.
- ¹⁷⁴ *Маковельский А.О.:* 1) Материализм в древности // Известия Азерб. гос. ун-та. Т. 13. Баку, 1928. С. 63–82; 2) Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; 3) К вопросу об атеизме Лукреция // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Вып. 3. 1959. С. 372–376.
- ¹⁷⁵ *Шакир-заде А.:* 1) Эпикур — великий материалист и атеист античности // Труды института истории и философии. Т. 2. Баку, 1952. С. 22–44; 2) Учение Эпикура о бытии // Там же. Т. 6. Баку, 1955. С. 155–208; 3) Учение Эпикура о познании // Там же. Т. 7. Баку, 1955. С. 158–189.
- ¹⁷⁶ *Шакир-заде А.* Эпикур. М., 1963. С. 69.
- ¹⁷⁷ *Кардашев Д.И.* Философские воззрения Эпикура. Автореф. докт. дис. М., 1953. С. 3, 8, 11, 12, 14, 30.
- ¹⁷⁸ *История философии.* Т. 1. М., 1957. С. 132.
- ¹⁷⁹ Там же.
- ¹⁸⁰ *Поварков Я.Я.* Освободить мир от страха перед богами // Наука и религия. 1978. № 9. С. 48–49.
- ¹⁸¹ *Галанза П.Н.* Об антиисторической характеристике взглядов античных материалистов на религию // Вестник МГУ. Сер. 8. 1960. № 3. С. 76–83.
- ¹⁸² *Ф.А.Петровский* перевел слова Лукреция «те, кто правильно мыслят, что боги проводят жизнь беззаботно» так: «Те, кто познал, что боги живут безмятежно» (*Лукреций.* Т. 1. 1945. С. 371).
- ¹⁸³ *Соколов В.В.* Философия древности и средневековья // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 37.
- ¹⁸⁴ *Асмус В.Ф.* Античная философия. 2-е изд. М., 1976. С. 427.
- ¹⁸⁵ *Поварков Я.Я.:* 1) Мировоззрение Эпикура. Автореф. канд. дис. М., 1965; 2) «Боги» Эпикура: парадокс или концепция // Природа. 1965. № 9. С. 77; 3) Четыре проблемы Эпикура // Вопросы философии. 1966. № 8. С. 104–115.
- ¹⁸⁶ *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 179–181.
- ¹⁸⁷ «В отличие от Демокрита ... Эпикур и Лукреций утвердили безоговорочный “деизм”» (*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика.

М., 1963. С. 460); «Атомисты... не атеисты, а деисты» (там же. С. 444.); «Деизм эпикурейцев с полной необходимостью вытекает из их эмпирически-гедонистического учения» (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 209); Новицкий О. Постепенное развитие древних философских учений. Киев, 1860. Ч. 3. С. 269.

¹⁸⁸ Кессиди Ф. Х. Религиозное свободомыслие и атеизм в Древней Греции // Философские науки. 1962. № 1. С. 45–60; История и теория атеизма. М., 1962. С. 99–100.

¹⁸⁹ История свободомыслия и атеизма в Европе. М., 1966. С. 25.

¹⁹⁰ Григорьян М. М. Курс лекций по истории атеизма. 2-е изд. М., 1974. С. 30–32.

¹⁹¹ Пашков Н. А. История и теория атеизма. М., 1974. С. 234–241.

¹⁹² История и теория атеизма. М., 1974. С. 274–281.

¹⁹³ Крывелев И. А. История религии. Т. 1. М., 1975. С. 115.

¹⁹⁴ Фролов Э. Д. Религия и атеизм в античном мире // Вопросы научного атеизма. Вып. 20. М., 1976. С. 129–131.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философия религии была имплицитным внутренним элементом философской системы Эпикура, аспекты которой содержались во всех фундаментальных частях его доктрины — *физике, канонике и этике*. Она была основана на материалистическом атомистическом учении о природе и связана с особенностями эпикурейской теории познания. В учении о природе Эпикур выступал против теокосмогоний и философских теорий о перводвигателе и демиурге. На основе атомизма, сочетавшегося с принципом самоорганизации материи, он отверг провиденциализм, телеологию и связанную с ней теодицею. Ему принадлежит знаменитое заключение о том, что представление о божестве как всеблагом промыслителе несовместимо с наличием зла в мире. Эпикур разрушил фаталистическое понимание необходимости. Развивая атомистическую доктрину, он создал теорию спонтанного отклонения атома от прямой линии, определив источник движения как имманентно присущий самой материи, расширившую понятие атома как первопричины и послужившую теоретическим основанием его нравов учения. Эпикур полагал, что исследование природы, являясь средством освобождения человека от суеверий, способствует нравственному воспитанию человека. Он отвергал все виды суеверий, объясняя их происхождение невежеством и непониманием роли случайных совпадений для возникновения представлений о знамениях богов.

Эпикур был одним из основоположников психологической теории происхождения религии. Он определял такую основную психологическую причину возникновения и существования религии, как страх: во-первых, перед олимпийскими богами, во-вторых, перед смертью. Эпикур отрицал традиционные представления и воззрения других философов о богах, создал особую теологию и сформулировал новое понима-

ние благочестия. Взгляды Эпикура существенно отличались от воззрений известных древнегреческих безбожников — софистов, Диагора, Феодора, Эвгемера, а также от концепции Демокрита.

В основе теологии Эпикура — так называемое «историческое» или «психологическое» доказательство бытия бога. Понятие *πρόληψις* позволило ему объяснить наличие у людей представлений о богах: боги существуют, так как имеется очевидное знание о них. В основе представления о существовании бессмертных богов лежит *ἰσονομία*: сколько смертных — столько и бессмертных. Антропоморфизм богов определяется непрерывным течением атомарных образов. Имеются два встречных потока образов: одни, существующие *κατ' ἀρίθμῳ*, исходя из принципа исономии, равные числу смертных, образуют атомарных богов; другие, существуя *κατ' ὁμοειδέϊα*, в виде подобных образов стремятся из междумирий к людям, создавая представления о богах. Боги бессмертны и блаженны.

В эпикуреизме было создано особое, не связанное с традиционной религией, понимание благочестия, выраженное в стремлении к подражанию богам и общению с ними путем созерцания. Эпикур предложил секулярную теорию контроля и подражания поведению человека, добродетели которого вызваны не страхом перед наказанием богов, а мудростью.

Цель философии Эпикура — создание практического учения, способного излечить человечество от болезненных фобий и указать путь к спасению. Основные положения философии религии Эпикура лежат в основании его этического учения, квинтэссенцией которого стал «тетрафармакон» — учение о четырех важных истинах. Знание истин указывает путь к достижению счастливой жизни. Это — отрицание ошибочных мнений о богах, вызывающих страх перед ними; отрицание ложных представлений о смерти, вызывающих страхи перед нею; регуляция желаний, приводящая к добродетели; знание того, что физическое страдание преодолимо. Гуманизм эпикурейской философии религии и эвдемонистической этики во многом предвосхитил будущие гуманистические теории.

В истории европейской культуры, начиная с середины I в. до н.э., существовала многовековая эпикурейская традиция, связанная с распространением атомизма, гуманизма, секулярной этики и свободомыслия.

Значительное интеллектуальное и культурное влияние эпикуреизм получил в I в. до н.э. в Риме. Учение Эпикура, и прежде всего его этика, отношение к богам и смерти, отразились в образе жизни, искусстве,

поэзии и философии периода заката республики и начала империи. С гибелью республики ослабевает значение эпикуреизма и возрастает влияние на общественное сознание его оппонента — стоицизма. Однако и в императорскую эпоху эпикуреизм имеет большое количество приверженцев. Имеются многочисленные свидетельства популярности эпикурейской доктрины в восточных провинциях Римской империи.

Существовали определенные параллели в решении некоторых этических проблем в эпикуреизме и иудаизме античной эпохи: практическая философия, выраженная в книге Кохелет (Екклезиаст), сходна с эпикурейским этическим учением; воззрения саддукеев сродни некоторым положениям эпикурейской доктрины. Эпикурейская философия получила распространение среди евреев в первые века новой эры. В иудейской традиции слово *апикорос* — эпикуреец — стало означать «безбожник».

Можно проследить некоторые аналогии между эпикуреизмом и христианством. В каждом из них своеобразно отразились крушение традиционного мировоззрения и тенденция к индивидуальным эвдемонистическим исканиям. И эпикурейская этика и христианское нравучение предлагают лекарство для достижения личного счастья, но их рецепты диаметрально противоположны. Отцы церкви в своей критике использовали те аргументы, которые были выдвинуты более ранними противниками эпикуреизма, вульгарно истолковавшими его этику. Многие церковные авторы еще в древности пытались сделать приемлемыми для христиан учения греческих языческих философов. Речь, однако, не шла об Эпикуре. Все христианские писатели от Афинагора до Августина критиковали эпикурейское учение о происхождении мира в результате спонтанного столкновения атомов. Негативная позиция отцов церкви к гедонистической этике, к критике Эпикуром провиденциализма, иррационализма и иммортализма определила отрицательное отношение к философии Эпикура в христианской европейской мысли.

В средние века сочинения самого Эпикура были выведены из интеллектуального обращения, однако определенное представление о его философских воззрениях средневековые мыслители могли составить, исходя из отдельных аутентичных текстов и компилятивных сочинений, в которых систематизировалось античное философское наследие, а также из текстов Арнобия и Лактанция, невольно служивших источниками по эпикуреизму. В средние века укрепилось, идущее от Нового Завета и отцов церкви, отношение к эпикурейцам как к враждебным церкви безбожникам, которые признают лишь удовольствия плоти. Обвинения некоторых ересей в страшных заблуждениях связывались с эпикуреиз-

мом. Эпикур, наряду с аль-Фараби, Ибн Синой и Ибн Рушдом, был объявлен враждебным христианской вере и теологии. Мы не можем говорить о сколько-нибудь значительном влиянии эпикурейских идей вплоть до XII в., когда интерес к эпикуреизму значительно возрос.

Новый этап в истории эпикурейской традиции начинается в эпоху Возрождения. Гуманисты стремились создать этическую доктрину, основанную на представлении о единстве в человеке материального тела и божественной души, в котором природное и божественное находятся не в противоборстве, а в гармонии. В отличие от традиционного христианского представления о том, что во имя спасения души необходимо преодолевать земные соблазны, гуманистическая этика провозглашала основным принципом существования человека следование природе. Гуманисты противопоставляли христианскому аскетическому отрицанию мира принятие земного существования со всеми его радостями. Этим объясняется и возрождение эпикурейской этики, прежде всего учения о наслаждении. Первые гуманисты стремились реабилитировать Эпикура. Особое внимание к эпикурейской этике проявилось к первой четверти XV в., когда гуманистами была не только осознана ценность земной жизни, но и оправданы разнообразные телесные и душевные потребности человека. Тогда и сформировался подлинный интерес к эвдемонистическим исканиям Эпикура. Эпикуреизм оказал воздействие не только на этические учения эпохи Возрождения, но и на натурфилософию XVI в.

В европейском обществе XVII в. существовали три типа эпикурейцев. Это были приверженцы чувственных радостей, называвшие себя эпикурейцами, но следовавшие философской традиции скептицизма; радикальные вольнодумцы, которые объявляли о своей неверии и отвергали христианские представления о боге и бессмертии души, а также естествоиспытатели и философы, внешне исповедовавшие уважение к религии, но опиравшиеся на атомизм Эпикура–Лукреция и пытавшиеся примирить его с христианством. Именно они, подвергнув эпикурейскую физику христианизирующей обработке, способствовали ее распространению. Эпикурейский атомизм повлиял на развитие европейского естествознания и послужил основанием механистической картины мира.

