

О БЕЛЫХ ПЯТНАХ В ИСТОРИИ ЭСТЕТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ: ВЛИЯЛА ЛИ ТРАДИЦИЯ ЭПИКУРЕИЗМА НА КАНТОВСКУЮ «КРИТИКУ ВКУСА»?

Н.А. Хренов

Государственный институт искусствознания
Министерства культуры РФ

Аннотация: Статья посвящена выдающемуся немецкому философу XVIII века Иммануэлу Канту и приурочена к 300-летию со дня его рождения. Она написана на основе доклада, прочитанного на состоявшемся Круглом столе «Рецепция культурфилософских идей И. Канта в гуманитарном дискурсе», организованного в рамках юбилейного Международного конгресса «Мировое понятие философии» в 2024 году в Калининграде. Оценка философии Канта, являющегося одним из самых известных лидеров мировой философии, зависит от того, как сегодня понимается предмет философии. Иначе говоря, является ли философия наукой? Кант известен как реформатор философии, за что его называли «Коперником» в философии. Смысл проводимой им реформы заключается в том, чтобы философия ассимилировала достижения, что в XVIII веке имели место в естественных науках, т. е. в эпоху величайшего подъема в этих науках. Собственно, достижение этой цели превращало философию в одну из наук, использующей также строгую методологию. Таким образом, кантовская реформа философии могла прочитываться как манифест позитивизма. Именно так можно прочесть первую из его знаменитых «Критик», а именно, «Критику чистого разума». Однако если так смотреть на дело, то становится не совсем ясно, почему тот же Кант делает значительный вклад в возникновение в XVIII веке и становление новой гуманитарной науки, а именно, эстетики. Свои идеи этого рода он изложил в последней, т. е. в третьей «Критике», известной как «Критика способности суждения». А вот этот труд уже совершенно далек от позитивистского духа и ориентирован на осмысление тех явлений, которыми занимаются гуманитарные науки. Это обстоятельство диктует смотреть на предмет философии иначе, а именно, рассматривать философию как основу мировоззрения. На альтернативной Канту позиции по отношению к философии стоят такие философы, как Шопенгауэр, Шеллинг, Бергсон, Бердяев и другие, не придерживающиеся точки зрения, согласно которой философия является наукой. Но и философия античности, начиная с Сократа и Платона, тоже далека от позитивистских установок. Альтернативное понимание философии в XX веке выражает также М. Хайдеггер, который, возвращаясь к Канту, подчеркивает, что предметом философии является человек и его существование в мире. Для доказательства этой идеи автор статьи обращается к античной философии, стараясь обнаружить среди древних философов идеи, близкие именно такому мировоззренческому пониманию философии. В статье убедительно и, пожалуй, впервые в отечественной

науке показано, что традиция гедонизма, которая в кантовском понимании эстетики является основополагающей, – это традиция, возникшая еще в античной философии, а именно, в философии Эпикура. Правда, Эпикуру не повезло. Практически из его многочисленных сочинений мало что сохранилось, между тем, созданная им философская школа в античности была одной из самых популярных. Эпикур был забыт и, более того, проклят. Эпикура заново откроют лишь в эпоху Ренессанса. Но настоящим новым рождением Эпикура является все же XVIII век, т. е. век Канта, когда эпикуреизм становится духом этой эпохи. Это не могло не воздействовать на Канта, возвращающего в формах эстетики гедонистические мотивы эстетики Эпикура. Автор статьи утверждает, что Эпикур может считаться «идеологом» всех имевших место в истории «оттепелей». Он учил, как достичь счастья, как ценить жизнь, культивировать в ней природное, естественное начало, не допускать религиозного аскетизма и политического фанатизма, а также искусственных потребностей.

Ключевые слова: эпикуреизм, стоицизм, христианство, гедонизм, европейский декаданс, римский декаданс, отвергнутое знание, естественные науки, гуманитарные науки, предмет философии, эстетика, герменевтика, «Критика чистого разума», «Критика способности суждения», Платон, И. Кант, Эпикур, Лукреций, Сенека, Марк Аврелий, М. Хайдеггер, Э. Кассирер, А. Риль, Ж.М. Гюйо, Д. Мережковский, А. Лосев.

1. От критики философии Канта к герменевтическому истолкованию его замыслов

В связи с юбилеем И. Канта, идеи которого изучаются в высших учебных заведениях России, невозможно не высказать суждения, что у автора этого текста накопились за годы преподавания эстетики. Кстати, нельзя не напомнить, что И. Кант имеет отношение к России еще и потому, что он – почетный член Петербургской Академии наук, во главе которой, когда рассматривали дело И. Канта, стоял Кирилл Григорьевич Разумовский, а директором Академии была Екатерина Романовна Дашкова. Диплом члена Академии Кантом был получен в 1794 году. Все это подробно описано в книге А. Круглова "Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков" [Круглов 2009: 50].

Известно, что каждый выдающийся мыслитель имеет не только почитателей и последователей, но и критиков. Так, например, Эпикур, к которому мы будем обращаться в связи с Кантом, уже в римской империи в качестве почитателя и единомышленника имел Лукреция, а в качестве критика Цицерона. То же имеет место и в случае с Кантом. Одним из поздних его критиков был М. Хайдеггер. Хотя у Хайдеггера это даже не критика, а целая и оригинальная интерпретация кантовской системы. Прочему эта тема столь значима? Мы полагаем, что иногда в критике выдающихся мыслителей имеется рациональное зерно, позволяющее лучше понять их идеи. Это можно обнаружить в критике Канта Хайдеггером, хотя это именно интерпретация учения Канта, предпринятая с точки зрения философской системы самого Хайдеггера, а, еще более точно, с точки зрения онтологии.

В комментариях неокантианца Э. Кассирера, касающихся этой хайдеггеровской интерпретации Канта, есть много чрезвычайно значимых для тех, кто занимается эстетикой, суждений. Как известно, Кант обогатил философию теорией познания, показав в ней пределы, и совершил в ней величайший поворот, а мы сегодня чувствительны к происходящим в гуманитарных науках многочисленным поворотам (о чем свидетельствует, например, Книга Д. Бахман – Медик [Бахман 2017], и по этому поводу не можем не высказаться. Известно, что Кант обогатил философию теми открытиями, что в его время происходили в естественных науках. Это обстоятельство приводило к тому, что метафизика как синоним существо-

вавшей тогда философии приобретала вид науки. Философия разрывала с богословием и трансформировалась в науку. Именно поэтому Канта называли «Коперником в философии».

Но Кант предстает Коперником и в еще одной науке, рождающейся как раз в его время. Поддержав принадлежащий А. Баумгартену проект новой науки, а именно, эстетики, Кант дал собственное обоснование эстетики в работе, которую первоначально он, как известно, имел намерение назвать как «Критика вкуса», но которая будет известна как «Критика способности суждения». Но ведь осуществляемая Кантом реформа в философии, казалось бы, такого открытия совершенно не предполагала. Конечно, в открытии эстетики Кант не был первым. Но то, что мы сегодня считаем эстетикой, без идей Канта, изложенных в сочинении «Критика способности суждения», представить невозможно. Хотя, наверное, не все сказанное им об эстетике не бесспорно. Это, конечно, не означает, что возникшее в XVIII веке представление Канта об эстетическом так в этом виде и осталось, застыло, не развивалось. Ведь и сам Кант признает: «Я не разделяю мнение одного достойного человека, который советует, чтобы, убедившись в чем-нибудь, больше в этом не сомневаться. В чистой философии это невозможно. Надо ...взвешивать положения в различных их применениях... пробовать принять противоположное и ждать, пока истина не воссияет со всех сторон» [Кассирер 1997: 381].

В интерпретации учения Канта Хайдеггером можно обнаружить рациональное зерно. Философия Канта, выпустившая под воздействием подъема естественных наук, которые Кант преподает в Кенигсбергском университете соответствующий XVIII-му, а в еще большей степени XIX веку, позитивистский дух, все-таки ориентирована на человека. А потому в том обстоятельстве, что Кант является одним из основателей гуманитарной науки, которую мы знаем как эстетика, есть логика. Ведь гуманитарные науки и ориентированы на человека. Именно в этом аспекте и на этой территории и смыкаются естественные и гуманитарные науки. Может быть, если быть еще более точным, естественные науки не могут обойтись без наук гуманитарных. Ведь не случайно же в последнее время происходит подстегиваемый технологическими нововведениями дрейф в сторону биологии.

