В. Чалоян

Роль восточных народов в истории развития философской мысли¹

Отрицание творческой роли, которую выполняли отдельные народы в процессе создания современной цивилизации, присуще издавна расистам всех мастей, будь они немецкой, англо-саксонской или другой породы. Эти расисты—апологеты реакционной буржуазии—неустанно твердят о замкнутой культуре, о том, что современная культура в целом создана какой-то одной расой, живущей якобы в своем особом, обособленном от всех других стран и народов духовном мире. Короче, расисты отрицают историю культуры, как историю взаимодействующих культур, отрицают преемственную непрерывную связь между культурами разных народов и стран, и когда современные буржуазные идеологи выступают с космополитическими бреднями—претензиями в отношении экономики, политики, культуры, словом, всей жизни отдельных народов и стран, то тут скрывается тот же миф о мнимом превосходстве расы и как раз расы той державы, буржуазия которой домогается мирового господства. В наши дни среди буржуазных идеологов на Западе, особенно в ходу ложное утверждение о некоей арийской культуре, самодовлеющей, сама себя породившей и себя вскормившей, культуре—«единого греко-римского расистского мира»—в древности, и базирующейся на ней культуры «западно-европейской»—в современности. Отсюда понятно, почему в буржуазной науке при рассмотрении основных этапов в истории всеобщей культуры Восток остается вне поля зрения и игнорируется его роль в образовании важнейших периодов развития мировой культуры. Народы Востока—по культурно-исторической концепции расистов—представляются абсолютно неспособными к творчеству, к созданию сколько-нибудь значительных культурных ценностей; самое большее—они могут заимствовать чужие духовные богатства, творения высшей расы, копировать и подражать. Не трудно видеть, что такая позиция буржуазной quasi науки направлена, в конечном счете, к оправданию колониальной политики империализма. Эту позицию и следует разоблачить советской науке.

В данной работе мы задались целью показать, какую роль сыграли страны и народы Востока в истории развития философской мысли. Мы хотим проследить основные вехи в истории преемственной связи, царящей во всеобщей философии, при этом мы ограничиваем себя исследованием тех исторических периодов, которые следовали за Элладой и непосредственно предшествовали современному Западу.

¹ Статья В. К. Чалояна „Роль восточных народов в истории развития философской мысли“ печатается в порядке обсуждения—ред.

Вопрос о развитии, прогрессе, вопрос о преемственности всеобщей культуры имеет свою долгую историю. Еще в древние времена были высказаны отдельные, не совсем впрочем, осознанные идеи о преемственной связи культурных начал, были высказаны догадки о некоей развивающейся всеобщей культуре. В эпоху феодализма, при господстве христианской идеологии, вопрос прогресса был сведен к задаче нравственного совершенствования, преемственность стала мыслиться как восхождение по ступеням от нравственного несовершенства к совершенству. Этому же вопросу уделяли огромное внимание идеологи буржуазии, начиная с периода ее прогрессивного роста и кончая реакционным периодом ее упадка

Вико со своей теорией общественного круговорота, Кондорсэ — с идеей поступательного развития человеческого общества, Конт — с «совершенствованием внешних условий и внутренней природы» человека, с его «интеллектуальным и моральным преуспеванием», Спенсер — с пониманием эволюции, как всеобщего закона, одинаково для общества и биологического организма, Гегель — с развитием абсолютного духа, отражающегося в ступенях развития стран и народов — все они в силу их идеалистического мировоззрения, в силу их классовой ограниченности не были в состоянии разрешить проблему преемственности истории, истории всеобщей культуры.

В учениях представителей философии буржуазии встречались единичные правильные мысли, отдельные догадки, всего лишь зародыши понимания вопроса; полным, истинным, научным решением вопроса мы обязаны только марксизму, появление которого являлось подлинным переворотом в постановке и решении проблемы преемственности в истории развития всеобщей культуры.

Согласно марксистско-ленинской философии «процесс развития следует понимать не как движение по кругу, не как простое повторение пройденного, а как движение поступательное, как движение по восходящей линии, как переход от старого качественного состояния к новому качественному состоянию, как развитие от простого к сложному, от низшего к высшему».¹ Развитие сущего, как борьба противоположностей, приводит к возникновению нового качества, а это новое в своем развитии подвергается отрицанию, отрицание снова приводит к возникновению нового и т. д. до бесконечности. В этом диалектическом процессе Ленин подчеркивает «связь (всех частей) бесконечного прогресса»... «отрицание, как момент связи, как момент развития»,² именно эта связь выражает единство процесса развития, единство старого, подвергшегося отрицанию, и нового, возникающего.

Развитие общества, как борьба противоположностей, борьба классов, борьба, являющаяся «действительным двигателем истории» (Ленин),

¹ История ВКП(б). «Краткий курс», стр. 102, изд. 1938.

² Ленин. Философские тетради, стр. 86, 197, изд. 1947.

приводит к возникновению новых качеств. В этом новом уничтожается и вместе с тем в известной мере сохраняется старое, этим самым осуществляется связь, преемственность в развитии общества.

Для развития общества определяющим условием является производственная жизнь людей. Об этом у товарища Сталина можно читать следующее: «...История развития общества есть, прежде всего, история развития производства, история способов производства, сменяющих друг друга на протяжении веков, история развития производительных сил и производственных отношений людей».¹ Также от классиков марксизма-ленинизма мы знаем о том, что в процессе развития общества не только одна система производства сменяется другой, но и что всякая новая система вызревает в недрах старой, как в свое время и последняя зародилась в недрах более ранней, и что поэтому всякая последующая система включает в себя в высшем и снятом виде множество черт прежних и пережитых систем. Вот та закономерность, которая таит связь, преемственность в истории общественной жизни. Эта именно мысль высказана у К. Маркса в известном его письме к Анненкову. «Благодаря тому простому факту, что каждое последующее поколение находит производительные силы, добытые прежними поколениями, и эти производительные силы служат ему сырым материалом для нового производства,—благодаря этому факту образуется связь в человеческой истории, образуется история человечества».²

Эта преемственная связь сказывается в отношении не только материальной, но и духовной культуры общества. Человек наследует у прошлого общества не только средства производства, но и сумму его идей, им порожденных, «определенный мыслительный материал».³ Именно здесь, в духовной жизни общества, особенно дает себя знать преемственная связь, ибо здесь, «во всех идеологических областях традиция является большой консервативной силой» (Фр. Энгельс). Это означает, что идеология в целом не просто привязана к изменчивой экономической структуре общества,—несомненно, что именно эта привязанность составляет ее сущность,—но она всегда содержит более или менее неизменные элементы и консервативные черты своего исторического прошлого. В этом как раз состоит сложность идеологического анализа общества, в отличие от его экономического анализа. Известно, что предмет последнего поддается определению «с естественно-научной точностью».⁴ То, что делает наиболее сложной задачу анализа общественной идеологии, сводится не только к тому, что она внутренне противоречива, классово дифференцирована, направлена на защиту противоборствующих классовых интересов

¹ История ВКП(б). «Краткий курс», стр. 116, изд. 1938.

² К. Маркс—Фр. Энгельс. Избранные письма, стр. 23, изд. 1947.

³ Фр. Энгельс пишет: «Философия каждой эпохи располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который передан ей ее предшественниками и из которого она исходит» (см. письмо к К. Шмидту от 27 октября 1890).

⁴ К. Маркс, К критике политической экономии. Предисловие.

или что, будучи порождением общественных отношений, она сама строит эти отношения; сложность сводится также к тому, что следуя за развитием экономического базиса, идеология вместе с этим последним, с системой общественных отношений составляет нечто целостное и исторически определенное, и в этом целостном сказывается зависимость ее от предыдущей эпохи, сказывается преемственность производительных сил, техники и изобретений, философии и искусства, всех форм материальной и духовной культуры.

Всегда при переходе общества к новому этапу развития неизбежно возникают новые принципы и начала жизни, проявляются новые запросы и интересы. Все же общество в целом, если оно не переживает в своей истории регресса, никогда не отрывается от пройденного этапа; больше того, оно возвышается на плечах предшествующего поколения. Ленин отмечает, что «хранить наследство—вовсе не значит еще ограничиваться наследством».¹ Наследство не хранение мертвого, а основа живого творчества, материал для созидательной, практической деятельности, средство дальнейшего ведения и обострения борьбы и противоречий. На основе наследства осуществляется преемственность, совершается развитие, движение вперед. В этом и суть прогресса общества. Однако, есть и другое наследство—реакционный пережиток прошлого, отжившего мира, наследство умирающих слоев общества. Такое наследство замедляет развитие, задерживает движение, является помехой прогресса. И понятно, почему в ходе борьбы со старым миром, в процессе развития это наследство неизбежно преодолевается и гибнет.

Принцип развития внутренне связан с принципом единства. Ленин пишет: «I принцип развития... II принцип единства... Кроме того всеобщий принцип развития надо соединить, связать, совместить с всеобщим принципом единства мира, природы, движения, материи etc».² Слова Ленина, в частности, означают, что развитие отдельных частей мира диалектически связано с его единством, что история отдельных стран и народов является составной частью единой всеобщей истории и что история мира должна изучаться как целостный и единый процесс его роста и развития.

История ни одной страны, приобщенной к культуре, и ни одного народа, вышедшего из первобытного состояния, не была обособлена, внутри себя замкнута; между странами и народами в экономических, культурных и других отраслях всегда осуществлялась та или другая связь, происходило в большей или меньшей мере взаимодействие, взаимное влияние.

Насколько интенсивна связь и общение между странами, это определяется уровнем развития в них производительных сил; чем выше этот уровень, тем значительнее общение между странами и наоборот, чем дальше вглубь истории, чем ниже указанный уровень, тем слабее это

¹ Ленин, т. II, стр. 494, изд. IV.

² Ленин, Филос. тетради, стр. 239, изд. 1947. (

общение. История становится всеобщей, принимает всемирный характер по мере интенсивности общения между странами и народами, и поэтому, чем интенсивнее общение между ними, тем больше всеобщности и в их истории, тем в большей мере достижение отдельных народов становится всеобщим достоянием и всеобщее достояние—результатом усилий отдельных народов и стран. О том, что внутренняя жизнь народа определялась также внешними его связями, говорили Маркс и Энгельс уже в ранних работах. «Весь внутренний строй самой нации,—читаем мы у них,—зависит от степени развития ее производства и ее внутреннего и внешнего общения».¹

Благодаря внешнему общению национальное и всеобщее (мировое) оказываются в неразрывном единстве; во всеобщем оказывается национальное и в национальном—всеобщее. Отсюда понятно, почему необходимо изучать историю мира не разрозненно, а в единстве, во взаимной связи и обусловленности всех его частей. На всех этапах всеобщей истории страны восточного побережья Средиземного моря, с их экономической, политической и культурной жизнью были в большей или меньшей мере связаны со странами юга Европы, а эти последние—со странами, омываемыми Атлантическим океаном. Восток Европы (в том числе славянские страны) был связан с Византией и через Византию—с Аппенинским полуостровом и т. д. Поэтому невозможно игнорировать эти связи, когда требуется понять внутреннюю историю отдельных стран, как например,—понять историю открытия американского материка Колумбом вне захвата торговых путей Востока турками.

Развитие всеобщей материальной и духовной культуры, как целостный процесс, никогда не прерывается. Всеобщая культура в своем развитии никогда не отрывается от предыдущей стадии своего развития, и несмотря на то, что она развивается не по прямой, а по кривой линии, зигзагообразно, по спирали, все же она никогда не прерывается в своем развитии. И поэтому последующие друг за другом этапы цивилизации нужно рассматривать как ступени в развитии восходящей культуры, соответственно прогрессирующим экономическим формациям. Но это далеко не означает, что в отдельных странах или у отдельных народов не мог иметь место застой в развитии, перерыв и даже деградация. Иначе говоря, периоды расцвета и упадка отдельных стран не колеблют общего прогресса целостного мира. Преемственность экономических формаций и ими же обусловленные этапы цивилизации как раз выражают этот прогресс истории, общества в целом, его культуры.

Определяющим фактором перерыва культуры, ее упадка в отдельных странах является деградация или гибель производительных сил этих стран. Западная половина Римской империи погибла в силу непреодолимых противоречий в ее способе производства; Рим, сам по себе мертвый, пал под ударами варварских племен. История знает множество фактов гибели производительных сил, культуры, под ударами завое-

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, том IV, стр. 11.

вателей. История знает случаи такого опустошения стран, прекращения преемственной связи, когда последующим поколениям приходилось все начать с самого начала. Турки затормозили развитие культуры ближневосточных стран, христиане—культуры мавританской Испании, монголы—Средней Азии и Восточной Европы.

Результаты внешнего общения различны: бывает, когда сравнительно отсталая страна подвергается культурному влиянию и воздействию более прогрессивных стран и бывает, когда, в результате столкновения, более прогрессивная страна подвергается военно-политическому завоеванию со стороны сравнительно отсталого народа, и тогда либо завоеванные завоевывают культурно своих завоевателей,—как арабы завоевали Сирию, а сирийцы стали их учителями,—либо страна, потерпевшая поражение, культурно снижается до уровня своих завоевателей, как финикийцы, после завоевания Александром Македонским, вытеснившим их из внешней торговли, или как Рим (западная половина Империи) после его завоевания германцами. Внешнее нашествие завоевателей есть случайность для развития производительных сил страны, случайность, которая играет тем большую роль, чем меньше было общение между странами и народами. На низкой ступени развития производительных сил при слабом общении с другими странами нашествие завоевателей оказывалось более пагубным, чем при большем внешнем общении и более высоком уровне производительных сил. Больше того, К. Маркс и Фр. Энгельс справедливо утверждают, что «только тогда, когда сношения приобретают мировой характер и базируются на крупной промышленности, когда все нации втягиваются конкуренцией в борьбу, только тогда обеспечивается сохранение достигнутых производительных сил».¹ Только тогда, следовательно, обеспечивается сохранение общественной идеологии, как всеобщей или мировой идеологии. Современная цивилизация неудержимо и всё в большей мере становится цивилизацией социалистической; современные производительные силы также неудержимо и все в большей мере становятся производительными силами, обеспечивающими торжество грядущего, единого и всеобщего социалистического мира.

В силу неравномерности развития производительных сил, как и неодинаковой интенсивности внутренних и внешних связей, создаются для отдельных стран неодинаковые и неравные положения. Бывает, когда та или иная страна или группа стран на время выдвигаются на первый план, становятся по отношению к остальным странам передовыми, и бывает, когда эта же страна или группа стран отодвигаются на задний план, оказываются по отношению к другим странам отстающими. И так всегда, во все периоды всеобщей истории. Конечно, только во взаимоотношениях проявляется положение стран—более передовых и более отсталых, превосходство или слабость их в области политики, экономики, культуры. Разумеется, в силу неравномерности развития производительных сил,

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, том IV, стр. 45.

различий во внешней, военной и политической обстановке, не все страны или народы могли в свое время играть одинаковую роль во всеобщей истории, в созидании всеобщей культуры. И так как эти исторически сложившиеся условия—благоприятные или неблагоприятные—изменчивы, то изменчиво и положение передовой или отсталой страны. На первый план исторических событий выступали то одни страны, то другие, то страны Востока, то Запада. Соответственно этому менялись и центры мировой культуры. Так, для примера можно указать на тот факт, что после Афия и других городов побережья Эгейского моря приобретают первенствующее положение Александрия и города сирийского побережья; позднее выступает Рим на Тибре, еще позднее Рим на Боспоре, а после упадка Константинополя первенствующее положение занимают итальянские города.

Внешние и внутренние благоприятные условия определяли расцвет—временами Востока, временами Запада, однако, достижения как Востока, так и Запада не оставались только в их пределах, но оказывались в большой мере всеобщим достоянием. Как раз здесь обнаруживается закономерная преемственность культуры, закономерная в том значении, что культура данного народа не только распространяется среди других народов, но и переплетается здесь с местными культурами, смешивается, оказывает влияние и сама подвергается их воздействию и влиянию.

Развитие всякой культуры происходит не прямолинейно, а зигзагами, с переплетением и борьбой старого с новым, чужого с национальным—с одновременным отрицанием и утверждением, возникновением и уничтожением различных начал и идей, систем и воззрений. При этом—отметим особо—оригинальность культуры ничуть не исключает в последней ни разнородных ее источников, ни значения, ни силы и богатства традиций, определяющих ее преемственную связь. Так, византийская культура, несомненно оригинальная при всех ее указанных чертах, возвышалась над восточным, эллинско-эллинистическим и романским наследием. Культура итальянского Ренессанса, богатая своими восточными и древнеримскими источниками, также оставалась исторически оригинальной культурой.

Здесь отметим, в плане воздействия идей, отношения существующие между передовыми и отсталыми странами. Эти последние, отстающие в практике, отстающие не только по способу производства, но и по национальному сознанию, по развитию интеллектуальной жизни, в процессе общения с передовыми странами, передовыми и по способу производства, и по национальному сознанию, вступают в противоречие, противоречие между национальной практикой отстающих стран и всеобщим прогрессивным сознанием. И, как правило, прогрессивные слои общества отсталых стран воспринимают всеобщие прогрессивные идеи передовых стран, идеи, которые все больше и больше становятся прогрессивным фактором переделки отсталой национальной практики. Ясно, что эта преемственность идей приводит к огромным положительным результатам. Понятно, что в данном случае заимствованные идеи оказываются передовыми не только потому, что являются продуктом прогрессивной практики передо-

вой страны, идеями, выражающими интересы большинства народа этой страны, ее прогрессивных классов, но и потому, что идеи эти оказываются действенной и прогрессивной силой в условиях жизни других народов, других отсталых стран; вот основание, почему передовые идеи выступают как исторически всеобщие идеи. Вот далее основание, почему идеи реакционной действительности, выражающие интересы эксплуататорского меньшинства народа, реакционных его классов—идеи, неспособные участвовать в развитии других стран—никогда не могут стать исторически всеобщими. Следовательно, всеобщими идеями способны оказаться только прогрессивные идеи и только такие идеи могут выражать развивающуюся историческую тенденцию, только прогрессивные, всеобщие идеи могут осуществить преемственную связь во внутреннем развитии общества и во внешнем его общении. Развитие общества в целом нужно рассматривать, как единый процесс внутренних и внешних связей, как единство развития национального и всеобщего. Внутреннее, национальное, спонтанное развитие, основывающееся на новой практике и на доставшемся от предшествующего поколения наследстве, неотделимо от развития через внешнее общение, приводящее к восприятию передового всеобщего. Внутреннее развитие есть необходимость, воздействие извне—случайность; отсюда единство внутреннего и внешнего, необходимого и случайного. Так, К. Маркс, говоря о гибели, в силу внешнего нашествия, ирригационной системы на Востоке, как о случайной причине, указывает, что «одна разорительная война оказалась способной обезлюдить страну на целые столетия и лишить ее всей ее цивилизации».¹

Чем исторически выше развитие общества, тем полнее, многограннее и интенсивнее его связи и само его единство. Еще в «Коммунистическом Манифесте» была отмечена эта истина человеческой истории. Там сказано: «На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература».² Требуется ли оговаривать особо, что «одна всемирная литература» не только не исключает множества национальных литератур, но как раз предполагает его. Образование одной всемирной литературы есть исторический процесс, означающий то, что именно такой характер все в большей мере приобретают отдельные национальные литературы, при этом—литературы передовых наций. Факт несомненный, что никакое национальное творчество, как бы оно ни становилось всеобщим достоянием, не перестает быть национальным.