Просветители XVIII в. считали Эпикура своим предшественником и союзником в критике официальной религии, в борьбе за светское, т. е. научное, мировоззрение. Афинский философ рассматривался большинством просветителей как материалист и сенсуалист, как критик религиозной картины мира и религиозной морали, как борец против религии-

озного учения о бессмертии души и воздаянии, т. е. как атеист, вынужденный скрывать свои истинные взгляды. Несмотря на то, что к отдельным положениям доктрины Эпикура философы-просветители относились по-разному, все они считали себя продолжателями эпикурейской традиции в борьбе против невежества.

Рецепция и интерпретация философии Эпикура — существенный элемент классической традиции в России. В российской истории идей существовала многовековая полемика между «эпикурофилами» и «эпикурофобами», отразившая общие тенденции идейного противоборства в отечественной общественной мысли.

В Киевской Руси сведения об эпикурейцах как о противниках христианства могли быть получены из текста Нового Завета. Важным источником информации об атомистической философии служили сочинения отцов церкви. Древнерусский читатель вслед за авторами патристической литературы не различал натурфилософские идеи Демокрита и Эпикура, но с некоторыми оригинальными положениями эпикуровской этики он был знаком благодаря «Пчеле». Сопоставление фрагментов Эпикура в «Пчеле» с другими собраниями его изречений показало, что в основе «Пчелы», наряду с иными источниками, лежит один или несколько сборников максим Эпикура, составленных его последователями.

В XVI–XVII вв. учение Эпикура подвергалось критике в духе патристической традиции. В XVIII в. в связи с формированием в России рационалистических естественнонаучных традиций произошло обращение к эпикуреизму. Русские просветители, вслед за французскими, видели себя наследниками Эпикура и Лукреция в решении вопросов о происхождении вселенной, строении материи, единстве души и тела, в этике, учении о возникновении государства, отрицании божественного промысла, критике религии и суеверий. Интересуясь этикой Эпикура, они стремились защитить его учение от неправильной интерпретации и грубого извращения.

Идеи свободы и равенства, культ разума, свойственные романтической преддекабристской эпохе, способствовали популярности эпикурейского эвдемонического идеала. В поэзии Пушкина, Полежаева, в творчестве некоторых декабристов звучали эпикурейские мотивы.

Русские мыслители демократического направления использовали идеи Демокрита и Эпикура в полемике против фидеистов, в борьбе за материалистическое и антитеологическое объяснение природы. Для них эпикуреизм был символом просвещения и науки.

Во второй половине XIX в. критика эпикуреизма была в основном направлена против его истолкования позитивизмом, приверженцы которого пропагандировали естествознание и секулярную этику. В 1889–1890 гг. в России в публичных лекциях и журналах развернулась полемика по поводу отношения Эпикура к религии. Большинство православных богословов утверждало, что эпикуреизм был создан разочарованным язычником, не знавшим христианства, а потому его критику религии нельзя относить к христианской вере. Однако некоторые считали, что эпикуреизм своей критикой язычества расчистил дорогу христианству.

В советской историографии учение Эпикура не избежало как вульгарно-социологических интерпретаций, так и критики за «уступки идеализму» и индетерминизм. Господствующим было мнение о том, что Эпикур являлся выдающимся материалистом и атеистом древности, однако особенности его критики религии, значение учения о богах, содержание его философии религии в целом не были исследованы достаточно глубоко. Надеемся, что настоящая книга в определенной мере восполнит этот пробел.

Таким образом, философия религии Эпикура, его учение о богах, новая концепция благочестия и культ учителя свидетельствуют о духовном поиске, свойственном эллинистической философской мысли в целом, — поиске, связанном с общим разочарованием в традиционной религии и возникновением тенденции к эвдемоническим исканиям. Созданная в эпикуреизме теория происхождения религии из страха перед богами и смертью стала одной из наиболее влиятельных на протяжении всех последующих веков. Эпикурейская критика провиденциализма, религиозных суеверий, представления о бессмертии души оказали воздействие на формирование основных парадигм европейского свободомыслия.

История эпикурейской традиции показывает, какое значение имела философия религии Эпикура для формирования философских учений последующих эпох, демонстрирует ее тесную связь с историей европейского свободомыслия и просвещения. Эпикуреизм стал одним из источников просветительской традиции в русской культуре, повлиял на становление секулярной морали и этики.

История европейской философии религии и этики неотделима от истории эпикурейской традиции. Влияние идей Эпикура на развитие свободомыслия трудно переоценить. Эпикур стал «вечным спутником» тех, кто боролся за веротерпимость и свободу совести, светскую мораль и науку. К его учению, а иногда и просто к его образу, обращались

те, кто стремился освободить людей от страхов, порожденных невежеством, внушить им веру в собственные силы и указать путь к счастью на земле. Справедливо мнение Карла Ясперса, что в жизни каждого человека существуют такие моменты, когда философия Эпикура может стать прибежищем от слабости, помочь в противостоянии и преодолении трудностей, научить, как перебороть страх. И в этом смысле учение Эпикура всегда современно, и он, действительно, может быть назван спасителем человечества¹.

Примечания

¹ *Jaspers K. The Great Philosophers / Engl. transl. New York, 1933. Vol. 3. P. 109–111.*

ЛИТЕРАТУРА *

Библиографии

1. *Isnardi Parente M.* Nota Bibliografica // [Isnardi Parente M.] Opere di Epicuro. Torino, 1974. P.79–98.
2. ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo Greco e Romano. V. II: Rassegne bibliografiche. Napoli, 1982.

Тексты Эпикура

3. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л.Гаспарова. М., 1979.
4. *Фрагменты Эпикура* // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. Т. I: Статьи, комментарии, переводы Эпикура и Эмпедокла / Пер. С.И.Соболевского. М., 1947.
5. [Bailey C.] Epicurus. The Extant Remains. Oxford, 1926.
6. *Diano C.* Epicuri Ethica. Florentiae, 1946 (2-е изд.: Firenze, 1974).
7. [Diels H.] Ein Epikureisches Fragment über die Götterverehrung // Sitzungsberichte Preuss. Akad. Wissenschaften. 1916. N 6. S. 886–909.
8. *Epicurea* / Ed. H. Usener. Lipsiae, 1887 (2-е изд.: Stuttgart, 1966; 3-е изд.: Stuttgart, 1973).
9. *Epicuro.* Opere, frammenti, testimonianze nella vita / Ed. E. Bignone. Bari, 1920 (2-е изд.: Rome, 1964).
10. *Epicuro.* Opere. A cura di G. Arrighetti. Torino, 1966 (2-е изд.: Torino, 1973).
11. [Isnardi Parente M.] Opere di Epicuro. Torino, 1974.
12. *Usener H.* Glossarium Epicureum / Ed. M. Gigante et W. Schmid. Roma, 1977.

Источники по античному эпикуреизму

13. *Вергилий Публий Марон.* Буколики. Георгики. Энеида / Пер. с лат. Сост. и вст. статья. С. Шервинского. М., 1971.
14. *Греческая эпиграмма* / Пер. с древнегреч. Под ред., вступ. статья Ф.А.Петровского. М., 1960.
15. *Квинт Гораций Флакк.* Избранная лирика / Пер. и комм. А.П.Семенова-Тян-Шанского. М.; Л., 1936.
16. *К. Гораций Флакк.* Полн. собр. соч. / Пер. под ред. Ф.А.Петровского. М.; Л., 1936.

* В списке указаны лишь те труды, на которые имеются ссылки в данном исследовании.

17. *Квинт Гораций Флакк*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания / Пер. с лат. Сост., вступ. статья и комм. М. Л. Гаспарова. М., 1970.
18. *Лукиан*. Избранное. Проза. Поэзия / Пер. с древнегреч. Сост., предисл. И. М. Нахова. М., 1966.
19. *Лукреций*. О природе вещей / Пер. с лат. Ред. лат. текста и пер. Ф. А. Петровского. Т. 1. М.; Л., 1945.
20. [Лурье С. Я.] Демокрит. Тексты, переводы, исследования. Л., 1970.
21. *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию / Пер. и примеч. С. А. Ошерова. М., 1977.
22. [Маковельский А. О.] Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.
23. *Петроний Арбитр*. Апулей / Пер. с лат. Сост. и вступ. статья И. П. Стрельниковой. М., 1991.
24. *Плутарх*. Избранные биографии / Пер. с греч. под ред. и с предисл. С. Я. Лурье. М.; Л., 1941.
25. *Римские стоики* / Вступ. статья, сост. и подгот. текста В. В. Сапова. М., 1995.
26. *Секст Эмпирик*. Соч.: В 2 т. / Вступ. статья и пер. А. Ф. Лосева. М., 1975.
27. *Цицерон*. Философские трактаты / Пер. М. И. Рижского. М., 1985.
28. *Марк Туллий Цицерон*. Письма / Пер. и комм. В. О. Горенштейна. М., 1994. Т. 1–2.
29. [Arrighetti G.] Filodemo. De Dis III, col. XII–XIII 20 // Studi Classici e Orientali. 1958. N VII. P. 83 sqq.
30. [Arrighetti G.] Filodemo. De Dis III, col. X–XI // Studi Classici e Orientali. 1961. N X. P. 112 sqq.
31. [Diels H.] Philodemus über die Götter. Buch I und III // Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1915. N 7 (Berlin, 1916). S. 3–104; 1916. N 4 (Berlin, 1917). S. 3–69.
32. *Diogenes of Oinoanda*. The Epicurean Inscription / Ed. with introduction, translation and notes by M. F. Smith. Napoli, 1993.
33. *Filodemo di Gadara*. I frammenti del IV libro dell'opera «Sulla morte». Roma, 1970.
34. *Philodemi de pietate* / Ed. Th. Gomperz // Herculansische Studien. Lipsiae, 1866. N 2.
35. *Philodemi adversus [sophistas]* / Ed. F. Sbrodone. Napoli, 1947.
36. *Voluminum Herculansium Collectione*. Col. prior. T. 1–11. Neapoli, 1793–1855; Col. altera. T. 1–11. Neapoli, 1861–1876.

Дополнительные античные источники

37. *Андокид*. Речи, или История святотатцев / Пер. и комм. Э. Д. Фролова. СПб., 1996.
38. *Антология кинизма* / Сост., вступ. статья и комм. И. М. Нахова. М., 1984.

39. *Аристотель*. Соч.: В 4 т. / Пер. с древнегреч. Т. I (Ред. В. Ф. Асмус). М., 1975; Т. IV (Ред. А. И. Доватур). М., 1983.
40. *Аристофан*. Комедии. Т. I–II / Общая ред. и пер. Ф. А. Петровского и В. Н. Ярхо. М., 1954.
41. *Геродот*. История / Пер. Г. А. Стратановского. Л., 1972.
42. *Диодора* Сицилийского историческая библиотека / Пер. И. А. Алексеева. СПб., 1774.
43. *Еврипид*. Трагедии / Пер. И. Аненнского и С. Шервинского. Т. I. М., 1980.
44. *Ириней Лионский*. Пять книг против ересей / Пер. П. Преображенского. М., 1868.
45. *Лисий*. Речи / Пер. и комм. С. И. Соболевского. М., 1933.
46. *Палефата* греческого писателя о невероятных сказаниях переложил и ... изъяснил Феодор Туманский. СПб., 1791.
47. *Платон*. Собр. соч. / Под общей ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М., 1972 Т. III, ч. II.
48. *Платон*. Диалоги / Пер. С. Я. Шейман-Топштейн. Вступ. статья А. Ф. Лосева. М., 1986.
49. *Софисты*. Ч. I / Изд. подг. А. О. Маковельский. Баку, 1940.
50. *Софокл*. Трагедии / Пер. С. В. Шервинского. М., 1958.
51. *Сочинения* древних христианских апологетов / Пер. П. Преображенского. СПб., 1895.
52. *Творения* Лактанция. Т. I–II / Пер. Е. Карнеева. СПб., 1848.
53. *Творения* Тертуллиана. Ч. I / Пер. Е. Карнеева. СПб., 1847.
54. *Творение* учителя церкви Климента Александрийского «Строматы» / Пер. Н. Н. Корсунского. Ярославль, 1892.
55. *Хрестоматия* по античной литературе. Т. I / Подг. текста Н. Ф. Дератани, Н. А. Тимофеевой. М., 1947.
56. *Фрагменты* ранних греческих философов / Изд. подг. А. В. Лебедев. Ч. I. М., 1989.
57. *Antisthenis Fragmenta* / Coll. G. Caizzi. Milano, 1966.
58. *Diagorae Melio et Theodori Cyrenaici Reliquiae* / Ed. M. Winiarczyk. Leipzig, 1981.
59. *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker / Herausg. von W. Kranz. Berlin, 1935.
60. *Euhemeri reliquiae* / Ed. G. Nemethy. Budapest, 1889.
61. *Kern O.* Orphicorum Fragmenta. Berlin, 1922.
62. *Oates W.* The Stoic and Epicurean Philosophers. New York, 1940.
63. *Stoicorum Veterum Fragmenta* / Coll. J. von Arnim. Vol. II. Lipsiae, 1921.
64. *Wipprecht R.* Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen. Bd I. Tübingen, 1902; Bd II. Tübingen, 1903.