Как нами уже отмечалось, Э. Кассирер критически осмысливает интерпретацию идей Канта Хайдеггером. В суждениях этого рода Хайдеггер предстает последователем герменевтики. Кассирер пересказывает понимание Хайдеггером Канта так: не следует судить о мысли Канта по тому, что он сказал. Этого недостаточно. Нужно прочитывать его глубже и иметь в виду, что он хотел сказать, а не то, что сказало. Выявить недосказанное, но предполагаемое – это уже функция интерпретатора. «Это Кант сам сказать не мог, как и вообще в каждом философском познании решающее не то, что сказано в отчетливо выраженных фразах, а то, что оно посредством сказанного предлагает взору как еще не сказанное... Чтобы овладеть тем, что слова хотят сказать в борьбе с тем, что слова говорят, в каждой интерпретации необходимо насилие» [Кассирер 1997].

Мы в данном случае не склонны устраивать ликбез по герменевтике. Но после этого высказывания Хайдеггера становится очевидным его влияние на философов постмодернизма, а заодно и тех современных режиссеров, которые в соответствии с этим «насилием» прочитывают классику, что сегодня в России порождает множество дискуссий и конфликтов. А то, что такое прочтение возможно и приемлемо, можно подтвердить суждением самого Канта, сделанным самим Кантом по поводу суждения Платона, касающегося способности человека познавать мир, которое Кант, как это можно понять, разделяет, но, может быть, не всегда реализует. В суждении Канта, которое мы процитируем, ощущается его отношение к тому, что мы называем позитивизмом. Судя по всему, Кант отдавал отчет о его уязвимой стороне. «Платон ясно видел, – пишет Кант, – что наша познавательная способность ощущает гораздо более высокую потребность, чем разбирать явления по складам согласно синтети-

ческому единству, чтобы прочесть в них опыт, и что наш разум естественным образом поднимается до знаний, которые идут так далеко, что ни один предмет, данный опытом, никогда не сможет совпасть с ними; тем не менее они обладают реальностью и отнюдь не суть химеры». Вместо того, чтобы порицать его, следовало бы восхищаться «полетом мысли философа», который возвысил его от наблюдения физического в миропорядке до архитектурной связи его согласно целям, т. е. идеям: усилие, которое заслуживает уважения и подражания» [Кассирер 1997: 388]. Кстати, по поводу мышления Канта в его сопоставлении с мышлением Платона автор книги о Канте Ж.М. Гюйо оставил любопытное суждение. «Кант, авторитет которого даже в истории философии не может не быть признан, – пишет он, – сказал однако, что если Платон является величайшим философом вещей, постигаемых умом, то Эпикур является самым выдающимся философом вещей, постигаемых чувством» [Гюйо 2015: 364].

В подтверждение сказанного о том, что под интерпретацией следует понимать не то, что сказалось, а то, что еще не сказалось, но все же существовало, мы, предваряя разговор об Эпикуре, сошлемся на знаменитую поэму эпикурейца Лукреция «О природе вещей». В этой поэме Лукреций не просто пересказывает учение Эпикура, а дает, как мы попытаемся показать далее, ее глубокую интерпретацию. Это обстоятельство констатирует А. Лосев. «И вообще, – пишет он, – многому учит нас в эпикурействе Лукреций, хотя это уже не тот изначальный тонкий, чтобы не сказать утонченный, и ароматичный эпикуреизм самого основоположника этой философии. Лукреций приподнимает завесу для целого ряда философских секретов эпикурейства, которые иначе приходится находить только путем очень обстоятельного и вдумчивого анализа» [Лосев 2000: 363].

По сути, А. Лосев понимает герменевтику так же, как и анализирующий тексты Канта Кассирер. В данном случае речь идет о понимании Эпикуром движения атомов по типу процессов человеческой психики. А. Лосев замечает, что только после истолкования Лукрецием этой идеи Эпикура «становится вполне ощутимой связь теории отклонения атомов с общим эпикурейским имманентизмом» [Там же: 364]. В качестве примера мы приводим интерпретацию Лукреция еще и потому, что в ней огромную роль играет расхождение во времени. Эпикур и Лукреций – не современники. Несходство во времени идей Эпикура и интерпретации этих идей Лукрецием позволяет улавливать разницу между римским пониманием эпикурейства, т. е. пониманием Лукреция и старым греческим пониманием, между ранним и поздним эллинизмом. Тут многое определяет атмосфера времени. «На Лукреции видны яснее многие отличия эпикурейства потому, что его эпоха была очень энергичная эпоха, – пишет А. Лосев, – это великолепный бурный Рим первой половины I века до н. э. Внешняя пассивность и внутренняя сосредоточенность эпикурейства, несомненно, составляет контраст с яркими, страстными, волевыми эпизодами истории, которыми заполнено это время. Потому многое здесь получило не только более грубый, но и более яркий и резкий характер» [Там же: 365].

Но столь восхищающая А. Лосева интерпретация Эпикура Лукрецием тоже, как и сама философия Эпикура, ушла в прошлое. Ушла в прошлое даже философия Канта. Но уже время Канта способствовало еще одной по сравнению с Лукрецием интерпретации Эпикура. Ведь лишь после Канта можно говорить еще об одной и особой интерпретации Эпикура. Идеи Эпикура у Канта родились как бы заново, но уже в системе самого Канта, как слабое его системы. Однако так получилось, что Канта больше сопоставляют со стоиками, нежели с Эпикуром.

Ставящий своей целью герменевтический анализ философии и эстетики Эпикура А. Лосев предостерегает от существования обилия вульгаризаторских интерпретаций гедонизма как определяющей идеи Эпикура, заимствуемой у античного философа Кантом. Он го-

ворит, что учение Эпикура – это учение об удовольствии. Почему об удовольствии, а не о наслаждении, как повсеместно утверждается. Кант тоже пользуется понятием «наслаждение». А. Лосев настаивает на том, что точнее было бы все же говорить не о наслаждении, а об удовольствии. Однако так уж получилось, переводить с греческого «hedone» и с латинского «voluptas» принято как «наслаждение». А. Лосев настаивает, что понятие «удовольствие» точнее передает смысл того, что имел в виду Эпикур, а именно, удовольствие носит благородный, спокойный, уравновешенный и чисто созерцательный характер. Такому пониманию духа первоначального смысла эпикурейства не соответствует погоня за острыми и небывальными ощущениями, вплоть до провоцирования эротических эмоций, что, например, было присуще Филодему. Судя по всему, раз эпикуреизм был осужден, а сам Эпикур оклеветан и проклят, не без участия, как некоторые исследователи утверждают, христианства, вульгарных интерпретаций Эпикура, который был аскетом, имелось достаточно.

Поскольку интерпретации Эпикура мы ставим в зависимость от времени, нам, ощутившим несходство идей Эпикура с их пониманием и с их интерпретацией, например, у Лукреция, важно поставить вопрос, к кому же ближе оказывается интерпретация Эпикура Кантом – к самому Эпикуру или же к Лукрецию. Хотя понятно, что Лукреций хотя и был эпикурейцем, но вроде бы собственной теории не выдвигал, ограничиваясь анализом идей Эпикура. Разобраться в этом поможет взгляд античных философов на историческое время, в частности, теория прогресса того же Лукреция в превосходном изложении А. Лосева. Но чтобы понять изложенную А. Лосевым трагическую сущность прогресса, вдумаемся в суждения Сенеки, уже отдававшим отчет в том, что некоторые истины можно понять лишь в больших временных длительностях, т. е. в пространстве времени многих поколений, удивительна однако современная мысль. Такое ощущение, что Сенека уже мыслит время, как сегодня готовы мыслить его мы. Он пишет: «Наступит время, когда скрытое теперь будет извлечено на дневной свет благодаря стараниям более продолжительного периода. Для исследования столь великих вещей недостаточно одного поколения, чтобы целиком заниматься небом. Да и как же может быть иначе, если столь немногие годы мы делили между занятиями и порочной жизнью таким неравномерным делением! Потому объяснение это получит только в течение длинного ряда поколений. Наступит время, когда наши потомки будут удивляться тому, что мы не знали таких ясных вещей... Мы не можем знать то, без чего ничто не существует; и – мы удивляемся, когда чуть-чуть узнаем какие-то искорки, в то время как величайший момент (pars) мира, бог, остается скрытым. Сколько много живых существ мы впервые узнали в этом веке и наши огромные трудности даже в этом. Многое, неизвестное нам, узнает народ только в веке грядущем. Многое сохраняется будущим векам, когда уже исчезнет и память о нас» [Лосев 2000: 354].