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., том IX, стр. 348.

² К. Маркс и Фр. Энгельс, Манифест Коммунистической партии, стр. 51—52, изд. 1948.

Из всего того, что изложено выше, явствует, что является антиисторичным и антинаучным утверждение о том, будто мировая культура современного человечества является плодом творчества какой-либо одной страны или группы стран—Запада или Востока. Ни одна отдельно взятая страна, ни Восток, ни Запад, не могут претендовать на признание единственного творца всеобщей (мировой) культуры. «Советские люди—говорит товарищ Сталин—считают, что каждая нация,—все равно—большая или малая, имеет свои качественные особенности, свою специфику, которая принадлежит только ей и которой нет у других наций. Эти особенности являются тем вкладом, который вносит каждая нация в общую сокровищницу мировой культуры и дополняют, обогащают ее. В этом смысле все нации—и малые и большие,—находятся в одинаковом положении, и каждая нация равнозначна любой другой нации».¹ В создании мировой культуры все исторические народы и страны—одни больше, другие меньше—принимали творческое участие. Каждый этап цивилизации, конечно, имеет своего знаменосца в лице одной или группы передовых стран, но в процесс развития эпохи, в развитие всеобщей мировой цивилизации вовлекаются все народы и страны; их внутренние и внешние общения, их взаимодействие и влияние основывают целостность всеобщей культуры.

Примером страны—знаменосца в социалистическую эпоху может служить Советский Союз. Современная единая передовая всеобщая культура, это—советская социалистическая, качественно новая культура. Она есть передовая культура именно потому, что базируется на социалистическом способе производства, на подлинно научной теории—марксистско-ленинской философии и вдохновляется началом социалистического гуманизма, она—всеобщая именно потому, что выражает историческую тенденцию мирового развития, является светочем прогрессивных людей мира, борцов за социализм—коммунизм. Но эта единая, всеобщая, социалистическая культура возвышается на плечах поколений прошлых веков, созидательными усилиями прогрессивных слоев всех стран и народов, в упорной классовой борьбе трудового народа всего мира против отсталого, прогнившего мира, против реакционных носителей обреченной культуры.

* * *

Эпоха, породившая Александра Македонского, являла внешний расцвет эллинского рабовладельческого мира. Эллада вышла из своих пределов, стала разливаться по прилегающим странам, по обширному Востоку. Это огромного значения историческое явление привело к соответствующим социально-политическим и культурно-историческим результатам. Именно этот расцвет привел к завершению процесса развития эллинского классического мира и одновременно явился началом так называемого эллинизма—нового этапа общественно-политического и культур-

¹ «Правда» от 13 апреля 1948.

ного образования рабовладельческого общества, эллинизма, как государственного образования, сперва в лице мировой централизованной монархии Александра Македонского, простиравшейся от Инда до Истры, а затем на той же обширной территории государств диадохов и эпигонов: Птолемеев, Селевкидов, Антигонидов и Атталидов.

В эллинистическом обществе перемешивались прежние социальные слои, уничтожались в какой-то мере сословные перегородки, национальные и религиозные превосходства и преимущества. По-новому проявилась и классовая борьба; последняя стала более широкой по охвату народных масс, вовлеченных непосредственно в борьбу с эксплуататорами. Эллинская культура в условиях внешнего расцвета Эллады, распространяется по всему Востоку. Воины Александра несли эту культуру словно на своих щитах до самой Индии, до отдаленнейших уголков Востока. Эллинская культура на Востоке сталкивалась с ирано-мидийской, халдо-вавилонской, семитской, египетской и индийской культурами, которые имели весьма высокий уровень развития и древние традиции. Столкновение приводило к смешению и слиянию всех этих культур, сочетанию культурных начал Эллады и Востока. Синкретическое слияние в едином целом различных форм сознания создало новое качество, эллинистический этап развития культуры рабовладельческого общества.

Внешний расцвет Эллады знаменовал, однако, и ее внутренний распад. Эллада в ее прежних—этнических и культурно-политических рамках перестала быть политическим, экономическим и культурным центром в новом, безмерно широком, ею же созданном мире; она стала «провинцией». Но вместе с тем эллинизм явился новой и высшей стадией развития на самом Востоке. Эллинизм, как преодоление тесного мира греческого полиса—государства, как грандиозная попытка объединения частей мира, как эпоха расцвета экономики, культуры, техники в новых и обширных границах земного шара, как начало дифференциации наук—явился безусловно исторически прогрессивным явлением.

Философия эпохи эллинизма есть философия рабовладельческого общества, философия, которая появилась на эллинистической стадии развития этого общества. Сущность и содержание этой философии обуславливаются общественно-историческими условиями, которые возникли в меру сочетания культур классической Эллады и восточного мира, сочетания, которое создало не только эллинистический Египет, эллинистическую Сирию, Малую Азию и Элладу—эти основные страны эллинизма, с присущими каждой из них особенностями, но и общность форм их бытия, общность общественно-политической и культурной их жизни, некое единство в их культурном многообразии. Это—различие и общность эллинистических стран—породило соответствующую философию этих стран, вернее: многообразие форм единой эллинистической философии.

Философия периода эллинизма была представлена, главным образом, в трех важнейших направлениях—в стоицизме, эпикуреизме и неоплатонизме.

Философию Стои основывали в эллинистическую пору выходцы из Востока: Зенон, финикиец из Кития на Кипре, Хризипп из Сол в Киликии; однако, восточное происхождение имели не только основоположники стоицизма, но и подавляющее большинство деятелей этого философского направления эллинизма. Среди них Клеант из Асса в Малой Азии, Персей из Кития на Кипре, Арат из Сол в Киликии, Герилл из Карфагена, Младший Зенон из Тарса, Диоген из Селевкии на реке Тигре (Вавилонянин), Антипатр из Тарса, Архедем также из Тарса, основатель стоической школы в Вавилоне, Дионисий из понтийского Гераклея, Посидоний из Апамен в Сирии, Арий Дидим из Александрии. При этом, стоики в своем большинстве не только были с Востока, но и являлись деятелями Востока. Однако, для определения сущности стоицизма, как философии эллинистического склада, решающее значение имеет не столько то обстоятельство, что ее основатели вышли из Востока, сколько те социально-политические сдвиги, которые переживали страны Востока в период эллинизма. Наиболее ярким выражением этих сдвигов явился стоический космополитизм.

Космополитизм стоицизма имеет своего предшественника в лице понтийского Диогена из школы Киников. Однако, если космополитизм Диогена был вызван кризисом общественно-политической жизни города—государства Эллады, наступившим после Пелопонесской войны, и служил формой протеста против государственных и неестественных ограничений, то космополитизм стоицизма явился отражением существующего мирового масштаба господства эллинизма.

Великий «зодчий» эллинизма, Александр Македонский, «всем повелел считать своим родным городом мир, его акрополем—лагерь, родственниками—всех доблестных, а чужестранцами—дурных людей» (Плутарх). Это была идеология завоевания мира, иначе говоря это была идеология господства над миром. Военно-политические, социально-экономические, кровавые и мирные встречи, борьба и смешение разных миров, противоречия и слияния огромных человеческих масс с их огромными культурными ценностями на Западе и Востоке—породили и новое понятие отечества и новое понятие мира. Тогда родной город, где бы он не был, мог казаться центром мира, а мир—родным городом. Это сознание и явилось идейным и этическим зерном космополитизма, философии, охватившей широкие круги рабовладельческого общества.

Если космополитизм стоиков санкционировал существование факта объединения мира, безудержного расширения его границ, принцип единства и общности жизненных интересов Эллады и обширного Востока, то с такой же последовательностью он выступал против существующих национальных и религиозных преград, против различия между «эллином» и «варваром». Впервые стоики строили образ человека, сумевшего вырваться из ограниченных рамок государства—полиса и из восточной замкнутости, образ гражданина мира, для которого вселенная есть не больше, как отчий дом (η οἰκουμένη).

У стоиков сложилась идея о едином космосе, как об субстанциальном материальном бытии, который включает в себя всеобщий разум. Этот разум есть нечто телесное, которое проникает во все части материального мира и становится причиной его многообразия. Душа человека—частица всеобщего разума, которая проникает в человеческое тело и делает его жизненным, разумным существом. Всеобщий разум так относится к единому материальному миру, как человеческий разум—к своему телу, и единый космический мир так относится к отдельным своим частям, отдельным предметам, как всеобщий разум—к человеческому разуму. Отсюда—единство мира, его частей, единство их связей, отношений, общая закономерность, единство логоса—*• πνεῦμα*— всеобщего и человеческого, логоса, как закона объективного и необходимого существования. Любой поступок, направленный вразрез с закономерностью, направлен против разумной природы. Отсюда—стоический императив: «ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν» — жить соответственно природе, постигать и повиноваться природе, единому мировому разуму. Если существует единая закономерность вселенной, если космическая природа, мировой разум порождают для всех, как частей одного единого тела, одинаковый закон и одинаковое происхождение, то человек должен стоять выше возникших национальных и социальных ограничений, иметь равное и одинаковое отношение ко всем разумным существам, «эллинам» и «варварам», свободным и рабам. Поскольку стоический космополитизм защищал принцип социального и племенного равенства людей, постольку он был прогрессивным явлением; этим самым стоицизм отражал демократические тенденции свободных слоев эллинистического, рабовладельческого общества.

В философии стоицизма ведущее место занимает этика, которая является попыткой теоретически обосновать и соответственно направить поведение человека эллинистического общества, определить и найти нормы счастья для этого человека. Стоики по-новому восприняли цель жизни, смысл счастья человека, суть добродетели. В эту эпоху связь и зависимость индивида с общиной потеряла свое бывшее значение, разрушилась доминанта общего над частным. Интерес сосредотачивался вокруг индивида, он стал центром внимания.

Мы уже говорили, что стоицизм учит жить сообразно всеобщему и единому мировому разуму. Правильная жизнь есть жизнь по разуму, есть разумное поведение индивида. Искусство правильной жизни, учили стоики, поведет человека к высшей цели—к добродетели, а в добродетели заключается счастье человека. Добродетель—это высшее благо; она выражается в благоразумии, умеренности, справедливости и мужестве. Но человеку присущи также неумеренные страсти—аффекты; они делают человека рабом, лишают его свободы; отсюда борьба стоиков против аффектов и стремление подавить страсть. Апатия, как свобода от страстей, становится для стоиков идеалом; этим и обуславливается их безразличие (*ἀδιάφορα*) к окружающему миру, равнодушие к невзгодам жизни.

Со стоическим космополитизмом в эллинистическом обществе совмещался другой характерный признак идеологии эллинизма—индивидуализм. Распад полиса приводил не только к угасанию бывшего патриотического чувства, но и к выходу индивида из пределов общинной замкнутости. Распад полиса освободил индивида от его связей и обусловленностей с городом—государством, приводил его к свободе и эмансипации. Индивид в новой обстановке и в силу этой обстановки стремится выявить себя: он находит поприще для применения своих сил и способностей; создает для себя идеал жизни—то ли в обладании богатством, то ли вобретении славы, или же в становлении у кормила власти. Разумеется, фортуна не всем улыбается, не все смогли черпать полными пригоршнями почет, славу и богатство, обстоятельство, которое не могло не вызвать искание счастья иного рода. Если невозможно стать сильным мира сего, то следует жить независимо от этого мира и в этом обособленном существовании найти индивидуальное счастье. Именно этот индивидуализм получил свое философское обоснование в учении Эпикура.

На воротах «сада» Эпикура была надпись: «Путник, остановись, тебе будет здесь хорошо; здесь удовольствие—высшее благо». И если бы путник остановился, то его наслаждением была бы горсть вареного ячменя и чаша холодной воды. Это потому, что для Эпикура «удовольствие», как основа счастливой жизни, как прирожденное благо человека, есть не что иное, как «свобода» от телесных страданий и от душевных тревог (*αταραξία τῆς ψυχῆς*).¹

Безмятежность души предполагает независимость от внешних условий жизни, свободу от внешней среды. Если некогда софисты боролись за освобождение человека, то Эпикур избегает такой борьбы и во имя личного благополучия индивида приносит в жертву все: общество, государство, религию. Индивид у Эпикура освобождается тем, что он живет только для себя, обретает покой вдали от общества в обособленной своей жизни. Эпикур уходит от действительности, независимо от ее характера, уходит от нее, какова бы она ни была. Если счастье человека нужно искать в самом человеке, то оно должно быть осуществляемо независимо от внешних условий жизни, индивид, будучи предоставлен самому себе, должен искать и найти свое благополучие, пути и способы своего индивидуального спасения вне и независимо от общества. Об этом говорят знаменитые изречения Эпикура: *λάτρε βίωσας* — «живи незаметно», «самой настоящей бывает безопасность благодаря тихой жизни и удалению от толпы»² и, наконец, его наставление: «надо высвободиться из уз обыденных дел и общественной деятельности».³

В понимании целей государства Эпикур отстаивает этическую максиму: безмятежность души, личное блаженство индивида. Эпикур в

¹ Эпикур. Письмо к Менекею.

² Эпикур. Главные мысли, XIV, с. 1. Лукреций, О природе вещей, т. II, статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла, Москва, 1947, стр. 603.

³ Отрывки из Эпикура, А., там же, стр. 621.

основу государства берет общественный договор (*συνθήκη*), согласно которому индивиды создают между собою такие отношения, которые приносят им пользу, имеют целью «не вредить друг другу и не терпеть вреда». На этом принципе базируется у Эпикура понятие справедливости, которая есть не что иное, как «договор о полезном». В общественном договоре ограждаются интересы индивида, его польза; государство должно иметь целью обеспечить индивиду спокойную жизнь, а индивид в своих собственных интересах должен подчиняться государственным законам. То же самое можно сказать и относительно прославленной дружбы эпикурейцев. По Эпикуру дружба возникает в сознании пользы; она охраняет интересы индивида и перед невзгодами жизни дает ему уверенность.

Так как безмятежность—вершина счастья—больше всего терпит от страха, а страх питается неведомыми законами природы, то только изучение и знание этих законов есть, по Эпикуру, истинный путь к счастью безмятежности. Знание дает человеку свободу и независимость от суеверия и мифов и от страха перед смертью. Все это не могло не привести Эпикура к материализму, не могло не обусловить у него материалистическое объяснение законов природы, ее явлений. Предшественником Эпикура в изучении природы явился Демокрит, детерминизм которого носил абсолютный характер; при полном отрицании случайности, возникновение всего сущего обращается у него в акт фатально неизбежный, абсолютно предопределенный. Очевидно, что при таком положении вещей исключается самостоятельность человека, возможность для него творить свою судьбу, и он сам становится рабом этой судьбы. В отличие от Демокрита, Эпикур во имя освобождения человека провозглашает не только свободу его воли, но и делает эту волю источником счастья. Известно, что, вопреки Демокриту, атом у Эпикура индивидуален, он совершает произвольное отклонение от прямолинейного движения. Такая идея свидетельствует не только о дальнейшем развитии материалистического естествознания у Эпикура, но также и о проникновении в натур-философию древности принципа индивидуализма.

Эпикур «открыто нападал на античную религию»¹ и это потому, как было указано, что он стремился освободить человека от гнета страха перед богами, обеспечить силу его внутреннего покоя и в независимости от богов дать безмятежность его душе. Боги, по Эпикуру, безусловно существуют, но они совсем не такие, какими их представляют люди. Боги совершенно свободны от каких-либо тягостных обязанностей и живут в межмировом пространстве в полном блаженстве, абсолютно не интересуясь ни материальным миром, ни человеческими делами. И так как боги не вмешиваются в дела людей, не причиняют им ни пользы, ни вреда, то от них люди свободны и независимы. Представление о человеке Эпикур переносит на богов: блаженствующие и живущие для себя боги отражают

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, том IV, стр. 121.

идеальный образ людей. Боги бессмертны, но и человек не имеет никакого отношения к смерти, ибо «когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем».¹ Сознание этого должно питать, по Эпикуру, безмятежность души человека, свободного от страха перед смертью.

Таким образом философия Эпикура сообщает человеку полную атарксию (*ἀταρξία*), безмятежность души и полное спокойствие в общественной и естественной среде, отсутствие страха перед богами и перед смертью и приводит индивида к обособленной и самодовлеющей жизни в обществе. В этой философии отражалось настроение образованной среды эллинистического рабовладельческого общества, той части господствующего класса, которая, как мы уже отметили, не могла найти места среди сильных этого мира, обстоятельство, которое побуждало эмансипированного от социальной общины индивида уходить в себя, чтобы внутри себя обрести покой и независимость.

Наконец, третьим, из основных признаков идеологии эллинистического мира является синкретизм—сочетание, скрещение и подытоживание отдельных, даже противоположных и противоречивых идей и воззрений различного происхождения—из восточного и греческого мироощущения. Следует отметить неправильность отождествления синкретизма с эклектикой. Эклектизм строит свою систему воззрения непоследовательно и противоречиво, на основе безпринципного заимствования начал, мыслей и идей у различных, а зачастую противоположных философских школ и направлений. Синкретизм также строит свою систему философии на основе объединения в одно целое частей различных мировоззренческих направлений, не взирая на внутренние их расхождения и противоречия, но он строит ее на единой принципиальной базе, последовательно и непротиворечиво, внутренне цельно. Обобщая унаследованные идеи и мысли в одной системе воззрений, синкретизм придает заимствованным учениям и принципам новое и определенное направление.