65. *Пчела* // Российская Национальная Библиотека, Рукописный отдел. Ф. 1. № 44.
66. «*Пчела*» из сборника Варлаама // Архив Государственного Музея истории религии. Ф. К III. Оп. 1/4. № 538.
67. *Рукописный сборник «Письма г. Русса»* // Там же. Оп. 1. № 191.
68. *Американские просветители* / Пер. с англ. Сост. Н.М.Гольдберг. Т. 2. М., 1969.
69. *Английские материалисты XVIII в.* / Пер. с англ. Под общ. ред. и с прим. Б.В.Мееровского. Т. 2. М., 1967.
70. *Антология мировой философии: В 4 т. Т.3: Буржуазная философия конца XVII — первых двух третей XIX в.* / Ред. и сост. И.С.Нарский. М., 1971.
71. *Апофтегмата*, то есть кратких витиеватых и нравоучительских речей книги три. СПб., 1716.
72. *Бейль П.* Исторический и критический словарь / Пер. с франц. Ред., вступ. статья В.М.Богуславского. Т. I. М., 1968.
73. *Берний.* Отмщенная религия. 10 песней. СПб., 1816.
74. *Бессонов П.* Книга Пчела: Памятник древней русской словесности. СПб., 1857.
75. *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. / Пер., общ. ред. и вступ. статья А.Л.Субботина. М., 1977.
76. *Валла Л.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Пер. с лат. Сост., вступ. статья Н.В.Ревякиной. М., 1989.
77. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Соч. Т. 10. М., 1932.
78. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. I–II / Пер. с нем. И. М. Левиной. М., 1977.
79. *Гейнекций И. Г.* Основания умственной и нравоучительной философии. М., 1766.
80. *Дакоста У.* О смертности души человеческой и другие произведения / Сост. М. С. Беленький. М., 1958.
81. *Данте Алигьери.* Божественная комедия / Пер. М. Лозинского. М., 1968.
82. *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. III–XIII. М., 1954–1958.
83. *Зерцало древней учености, или Описание древних философов, их сект и различных упражнений.* М., 1787.
84. *Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2 т.* / Под общ. ред. и вступ. статья И. Я. Щипанова. М., 1952.
85. *Избранные социально-политические и философские произведения декабристов* / Под общ. ред. и вступ. статья И. Я. Щипанова. М., 1951.
86. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3 / Пер. под общ. ред. А. В. Гулыги. М., 1994.
87. *Ламетри Ж.-О.* Сочинения / Пер. под общ. ред. В. М. Богуславского. М., 1976.

88. *Лирика вагантов* / Пер. с нем. Л. Гинцбурга. М., 1998.
89. *Маршалль С.* Избранные атеистические произведения / Пер. под ред. Х. М. Момджяна. М., 1958.
90. *Маркс К.* Тетради по эпикурейской философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 40.
91. *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Там же.
92. *Мелье Ж.* Завещание. Т. 3 / Пер. с франц. Ф. Д. Капельюша, Г. П. Полякова. Под ред. Ф. А. Коган-Бернштейн. М., 1954.
93. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. Кн. 1–2 / Пер. и комм. А. С. Бобовича, Ф. А. Коган-Бернштейн, А. А. Смирнова и др. М., 1980.
94. *Мор Т.* Утопия // Утопический роман XVI–XVII веков / Вступ. статья Л. Воробьева. Прим. А. Малеина и др. М., 1971.
95. *Татищев В. Н.* Избр. произв. Л., 1979.
96. *Писарев Д. И.* Полн. собр. соч. Т. 2. СПб., 1911.
97. *Против Люкреция*, девять книг о боге и естестве. Соч. кардинала Мельхиора Полиньяка. М., 1803.
98. *Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль / Пер. с франц. Н. Любимова. М., 1966.
99. *Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. М., 1941.
100. *Раймонди К.* Речь в защиту Эпикура против стоиков, академиков и перипатетиков // Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1.
101. *Русские народные картинки* / Собрал и описал Д. Ровинский. Кн. 3. СПб., 1881.
102. *Семенов В.* Древняя русская «Пчела» по пергаменному списку // Сб. Отд. Русск. языка и словесности. СПб., 1893. Т. 54. № 4.
103. *Сочинения* преподобного Максима Грека. Ч. II. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910.
104. *Спиноза Б.* Этика // Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. Т. I / Пер. с лат. Общ. ред. и вступ. статья В. В. Соколова. М.; Л., 1932.
105. *Фейербах Л.* Сущность христианства // Избранные филос. произв. Т. 2. М., 1955.
106. *Фонвизин Д. И.* Чистосердечное признание о делах моих и помышлениях // Русская проза XVIII в. М., 1971.
107. *Французские просветители XVIII в. о религии* / Сост. и вступ. статья А. И. Казарина. М., 1960.
108. *Чосер Дж.* Кентерберийские рассказы / Пер. с англ. И. Кашкина, О. Румер. М., 1988.
109. *Эразм Роттердамский.* Разговоры запросто / Пер. с лат., вступ. статья и прим. С. П. Маркиша. М., 1969.
110. *Эразм Роттердамский.* Философские произведения / Ред. и вступ. статья В. В. Соколова. Пер. и комм. Ю. М. Каган. М., 1986.
111. *Юм Д.* Соч.: В 2 т. / Пер., общ. ред., вступ. статья и прим. И. С. Нарского. М., 1965.

112. *Apophthegmata Graeca* ex Plutarcho et Diogene Laertio atque Stobai / Ed. Henricus Stephanus, 1568.
113. *Antonii Monachi* Melissa // *Patrologia cursus completus. Seria Graeca* / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. Т. 136. Col. 792–1244.
114. *Du Rondel A.* La vie d'Épicure. Paris, 1679.
115. [Chadwick H.] *Origen: Contra Celsum*. Cambridge, 1953.
116. *Charleton W.* Epicurus' Morals. Collected and faithfully Englished. London, 1651.
117. *Le Grand A.* L'Épicure spirituel ou l'empire de la volupté sur les vertus. Paris, 1669.
118. *Loci communes* // *Maximi confessoris opera omnia. Patrologia cursus completus. Seria Graeca* / Ed. J.-P. Migne. Т. 91. Paris, 1865. Col. 721–1018.
119. *Lucretius Carus*. An Essay on the First Book of T. Lucretius Carus «De Rerum Natura» / Interpreted and made English verse by J. Evelin. London, 1650.
120. *Titus Lucretius Carus*, the Epicurean Philosopher. His Six Books De Natura Rerum done into English verse with notes by Th. Creech / Printed by L. Lichfield. Oxford, 1682.
121. *Mersenne M.* L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps. Paris, 1624.
122. *Temple W.* Upon the Gardens of Epicurus, or of Gardening in the year 1655. London, 1685.

Исследования

Книги

123. *Абрамсон М. Л.* От Данте до Альберти. М., 1978.
124. *Азаревич Д. М.* Античный мир и христианство. Ярославль, 1880.
125. *Античные теории языка и стиля.* М., 1936.
126. *Архангельский А. С.* К изучению древнерусской литературы. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888.
127. *Базинер Ф. Ф.* Эпикуреизм и его отношение к новейшим теориям естественных и философских наук. Одесса, 1889.
128. *Баткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.
129. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.
130. *Башмакова И. Г.* Лекции по истории математики в Древней Греции // Историко-математические исследования. Вып. II. М., 1952.
131. *Благовещенский Н.* Гораций и его время. Варшава, 1878.
132. *Богданов А. А.* Философия живого опыта. СПб., 1913.
133. *Боннар А.* История греческой цивилизации. Т. 3. М., 1962.

134. *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм. Этические учения XIV–XV вв. М., 1970.
135. *Бруккер И.* Сокращенная история философии от начала мира до нынешних времен. М., 1785.
136. *Буассье Г.* Цицерон и его друзья // Буассье Г. Собр. соч. Т. 1. СПб., 1993.
137. *Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984.
138. *Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 1996.
139. *Быховский Б. Э.* Гассенди. М., 1974.
140. *Вейнберг И. П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986.
141. *Виндельбанд В.* История древней философии. М., 1911.
142. *Винкельман И. И.* История искусства древности. Л., 1933.
143. *Виноградов Н.* Взгляд Лукреция Кара на религию в его поэме «О природе». Казань, 1896.
144. *Виц Б. Б.* Демокрит. М., 1979.
145. *Волгин В. П.* Очерки истории социалистических идей. М., 1975.
146. *Вороницин И. П.* История атеизма. М., 1930.
147. *Гавриил (Воскресенский).* История философии: В 6 ч. Ч. 1. Казань, 1837.
148. *Гайденок П. П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени. М., 1987.
149. *Галич А. И.* История философских систем. СПб., 1818.
150. *Герлак Г.* Физика на рубеже XVII–XVIII вв. М., 1974.
151. *Гиляров А. Н.* Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность. М., 1888.
152. *Гиляров А. Н.* Философия, ее сущность, значение и история. Киев, 1916.
153. *Гогоцкий С.* Философский лексикон. Т. 4. Вып. 2. Киев, 1873.
154. *Голенищев-Кутузов И. Н.* Итальянское Возрождение и славянские литературы XV–XVI веков. М., 1963.
155. *Голенищев-Кутузов И. Н.* Средневековая латинская литература Италии. М., 1972.
156. *Гомперц Т.* Греческие мыслители. Т. I–2. СПб., 1911–1913.
157. *Горан В. П.* Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990.
158. *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.
159. *Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980.
160. *Гуторов В. А.* Античная социальная утопия. Л., 1989.
161. *Гюйо М.* Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями. СПб., 1899.
162. *Гюйо М.* Иррелигиозность будущего. М., 1909.
163. *Замалеев А. Ф.* Философская мысль в средневековой Руси. Л., 1987.
164. *Звиревич В. Т.* Цицерон — философ и историк философии. Свердловск, 1988.