Воспользуемся этим глубоким суждением Сенеки и попытаемся понять не только то, что Кант берет у Эпикура, но и то, как он Эпикура понимает, а также то, какое влияние на понимание Кантом Эпикура оказывает время, в которое жил и работал Кант. Судя по всему, в понимании времени Кант не расходился с общим мировоззрением Просвещения, а оно под воздействием той же просветительской философии воспринималось линейным. Ко времени Канта теория Д. Вико уже существовавшая, оставалась непонятой, ведь мировосприятию философского модерна она не соответствовала и, по сути, оказывалась по отношению к нему альтернативной. То, что когда-то открыл Д. Вико, заново будут открывать ближе к рубежу XIX–XX веков, о чем, например, будет свидетельствовать рефлексия Н. Бердяева. Тогда-то жизнь и заставит ощутить ту трагическую сущность прогресса, которую выразил Лукреций, предложивший то толкование эпикуровской философии, которое, конечно же, в этой философии было, но только «кровавое столетие конца римской республики» продиктовало более

четкое и ясное ее понимание. По сути, «успокоенно-наслажденческая», по выражению А. Лосева, эстетика «старого Эпикура» приобрела драматизм и даже трагизм.

Спрашивается, так к кому же – к «старому Эпикуру» или Лукрецию кантовская интерпретация ближе? Ведь и у Лукреция было то, что ассоциируется с модерном. В частности, у Лукреция уже чувствуется необходимость в совершенствовании общества с применением науки. Это можно вычитать в изложении А. Лосевым идеей Лукреция. «Но через три столетия, прошедшие от Эпикура до Лукреция, выступившая в эпоху раннего эллинизма изолированная человеческая личность стала гораздо нервнее и чувствительнее, стала с огромными волевыми усилиями набрасываться на переустройство общественной жизни человека и стала гораздо принципиальнее используемая наука для создания картины мира, в то время как у Эпикура наука имела значение только для освобождения человека от страха перед смертью и потусторонним миром и вовсе не имела конструктивного значения для мировоззрения и, в частности, для натурфилософии» [Лосев 2000: 352]. Вот это «переустройство общественной жизни человека» и делало идеи Лукреция близкими установкам философского модерна XVIII века. Но все дело в том, что, несмотря на этот мотив возросшей социальной активности, интерпретация Лукрецием философии и эстетики Эпикура несет на себе печать того, что Ф. Ницше обозначит как декаданс. А вот атмосфера начавшегося декаданса тоже входит в понятие воздействующего на мыслителей времени. Лишь позднее, когда европейский мир войдет в эпоху декаданса, осуществится то, что имел в виду Сенека: многое об истории и о нас самих мир узнает, когда исчезнет память о нас.

2. Экскурс в историю забвения и реабилитации идей Эпикура

Ренессансу философии и эстетики Эпикура в позднем европейском мире, начиная с XVII века, предшествует длительная история того, что на конференции Государственного института искусствознания «История искусства и отвергнутое знание: от герметической традиции к XXI веку» было обозначено как отвергнутое знание [История искусства и отвергнутое знание... 2018]. Это, правда, касалось герметизма, а не эпикуреизма. Но эпикуреизм – тоже отвергнутое знание. Это отторжение начинается еще при жизни Эпикура, продолжаясь в средние века. Попытка реабилитации философии Эпикура была предпринята в эпоху Ренессанса, о чем свидетельствует написанное в 1431 году и вышедшее в первой редакции в 1512 году сочинение итальянского гуманиста Лоренцо Валлы. Ж. М. Гюйо об этом пишет так: «Но только эпохе Возрождения с ее духом исследования и умственной свободы суждено было вернуть эпикурейским идеям всю их мощь» [Гюйо 2015: 272].

В своем сочинении Л. Валла сопоставляет три разных точки зрения на отношение человека к миру – точку зрения христианина, стоика и эпикурейца. В нем особенно выделяется аргументация эпикурейца, отвергающего идею стоицизма и враждебности человека и природы, и исходящего из культивирования природного начала в человеке. Обосновывая принцип наслаждения, Л. Валла утверждает, что оно является высшим благом, позволяя удовлетворить естественные потребности и избежать страданий. Противопоставляя эпикурейскую этику стоикам, Л. Валла пишет: «Мы, следующие законам природы, говорим, что надо стремиться к удовольствиям; они призывают к бесцельным трудам, мы – к радости, они – к мучениям, мы – к наслаждениям, наконец, они – к смерти, мы – к жизни» [Валла 1981: 77–108, 83].

Л. Валла пытается примирить христианское учение с естественной потребностью к наслаждению. Поэтому он в христианстве ищет гедонистическое начало. Реабилитируемый Л. Валлой гедонистический мотив позволяет отвергнуть насаждаемый христианством в средние века аскетизм. Хотя здесь невозможно допустить вульгаризации. Ведь даже Августин отзывался об эпикуреизме положительно, что все же свидетельствует о том, что точки сопри-

косновения между эпикуреизмом и христианством можно отыскать. У Л. Валлы получается что-то вроде апологии гедонизма. По сути, этот диалог у Л. Валлы реабилитирует отвергнутое христианством учение Эпикура, что соответствует духу Ренессанса [Валла 1981: 78]. Он свидетельствует о том, что эстетика Ренессанса уже поставила многие вопросы, которые подхватит и продолжит эстетика Просвещения. Так, что ориентация эстетики модерна на гедонизм, о чем свидетельствуют идеи Канта, преемственность в развитии эстетических идей подтверждает.

Однако опять же все дело не только в том, что эстетика модерна продолжает реабилитацию гедонизма, столь остро сформулированную Л. Валлой, но и в интерпретации гедонизма. Так, Л. Валла, реабилитируя гедонизм, исходит из античной традиции. Наслаждение он не противопоставляет пользе, чего нельзя сказать о Канте. А почему? Видимо, это можно опять же объяснить духом времени. Трактат Л. Валлы уже дает возможность в этом разобраться, а заодно объяснить, почему открытие и понимание Кантом эстетического не только невозможно противопоставить духу Просвещения, но все же и констатировать отклонение от этого духа. Ведь Кант, возрождая традицию гедонизма, продолжает отрывать философию от богословия, что, собственно, уже делал и Л. Валла. Это опять же свидетельствует о том, что это касается не только этики и мировоззрения, но и научного процесса.

Внимание к Эпикуру в Новое время неотрывно от научного подъема, и это отмечает Ф. Ницше. «Еще теперь многие образованные люди, – пишет Ф. Ницше, – полагают, что победа христианства над греческой философией есть доказательство большей истинности первого – хотя в этом случае лишь более грубое и насильственное одержало победу над более тонким и духовным. Как дело обстоит с этой большей истиной, можно усмотреть из того, что пробуждающиеся науки шаг за шагом примыкают к философии Эпикура и шаг за шагом отвергают христианство» [Ницше 1990: 280]. Кантовское понимание гедонизма у Л. Валлы уже присутствует. Л. Валла предвосхищает Канта. Ведь означая реабилитацию в Европе античного язычества, Ренессанс придерживается действенного, активного начала. Этот комплекс впервые возникает в античности и в последующей европейской истории получает продолжение. Без него европейской культуры нет. Западный, т. е. «фаустовский» человек есть человек действующий. И это показал в финале своего «Фауста» Гете. Возможно, именно поэтому на всем протяжении истории, вплоть до XIX века, пока не наступает декаданс, западный человек предстает больше стойком, нежели эпикурейцем. Видимо, направленная против эпикурейцев ненависть стойков как раз и основывалась на неприятии эпикурейцами действия и предпочтении созерцания. А ведь в этом уже можно усмотреть влияние на эпикуреизм Востока. Хотя ведь и в Европе имели место эпохи «оттепели», когда установки классицизма уступали место романтизму и побеждал эпикуреизм.