Для такой идеологии в эллинистическом мире существовала очень широкая социально-экономическая и военно-политическая основа. Мы имеем в виду столкновение и скрещение двух миров—Востока и Запада. Соединение и сближение этих миров имело место на Востоке и, в первую очередь, в преуспевающих во всем городах—в Пергаме, Антиохе, Эдессе, Вавилоне, но больше всего в египетском городе Александрии. И это понятно: Александрия являлась центром постоянной связи и общения на экономической, политической и идеологической почве различных народов Востока и Запада—египтян, евреев, персов, греков, финикийцев, италиков, арабов и многих других. Именно в Александрии имело место самое большое общение и столкновение идей и верований этих народов, их мировоззрений и миропониманий. И понятно, почему именно здесь возник-

¹ Эпикур, Письма к Менекею. См. Лукреций, О природе вещей, том II, стр. 593, изд. 1947.

ли синкретические религиозные и философские системы, синкретизм неоплатонической философии и христианской религии.

Неоплатонизм, как идеология образованных кругов высшего рабочего общества, в своей борьбе с враждебными идеологическими течениями и, в первую очередь—с христианством, использовал то ценное, что он мог найти для этой борьбы во всей предыдущей философии. В силу этого К. Маркс указывает, что «стойки, эпикурейцы и скептики растворяются в неоплатониках, ибо философия этих последних есть не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля».¹ В синкретическом составе неоплатонизма особенно бросается в глаза философия Платона, его концепция мира идей и чувственных вещей, его воззрения на бессмертные души, как и ряд других положений его философии. Затем следует указать на стоический пантеизм, сочетание которого с платоновским дуализмом (с его выведением произведенного из производящего, чувственного из божественного и возвращение к последнему всего сущего) приводило, как указано в литературе, к динамическому пантеизму. Из аристотелева наследия неоплатонизм в себя включил, помимо прочего, особенно щедро учение о логике, правда, в его своеобразной трактовке. В синкретизм неоплатонизма вошли также отдельные элементы из учения Эпикура, скептиков и др. Кроме этой эллинской и эллинистической философии очень многое из Востока также вошло в систему воззрений неоплатонизма. Так, идея эманации бога, аллегория света и тьмы, понятие экстаза, как пути к постижению единого сущего, и ряд других моментов, безусловно, имеют восточное происхождение, да и неоплатоники почти все без исключения сами были выходцами из Востока.

Различные разветвления позднего неоплатонизма шли в своем развитии по разным путям, порой вступая между собой в явные противоречия. Все главные направления неоплатонизма—малоазиатское, сирийское, александрийское и афинское—существенно расходились между собой. В то время как Сирийская, Пергамская и Афинская школы неоплатонизма резко противопоставляли себя христианству и, в конце концов, были разгромлены и уничтожены, Александрийская школа неоплатонизма, вынужденная пожертвовать в той же борьбе одним из своих адептов—Ипатией, примирилась с фактом существования новой религии и даже сама совершила некоторую эволюцию в смысле терпимости к этой религии и в известной мере даже вовлекалась в сферу интересов христианской философии. К этому вели, несомненно, условия классовой борьбы. Дело в том, что христианство, ставшее государственной религией, превратилось в опору государственной власти, выступало в защиту интересов господствующих рабовладельцев. Это обстоятельство привело к тому, что позднее в Александрии, как и в Палестине и в Сирии, на смену существовавшим враждебным отношениям между неоплатонизмом и христианством при-

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс. Соч., т. IV, стр. 122.

шло их примирение и даже, в известной мере, слияние: образование нового течения—христианского неоплатонизма. Христианство воспринимает философию неоплатонизма, ее идеализм и мистику, а неоплатонизм, потерпев полное поражение в попытке создания своей, особой религии, примыкает к христианству, воспринимает его теологию и постепенно сливается с ним. Важнейшим представителем этого христианского направления неоплатонизма был на Востоке Дионисий Ареопагит, точнее—неизвестный автор ряда сочинений, скрывавшийся под этим псевдонимом.

Что касается синкретизма христианства, то достаточно сказать, что он включает в свой состав систему идей и моральные принципы, заимствованные из различных мировоззрений. Иудейский мессия, Иегова — единобожие, персидская эсхатология, египетская магия—все это так или иначе отразилось в христианском учении и повлияло на него. Здесь нужно указать особо на Платона, на его идею добра, как на источник идей трансцендентного христианского бога, на учение его о дуализме тела и души, о бессмертии души, породившее соответствующие представления христианства. Укажем еще на воззрение стоиков, на их понятие «логоса», как на прототип христианского «логоса»; далее, на учение стоиков о добродетели и т. д.

Итак, космополитизм, индивидуализм и синкретизм являются основными признаками идеологии эллинизма. Эти признаки нашли отражение в соответствующих философских системах: стоицизме, эпикуреизме и неоплатонизме.

Разумеется, в области философии в эллинистическую пору, кроме этих основных философских направлений, действовали и другие; среди них: приверженцы Академии—платоники и Лицея—перипатетики, а также скептики и эклектики. Все они так или иначе отразили свою эпоху, эпоху эллинизма.

Отметим еще, что в период эллинизма центры культуры также передвинулись с Запада на Восток. Города Александрия, Антиохия, Эдесса, Пергам стали ведущими городами новой цивилизации. Что касается Афин и других городов Эллады, то они навсегда потеряли свое былое значение. Восток и народы Востока теперь стали первыми носителями мировой культуры. Если некогда Восток—Вавилон, Персия, Египет—имел превосходство перед Элладой, а позже являлся источником зарождения качественно новой, превосходящей эллинской культуры, то теперь, в период эллинизма, этот же Восток, обогащенный превосходными завоеваниями эллинского мира, снова возвышается, занимает ведущее положение в творчестве всеобщей культуры.

В то время как эллинистический мир и мир его идей начали склоняться к упадку, на Западе вступила на всемирно историческую арену новая преуспевающая держава—Рим. Эллинистические страны уступали Риму в своем военно-политическом могуществе; Рим становился центром мирового господства. Если за греческим рабовладельческим обществом следует эллинистическое общество, то за этим последним, как за новой

стадий развития античной рабовладельческой формации, следует римское общество. Переход от эллинистического мира к римскому не увенчался победой какой-либо новой общественной формации; Рим сохранил старую производственную базу прежнего общества, сохранил рабовладельческую систему общественных отношений. По замечанию Ф. Энгельса, в римском обществе «происходит лишь перемещение центра и весь процесс повторяется на высшей ступени».¹ Повторяется процесс с еще большими обострениями внутренних противоречий рабовладельческого общества, с еще большими осложнениями отношений социальных слоев общества, их классово-партийной борьбы. Кризис рабовладельческого Рима выразался в упадке производства на плантациях, в гибели хозяйства свободных крестьян, наконец, в гигантском увеличении городских паразитических слоев. Для Рима имел роковое значение тот факт, что производство Италии, по сравнению с ее потребностями было малое, далеко недостаточное. Из этого положения Рим нашел выход в том, что стал жить, опираясь на военно-политическое превосходство, за счет провинций на Востоке, и тем подлал под экономическую зависимость от этих провинций. В то время как Италия—метрополия теряла свое экономическое значение, провинции на Востоке, наоборот, начали играть первенствующую роль в жизни римской империи. Об этом говорит и характер римской торговли; Рим мало что вывозил за пределы Италии, он оставался за весь период империи непронизводящим городом, пребывая вне путей мирового обмена.

Римская культура со всеми своими особенностями являлась продуктом рабовладельческого строя, она обладала всеми теми общими признаками, какие были присущи рабовладельческому обществу. Однако, эта же самая культура, в отличие от эллинской и эллинистической, не могла не иметь своих отличительных черт, своеобразных сторон, обусловливаемых самой римской действительностью.

Римская культура начала развиваться на базе старинной романской культуры. Это была культура самобытно-патриархальная, с нарастанием начальных форм рабовладельческой культуры. Но после того, как во внутренней и внешней жизни Рима произошли коренные изменения, были разрушены патриархальные формы общественной жизни, и Рим—завоеватель вышел за пределы Аппенинского полуострова, кончилось господство самобытного романского начала его культуры. Дальнейшее ее развитие вступило в новую стадию. Произошло это в результате встречи, борьбы и взаимного преодоления двух исторических миров: Востока, с его культурным превосходством, и Рима, с его военно-политическим превосходством. Если, несмотря на упорное сопротивление в бесчисленных войнах, народы Востока подчинялись Риму, то все же за их культурой осталась несомненная победа над Римом. Эллинистическое начало стало доминирующим в римском культурном мире.

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, т. XIV, стр. 450—451.

Основание заимствования Римом эллинистического культурного начала заключается в рабовладельческом характере римского общества, в неизбежном социально-экономическом и военно-политическом общении его со странами восточного побережья Средиземного моря. В Элладе и в эллинистических странах уже была выработана соответствующая рабовладельческая идеология, определенная система идей, годная и для восходящего Рима. Рим не мог не воспринять адекватный для своего общества мир идей, созданный предшествующими стадиями античной формации; Рим не мог не воспринять необходимые для себя готовые идеи.

В Рим проникли не только идеи эллинского и эллинистического мира, достались Риму также культурные ценности, рукописи, предметы искусства; все, что было возможно, перевозилось с побежденного Востока в Рим. А у себя дома римляне зачастую доблествовались тем, что копировали, подражали, эклектически заимствовали мысли и идеи, творчество великих мастеров Эллады и эллинизма. И это вполне понятно. Если рабовладельческий Рим не мог создать новую систему общественных отношений, то и не мог создать качественно новую и более высокую культуру, культуру нового общественного порядка. Конечно, это не означает, что римская культура не имела ничего оригинального, не имела своеобразных черт; отнюдь нет. Особенности римской действительности не могли не сказываться на культурном творчестве Рима. Проникновение эллинизма в Рим не совершилось мирным путем; если в Риме были приверженцы эллинизма, то были также и сторонники самобытной романской традиции. Именно на этой почве были расхождения между Сципионом Старшим, представителем эллинистического, по существу прогрессивного направления, и Катонем—представителем традиционного романского начала, по существу консервативного направления римской действительности.

В Риме временами торжествовало эллинистическое начало (Сулла, Юлий Цезарь, Адриан), временами же торжествовало романское начало (победа Августа над Антонием). Все же эллинистическое начало возобладало над романским, влияние эллинизма постоянно чувствовалось на западной половине римской империи, тогда как романское начало никогда не проявлялось в восточной половине империи, никогда культура Востока, где всегда безраздельно господствовало эллинистическое начало, не подвергалась романизации.

В идеологии Рима выступают общие с идеологией эллинистических стран характерные признаки: в основном космополитизм, индивидуализм и синкретизм. Все эти признаки идеологии эллинизма не могли быть чуждыми для преуспевающего римского мира. Соответствующие социально-политические условия, порождающие эти признаки, существовали также в римской действительности. Так, гигантская по размерам, по охвату стран и народов, мировая держава Рима должна была стать подлинной базой космополитических идей; «космополитический» охват мира неизбежно должен был привести к исканию адекватных ему идей. Па-

дение политической активности, общая апатия и безразличие к общественной и государственной жизни, в период принципага Августа и Империи, привели к обособлению личности, к предпочтению личной жизни перед общественной государственной жизнью,— вот обстоятельство, которое нашло отражение в индивидуализме, в этой важнейшей черте идеологии Рима. Что касается синкретизма, то этот признак в идеологии Рима обусловливался разношерстностью римской действительности, разноплеменностью и разноязычностью этого мира. Различные народы и страны, заключенные в рамки римской державы, с различными культурными традициями, со множеством идей и мировоззрений, не могли не привести к образованию синкретической идеологии.

Итак, римский мир, его общественно-политическое бытие породили необходимые условия для появления космополитической, индивидуалистической и синкретической идеологии. Если учесть, что на Востоке такая идеология уже была выработана, то становится понятным, почему взоры Рима были обращены к эллинистическому миру, который смог стать поставщиком искомых им идей. Были заимствованы Римом стоическая, эпикурейская и неоплатоническая философия, а также скептицизм и эклектизм.

Еще до образования римского стоицизма, примерно с середины II в. до н. э., эллинистический стоицизм распространялся на Западе очень широко и стал одной из ведущих философских систем Рима. Первые стоики в Риме были выходцы с Востока: последователь великого киликийца Хризиппа Диоген Вавилонианин из Селевкии на реке Тигре, Посидоний из Аламен в Сирии, Панеций из Родоса, Херемон из Египта, учитель Сенеки Аттала и др. Стоики из родосской школы в деле распространения стоической философии в Риме играли очень важную роль. Они ознакомили римлян с основными принципами своей философии, дали им философское воспитание, обучали в стоической философии таких деятелей, какими являлись Помпей, Цицерон, Сципион Африканский, Марк Брут и др. Следует отметить, что стоицизм в Риме, в период до установления Империи, являлся только отголоском стоицизма эллинизма; в имперский же период, когда появились видные деятели римского стоицизма—Сенека, Музония Руф, Эпиктет и Марк Аврелий, стоическая философия приобрела римские черты, стала чисто римской философией.

Римский стоицизм, в отличие от стоицизма эллинизма, свое внимание сосредоточил исключительно на разработке этических вопросов. Римские стоики почти не затрагивали ни онтологических, ни гносеологических вопросов, тем паче они не проявили любви к естественно-научным занятиям. В вопросах же этики римские стоики развернули и дальше развивали идеализм этики эллинистического стоицизма. Эти римские моралисты-философы придавали этическим вопросам с одной стороны религиозный оттенок, с другой—черты практического рационализма, римский утилитаризм.

Основное положение эллинистического стоицизма—жить соответ-

ственно природе и повиноваться природе, этому единому мировому разуму—явилось исходным началом также римского стоицизма. Последний, исходя из этого положения, также утверждал принцип нравственного равенства людей, равного повиновения их единому и всеобщему разуму. Самая видная фигура римского стоицизма—Сенека, вслед за стоиками Востока, утверждал: «отечество людей—весь мир», «мир—единство», «мы члены единого тела», «все люди равны, с нами равны и рабы». Однако, философия римского стоицизма имеет и своеобразные черты. Еще Эпиктет перенес равенство людей во «внутренний» мир человека, утверждая, что человек может приобрести независимость и свободу только духовно, в своем внутреннем мире. Римские стоики проповедовали повиновение устоям римского государственного права, подчинение социальному порядку римского общества. Эти стоики устами императора Марка Аврелия утверждали, что «цель разумных существ—следовать разумному закону их государства и его старинной конституции».

Стоики в Риме развивают нравственную проповедь о том, что нужно терпеть, стойко выдерживать все мучения жизни, подчиняться необходимому закону непреодолимой судьбы. Такое понимание морали человека, его нравственного долженствования было обусловлено неустойчивостью политической и экономической жизни Рима, неустойчивостью положения класса рабовладельцев. Мораль стоиков была порождена тем, что господствующий класс, в условиях упадка и деградации общества, старался сохранить себя и старинные устои своей жизни.

Таким образом, стоицизм преломлялся в Риме соответственно исторически создавшемуся здесь положению вещей. Римский стоицизм стал послушным оружием в руках государства, и в этом выражалась социально-классовая эволюция стоицизма, перерождение его классовой сущности в условиях римской действительности. Если на Востоке философия стоицизма выражала интересы демократических слоев общества, то в Риме она стала мировоззрением господствующих рабовладельцев.

Индивидуализм эллинистической идеологии также нашел твердую почву в Римской империи. В Риме, так же как и на Востоке, царил дух индивидуальной обособленности, которая была обусловлена тем, что мировая империя Рима исторически оказалась в безвыходном положении, рабовладельческое общество в целом находилось в состоянии кризиса и застоя. Однако, господствующая олигархия еще имела силы и средства для того, чтобы растоптать и раздавить какую бы то ни было попытку, направленную к изменению существующего положения вещей, и это обстоятельство еще больше обостряло состояние кризиса. Поражение в борьбе приводило большинство людей к упадку духа, к тому «всеобщему убеждению, что из этого положения нет выхода» (Ф. Энгельс). Отсюда понятно, почему все больше и больше выдвигаются вопросы этического характера, вопросы практической мудрости, вырабатываются различные системы нравственного поведения, освобождения и независимости человека от социальных уз. Господствовавшая этика была этикой апатии, умерщвления всякого рода аффектов, полного безразличия к окружаю-

щему миру. Такая этика полностью отвечала положению вещей в обществе и хорошо выражала настроения общества в период его упадка. Эпикурейское положение о том, что нужно отказаться от участия в общественно-политической жизни, быть равнодушным ко всему окружающему и стремиться создать «счастье в своем уголке», всецело подходило к широким кругам римского общества. Этим и нужно объяснить большое распространение эпикуреизма на Западе.

В первое время с философией эпикурейцев познакомили римлян сами эпикурейцы, выходцы из эллинистических стран. Такими были Амафиний в середине II в. до н. э., затем Федр, у которого в 90 г.г. слушал философия Марк Цицерон, наконец, Филодем из Гадары, греческий поэт и философ, деятельность которого протекала в Риме и на Юге Италии. Наряду с Римом, Кампания была центром эпикуреизма. Здесь недалеко от Неаполя в середине I в. до н. э. возглавлял школу эпикурейский философ Скирон (Сирон), у которого учился Вергилий. При раскопках Геркуланума археологи нашли далеко еще нерасшифрованную библиотеку эпикурейской философии, которая подтвердила сообщение Цицерона о том, что «вся Италия была заполнена эпикурейцами». Но несмотря на столь широкое распространение в Италии эпикуреизма, от него сохранилось лишь небольшое литературное наследство. Оно представлено, преимущественно, философской поэмой «О природе вещей» Лукреция.

Тит Лукреций Кар был очевидцем самых богатых исторических событий в жизни Рима. Он являлся свидетелем кровавой гражданской войны, проскрипции сулланской диктатуры, восстания Спартака; был поэтом-мыслителем при первом триумvirате.

Мы уже говорили об общности социальных условий в пору эллинизма, породивших индивидуалистическое мировоззрение на Востоке и в Риме. Но общность условий не исключила в них своеобразия. И как раз по творчеству Лукреция можно легко судить об этом своеобразии. Так, если у Эпикура обособление индивида было выражением неспособности индивида найти место среди сильных мира сего, то у Лукреция, также несомненного индивидуалиста, это обособление выражало отвращение индивида к существующей социально-политической жизни. У Эпикура налицо политическое безразличие; у Лукреция—политическая неудовлетворенность. Эпикур уходит во внутренний свой мир и строит там свое счастье, Лукреций же не может «в трудные родины дни... уклониться от общего дела» и ищет «мира для римлян... чтоб жестокие распри и войны и на земле, и в морях повсюду замолкли и стихли».¹ Он мечтает о возврате к старому доброму времени, ко временам патриархального Рима, несуществующего чего приводит его в отчаяние, повергает в глубокий пессимизм.