165. *Зелинский Ф. Ф.* История античной культуры. Ч. 2. СПб., 1915.
166. *Зелинский Ф. Ф.* Алтарь милосердия // Театр Еврипида. Т. I. М., 1917.
167. *Зелинский Ф. Ф.* Древний мир и мы. Лекции, читанные ученикам выпускных классов Санкт-Петербургских гимназий и реальных училищ. СПб., 1911.
168. *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая религия. Пг., 1918.
169. *Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963.
170. *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965.
171. *Из истории* свободомыслия и атеизма в Белоруссии. Минск, 1978.
172. *История* античной диалектики. М., 1972.
173. *История* свободомыслия и атеизма в Европе. М., 1966.
174. *Казачкова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970.
175. *Катков М.* Очерки древнейшего периода греческой философии. М., 1853.
176. *Кимелев Ю. А.* Современная западная философия религии. М., 1989.
177. *Кимелев Ю. А.* Философия религии: Систематический очерк. М., 1998.
178. *Клибанов А. И.* Реформационное движение в России в XIV — первой пол. XVI в. М., 1960.
179. *Ковалев С. И.* История античного общества. Эллинизм. Рим. Л., 1936.
180. *Коган Ю. Я.* Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII века. М., 1962.
181. *Корелин М. С.* Падение античного мирозерцания. СПб., 1901.
182. *Корню О.* Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность. Т. I. М., 1976.
183. *Корсунский И.* Судьбы идеи о боге в истории религиозно-философского мирозерцания Древней Греции. Харьков, 1890.
184. *Косарева Л. М.* Социокультурный генезис науки Нового времени. Философский аспект проблемы. М., 1979.
185. *Кропоткин П. А.* Этика. М., 1991.
186. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Соч. Т. 2. Вып. 3. М., 1898.
187. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Материалистический атомизм. Прибавление к творениям святых отцов. Кн. 3. М., 1880.
188. *Кулаковский Ю.* Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. Киев, 1899.
189. *Кузнецов Б. Г.* Разум и бытие. М., 1972.
190. *Кузнецов Б. Г.* Идеи и образы итальянского Возрождения. М., 1978.
191. *Купич С. М.* К вопросу о личности и творчестве Горация. Нежин, 1914.
192. *Ланге Ф. А.* История материализма и критика его значения в настоящем. Т. I. Киев; Харьков, б/г.
193. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
194. *Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.
195. *Лившиц М.* Карл Маркс, искусство и общественный идеал. М., 1979.

196. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969.
197. Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977.
198. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979.
199. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.
200. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982.
201. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989.
202. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996.
203. Лунтов С. В. Книга в России в первой четверти XVIII в. Л., 1973.
204. Лунтов И. К. Историко-философские этюды. М.; Л., 1935.
205. Лурье С. Я. История античной общественной мысли. М.; Л., 1929.
206. Лурье С. Я. Демокрит. М., 1937.
207. Лурье С. Я. Теория бесконечно малых у древних атомистов. М.; Л., 1938.
208. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
209. Майоров Г. Г. Цицерон и античная философия религии. М., 1989.
210. Мень А. История религии. Т. VI: На пороге Нового Завета. М., 1992.
211. Митрохин Л. Н. Философия религии. М., 1993.
212. Моторшилова Н. В. Рождение и развитие философских идей. М., 1981.
213. Мюлер Л. Жизнь и сочинения Горация. СПб., 1881.
214. Назарьев И. Краткая история философии. Воронеж, 1895.
215. Нахов И. М. Философия киников. М., 1982.
216. Невзоров И. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. СПб., 1895.
217. Новгородцев П. Политические идеалы Древнего и Нового мира. Вып. I. М., 1910.
218. Новицкий О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. III. Киев, 1860.
219. Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма. М., 1974.
220. Остроумов М. История философии в отношении к откровению. Харьков, 1886.
221. Очерки по философии марксизма. СПб., 1908.
222. Парадиев В. Эпикур и его проблема освобождения людей от богов. Казань, 1911.
223. Пельман Р. История античного коммунизма и социализма. СПб., 1910.
224. Пфлейдерер О. Подготовка христианства в греческой философии. СПб., 1911.
225. Ренан Э. Аверроэс и авероизм. Киев, 1903.
226. Робертсон А. Происхождение христианства. М., 1956.
227. Ранович А. Б. Античные критики христианства. М., 1935.
228. Ранович А. Б. Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937.
229. Ранович А. Б. Эллинизм и его историческая роль. М., 1950.

230. *Ревякина Н. В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977.
231. *Рижский М. И.* Библейские вольнодумцы. Л., 1992.
232. *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.
233. *Рутенбург В. И.* Великий итальянский атеист Ванини. М., 1959.
234. *Рутенбург В. И.* Титаны Возрождения. Л., 1976.
235. *Садов А. И.* Древнехристианский писатель Лактанций. СПб., 1895.
236. *Свеницкий И. С.* Начала философии в русской литературе XI–XVI вв. Львов, 1901.
237. *Светлов Р. В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.
238. *Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и эпоху Возрождения.* М., 1986.
239. *Сперанский М. Н.* Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности: Исследование и тексты. М., 1904.
240. *Соколов В. В.* Европейская философия XV–XVII вв. М., 1984.
241. *Становление философской мысли в Киевской Руси.* М., 1984.
242. *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.
243. *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989.
244. *Тажуризина З. А.* Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1987.
245. *Танхилевич О.* Эпикур и эпикуреизм. М., 1926.
246. *Трубецкой С.* Метафизика в Древней Греции. М., 1890.
247. *Трубецкой С. Н.* История древней философии. Ч. 2. М., 1908.
248. *Тураев Б. А.* История Древнего Востока. Т. 2. Л., 1935.
249. *Уколова В. И.* Античное наследие в культуре раннего средневековья. М., 1989.
250. *Филиппов М. М.* Философия действительности. СПб., 1893.
251. *Фролов Э. Д.* Русская историография античности (до середины XIX в.). Л., 1967.
252. *Хоментовская А. И.* Лоренцо Валла — великий итальянский гуманист. М.; Л., 1964.
253. *Чаленко Н. Я.* Независимость христианского учения о нравственности от этики античной философии. Полтава, 1912.
254. *Шахнович М. И.* Первобытная мифология и философия. Л., 1971.
255. *Шахнович М. И.* Происхождение философии и атеизм. Л., 1973.
256. *Шишкин А. Ф.* Из истории этических учений. М., 1959.
257. *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
258. *Щеглова С. А.* «Пчела» по рукописям киевских библиотек: Опыт изучения и тексты. СПб., 1910.
259. *Щипанов И. Я.* Философия русского Просвещения. М., 1971.
260. *Amand D.* Fatalisme et liberté dans antiquité Grecque. Lovain; Paris, 1945.
261. *André J.-M.* L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne. Paris, 1966.

262. *An Anthology of Atheism and Rationalism* / Ed. by G. Stein. New York, 1980.
263. *Asmis E.* Epicurus' Scientific Method. Cornell University Press, 1984.
264. *Babut D.* La religion des philosophes Grecs. Paris, 1974.
265. *Bailey C.* The Greek Atomists and Epicurus. Oxford, 1924.
266. *Bailey C.* Religion in Vergil. Oxford, 1935.
267. *Batteux Ch.* La morale d'Épicure. Paris, 1758.
268. *Belowski E.* Lukrez in der französischen Literatur der Renaissance. Berlin, 1934.
269. *Bernoulli J. J.* Griechische Ikonographie. Bd. 2. München, 1901.
270. *Betz H. D.* Lukian von Samosata und Neue Testament. Berlin, 1961.
271. *Bignone E.* L'Aristotle perduto e la formazione filosofica di Epicuro. Vol. 1–2. Firenze, 1936.
272. *Bollack M.* La raison de Lucrèce. Paris, 1978.
273. *Boyancé P.* Lucrèce et l'épicurisme. Paris, 1963.
274. *Buché-Leclerc A.* L'astrologie grecque. Paris, 1899.
275. *Buckley M. J.* At the Origins of Modern Atheism. Yale University Press, 1987.
276. *Burkert W.* Greek Religion. Harvard University Press, 1985.
277. *Busson H.* Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance. Paris, 1957.
278. *Carter M.* Lucien et la pensée religieuse de son temps. Paris, 1937.
279. *Castner C. F.* Prosography of Roman Epicureans // Studien zur Klassischen Philologie / Hrsg. von M. von Albrecht. Bd 34. 1988.
280. *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classic Tradition. Oxford, 1966.
281. *Charbonnel J.* La Pensée italienne au XVI-e siècle et le courant libertin. Genève, 1969.
282. *Claus D. B.* Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato. Yale University Press, 1981.
283. *Clay D.* Lucretius and Epicurus. Ithaca, 1983.
284. *Colish M. L.* The Stoic Tradition from Antiquity to the Middle Ages. Vol. I–II. Leiden, 1985.
285. *Conche M.* Épicure. Lettres et Maximes. Villers-sur-Mer, 1977.
286. *Conford F. M.* Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought. London, 1978.
287. *Congresso internazionale: l'Epicureismo Greco e Romano.* Napoli, 19–26 Maggio 1993. Napoli, 1993.
288. *Decharme P.* La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque. Paris, 1904.
289. *Derenne E.* Les procès intentés l'impie aux philosophes à Athenes au V et IV siècles avant J. C. Liege; Paris, 1930.
290. *De Witt N. W.* Epicurus and His Philosophy. Minneapolis, 1954.
291. *De Witt N. W.* St. Paul and Epicurus. Minneapolis, 1954.
292. *Dodds E. R.* The Greek and Irrational. Oxford, 1951.

293. *Dorandi T.* Filodemo. Il buon re secondo Omero. Napoli, 1982.
294. *Drachmann A. B.* Atheism in Pagan Antiquity. London; Copenhagen, 1922.
295. *Dunham J. H.* Religion of Philosophers. New York, 1969.
296. *Duprèel E.* Sophistes. Neuchatel, 1948.
297. *Eddington A.* Nature of Physical World. London, 1929.
298. *Eliade M.* Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy. New York, 1964.
299. *Eliade M.* A History of Religious Ideas. Vol. 2. Chicago, 1982.
300. *Engel W.* Die Schicksalsidee im Altertum. Erlangen, 1926.
301. [*Épicure et épicurisme*]. Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969.
302. *Fahr W.* ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der anfänge des Atheismus bei den Griechen // Spudasmata (Studien zur klassischen Philologie). Bd XXVI. Tübingen, 1969.
303. *Fallot J.* Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Épicure. Paris, 1952.
304. *Farnell L. R.* Greek Hero Cult and Ideas of Immortality. Oxford, 1921.
305. *Farrington B.* Science and Politics in the Ancient World. London, 1939.
306. *Farrington B.* The Faith of Epicurus. London, 1967.
307. *Festugiere A. J.* Epicurus and His Gods / Engl. transl. Oxford, 1955.
308. *Fischel H. A.* Rabbinic Literature and Graeco-Roman Philosophy. Leiden, 1973.
309. *Fraisse S.* L'Influence de Lucrèce en France au seizième siècle. Paris, 1962.
310. *Freeman K.* Companion to the presocratic philosopher. Oxford, 1946.
311. *Freymuth G.* Zur Lehre von den Götterbildern in der Epikur. Berlin, 1953.
312. *Frischer B.* The Sculpted Word. Epicurism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece. New York, 1982.
313. *Frutiger P.* Les mythes des Platon. Paris, 1930.
314. *Furley D. J.* Two Studies in Greek Atomists. Princeton, 1967.
315. *Furley D.* The Greek Cosmologists. The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics. Cambridge, 1987.
316. *Furley D.* Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature. Cambridge, 1992.
317. *Furwängler A.* Die Antike Gemmen. Bd I–III. Berlin; Leipzig, 1900.
318. *Fusil C. -A.* L'Anti-Lucrèce du cardinal Polingac. Paris, 1917.
319. *Gabaude J. M.* Le jeune Marx et le matérialisme antique. Toulouse-Roder, 1970.
320. *Gardiner A.* The Theory of Proper Names. London, 1910.
321. *Gigante M.* Ricerche filodemee. Naples, 1969.
322. *Gigante M.* Philodème et l'Épicurisme Roman. Paris, 1987.
323. *Gigon O.* Epikur. Von der Ueberwindung der Frucht. Zürich, 1949.
324. *Gilbert O.* Griechische Religionsphilosophie. Leipzig, 1911.
325. *Gilson E.* Introduction à la philosophie chrétienne. Paris, 1960.