Таким и было время Канта, что, видимо, не могло не оказать влияния на Канта, возрождающего гедонизм, а вместе с ним и увидевшего в гедонизме возрождение эстетики, свободной от богословских установок. А почему бы, спрашивается, Канту не открыть это созерцание, ведь, в общем, оно, как его понимал Л. Валла, и как его понимает Кант, не противостоит познанию. Это отмечает и Хайдеггер, утверждая, что у Канта «все человеческое познание связано с созерцанием» [Кассирер 1997: 386]. Более того, с точки зрения Хайдеггера, созерцание по Канту является «подлинной сущностью мышления». Но только тут имеется один нюанс. Ведь если углубляться в созерцание, то мы невольно и в самом деле не можем не вспомнить А. Шопенгауэра, заметно повернувшего западный мир к Востоку, с чего, может быть, начинается, но еще не осознается декаданс. А ведь его смысл заключается в отречении от воли и в ослабление воли, что определяет философию А. Шопенгауэра. Не случайно когда Ф. Ницше будет говорить об «уставших от жизни» людях и желающих «глубокого сна» и покоя, вспоминает не только индийскую философию и знатока индийской философии

в Европе П. Дейссена, но и «ясного, по-гречески трезвого, но страдающего Эпикура» [Ницше 1990: 502]. Однако что касается Л. Валлы, то наслаждение он соотносит не столько с действием, сколько с созерцанием. Это потому, что оно связано не только с телом, но и с душой, а душа требует созерцания. Чтобы в доказательстве этого положения быть более убедительным, Л. Валла ссылается то на авторитет сравнивающего созерцание игр с философским созерцанием Пифагора, то на Аристотеля, который блаженство иллюстрировал с помощью испытываемого бездействующими богами наслаждения. Но чувство блаженства у богов достигается не с помощью действия, а именно, созерцания, а оно ведь тоже представляет ценность, поскольку означает «процесс познания». «Ведь всякий созерцает с целью познать то, – пишет Л. Валла, – чего он не знает...» [Валла 1981: 101]. И вот тут-то как раз у Л. Валлы и появляется нечто общее с Кантом, ведь Кант тоже в созерцании усматривает познание.

Одна из первых попыток возродить философию Эпикура связана с именем французского католического священника XVII века Пьера Гассенди. Можно утверждать, что возрождение оклеветанного философа началось с сочинения П. Гассенди «О жизни и нравах учения Эпикура» (1647). Но в процессе реабилитации философии и эстетики Эпикура XVIII век выделяется. Об этом свидетельствует не только концепция эстетики Канта, но и напечатанная в одном из выпусков серийного издания «Энциклопедия» статья Д. Дидро «Эпикуреизм». По мнению Д. Дидро, «нигде и никогда эпикурейская школа не была более великолепной, чем во Франции, и особенно в последнем веке» [Дидро 1991: 543]. Может быть, XIX век как век позитивизма и социологизма, а в еще большей степени как век рождающегося массового общества, для философии и эстетики Эпикура, кажется, благоприятным не был. Тем не менее, философия Эпикура в соответствии с новым веком стала объектом и философии, и социологии, о чем свидетельствует сочинение Жана Мари Гюйо «Мораль Эпикура и ее связь с современными течениями», которое в наше время было переиздано [Гюйо 2015: 296].

Ближе к концу XIX века интерес к учению Эпикура нарастает и, в том числе, в России. Этому состоянию в философии В. Модестов посвящает целую статью, опубликованную в журнале «Русская мысль». Так, он высказывает удивление перед тем фактом, что в разных городах России одновременно появились сразу три публикации об Эпикуре и его учении. Так, в 1889 году профессор Киевского университета Ю. А. Кулаковский опубликовал свою лекцию под названием «Философ Эпикур и вновь открытые его изречения». Автором второй публикации, посвященной Эпикуру, является преподаватель Новороссийского университета О. Ф. Базинер. В Казани также было опубликован осуществленный П. Гвоздевым перевод сочинения Цицерона «О высшем благе и зле», посвященного Эпикуру. «Чем объяснить такой внезапный интерес к Эпикуру и такое живое стремление познакомиться русскую публику с учением греческого философа, – задается вопросом В. Модестов, – о котором до сих пор если и заходила речь в нашей литературе, то разве мимоходом и случайно, хотя слово «эпикуреец» с давних пор было одним из ходячих слов между ними?» [Модестов 1890: 43]. Интерес к Эпикуру в России В. Модестов объясняет тем, что в западной философии такой интерес возник еще раньше и под воздействием этого интереса возникает открытие учения Эпикура и в России. Россия ведь, как считали некоторые мыслители, двигалась к русскому «Ренессансу» начала XX века. В своей публикации В. Модестов изложил элементарную информацию об Эпикуре, его идеях и об истории отношения к ним в разное время, а самое главное, его статья помогает зафиксировать эволюцию движения обществ, начавших часто переживать ситуацию, которую можно было бы обозначить как «оттепель» и роль в ней учения Эпикура [Хренов 2020].

Но вернемся к весьма глубокому сочинению Ж. М. Гюйо. Представляя читателям XIX века учение Эпикура, Ж. М. Гюйо писал: «Утилитарная мораль, исповедуемая в прошлом веке таким множеством французских мыслителей, а в наши дни главенствующими фи-

лософами Англии, далеко не представляет собой нового явления в истории. Известно, что подобное учение под именем эпикуреизма соблазнило античный мир: в Греции и Риме это была самая популярная философия» [Гюйо 1899: 102]. О ней знали и в других странах. Плутарх пишет, что Эпикура приходили слушать даже из Египта. По этому поводу Ж.М. Гюйо цитирует Диогена Лаэртца, а тот пишет: «Последователи и друзья Эпикура были столь многочисленны, что целые города не могли бы вместить их» [Гюйо 1899]. Учение Эпикура подрывало религиозные основы мировоззрения римлян. Поэтому не удивительно, что у Эпикура появилось множество недоброжелателей, в том числе, со стороны других философских школ. Первой среди таких недоброжелателей была школа стоиков. Несмотря на жесткую критику эпикурейцев со стороны стоиков, некоторые из стоиков попадали под влияние Эпикура. К таким, например, относят Сенеку и Марка Аврелия.

Конечно, учение Эпикура – это и этическое, и вместе с тем мировоззренческое учение. Однако как пишет Ж. М. Гюйо, Эпикур созвучен также и поздним научным и позитивистским представлениям. Но сторонником Эпикура в эпоху Возрождения был не только Л. Валла. Ж.М. Гюйо, например, высказывает мысль о том, что почитателем Эпикура был и скептик М. Монтень. Хотя на словах Монтень, не желающий идти против течения, т. е. не сопротивляющийся критике Эпикура, на деле был его почитателем, о чем свидетельствуют его известные «Опыты». Среди выдающихся мыслителей, не прошедших мимо учения Эпикура, Ж. М. Гюйо называет француза П. Гассенди, англичанина Гоббса, а также Ларошфуко, Гельвеция, Гольбаха, Бентама, Стюарта Милля, Спенсера, Дарвина. Самое удивительное, что в этом списке выдающихся мыслителей, равнодушных к идеям Эпикура, М. Гюйо упоминает и Канта, но только как мыслителя, более близкого стоицизму, нежели эпикуреизму, а потому и противопоставленному Эпикуру. А это уже современная ситуация, т. е. ситуация Нового времени, повторяющая расстановку сил, которая когда-то имела место в античном мире. «Эти два учения оспаривают друг у друга власть над современной мыслью, над современным человеком, – пишет Ж.М. Гюйо, – горячая борьба между эпикурейцами и стоиками, некогда длившаяся целых пять веков, с новой силой разгорелась в наши дни и приняла большие размеры» [Гюйо 1899: 95]. Очень странная точка зрения. Как будто Ж. М. Гюйо по какой-то причине не успел перечитать «Критику способности суждения», в которой излагается еще один вариант гедонизма.

3. Чем объяснить возврат философии модерна к «заблуждениям» античной философии?

Хайдеггера обвинять за его понимание интерпретации текста как насилия трудно. Ведь это именно он находит точку соприкосновения между естественными и гуманитарными науками, между философией как наукой, предметом которой является познание, и философией, предметом которой является человек, личность. В конечном счете, между философией как строгой наукой, использующей методы естественных наук, и философией как основой мировоззрений, что в соответствии с некоторыми представлениями, имевшими место в истории философии, с философией не имеют ничего общего. Но если мы говорим о мировоззрении, то, следовательно, подразумеваем и человека. И если мы ради научности философии жертвуем ее связью с мировоззрением, то мы жертвуем и человеком. Мировоззрение якобы выводит философию за пределы науки.