Лукреций воспринял индивидуалистическую философию Эпикура, но воспринял через призму римской действительности, которая и нашла отражение в его образе мышления. Так совершается преемственная связь

¹ Лукреций. О природе вещей, кн. I. 29—43

в истории философской культуры. Так, последняя, в нашем примере, восходит от эллинистического Востока к римскому миру, от Эпикура к Лукрецию, от стадии начальной к позднейшей стадии заимствования—в новых общественно-политических условиях. Как бы ни пыталась старая школа оградить свою ортодоксию, как бы сама ортодоксия ни обратилась в мертвую догму,—философия Эпикура в какой-то мере преобразуется, когда она переходит в новую общественно-историческую среду, преобразуется в руках Лукреция, римского эпикурейца. Здесь старая эллинистическая философия обретает новые черты, принимает новый вид—римский облик.

Лукреций сам о своем кумире—Эпикуре—пишет, что он «из мрака впервые светоч познания извлек, объясняя нам радости жизни! Вслед за тобой—обращаясь к Эпикуру, продолжает Лукреций—я иду и шаги свои сообразую с теми следами, что раньше стопы твои напечатлели. Не состязаться с тобой я хочу, но тебе с восхищением следовать только дерзаю».¹ Эти слова подтверждаются содержанием произведения, ведущие мысли и идеи которого Лукреций заимствовал у Эпикура.

Лукреций стремится освободить человека от власти суеверий; ради этого он просвещает человека, объясняет ему сущность окружающего мира и этим пытается сделать человека независимым, свободным от земных и небесных невзгод. Но этот чистый эпикуреизм Лукреций, в подражание поэту Эннею, облакает в традиционную римскую форму.

Ведущая идея философии Эпикура, идея удовольствия и безмятежности души также нашла место в системе воззрений Лукреция. Последний в духе Эпикура отвергает гедоническое, чувственное удовольствие; «пышное убранство пиров», «благоволия» и «гирлянды», ибо «из самых глубин наслаждений исходит при этом горькое что-то, что их среди самых цветов донимает».² Лукреций, вслед за Эпикуром, учит избегать страданий и сохранять невозмутимость души: «об одном лишь природа вопит и что требует только, чтобы не ведало тело страданий, а мысль наслаждалась чувством приятным вдали от сознания заботы и страха».³ Стремление Лукреция быть свободным от «забот и страха» приводило его, точно так же, как и Эпикура, к жажде изучения законов природы. Лукреций утверждает, что в деле объяснения явлений природы совершенно излишне прибегать к богам, к их вмешательству и что причину явлений природы следует искать в самой же природе.

Лукреций, вслед за Эпикуром, атомистику сделал ведущим положением своей натур-философии. Он утверждает реальность природы в обоих ее проявлениях. Природа—это тело, изначальная, неделимая и не поддающаяся чувственному восприятию частица материального бытия; природа также—пустое пространство, где пребывают тела и где они могут разно двигаться. Именно эти различные атомы «сомкнутым строем

¹ Лукреций, О природе вещей, кн. III, 1—13

² Там же, кн. IV, 1133—1134

³ Там же, кн. II, 16—19.

сплотясь, образуют телесную сущность», образуют многообразие мира. Принципиально важно то, что сцепление атомов у Лукреция происходит точно так, как у Эпикура—в силу отклонения атомов в направлении движения.

Общеизвестно соображение К. Маркса о том, что от Эпикура «шел атеизм римлян, поскольку он у них существовал. Поэтому Лукреций и прославлял его (Эпикура) как героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию».¹ Все мифы, по Лукрецию, вымыслы людей, миф о загробном страдании человека является источником его страданий в реальной жизни. Человек не должен бояться смерти—не только потому, что она неизбежна и естественна, но и потому, «что никаких ощущений со смертью не будет», смерть есть покой и вечный сон безмятежный. Легко заметить, что в словах о смерти Лукреций повторяет Эпикура. Но о смерти Лукреций думает и нечто большее: она—удел не только всякого живого существа, но самой жизни—вообще, вообще всей вселенной в целом: «море, земля, небо»—все когда-нибудь умрет, исчезнет, станет ничем. Рушится мир и вместе с ним гибнет жизнь. И народ, который «в древности жизнь проводил беззаботно... все дряхнет и мало-помалу, жизни далеким путем истомленное, сходит в могилу».² Эпикуру было чуждо такое упадочное настроение, оно у Лукреция объясняется социальным и политическим кризисом, который переживало римское общество.

Лукреций безусловно дальше развивает материализм Эпикура. Материалистическое мировоззрение Лукреция, в частности его натур-философия, образовала знаменательную веху в развитии философской мысли античного общества. У Лукреция имеются не только отдельные, оригинальные мысли и идеи, но также предвосхищающие на многие столетия открытия в естественно-научной области, создание, правда, еще очень наивно-примитивной, концепции исторического процесса развития человека и общества. Все же Лукреций остался в пределах философии Эпикура, он несомненный эпикуреец, его философия—расцвет эпикуреизма, но расцвет на римской почве, вскормленный этой почвой.

Что касается третьего признака эллинистической идеологии—синкретизма, то, как уже сказано, он также не мог остаться чуждым Риму. Упомянутые нами факторы, приведшие на Востоке к эллинистическому синкретизму, при владычестве Рима продолжали действовать и на Западе. Кроме того, на Западе существовали особые социально-политические условия, которые породили неоплатоническую философию и способствовали ее распространению. Упадочное настроение, которое царило среди образованных кругов высшего общества в период кризиса и деградации экономической и политической жизни Империи, настроение, которое и нашло свое отражение в этой философии.

Философия синкретизма и упадка—неоплатонизм—была создана Ам-

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, т. IV, стр. 121.

² Лукреций, О природе вещей, кн. III, 1171—1174.

монисом Саккасом, грузчиком-философом в Александрии в первой половине III века нашей эры. Развил и изложил ее его верный ученик также из Египта Плотин. Неоплатоническая философия очень скоро самими неоплатониками была перенесена на Запад. Плотин сам переехал в Рим и основал там свою школу, из которой впоследствии вышли очень видные деятели этой философии—Порфирий и другие. Но римский неоплатонизм дал наиболее выдающегося деятеля на рубеже V и VI веков в лице «последнего римлянина»—Боэция, казненного Теодорихом.

Кроме этих основных философских направлений Рим знает еще скептицизм и эклектизм. Главные представители позднего скептицизма—Энесидем, Агриппа и Секст-Эмпирик—жили и действовали на Востоке; деятельность главы направления Энесидема с о. Крит протекала в Александрии. Отсюда и было оказано влияние на философскую мысль Рима, где появились очень незначительные представители—эпигоны, вроде Фаворина и других. Что касается эклектизма, то он был типичен для римского философского мышления. Исторически нисходящий класс рабовладельцев уже не был в состоянии выдвинуть новые идеи и новые системы воззрений. Наблюдалось оскудение теоретического мышления, немощь в области постановки и решения новых проблем в теоретической философии. Если эллинистическая эклектика базировалась либо на философии приверженцев Академии, либо Лицея или Стои, то римская эклектика, в лице важнейшего ее представителя Цицерона, опиралась в равной мере и на учение платоников и на учение перипатетиков и на учение стоиков. В гносеологии Цицерон был последователем академиков, в этике—стоиков, в теологии—аристотеликов. Таким был и другой римский эклектик Варрон, а также и другие, менее важные фигуры.

Итак, следует констатировать тот исторический неопровержимый факт, что философскую культуру прививали созревшему Риму деятели эллинистическо-александрийской образованности. Именно выходцы из Востока на почве исторически подготовленной действительности Рима создали его философскую культуру. Приток из Александрии, Сирии, Греции людей с философским образованием на Запад вызвал здесь интерес к высокой культуре, обобщающей мысли, к философскому осмыслению действительности. Этому способствовало еще и то, что сами римляне в широком масштабе получали философское образование в центрах эллинистического мира, главным образом в Афинах, а также в Александрии и других городах.

В культурной жизни Рима было большим событием прибытие в 156 г. до н. э. посольства от Афин в составе трех философов—стоика Диогена Вавилонианина, из Селевкии на реке Тигр, академика Карнеада и перипатетика Критолая. Это посольство было занято тем, что знакомило римлян с эллинской и эллинистической философией; члены посольства держали речи и выступали с лекциями. Однако, известно, что консерватор Катон Старший выступил против философской проповеди посольства, думая, что прибывшие в Рим с Востока развращают моло-

дежь, расшатывают устои традиционно римских понятий справедливости, добродетели и т. д. В этом же духе происходили выступления в сенате: так, Кай Ацилий предложил изгнать из Рима всех философов, в том числе и послов из Афин. Но эти защитники самобытно римских начал не смогли устоять перед нахлынувшей новой культурой, а позднее, когда эллинистическая философия стала для Рима жизненной потребностью, решением Юлия Цезаря всем представителям этой философии было пожаловано право римского гражданства; этим актом было узаконено проникновение в культуру Рима нового начала—эллинизма. Вместе с тем, эллинистическая философия временами становилась в оппозицию по отношению к политике имперской власти и тогда носители традиционно римских принципов выступали за безраздельное господство этих принципов. Именно так было при династии Флавиев, когда Веспасиан в 71 г. и его сын Домициан в 90 г. закрыли все философские школы и выслали из страны всех философов. Это было продиктовано тем, что, в связи с упразднением автономии греческих городов, у представителей эллинистической философии появилось враждебное настроение по отношению к имперской власти Флавиев, появились несовместимые с существующим порядком мысли и идеи.

Мы можем подытожить.

Неверному традиционному представлению о греко-римской философской культуре, как о якобы едином и целостном этапе развития всеобщей философской мысли, следует противопоставить представление о периоде эллинской (греческой) философии, а затем период следовавшей за ней эллинистической философии, которая была создана в эллинистическом мире в силу столкновения, смешения и слияния в некое целое эллинского и восточного начал. И дальше, эта же эллинистическая философия в силу исторических условий, в силу преемственной связи, была перенесена на Запад, в Рим, и если можно говорить об эллинизации Рима, то именно в смысле его ориентализации. Рим завоевал Восток военно-политически и сам же был завоеван культурно Востоком. В целом, не входя в детали, можно утверждать, что о романизации культуры Востока совсем не может быть речи, тогда как ориентализация Запада, Рима, является неопровержимым фактом. Римская культура осталась в пределах Запада, и позднее, когда романские народы пробуждались от средневековой спячки, античная культура Рима, в пределах исторической необходимости и в силу этой необходимости, стала одним из важнейших источников западного Возрождения. Римская культура, эта последняя ступень в развитии преемственной связи античной культуры, досталась в наследство возрождающемуся западному миру.

* * *

Здесь мы должны исходить из того неопровержимого исторического факта, что тогда, когда выступили германские племена завоевали западную половину Римской империи и уничтожили всю существовавшую там культуру, Восток оставался целым и нетронутым. В то время, когда вар-

вары—вестготы Алариха опустошали Запад, вызывая в этих странах одичание, на Востоке, попрежнему продолжали развиваться на существующей базе экономики, города и городская культура. Таким образом, центром и носителем всемирной культуры и культурных традиций оставался попрежнему Восток. Именно здесь, на Востоке, в отличие от Запада, античная культура продолжает свое существование вплоть до начала формирования феодализма. Ниже мы покажем, что на базе эллинистического наследия сложилась на Востоке не только философия, но культура в целом, культура, которая позднее, в свою очередь, стала источником философии и культуры возрождающегося Запада; это произошло тогда, когда Запад, в силу исторически сложившихся социально-экономических условий, оказался подготовлен к образованию нового этапа всеобщей культуры, был подготовлен к качественно новому творчеству.

Рассмотрим этот путь развития.

После падения Рима, так называемая Восточно-Римская империя вступает в новый исторический этап, совершая переход к феодальной системе отношений. Здесь, на Востоке, начиная с IV века, мало по-малу складывается Византийская империя—новый тип своеобразной политической власти. Это государство в целом оформилось при императоре Юстиниане. Этот же период Юстиниана нужно считать концом эллинистической и началом византийской цивилизации. В этот период, примерно со второй половины VI века, начинает образовываться оригинальная византийская культура, оформление которой завершается при исаврийских императорах (VIII—IX вв.). Период же армянской (македонской) династии (IX—X вв.) является периодом расцвета как могущества Империи, так и ее культуры. Впоследствии страшный удар Византии и византийской культуре был нанесен четвертым походом крестоносцев, в самом начале XIII века. Однако, несмотря на походы крестоносцев с Запада и нашествия диких турецких полчищ с Востока, Византии все же удалось развить самобытную культуру, которой было суждено занять заметное место во всеобщей истории культуры.

Император Зенон в 489 году закрыл Эдесскую, а Юстиниан в 529 году—Афинскую академию. Этим самым был положен формальный конец эллинистической цивилизации в стране. Конечно, было бы ошибочным утверждать, что факт закрытия академий стал причиной конца этой культуры; отнюдь нет. Юстиниан указанным актом только зафиксировал конец эллинистического этапа в истории культуры; закрытие академий выражало лишь переход от культуры рабовладельческого общества к новой—феодальной. Христианство, порожденное эллинизмом, само же стало его могильщиком, оно уничтожало в нем все, что могло уничтожить, все, что было связано с язычеством, в том числе, школы, академии и памятники культуры. Победившее христианство, в лице его церкви, ставшей огромной феодальной организацией, срашивалось с феодальным государством. Этим обстоятельством и определяется в целом характер цивилизации Византии.

Нужно отметить и ту особенность византийской культуры, что в про-

цессе создания последней участвовали многие народы Востока и Восточной Европы. Нужно учесть, что Византия представляла комплекс стран и народов значительной части Востока. Византия далеко не была однородно-национальным государством, но была конгломератом различных этнических групп, и это обстоятельство сказалось на всем ее культурном облике и росте. Отдельные народы Востока и Восточной Европы в той или иной мере вложили свои усилия в дело развития и расцвета византийской культуры. В византийском обществе национальная принадлежность не являлась определяющей необходимостью для деятельности человека на каком бы то ни было поприще. С большим успехом проявили свои особенности наряду с греками также армяне, грузины, славяне и представители других народов в различных отраслях деятельности: в военной, торговой, в политике, искусстве, науке. Однако, понятие культуры различных стран и народов на севере Востока мы не можем отождествлять с понятием византийской культуры. Разумеется, в силу постоянного общения, взаимодействия и взаимного влияния между народами и странами севера Востока—греками, славянами, армянами, грузинами и другими народами—появилось у последних много общего во всех областях культуры, но это далеко не означает, что самобытная и оригинальная культура этих отдельных народов растворяется в византийской культуре; больше того, сама византийская культура в своем развитии многим обязана культурному воздействию именно кавказских и славянских народов.

Расцвет культуры византийско-кавказских стран на севере Востока был результатом значительного роста здесь городов и городского производства, при явном обострении противоречий между социальными слоями общества.

Византийские города и города на Кавказе развивались благодаря торговле очень большого масштаба, торговле местного и транзитного характера. Предприимчивые торговые слои греков, сирийцев, армян и евреев связывались с отдаленными странами Востока, вплоть до Индии и Китая и, с другой стороны, связывались с северными и черноморскими странами. Византийская торговля и торговля городов Кавказа связывала Восток с Западом и Север с Югом. Торговым делом занимались очень многие; случалось, что им занимался даже византийский императорский двор, даже сама императрица снаряжала собственный торговый флот. Византийская торговля имела мировое значение, и Константинополь, этот «золотой мост между Востоком и Западом» (К. Маркс), был центром мировой торговли. Но в византийской экономике важную роль играла не только торговля, но также и городское производство. Константинополь, в отличие от Рима, жил своей производственной жизнью. В городах Византии имелись зачатки промышленных предприятий, существовали в большом количестве мастерские, изготавливавшие оружие, шелковые ткани, предметы роскоши, стеклянные изделия и пр.; здесь производилась обработка меди, железа, свинца, имелись верфи для постройки и ремонта судов. В целом, экономика византийско-кавказских стран, эко-

момента зарождающегося денежно-товарного производства создала благоприятные условия для развития городов, городского хозяйства. Все это не могло не привести к развитию городской культуры, науки и философии.

Нужно указать и на то обстоятельство, что экономика и политическая жизнь этих стран, до появления на Востоке турко-татарских орд, развивались в целом без перерыва. Поэтому мы можем констатировать, что в своем зачатке этот расцвет культуры—своеобразное Возрождение Востока—опирался на свою собственную историю, на свою прошлую культуру. Тем самым, Возрождение на Востоке появилось при совершенно других исторических предпосылках, чем на Западе; оно означало не что иное, как дальнейший рост и расцвет существовавшей местной культуры и философии и переход их в новую, более высокую стадию исторического развития.

На Востоке от древности сохранились, в отличие от Запада, города, торговые связи большого масштаба, сохранилось богатое культурное наследство. Все это должно было дать себя чувствовать при тех определенных исторических условиях, которые привели страны Востока, каждую своим путем, к Возрождению.

Возрождение на Востоке, как и на Западе, разумеется, должно быть рассматриваемо, как отражение классовой борьбы, борьбы находящихся в процессе зарождения новых общественных отношений против господствовавшей феодальной системы. Возрождение на Востоке в целом, в основной своей тенденции, знаменовало переход в области культуры к светскому началу, идущему вразрез с церковной догматикой, с ее многовековым засилием. Однако, в отличие от Запада, на Востоке в этой тенденции наметились только первые признаки—ростки мировоззрения, присущего новому обществу, ростки, которые, однако, в силу исторических условий, в силу того, что здесь не успело победить находящееся в становлении новое общество, не восторжествовали, не образовали всеобъемлющей системы нового миропонимания. В этом смысле можно утверждать, что Восток не дождался до полного расцвета и полной победы своего Возрождения.

Начиная с IX века, в византийско-кавказских странах—как уже было сказано—складываются новые общественные условия, возникает транзитная торговля в небывалых до того больших размерах, широко растут города и городское производство, зарождается денежно-товарное хозяйство. В соответствии со всем этим, складываются новые формы классовой борьбы, все больше обостряется антагонизм между социальными группами. Крестьянские восстания, движение городской бедноты являлись симптомами начавшегося расшатывания феодального общества. В период IX—XII вв. классовая борьба между имущими и неимущими слоями общества особенно остро проявилась в Армении, а позднее, в особенности в XIV в., в Византии: восстание против архонтов в Адрианополе, революция зилотов в Фессалонике и т. д. Все это со своей стороны вело к изменению существующего мировоззрения и миропонимания, создавало

у передовых слоев общества новый, светский образ мышления, направленный против традиционно-христианского восприятия мира. Уже в XI—XII веках в литературе византийско-кавказских стран все больше дают о себе знать народный дух и светское жизнепонимание, отголоски протеста и возмущения народных низов против неравной и несправедливой организации человеческого общества. Искусство, поэзия отражают новое оптимистическое отношение к природе, воспевают мотивы чувственной красоты, любви и радости жизни. К этому периоду относятся творчество Шота Руставели в Грузии, новеллистов, лириков, особенно—архитектуры в Армении, расцвет искусства миниатюры в Византии и т. д.