326. *Gioffari V.* Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas. New York, 1935.
327. *Gomperz Th.* Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Bd II. Berlin, 1925.
328. *Gordon C. A.* A Bibliography of Lucretius. London, 1962.
329. *Green W. C.* Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought. Cambridge, 1948.
330. *Gruppe O.* Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. H. 2. München, 1906.
331. *Guiffrida P.* L'epicureismo nella letteratura latina nel I secolo a. C. Vol. 1–2. Torino, 1940–1948.
332. *Gumont F. V.* Astrology and Religion among Greeks and Romans. New York, 1912.
333. *Guthrie W. C.* The Greeks and their Gods. Boston, 1968.
334. *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. III: The Sophists. Cambridge, 1971.
335. *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus. Cambridge, 1980.
336. *Guthrie W. K. R.* Orpheus and Greek Religion. London, 1935 (2 ed.: 1952).
337. *Hadzits G.* Lucretius and his Influence. Our Debt to Greece and Rome. London, 1935.
338. *Hagedahl H.* Latin Fathers and the Classics. Vol. I. Göteborg, 1958.
339. *Heron de Villefosse A.* Le trésor d'argenterie de Boscoreale. Paris, 1885.
340. *Hibler R. N.* Happiness through Tranquility. The School of Epicurus. Lunham, 1986.
341. *Hicks R. D.* Stoic and Epicurean. London, 1910.
342. *Hirzel R.* Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. Bd I. Leipzig, 1877.
343. *Hocke G. R.* Lukrez in Frankreich von der Renaissance bis zur Reformation. Köln, 1935.
344. *Jaeger W.* Theology of Early Greek Philosophers. Oxford, 1947.
345. *Jacoby F.* Diagoras ὁ Ἀθεός // Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Kl. f. Sprachen, Literatur und Kunst. 1959. N 3.
346. *Jaspers K.* Great Philosophers / Engl. transl. New York, 1933.
347. *Jones C. P.* Culture and Society in Lucian. London, 1986.
348. *Keim A.* L'épicurisme. L'ascétisme et la morale utilitaire. Paris, 1924.
349. *Kern O.* Die Religion der Griechen. Bd II. Berlin, 1935.
350. *Kerenyi C.* Zeus and Hera. Princeton, 1975.
351. *Keyser C.* Role of Infinity in the Cosmology of Epicurus. New York, 1936.
352. *Kilpatrick R. S.* The Poetry of Friendship. Epistles I. Alberta, 1986.
353. *Kimpel B.* A Philosophy of the Religions of Ancient Greeks and Israelites. University Press of America, 1983.
354. *Kleve K.* Gnosis Theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie // Symbolae Osloensis, Suppl. 19. Oslo, 1963.

355. *Kramer H.* Platonismus und Hellenistische Philosophie. Berlin, 1971.
356. *Krokiewicz A.* Hedonizm Epicura. Warszawa, 1961.
357. *Krüger E.* Über die Doktordissertation Karl Marx // Wissenschaftliche Zeitschrift von Humboldt Universität. Berlin, 1953–1954.
358. *Kurtz P.* Eupraxophy. Living without Religion. Buffalo, 1979.
359. *Lemke D.* Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion. München, 1973.
360. *Lennon T. M.* The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi (1655–1715). Princeton, 1993.
361. *Leslie R. L.* The Epicureanism of Titus Pomponius Atticus. Ph. D. Dissertation. Philadelphia, 1950.
362. *Ley H.* Geschichte der Aufklärung und des Atheismus Bd I. Berlin, 1966.
363. *Maiuri A.* Roman Painting. Geneva, 1953.
364. *Markovits F.* Marx dans le Jardin d'Épicure. Paris, 1971.
365. *Mattioli E.* Luciano e l'Umaneismo. Napoli, 1980.
366. *Mau J.* Zum Problem des Infinitesimalen bei den Antiken Atomisten. Berlin, 1957.
367. *Mauthner F.* Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland. Bd I. Stuttgart, 1924.
368. *Mayo T. F.* Epicurus in England (1650–1725). Southwest Press, 1934.
369. *McKitterick R.* The Frankish Kingdoms under the Carolingians (751–987). London; New York, 1983.
370. *Mellinghoff-Bourgerie V.* L'incertitudes de Vergile. Contributions épiciurienne à l' théologie de «l'Énéide». Bruxelles, 1990.
371. *Meeks W. A.* The First Urban Christians. New Haven, 1983.
372. *Merlan Ph.* Studies in Epicurus and Aristotle. Weisbaden, 1960.
373. *Mitsis Ph.* Epicurus Ethical Theory. The Pleasure of Invulnerability. London, 1988.
374. *Molnar T.* Theists and Atheists. A Typology of Non-Belief. Mouton, 1980.
375. *Mounier D. L.* Disputation philosophico-literaria de Diagora Melio. Rotterdam, 1838.
376. *Muller F. M.* Gifford Lectures. «Natural Religions». London, 1876.
377. *Müller R.* Antropologia und Ethik in der epikureischen Philosophie. Berlin, 1987.
378. *Natorp P.* Forschungen zur Geschichte des Erkenntnis-problems in Altertum. Berlin, 1884.
379. *Nestle W.* Die Nachsockratiker. Bd III. Stuttgart, 1923.
380. *Nestle W.* Von Mythos zum Logos. Stuttgart, 1975.
381. *Novack G.* The Origins of Materialism. New York, 1965.
382. *Ogilvie K. M.* The Library of Lactantius. Oxford, 1978.
383. *Pakčinska M.* Hedonistyczna etyka Epicura. Warszawa, 1959.
384. *Panichas G. A.* Epicurus. New York, 1967.
385. *Paratore E.* L'epicureismo e sua diffusione nel mondo latino. Roma, 1960.
386. *Pfleiderer O.* Geschichte der Religionsphilosophie. Berlin, 1893.
387. *Philip J. A.* Pythagoras and Early Pythagoreanism. Toronto, 1966.

388. *Ponnièr J.* Karl Marx. La difference de la Philosophie de Nature chez Democrite et Épicure. Bordeaux, 1970.
389. *Ranzoli C.* La religione e la filosofia di Vergilio. Torino, 1900.
390. *Reale G.* A History of Ancient Philosophy. Vol. III: The Systems of the Hellenistic Age. New York, 1985.
391. *Reynolds L. D., Wilson N. G.* Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature. Oxford, 1968.
392. *Richter G. M. A.* The Portraits of the Greeks. Vol. 2. London, 1965.
393. *Richter G. M. A.* The Engraved Gems of Romans. London, 1971.
394. *Rist J. M.* Epicurus. Cambridge, 1972.
395. *Roberts L.* A Concordance of Lucretius. New York; London, 1977.
396. *Rochot B.* Les travaux de Gassendi sur l'Épicure et sur l'atomisme. Paris, 1944.
397. *Rochot B.* Pierre Gassendi. Paris, 1955.
398. *Rohde E.* Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks. New York, 1925 (Transl).
399. *Rostovzeff M.* The Social and Economic History of the Roman Empire. Oxford, 1966.
400. *Schmid W.* Ethica Epicurea. Leipzig, 1939.
401. *Schmidt A.-M.* La poésie scientifique en France au seizième siècle. Paris, 1938
402. *Strauss D. F.* Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. Leipzig, 1864.
403. *Söderblom N.* Das Werden Götesglaubens. Leipzig, 1916.
404. *Sortais G.* La Philosophie Moderne. Paris, 1922.
405. *Taylor C. C. W.* The Greeks on Pleasure. Oxford, 1984.
406. *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics / Ed. by L. D. Reynolds.* Oxford, 1983.
407. *Thrower J.* The Alternative tradition. A Study of Unbelief in Ancient World. New York, 1980.
408. *Uri H.* Cicero und epikureische Philosophie. München, 1914.
409. *Usener H.* Die Götternamen. Bonn, 1896.
410. *Usener H.* Glossarium Epicureum / Ed. M. Gigante, W. Schmid. Roma, 1977.
411. *Villey P.* Les sources et l'évolution des Éssais de Montaigne. Paris, 1933.
412. *Vogel C. de.* Greek Philosophy. Vol. 3. Leiden, 1959.
413. *Vogliano A.* Epicuri et Epicureorum scripta in herculanensibus papyris servata. Berolini, 1928.
414. *Wachsmuth C.* Studien zu den Griechischen Florilegien. Berlin, 1882.
415. *Willamowitz-Moellendorf U.* Textgeschichte der Griechischen Lyriker. Berlin, 1990.
416. *Wolfson H. G.* Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Vol. I. London, 1947.
417. *Wolfson H.* The Philosophy of the Church Fathers. Vol. I. Cambridge, 1956.

418. *Zacher K. D.* Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs // Ein Kommentar zu «Non posse suaviter vivi secundum Epicurum». Kap. 1–8. Beiträge zur Klassischen Philologie / Heraus. von E. Meitsch, R. Merkelbach, C. Zintzen. Heft. 124. Königstein, 1982.

419. *Zuntz O.* Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia. Oxford, 1971.

Авторефераты

420. *Кардашев Д. И.* Философские воззрения Эпикура: Автореф. докт. дис. М., 1953.

421. *Черняк И. Х.* Свободомыслие и атеизм эпохи итальянского Возрождения: Автореф. канд. дис. Л., 1978.

Статьи

422. *Аверинцев С. С.* Древнееврейская литература // История всемирной литературы. Т. 1. М., 1983. С. 271–302.

423. *Баткин Л. М.* Очерки из истории итальянского Возрождения. Странные христиане // Наука и религия. 1969. № 6. С. 71–80.

424. *Баткин Л. М.* Итальянский гуманистический диалог XV века // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 348–372.

425. *Баранов Н.* «Мапа» у Гомера // Язык и литература. 1929. Т. 4. С. 75–92.

426. *Боричевский И. А.* У древнейших истоков идеалистической легенды об Эпикуре // Пролетарская книга и русская революция. 1922. № 7. С. 8–12.

427. *Боричевский И. А.* Демокрит и Эпикур в борьбе за основы атомизма // Архив истории науки и техники. Сер. I. 1936. Вып. 8. С. 113–135.

428. *Боричевский И. А.* Истинное лицо древнего Сада Эпикура // Записки Научного общества марксистов. 1922. № 4. С. 125–133.

429. *Боровский Я. М.* Образ Эпикура у Лукреция // Лукреций. О природе вещей. Т. II. М.; Л., 1947. С. 181–235.

430. *Борухович В. Г., Фролов Э. Д.* Античное свободомыслие и атеизм // Свободомыслие в древности, в средние века и в эпоху Возрождения. М., 1986. С. 104–150.

431. *Буланин Д. М.* Классическая культура в Древней Руси и проблемы ее изучения // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979. С. 30–39.

432. *Буланин Д. М.* Источники античных реминисценций в сочинениях Максима Грека // Тр. Отд. древнерусск. литературы. Ин-т русск. литературы (Пушкинский дом) АН СССР. Т. XXXIII. М.; Л., 1979. С. 67–79.

433. *Вавилов С. И.* Физика Лукреция // Лукреций. О природе вещей. Т. II. М.; Л., 1947. С. 9–39.

434. *Васильева Т. В.* Концепция природы у Лукреция // Вопросы философии. 1969. № 7. С. 130–141.

435. *Галанза П.* Об антиисторической характеристике взглядов античных материалистов на религию // Вестник МГУ. Сер. 8. 1960. № 3. С. 76–83.

436. *Гуковский М. А.* Итальянский вольнодумец XV века Филиппо Буонакорзи (Каллимах) // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. 1959. Вып. III. С. 62–77.

437. *Зайцев А. И.* Перикл и его преемники // Политические деятели античности, средневековья и Нового времени. Л., 1983. С. 23–28.

438. *Иванов В. В.* Древнеиндийский миф об установлении имени и его параллель греческой традиции // Индия в древности. М., 1964.