Для Хайдеггера выходом из этого противоречия является онтологическая интерпретация учения Канта как учения о человеческом бытии, человеческом существовании. «Именно этот вопрос, и никакой другой, волновал, по мнению Хайдеггера, Канта, – пишет Э. Кассирер, – и определил направление всех его метафизических исследований. Если он и углубляется в расчленение познавательной способности человека, он никогда не теряется в нем. Оно

для него не самоцель, а только средство: проникновение в форму человеческого познания должно превратиться в понимание сущности человека, характера и смысла его существования» [Кассирер 1997: 380]. Вообще, Хайдеггер не раз демонстрировал склонность к произвольному толкованию текстов своих предшественников. П. Гайденко уличила его в неверном истолковании отношения ко времени Аристотеля, сделанного в интересах предложенной Хайдеггером концепции времени. Однако понимание философии Канта Хайдеггером все же заслуживает внимания. В данном случае мы имеем дело с традицией, а точнее, с одной из традиций, существовавшей в истории культуры, но, в том числе, и в истории философии.

Согласно Канту, философия существует во времени и время ее может изменить, но он говорит также о «проникновении взора в невременное – горизонт сверх – временности» [Кассирер 1997: 391]. Что же это за традиция, противостоящая пониманию философии как науки? По этому поводу Э. Кассирер цитирует немецкого философа-неокантианца Алоиза Рилья, а тот, стремясь сохранить за философией статус науки, отрицает ее понимание в мировоззренческом духе. Отрицая это, он говорит о происхождении традиции, в соответствии с которой Хайдеггер толкует Канта. Эта традиция возникла в античной философии. Здесь мы уже сталкиваемся с проблемой отношения философии Просвещения, т. е. модерна к античной философии. А это ведь специфический дискурс, особое понимание, которое уже само по себе представляет проблему интерпретации. Эта интерпретация, если вспомнить претензии Гердера к истории греческого искусства И. Винкельмана, была проблемой уже XVIII века. А что уж говорить об интерпретации античности после Ф. Ницше.

Конечно, трудно понять феномен Просвещения без соотнесенности ее с античной философией, точнее, с возникшей в античности традицией. Однако для проблемы, в которой хочется разобраться, а именно, влияния на Канта философии Эпикура, это важно. Эту традицию, связанную с античной философией, А. Рилья считает не столько традицией, сколько «заблуждением». «Заблуждением, – пишет Э. Кассирер, – перенятым Новым временем из греческой спекуляции представляется ему то, что философия может быть якобы чем-то большим, чем просто наукой, что ей надлежит одновременно заключать в себе «мировоззрение» и разрабатывать его в систематической форме» [Кассирер 1997: 379]. По этому поводу Э. Кассирер излагает свою точку зрения. «Только отношение общих научных воззрений к человеку, – цитирует Э. Кассирер А. Рилья, – особенно их отношение к требованиям его души, превращают эти воззрения в «мировоззрение». Это отношение, это применение к человеку, по мнению Рилья, необходимо; однако оно не составляет больше предмет строгого научного образования понятий – и тем самым выпадает из сферы философии. «Мировоззрения не суть дело только рассудка. Они обращены ко всему человеку, ко всем сторонам его существа. Душа, а не рассудок их подлинный творец. Поэтому они в своей подавляющей части субъективны и не составляют задачу науки. Мировоззрения относятся ... не к науке, а к вере» [Там же].

А. Рилья говорит это о философии, взявшей в XVIII веке курс на строгую методологию естественных наук и, в силу этого, на превращение себя в науку. А что уж говорить о той науке, которая с философией не порывает и основы которой закладывает опять же Кант, а именно, об эстетике. Здесь субъективности еще больше. Да и сам Кант перед тем, что он открыл, растерян и пытается это осмыслить. Разве то, что он открыл, является наукой? Но в данном случае возникает еще и сопутствующий вопрос. В наше время мы можем говорить об эстетике Эпикура, но была ли она в реальности? Это была одновременно и философия. Да и вообще идеи эстетического характера, имевшие место у античных философов, словом «эстетика», как нас убеждает А. Лосев, не обозначились. «Сами эпикурейцы, – пишет он, – конечно, не называли это эстетикой, поскольку такой термин отсутствовал и у них и вообще у всех античных философов. Но европеец после Баумгартена и Канта, конечно, обязан счи-

тать подобного рода теорию вполне эстетической, так как иначе не будет схвачена сама специфика эпикурейства» [Лосев 2000: 240].

В «Критике чистого разума» у Канта по этому вопросу еще нет четкости. Он делает сноску и пишет: «Только одни немцы пользуются теперь словом эстетика для обозначения того, что другие называют критикой вкуса. Под этим названием кроется ошибочная надежда, которую питал превосходный аналитик Баумгартен, – подвести критическую оценку прекрасного под принципы разума и возвысить правила ее до степени науки. Однако эти старания тщетны. Дело в том, что эти правила, или критерии, имеют своим главным источником только эмпирический характер, а, следовательно, никогда не могут служить для установления определенных законов, с которыми должны были бы согласоваться наши суждения, касающиеся вкуса, скорее эти последние составляют настоящий критерий правильности первых» [Кант 1964: 128].

Что же могут дать древние философы для разработки Кантом проблемы эстетики? В чем состоит смысл того, что А. Рилем обозначено как «заблуждение»? А под ним следует понимать выход эстетики и вообще философии за пределы понимания философии как теории познания, который можно иллюстрировать разными направлениями в современной философии и в эстетике и оценивать уже не «заблуждением», а становлением комплекса наук о духе, наук о культуре. Вариантом такого «заблуждения» может служить философия Эпикура, а она, несомненно, является одним из слагаемых эстетики Канта. Конечно же, в переосмысленном виде. Может быть, Канту удалось то, что когда-то не удалось Паскалю, а именно, примирение эпикуреизма и стоицизма. Ведь возрождая эпикуреизм, Кант с его категорическим императивом в этике является скорее ближе к стоицизму, нежели к эпикуреизму.

О том, что Кант внимателен по отношению к Эпикуру, свидетельствует частое обращение к его имени в сочинениях Канта. Так, в «Критике чистого разума» имя Эпикура упоминается 5 раз, а в «Критике способности суждения» – тоже 5 раз. В «Критике чистого разума» Кант его упоминает в связи с двумя типами в познании разума – сенсуалистами и интеллектуалистами. Эпикура Кант считает «самым выдающимся представителем сенсуализма», соответственно, Платона – «самым выдающимся представителем интеллектуализма» [Кант 1964: 693]. «Хотят это различие между школами, – говорит Кант, – весьма тонкое, оно возникло уже в самые ранние времена и долго сохранялись. Сторонники первого направления утверждали, что действительны только предметы чувств, а все остальное есть плод воображения; сторонники второго направления, наоборот, утверждали, что чувства дают только видимость, а истинное познается лишь рассудком» [Там же].

Что касается более значимой для понимания третьей «Критики», то здесь Эпикур упоминается, когда Кант соотносит чувство прекрасного и возвышенного с рассудком и чувственными ощущениями. Говоря о том, что независимо от того, имеем ли мы дело лишь с чувственными или только с полностью интеллектуальными представлениями, они всегда связаны с наслаждением и болью, а следовательно, и с телом. В качестве авторитета в утверждении своего суждения Кант ссылается на Эпикура и пишет: «Более того, наслаждение и страдание, как утверждал Эпикур, в конечном счете, всегда телесны, будут ли они брать свое начало в воображении или даже в рассудочных представлениях, ибо жизнь без ощущения телесного органа есть лишь осознание своего существования, а не ощущение здоровья или нездоровья, т. е. стимулирования или торможения жизненных сил; ибо душа сама по себе есть целиком жизнь (сам принцип жизни) и препятствия или стимулы надо искать вне ее и тем не менее в самом человеке, стало быть в связи с его телом» [Кант 1966: 289]. Очень даже актуальное для сегодняшнего времени, озабоченном телесностью, суждение.