Философия Возрождения стран византийско-кавказской культуры складывается, главным образом, из трех основных элементов: возрастающего интереса к эллинской и эллинистической философии, расцвета еретических учений в недрах христианства и мистицизма.

Если еретическая мысль в недрах христианства отражала чаяния и протест эксплуатируемых народных масс, если мистицизм—плод монастырского затворничества—знаменовал протест против церковной иерархии, то тяготение к древней философии было плодом университетской и образованной среды и знаменовало известное раскрепощение от гнета церковно-библейской идеологии.

Новый интерес в византийско-кавказских странах к древней философии и логике начинается с первой половины XI в. Это умственное движение начинается: в Армении—с деятельности Григора Магистра, в Византии—Михаила Пселла и Иоанна Итала, в Грузии—Иоанна Петриция; все они «не только деятели одной эпохи, но и одного поля пахаря»¹—Григор из Армении был магистром императора Константина Мономаха (1042—1055), «мужем любознательным, одаренным в философской и риторической науках... удивительным в спорах с учеными римлянами на кафедре св. Софии».² Михаил Пселл, византиец—профессор философии университета, основанного тем же Константином Мономахом, так же, как и предыдущий, был государственным деятелем крупного масштаба; Иоанн Итал, с титулом ипата философов, после удаления Михаила Пселла, занимал его место, и, наконец, Иоанн Петриций—один из важнейших представителей философской культуры грузинского Возрождения, находился с Иоанном Италом в самых дружеских отношениях. Все они были выразителями Возрождения эллинской и эллинистической философии в представляемых ими странах византийско-кавказского культурного мира.

Аналогичный процесс культурного расцвета замечается также в Болгарии и Киевской Руси. Через христианство проникла в Россию эллинская и эллинистическая философия. Русские еще в X веке переводили непосредственно с оригинала знаменитое сочинение Иоанна Дамаскина «Источник знания», сочинение, которое трактует преимущественно вопросы философии, диалектики и логики. Русские уже в ту пору познакоми-

¹ Н. Я. Марр. Иоанн Петриций, стр. 48, СПб., 1909.

² Матвей Эдесский. Хроника, стр. 183, изд. 1898 (на арм. яз.).

лись с философией Аристотеля, Платона, стоиков и даже с учением самого Эпикура: отцы христианской церкви, чтобы опровергнуть язычника материалиста, делали ссылки на его подлинные сочинения. Все это означает, что русские еще на ранних этапах своей истории нуждались в философской культуре, в связи с чем еще в X веке переводили, комментировали и создавали у себя на своем языке философскую литературу. Что касается Болгарии, то она еще более тесно была связана с Византией, еще больше отражала на себе влияние ее цивилизации.

Мы должны отметить, что представители философской культуры восточных стран изучали, распространяли и комментировали сочинения Платона, Аристотеля и др., труды эллинистических мыслителей, проявляя огромный интерес к античной культуре, в силу именно того, что во всем этом искали и находили разрешение проблем собственной эпохи. В этом и заключается историческое значение этого философского течения на Востоке. И так как это философское направление открыло доступ к древней философской культуре, открыло античный мир, то поэтому научные искания неизбежно привели к новому, светскому направлению, к новому интересу в области философии. Можно утверждать, что, за исключением отдельных отклонений, во всех странах византийско-кавказского культурного мира имется одна общая линия развития философской культуры, та, которая в этих странах привела к возрождению древней науки и философии задолго до того, как подобное возрождение возникло в странах Запада.

Все более возрастающий интерес к эллинской и эллинистической философии, к учению Платона, Аристотеля и неоплатоников, интерес, в котором преобладало светское начало, вступал в противоречие с господствовавшей христианской идеологией. Именно это противоречие составляло важнейшую сторону в философии восточного Возрождения. В качестве примера можно указать на Иоанна Итала, образ мышления которого не совпадал с воззрением ортодоксальной церкви. Он подвергся обвинению в том, что разграничил область богословия и философии, отдавая предпочтение последней,—в том, что, будучи сторонником идеи переселения душ и отрицания воскресения, суда и воздаяния, он допускал, кроме существования идей, также существование «безначального и вечного вещества». Несомненно, что факт появления идей, направленных против церковной догматики, указывает на существование противоречий в самом духовном мире Византии, на существование различных партий и философий—партий более прогрессивно мыслящих и партий реакционно мыслящих людей. В то время, как прогрессивные деятели философии, увлеченные эллинской и эллинистической философией, тяготели к светскому началу философии, пытались сообщить философии известную независимость в отношении к теологии, реакционеры, наоборот, зорко охраняли незыблемость христианского учения, охраняли господствующее положение феодальной идеологии.

Все это делает обоснованным следующее заключение: если на Востоке появился интерес к светскому началу, то понятно, что оно не могло не идти вразрез с христианской идеологией, не могло не разбить исключительность религиозного мышления, религиозного миропонимания и мировоззрения. Возрождение древней философии должно было привести к новым идеям, к новому пониманию бытия. Этот новый интерес к древней философии составлял важнейший элемент Возрождения на Востоке— того самого Востока, который тысячью нитей был связан с Западом.

Большое влияние этой группы византийских философов на теоретическую мысль Запада особенно чувствовалось в области логики. Мы имеем в виду, прежде всего, логику Михаила Пселла.

Логика на Востоке имеет большую давность. Она возвышается на основе логики предыдущей, эллинистической эпохи. Полученное от этой эпохи богатое наследство образовало содержание византийской логики XI века, в частности, логики Михаила Пселла. Но следует упомянуть, что отдельные страны византийско-кавказской культуры еще до Михаила Пселла, как и после него, очень усердно занимались разработкой этой науки.

Еще до того, как арабы появились в Египте, Александрийская школа усердно комментировала труды по логике Аристотеля и «Введение к «Органону» Порфирия. Сирийская школа также успешно занималась толкованием «Органона». Даже закрытие императором Зеноном академии в Эдессе не прекратило деятельности сирийских перипатетиков, продолжавшейся и при владычестве арабов. Следует еще упомянуть о большой культуре логики, которая насаждалась армянской школой неоплатонизма. Культура эта продолжала существовать в Армении на протяжении всего средневековья. Из грузинской же среды особо выделялся упомянутый Иоанн Петриций, который оставил после себя перевод «Топики» и «Об истолковании» из «Органона» Аристотеля.

В Византии логикой занимались и до Михаила Пселла—Иоанн Дамаскин и др., а после него—Иоанн Итал, Никифор Влеммид и другие. Но особенно выделялась логика Михаила Пселла; эта логика сыграла колоссальную роль в истории логической культуры Западной Европы.

На Западе только с IX века начинает давать свои первые ростки культура логики, до этого же времени о существовании логики на Западе не может быть и речи. Известный древнеримский эпископ Боэций со своими переводами логических сочинений Аристотеля и комментариями к ним давно был забыт. Известно, что после крушения Рима на Западе до IX века не существовало ни философии, ни логики. Можно утверждать, что начальный период истории логики Запада охватывает время с IX до XII века; именно в этот период времени проявляется здесь некоторый интерес к философии и вместе с тем к логике. В эти века первые шаги логиков ознаменовались тем, что они пытались разрешить поставленную Порфирием задачу: «Существуют ли они (роды и виды) самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и, если они существуют, то тела ли

это или бестелесные вещи и обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них».¹

Если Порфирий ставил эту проблему не с тем, чтобы ее разрешить, «ибо такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более обширного исследования»,² то представители логики и философии средних веков задались целью разрешить эту задачу, выяснить, обладает ли общее реальным бытием или же оно существует только в мыслях. Нужно сказать, что логика Запада в начальный период своего развития, вплоть до конца XII века, этим и ограничивалась. Запад в X и в XI веках знал только Порфирия и Боэция, а Аристотеля—только через этих двух интерпретаторов.

Положение вещей изменяется по мере того, как Западная Европа подвергается влиянию культуры Востока. На Западе, как правило, до середины XIII века на греческом языке не читали; научные и философские произведения восточной культуры здесь были доступны только на латинском языке. Поставщиками литературы были испанские евреи, которые культуру Востока на арабском языке передали латинскому миру. С другой стороны, Запад все больше и больше начинает общаться с византийским миром; это общение по многим причинам становится все более и более тесным. В силу этого, Запад непосредственно знакомится с оригинальными текстами сочинений византийских, а также эллинистических и эллинистических авторов. Исторически достоверно, что Западная Европа, начиная с XII века, переводила на латинский язык арабские тексты сочинений Аристотеля. «Органон», в его полном составе, Запад получил только к концу первой четверти XIII века; что касается комментаторов Аристотеля—Симплиция, Аммония и др., то с этими авторами Востока Запад познакомился лишь во второй половине XIII века. Таким образом, с начала XIII века логика Запада обогащается «Органом» Аристотеля и рядом логических произведений Востока. Этим самым совершается перелом в истории логической науки, в котором важнейшую роль сыграла из указанных произведений Востока логика Михаила Пселла— «Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην». Достаточно сказать, что, по подсчету Прантля, эта византийская логика в латинском переводе с изобретением книгопечатания в течение 50 лет вышла в сорока восьми изданиях. Логика Михаила Пселла в переводе Петра Испанского под названием *Summulae*, стала основным, если не единственным, пособием по логике вплоть до XVI века. Такое широкое распространение *Σύνοψις*-а Михаила Пселла на Западе можно объяснить двумя причинами. Во-первых, эта логика появилась на Западе как сочинение Петра Испанского—папы Иоанна XXI. Авторитет папы, его покровительство и его влияние не могли не способствовать широкому распространению этой книги. Во-вторых, самая книга, ее содержание соответствовали духу времени, соответствовали господствующей идеологии эпохи.

¹ Порфирий, Введение I—з.

² Там же.

Прежде всего, в *Σύνοψις*-е Михаил Пселл впервые объединил отдельные части логики Аристотеля в одно целое, впервые систематизировал науку логики. Его логика состоит из пяти книг, изложение которых отражает содержание *περὶ ἐρμηνείας* из второй части «Органона», затем следует *περὶ τῶν πεντέ φωνῶν* Порфирия и дальше следует изложение «Категорий»—из первой части «Органона», потом «Аналитика I», наконец, излагается «Топика»—последняя часть «Органона». Михаил Пселл придерживается системы логики Аристотеля; это сказывается и в изложении учения о понятии, о суждении и в трактовке вопроса о силлогизме. Следует тут же отметить, что Михаил Пселл проблему *universal* поставленную Порфирием, решает в пользу реализма. Он по Порфирию излагает его пять обозначений: род, вид, различающий признак, собственный признак и случайный признак. Логика Михаила Пселла придавала самостоятельное значение правилам мыслительного процесса, сообщила аристотелевскому учению формально-логическое толкование, связала логические категории Аристотеля с речевыми обозначениями, с грамматикой языка. Все же эта логика углубила логическо-грамматический анализ, выявила новые стороны и особенности отдельных проблем.

Таким образом, фактически, под влиянием византийской логики, образуется западная логическая мысль. Византийская логика придает свой образ логике Запада, систематизирует ее и вместе с тем сообщает ей формально-грамматический характер. Такая логика не могла быть чуждой средневековому образу мышления Запада, не могла не соответствовать господствующей идеологии. В этом—объяснение ее популярности и широкого распространения во весь период господства схоластики.

Мы уже сказали, что *Σύνοψις* Михаила Пселла распространялся на Западе как сочинение Петра Испанского. Именно этот последний перевел дословно логику Михаила Пселла на латинский язык и обнаружил ее с некоторыми дополнениями. Но научный мир сомневался в подлинности автора этой логики, так называемого *Summulae*, и только Прантлю удалось на основании рукописных материалов окончательно доказать принадлежность этой логики византийцу Михаилу Пселлу.¹ Прантлю удалось также доказать то, что византийская логика оказала свое влияние на западную теоретическую мысль еще за десятилетия до Петра Испанского, что эту самую логику Михаила Пселла переработали на латинском языке Уильям Шервуд (Шерезвуд) и Ломбарт Оксеррский. Прантль утверждает, что и после Петра Испанского такие крупные деятели Запада, как Дунс Скот и Раймунд Луллий, в своих учениях о логике были зависимы от византийского материала.²

¹ См. С. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*. Zweiter Band, s. 263 ff. Leipzig, 1927.

² Затронутый нами вопрос о влиянии логики Востока на Запад и распространении здесь *Σύνοψις*-а Михаила Пселла под названием *Summulae* Петра Испанского.

Итак, рассматриваемый вопрос мы можем закончить следующим выводом. Под влиянием византийской логики возникла, систематизировалась и развилась логика Запада. Мы говорим: под влиянием византийской логики потому, что кроме логики Михаила Пселла, были, как мы уже упомянули, еще многие другие представители этой науки на Востоке. Сам Михаил Пселл—не одинокий метеор: он имел свою среду, был продуктом этой среды, продуктом культуры византийско-кавказских стран.

После этой группы мыслителей—Михаила Пселла и других—в византийско-кавказских странах появляются новые деятели в области философии, среди которых некоторые более тесно, чем предыдущие, были связаны с западным миром.

Эти новые деятели значительно больше, чем предыдущие, обращали внимание на социальные вопросы эпохи, пытались разобрать и осмыслить современную им общественную жизнь. С этой точки зрения представляет большой интерес Мхитар Гош. Именно Мхитару Гошу принадлежат самые широкие теоретические обобщения социальных отношений армянской действительности конца XII и начала XIII века.

В своих сочинениях Мх. Гош пытается постигнуть, объяснить сущность общественного устройства Армении своего времени. Как исходное в этом объяснении им принимается наличие среди людей имущественного неравенства. Особенно интересно отношение Мх. Гоша к происхождению такого неравенства. Основанием для появления неравенства среди людей, согласно Мх. Гошу, является отсутствие у бедняков собственной земли и собственной воды. Нужда в этих основных средствах жизни приводит людей к зависимости от тех, кто ими владеет: «Создатель сотворил человеческие существа свободными—зависимость их от господ возникла из-за нужды в земле и воде».¹

Мх. Гош указывает на такие же зависимые отношения не только в обществе, но и в церковной корпорации и в представлении небесной иерархической лестницы.

Неверно,—думает Мх. Гош,—будто земные порядки отражают порядки, царящие среди жителей неба. Дело происходит как раз наоборот: «Наблюдая земное царство человеческого рода, люди соответственно ищут того же и в небесном царстве». Мхитар Гош указывает не только на зависимое от господ положение крестьян, но и на беспощадную эксплуатацию этих последних, на то, что господа «не всегда делают добро, угнетают простой народ и простой народ вопит». Все же Мхитар Гош

ского—вслед за Прантлем на Западе разбирал Тюрю. Он выступил против Прантля и пытался доказать оригинальность Summulae. Под влиянием Тюрю находился и знаменитый историк философии Иберверг. У нас, в России, отстаивал оригинальность Σύνοψις-а Ф. Успенский (см. Жур. Мин. Нар. Прос. за 1891—1892 гг.), позднее, под влиянием критики П. Безобразова (см. Визант. врем. т. III, вып. I, СПб. 1896 г.), и вслед за ним он оставил вопрос открытым; последующие научные исследования (Ziehen и др.) подтвердили правильность Прантля, его утверждения о влиянии византийской логики на логику западного мира.

¹ Мх. Гош, „Судебник“, стр. 320 (на арм. яз.)

не является сторонником демократии. Он указывает на борьбу трудящихся против существующей власти, но вместе с тем осуждает «дерзость людей, которые судят с делах повелителей и считают их причиной многих зол, не понимая, что этим они разлагают власть в стране». Мхитар Гош против демократии, но он также и против феодальной разобщенности; он проявляет резко выраженную тенденцию к централизованной власти; представителя центральной власти он наделяет силой господства, которая возвышает царя над понятием первого феодала среди феодалов.

Известно, что одним из основных моментов Возрождения является открытие «человека», его индивидуальности; в период Возрождения на Востоке такое открытие принадлежит Мхитару Гошу. Это было ново и противоречило тому, что до того утверждала средневековая идеология, по которой человек—«проходящий путник на земле», а земля—«юдоль плача и страданий». Мхитар Гош утверждал, что человек—не есть единообразное, серое, одинаково в себе сущее творение, без индивидуальности, слепо осуществляющее богом предначертанные цели и задачи. Наоборот, Гош раскрывает человека в его отдельных признаках, человека с плотью и кровью, волей и разумом, человека, порожденного земной жизнью, как существо с земными страданиями и радостями.

Из других представителей Возрождения на Востоке можно указать на Феодора Метохита. Он представляет византийский гуманизм XIV века.

То обстоятельство, что Ф. Метохит ставит ребром вопрос о причинах, делающих человека счастливым или несчастным, о том, что лучше—светская радость или мрачный монастырь, горячо обсуждает вопрос о практической полезности математики и геометрии,—уже делает его одним из предшественников западно-европейского гуманизма. В пользу этого же говорит отход Ф. Метохита от религиозного мышления, его обращение к древним мыслителям и к изучению природы, в частности—астрономии и математики. Его астрономические сочинения, его комментарии к труду Птолемея были широко известны западному миру. Ф. Метохит также по-новому проявил себя в области языка, литературы и искусства.

У Ф. Метохита вопросы морали приводят к определенным политическим выводам, к рассмотрению различных форм государственного управления, к разбору различий демократического, аристократического и монархического принципов. В государственном управлении он придает большое значение исправной финансовой системе государства, которая является, по его мнению, условием мирной жизни, процветания и государственного покоя. Ф. Метохит скорбит, что всего этого нет в Византии, он не видит возможности для процветания Византии и думает о неизбежной ее гибели. И это понятно: передовые люди в ту пору не могли не видеть смертельной опасности, надвигавшейся с Востока и Запада в лице турецких полчищ, с одной стороны, и латинских рыцарей—с другой.