439. *Иванов Ив.* Забытые предшественники XVIII века // Русская мысль. 1890. Февр. С. 86–103.

440. *Кагаров Е. Г.* Шаманство и явления экстаза в греческой и римской религии // Известия АН СССР. ООИ. 1934. № 5. С. 387–401.

441. *Казакова Н. А.* «Пророчества еллинских мудрецов» и их изображения в русской живописи XVI–XVII вв. // Тр. Отд. древнерусск. литературы. Ин-т русск. литературы (Пушкинский дом) АН СССР. Т. XVII. М.; Л., 1961. С. 366–367.

442. *Кессиди Ф. Х.* Религиозное свободомыслие и атеизм в Древней Греции // Философские науки. 1962. № 1. С. 45–60.

443. *Кессиди Ф. Х.* Первый международный конгресс, посвященный Демокриту // Вопросы философии. 1985. № 1. С. 146–147.

444. *Клибанов А. И.* К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности // Тр. Отд. древнерусск. литературы. Ин-т русск. литературы (Пушкинский дом) АН СССР. Т. XIII. М.; Л., 1957. С. 160–169.

445. *Коган Ю. Я.* Преследование русских вольнодумцев во второй половине XVIII в. (По материалам Тайной экспедиции) // Вопросы истории религии и атеизма. 1956. № 4. С. 182–202.

446. *Комарова В. Я.* Древнегреческая этика // Очерки истории этики. Л., 1969. С. 59–60.

447. *Кон И. С.* Понятие дружбы в Древней Греции // Вестник древней истории. 1974. № 3. С. 135–149.

448. *Коньо Ж.* Пьер Гассенди — возобновитель эпикуреизма // Вопросы философии. 1956. № 3. С. 87–97.

449. *Кубланов М. М.* Атеистические воззрения Лукреция // Ежегодник Музея истории религии. Вып. 3. 1959. С. 377–398.

450. *Кулаковский Ю. А.* Поэма Лукреция «О природе» // Киевские университетские известия. 1887. № 1. С. 5–30.

451. *Кулаковский Ю. А.* Философия Эпикура и вновь открытые его изречения // Там же. 1889. № 4. С. 7–19.

452. *Курц П.* Гуманизм и атеизм: о сходствах и различиях // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 169–174.

453. *Лотман Ю. М.* Руссо и русская культура XVIII–XIX в. // Руссо Ж. Ж. Тракаты. М., 1969. С. 555–605.

454. *Лотман Ю. М.* Заметки к проблеме «Пушкин и французская культура» // Лотман Ю. М. Пушкин. СПб., 1997. С. 350–365.

455. *Лурье С. Я.* Демокрит, Эпикур и Лукреций // Лукреций. О природе вещей. Т. II. М.; Л., 1947. С. 121–146.
456. *Лурье С. Я.* Элементы Возрождения на Руси в конце XV — первой пол. XVI века // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967.
457. *Маковельский А. О.* Понятие о душе в Древней Греции // Харитес. Варшава, 1913. С. 137–150.
458. *Маковельский А. О.* К вопросу об атеизме Лукреция // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Вып. 3. Л., 1959. С. 372–376.
459. *Матье М. Э.* Из истории свободомыслия в Древнем Египте // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 3. М., 1956. С. 361–388.
460. *Миронов А.* Высшее благо по учению Эпикура // Вера и разум. 1887. № 5. С. 125–137.
461. *Модестов В.* Эпикуреизм и современный интерес к нему // Русская мысль. 1890. Март. С. 42–57.
462. *Перетц В. Н.* Сведения об античном мире в Древней Руси XI–XIV вв. // Гермес: Научно-популярный вестник древнего и нового мира. 1917. Т. 2. С. 205–210, 227–229, 243–247, 259–262; 1919. Т. 23. С. 181–185.
463. *Персиц М. М.* Русский атеистический рукописный сборник конца XVIII — начала XIX в. // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. VII. М., 1959. С. 361–394.
464. *Платонов В.* Лукреций Кар и Соломон // Вера и разум. 1909. № 3. С. 348–352.
465. *Поварков Я. Я.* Четыре проблемы Эпикура // Вопросы философии. 1966. № 8. С. 110–117.
466. *Покровская З. А.* Философская терминология Лукреция и Эпикура // Acta Antiqua Academica Scientiarum Hungaricae. 1967. N 15. С. 63–83.
467. *Покровская З. А.* Основные понятия этики у Лукреция и Эпикура // Вестник древней истории. 1966. № 4. С. 157–166.
468. *Покровская З. А.* «Laudes» Эпикуру в поэме Лукреция // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966. С. 111–117.
469. *Покровская З. А.* Эпикурец Филодем и его взгляды на поэтику // Древнегреческая литературная критика. М., 1975. С. 235–253.
470. *Пригоровский Г. М.* К истории возникновения утопии Эвгемера // Труды РАНИОН. Вып. I. Памяти А. Н. Савина. М., 1926. С. 165–187.
471. *Ревякина Н. В.* Творческий путь Лоренцо Валла // Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 5–64.
472. *Ротко А. М.* Зарубежная историография о критике Лукианом дохристианской религии и раннего христианства // Вопросы истории древнего мира и средних веков. Минск, 1977. С. 2–89.
473. *Светлов В. И.* Мировоззрение Лукреция // Лукреций. О природе вещей. М., 1947. Т. 2. С. 87–121.
474. *Светлов Л. Б.* Писатель вольнодумец В. П. Колычев // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. III. М., 1956. С. 249–250.

475. *Сергиевский А.* Отношение апологетов восточной церкви II века к языческой философии // Вера и разум. 1886. № 12. С. 584–590; № 14. С. 85–87; № 15. С. 115–118.
476. *Соколов В. В.* Философское дело Эразма из Роттердама // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 5–68.
477. *Степанов С. Г.* Евгемер и евгемеризм // С. В. Платонову — ученики, друзья, почитатели. СПб., 1911. С. 103 и сл.
478. *Творогов О. В.* Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. // Труды Отд. древнерусск. литературы. Ин-т русск. литературы (Пушкинский дом) АН СССР. Т. 33. М.; Л., 1979. С. 3–31.
479. *Тихомиров М. Н.* Философия в Древней Руси // Русская культура X–XVIII вв. М., 1968. С. 90–172.
480. *Трофимова М. К.* Утопия Евгемера // История социалистических учений / Под ред. Л. С. Чиколини. М., 1986. С. 271 и сл.
481. *Уваров И. В.* Зевс и судьба (по Гомеру) // Философские записки. 1915. Кн. 2. С. 223–347.
482. *Уколова В. И.* Исидор Севильский и античная философия // Средние века. М., 1985. Вып. 48. С. 29–38.
483. *Фомина Т. К.* Варианты и синонимы в философской терминологии Цицерона // Ученые записки Рижского пединститута. 1957. С. 129–138.
484. *Фролов Э. Д.* Религия и атеизм в античном мире // Вопросы научного атеизма. Вып. 20. М., 1976. С. 116–136.
485. *Фролов Э. Д.* Из истории политической борьбы в Афинах в конце I века до н. э. // Андокид. Речи, или История святотатцев. СПб., 1996. С. 5–32.
486. *Хайдаров П. С.* Идея бесконечности в учениях Эпикура и Лукреция Кара // Труды Самаркандского ун-та. 1978. № 357. С. 86–94.
487. *Кнз. Птр. Шлкв. [Шаликов П.]* Эпикур // Приятное и полезное препровождение времени. Ч. 12. М., 1796. С. 380–382.
488. *Шахнович М. И.* Новый памятник русского свободомыслия XVIII в. // Звенья. М., 1950. № 8. С. 734–735.
489. *Шахнович М. И.* Первый русский космогонист И. Д. Ертвов // Природа. 1951. № 4. С. 71–75.
490. *Шахнович М. М.* Диагор Мелосский — античный критик религии // Научно-атеистические исследования в музеях. Л., 1989. С. 130–144.
491. *Allen D. C.* The Rehabilitation of Epicurus and his Theory of Pleasure in the Early Renaissance // North Carolina University Studies in Philology. 1944. N41. P. 1–13.
492. *Alfonzi L.* L'epicureismo nella storia spirituale du Vergilio // Im memoriam H. Bignone. Geneva, 1959. P. 167–178
493. *Amerio R.* L'epicureismo e gli dei // Filosofia. 1953. N 4. P. 97–137.
494. *André J.-M.* Sénèque et l'Épicurisme: ultime position // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 469–480.
495. *Anvander A.* Le problème des peuples athées // L'athéisme dans la vie et culture contemporaines. Vol. 2. Paris, 1968. P. 67–68.

496. *Arnim H. von*. Epikur's Lehre von Minimum // Almanach der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Bd 57, Wien, 1907. S. 383–407.
497. *Arrigetti G.* Sul probleme dei tipi divini nell Epicureismo // La Parola del Passato. 1955. N 8. P. 327–356.
498. *Aubenique C.* Kant et epicurisme // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris. 1969. P. 293–303.
499. *Bailey C.* Karl Marx on Greek Atomism // The Classical Quarterly. 1928. Vol. 22. N 3. P. 205–209.
500. *Bailey C.* Vergil and Lucretius // Proceedings of the Classical Association. 1931. P. 55–63.
501. *Bastomsky S. I.* The Talmudic View of Epicureanism // Apeiron. 1970. Vol. VII. N1. P. 17–19.
502. *Beseler G.* Zu dem Briefe Hadrians am Plotina von Jahre 121 // Zeitschrift der Savigny Stiftung für echtsgeschichte: Romanistische Abteilung. 1932. N 52. S.284–287.
503. *Bickel E.* Varii carmen epicum de actis Caesaris et Agrippae // Symbolae Osloenses. 1950. N 28. P. 17–43.
504. *Bignone E.* L'aeiphyes nella teologia epicurea // Rivista di filologia e d'instruzione classica. 1933. N 11. P. 433–444.
505. *Bloch H. L.* Calpurnius Piso Caesonius in Samothrace and Herculaneum // American Journal of Archeology. 1940. N 44. P. 485–493.
506. *Bloch O.-R.* Etat présent des recherches sur l'épicurisme Grec // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 93–138.
507. *Bloch O.-R.* Materialisme et critique de religion dans l'antiquité // Philosophie et religion. 1974. P. 24–28.
508. *Bluck R. S.* Plato, Pindar and Metempsychosis // American Journal of Philology. 1958. N 79. P. 405–414.
509. *Bourne F. C.* Caesar the epicurean // Classical World. 1977. Vol. 70. N 7. P. 417–432.
510. *Boyancé P.* L'Épicurisme dans la société et la littérature romanes // Bulletin d'Association G. Budé. 1960. N 19. P. 449–516.
511. *Brun J.* Épicurisme and Structuralisme // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 360–364.
512. *Buechner M.* Horace et Épicure // Actes du 8-me Congrès d'Association G. Budé. Paris, 1969. P. 457–469.
513. *Capone Braga G.* Aspetti pessimistici della dorina di Epicuro // Sophia. 1943. N 11. P. 43–57, 273–281; 1944. N 12–14. P. 21–43.
514. *Chilton C. W.* An Epicurean View of Protagoras // Phronesis. 1962. Vol. VII. N 4. P. 105–106.
515. *Čiževsky D.* Plato im Russland // Aus Zwei Welten. Leiden, 1956. S. 45–65.
516. *Constan L.* Problems in Epicurean Physics // Ysis. 1979. Vol. 70. P. 410–419.
517. *Crönert W.* Der epikureische Philonide // Sitzungsberichte Press. Akad. Wiss. 1900. S. 942–947.