Следующее упоминание Эпикура в этом сочинении Канта тоже связано с мыслью Эпикура, связывающего всякое удовольствие с телесным ощущением. Дальнейшее продолжение

мысли Канта примечательно тем, что он выходит на открытие и осознание связи между телесными ощущениями и игрой, которая уже сама по себе является еще одним значимым открытием Канта, предвосхищающего интерес к игре в последующей истории, например, в сочинениях Й. Хейзинги. Хотя очевидно, что Кант в этом смысле возрождает еще одно «заблуждение» древних, связанное с игрой. «Всякая сменяющаяся свободная игра ощущений (которые не имеют своей основой никакой цели) доставляет удовольствие, – пишет Кант, – так как она поощряет чувство здоровья, все равно будем ли мы по суду разума находить удовлетворение от его предмета и даже от самого этого удовольствия или нет; и это удовольствие может дойти до аффекта, хотя к самому предмету мы не питаем никакого интереса, по крайней мере такого, который был бы соразмерен степени удовольствия» [Кант 1964: 350]. Далее в игре ощущений Кант выделяет три типа игры: игру азартную, игру звуков и игру мыслей, которые доставляют наслаждение, в том числе, эстетическое.

Используя слово «наслаждение», мы, наконец, добрались до сути, а именно, до того, какого рода «заблуждение» античных философов возрождается в философии Канта и, в особенности, «заблуждений» Эпикура. Удивительно, что эта соотнесенность Канта с Эпикуром в нашей литературе исследования не получила. Даже А. Лосев, который, излагая античную эстетику, часто и легко позволяющий себе параллели с последующей европейской эстетикой, когда дает подробный и глубокий анализ философии Эпикура, его учеников и последователей и вообще этой школы в целом, в этом проблемы не видит. Правда, он признает, что Эпикуру в нашей философии и науку не повезло. «Эпикуру, да и всему античному эпикурейству, включая Лукреция, тоже у нас не повезло. Весь этот раздел античной философии и эстетики для широкого читателя закрыт густым туманом чуть ли не вековых предрассудков, всякого рода мелкобуржуазных интерпретаций и непониманием самого главного, а именно античного философско-эстетического стиля Эпикура и его последователей» [Лосев 2000: 211].

4. От европейского декаданса рубежа XIX–XX веков к эллинистическому декадансу. Интерпретация идей Эпикура в духе декаданса

В забвении эпикуреизма немалую роль, видимо, сыграло то, что Эпикур был критиком христианства, а оно терпимость к нему по этой причине не выказывало. Поэтому высказанное в XIX веке суждение В. Модестова по этому поводу можно считать справедливым. «Слабели и падали другие философские школы, но эпикуреизм стоял на ногах, стоял до тех пор, пока не заставило его замолчать утвердившееся христианство, с которым он вел на первых порах ожесточенную борьбу как принципиальный враг всякой религии. Но едва стала в новой Европе пробуждаться философская мысль, как имя Эпикура явилась знаменем освобождения от церковной схоластики, и эпоха Возрождения насчитывает не одного более или менее явного приверженца эпикуровской школы» [Модестов 1890: 45]. По этому поводу важные суждения сделаны в XIX веке Гюйо. Он утверждает, что, в отличие от других философских систем эллинизма, эпикуреизм все же продолжал существовать вплоть до У века новой эры. Казалось, что он затем уже совершенно исчез, и это его исчезновение Гюйо объясняет противостоянием эпикуреизма христианству. Победа христианства, казалось бы, привела к его полному исчезновению. «Несмотря однако же на такое торжество христианства, оставался какой-то след эпикурейского духа, который сливался с духом неверия» [Гюйо 1899: 271].

А вот это уточнение, пожалуй, тоже объясняет невнимание к Эпикуру уже в поздней истории. Врагом Эпикура еще и в XVIII веке, когда философия очень сильно начала подрывать устои церкви, а Кант в этом смысле тоже проявил активность, за что его преследовала официальная церковь. Однако к этому времени смысл эпикуреизма успел расшириться, и под

ним стали понимать все то, что связано с неблагонадежностью и свободомыслием. Вот как об этом пишет Гюйо. «Несколько веков спустя по Р. Х., мы видим уже отцов церкви, смешивающими в своих опровержениях и проклятиях в одну кучу эпикурейцев и свободомыслящих всех оттенков... В глазах евреев, как и христиан, всякий неверующий примыкал таким образом к знамени Эпикура; Эпикур, – вот кто между античными философами предстал как истинный противник Христа или Библии» [Там же]. Конечно, оппозиционно настроенному по отношению к церкви Канту отторжение Эпикура церковью не мешало.

Имея в виду вклад Канта в разработку проблематики эстетики и влияние на Канта в этой разработке идей Эпикура, А. Лосев в этом вопросе четко формулирует главное, а именно, зависимость эстетических идей Канта от античного философа. Он пишет: «Все эстетические категории, которые продумал Кант, – пишет он, – уже налицо у античных эпикурейцев, хотя это и не имеет ничего общего с каким-нибудь априоризмом и субъективизмом» [Лосев 2000: 229]. Сильно и категорично сказано. Конечно «налицо», конечно, продуманные Кантом, но заимствованные все же у Эпикура категории эстетики у Канта не могут не наполняться и другим смыслом. Ведь в связи с Кантом мы говорим о совсем другом времени. А следовательно, здесь тоже, как с интерпретацией идей Эпикура Лукрецием, нужно иметь специфическую интерпретацию, порожденную и другим временем. Не случайно в связи с превосходным изложением философии Эпикура А. Лосев ставит вопрос об адекватном понимании используемой Эпикуром терминологии. И когда он в этом начинает разбираться, то оказывается, что исключительный сенсуализм Эпикура, который ему приписывают, не существует. Нет у него, по выражению А. Лосева, «оголтелого сенсуализма». «Впрочем, – пишет А. Лосев, – античное эпикурейство никогда не было проповедью только чисто чувственных благ, – мало того, и в самой чувственности, как видим, они нашли не только чувственные элементы» [Лосев 2000: 226].

А ведь это очень важно для понимания того, почему современники Эпикура, представляющие другие философские школы, его и не понимали, и не принимали. «Однако стоит только вдуматься в эти смысловые структуры, пронизывающие собою чувственный опыт, как вдруг оказывается, что, взятые сами по себе, они совсем лишены у эпикурейцев всякой чувственности. И даже больше того, говорить о них как просто о каком-то бытии никак невозможно. Эти структуры чувственного бытия, сами по себе вполне свободны от этого бытия, безразличны для него, не находятся с ним в каком-нибудь фактическом взаимодействии. Они в отношении его, попросту говоря, иррелевантны» [Лосев 2000: 229]. Но здесь, конечно, в связи с Эпикуром следует также говорить и об эпикурействе, т. е. об эпикурейской школе и ее представителях. Так, если в чувственном наслаждении Эпикур видит также и духовность, что дает уже возможность говорить о нетелесном характере чувственных наслаждений, то, например, Аристипп является сторонником чистого наслаждения, происходящего исключительно в настоящем. Хорошее, между прочим, предвосхищение к тем поздним течениям в искусстве вроде импрессионизма и последующего, вытекающего из него символизма.

Но в связи с эстетикой нас интересует определение Кантом предмета этой науки. И вот здесь-то, конечно, пройти мимо «заблуждения» Эпикура и его влияния на Канта невозможно. Но в связи с отношением Канта к Эпикуру нас будет интересовать то, почему в эпоху эллинизма идеи Эпикура трансформировались, приобрели более острую и, по сути, если не трагическую, то драматическую форму. Трудно отыскать другие источники, кроме А. Лосева, которые помогли бы этот нюанс воспроизвести, а заодно, следуя идеям Ф. Ницше и О. Шпенглера, воспользоваться атмосферой позднего эллинизма, понять и осмыслить ситуацию, что возникает в Европе уже после Канта, когда вместе с кризисом классицизма становится уязвимым видение античности, характерное для И. Винкельмана, исходящего из среднего периода в истории античности, так называемого «античного Просвещения». На смену этой гармонии

ческой картине мира приходит понимание того, что в античности был весьма актуальным пласт культуры, который в гармонический период ее истории оказывался на положении бессознательного, а это происходило уже во времена Рима времени республики, но со временем этот пласт все активнее начал выходить в сознание, что соответствовало уже императорскому Риму. Это что-то вроде «античного Средневековья». Иначе говоря, со временем в античной цивилизации начинается эпоха декаданса, которую можно восстановить с помощью найденных под пеплом Геркуланума рукописей эпикурейца Филодема, а также и с помощью поэмы Лукреция, в которой ощущается не только призыв к социальной активности и совершенствованию с помощью науки мира.