Ф. Метохит—поклонник эллинской и эллинистической философии. Он знал достаточно хорошо эту философию; его особенно интересуют Аристотель и Платон. Он написал множество трудов, парафразы и ком-

ментарии к сочинениям Аристотеля, к его физике, к сочинению о душе и т. д. Местами он полемизирует с Аристотелем и более склоняется к учению Платона. Можно сказать, что Ф. Метохит подготовил почву для знаменитого византийского платоника Плетона, влияние которого на Флорентийскую академию Козимо Медичи, как это мы ниже увидим, было огромно.

Примерно в это же время выступают на философскую арену Варлаам и его приверженцы. Эта партия варлаамитов представляла очень важное направление в политической и идеологической жизни Византии. Варлаамиты—сторонники идеи политического и культурного сближения Византии с западным миром. В области философии они проявляют огромный интерес к эллинской и эллинистической философии, решительнее опираются на логику и признают достоверными только логически доказанные истины. Рационалистический образ мышления варлаамитов приводил их к жесточайшей критике мистики и традиционной теологии. Варлаам утверждает принципиальную возможность познания мира, познания существующих реальных вещей. Мышление человека воспринимает внешний мир, содержание мышления адекватно миру вещей. Человек постигает истину бытия, и, так как бог имеет истинное бытие, то он является постижимым сущим. Варлаам отстаивает логическое доказательство бытия бога. Он находит, что единственный путь к познанию истины, это изучение эллинской и эллинистической мудрости. То, что открыли древние мужи науки, то, как они разъяснили и установили различные явления природы, движение небесных тел,—все это составляет истину. Постигнуть эту истину, истину вещей, означает постигнуть бога. Отсюда, необходимость изучать древнюю науку и философию. Всем этим объясняется то большое значение, которое варлаамиты придавали логике, которая у них является единственным методом познания и доказательства, как и самым верным методом опровержения противника.

Противоположный варлаамитам лагерь образовала партия Гр. Паламы. Партия паламитов это—реакционное мистико-аскетическое направление в истории византийской философии. У Паламы идея мистической эманации неоплатонизма доходит до крайних пределов, до утверждения, что в силу божественного излучения совершается чувственное созерцание бога. В борьбе с варлаамитами Палама опирается не на логику мышления, а на священное писание, на труды святых отцов церкви. По Паламу, к истине не приводит ни силлогистика Аристотеля, ни изучение природы вещей, и потому варлаамиты в представлении Паламы являются отъявленными еретиками, повинными даже в эпикуреизме. Крайне обостренная борьба между двумя партиями внешне закончилась в пользу реакции, победой паламитов. Они добились отлучения от церкви и предания анафеме Варлаама и его ближайших учеников, добились даже лишения престола патриарха Иоанна Калека за его компромисс и примиренчество с варлаамитами.

По поручению императора Андроника II Палеолога, Варлаам в 1338 г. выехал в Италию с целью добиться политического и религиозного

объединения Византии с Западом и организовать крестовый поход Запада совместно с Византией против наступавших турок. В Италии Варлаам проповедывал свои философские воззрения, общался со многими выдающимися представителями западного гуманизма, в том числе с Петраркой и Боккачио, стал их непосредственным учителем не только в деле изучения греческого языка, но и ознакомления их с Элладой и эллинизмом, о чем свидетельствует сам Петрарка. Такую же роль играли ученики Варлаама—Леонтий Пилат, византийский посол в Венеции Мануил Хрисолора и другие.

Мы должны упомянуть еще об одном крупном византийском деятеле, оставившем большой след в философской культуре Возрождения на Западе. Это—Георг Гемист Плетон. Плетон принял участие с Мануилом и Феодором Палеологами в Флорентийском соборе в 1439 г. по заключению унии между Византией и Западом против турецкой опасности. До того, как Плетон вернулся в родной город—Константинополь, во Флоренции он развернул широкую философскую деятельность, в силу чего оказал значительное влияние на указанную культуру. Это влияние связывается с деятельностью флорентийской академии, организованной Козимо Медичи по замыслу самого Плетона.

Философские взгляды Плетона основываются на учении Платона, учении, в котором Плетон даже находит основание для новой, им измышленной, всеобщей религии; вместе с тем он является приверженцем Прокла и противником Аристотеля и перипатетиков. Философия Платона в интерпретации Прокла являлась основой неоплатонизма Плетона. Это объединение Платона с Проклом привело к неоплатонизму во Флорентийской академии. Общеизвестно, какую огромную роль играла эта академия в философии западного Ренессанса: она была базой распространения эллипской и эллинистической культуры в Италии и через Италию—в других странах Западной Европы.

В этой академии переводят, комментируют завезенные с Востока сочинения Платона, Аристотеля и неоплатоников, пытаются под воздействием Плетона объединить неоплатоников с Платоном, а в период, когда Академией руководил М. Фичино, примиряют Аристотеля с Платоном; здесь пытаются найти не только общее между этими двумя мыслителями, но и общее между ними и христианской философией. Можно утверждать, что философия Плетона в Западной Европе была последним проявлением воздействия византийского неоплатонизма на западный мир.

Георгию Плетону в Византии следует его ученик Виссарион Никийский; это—одно направление, одна философски-партийная принадлежность, характеризуемая ее западной ориентацией. Оба названные мыслители были тесно связаны с итальянским Возрождением, оба они положительно воздействовали на него, двинули его вперед, передали ему наследство умирающей Византии. Но в самой Византии, как уже сказано, победила партия реакционной традиции: Византия стала очагом реакционной мистики, мракобесия, стала преградой дальнейшему развитию

научной и философской мысли, и понятно, что в этот последний период существования не могло иметь места какое-нибудь положительное влияние Византии на развитие философской мысли Запада или других соседних стран.

Мы должны также констатировать тот факт, что, по сравнению с неоплатонизмом, перипатетизм в Византии выражался значительно слабее и беднее. Аристотелем занимались Мих. Пселл, И. Итал, Ник. Влеммит и еще многие другие, но все же доминирующим учением была философия Платона и неоплатоников. Иначе было в Сирии и Армении: в догматических спорах монофизитские Сирия и Армения придерживались философии Аристотеля, в то время, как диофизитская Грузия и Византия—учения Платона. Заметим кстати, что сами эти споры между монофизитами и диофизитами являлись отражением борьбы Сирии и Армении, а также Египта против их порабощения со стороны Византии. Философия Аристотеля в Сирии и Армении пустила глубокие корни, и, когда появились в Сирии завоеватели—арабы, культура Аристотеля стала их достоянием и через них оказывала свое влияние на западный мир. В Армении же Аристотель был центром внимания у сторонников армянской эллинистической школы, традиции которой сказывались на философии последующих веков, в особенности в школе Татева в период Возрождения.

Вопрос о влиянии философии византийско-кавказских стран на Западную Европу имеет еще другую сторону. Восток не только создал свою философию и оказывал свое благотворное влияние на оформление философской мысли Запада, но и сохранил от гибели эллинскую и эллинистическую философскую литературу. В период упадка—VII—VIII веков—много трудов древних авторов было безвозвратно утеряно, но, с IX века, уже начинается собирание и хранение прежней литературы. Почин в этом деле взял на себя патриарх Фотий (820—897 гг.), который собрал большую библиотеку рукописей и, кроме того, оставил большое количество выдержек из различных сочинений древних авторов. Эту линию продолжает император Константин Порфирородный (913—959 гг.), по указанию которого собирается множество сочинений древних авторов, делаются из них большие выдержки, комментируются и т. д. В дальнейшем, все больше и больше проявляется интерес к древним рукописям: их собирают, предохраняют от порчи и гибели. Мы обязаны этой заботе—собиранию и хранению древней литературы—тем обстоятельством, что располагаем в настоящее время многими произведениями древних мыслителей, первоисточниками, необходимыми для построения истории развития интеллектуальной жизни античного общества во всех ее проявлениях.

Страны византийско-кавказской цивилизации собирали и хранили эту древнюю литературу в оригинале на греческом языке, а также на сирийском, армянском и грузинском языках. Сохранившийся Аристотель на армянском языке и теперь представляет большой научный интерес. Если учесть то обстоятельство, что латинские переводы греческих оригиналов большей частью сделаны с арабского, и при этом значительно позднее,

в период X—XII веков, а армянские переводы сделаны непосредственно с греческого в V—VI веках, то станет понятным, почему армянские тексты имеют приоритет перед латинскими. Проф. Ф. Конибер из Оксфордского университета, сравнивавший существующие греческие тексты с древнеармянскими переводами «Категории» и «*περὶ ἐρμηνείας*» Аристотеля, приходит к заключению, что «можно при помощи армянских переводов установить подлинный текст этих произведений, притом с такой точностью и ясностью, как если бы перед нами имелась рукопись от IV века».¹ А ведь имеется еще много других трудов классической древности, которые сохранились только в сирийском, армянском или грузинском переводах. Сохранились древние литературные памятники и на старорусском языке. Так, профессор Дерптского университета Бонвеч в архиве Московского синода обнаружил, изданное им впоследствии на немецком языке, философское сочинение известного представителя оппозиционного движения IV века Мефодия Олимпийского: «*Von Gott, von der Materie und von freiem willen*». сочинение, которое сохранилось только на древнерусском языке времен Киевской Руси.² Это означает, что русские сохранили и передали западному миру важный литературный памятник древности.

Торговля итальянских преуспевающих городов с восточными странами, грандиозные походы западных крестоносцев привели к большому литературному общению с Востоком. Это общение, после падения Византии, стало еще более тесным в силу того, что византийский образованный круг спасался бегством от турецких башибузуков в городах Италии. Известно, что папа Иннокентий III отправил ученых из Парижского университета в Константинополь для приобретения рукописей. Посылают людей на Восток за рукописями не только папа, но и видные политические деятели, меценаты науки и искусства. В итальянские города доставляются большие грузы рукописей. Доставляется из Византии в Западную Европу также и такое важное средство, делающее доступной эту литературу, как учебная грамматика греческого языка. Она была составлена на основе знаменитой грамматики Дионисия Фракийского Месхопулем. Западная Европа начала учиться греческому языку, переводить греческие рукописи на латинский язык. Переводили Платона, Аристотеля, Диогена Лаэртского, Плутарха и многих других, переводили еще до падения Византии. Запад получил с Востока не только эллинскую и эллинистическую философию, но даже римские законы— *corpus iuris*. К. Маркс замечает, что в результате крестовых походов, полных «скотства и гнусностей «пилигримов»,... «искусства и ремесла Востока становятся гораздо более известными Западу».³

Папа—гуманист Николай V проявляет особый интерес к переводам, содействует переводческой деятельности на Западе, разворачивает ее. И

¹ F. Conybeare. *Anecdota oxoniensia*, A collation with ancient Armenian versions of the greek text of Aristoteles categories etc 1892

² Methodius von Olympus, von Bonwetsch, prof. In Dorpat, Letpzig, 1891.

³ Архив К. Маркса и Фр. Энгельса, том V, стр. 198.

когда появился печатный станок, распространение произведений эллинистических и эллинистических авторов приняло очень большие размеры.

Все это не могло не привести к открытию нового мира. Ф. Энгельс пишет: «В спасенных при гибели Византии рукописях... перед изумленным Западом предстал новый мир—греческая древность, перед светлыми образами ее исчезли призраки средневековья».¹ Только тогда Запад впервые столкнулся с подлинными произведениями древних мыслителей, с подлинным Аристотелем, Аристотелем на греческом языке. Папа и папские кардиналы, генералы святой инквизиции, первое время под страхом отлучения запретили этого Аристотеля, но потом, когда увидели, что это бесполезно, начали его обрабатывать, приспособлять к учению церкви. Отсюда и получился тот выхолощенный, извращенный Аристотель, о котором говорил Ленин, тот Аристотель, который стал объектом нападения со стороны представителей Возрождения Запада.

Во всем этом сказалась огромная роль Востока в истории развития философской мысли Западной Европы.

Вторым элементом философии Возрождения Востока, как мы выше указали, являются еретические учения, направленные против церковной ортодоксии.

У Ф. Энгельса имеется следующее высказывание относительно проявления революционной оппозиции против феодализма: «Если эта классовая борьба носила тогда религиозный отпечаток, если интересы, потребности и требования отдельных классов скрывались под религиозной оболочкой, то это нисколько не меняет дело и легко объясняется условиями времени... Ясно, что при этих условиях всеобщие нападки на феодализм и, прежде всего, нападки на церковь, все революционные, социальные и политические учения должны были представлять собою одновременно и богословские ереси, для того, чтобы возможно было нападать на общественные отношения, с них нужно совлечь покров святости». Ф. Энгельс тут же пишет: «Революционная оппозиция против феодализма проходит через все средневековье. В зависимости от условий времени она выступает то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания».² Именно под этим углом зрения и нужно рассматривать вопрос о так называемой павликианской ереси на Востоке. Ересь эта оказала огромное влияние на философскую мысль Западной Европы.

Родиной павликианской ереси является Армения. Различные ереси существовали здесь с очень давних времен, почти с самого начала появления христианства, знаменовавшего собой эпоху «чудовищного брожения умов», когда легко возникали и быстро распространялись новые и новые идеи, когда, как грибы после дождя, появлялись различные религиозно-философские гностические учения, различные ереси и секты. Процветавшая патристическая литература, апологетика официального хри-

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, том XIV, 475.

² К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 128—129.

стианства не удовлетворяли запросов жизни, отсюда—появление различных крайне пестрых, зачастую противоположных и противоречивых систем воззрений. В Армении, в период ее бурного развития в IX—XI вв., крайне обостренного антагонизма между социальными группами, борьба поработанных классов приобретает в идеологии, прежде всего, форму открытой религиозной ереси.

Господствующие классы Армении явно не могли справиться с этой ересью; больше того, последняя сумела распространиться в соседних провинциях Византийской империи и угрожала ее социальной безопасности. Византийские императоры несколько раз организовывали кровавые походы против еретиков-павликиан и, в конце концов, при императоре Константине V Исавре, особенно же при императоре Иоанне Цимисхии, во второй половине X века, вынуждены были высылать их большими массами и даже целыми областями из родных краев на Балканы, преимущественно, в район города Филиппополь. Но и до этого при императоре Константине VI, в 794 году, большая партия павликиан была переселена в Сицилию, а при императоре Василии I, в 885 году такая же большая партия была переселена в Италию.

Армянское павликианство очень быстро распространилось в Византии; здесь оно легко срашивалось с местным оппозиционным движением и стало авангардом низших социальных слоев в борьбе против феодальной твердыни, но для такой роли этой оппозиции нужно было иметь соответствующее мировоззрение, подходящее идеологическое оружие.

Идейным первоисточником павликианской ереси было учение Мани. Это учение происходит из Месопотамии—страны, где постоянно сталкивались монистические и дуалистические мировоззрения, с одной стороны—христианство, а с другой—зороастризм. Манихейство составляло некий синтез этих двух религий; из христианства оно заимствовало положение о Мессии—«откровение через меня, Мани, посланника истинного бога» (Мани), а из учения Зороастра—принцип двух изначально существующих субстанциональных начал бытия. Дуалистическое учение о самостоятельном существующем первоначале добра, наряду с таким же первоначалом зла, стало определяющим стержнем мировоззрения Мани. Это учение, окончательно оформившееся в начале второй половины III века, быстро распространилось в соседних странах. Однако, дуализм Мани, потерпев поражение в борьбе с христианством, перерастает в еретическое учение в лагере самого христианства. Это учение подверглось различным метаморфозам, пока оформилось как мировоззрение павликианского движения.

Павликиане в своем представлении мира исходили из двух противоположных начал: доброго бога—владыки неба, и злого бога—демиурга материи. Душа человека и все возвышенное, доброе—от доброго бога, а все злое—от демиурга. Между этими двумя началами идет вечная борьба за овладение человеком. Добрый бог создал для человека земные блага, и человек должен использовать этот божественный дар, обладать им.

Важное в мировоззрении павликиан—это тот вывод, к которому они пришли, а именно: требование утвердить в этом, земном мире «небесные» блага, добиться «божественного блаженства» не после смерти человека, а при его земной жизни.

Более радикально настроенные павликиане в Армении—тондракийцы шли еще дальше. Они, прежде всего, отказались от дуализма манихейства. Это привело к соответствующему изменению понятия добра и зла. Вместо представления о двух самостоятельных субстанциональных началах, они выводили понятие добра и зла из единой субстанции, в качестве ее акциденций. Эти, радикальные павликиане отрицали загробную жизнь, бессмертие души, страшный суд и возмездие. «В людях,—утверждали они,—нет разницы по происхождению, и женщины равны с мужчинами; правда, Ветхий Завет против нас, но ветхозаветные пророки противны святому духу». В этих суждениях было высказано все, что в области народных чаяний возможно было представить в то время; равенство людей, право на земное блаженство, отрицание наказания—возмездия. Учение это клонилось к тому, чтобы опорочить христианскую церковь, всю систему её догматики,—лишить их права на дальнейшее существование. В условиях того времени это было подлинной революцией в мировоззрении, потрясением того, что прочно существовало в мышлении средневекового человека, отрицанием старого и провозглашением нового принципа человеческой жизни.

Мы должны подчеркнуть еще другое обстоятельство. Павликиане всячески пытались упростить религиозный культ, его отправления, основные догмы и ритуалы церкви; они боролись всеми средствами против сложных ухищрений, догматических тонкостей официального христианства. В этом деле они пошли очень далеко. Они отрицали необходимость пышных религиозных обрядов, поклонение кресту, крещение и т. д.

Особенно интересно иконоборчество павликиан, приравнивавших иконопочитание к идолопоклонству. Это иконоборчество павликиан также служило их основной идее—отрицанию необходимости церкви и церковной клики. Но вопрос этот имеет еще и другую сторону. Иконоборчество павликиан вело к рационализму, к рационалистической форме мышления в области философии и искусства. Обстоятельство это имеет большое значение для выяснения некоторых сторон идеологии Возрождения, как и для истории культуры в целом. Такая постановка вопроса тем более правомерна, что иконоборчество не должно быть сведено к церковно-догматическому спору в узком смысле этого слова. Борьба заключалась не в том, что одни были за иконы, а другие—против. Далеко не так. Борьба шла между двумя формами и путями постижения бога. Рационалистическое восприятие бога требует логического оправдания божественного существования, его оправдания перед разумом; если такое оправдание отсутствует, то рушится вся система догматики, становится неизбежным отрицательное отношение ко всей воздвигнутой структуре церкви как посредника между человеком и богом. Рационализм иконоборчества офор-

мился в Армении, хотя истоки этого начала восходят к персидскому зороастризму, откуда и арабы (коран) восприняли положение: «Бог неизобразим, ибо он—дух».