518. *Crönert W.* Die Epikureer in Syrien // Jahrbücher der archäologisch Inst. in Wien. 1907. N 10. S. 147–152.
519. *Davidson J. A.* Protagoras, Democritus and Anaxagoras // The Classical Quartely. 1953. N 1–4.
520. *De Lacy Ph.* Cicero's Invective against Piso // Transactions and Proceedings of American Philological Association. 1941. N 72. P. 49–58.
521. *Della Corte A.* La scuola di Epicuro in alcune pitture pompeiane // Studi Romani. 1956. N 7. P. 129–145.
522. *Della Valle G.* Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano // Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli. 1932. N 62. P. 185–496; 1933. N 63. P. 211–480.
523. *De Witt N. W.* Vergil and Epicureanism // Classical Weekly. 1932. Vol. XXV. N 12. P. 89–96.
524. *De Witt N. W.* Epicurean *Contubernium* // Transactoins and Proceedings of American Philological Association. 1936. N 67. P. 55–63.
525. *De Witt N. W.* Epicurean Doctrine in Horace // Classical Philology. 1939. N 34. P. 127–134.
526. *De Witt N. W.* The Gods of Epicurus and the Canon // Transactions of the Royal Society of Canada. Ser. 3. 1942. N 86. Sect. II. P. 36–37.
527. *Diskin C.* An Epicurean Interpretation of Dreams // American Journal of Philology. 1980. Vol. 101. N 3. P. 342–358.
528. *Farrington B.* The Gods of Epicurus and the Roman State // Modern Quartely. 1938. N 1. P. 214–232.
529. *Farrington B.* Epicureanism and Science // Scientia. 1954. Vol. 48. P. 55–69.
530. *Fiore B.* Passion in Paul and Plutarch. I Corinthian: 5–6 and the Polemic against Epicureans // Greek, Romans and Christians. Minneapolis, 1990. P. 135–143.
531. *Fitzgerald W. H.* (S. J.) Pietas Epicurea // Classical Journal. 1950. Vol. 46. N 4. P. 191–199.
532. *Flachelière R.* Plutarche et l'épicurisme // Epicurea in memoriam H. Bignone. Geneva, 1959. P. 203–218.
533. *Fraisse S.* Montaigne et les doctrines épiciuriennes // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 677–685.
534. *Frassinetti P.* Recenti contubuti alla *ἠρώσις θεῶν* in Epicuro // Atheneum. 1964. N XLIII. P. 214–222.
535. *Frederiksmeyer E.* Horace. C. I. 34. The Conversion // Transactoins and Proceedings of American Philological Association. 1976. N 106. P. 155–176.
536. *Freytmuth G.* Eine Anwendung von Epicurus Isonomiegesetz // Philologus. 1954. N 98. P. 101–115.
537. *Fusil C.-A.* Rablais et Lucrèce // Revue du seizième siècle. Paris, 1925. N 12. P. 159–165.
538. *Fusil C.-A.* Montaigne et Lucrèce // Там же. 1926. N 13. P. 111–127.
539. *Fusil C.-A.* La Renaissance de Lucrèce au XVI siecle // Там же. 1928. N 15.

540. *Fusil C.-A.* Lucrèce et les philosophes du XVIII siècle // Revue d'histoire de littérature de la France. 1928. N 35. P. 194–210.
541. *Fusil C.-A.* Lucrèce et les literateurs, poètes et artistes du XVIII siècle // Там же. 1930. N 37. P. 161–176.
542. *Fussl M.* Epikureismus im Umkreis Caesars // Symmacta Philologica Saliburgensia. Festschrift O. Pfledorffer / Filologia e critica Collano diretta de B. Gentili. 1980. N 30. P. 63–80.
543. *Garin E.* Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento // Epicurea, im memoriam E. Bignone. Geneve, 1959. P. 196–225.
544. *Gauna M.* Les épicuriens bibliques de la Renaissance // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 685–695.
545. *Gennaro P.* La véritable theologie épicurienne // Там же. P. 363–369.
546. *Glidden D. K.* Epicurean Prolepsis // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1985. Vol. III. P. 175–215.
547. *Green O. H.* Fear of Death // Philosophy and Phenomenological Research. 1982. Vol. XLIII. N 1. P. 93–105.
548. *Grilli A.* Orazio e l'epicureismo // Helmantica. 1983. N 34. P. 267–292.
549. *Grimal P.* L'épicurisme romain // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 139–168.
550. *Grimal P.* «Le Bon Roi» de Filodème et royauté de Cèsar // Revue des Études Latines. 1966. N 44. P. 254–285.
551. *Gomperz T.* Herculansische Notzen // Wiener Studien. 1880. N2. S. 139–142.
552. *Hadzits G.* The Significance of Worship and Prayer among the Epicureans // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1908. Vol. 39.
553. *Hammer-Jensen I.* Demokritos und Platon // Archive für Geschichte der Philosophie. 1910. S. 92–105; 211–229.
554. *Heinrich A.* Philodems «De Pietate» als mythographische Quelle // Cronache Ercolanesi. 1974. N 4. P. 5–38.
555. *Heinze R.* Horazens Buch der Briefe // Neue Jarbucher für das Klassische Altertum. 1919. N 43. S. 305–311.
556. *Hollter J. W., Epley K. J.* Religious Correlates of the Fear of Death // Journal for the Scientific Study of Religion. 1979. Vol. 18. N 4. P. 404–411.
557. *Howe H. M.* Amafinius, Lucretius and Cicero // American Journal of Philology. 1951. N 72. 1951. P. 57–62.
558. *Howe H. M.* Three Groups of Roman Epicureans // Transactions and Proceedings of American Philological Association. 1948. N 79. P. 341–342.
559. *Innocenti P.* Luciano et l'epicureismo // Rivista critica di storia della filosofia. 1978. Vol. 33. Fasc. 1. P. 30–53.
560. *Irmsher I., Smidt E. G.* Zu Karl Marx Epikurstudien // Philologus. 1963. N 113.
561. *James G. A.* Atheism // The Encyclopedia of Religion / Ed. by in chief M. Eliade. Vol. I. New York; London, 1986. P. 479–480.

562. *Joukovsky F.* Quelques sources épicuriennes du XVI siècle // *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance. Travaux et documents.* 1969. Vol. 31. P. 7–25.

563. *Kleve K.* Empiricism and Theology in Epicureanism // *Symbolae Osloensis.* 1977. N 52. P. 39–51.

564. *Klussman E.* Arnobius und Lucrez, oder ein Durchgang durch den Epikuraismus zum Christendom // *Philologus.* 1897. N XXVI. S. 362–366.

565. *Körte A.* Auguster bei Philodem // *Reinisches Museum.* 1890. N45. S. 112–117.

566. *Kramer H. J.* Epikur und die hedonistische Tradition // *Gymnasium.* 1980. N 87. S. 294–326.

567. *Lacombe M.-M.* La sagesse dans L'Utopie de More // *Moreana.* 1971. N31. P. 169–182.

568. *Lana I.* Diagora di Melo // *Atti della Academia della Scienze di Torino.* 1950. Vol. 84. T. II. P. 161–205.

569. *Landucci S.* Epicureismo e antifinalismo in Guillaume Lamy // *Revue Catholique de France.* 1978. T 33. P. 137–153.

570. *Luria S.* Demokrit, Demokedes and die Perser // *Доклады Академии наук СССР.* 1929. S. 137–144.

571. *McGibbon D.* The Religious Thought of Democritus // *Hermes.* 1965. Bd 93.

572. *Malherbe A.-J.* Self-Definition among Epicurean and Cynics // *Jewish and Christian Self-Definition / Ed. by E. Meyer and E. P. Sanders.* Vol. 3. London, 1982. P. 46–59.

573. *Malherbe M.* La théologie matérialiste d'Épicure // *Archive de Philosophie.* 1977. T. 40. Cah. 30. P. 363–340.

574. *Martinazzoli F.* Epicuro teologo // *La Parole del Passato.* 1947. N 2. P. 278–299.

575. *Maslowski T.* The Chronology of Cicero's antiepicureanism // *Eos.* 1914. N62. P. 55–78.

576. *Mervill W. A.* Influence of Lucretius on Horace // *University of California Publications on Classical Philology.* 1905. N 1. P. 111–129.

577. *Mervill W. A.* Parallels and Coincidences in Lucretius and Vergil // *Classical Philology.* 1918. N 3. P. 135–247.

578. *Merlan Ph.* Epicureanism and Horace // *Journal of Hellenic Studies.* 1949. N 10. P. 445–451.

579. *Meijer P. A.* Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas // *Faith, Hope and Worship. Aspects of religious mentality in the ancient world / Ed. by H. S. Versnel.* Leiden, 1981.

580. *Michel A.* Épicurisme et christianisme au temps de la Renaissance quelques aspects de l'influence cicéronienne // *Revue des Études Latines.* 1974. N52. P. 370–372.

581. *Momigliano A.* Review: B. Farrington. Science and Politics in Ancient World // *Journal of Roman Studies.* 1941. N 31. P. 152–157.

582. *Mossé C.* Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique // *Revue historique.* 1969. Vol. CCXLI. Fasc. II. P. 305–310.

583. *Motto A. L., Clark J. R.* Paradoxus Senecae: The Epicurean Stoic // Classical World. 1968. Vol. 62. N 2. P. 37–42.
584. *Müller R.* Die Epikureische Gesellschaftstheorie // Schriften zu geschichte und Kultur der Antike. 1972. N 5.
585. *Müller R.* Arbeit und Muße in der Sozialutopie der Antike // Das Altertum. 1988. Bd 34. Heft 3. S. 135–141.
586. *Nestle W.* Atheismus // Reallexikon für Antike und Christendom. 1950. Bd I.
587. *Neyrey J. H.* Acts 17, Epicureans and Theodicy. A Study of Stereotypes // Greeks, Romans and Christians / Essays in Honour of A.-J. Malherle. Minneapolis, 1990. P. 118–134.
588. *Nisbet R. G. M.* Piso and Philodemus // M. Tulli Ciceronis. In L. Calpurnium Pisonem Oratio / Ed. by R. G. M. Nisbet. Oxford, 1961. P. 183–186.
589. *Nisbet R. G. M.* Piso and the Villa of Papiri // Там же. P. 179–183.
590. *Oros-Reta M. J.* Virgile et l'Épicurisme // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 436–456.
591. *Pacchi A.* Hobbes e l'epicureismo // Rivista critica di Storia della Filosofia. 1978. Vol. 33. Fasc. 1. P. 54–59.
592. *Pagnoni M. R.* Primi note sulla tradizione medioevale ed umanistica di Epicuro // Annali della Scuola normale superiore di Pisa. 1974. Vol. IV. Ser. II. N4. P. 1443–1478.
593. *Paratore E.* Il fontamento religioso della metafisica epicurea // Annali della Scuola Normale di Piza. Cl. di Lettere. 1947. N 16. P. 125–148.
594. *Philippe J.* Lucrèce dans la theologie chretienne du III au XIII siecle // Revue de L'Histoire de Religions. 1895. N 32. P. 284 et suiv. ; 1896. N 33. P. 19 et suiv.
595. *Phillipson R.* Zur epikureischen Götterlehre // Hermes. 1916. N LI. S. 568–608.
596. *Phillipson R.* Philodemos // Paulys Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft. 1938. Bd XIX. H. 2. S. 2444–2482.
597. *Phillipson R.* Die Quelle der epikurieschen Götterlehre in Ciceros erstem Buche «De Natura deorum» // Symbolae Osloensis. 1939. N 19. S. 23–26.
598. *Quiberteau P.* Dante, Quido Cavalcanti et les épicuriens de Florence // Bulletin de l'Association Guillame Budé. Ser. IV. 1969. N 3. P. 349–368.
599. *Rambaud M.* César et l'Épicurusme d'après les Commentaires // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 411–435.
600. *Raubitschek A. E.* Phaidros and his Roman Pupils // Hesperia. 1949. Vol. 18. N 1. P. 96–103.
601. *Repisardo E.* L'epicurismo nei primi scrittori Latini cretiani // Antiquitas. 1947–1948. N 2–3. P. 45–52.
602. *Rey-Coquais J.-P.* Inscriptions Grecques d'Apamée // Annales archéologiques arabes syriennes. 1973. N 23. P. 39–84.
603. *Riley M. T.* The Epicurean Criticism of Socrates // Ploenix. 1980. Vol. XXXIV. N 1. P. 55–68.

604. *Rudhardt J.* La définition du délit d'impieeté d'après la législation attique // *Museum Helveticum*. 1960. Vol. 14. Fasc. 2. P. 57–120.
605. *Sansen R.* Mort des dieux, mort de l'homme // *Melanges de science religieuse*. Lille, 1979. P. 213–231.
606. *Sauron G.* *Templa Serena. La villa dei Papiri // Cronache Ercolanesi*. 1983. N 13. Suppl. 2. P. 69–83.
607. *Savon H.* L'athéisme juge par les chrétiens des premiers siècles // *Problèmes d'histoire du Christianisme*. N 16. Athéisme et agnosticisme. Colloque de Bruxelles — Mai 1986. Bruxelles, 1986. P. 11–24.
608. *Scarborough J.* *The Drug Lore of Asclepiades of Bithinia // American Institute of Pharmacy*. 1975. Vol. 17. P. 43–57.
609. *Schull P.-M.* *Actualité de l'épicurisme // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 45–53.*
610. *Schmid W.* *Zur Geschichte der herculanischen Studien // La Parola del Pasato*. 1955. N 10. S. 478–500.
611. *Schmid W.* *Christus als Naturphilosoph bei Arnobius // Erkenntnis und Verantwortung. Festschr. Th. Litt.* 1960. S. 264–284.
612. *Schmid W.* *Epikur // Reallexikon für Antike und Christendom. Bd 5. Stuttgart, 1962. S. 681–819.*
613. *Sedley D. N.* *Epicurus and the mathematicians of Cyzicus // Cronache Ercolanesi*. 1976. N 6. P. 23–54.
614. *Sedley D. N.* *Review on «M. F. Smith. Thirteen New Fragments of Diogenes of Oenoanda» in «Denkschriften der österreichischen Akademie der Wissenschaften. Phil. hist. Kl. N 117, 1974» // Classical Review*. 1976. N 26. P. 2–7.
615. *Sedley D.* *Epicurus and his professional rivals // Études sur Épicurisme antique / Ed. par J. Bollack et A. Laks. Cahiers de philologie. Vol. 1. Université de Lille III, 1977. P. 121–161.*
616. *Simpson A. D.* *Epicureans, Christians, Atheists in the Second Century // Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 1941. Vol. LXXII. P. 372–380.
617. *Solmsen F.* *Epicurus and Cosmological Heresies // American Journal of Philology*. 1951. N 72. P. 1–23.
618. *Solmsen F.* *Epicurus on the Growth and the Decline of the Cosmos // American Journal of Philology*. 1953. N 74. P. 34–51.
619. *Spoerri M. W.* *L'épicurisme et la cosmogonie du Selène // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 447–454.*
620. *Striker G.* *Epicurus on the Truth of Sense Impressions // Archive für Geschichte der philosophie*. 1977. Bd 59. H. 2. P. 140–142.
621. *Tate J.* *Greek for «Atheism» // The Classical Review*. 1936. Vol. L. N 1. P. 3–5.
622. *Trencsényi-Waldapfel I.* *Cicéron et Lucrèce // Acta Antiqua Academia Hungarica*. 1958. T 6. P. 349–357.
623. *Tuilier A.* *La notion de φιλία dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme // Actes d'Association G. Budé. Congrès 8-me. Paris, 1969. P. 321–322.*

624. *Usener H.* Entdeckt und mitgeteilt von K. Wotke Epikurische Spruchsammlung // Wiener Studien. 1888. H. 2. S. 191–198.

625. *Verdier P.* L'iconographie des art libéraux // Arts libéraux et philosophie au moyen âge. Actes du quatrième Congrès international de philosophie. Montréal, 1967. P. 312–330.

626. *Vicol C.* Considerazioni sulla dottrina teologica di Epicuro // Giornale italiano di filologia. 1949. N 2. P. 193–205.

627. *Vlastos G.* Isonomia // American Journal of Philology. 1953. P. 337–366.

628. *Vlastos G.* Minimum parts in Epicurean atomism // Ysis. 1965. N 56. P. 121–147.

629. *Winiarczyk M.* Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos // Philologus. 1976. N 20. S. 32–46.

630. *Winiarczyk M.* Diagoras von Melos — Wahrheit und Legende I // Eos. 1979. N 67. P. 191–213.

631. *Winiarczyk M.* Diagoras von Melos. Wahrheit und Legende II // Eos. 1980. N 68. P. 51–75.

632. *Wisniewski B.* Prodicos et Epicurus // Antiquité classique. 1956. N 25. P. 32–39.

633. *Woodbury L.* The Date and Atheism of Diagoras of Melos // Phoenix. 1965. N 19. P. 178–211.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава I. Античная философия религии и Эпикур.....	7
§ 1. Проблемы античной философии религии	8
§ 2. Парадоксы античного атеизма	12
§ 3. Философия религии Демокрита и Эпикур	19
§ 4. Философия религии софистов	24
§ 5. Диагор об олимпийской религии	33
§ 6. Учения Феодора и Эвгемера о богах	41
Глава II. Философия религии Эпикура.....	54
§ 1. Онтологические проблемы философии Эпикура и критика религии.....	57
§ 2. Эпикур и проблемы психологии религии.....	70
§ 3. Каноника Эпикура и критика суеверий	75
§ 4. Учение Эпикура о богах	80
§ 5. Эпикуреизм и секуляризация культа	88
§ 6. Эвдемоническая этика Эпикура и проблемы философии религии.....	95
Глава III. Философия религии Эпикура и европейская эпикурейская традиция.....	111
§ 1. Римский эпикуреизм: этика и философия религии.	112
§ 2. Эпикуреизм в провинциях Римской империи (I–II вв. н. э.).....	128
§ 3. Иудаизм и эпикуреизм	139
§ 4. Античное христианство и Эпикур	145
§ 5. Средневековые рецепции эпикуреизма	154
§ 6. Эпикуреизм и гуманизм эпохи Возрождения	158
§ 7. Эпикуреизм в европейской культуре XVII в.	166
§ 8. Эпикур и эпоха Просвещения	172
§ 9. К. Маркс об отношении Эпикура к религии	175

Глава IV. Эпикур в России	202
§ 1. Эпикур в Древней Руси	—
§ 2. Отношение к Эпикуру в XV–XVII вв.	211
§ 3. Русский эпикуреизм XVIII в. и критика религии	214
§ 4. Идеиное наследие Эпикура в русской мысли первой половины XIX в.	222
§ 5. Позитивизм и эпикурейский атеизм	227
§ 6. Отношение Эпикура к религии в советской историографии.....	231
Заключение	247
Литература	254

CONTENTS

<i>Preface. Epicure and the Modernity</i>	3
Chapter I. The Ancient Philosophy of Religion and Epicure	7
§ 1. The Issues of the Ancient Philosophy of Religion	8
§ 2. The Paradoxes of the Ancient Atheism	12
§ 3. Democritus' Philosophy of Religion and Epicure.....	19
§ 4. The Sophists' Philosophy of Religion	24
§ 5. Diagoras on the Olympic Religion	33
§ 6. Theodorus and Euhemeros on Gods.....	41
Chapter II. Epicure's Philosophy of Religion	54
§ 1. Epicure's Physics and Religion.....	57
§ 2. Epicure on Psychology of Religion	70
§ 3. Epicure's Canon and his Critique of Superstitions	75
§ 4. Epicure on Gods.....	80
§ 5. Pietas Epicurea or the Secularization of the Cult	88
§ 6. Ethics in the Context of Epicure's Philosophy of Religion.....	95
Chapter III. Epicure's Philosophy of Religion in the History of European Epicurean Tradition	111
§ 1. Roman Epicureans: Ethics and Philosophy of Religion	112
§ 2. Epicureans in the Roman Provinces.....	128
§ 3. Judaism and Epicureans	139
§ 4. The Ancient Christianity and Epicure	145
§ 5. The Medieval Reception of Epicurean Doctrine	154
§ 6. Epicurean Philosophy and the Humanistic Thought of the Renais- sance	158
§ 7. Epicure and Epicureans in the European Culture of the XVII cen- tury.....	166
§ 8. Epicure and the Enlightenment	172
§ 9. K. Marx on Epicure	175
Chapter IV. Epicure in Russia	202
§ 1. Epicure in the Ancient Russia	—
§ 2. Epicure in the Russian Thought of the XV–XVII centuries.....	211
§ 3. Russian Epicureans of the XVIII century and the Criticism of Religion	214
§ 4. The Dispute on the Epicurean Heritage in the Russian Literature of the first half of XIX century	222
§ 5. Russian Positivism and Epicurean Atheism	227
§ 6. The Problem of Epicure's Atheism in Soviet Historiography... ..	231
Conclusion.....	247
Literature	254

Marianna M. Shakhnovich
The Garden of Epicurus. Epicurus' Philosophy of Religion
and the Epicurean Tradition in the History of European Thought

Short Summary

This book contains the most comprehensive account of Epicurus' philosophy of religion and its reception and interpretation in European thought over more than two thousand years.

The author treats Epicurus' philosophy of religion as an implicit, immanent element of his philosophical system connected with his physics and epistemology. In the book it is proved that the main points of Epicurus' philosophy of religion lie in the basis of its ethical doctrine. The essence of this doctrine was a theory of four truths, the knowledge of which specified a path to achieving happiness.

The author explicitly discerns particular features of Epicurus' theology. One section of the book is devoted to an analysis of Epicurus' understanding of piety, expressed in imitation of and dialogue with the gods. The specificity of the ancient understanding of atheism and the role of Epicureanism in ancient free-thinking is investigated. The author shows that Epicurus' views essentially differed from the concepts of ancient atheoi — the sophists, Diagoras, Theodorus, Euhemerus — as well as Democritus' doctrine.

The book gives a comprehensive account of the ideas of the founder of the Garden and his followers, from the great Roman poets to Alexander Pushkin, from Walter Charleton to Mikhail Lomonosov, as well as of his critique, from Cicero and Plutarch to the Church fathers and Orthodox theologians. A significant portion of the book is devoted to the Western European tradition: Roman Epicureans; the medieval reception of Epicurean doctrine; Epicurus' philosophy of religion as evaluated by the Renaissance thinkers; the philosophers of New time on the attitude of Epicurus to religion; the problem of comparing Epicureanism and Christianity.

The last chapter addresses the problem of the development of the Epicurean tradition in the Russian culture. This chapter makes the book unique among other works on Epicurus' philosophy. It is the first book in the world literature to discuss the influence of Epicureanism on the Russian culture.

The book is of interest not only to a handful of specialists but also to members of the general public who would like to learn about the history of the transition of the classical tradition in European culture.

Научное издание

Шахнович Марианна Михайловна

**САД ЭПИКУРА:
Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция
в истории европейской культуры**

Редактор *Ю. А. Безуглая*
Художественный редактор *Е. И. Егорова*
Корректор *Л. А. Губина*
Компьютерная верстка *Ю Ю Тауриной*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08 2001

Подписано в печать 08.07.02. Формат 60×84¹/₁₆ Печать офсетная.
Усл. печ. л. 16,51. Уч.-изд. л. 19,39 Тираж 400. Заказ № **309**.
Издательство СПбГУ. 199034, С.-Петербург, Университетская наб , 7/9
Тел (812) 328-77-63, факс (812) 328-44-22
E-mail: books@dk2478.spb.edu
www.unipress.spb.ru

ЦОП типографии Издательства СПбГУ
199034, С.-Петербург, наб. Макарова, 6