Своей целью мы ставим спроецировать эту эпоху римского декаданса на те процессы, что разворачиваются в самой европейской культуре уже после Канта, и с помощью этой проекции глубже осмыслить происходящее на рубеже XIX-XX веков в европейском мире. Естественно, что, как можно представить, человечество, продолжающее осмыслять то, что произошло в Европе под воздействием, кстати, философии модерна во время революции конца XVIII века и уже ощущающее приближение новой революции, на этот раз в России, было озабочено тем, что связано с «переустройством общественной жизни человека». Тем не менее, по этой же причине размышлений, касающихся жертвоприношений в ситуации революции, происходит обратный процесс – активизация порождаемых революциями пессимизма и угасания активности, отхода в соответствии с идеями Эпикура от государственных дел и социальных преобразований. Это как раз и порождает атмосферу декаданса, что уже была известна в эпоху эллинизма. Но осознать эту созвучность римского декаданса европейскому декадансу конца XIX- начала XX века можно лишь на фоне общей логики движения истории, исключаяющей столь значимый для философии модерна линейный принцип.

По сути, у Лукреция вычитывается принцип повторяемости в истории и, соответственно, циклическая логика, к которой придет уже Д.Вико, а в XX веке П. Сорокин. «В первобытные времена человек, – пишет А. Лосев, имея в виду Лукреция, – выступает у Лукреция как дикий зверь без логики и без совести на фоне ожесточенной и бесконечной борьбы за свое изолированное и чисто животное существование. Сплошное насилие, сплошная кровь, сплошное общественное хищничество – вот что такое человек в его первобытном состоянии. В течение своего исторического развития человек бывал и в состоянии мирной и безмятежной жизни, наполненной благоденствием и эстетическими радостями. Однако все эти благословенные времена, с точки зрения Лукреция, ушли в безвозвратное прошлое; и та человеческая жизнь, которая водворилась при нем, опять полна зла, насилия, крови и звериной жестокости» [Лосев 2000: 352]. Конечно, такая логика истории от Канта далека. Но раз у Эпикура Кант заимствует философию гедонизма, то это уже можно считать началом того процесса, что будет определять мировоззрение человека рубежа XIX-XX веков, т. е. эпохи декаданса.

Однако не выражая дух кантовской философии, то начало, что ощущает у Эпикура Лукреций, в эпоху Просвещения получило выражение не столько в философии Канта, сколько во французских аристократических салонах до начала революции, не являясь распространенным и универсальным. От этого духа избавит гильотина. А о том, что Эпикур будет определять атмосферу французских аристократических салонов, сказано у Д. Дидро. Но эта атмосфера салонов эпохи Людовика XIV повторится позднее, в том числе, в салонах русской интеллигенции до 1917 года как значимого феномена Серебряного века, когда начинается то, что отдельные ее представители назовут «русским Ренессансом», в котором и получит развитие декаданс.

5. Европейская оттепель конца XIX – начала XX веков и идеи Эпикура

Наконец, мы дошли до последних десятилетий XIX века и начала XX века, когда в Европе возникает то, что Ф. Ницше обозначит как декаданс. Это свидетельствует о том, что возникает ситуация, когда Европа будет смотреть в позднюю античность, как в свое зеркало. Под этим углом зрения написано сочинение Д. Мережковского. Так, Д. Мережковский в своем отзыве на книгу Ренана «Марк Аврелий и конец античного мира», пытаясь понять психологию стоика императора Марка Аврелия, изображаемого им с глубоким пониманием и сочувствием, поскольку он все больше ощущал в том массовом обществе, которое впервые в истории в императорском Риме оказалось уже реальным, полное одиночество. Правление Марка Аврелия происходит в 60-70-е годы второго века новой эры. Подъем человеческого духа, связанный с возникновением и утверждением христианства, начал ослабевать. Эта эпоха – «недолгий перерыв, глубокое затишье между двумя бурями» [Мережковский 1995: 361-370, 362]. Впереди борьба язычества с христианством, античного мира с варварами и «закат» столь мощной цивилизации. Значит, время Марка Аврелия – осень императорского Рима. Постепенно утрачивалась любовь к философии. Авторитет Марка Аврелия тоже ослабевал.

Характеризуя отчуждение императора и философа от массы, Д. Мережковский пишет так: «Философия, наконец, всех утомила. Высоких целей не понимали, а видели, что циники, эти грубые люди-псы, как они сами себя называли, с огромными палками, запущенной бородой, мешками, в изодранных грязных плащах, буйствуют на больших дорогах, считая себя, ввиду покровительства императора, не ответственными перед законом» [Мережковский 1995: 365]. В этой ситуации происходил упадок искусства и науки. Распространялись грубые, нелепые суеверия. Если Ренессанс, как доказывал Э. Панофский, возникал уже в Средних веках, то Средние века уже начинаются с «осени» императорского Рима. Христиане не зря предсказывали конец мира. Возникают настроения Апокалипсиса. Христиане ждали преображения этого мира. Но оно уже разворачивалось в глубинах психологии, в том числе, самого императора-философа. «В сущности нравственное настроение императора, – пишет Д. Мережковский, – имеет часто более сродства с апостолом Павлом и Сакья-Муни, чем со стоиком Эпиктетом» [Мережковский 1995: 367]. Так постепенно смерть становится разрешением всех проблем. Смерть преследовала лишенных веры римлян.

И вот тут Д. Мережковский проводит параллель между «осенью» императорского Рима и Европой XIX века как, в соответствии с идеями Шпенглера, исходной точкой финальной фазы всякой великой культуры, которую он называет фазой цивилизации. И на этой фазе переживание танатологического толка оказывается предельно активным. «Его (Марка Аврелия – Н. Х.) преследует мысль о смерти, – пишет Д. Мережковский, – это хорошо знакомый нас страх, никогда не затихающий и неотразимый. Он преследовал римлян времен упадка, лишенных веры, и теперь после долгого перерыва снова пробудился; он преследует людей XIX века самых различных темпераментов, национальностей и направлений – одинаково Бодлера, как Леопарди, Байрона, как Толстого, Флобера, как Ибсена» [Мережковский 1995: 367]. И потом в этом небольшом очерке Д. Мережковский, когда он говорит о равнодушии императора к жизни, снова скажет, чем близка его психология человеку XIX века. Прочитав фрагмент из сочинения Марка Аврелия, в котором он говорит «что бы ты ни делал и ни думал, не забывай одного: возможно, что в следующее мгновение ты умрешь. Покинуть мир, если есть боги, не страшно: они тебя не сделают несчастным: если же их нет, или если они не заботятся о людях, стоит ли жить в таком мире, где нет богов и нет промысла?», Д. Мережковский пишет: «Вот чем Марк Аврелий близок нам, людям XIX века, таким скептикам, жаждущим веры, как Ренан» [Мережковский 1995: 369].

Характеризуя римский декаданс и его влияние на Лукреция, А. Лосев задается вопросом: не с отчаянием ли мы здесь имеем дело? Не есть ли это «полное разочарование» в жизни, окончательной и бесповоротной неудачей, внутренней и принципиальной неготовности, неспособности для жизни?» [Лосев 2000: 360]. А. Лосев пытается ощутить сознание и психологию римского эпикурейца. Все-таки ответ у него получается отрицательный. Ведь если мы оставим эпикурейца наедине с отчаянием, то это будет уже не эпикуреец. Если это и отчаяние, то это такое отчаяние, оборотной стороной которого является наслаждение. Речь ведь все-таки идет об эпикуреизме, а для этой философии наслаждение – вещь определяющая, как, впрочем, и для Канта. И вот вывод глубокого теоретика. «Однако будем ближе к истине, если скажем, что тут произошло как раз соединение того, что обычно считается несоединимым. Тут слилось разочарование с самодовлением и отчаяние – с наслаждением» [Там же]. Но что касается отчаяния, то оно, конечно, проявляясь в самоубийстве, достигает в римском декадансе своих крайних форм. Ведь это разочарование в жизни приводит к добровольному уходу из жизни. Вот как в изложении А. Лосева мыслит эпикуреец эпохи римского декаданса. «Вы предлагаете мне науку, сулите радость искусства, обещаете политический и экономический рай на земле, приманиваете милостями богов? Нет, возьмите себе вашу науку и ваше искусство, а я уж как-нибудь обойдусь без этого. Возьмите себе и всю политическую жизнь с ее импозантными идеалами, да заодно и всех богов с их неизреченными милостями. А я уж как-нибудь так, без этой дорогой и тревожной, изнурительной роскоши. Все это – надежды, тревоги, ожидания, море страстей и чувств; все это – упование на будущее, на очень отдаленное будущее. Нет уж, надейтесь сами, а я обойдусь без вас. Умру один, и без вас, без богов и героев, без борьбы и надежды, без победы и поражения» [Лосев 2000: 362].