Влияние павликианской ереси Востока на идеологию Запада в период его предренессанса не подлежит никакому сомнению. Павликианство распространяется в славянских странах; в Болгарии, в Киевской Руси, затем в западном мире, в странах Южной и Центральной Европы. В славянских странах оно называлось ересью «богомиллов», в Италии носителей этой ереси называли «катарами» (некоторые предполагают, что это слово армянское—«катарял»), во Франции по названию места—«альбигойцами» и т. д. Но все это—идеологическое движение одного и того же, антифеодального, антицерковного характера, с общими для всех идеями отрицания бессмертия души, страшного суда, наказания—возмездия, утверждения земного равенства между людьми и т. д.

Все это имело корни в одной и той же идеологии, которая была зарождена на Востоке, и, подвергавшаяся различным метаморфозам, распространялась широко на Западе и которая образовала один из основных элементов подготовки западного Возрождения.

«Катаризм—говорит Л. Карсавин—занесен в Италию, но он кажется дровом ее земли. Семена, заброшенные ветром Востока, пали на плодородную землю, умерли в ней и ожили, вскормленные соками итальянских полей—второй их родины».¹ Акад. Н. Я. Марр говорит: «Часть этих идеалистов жизни (речь идет об армянских павликианах—В. Ч.) в несколько приемов была выселена в Болгарию, где они, если не бросили семя, уродившееся в богомилство и далее—в альбигойство, то вызвали новое брожение и потоками своей крови оплодотворили почву для более счастливых европейских реформационных движений».² Н. Я. Марр совершенно прав: истоки идей западной реформации нужно искать на Востоке, в Армении.

Наконец, третьим элементом философии Возрождения Востока является, как уже было отмечено, та форма мистицизма, которая была также направлена против церковной ортодоксии.

Та мистическая философия, которая исходит из идеи непосредственного общения с богом, общения без посредника, без среднего звена между собой и источником блаженства—богом и этим самым делает бессмысленными и ненужными церковь и церковную феодальную иерархию, выступает, по выражению Ф. Энгельса, в качестве «революционной оппозиции». Существование такого рода мистицизма на Востоке общеизвестно, и будет совершенно правильно утверждать, что он оказал влияние на философскую мысль Запада.

Мы уже сказали, что христианство есть продукт эллинизма, что эллинистическая философия является одним из источников философии хри-

¹ Л. Карсавин. «Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков» (стр. 64, СПб, 1912).

² Н. Я. Марр, Ани, стр. 30.

стианства. К этому мы хотим прибавить, что, несмотря на отчаянную борьбу с языческим миром, христианство никогда не чуждалось эллинистической философии, в частности—стоицизма и неоплатонизма. Христианство из прежней философии постоянно черпало все, что было пригодно для его синкретического миропонимания. Мы также отметили, что неоплатонизм в конце концов срачивался с христианством, сливался с ним и что, в результате этого смешения, появилось нечто новое, появился христианский неоплатонизм. Именно этот христианский неоплатонизм в лице упомянутого псевдо-Дионисия Ареопагита оказывал влияние на философскую мысль Запада. Учение этого Дионисия мы рассматриваем только как первоисточник отдельных философских течений на Западе.

Неизвестный восточнохристианский деятель, носивший псевдоним Дионисия Ареопагита, был автором ряда сочинений, появившихся на Востоке в первой половине VI века. Монофизиты, представители Востока в борьбе с диофизитами, в 533 году на Константинопольском соборе использовали имя и высокий авторитет мученика I века Дионисия Ареопагита, окрестив его именем сочинения своего современника. Кто был носителем этого псевдонима? До сих пор наука с точностью не могла установить; есть различные предположения и противоречивые мнения.

С сочинениями этого псевдо-Дионисия Ареопагита Запад познакомился очень рано. Еще папа Григорий Великий указал на его работу «Небесная иерархия». Затем сочинения Дионисия Ареопагита стали более известными западному миру, когда византийский император Михаил II в 824 году преподнес их в дар императору Людовику Благочестивому. Наконец, по поручению Карла Лысого Иоанн Скот Эриугена персводит: «περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας» Дионисия Ареопагита с греческого на латинский язык. С тех пор на Западе Дионисий Ареопагит стал популярным автором. Сочинения Дионисия Ареопагита знали как важнейшие представители схоластики, какими были Пьер Абеляр, Альберт Великий, Фома Аквинат так и представители Ренессанса—Н. Кузанский, Д. Бруно, Эразм Роттердамский и др. На Востоке, как и на Западе, спорили относительно тех или иных положений Дионисия Ареопагита, комментировали его, составляли парафразы к его сочинениям, делали его орудием идеологической борьбы.

Ареопагитская идея об иерархической лестнице возникновения от бога и возвращения к богу всего сущего стала краеугольным камнем всей философской системы Иоанна Скота Эриугены. Единое реальное сущее Эриугена представляет в процессе его нисхождения и восхождения. У Эриугены ступени развития бытия (природа произведенная и производящая, произведенная и производящая, произведенная и производящая, произведенная и производящая)—это нисхождение по ступеням всего сущего от бога и вместе с тем возвращение снова к богу. Такое нисхождение и восхождение от бога и к богу, когда единственно реальным становится бог и все в боге, приводит Эриугену к пантеистическому представлению о мире, представлению, которое имеет в какой-то мере

своим источником иерархическую систему воззрений того же самого Дионисия Ареопагита. Таким образом, христианский неоплатонизм, этот последний отзвук эллинистической философии, через псевдо-Дионисия Ареопагита проник в западную схоластику. Линию Иоанна Скота Эриугена, как правильно указано в литературе, продолжает развивать Ник. Кузанский и дальше—Д. Бруно. Н. Кузанский сам был на Востоке, изучал оригиналы трудов древних мыслителей, в частности, Прокла, Платона, а также произведения псевдо-Дионисия Ареопагита. Если ареопагистский неоплатонизм в какой-то мере стал источником учения Эриугены, его пантеистических обобщений, то у Н. Кузанского этот же пантеизм в своем дальнейшем развитии приобретает новое качество. Мысль Н. Кузанского, что «бог во всех вещах, как все они в нем» имеет своим источником учение Иоанна Скота Эриугены; эту же мысль выражает Д. Бруно в формуле «Все во всем». У Д. Бруно совсем по Кузанскому «совпадают минимум с максимумом».

Таким образом, элемент пантеизма, который в первоначальном виде в синкретическом смешении неоплатонизма с христианством, был у Дионисия Ареопагита, приобретает новое качество у Эриугены, а затем он переходит к Н. Кузанскому и получает свое завершение в философии бесконечного, развитой Д. Бруно. Именно в этом мистическом неоплатонизме Востока сказывается источник ранней философской мысли Запада.

Мистицизм, как «революционная оппозиция», понятно, этим не исчерпывается, и влияние мистицизма Востока на философскую мысль Запада также не исчерпывается ареопагитскими сочинениями. Но все же изложенное выше есть основное, что нужно для установления наличия преемственной связи между мистицизмом Востока и западной философской мыслью.

Относительно развития естествознания в период Возрождения на Востоке следует отметить следующее: в силу того, что на Востоке производительные силы не получили необходимого развития и здесь не имело места социально-экономическое переустройство общества, технические и естественные науки здесь не могли получить базы для своего развития. Все же, на Востоке в этот период наблюдается дифференциация наук и их значительный рост. Это относится особенно к математике, астрономии и медицине. Несомненно, что также и эти науки, вслед за философией, исторически опередили Запад и впоследствии являлись для последнего подготовительной ступенью. Эта заслуга перед всеобщей цивилизацией принадлежит восточному культурному миру.

Наше изложение философии Возрождения на Востоке и его влияния на философию Запада мы можем закончить следующими словами:

Для эпохи Возрождения византийско-кавказских стран в области философии характерно не столько появление новых идей, сколько возрождение идей старых. Однако, возрожденные старые идеи для средневекового общества являлись, вместе с тем, и новыми идеями. Многие из них, правда, не впервые появились в истории Востока, но они впервые были здесь противопоставлены догматике церкви, впервые оспаривали истин-

ность всей системы церковного миропонимания. Возрожденные старые идеи, направленные против идей господствующей корпорации, заключали теоретические предпосылки для находящегося в становлении нового общественного строя. Однако, идеи этого нового мира остались на уровне Возрождения и не пошли дальше, не испытали расцвета, не вылились в законченную систему, и это точно так, как и сам новый мир, став исторической необходимостью, в своем развитии не достиг исторической зрелости. В этом—особенность восточного Возрождения в целом. В то время, как на Западе на базе новых социально-экономических отношений Возрождение развивалось дальше, увенчалось грандиозной победой, победой новых идей и нового мировоззрения, на Востоке, из-за отсутствия нового социально-экономического подъема, за ростками культуры нового буржуазного общества не последовало её расцвета: больше того, само это Возрождение, благодаря нашествию турецких диких полчищ и походам крестоносцев Запада, было задушено.

Однако, то, что успело сделать Возрождение на Востоке, стало достоянием более счастливого Возрождения на Западе. В силу того, что Запад достиг определенной ступени своего исторического развития, достиг достаточного роста социально-экономической жизни, стало для него возможным дать наследству Востока, его «мыслительному материалу» (Энгельс) качественно новое развитие. Запад стал преемником Востока, источники философии первого мы находим у второго. То, что сделал Восток, явилось необходимым началом для Запада. Возрождение на Западе есть продолжение Возрождения на Востоке на новом высшем его этапе. В этом и проявилась преемственность в развитии всеобщей философской мысли.

Так было на севере Востока, в странах византийско-кавказского культурного мира, на юге же Востока, в пределах политического господства арабов и сменивших их персов, сельджуков и др., философия, культура в целом играли в отношении Запада аналогичную роль: она оказала огромное влияние на философию Западной Европы. Философия на юге Востока была создана усилиями многих народов и стран—узбеков, таджиков, азербайджанцев, арабов, персов, сирийцев, евреев и др. Каждый из этих народов создал качественно особую, специфическую свою культуру, но относительная общность исторических судеб этих народов, в какой-то мере одинаковое их социально-экономическое и политическое развитие приводило по многим вопросам культуры к общим представлениям; между этими народами в области философии, и не только философии, было много общего, много общих черт в понимании естественных и общественных явлений.

Арабская философия основывается, преимущественно, на сирийско-эллинистическом и персидском началах. Когда с юго-востока появились завоеватели—арабы, в их распоряжении оказались важнейшие очаги иранской и египетско-сирийской эллинистической культуры, школы Александрии, Антиохии, Бейрута, Эдессы с их учеными, музеями, библиотеками. В руках арабов оказались центры персидской культуры с их индо-пер-

сидским и эллинистическим синкретизмом. Народы эллинистического Востока стали учителями арабов; случилось так, как часто бывало в истории: завоеватели стали учиться у завоеванных. Арабы очень прилежно усваивали и дальше развивали полученное интеллектуальное наследие эллинизма.

Перед тем, как Персия была завоевана арабами, она пережила расцвет культуры. В то время как эллинистическая культура в Византии переживала глубокий упадок, в то время, как император Зенон и Юстиниан закрывали школы и академии, персидский шах Хосрой I (531—579), наоборот, создавал их у себя, в своей стране. Все ученые—изгнанники из византийских стран—нашли убежище у Хосроя I. Даже эдесская академия в изгнании продолжала свое существование в персидском городе Низибине, в другом городе—Джундишапуре был создан такой же центр древней культуры в стране; Павел—перс составил философское сочинение об Аристотеле и посвятил Хосрою I. Все это говорит о том, что Персия ко времени появления арабов переживала в какой-то мере подъем культурной жизни, результаты которого достались арабам—завоевателям. Арабы восприняли существовавшую технику и науку, литературу и искусство, в которых они сильно нуждались и которые сделались важнейшим источником их дальнейшего развития.

Сирийско-эллинистическая философия, как источник арабской философии, имеет еще большее значение. Можно смело сказать, что арабы свою философскую культуру получили, главным образом, от сирийцев. Арабам досталась не только вся сирийская культура, но также результаты дальнейшей деятельности самих сирийцев. Эта деятельность заключалась, прежде всего, в переводах философских сочинений с сирийского и греческого на арабский язык, в создании на арабском языке философской литературы. Арабы изучали сирийский язык как необходимое средство овладения философской культурой, а сирийцы изучали арабский, как единственный государственный язык. Под конец создалась новая большая философская культура на Ближнем Востоке. Сирийцы переводили на арабский язык неоплатоников, затем и Платона, но больше всего—Аристотеля. Эту деятельность сирийцев особенно поддержали халифы Гарун Аль-Рашид и Аль-Мамун, в результате чего философия стала для народов той части Востока неотъемлемой частью их духовной культуры; философия получила новое направление, новый рост и развитие.

В средние века философия стран и народов юга Востока пережила два периода развития—восточный и западный. Восточный период охватывает VIII—XI века, охватывает творчество народов Средней Азии, бассейна Евфрата и Тигра, Сирии и Египта; его центрами были Самарканд, Багдад, Басра, Дамаск и другие города. Западный же период охватывает XI—XII вв., имея центрами Кордову, Севилию, Толедо и др. В этот второй этап состоялось перенесение и дальнейшее развитие в Испании философии восточных народов, так что восточный и западный периоды развития этой философии составляют нечто единое, одно целое, зародившееся

ся на Востоке и в силу определенных исторических условий перенесенное на далекий запад, на Пиренейский полуостров.

Философия этих восточных стран представлена в двух основных направлениях: в перипатетизме и в неоплатонизме. Главные перипатетики—Аль-Кинди (IX в.), Абунасра Фараби (X в.), Абу-али-ибн-Сина (980—1037 гг.)—являлись комментаторами Аристотеля, в той или иной степени последователями его учения. Эти представители перипатетизма в своих сочинениях развивали и обобщали те или иные стороны учения Аристотеля, старались при его помощи постигать и обобщать свою современность, сохранили былой интерес к Аристотелю, как и сочинения самого Аристотеля. Неоплатоники же—Аль-Газали (1059—1111 гг.) и другие—односторонне развивали реакционную мистическую черту классического неоплатонизма, сделали мистицизм доминирующим началом в своих системах воззрений. То же самое наблюдаем и в западный период развития этой философии. Здесь на Западе своеобразно преломляется неоплатонизм в философии Ибн-Туфейла (1100—1185 гг.), а философия Аристотеля—в интерпретации Ибн-Рошта (1126—1198 гг.).

Аль-Кинди из Басры—первая крупная фигура из арабских перипатетиков. Он комментирует логические сочинения Аристотеля, ставит гносеологические вопросы, классифицирует известные к тому времени науки и приходит к идее о существующей связи между явлениями. За Аль-Кинди следует среднеазиатский философ Абунасра Фараби. Он также комментирует «Органон», высоко чтит Аристотеля, но вместе с тем Фараби старается слить перипатетизм с неоплатонизмом. Если его логика и гносеология примыкают к учению Аристотеля, то его метафизика носит на себе печать неоплатонизма. Об этом говорит его утверждение о возникновении всего сущего путем эманации от бога, о познании и подражании богу как о цели философии. Этот круг развития философии получает свое завершение в лице философии Абу-али-ибн-Сина из Бухары, которым по праву гордится Советский Таджикистан. Абу-али-ибн-Сина завершает одновременно восточный период развития этой философии.

Абу-али-ибн-Сина комментировал логические сочинения Аристотеля, воспринял отдельные логические сочинения Аристотеля, отдельные стороны его философии, сочетал их с учением неоплатонизма, в последнем счете—с религией ислама. Ибн-Сина намного отступил от религиозных догматов ислама. Об этом говорит его учение о вечности мира и причинной закономерности в природе, его борьба против догмата о божественном предопределении и сотворении мира по воле бога.

Разумеется, такой образ мышления не мог не вызвать возмущения и преследования со стороны религиозных мракобесов и таких философских адептов ислама, каким был упомянутый Аль-Газали со своим «опровержением философов»—опровержением учения Ибн-Сина.

Ибн-Сина очень рано и оригинально поставил вопрос о реальности общего. Он утверждал, что общее существует до существования вещей. Это означает, что идея общего, находящаяся в божественном разуме, предшествует предметам. Затем следует второе положение, что вместе

с тем общее существует в вещах, оно находится в единичных предметах, составляет сущность этих вещей. Наконец, общее существует в мышлении человека на основе реально существующих единичных вещей; это означает, что общее существует после и вне предметов, оно существует как человеческая абстракция. Такая постановка вопроса легко могла стать источником как для номиналистов, так и для реалистов. Оба последние направления заимствовали у Ибн-Сина свои исходные положения. Как у предшественника, учителя Абунасара Фараби, так и у Ибн-Сина перипатетизм сочетается с положениями неоплатонизма, материализм с идеализмом; в онтологии он принимает точку зрения эманации мира, в логике и гносеологии—материалистические стороны философии Аристотеля.

На Востоке были еще другие, не менее важные представители философии, как-то: азербайджанец перипатетик Абдул Гасан Бахманяр, великий азербайджанский поэт—мыслитель Низами, Аль-Бируни из Хорезма, позднее—узбекский мыслитель астроном Улугбек, гордость узбекской литературы Алишер Навои и другие.

Культура этой восточной части народов Востока, как уже нами сказано, находит свое органическое продолжение в культуре западной части. Без существования первого невозможно представить появление второго.

Культура Востока обуславливает культуру Запада, и нужно сказать, что восточная культура целиком стала достоянием западной его половины. Культуры этих двух частей и по содержанию и по форме частенько были похожи друг на друга, что современники характеризовали западную культуру на Востоке словами корана: «Это наш же товар, вернулся он к нам».

В западной части арабского мира наиболее важными деятелями философии явились Ибн-Баджа, Ибн-Туфейль и Ибн-Рошт. Первый из них знаменит тем, что был автором социальной утопии; второй—находился под сильным влиянием неоплатонизма, создал индивидуалистический философский роман «О хайке, сыне Якзана»; третий же, Ибн-Рошт, как бы подытожил всю философскую культуру арабской цивилизации, создал некую всеобъемлющую систему воззрений.

Арабская философия в целом значительно меньше была связана с исламской догматикой, чем схоластика с христианской церковью. Арабская философия значительно больше была связана с практической жизнью, чем христианская философия средних веков. Все же арабская философия явилась как необходимое теоретическое обоснование религии ислама, явилась как защита ислама против христианства, иудаизма, зороастризма, язычества против религии покоренных народов.