Эта философия получила выражение в Риме у философа, тоже эпикурейца, по имени Гегезий. Не случайно Гюйо называет его «проповедником смерти». При этом Гюйо вспоминает философа XIX века А. Шопенгауэра. Ведь Шопенгауэр, как и Гегезий, проявил интерес к Востоку. Восток в это время был для римлян величайшим соблазном. «Гегезия и Шопенгауэра, между прочим, – пишет Гюйо, – сближает то, что оба они вероятно вдохновлялись мирозерцанием Индии» [Гюйо 1899: 199]. Исходя из идеи, что наслаждение является единственным благом, Гегезий при этом полагал, что оно слабее страдания и не является эффективным средством, как считал сам Эпикур, преодоления страданий и достижения счастья. Следовательно, наслаждение не достигает цели – блаженства. К успокоению и гармонии это не приводит, а потому разрешением, выходом из этого неразрешимого противоречия оказывается только смерть. Вот еще одна интерпретация учения Эпикура. Идея представленной Гегезием крайней формы эпикуреизма, связанной с добровольным уходом из жизни, власть беспокоила. «Толпы слушателей валили к нему; – пишет Гюйо, – учение его быстро распространялось, и по слову его убежденные ученики кончали с собой. Это взволновало царя Птолемея, и он, боясь, чтобы отвращение к жизни не приняло характера эпидемии, велел закрыть школу Гегезия и изгнать учителя» [Гюйо 1899: 198].

Вывод, который А. Лосев делает из истории с Гегезием, является весьма любопытным. Однако он слишком сильно разводит само учение Эпикура с его возможными интерпретациями. «Не была ли эпикурейская эстетика жизни уже с самого начала каким-то частичным самоубийством? – задается вопросом философ – И не так ли уже далеко и всякая эстетика чистого наслаждения отстает от жажды смерти и от проповеди обдуманного, идейного самоубийства?» [Лосев 2000: 367]. С этой мыслью однако согласиться трудно. Да и заимствуемый Кантом у Эпикура гедонизм и его понимание Кантом как философом модерна этому противостоит. Правда, этому не противостоит атмосфера рубежа XIX-XX веков в Европе и, в частности, в России. Более того, не только не противостоит, но и понимание Эпикура определяет. Так вот почему в это время у Ф. Ницше рождается идея «сверхчеловека». Это

ведь вариант того деятельного человека, возникшего еще в Древнем Риме в благополучные эпохи его истории. У Ф. Ницше он возникает как реакция на вырождение человека, а виновником этого вырождения философ делает христианство. Отстаивая идею бегства от вырождения западного человека, Ф. Ницше склоняется к радикальной критике христианства.

Но что у него оказывается весомым аргументом против христианства? Как ни странно, именно гедонизм как средство избежать волнений и достичь покоя. Необходимо избежать всякого зла и страдания и попытаться достичь блаженства. Но ведь мы имеем дело с болезнью. Как же ее обозначить? Как ее обозначали в раннем и позднем эллинизме, т. е. обозначали как гедонизм. Как языческое учение о спасении. Здесь-то Ф. Ницше и называет вождя этого распространенного в массах учения. Это Эпикур – вождь римского декаданса. Итак, решающий вывод сделан. Эпикур не только соотнесен с декадансом, но и представлен его выразителем. Вот решающий вывод Ф. Ницше: «Эпикур – типичный *decadent*, впервые признанный таковым мною» [Ницше 1990: 280]. Ну, раз Ф. Ницше первым открыл и объяснил, что есть декаданс, то он должен был отыскать его выразителя в истории. Он это и сделал. И, кстати, своего «сверхчеловека» он ведь тоже нашел в Древнем Риме. Странное однако заключение, сформулированное им, как признается сам философ, впервые.

Но неужели с этим заключением можно согласиться? Ведь христианство как раз и явилось способом преодоления подорвавшего деятельный образ римлянина эпикуреизма. И потому христианство и эпикуреизм – враждебные системы. И не случайно Ф. Ницше рисует образ Эпикура как как воинствующего, активного борца против христианства, которому Эпикур объявил войну в его зародышевой форме. Потому христианство сделало все, чтобы учение Эпикура было забыто. А вот Ф. Ницше, делая христианство виновником вырождения человека и, следовательно, декаданса, возвращал к критике христианства Эпикуром. «Читайте Лукреция, чтобы понять, – пишет Ф. Ницше, – с чем боролся Эпикур, не с язычеством, но с «христианством», я хочу сказать, с порчей душ через понятия вины, наказания и бессмертия» [Ницше 1990: 688]. И ведь Эпикур, как пишет Ф. Ницше, победил, поскольку «всякий достойный уважения дух в римском государстве был эпикурейцем». Да, об этом мы говорили и повторим еще раз: популярность Эпикура и его школы превосходила всех остальных философов Рима этого времени. И это продолжалось до появления апостола Павла.

Асмус В. 1962. *Немецкая эстетика XVIII века*. – М.: Искусство. – 311 с.

Баумгартен А. 2021. *Эстетика*. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке. – Университет Дмитрия Пожарского. – 760 с.

Бахман-Медик Д. 2017. *Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре*. – М.: Новое литературное обозрение. – 504 с.

Валла Л. 1966. *Об истинном и ложном благе // Кант И. Сочинения. В 6 т.* – Т. 5. – М.: Мысль. – 564 с.

Эстетика Ренессанса: Антология. 1981. В 2-х т. – Т. 1. – Составление и научная редакция В. П. Шестакова. – М.: Искусство. – 495 с.

Верен Д. Ф. Кант, Гегель и Кассирер. 1997. *Происхождение философии символических форм // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта*. – СПб.: Университетская книга. – 447 с.

Гьюйо Ж. М. 2015. *Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями*. – М.: Книжный дом «Либроком».

Дидро Д. 1991. *Сочинения в 2-х т.* – Т. 2. – М.: Мысль. – 604 с.

История эстетической мысли в 6 т. 1985-1990. – М.: Искусство.

- История искусства и отвергнутое знание: от герметической традиции к XXI веку. – *Сборник статей*. – М.: Государственный институт искусствознания. – 2018. – 416 с.
- Кант И. 1994. *Критика чистого разума*. – М.: Мысль. – 591 с.
- Кант И. 1966. *Критика способности суждения* // Кант И. Сочинения. В 6 т. – Т. 5. – М.: Мысль. – 564 с.
- Кассирер Э. 1997. *Жизнь и учение Канта*. – СПб.: Университетская книга. – 447 с.
- Круглов А. 2009. *Философия Канта в России в конце XVIII – первой половины XIX веков*. – М.: Канон – Плюс. РООИ «Реабилитация». – 568 с.
- Лосев А. 2000. *История античной эстетики. Ранний эллинизм*. – Харьков.: Фолио. – М.: 000 «Издательство АСТ». – 960 с.
- Модестов В. 1890. Эпикуреизм и современный интерес к нему. – *Русская мысль*. – М. – № 3. – С. 41 – 57.
- Мережковский Д. 1995. *Марк Аврелий // Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники*. – М.: Республика. – 624 с.
- Овсяников М. 1986. *Кант // История эстетической мысли*. – Т. 3. – М.: Искусство.
- Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером*. // Кассирер Э. *Жизнь и учение Канта*. – 404 с.
- Хренов Н. 2020. Трагедия эпикуреизма: эпохи оттепели в истории культуры. – *Terra aetheticae. Теоретический журнал Российского эстетического общества*. – СПб. – С. 42–78.