Этим следует объяснить то предпочтение, которое арабы оказывали учению Аристотеля. Учение Аристотеля было направлено ими против византийского и западного официального христианского мира. Нужно сказать, что еще до арабов сирийцы, будучи монофизитами, в своих рели-

гиозных спорах с византийцами опирались на философию Аристотеля, культ которого от сирийцев перешел к арабам. Этим последним по религиозно-догматическим причинам больше подходило учение Аристотеля, чем Платона. Но Аристотель был воспринят в неоплатонической интерпретации, в особенности в вопросах онтологии. Неоплатонизм сказывается у всех арабских перипатетиков, и этот неоплатонизм, наряду с философией Аристотеля, составляет ведущее направление арабской философской мысли. А там, где неоплатонизм выступает против философии Аристотеля, он перерастает в чистую реакционную мистику, в суфизм.

Однако, мистика суфизма на Востоке не всегда носила реакционный характер. Суфизм на первых порах выступает в качестве идеологии городской бедноты, в качестве оппозиции, направленной в какой-то мере против феодальной иерархии. Корни философии суфизма идут в глубь истории—в учении буддизма, зороастризма, манихейства, неоплатонизма. Суфисты, как правило, мистики идеалисты, их учение направлено к непосредственному постижению бога, постижению, которое приводит к возвышению и слиянию с божественным существом. Но тезис об единении и слиянии с богом у многих представителей суфизма носил пантеистический характер, когда утверждался, что все сливается с богом и бог выражается во всем, когда все представляется божественным и эдухотворенным. Такой образ мышления не мог не привести в оппозицию по отношению к существующим феодальным порядкам и далеко не случайно, что среди суфистов имеются гуманисты и вольнодумцы.

Если провести параллель между византийской и арабской философией, то можно заметить также много общего между ними, что легко объясняется общностью исторической действительности обеих частей Востока. Принцип византийского иконоборчества находит свое место в арабском рационализме. Принцип философского обоснования и защиты религиозной догматики также является общим в этих учениях; то же самое можно сказать и относительно использования эллинской и эллинистической философии, ее сохранения и передачи западному миру.

Философская культура стран и народов юга Востока стала источником философии западного мира. Эта восточная философия оказывала свое воздействие на философию Запада различными путями. Арабы сталкивались с западным миром на различных поприщах и в различных местах, они различными способами общались с народами Запада. Столкновения были на военно-политической, торгово-экономической и культурно-идеологической почве. Арабы на Востоке сталкивались с западным миром во время крестовых походов, сталкивались в Сицилии и в итальянских городах, наконец, сталкивались на Пиренейском полуострове. Они всюду имели бесспорное культурное превосходство. Эта самая культура оказывала огромное свое влияние на Европу, устно—при живом общении, и письменно—при помощи огромной переводческой литературы с арабского на латинский язык. «В половине XII века,—пишет акад. И. Ю. Крачковский,—в Толедо была основана особая коллегия переводчиков, благодаря трудам которой европейский Запад получил переводы основ-

ной научной литературы по математике, астрономии, физике, алхимии, медицине, естественным наукам, философии, политике. Все знаменитые греки перешли по этому арабскому мосту в Европу, Аристотель, Эвклид, Птоломей, Гален, Гиппократ—со всеми ними до эпохи Возрождения знакомились только в латинских переводах с арабского».¹ В этом деле огромна заслуга евреев; заслуга их не только в том, что они создали свою философию в пределах арабской цивилизации и оказали большое влияние на философскую мысль Запада, в лице, например, Маймонида и др., но также и в том, что они являлись основным связующим звеном между арабским и латинским культурными мирами, являлись посредниками между Востоком и Западом. Философская литература на арабском языке перешла к Западной Европе, преимущественно, через испанских евреев—переводчиков.

Восточная интерпретация Аристотеля оказала весьма сильное влияние на философскую мысль Запада; восточный перипатетизм сделал очень много для формирования и развития западного теоретического мышления. Европа на первых порах познакомилась с Аристотелем через восточных перипатетиков. Это вынужден признать даже такой архинационалист, каким был Гегель: «Когда среди христиан Запада исчезла наука, звезда Аристотеля взшла в новом блеске среди народов, которые в позднейшее время снова познакомили Запад с его философией».² Да, правильно, культурное достояние Аристотеля—и не только Аристотеля—было сохранено на Востоке. Народы Востока по-своему усвоили это достояние, по-своему его трактовали, сами непосредственно и через испанских евреев передали его на латинском языке западному миру.

Указанные мыслители Востока—Аль-Кинди, Абунасра Фараби, Абуали-ибн-Сина, наконец, Ибн-Рошт—дали западу новую для него философию—логику и метафизику.

Комментариями Абунасра Фараби к «Органону» Аристотеля, как известно, очень широко пользовались схоласты Запада. Логика, естествознание, метафизика «князя философов»—Ибн-Сина были очень широко известны ученым кругам Запада, ими пользовались; здесь вокруг них велись горячие споры.

Что касается философии Ибн-Рошта, то она полностью вошла в научный обиход Запада, стала необходимым и очень важным фактором западноевропейской философской мысли в периоды схоластики и Ренессанса.

Арабский перипатетизм вызвал к жизни в западной схоластике своеобразный вид аристотелизма. Представитель схоластики—«обезьяна Аристотеля», Альберт Великий, знал Аристотеля только по арабским источникам. Его ученик, Фома Аквинский знает Аристотеля также лишь по арабским источникам. Именно Фома создал из философии арабского Аристотеля целую систему воззрений, дабы оправдать и обслуживать христианскую теологию. Его борьба против ибн-роштской интерпретации

¹ И. Ю. Крачковский. Арабская культура в Испании, стр. 24, 1937.

² Гегель, т. X, стр. 319.

Аристотеля ничуть не мешает ему включить в свое учение постановку и решение целого ряда вопросов, заимствованных у арабских мыслителей. Достоверно, что Фома Аквинский в решении проблемы общего целиком исходил из логики Ибн-Сина; также учение Фомы о «двойственности» истины, истины «откровения» и истины «разума» имеет арабское происхождение. Арабский перипатетизм имел в западной схоластике своих прямых приверженцев, среди которых Зигер Брабантский был самым выдающимся. Философию Ибн-Рошта Зигер противопоставляет схоластике фомистов. Идет ожесточенная борьба, с одной стороны—защита арабского перипатетизма, интерпретация Аристотеля в духе Ибн-Рошта, с другой стороны—защита—канонизированного церковью Аристотеля в духе Фомы Аквинского. Материалистическая тенденция схоластики в лице Зигера Брабантского защищала материалистическую трактовку учения Аристотеля, данную Ибн-Роштом. Трактовка эта сводится к признанию несотворимости и вечности мира, к утверждению, что человек не создан богом и что для него не может быть индивидуального бессмертия.

Арабская философия продолжала оказывать свое влияние на философскую мысль Запада в эпоху Ренессанса. Материалистическая тенденция последних арабских мыслителей, в частности, Ибн-Рошта и других, стала уместной там, где земные уже брали верх над небесными, где развивались города и городское хозяйство, процветали наука и искусство. Философия Аристотеля в интерпретации Ибн-Рошта, основным мотивом которой являлось положение о вечности материального мира, нашла себе место в знаменитом Падуанском университете. Здесь одно понимание Аристотеля выступает против другого его понимания, сторонники Аристотеля по Ибн-Рошту выступают против сторонников Аристотеля по Фоме Аквинскому. А позднее, с конца XV века, начинается новая борьба вокруг того же самого Аристотеля. На этот раз приверженцы Аристотеля по Ибн-Рошту борются против приверженцев Аристотеля по Александру Афродизийскому.

Аристотель Ибн-Рошта был центром внимания самой важной стороной в философских спорах Падуанского университета. Эти споры стимулировали создание в эпоху Возрождения пантеистических, материалистических и атеистических систем воззрений. Из этого круга людей вышли самые передовые деятели Возрождения на Западе—Петр Помпанацци, Цезальпин, Ваннини, Августин Ниф и еще многие другие. Все это убедительно доказывает, какую огромную роль играла философия Востока в формировании философской мысли Запада периода Возрождения.

Арабы не только получили наследство эллинской и эллинистической философии, своеобразно развили ее дальше, оказали огромное воздействие на философскую мысль Запада, но также сохранили для потомства литературные памятники древней философии. Случалось, что арабы ценили философские рукописи больше, чем на вес золота. Халиф Аль-Хакем II приобрел одну рукопись за тысячу динариев золотом. Арабы договаривались с Византией о том, чтобы получить по одному экземпляру греческих рукописей. Все эти литературные памятники, которые сохрани-

лись у арабов, в конце концов, стали достоянием Запада. Арабы вместе с тем очень высоко ценили труд ученого и уважали личность ученого. Известна переписка между Халифом Аль-Мамуном и императором Феофилом относительно приглашения крупного византийского ученого математика-астронома Леона, по происхождению армянина, в Багдада. С этой точки зрения очень характерно сообщение акад. И. Ю. Крачковского о том, что «когда город в Триполи был взят крестоносцами, два соседних эмира сейчас же едут к ним выкупать не драгоценности, не святыни, не женщин, наконец, а двух человек—ученого и каллиграфа. Едва ли пришедшие с Запада люди знали, что двигало душу их восточных собратьев, а если и знали, то едва ли могли понять». Акад. И. Ю. Крачковский в своем утверждении совершенно прав. Такое отношение к ученым было чуждо Западу; люди Запада в-то время до этого не доросли.

Мы можем закончить изложение этого раздела нашей работы сообщением о том, что философия стран и народов на юге Востока стала важнейшим источником философии Запада.

* * *

Подытожим сказанное.

Ф. Энгельс справедливо утверждает, что «христианское средневековье не оставило ничего»,¹ что оно на Западе «развилось из совершенно примитивного состояния. Оно стерло с лица земли древнюю цивилизацию, древнюю философию, политику и юриспруденцию и начало во всем с самого начала. Единственное, что средневековье взяло от погибшего древнего мира, было христианство и несколько полуразрушенных, утерявших всю свою прежнюю цивилизацию городов».² Обстоятельство это сыграло большую роль для последующей эпохи Возрождения, в силу чего эта последняя не могла иметь в своем распоряжении ни философии, ни других отраслей культуры античного мира, она не располагала древним культурным наследием. На Востоке же положение было совсем другое. Здесь, на Востоке, не передвигались орды германских вандалов, не разрушались города, экономические связи и отношения, не уничтожалась культура. И до тех пор, пока не появились восточные германцы—турецкие полчища, народы Востока, на базе богатого наследия—эллинизма, сумели поднять на новую ступень всеобщую культуру и цивилизацию.

Однако, долгое отставание Запада кончается, возникшие новые социально-экономические отношения, крестовые походы, географические открытия привели Запад к небывалому росту. На Западе создаются необходимые исторические предпосылки для большой науки и искусства, а тесная экономическая, политическая и культурная связь с народами Востока приводит к восприятию творчества, философии и культуры, народов севера и юга Востока. Когда на исторической арене появились турки,

¹ Ф. Энгельс. т. XIV, стр. 477.

² Ф. Энгельс. т. VIII, стр. 128.

Восток в своем росте стал сильно отставать и Западу впервые было суждено перешагнуть культуру Востока; Запад создал качественно новую эру цивилизации, и центры культуры переместились с Востока на Запад. Здесь, на Западе, восторжествовали и новый способ производства и новая система общественных отношений, победила новая идеология, философия нового общества. Но источником этой новой философии, как мы показали, была философия, созданная народами Востока, философия, которая отсюда проникла в Западную Европу. Достижение народов Востока стало достоянием Запада. «Импорт изобретений с Востока... импорт и распространение греческой литературы» (Энгельс) имело место, как мы показали, по двум каналам, через страны на юге Востока и через византийско-кавказский культурный мир. Эти два источника культуры Запада приводили к тому, что «у романских народов стало все более и более укореняться перешедшее от арабов и питавшееся новооткрытой греческой философией жизнерадостное свободомыслие, подготовившее материализм XVIII века».¹

Основной вывод, к которому мы пришли, заключается в признании, что в развитии исторических периодов имеется преемственность прогрессирующей культуры, имеется не замкнутая самодовлеющая цивилизация, а находящаяся в связи и взаимодействии культура различных народов и стран, культура Востока и Запада. Наш вывод заключается в признании антинаучности, реакционного характера буржуазной историко-философской концепции, согласно которой общая и философская культура якобы составляет исключительное достояние какой-либо одной страны, либо одного народа,—ложности той идеи, которая вопреки исторической очевидности отрицает существование многонациональных звеньев в последовательной цепи развития всеобщей культуры.

Վ. Չալոյան

ԱՐԵՎԵԼՔԻ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴՆԵՐԻ ԴԵՐՐ ՓԻԼՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԱՏՔԻ
ՋԱՐԳԱՑՄԱՆ ՊԱՏԱՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Ա Մ Փ Ո Փ Ո Ւ Մ

Հեղինակը սույն աշխատության մեջ իրեն խնդիր է դրել ցույց տալ այն դերը, որ խաղացել են Արևելքի ժողովուրդները ընդհանուր փիլիսոփայական մտքի զարգացման պատմության մեջ: Նա հետախուզում է փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ հաջորդական կապի հիմնական ուղենիշները, սկսած հին հունական փիլիսոփայության շրջանից մինչև նոր ժամանակների փիլիսոփայության առաջացումը:

Հեղինակը ցույց է տալիս, որ մինչ-մարքսիստական փիլիսոփայության կողմից ընդհանուր փիլիսոփայական մտքի պրոգրեսի, հաջորդակա-

¹ Фр. Энгельс. Дialeктика природы, стр. 5—6, изд. 1941.

նության խնդիրը քննելիս եղել են միայն առանձին ճիշտ մտքեր, կռահումներ, սակայն հարցի գիտական ու լիակատար լուծման համար մենք պարտական ենք միայն մարքսիզմին, որի երևան գալը իսկական հեղաշրջում է պատմության և ընդհանուր կուլտուրայի զարգացման հաջորդականության պրորլեմի առաջադրման և լուծման գործում:

Աշխատության մեջ քննության է առնվում փիլիսոփայության հաջորդականությունը անտիկ աշխարհում և հեղինակը գալիս է այն եզրակացության, որ հունա-հռոմեական փիլիսոփայական կուլտուրայի միասնական և ամբողջական տրադիցիոն սխալ պատկերացմանը պետք է հակադրել նոր ըմբռնում, ըստ որի հունական փիլիսոփայությանը հաջորդել է հելլենիստականը, այն փիլիսոփայությունը, որն առաջացել է հելլենիստական աշխարհում, հունական և արևելյան աշխարհըմբռնումների խաչաձևման, միացման և ձուլման հետևանքով: Եվ հետո այն, որ այդ հելլենիստական փիլիսոփայությունը կոնկրետ պատմական պայմանների հետևանքով մուտք է գործել Արևմուտք, Հոմ և դրանով դրսևորել ընդհանուր փիլիսոփայության զարգացման հաջորդական կապը անտիկ աշխարհում — հունականից հելլենիստականը և այս վերջինից՝ հռոմեականը:

Հոմի հելլենիզացիան — դա նրա օրինետալիզացիան է: Հոմը նվաճեց Արևելքը քաղաքականապես՝ իր ռազմական գերազանցությամբ, իսկ Արևելքը նվաճեց Հոմը կուլտուրապես՝ իր կուլտուրական գերազանցությամբ: Հարցը ամբողջովին վերցրած, չմտնելով դետալների մեջ, կարելի է պնդել, որ Արևելքի կուլտուրայի ռոմանականացման մասին բոլորովին չի կարող խոսք լինել, մինչդեռ Արևմուտքի, Հոմի կուլտուրայի օրինետալիզացիան հանդիսանում է անժխտելի փաստ: Հռոմեական կուլտուրան մնաց Արևմուտքի սահմաններում և ուշ հետագայում, երբ ռոմանական ժողովուրդները արթնացան միջնադարյան քնից, այդ հռոմեական կուլտուրան դարձավ վերածնության աղբյուրներից մեկը:

Եթե Արևմուտքում Հոմի անկումից հետո առաջ եկավ մի դրություն, որ պետք էր ճամեն ինչ սկսել սկզբից» (էնգելս), ապա Արևելքում, որտեղ տեղի չէր ունեցել զարգացման այդպիսի ընդհատում, որտեղ չէին ոչնչացել ոչ քաղաքները, ոչ տնտեսական կապերը և ոչ էլ կուլտուրական կյանքը, չէր կարող չլինել գերազանց դրություն Արևմուտքի հանդեպ: Սակայն վերջանում է Արևմուտքի հետամնացությունը — աշխարհադրական նոր հայտնագործությունները, խաչակիրների արշավանքները, նոր առաջացած սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունները Արևմուտքում առաջ բերին մի շտեմնված վերելք: Այդ բոլորը անհրաժեշտ պատմական նախադրյալներ ստեղծեցին նոր որակի գիտության և արվեստի համար: Իսկ սերտ տնտեսական-քաղաքական և կուլտուրական կապերը Արևմուտքին բերում են նրա (Արևելքի) կուլտուրական ստեղծագործության ընկալմանը, ստեղծագործություն, որը աղբյուր հանդիսացավ Արևմուտքի կուլտուրայի, մասնավորապես փիլիսոփայության զարգացման համար: Երբ պատմական ասպարեզում առաջ եկան թուրք-օսմանական հորդանները, Արևելքը իր կուլտուրական զարգացման մեջ խիստ հետ մնաց, և Արևմուտքին վիճակվեց առաջին անգամ անցնել Արևելքից ու ստեղծել նոր որակի քաղաքակրթություն: Սակայն այդ քաղաքակրթության ակունքները գալիս էին Արևելքից,

այս վերջինիս ժողովուրդների նվաճումներն էին, որ դարձան Արևմուտքի սեփականություն:

Հեղինակի հիմնական եզրակացությունն այն է, որ կուլտուրայի զարգացման պատմական շրջանները իրար հետ կապված են հաջորդականությամբ, ոչ թե ինքնամիտի, ինքնակաց քաղաքակրթություն, այլ դանազան ժողովուրդների և երկրների, Արևելքի և Արևմուտքի կուլտուրական ստեղծագործական կապեր և փոխազդեցություններ: Հեղինակը ցույց է տալիս, որ հակադիտական, ռեակցիոն բնույթ ունի բուրժուական այն պատմա-փիլիսոփայական կոնցեպցիան, որն ընդհանուր և փիլիսոփայական կուլտուրան վերադրում է մի որևիցե երկրի կամ ժողովրդի բացառիկ ստեղծագործական ունակությանը, և որը, հակառակ պատմական ակնհայտության, բացառում է ընդհանուր կուլտուրայի զարգացման հաջորդական շղթայի մեծ և փոքր բազմաթիվ ժողովուրդների ստեղծագործական օղակները: