

373  
НЗУ

И. М. НАХОВ

ФИЛОСОФИЯ  
КИНИКОВ



ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Серия «Из истории  
мировой культуры»

И. М. НАХОВ

# ФИЛОСОФИЯ КИНИКОВ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва 1982

Античность — это не только величественные ансамбли древности и классические произведения Фидия, Эсхила, Софокла, Еврипида, Аристофана, но и пестрый мир городских площадей и улиц с их вечно кипящими страстями, народным бытом и борьбой трудовых низов за свои права и человеческое отношение. В книге рассказывается о философии киников, по-своему отразившей мировидение угнетенных слоев рабовладельческого общества, об удивительных мудрецах Антисфене, Диогене Синопском, Кратете, их образе жизни, проповеднической деятельности, о влиянии их учения на последующие поколения.

Ответственный редактор

доктор философских наук

М. Ф. ОВСЯННИКОВ

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Сравнительно недавно мне пришлось услышать от одного уважаемого филолога (не классика) полуироническую реплику относительно классовой борьбы в античности и ее отражения в идеологии. Не вступая в полемику (обстановка была не та), про себя подумал — как все же живучи предубеждения и десятилетиями привитые старой и не столь далекой академической наукой взгляды, игнорирующие наиболее острые вопросы, мучившие самых соvestливых и обездоленных мыслителей Древней Греции, жаждавших социальной справедливости. Идиллические винкельмановско-гётевские представления о классической Элладе, почерпнутые чаще всего из риторики популярных брошюр, все еще дают о себе знать.

Никто из исследователей, руководствующихся марксистско-ленинской методологией, не отрицает классового характера идеологии в классовом обществе, помня слова Ленина: «...В обществе, раздираемом классовыми противоречиями, и не может быть никогда внеклассовой ... идеологии»<sup>1</sup>. Но когда дело касается античности, это фундаментальное положение забывается, из памяти вдруг выпадает ленинское учение о двух культурах, а вместе с ним и необходимость изучать идеологию социальных низов рабовладельческого общества. До последнего времени идеологии угнетенных классов античности уделялось непростительно мало внимания и подвергалась сомнению правомерность даже самой постановки вопроса об идеологии рабов внешне убедительными ссылками на их угнетенное положение, юридический статус как орудия и вещи и т. п. Рабы-де не могли выработать собственной идеологии, так как они были задавлены своей тяжкой долей. Сомневающимся не смущало, что примерно то же можно сказать о «рабах капитала», пролетариате эпохи возникновения

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 6, с. 39—40.



марксизма — не менее задавленном, неграмотном, забитом... На этом же основании строится, между прочим, тезис современных французских ревизионистов — так называемых новых философов, отказывающих рабочему классу даже в праве называться классом, ибо он в силу своей забитости будто бы не в состоянии создать своей идеологии.

Совсем недавно говорить об идеологии низов считалось зазорным. Только в последнее время наша точка зрения, недвусмысленно заявленная еще в начале 50-х годов, получает права гражданства, о чем, в частности, свидетельствуют материалы юбилейного симпозиума «Значение трудов В. И. Ленина для изучения античности», проведенного АН СССР в Москве в 1970 г.<sup>2</sup> Такое затянувшееся игнорирование идеологии социальных низов казалось странным при том внимании к истории античного рабства, которое всегда отличало советскую науку, а работы Ф. Энгельса «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» (1882) и «К истории раннего христианства» (1894—1895), представляющие исследование религиозных форм низовой идеологии поздней античности, давали ключ к решению данной проблемы. Анализ «языческой» религии с точки зрения отражения в ней идеологии низов на специфическом эпиграфическом материале сравнительно недавно проведен известной советской исследовательницей Е. М. Штаерман в работе «Мораль и религия угнетенных классов Римской империи» (М., 1961). Однако почти совсем не исследованы в указанном плане античная литература, фольклор, эпиграфические памятники, философия.

Актуальность проблемы не снята отдельными докладами и работами. Заблуждение настолько укоренилось, что и в популярных статьях порой встречаются утверждения такого рода: «Поскольку у рабов, как показал еще Энгельс (не в статьях ли о первоначальном христианстве?! — И. Н.), не было своей идеологии (и своей классо-

<sup>2</sup> См.: ВДИ, 1970, № 2, с. 10—30. Специально интересующей нас теме был посвящен доклад Д. П. Каллистова «Античная идеология в свете ленинских воззрений на культуру». Вызывает удивление, что докладчик, претендуя на «постановку вопроса», забывает упомянуть, что он уже не только ставился, но и по мере возможности разрешался как в достаточно известной «Истории римской литературы» (Изд-во МГУ, 1954), так и в докладе автора настоящей работы на Международной конференции в Ленинграде (1964), опубликованном в кн.: Античное общество. М., 1967, с. 300—306.

лой партийности), то античная идеология — вся целиком (1) — носила, в сущности, внутриклассовый рабовладельческий характер»<sup>3</sup>. Нечто подобное встречалось не так давно и в специальных работах зарубежных авторов даже из социалистических стран. Так, в журнале «Das Altertum», выходящем в ГДР, появилась статья болгарского ученого Панчо Руссева «Об отражении рабовладельческого общества в античной философии», где только на том основании, что рабовладельцы (1) считали раба вещью и своей собственностью, делается категорический и мало оригинальный вывод, что античное общество «не знает никакой другой философии, кроме рабовладельческой» и даже, что «античная философия не выходит за пределы рабовладельческого общества». Автор отрицает, таким образом, всемирно-историческое значение античной философии, неоднократно подчеркнутое основоположниками марксизма, и считает, что она служила лишь «укреплению господствующего строя»<sup>4</sup>. Чешский философ З. Фишер, высказавший немало интересных мыслей о малых сократических школах, всячески подчеркивает трудности, с которыми сталкивались рабы, вырабатывая свое классовое самосознание, и тем самым подвергает сомнению возможность существования идеологии рабов, хотя и не отвергает ее с порога<sup>5</sup>.

Попробуем, однако, поглубже проникнуть в обширное здание классической древности, не довольствуясь описанием колоннад, парадных фасадов и репрезентативных скульптур. Попытаемся взглянуть на незнакомую, «другую» античность, где царили нищета и деспотизм, бесправие «малых сих» и ненависть к угнетателям. Возьмем за основу принцип классового анализа, не страшись обвинений в прямолинейности, вульгарном социологизме и тому подобных грехах, которыми иногда и сейчас пугают нас стыдливые марксисты. Принципы всегда прямолинейны.

Как источник для изучения низовой идеологии античности почти полностью исключалась философия. Пренебрежение этим ценным источником строится на теоретической основе, которую нельзя признать правильной. Ши-

<sup>3</sup> Куницын Г. Партийность в литературе: Статья вторая. — Знамя, 1988, № 5, с. 228.

<sup>4</sup> Das Altertum, 1969, Bd. 15, H. 3, S. 143—144.

<sup>5</sup> Fišer Z. K problematice malých sokratovských škol. — Filosofický časopis, Praha, 1964, N 5, s. 614.

роко распространилось мнение, что в борьбе философских партий античности в конечном счете отразилась борьба «прогрессивной и тех исторических условиях рабовладельческой демократии и реакционной рабовладельческой аристократии»<sup>6</sup>. Можно услышать и более решительные формулировки: «Философия в этих государствах (Греция и Рим.— *И. П.*) является идеологией рабовладельцев»<sup>7</sup>. Осторожнее сказано в «Истории античной философии» В. Ф. Асмуса: «Философия, развивавшаяся в античной Греции, отражала своеобразие общественной системы, в которой она возникла»<sup>8</sup>. Правда, на следующей странице утверждается, что идеи и учения, выработанные греческими философами, выражали «взгляды и интересы» рабовладельческих классов.

Можно ли безоговорочно согласиться с этим расхожим мнением? Если условно относить его лишь к *главным* философским течениям *господствующей* идеологии, оно справедливо, но при анализе *всей* системы духовной жизни античности на всех ступенях, уровнях и этапах ее развития нельзя сбрасывать со счетов основной производящий класс — рабов и близких к ним трудящихся свободных. Будто их вовсе не существовало, будто они и в самом деле не были людьми, наделенными разумом, желаниями, волей, будто они не мечтали, не страдали, не боролись, как могли, за свои интересы, подчас открыто выступая под руководством героических вождей спартаковского типа, будто совсем не соприкасались со свободной беднотой, воспринимая ее идеалы и, в свою очередь, не заражая ее своим радикализмом. Наконец, нельзя забывать, что и среди рабов были разные категории. Борьбу различных направлений, течений и школ в философии и других надстроечных явлениях нельзя сводить к социальным конфликтам в среде одного только господствующего класса. Кроме того, в античной «битве идей» завязывались сражения не только вокруг основного философского вопроса. Не менее острой была борьба «морали господ» и «морали рабов». В кризисные эпохи именно здесь шли главные бои, а не в онтологии, гносеологии или логике.

<sup>6</sup> История философии. М., 1957, т. 1, с. 74.

<sup>7</sup> Краткий очерк истории философии. М., 1960, с. 44. Ср.: Динниш М. А. Очерк истории философии классической Греции. М., 1936, с. 264: «Различные направления античной философии были лишь видоизменениями рабовладельческой идеологии».

<sup>8</sup> Асмус В. Ф. История античной философии. М., 1965, с. 16.

Концепт классики выдвигал вперед этические проблемы и характеризовался падением живого интереса к натурфилософии.

Единопоточный по существу подход к анализу идейной жизни античного общества, игнорирующий подлинные классовые антагонизмы, противоречит коренным положениям исторического материализма, в конечном счете объясняющего любые формы идеологической борьбы характером и способом производства<sup>9</sup>. Хотя на поверхности проявлялись преимущественно политические противоречия внутри класса рабовладельцев, однако они не могли полностью затушевать борьбу рабов и рабовладельцев, принимавшую разнообразные формы и проходившую с меньшей или большей интенсивностью в зависимости от степени развития рабовладения. Протест рабов и близкой к ним бедноты сопровождался своеобразными теоретическими выступлениями — понятно, немногочисленными, незрелыми, превратными, порой примитивными, утопическими в силу их исторической бесперспективности, а иногда даже объективно реакционными (призыв «назад к природе», к установлению власти «рабских» царей, идея о загробном воздаянии, огульная критика культуры, науки, всеобщий пигмализм и т. п.). Но, как известно, лозунги нельзя оценивать абстрактно, вырывая их из конкретно-исторического контекста, не учитывая, что они могут использоваться в интересах разных классов и в разное время иметь неодинаковое социальное звучание. Даже утопические, ошибочные идеи, будоражающие общественное мнение и свидетельствующие о неудовлетворенности действительностью, выше менцапской успокоенности. Таких «ошибочных» идей в истории освободительных движений было немало, но их роль в революционизации сознания трудно отрицать.

В процессе классовой борьбы, постигая собственные интересы, свободная беднота и рабы вырабатывали элементы своей идеологии. Уже давно находят их в раннем христианстве, обследована с этой точки зрения поздняя языческая религия, обнаруживают их в памятниках фольклора (пословицы, апофтегмы, мифы, легенды), в литературе (басни, «роман»), эпитафиях и др.<sup>10</sup> Таким образом, идеология рабов, вольноотпущенников, неимущих

<sup>9</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 259.

<sup>10</sup> См.: Ленцман Я. А. Элементы идеологии рабов в баснях Эзопа. — В кн.: Вопросы античной литературы и классической фи-

свободных производителей, несмотря на их угнетенное (хоть и по-разному) существование, но есть нечто неуловимое; вполне ощутимо она проявила себя в различных сферах общественного сознания древности. Почему же идеологию социальных низов ищут только на задворках общественной мысли — в кладбищенской типичности или в столь значимой, но иллюзорной сфере сознания, как религия<sup>11</sup>? Ведь существует еще принципиальная возможность искать ее среди многочисленных философских учений древности, почему же не использовать эту возможность?

Конечно, наиболее угнетенный класс непосредственных производителей, античности — рабы, обладая стихийным и аморфным, но в закатную пору формации достаточно определенным классовым самосознанием (что убедительнее всего обнаруживалось в периоды восстаний), был не в состоянии создать стройное и последовательно-системное мировоззрение, передовую идеологию, завершающуюся положительной философской системой. Рабы представляли колоссальную негативную силу, в которой постоянно росли и крепились критические и разрушительные тенденции по отношению ко всем установлениям и завоеваниям рабовладельческой цивилизации, что порой вступало в противоречие с общечеловеческим прогрессом.

Мысли и эмоции угнетенных направлены прежде всего против угнетателей, поэтому психологическим лейтмотивом такого социально-«прямолинейно» мыслящего класса, как рабы, являлась всепоглощающая ненависть к поработителям, преобладавшая на всех фазах истории античности: среди рабов «должна была еще по большей части сохраняться живая, хотя внешне бессильная, ненависть против условий их жизни», — говорил Энгельс<sup>12</sup>. Ленин считал классовую ненависть одной из движущих сил революции: «Эта ненависть представителя угнетенных и эксплуатируемых масс есть поистине „начало всякой премудрости“, основа всякого социалистического и коммунистического движения и его успехов»<sup>13</sup>. Все обу-

логий. М., 1966, с. 70 сл.; *Штаерман Е. М.* Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961.

<sup>11</sup> Ограниченность такого подхода, связанная со специфическим характером источников, убедительно критикуется Б. Ф. Поршневым в его рецензии на книгу Е. М. Штаерман (ВДИ, 1963, № 1, с. 88).

<sup>12</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 19, с. 311.

<sup>13</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41, с. 64—65.

рабов рабов чувства с особой силой прорывались в дни восстаний, когда оставался единственный выбор: свобода или смерть. Однако не рабам было суждено построить на земле новое справедливое общество. Подобно революционным крестьянам эпохи феодализма, они не являлись носителями исторически более прогрессивного способа производства. У рабов, как класса, не было будущего. Их историческая миссия заключалась в *разрушении* рабовладельческого строя и в расчистке пути для следующей формации, а не в *созидании* принципиально нового общества на той же экономической базе. С этой точки зрения, рабы были не в силах создать своей *позитивной* философии. Даже в ходе открытой классовой борьбы они не могли выработать четкой программы, ясно видеть перспективы и цели, хотя отлично сознавали необходимость перемен. Все пронизывал протест, проявляющийся в побуждениях и поступках, прямо противоположных ценностям и нормам, определявшим все социальное поведение рабовладельцев. Идеалы рабов были утопическими, практически недостижимыми, формы идеологии — знакомо привычными, вожделенные политические порядки отдавали рутинной, ибо находились в прошлом, виделись как восстановление того, что было до порабощения, даже с «рабскими» царями, и только в редких случаях отдельные группы привилегированных рабов надеялись на «благодеяния» господ.

Правда, социальные утопии рабов и трудящихся свободных виждились совсем на иных условиях, чем рабовладельческие, — они отрицали социальные привилегии, требовали свободы и равенства, постулировали необходимость всеобщего труда как блага, а не всеобщую праздность. Часто в этих утопиях наряду с мечтой об утраченной свободе и изобилии золотого века проповедовался аскетизм, так как вынужденное ограничение потребностей выдавалось за основную добродетель, якобы согласующуюся с природой и недоступную «прожорливым» богачам. Кроме того, в аскетизме беднота и рабы видели средство стать независимыми от произвола рабовладельцев. Показательно, что и при феодализме «коммунистические» утопии, связанные с революционными попытками пизов, закономерно выдвигали в качестве неперемennого условия аскетические пормы жизни, демонстрируя тем свою слабость и незрелость. «Аскетически суровый, спартанский коммунизм был первой формой проявления нового уче-



ния», — замечает Энгельс, имея в виду «идеальные теории угнетенных классов феодального общества, обладающие известным типологическим сходством с аналогичными идеями античности»<sup>14</sup>.

Все отмеченные выше черты определили круг идей, занимавших умы выразителей дум и чаяний поработченного класса. Высказать, выразить их могли не обязательно сами рабы или влиятельные не менее жалкое существование свободные бедняки, а лишь немногие наиболее широко и прогрессивно мыслившие представители имущих классов, интеллигенция, или отходные рабы и бедняки, по счастливой случайности попавшие в благоприятные условия. Но в этом случае они переставали быть просто рабами, а становились «идеологами», «теоретиками» своего класса. Возможность перехода отдельных лиц из лагеря «сильных мира» в лагерь «слабых» превращалась в действительность лишь в периоды кризиса, разложения старого общественного строя, когда зрели социальные сдвиги и происходила переоценка общепринятых ценностей, признанных житейских благ<sup>15</sup>.

Господствующий класс (впрочем, как и угнетенный) в древности никогда не был единым. В критические же для формации времена он раскалывался настолько, что беднейшая его часть фактически оказывалась ближе к рабским низам, чем к имущим верхам. Уже Аристотель почти отождествляет неимущих граждан, живших своим трудом, с рабами (Политика, III, 1277b33—1278a34). В более поздние времена, в эпоху распада римской республики и империи, рабы, основная масса вольноотпущенников и свободная беднота, плебс часто выступали солидарно. В III в. н. э. знаменитый римский юрист Павел замечал, что «трудно отличить свободного от раба» (Дигесты, VIII, 1, 5). Независимо от личных побуждений идеологи

<sup>14</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 18.

<sup>15</sup> См.: Там же, т. 4, с. 433. Акад. В. П. Волгин говорит о возникновении в результате дифференциации рабовладельческого общества нового слоя — интеллигенции, сочувствующей положению демоса. Этот слой участвовал в выработке положений, специфически отражавших интересы социальных низов. «Наличие таких „народнических“ групп в рядах греческой интеллигенции обуславливалось пестротой в материальном обеспечении представителей умственного труда, близостью известной их части к общественным низам как по происхождению, так и по положению» (Волгин В. П. Очерки по истории социализма. 4-е изд. М.; Л., 1935, с. 24).

свободной бедноты объективно отражали и выражали психологию, мысли и чаяния *всех* угнетенных античного мира, включая рабов и вольноотпущенников (наиболее известный пример — проповедники раннего христианства).

Непосредственные памятники низовой идеологии (отдельные виды надписей, религиозные тексты, фольклор), само собой разумеется, не содержат систематического учения — они отрывочны, разрозненны, диахроничны и т. п. Тем не менее, ее следы можно обнаружить как в доктринах официально признанных философских школ, так и в небольших, нередко гонимых и презираемых сектах. Поэтому в чистом, так сказать, сублимированном виде философии рабов не существовало, однако делались попытки создать такую философию. Положение этой новой философии должно было быть незавидным, ее учителя и пропагандисты подвергались гонениям, вызывали насмешку и презрение.

В истории античной общественной мысли можно с уверенностью зафиксировать, пожалуй, единственный случай, когда идеи философской школы, стихийно вобравшей в себя протест свободной угнетенной бедноты и даже рабов, получили сравнительно широкое распространение. Факт, сам по себе не вызывающий удивления, если иметь в виду плюрализм философских концепций, вдохновленных идеологией рабовладельцев и входивших в систему их мировоззрения. Этой единственной школой был *кинизм*<sup>10</sup>. Основателями и первыми приверженцами новой

<sup>10</sup> Что касается орфизма, распространившегося в раннюю эпоху становления рабовладельческого полиса (VII—VI вв. до н. э.), то это мистико-религиозное течение, скорее всего, берет свои истоки в мироощущении угнетенного крестьянства (см.: Томсон Дж. Первые философы. М., 1959, с. 225). В дальнейшем орфизм растворяется в пифагореизме и платонизме, утратив свой первоначальный демократический характер. Симптоматична мысль проф. А. Ф. Лосева, который видит в орфическом дуализме раннее проявление идеологии рабов: «Нам кажется, что рабы вполне дошли до своего классового самосознания даже и в эту раннюю эпоху, где они имели свою определенную идеологию, и что эта идеология была дуалистическим учением о заключенности души в тюрьму тела и об ее предстоящем выходе из этого заключения» («Послесловие» к указ. соч. Дж. Томсона, с. 346). Для нас этот вывод выдающегося советского ученого важен в двух отношениях: 1. Решительным признанием существования и отражения идеологии рабов даже в ранние периоды. 2. Указанием на характерный для нее признак: дуализм души и тела, занимающий существенное место в учении киликов. Нельзя не обратить внимание на то обстоятельство,

философии были выходцы из неполноправных, социально угнетенных слоев и угнетенных классов (незаконнорожденные-нофы, чужестранцы-метэки, вольноотпущенники, изгнанники, рабы, женщины). Чтобы убедиться в справедливости сказанного, достаточно ознакомиться с биографиями Антисфена, Диогена, Монима, Биона, Мениппа и др. Встречались среди них и люди, решительно порвавшие со своим классом и ушедшие «в народ» (Кратет, Гиппархия, Метрокл, Керкид и др.). Но как ни важен факт социальной принадлежности, гораздо показательнее и доказательнее содержание этой бунтарской философии, в которой бурлили презрение и ненависть к существующим порядкам, к рабовладельческой ортодоксии и прославлялась непритязательная и честная жизнь бедняков. «...Мы должны брать за основу не лица и не группы, а именно анализ *классового* содержания общественных течений и идейно-политическое исследование их главных, существенных принципов», — указывал Ленин<sup>17</sup>.

Нигилизм, воинствующий индивидуализм попираемой личности, требующей свободы и автономии, и антиобщественный, т. е. направленный против рабовладельческого государства, пафос киников — один из первых симптомов распада полисов, девальвации всей господствующей коллективистской полисной идеологии, основанной на солидарности, круговой поруке эксплуататоров и кризиса классической рабовладельческой цивилизации. Возникнув на рубеже двух эпох — в конце V и в начале IV в. до н. э. — киническая философия впитала в себя и отразила противоречия полисной морали, девальвацию традиционных идеалов и ценностей, утрату веры в незыблемость и разумность старого, привычного мира, в свободы, гордо и самонадеянно прокламируемые афинской демократией. В кинизме, как лучи света в линзе, прихотливо сконцентрировалось то, что думали свободные ремесленники и безземельные крестьяне, неполноправные метэки и нофы, трудящиеся и люмпен-пролетарии, близкие к народу интеллигенты, вольноотпущенные и рабы, которые в эпоху кризиса рабовладения, как было замечено<sup>18</sup>,

что, по свидетельству Диогена Лаэртского (VI, 4), Антисфен, основатель кинизма, был посвящен в орфические таинства.

<sup>17</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 28, с. 151.

<sup>18</sup> В последних работах советских историков подчеркивается сложность социальной структуры античного общества и «размытость» границ между его классами и сословиями. См.: Утченко С. Л., Дьяконов И. М. Социальная стратификация древ-

были не так уж далеки друг от друга. В этой философии слышались даже отголоски протеста и чаяний бесправных аттических женщин. Ее социальная база росла по мере прогрессирующего разорения среднего и мелкого свободного собственника и труженика, основы полисной устойчивости. В силу исторической ограниченности и нестроты социального состава учение киников страдало рядом кричащих противоречий, а на протяжении своей многовековой истории оно трансформировалось и меняло свой характер, становясь то более ригористичным, то более мягким и снисходительным к слабостям людей («гедонизирующий кинизм»), что в последнем случае было связано с усталостью масс и бесперспективностью их борьбы.

В глазах близоруких современников и не менее ограниченных потомков киническое движение компрометировали шарлатаны и обманщики, в своекорыстных целях использовавшие его внешние приметы. Подобное «путничество» вообще характерно для философии упадка. Вспоминаются слова Ленина, сказанные по иному, но типологически сходному поводу: «Ни одно глубокое и могучее народное движение в истории не обходилось без грязной пены,— без присасывающихся к неопытным новаторам авантюристов и жуликов, хвастунов и горлопанов...»<sup>19</sup> Эти выразительные эпитеты как нельзя метче клеймят и лжекиников, подобных тем, кого так ядовито высмеивал Лукиан.

Непреходящее значение кинизма заключается в том, что на протяжении своего тысячелетнего существования в главной своей тенденции он представлял *крайне левое воинствующее плебейско-демократическое и материалистическое крыло в античной философии*. Даже старая буржуазная наука не могла не отметить демократизм киников, и мы можем найти в ней определение кинизма как «философии греческого пролетариата» (Гёттлинг)<sup>20</sup>, верное по сути, если скорректировать некоторую терминологическую вольность. Действенно-практический, активно-отрицающий характер кинической философии на определенных этапах связывал ее в большей степени с восста-

---

ного общества: Доклад на XIII Международном конгрессе историков. М., 1970, с. 8, 10.

<sup>19</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 36, с. 193.

<sup>20</sup> Götting K. W. Diogenes der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats.— In: Gesammelten Abhandlungen aus dem klassischen Altertum. Halle, 1851, Bd. 1.

ниями и революционными движениями рабов и бедноты, чем с демократической фрондой. В этом ценность кинизма для нас и здесь же коренится причина его многолетней фальсификации почти всей буржуазной наукой, сводящей к нулю его теоретическое и общественное значение. Кинизм выживал в самых крайних ситуациях и находил, как гласят источники, отклик в массах (отнюдь не среди благоденствующей верхушки) на протяжении многих веков, вплоть до раннего средневековья, благодаря тому, что не только давал выход недовольству угнетенных и уязвленных несправедливостью, но и предлагал им в то же время относительную возможность почувствовать себя людьми, самоценными личностями в мире произвола и насилия. При всем своем внешнем примитивизме и кажущейся наивности киники были, как говорится, «не лыком шиты». Они поставили немало теоретических и практических вопросов, решение которых еще долго занимало и мучило человечество: свобода мнимая и истинная, внешняя и внутренняя, моральная автономия и ответственность перед обществом, личность в отчужденном мире, антиномия культуры и природы, «имманентная разумность природы», социальная роль науки, пределы самоограничения, разумные и безудержные потребности, подчинение долгу, роль революционного отрицания, критика и переоценка конвенциональных ценностей, внешних благ, нравственный идеал бедняка, жизнь как деяние, проблема дефиниций, диалектика общего и частного, слово и значение, номинализм, реализм и пр. Это ли не свидетельство незаурядной исторической роли кинизма?

Несмотря на то, что кинизм вырос на греческой почве и явился плодом собственно греческих противоречий и неурядиц конца V в. до н. э., в глазах большинства буржуазных ученых он всегда был и остается мало приметным и чуждым явлением в буйном и гармоничном цветении «античного духа»<sup>21</sup>. О нем предпочитали или вовсе не говорить или трактовали его как нечто несерьезное, случайное, анекдотическое и курьезное, вроде теленка о трех головах или волосатого человека, демонстрировавшихся в ярмарочных балаганах. Такому толкованию задал тон Гегель, и оно почти монопольно господствует и сейчас.

<sup>21</sup> К. Иоэль, например, видит в кинизме проявление «сарматского, фракийского или фантастического восточного духа», совершенно чуждого «аттическому духу». См.: *Joel K. Geschichte der antiken Philosophie*. Tübingen, 1921, S. 884–885.

С легкой руки Гегеля кинизм в истории философии рассматривается «скорее как образ жизни, чем философское учение»<sup>22</sup>, хотя против понимания его как «образа жизни» (*enstasis biou*) выступал уже Диоген Лаэртский (VI, 103).

Сравнительно с другими философскими школами древней Греции киническая обследована явно недостаточно. Известный сдвиг в изучении кинизма произошел в конце прошлого и начале нынешнего столетия, когда появились работы Винкельманна, Дюммлера, Иоэля, Вендланда, Гейффена, Герхарда, Гутгенхейма и др. Наряду с этими стремящимися к объективности исследователями мы встречаемся также с предвзятыми оценками Виламовица, Эд. Шварца и др. Затем интерес к киникам на довольно длительный период угасает.

Лишь в конце 30-х и в 40-х годах нашего века и после второй мировой войны преимущественно среди англо-американских ученых вновь оживился интерес к кинизму и его основателям. Интерес этот не случаен. Как это ни странно на первый взгляд, он связан с победным шествием по свету коммунистических идей. В США и Великобритании выходят монографии и статьи Д. Дадли, Ф. Сейера, В. Тарпа и др., посвященные истории и отдельным проблемам кинической философии<sup>23</sup>. Авторы этих работ, пытаясь исказить и скомпрометировать коммунистические идеалы, фальсифицируют смысл и значение кинических идей, отрывают их от исторической почвы и объясняют неизменной биологической сущностью человека<sup>24</sup>, а затем проводят «изобличающие» параллели между кинизмом и марксизмом и т. п. В самые последние годы работы, связанные с кинизмом, появляются крайне редко.

---

<sup>22</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1932, т. 10, с. 120.

<sup>23</sup> Dudley D. R. A history of cynicism from Diogenes to the 6-th cent. a. D. L., 1937; Sayre F. Diogenes of Sinope: A study of Greek cynicism. Baltimore, 1938; *Idem*. The Greek cynics. Baltimore, 1948; Tarn W. W. Alexander the Great and the brotherhood of men. — In: Proceedings of the British Academy. L., 1932, vol. 19.

<sup>24</sup> В указанной «Истории кинизма» Д. Дадли объявил эту философию феноменом, свойственным всем временам: «Такую философию можно было видеть всегда и везде» (с. 209), а вечность ее объясняется не менее вечным, фундаментальным «конфликтом между требованиями общества и потребностями человека», лежащим в «самой дуалистической природе человека как стадного животного и отдельного индивида» (с. 211). Отдав дань



К сожалению, некоторые расхожие положения истории философии, выработанные буржуазными теоретиками, некритически восприняты и у нас, как и переоценка кинизма вообще, выражающаяся, в частности, в том, что он рассматривается не как система философских взглядов, а как некий «образ жизни» (*way of life, mode of life*). Первоначально кинизм зародился как демократическая и материалистическая реакция на аристократический идеализм Сократа и Платона (о чем говорит хотя бы борьба Антисфена и Диогена против платоновской теории идей, а также глоссология и логика киников, близкая к средневековому номинализму, с которыми нельзя разделяться, просто объявив их примитивными), как плод разочарования в чисто умозрительной, спекулятивной философии. Однако до сего времени, следуя обветшалой схеме, даже советские историки античной философии безоговорочно включают киников в число сократических школ только на том основании, что Антисфен находился среди учеников Сократа, хотя дело идет о двух непримиримо враждебных лагерях в философии<sup>25</sup>. Так, пожалуй, и Маркса можно числить в гегельянцах! А суть заключается в том, что в решении основного вопроса философии киники стоят на позициях материализма ивливаются, следовательно, в «линию Демокрита», а вовсе не в «линию Платона». Еще старый немецкий исследователь П. Наторп характеризовал теорию познания Антисфена как «сенсуалистический материализм»<sup>26</sup>. Один из авторитетнейших советских знатоков философии Демокрита замечает: «...в основных моментах своего мировоззрения — материализме, сенсуализме и номинализме — Антисфен находится в зависимости от Демокрита»<sup>27</sup>. «Киники базировались на примате чувственной действительности», —

антиисторизму, автор отрывает Антисфена от остальных киников, пытаясь тем самым лишить их теоретической базы.

<sup>25</sup> О том, как обычно недифференцированно воспринимаются все сократические школы в нашей науке, свидетельствуют, например, слова С. Я. Лурье: «Сократ был наиболее подходящим значением для разнообразных идеалистических философских учений, объявивших непримиримую войну демократии и материализму. Эти школы, возглавлявшиеся учениками Сократа, получили название сократовских» (Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947, с. 323).

<sup>26</sup> Natorp P. Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblem im Altertum. В., 1884.

<sup>27</sup> Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, с. 184.

справедливо указывает А. Ф. Лосев<sup>28</sup>. Нельзя забывать при этом, что Антисфен сыграл в истории философии роль родоначальника номинализма, который, по словам Маркса, был первым выражением материализма. Таким образом, в борьбе с Платоном киники были правы в главном, хотя и не доросли до диалектических тонкостей.

Кинизм тесно связан с непосредственными производителями материальных благ. Хотя между народной идеологией и материализмом нет автоматической связи, но это вовсе не значит, что она (народная идеология) всегда, напротив, выливалась в религиозные, мистические или другие иррациональные, идеалистические формы. Мироприятие *трудового* народа в своей основе стихийно-материалистично, наивно-реалистическое, так как трудящийся всю свою жизнь имеет дело с миром вещей, воспринимаемых в их обнаженной конкретно-чувственной реальности. Над этими вещами в процессе производительного труда человек приобретает реальную власть, изменяя их по своей воле и замыслу. Конкретный труд, превративший косную конечность в кисть виртуоза, а обезьяну — человека, научил его также материализму. Нельзя не согласиться с мнением английского ученого-марксиста Дж. Томсона, что народ «благодаря своему положению работников физического труда сохранил от первобытного общества драгоценное качество, утраченное их утонченными господами, — способность воспринимать действительность как чувственно воспринимаемую человеческую действительность, как практику...»<sup>29</sup> Примитивность, даже грубость, стихийность и неразработанность кинического материализма в конечном счете связана с примитивностью рабского труда. Идеология пизов и не могла быть иной, похожей, например, на рафинированную диалектику идей Платона. Более того, киники сознательно отталкивались от подобных «умствований», чуждых простым людям, как несколько веков спустя первые христиане нападали на премудрости «книжников и фарисеев», провозглашая: «блаженны нищие духом».

<sup>28</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1969, с. 89.

<sup>29</sup> Томсон Дж. Первые философы. М., 1959, с. 319. Ср. характерное высказывание М. Горького: «Историками первобытной культуры совершенно замалчивались вполне ясные признаки материалистического мышления, которое неизбежно возбуждалось процессами труда и всею суммой явлений жизни древних людей» (Собр. соч. М., 1953, т. 27, с. 299).

Диогену как человеку, наделенному широким смыслом и остроумием, чтобы разрешить апорию о невозможности движения, не нужно было прибегать к логистике — он просто поднялся со своего места и стал ходить взад и вперед. Киников не увлекали физические, космологические и тому подобные проблемы сами по себе, ибо не представлялись насущными, социально острыми, способными реально или хотя бы морально облегчить положение низов. Отсюда — преимущественно нравственные искания, повышенный интерес к этическим проблемам, свойственный, впрочем, всей античной философии с конца V в. до н. э., когда под влиянием начинающегося упадка полиса она обращает свой взор на место и судьбу человека в обществе, в постоянно изменяющемся мире. С киническим материализмом и рационализмом связано неприятие политейзма, веры в традиционных богов, всего официального религиозного культа. Захваченные пафосом разрушения, киники отрицали также современную рабовладельческую культуру, ученость как противостоящие и враждебные народу силы.

Основной причиной отвращения кинических философов к современной науке, культуре и просвещению (*epistula mathemata, paideia*) был социальный фактор, т. е. та роль, которую играли «свободные науки» (иными словами, науки для свободных) в утверждении господства рабовладельцев, его очевидная связь с ними. Киники отвернулись от «мудрости века сего». Эта формально и объективно реакционная черта роднит их с позднейшими народными движениями (раннее христианство, эссены, альбигойцы, катары, гуситы, анабаптисты XVI в. и другие плебейско-еретические течения и секты), исторически прогрессивными. Отрицание науки господ — это издержки необходимой деструктивной деятельности революционеров в идеологии ранних эпох, тенденции «слома» обанкротившихся культурных форм, обусловленные незрелостью низспровергающего класса. Все революционные движения начинались с отрицания. Помимо всего сказанного, киники стремились к простоте, общедоступности, доходчивости своего учения, боясь отпугнуть сложностью проблем его приверженцев из толщи народной.

Центральная часть учения киников — этика — пересматривала всю традиционную систему греческой полисной морали, все стереотипы, всю аксиологическую структуру, весь морально-этический кодекс афинской рабовла-

дельческой демократии, всецело подчиненный на стадии ее распада интересам имущих слоев. Киническая этика бросала вызов всем общепринятым нормам хотя бы уже потому, что была индивидуалистической и, следовательно, противостояла всякой нормативности. Во всех областях жизни она противопоставляла государству и действующим законам рабовладельцев принцип «согласно природе» (*kata physin*), реальной и пока недостижимой свободе господ, находившихся в плену у низменных влечений и жизненных благ, «внутреннюю свободу» мудрецов, которой при усилии воли уже сейчас могли бы обладать все — рабы и бедняки, независимо от своего действительного положения. В этом они равны или даже выше господ. «Добродетельный раб свободен, а порочный господин — раб множества страстей», — говорил Бион (Стоб., III, 2, 38) \*. Так киники производят всестороннюю «перечеканку ценностей», провозглашенную Диогеном, одним из основателей кинизма (Д. Л., VI, 20, 56, 71).

В ригоризме этических требований киников, в их «аскетических» добродетелях, в пренебрежении к «учености» есть много общего с ранним христианством, которое в начале новой эры имело общие социальные корни с кинизмом. Христианство, как и кинизм, апеллировало «к низким слоям народа» (Энгельс). Разница между христианством и кинизмом этого времени заключалась в том, что кинизм выступал, так сказать, в качестве земной, рациональной и более активной формы протеста, а христианство — пассивной, религиозной, мистической. Являясь видом идеологии свободных бедняков и рабов, кинизм привлекал их тем, что давал наиболее подавленной части народа моральное убежище или становился выражением пассивного сопротивления, а для более активной и революционной — средством борьбы с жестокой действительностью, толкал ее в ряды народных уличных проповедников и даже восставших. Признанием опасной для власти деятельности киников служат хотя бы репрессии и указы, направленные против них при Веспасиане и Домициане (71 и 94 гг.). С антиримской и антирабовладельческой пропагандой выступали киники и в провинциях Римской империи, что отмечает даже буржуазная историография. «Нет сомнения, что киники, как и в городах Малой Азии, имели значительное влияние на угнетенную часть населе-

\* Список сокращений см. в конце книги.

ния Александрии, в особенности «протектариат», — отмечал М. И. Ростовцев<sup>30</sup>.

Признавая самобытность и даже известную эксцентричность киников, было бы абсолютно ошибочным рассматривать их как нечто случайное, чужеродное на «прекрасной почве Эллады». Нужно постоянно иметь перед глазами Афины эпохи софистов и Сократа, Демокрита и Платона, Демосфена и Исократ, Аристотеля и Теофраста, чтобы правильно понять место, которое занимали «философы-собаки» в духовной жизни Греции. Киники не брели по обочине и не шли только назад по столбовой дорожке эллинской общественной мысли, как полагают буржуазные критики кинизма, а, напротив, внесли свой немалый вклад в сокровищницу прогрессивных идей. Почувствовав шаткость полисного коллективизма и призрачность согласия в обществе, софисты первыми начали проявлять повышенный интерес к отдельной личности, поставили вопрос о ее автаркии (самодовлении). Философия в Афинах в период политического и экономического упадка после катастрофы 404 г. до н. э. разочаровалась в общетеоретических спекуляциях и обратилась к практической морали.

В эпоху аристократической реакции и олигархической тирании родился идеал утопического государства, обращенный в прошлое. В эти тяжелые времена особая популярность выпала на долю народного мифа о «золотом веке» Крона, издавна зародившегося в сознании угнетенных, осмысленного киниками с точки зрения теории естественного права и получившего ярко социальную окраску в литературе, так или иначе связанной с кинизмом (Кратет, Максим Тирский, Дион Хрисостом, Лукиан и др.). Возникали в то время и так называемые коммунистические, люмпен-пролетарские по характеру, потребительские утопии (см., например, аристофановские «Экклесиасты»), реакционные аристократические утопии типа платоновского «Государства», утопии, проповедовавшие общность имущества, жен и детей, создавались проекты «естественных» государств, общества всеобщего благоденствия и труда и т. п. Космополитизм киников был формой отрицания существующего эксплуататорского государства и отживающей полисной замкнутости, он заставлял ду-

---

<sup>30</sup> *Rostovzeff H. The social and economic history of Roman Empire, Oxford, 1926, p. 114.*

мать, что в мире есть законы посильнее законов властей прудержающих — законы природы и человечности.

Гражданской и негражданской бедноте Афин, перенесшей тяготы почти тридцатилетней Пелопоннесской войны (431—404), неуверенной в сегодняшнем дне, испытывавшей всевозможные невагоды, было трудно надеяться на реальное улучшение своего положения или на завоевание действительных свобод, поэтому вопрос о рабстве и свободе они вынужденно переводили из сферы социальной в сферу этическую и искали свободу там, где она была ближе и доступнее всего — в самих себе, т. е. внутреннюю свободу, дававшую иллюзию самоутверждения, независимости от паличного бытия, свободу ограничений. С этой по существу негативной свободой связан идеал индивидуалистической автаркии и аскетической добродетели.

Киников, философов нового типа, не могла удовлетворить никакая прежняя философия, которая на их памяти еще никому не принесла ни гражданской, ни даже иллюзорной внутренней свободы. Выступая против устоявшихся догм, киники страстно искали новое *действенное* учение, которое могло бы принести практическую пользу. Отсюда неустанно выдвигаемое ими требование настоящих дел, подвигов, труда, упражнений (Д. Л. VI, 11). Даже в патроны-покровители киники как люди из народа выбрали себе самого «трудящегося» и даже испытывавшего тяготы рабства человекобога — героя Геракла. Там, где не помогают теории, требуются действия, дела!

Независимый и свободомыслящий характер кинического учения вовсе не означает, что в нем нельзя обнаружить следы влияния других философских доктрин и школ. Создавая свою философию, киники отталкивались от чуждых им взглядов (негативная филиация идей), *по-своему* перерабатывали и усваивали некоторые положения софистов, сократизма, элеатов, Гераклита и Демокрита. Наиболее принципиальное значение имеет выяснение сущности отношений между Сократом и киниками. В истории философии киников принято причислять к одной из малых сократических школ. Но сократики никогда не были благодушно настроены друг к другу. Из философии Сократа вышли идеалисты и материалисты, гедоники и аскеты<sup>31</sup>. Вопреки тому, что некоторые киники сами причисляли

<sup>31</sup> Так, акад. Р. Ю. Виппер говорил, что из учения Сократа вышел не только Платон, но и киники. См.: *Вопр. философии*, 1948, № 1, с. 328; об этом же см.: *Fišer Z. Op. cit.*, s. 597.



себя к сократовцам и даже хотели провозгласить самой чистой сократической школой, мы исходили из объективных данных этой философии и научных критериев, а не из эмоциональных высказываний ее приверженцев, можем рассматривать кинизм (повторю это положение) как демократическую и материалистическую реакцию на аристократический идеализм и этику Сократа и Платона. Этим, собственно, и определяется место кинизма в истории античной философии.

Наше утверждение становится легко уяснимым и доказуемым даже из поверхностного сопоставления сократизма и кинического учения. Сократ — признанный идеалист, киники — материалисты. Сократ, грубо говоря, — идеолог реакционной рабовладельческой аристократии, киники выражали чаяния беднейших слоев демоса и отчасти рабов. Киники исходили не из Сократа и даже не из софистов, а из жизни. Связь киников и сократизма чисто отрицательная — кинизм не просто реакция на учение Сократа, но отрицание и разочарование в его основных установках как положениях чисто умозрительной философии. Большинство исследователей, укладывающих киников в прокрустово ложе сократизма, из желания умалить их теоретическое значение указывают, что Антисфен воспринял у Сократа не его учение, а независимость характера, самообладание, свободу духа, ровную веселость, простой образ жизни. Действительно, современники именно таким и изображают знаменитого философа — бедняком (Ксен. Мем., I, 3, 3), босоногим опрошенцем (Аристофан. Облака, 103—104; Плат. Пир, 1974а, Федр, 229а), летом и зимой носившим один и тот же плащ (Ксен. Мем., I, 6, 2), физически закаленным (Плат. Пир, 220ab), воздержанным, с умеренными потребностями (Ксен. Мем., I, 2, 1; III, 5, 6). Однако в тех же источниках легко прочесть, что Сократ мог, идучи на пир, припарядиться, умел выпить и, вообще, не отказывался от других удовольствий (Ксен. Пир; Плат. Пир, 184а, 220а). Киники же односторонне и полемически заострили аскетическую черту в поведении Сократа, возведя аскетизм в принцип своей философии, а наслаждениям в любой форме объявили войну. «Лучше сойти с ума, чем наслаждаться!» — восклицал Антисфен (Д. Л. VI, 3). Преданию даже сталкивает Сократа и Антисфена в вопросе о внешних принципах бедности. «Когда Антисфен демонстрировал дыру на своем плаще, Сократ, увидев это, сказал: „Через дыру в

твоём плаще я вижу тщеславие"» (Там же, 8). Таким образом, при более внимательном взгляде становится ясным, что и этот внешне сходный мотив у Сократа и киников не может скрыть разделяющий их водораздел. Нельзя также совсем игнорировать выводы солидной работы К. Поля, где доказывается, что киническое в «ксенофоновском Сократе» могло появиться под влиянием Антисфена, игравшего в античной философии более заметную роль, чем это принято думать<sup>32</sup>.

Обычно говорят, что в этике Антисфен и его последователи идут за Сократом. Действительно, и Сократ, и киники начинают с определения добродетели как знания, т. е. они исходят из предпосылки, что добродетель не есть нечто врожденное и наследственное, а ей может научиться всякий (Там же, 12—13). Однако Сократ делает из этого выводы, импонирующие состоятельным людям, имеющим реальную возможность пройти *школу* добродетели, рассуждая на моральные темы со своим мудрым наставником. Антисфен утверждал, что добродетель состоит в поступках и не нуждается ни в словах, ни в науках (Там же, 11). Киники, в отличие от Сократа, враждебны голому теоретизированию. По Сократу, добродетель оказывается уделом немногих избранных, у киников она общедоступна и демократична. Сократ, так и не дойдя до определения сущности добродетели, застревает в области умозрений и классификации понятий, а киники переносят центр тяжести на практическую сторону добродетели.

Принято также считать, что Антисфен проповедовал сократовскую идею о счастье, заключенном в самом человеке<sup>33</sup>. Действительно, киники видели человеческое счастье в автаркии мудреца, в умении свести до минимума потребности, избегать зависимости от внешних благ. Но главное — содержание понятия самого счастья — у киников и Сократа совершенно различное. Сократ полагал, что, в конечном счете, оно заключается в богатстве, почете, деньгах и прочих жизненных благах<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Joel K. Der echte und der xenophontische Sokrates. В., 1893—1901, Bd. 1, 2.

<sup>33</sup> История философии. М., 1940, т. 1, с. 148.

<sup>34</sup> «Не от денег рождается добродетель, а от добродетели и деньги и все прочие блага для людей как в частной жизни, так и в общественной» (Плат. Апол., 30b). Аудитория Сократа обычно состояла из молодежи, принадлежащей к богатым и знатым семействам (Критий, Алкивиад). Если Сократ, признавая примат добродетели, не запрещает нравственному человеку

Киники же начисто отрицали ценность всех этих благ, возникающих в результате несправедливого, противосостественного устройства общества.

Сократ отождествлял свои интересы с интересами своего класса и признавал соблюдать законы государства, не вступая в конфликт с его установлениями. Суд над Сократом свидетельствует о подальновидности обвинителей, приписавших ему то, в чем он явно не был виноват, — подрыв основ. Что же касается киников, то они с одинаковой категоричностью отвергали все существующие законы, традиционную религию и официальный культ, даже само государство. Они учили, что жизнь должна строиться не по законам государства, которое не может быть добродетельным, а по законам совести и добродетели (Д.Л. VI, 11).

Таким образом, совершенно очевидно, что причисление киников к сократикам — чистая формалистика, дань многовековой традиции и идет в разрез с принципами марксистско-ленинской оценки философских школ. В борьбе античного идеализма и материализма киники стояли на стороне последнего. Если признать, что в кинической философии, несмотря на противоречия и непоследовательность, многообразно отразилось самосознание свободных и несвободных бедняков, то следует сделать вывод, что в идеологической борьбе участвовали не только имущие слои господствующего класса, но и социальные низы.

Была ли идеология низов, представленная, в частности, киниками, передовой во всем и всегда? Если правомерна такая постановка вопроса, то исторически в своей основной тенденции — да, но с высокой позиции современности в ней было (и не могло не быть) немало ошибочного, примитивного, подчас реакционного — ее материализм поражал своей недialeктичностью и прямолинейностью, природа в своей нетронутости и первобытная дикость идеализировались, наука и культура принимались в штыки, натурфилософские проблемы не разрабатывались и т. д. Словом, кинизм можно, при желании, обвинить в тысячах грехов. Но основоположники марксизма не метали громы и молнии против реакционной религиозной оболочки многих ранних революционных движений,

---

пользоваться богатством, то для киника оно принципиально неприемлемо, ибо оно враждебно добродетели и всегда аморально.

старались увидеть за ней униженного и оскорбленного, побунтовавшегося против унижений и оскорблений. Можно сетовать по поводу примитивности кинического материализма и гносеологии, но нужно прежде всего увидеть в них крупницы большой исторической правды, мятущуюся душу не очень образованного и брошенного на дно жизни человека, который все же стремится отыскать истину и сбросить с себя путы многовекового гнета. Киники не могли выработать передовой с современной точки зрения теории. Но не будем их судить слишком строго и свысока. История к тому времени еще не выдвинула класса, который был бы способен создать действительно научную, передовую идеологию. Будем благодарны им за то, что они приоткрыли завесу над духовной жизнью народных масс, о которой, к сожалению, почти не сохранилось других исторических свидетельств.

## КРАТКИЙ ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ

Прежде чем перейти к истории и анализу кинического учения, кратко познакомимся с характером основных источников, из которых мы черпаем наши сведения о нем. Источники кинизма можно разделить на три категории: 1. Подлинные сочинения киников различных эпох, дошедшие главным образом во фрагментах, уцелевших в отдельных рукописях, или процитированные с достаточной долей достоверности другими авторами; 2. Сочинения кинизирующих писателей, т. е. находившихся известное время под влиянием кинизма (напр., Диона Хрисостома, Эпиктета, Лукиана и др.); 3. Сочинения доксографического и биографического характера, свидетельства о киниках у современников или авторов, живших позднее (напр., Ксенофонта или Диогена Лаэртского).

Подлинные сочинения древних киников сохранились в незначительных отрывках, нередко весьма гипотетично извлекаемых из чужих произведений. Любое свидетельство требует осторожного и критического использования, так как каждый мемуарист или доксограф отбирает и оценивает материал со своей субъективной точки зрения. Здесь пойдет речь не о фрагментах сочинений киников, а о философах и писателях, так или иначе обращавшихся к кинизму и его представителям<sup>1</sup>.

Оценки кинической философии заключены уже в трудах современников основателей кинизма Антисфена и Диогена. О них писали Ксенофонт Афинский (428—354), Платон (427—347) и Аристотель (384—322). В «Меморабилиях» и «Пире» Ксенофонт рассказывает о нраве, образе мыслей и жизни Антисфена. Афинский историк

---

<sup>1</sup> Фрагменты произведений Антисфена, Диогена, Кратота, Гиппархии и др. собраны у Муллаха, Дильса, Винкельманна, Гензе, Нестле, Де Фогеля, Каицци, Паке и др., крупные сочинения публикуются в отдельных изданиях. Подробную библиографию см. в кн.: *Нахов И. М.* Киническая литература, М., 1981.

испытал, вероятно, сильное влияние кинического мудреца, поэтому его свидетельства имеют большую ценность. Возможно, и образ самого Сократа окрашен у него в кинические тона<sup>2</sup>. Намеки иного свойства, иногда туманные, иногда прозрачно-враждебные находим в диалогах Платона. Жесточайшая полемика между двумя непримиримыми лагерями в философии привела к тому, что высокомерный аристократ Платон, считая ниже своего достоинства открыто полемизировать со своими плебейскими противниками, не называл их прямо по имени. Бранная кличка, презрительная реплика или полнейшее молчание — вот и все, чем он мог их удостоить. Из-под толстого слоя вражды и насмешек у него все же можно извлечь ценные сведения о логике и теории познания крупнейшего теоретика кинизма Антисфена.

Критически по отношению к киникам настроен также Аристотель, но свидетельства этого замечательного мыслителя трудно переоценить, так как Стагирит добросовестно указывает авторов положений, которые он приводит. Некоторые из них, должно быть, взяты из несохранившихся сочинений Антисфена и цитируют его собственные слова. Все остальные источники, рассказывающие о древних киниках, принадлежат не их современникам, но более поздним авторам, которые пользуются данными уже из вторых или третьих рук и часто выдают за истину легенды, апокрифы и просто анекдоты. Есть тексты, изначально фиктивные, к которым принадлежат, например, так называемые «Письма киников». Значение поздних источников не столько в содержащихся в них крупицах сведений о древних киниках, сколько в том, что они отражают жизнь кинического учения и социальную атмосферу последующих эпох. В указанном сборнике «Письма киников» содержатся письма Диогена, Кратета, Мениппа. Сюда же можно присоединить письмо Антисфена из эпистолографического сборника Сократа и сократиков (письмо 8-е) и «Письма Анахарсиса», составленные в духе кинизма. Эти письма сочинены разными авторами в период со II в. до н. э. по I в. н. э.<sup>3</sup> и были при-

<sup>2</sup> К. Иоэль в указанном выше сочинении считает, что Ксенофонт целиком зависит от Антисфена и Сократ в «Меморабилиях» изображен антисфенийком. Такого же несколько преувеличенного мнения придерживается Т. Гомперц.

<sup>3</sup> Capelle W. De cynicorum epistolis. Göttingen, 1896; Schafstädt H. De Diogenis epistolis. Göttingen, 1892. Об эпистолярной деятель-

званы возродить и пропагандировать древний радикальный кинизм, к которому они примыкают по своей идейной направленности, но еще в большей степени они характеризуют кинизм времени их составления<sup>4</sup>.

Из других неспециальных источников I в. до н. э. для историка кинизма имеют значение отдельные замечания Цицерона (см.: Тускуланские беседы, Об обязанностях, О природе богов и др.), Горация, Страбона. Заслуживает внимания полемическое сочинение «О стоиках» эпикурейского философа и поэта Филодема. В сохранившейся заключительной части упомянутого трактата содержится критика политий Диогена и основателя стоицизма Зенона, который многому научился у киников.

Замечания и сведения о киниках рассыпаны по произведениям многих авторов I—II вв. н. э. — Филона Александрийского, Сенеки, Петрония, Ювенала, Плутарха, Эпиктета, Диона Хрисостома, Фронтон, Авла Геллия, Лукиана, Марка Аврелия, Максима Тирского и др. Речи Диона Хрисостома (40—115), особенно так называемые диогеновские речи (VI, VIII, IX, X), представляют особый интерес, поскольку их автор, несмотря на свои стоические симпатии, в период изгнания испытывал сильную тягу к кинизму. Свежий материал о Диогене и других киниках находим в диатрибах бывшего раба стоика Эпиктета (55—135), также испытывшего сильное киническое влияние. «Беседы» Эпиктета идеализировали древних киников и резко критиковали современных ему лжекиников (II, 3.13; III, 2, 22.24; IV, 1 и др.). В литературе II в. н. э. о киниках выдающееся место принадлежит Лукиану Самосатскому, широко использовавшему в своих сочинениях творческие принципы и идеи кинических философов и писателей. Позднейшей литературе мы обязаны наиболее крупными сочинениями по истории кинизма.

Центральное место во всей древней литературе о киниках занимает знаменитый доксографический труд Диогена Лаэртция (первая пол. III в. н. э.), в котором шестая

---

ности Диогена и Кратета говорят многие источники (Д. Л. VI, 23, 80, 98; Эпикт., IV, 1, 30; Юл., VII, 212d и др.), однако в их подлинности сомневались уже в древности. Письма киников, о которых говорилось выше, составлены, вероятно, в подражание подлинным на основе распространенных преданий и анекдотов. Эти письма не идентичны с теми, о которых говорит Диоген Лаэртский (VI, 23).

<sup>4</sup> См.: Reuters F. H. Die Briefe des Anacharsis. B., 1903.

книга посвящена биографиям кинических философов и их взглядам. В IV книге содержатся сведения о Бионе. Диоген Лаэртский составлял жизнеописания выдающихся философов, опираясь на сочинения своих предшественников, главным образом — Фаворина, Деметрия из Магнесии, Диокла, Гермиппа и Аполлодора, которые обильно цитируются. Наряду с важными сведениями Диоген приводит много анекдотов и поучительных христей без всякого критического отбора, особенно касающихся фигуры Диогена из Синопы. Скомпонован материал довольно беспорядочно, в нем много противоречий и повторений. Так, автор объективистски приводит несколько версий одного и того же события (например, пять вариантов обстоятельств смерти Диогена), не отдавая предпочтения ни одной. Несмотря на недостатки, «Жизнеописания философов» все же остаются главным источником по киническому движению. Из десяти книг, описывающих жизнь и учения самых крупных философов древности (Платона, Аристотеля, Эпикура и др.), Диоген Лаэртский посвящает киникам целую книгу. Не говорит ли сам по себе этот факт о той значительной роли, которую играла киническая школа в истории античной философской и общественной мысли.

Заслуживают внимания и остальные источники, относящиеся к этому и более позднему времени, — сочинения Климента Александрийского, Секста Эмпирика, Клавдия Элиана, Афинея, Евсевия из Кесарии, Авзония, императора Юлиана, Стобея, Лексикон «Суда» и ряд папирусов с киническими материалами, относящихся к различным эпохам, говорящих о популярности кинических героев. Творчество кинических поэтов эпохи эллинизма представлено в известных собраниях античной поэзии (Диль, Эдмондс, Пауэлл, Вальц и др.). Ряд сентенций греческих киников процитирован в сборнике, известном под названием «Ватиканский Гномологий», опубликованном Л. Штерпбахом.

Поздние источники, как правило, перепевают уже известные анекдотические мотивы. Особняком стоит среди названных писателей император Юлиан, прозванный Отступником (332—363), который в своих речах (VI, VII) критикует ставший опасным современный ему кинизм и противопоставляет ему древнее учение киников. Эти речи обнаруживают хорошее знакомство их автора с подлинными сочинениями киников. Шестая речь дополняет известия о Кратете, скупо сообщенные в других источни-



ках. Софист и грамматик Афиней из Павкратиса в «Пире мудрецов» среди множества фактов из самых различных областей древней жизни кое-что сообщает о киниках (III, 113; IV, 158; VI, 254с; VIII, 341с; XIII, 565с, 588 и др.). Иоанн Стобей, делая выписки из прочитанных книг, включил в свои «изборники» и «цветники» некоторые данные о кинической логике и этике. Стобею мы обязаны знакомством и с сочинениями Телета, видного киника III в. н. э. Византийский лексикон «Суда» в небольших статьях, озаглавленных именами киников, дает важные, хотя и скудные, сведения об этих философах. Ценность заметок «Суды» в том, что они следуют общепринятой в поздней античности традиции. Конечно, перечисленными выше именами античных авторов не исчерпываются источники информации о кинизме: замечания, реплики, меткие слова, факты разбросаны по сочинениям самого разнообразного содержания, свидетельствуя о популярности кинических философов и теорий, которые они широко пропагандировали.

## **ИСТОРИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ И ИДЕЙНЫЕ КОРНИ КИНИЗМА**

Киническая философия во всех ее модификациях, формах и ипостасях просуществовала добрую тысячу лет. Зародившись в напряженной атмосфере Эллады конца V в. до н. э., она докатила свои последние волны до конца античности, отмеченного лихорадочными попытками масс отстоять свою независимость и достоинство перед эксцессами агонизирующей системы, перед смятениями глобальных социальных сдвигов, прокладывающих путь средневековью.

Кинизм возник и сложился на грани двух эпох. Классический эллинский полис канитулировал, чтобы уступить место более высокой форме античного общества, временно разрешившей противоречия рабовладельческого строя. Эллинизм не устранил коренных антагонизмов этой формации, но загнал их вглубь, подготавливая тем самым еще более сокрушительный взрыв. Идеологическое движение угнетенных, в своеобразной форме кинического протеста вобравшее даже чаяния и мысли рабов, неизбежно и закономерно выросло на почве разложения полисной системы. Для временной стабилизации рабовла-

дельческого способа производства были необходимы новые войны, новые завоевания, которые разрушили бы границы между отдельными греческими мини-государствами. Разрешение противоречий рабства дается «в большинстве случаев путем насильственного порабощения гибнущего общества другим, более сильным (Греция была покорена Македонией, а позже Римом)», писал Энгельс<sup>1</sup>. Однако македонское завоевание могло лишь отчасти отвлечь массы от активного протеста, переключив их внимание на сопротивление захватчикам, но не в его силах было подавить постоянное брожение умов, неодолимое стремление «маленького человека» выстоять и заявить о своих попранных правах. Не в его возможностях было предупредить отдельные вспышки, пусть безнадежных, но открытых и грозных восстаний рабов и демоса против угнетателей, своих и чужеземных. Киническая философия, глубокими корнями связанная с этими народными движениями, — явление самобытное и исторически необходимое, обусловленное распадом системы классического рабства и крахом его апологетической идеологии.

Уже в недрах цветущей эллинской государственности созревали силы, призванные в конечном счете ниспровергнуть старый полисный строй. Объясняется это накоплением и ростом противоречий, присущих рабовладельческой формации. «Говорят об идеях, революционизирующих все общество; этим выражают лишь тот факт, что внутри старого общества образовались элементы нового, что рука об руку с разложением старых условий жизни идет и разложение старых идей»<sup>2</sup>. Эти внутренние разрушительные силы нашли свое наиболее яркое теоретическое проявление в философии киников.

Однако в полную меру такая философия могла развернуться лишь в конце V и начале IV вв. до н. э., когда затяжная Пелопоннесская война, доведя все противоречия до крайности, форсировала разложение полисного уклада. Кардинальные противоречия таились даже в «золотом веке» Перикла, они заключались в самом характере афинской демократии, которую Ленин определял как особую форму диктатуры рабовладельцев<sup>3</sup>. Внутренние противоречия афинской демократии, затушеванные в пе-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 643.

<sup>2</sup> Там же, т. 4, с. 445.

<sup>3</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 37, с. 243.

риод ее недолговечного процветания (так называемой «пентеконтоэтии»), прорвались в эпоху ее распада. Накаленную атмосферу конца века отлично характеризует одна черта, отмеченная Платоном, когда он говорит о существовании двух непримиримо враждебных городов в пределах одного полиса: «города бедняков» и «города богатых» (Гос., IV, 422e—423a. Ср. там же, III, 417.VIII, 551, 555). Расширение базы рабовладельческой демократии стало возможным только за счет интенсификации личного рабского труда, так как в связи с войной приток новых рабов в Афины прекратился. В эпоху классики наряду с рабским трудом существовал труд свободных земледельцев и независимых ремесленников, сравнительно легко обеспечивавших свой невысокий прожиточный минимум и потому державшихся за свою мелкую частную собственность. Мелкое крестьянское хозяйство и независимое ремесленное производство представляли «экономическую основу классического общества в наиболее цветущую пору его существования» (Маркс). После Пелопоннесской войны наступили всеобщее обнищание и нужда трудящихся масс, обезземеливание крестьян и разорение ремесленников, частично пополнивших ряды античных люмпен-пролетариев (охлос).

В то время как на одном полюсе росла нищета, на другом концентрировались богатство и роскошь. С натуральным характером рабовладельческой экономики связана внешняя сторона быта имущих слоев. «Значительную часть прибавочного продукта они обращали на непроеводительные затраты — на произведения искусства, на религиозные и общественные сооружения»<sup>4</sup>. Имущественное неравенство материализовалось в таких массовидных предметах, как одежда, пища, утварь, жилище и т. п. Роскошь образа жизни богачей резко контрастировала с положением бедняков, вынужденных ютиться в жалких лачугах, на улице, зимой и летом носить один и тот же дырявый плащ, есть впроголодь и считать за благо дневной рацион из нескольких головок чеснока или лука, куска черствого хлеба и кружки кислого вина. Что касается рабов, то и об этом они могли только мечтать. Вместе с падением афинской морской державы даже восстановленная демократия (401 г.) уже не была в состоянии материально поддерживать беднейших граждан.

---

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 26, ч. 2, с. 587.

Среди многочисленных прослоек, сложившихся в период и в итоге Пелопоннесской войны, можно выделить четыре основных группы населения: 1. Численно незначительная группа крупных и зажиточных рабовладельцев. 2. Свободные труженики — мелкие землевладельцы, ремесленники, торговцы, жившие главным образом за счет собственного труда. 3. Деклассированные ремесленники и земледельцы (люмпен-пролетариат), довольно многочисленная группа, жившая за счет государства<sup>5</sup>. 4. Рабы — самый многочисленный эксплуатируемый класс, фактически содержащий почти всех свободных. К нему примыкали разные категории не-граждан и трудящиеся бедняки.

Эти группы отличались своим отношением к важнейшей человеческой обязанности — труду. У свободных и полноправных тружеников труд был в почете, но по мере своего развития рабство «сделало труд свободного гражданина презренным» (Энгельс), исключило труд из списка моральных ценностей. Каждая из перечисленных групп выдвигала свои политические идеалы и социальные программы. Низовые слои, расходясь в деталях, через своих идеологов выражали желание народа жить лучше, без угнетения и неравенства, в условиях социальной справедливости, но настоящих рецептов переустройства общества не знали и знать не могли. Эксплуататорская верхушка всемерно стремилась укрепить свое господство.

*Первая* группа в общем была довольна своим положением, и попытки социальных реформ исходили лишь со стороны терявшей свое влияние и ущемленной развитием торговли и ремесла аристократии. *Вторая* — не могла примириться с неравномерным и несправедливым распределением богатств, требуя «сложения налогов» и «передела земли», мечтая о подлинной общинной собственности. *Третья* группа, паразитирующая, жила на подачки государства. Она не могла довольствоваться своим полуголодным существованием и мечтала о лучшей доле, но ее мечты не вступали в конфликт с существующим строем. Идеал античного люмпена — потребительский, грубый, уравнилельный, примитивный «коммунизм», который предоставил бы ему возможность жить, как и прежде,

---

<sup>5</sup> Среди свободного гражданского населения Аристотель различал три основных класса: «очень зажиточных», «средних» и «крайне неимущих» (Полит., IV, 8, 3). Рабы, разумеется, в счет не шли.

в безделии, но в сказочно улучшенном варианте — в условиях изобилия «золотого века».

Наконец, *четвертая* группа — абсолютно бесправная, фактически и юридически лишенная гражданства и родины, еще не могла четко осознать свои положительные требования, но стихийно стремилась к уравниванию в правах со свободными. Ее идеал — возвращение к состоянию до порабощения или восстановление прежних, давно ставших легендарными порядков, когда не было ни рабов, ни господ, ни привилегированных эллинов, ни презируемых варваров, ни имущественных, ни племенных, ни иных различий и противоречий. Здесь кроется причина идеализации первобытных и варварских народов, из которых происходила подавляющая часть рабов, даже в именах своих несущих воспоминание о давно утраченной далекой и свободной родине.

Для названных выше первых трех групп рабовладельческий город-государство принципиально приемлем. Расхождения и конфликты, иногда очень жестокие, касались не существа, а формы государства — монархии, тирании, олигархии, аристократии или демократии. По отношению к рабам это государство во всех его видах было безусловно враждебным. И рабы платили ему той же монетой. Для них ни одна из его форм, освящавших и закреплявших рабство, не являлась желательной или приемлемой. У раба не было ни отечества, ни патриотических чувств. В ответ на замечание о необходимости защищать родину Дидро воскликнул: «Ерунда! Больше нет родины: от одного полюса до другого я вижу только тиранов и рабов» («Племянник Рамо»). В этом корень первоначального кинического космополитизма, выразившего активный отказ рабов от признания своим государством, которое безжалостно зачеркнуло в них все человеческое, поработило и низвело на уровень рабочего скота. Космополитизм возник как отрицание афинского рабовладельческого государства и реакция на полисную замкнутость.

Спустя несколько столетий в период общего кризиса античных порядков, в эпоху Римской империи, для «страждущих и обремененных» эти основные тенденции не только не утратили своего значения, но стали еще более отчетливыми. «Для них всех, — писал Ф. Энгельс, — рай был утрачен, лежал позади; для разоряющихся свободных это был прежний полис, одновременно и город и государство, в котором их предки были некогда свобод-

ными гражданами; для военнопленных рабов — прежняя свободная жизнь до пленения и порабощения; для мелких крестьян — уничтоженный родовой строй и общность владения землей»<sup>6</sup>. Полис, пока он существовал, вообще никогда не мог до конца оторваться от «пуповины естественно-родовых связей». Родимые пятна родовой идеологии еще долгое время проявлялись в различных областях политической и культурной жизни первого классового общества.

В связи с потрясениями, вызванными тяжелой войной, появилось множество проектов социального переустройства. В этих утопиях отразилась идеология не только неполноправных или вовсе бесправных низов, но и аристократии, недовольной даже жалкими остатками былой демократии. При всем своем разнообразии политические требования демоса и рабов противостояли аристократическим утопиям типа иерархической политики Платона («Государство»). Наиболее радикальная социальная утопия родилась в головах киников и затем перекочевала к мечтателям эпохи эллинизма (Ямбул, Евгемер). Если «идеальное» кастовое государство Платона строилось на рабской основе и на презрении к производительному труду, то социальный порядок, о котором грезил киники, на чистое отрицал рабство и прославлял свободный труд.

Кризис политико-экономической основы рабовладельческого общества повлек за собой всеобщую переоценку традиционного полисного мировоззрения. В духовной области крушение полисных добродетелей господ нашло отражение главным образом в философии софистов, а протест эксплуатируемых нашел свой выход в философии киников. Нестрота социального состава недовольных и угнетенных<sup>7</sup>, представленного в кинизме, послужила причиной того, что киники так и не смогли свести в стройную и непротиворечивую систему свои политические и этические взгляды и убеждения. Именно поэтому, между прочим, столь неоднозначны и непоследовательны подчас сообщения о них древних источников. Кроме того, в течение многовековой истории кинизма к нему прибавлялись многие недовольные — от раба до вчерашнего рабовла-

---

<sup>6</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 482.

<sup>7</sup> Показательно, что среди самых видных представителей кинической школы мы встретим выходцев из всех социально угнетенных групп.

дельца. Все они вносили свою лепту и оставляли свой след в киническом учении, нередко в ущерб его стройности. Значит, противоречия кинизма — это противоречия во взглядах различных социальных слоев, влившихся в него, поэтому в кинизме мы обнаружим не только определяющую негативную и разрушительную по отношению к существующему строю и всей рабовладельческой цивилизации оппозицию рабов и неополноправных, но и идеалы умеренной бедности наупоризованных мелких производителей, патриархальные мечтания труженика-земледельца о спокойной деревенской жизни «согласно природе», люмпен-пролетарские фантазии о беззаботном существовании за счет чужого (рабского) труда, о превращении индивидуальной частной собственности во всеобщую частную собственность, а также прославление труда, присутствующее трудящимся даже в атмосфере всеобщего презрения к нему.

Бедняки всех оттенков стремились утвердить в качестве нормы и образца свой образ жизни, наличные условия своего повседневного быта. Дорогому платью и пышным пирам богачей они противопоставляли свой обшарпанный трибон (рабочий плащ) и скудную пищу, выдавая их за наиболее верный и даже завидно-желанный признак добродетели. Киники подняли на пьедестал, канонизировали и идеализировали афинского бедняка времен Пелопоннесской войны в противовес идеалам плутократии. Крайнее ограничение потребностей и вынужденный аскетизм они превратили в основной постулат добродетели. Кинические требования грубого уравнивания в бедности и проповедь всеобщего аскетизма неизбежно, по сути дела, становились реакционными, а революционность киников заключалась главным образом в их уничтожающей критике и отрицании несправедливостей существующего строя, что вообще характерно для всякого неразвитого и стихийного народного движения.

Киники по-своему восприняли и переосмыслили современные им общественные теории и проекты социального переустройства, вышедшие из разных слоев, критически относящихся к афинской демократии. Мы встретим у них и «романтический» уход в прошлое, идеализацию старины и проповедь жизни «согласно природе». Пропагандируя «опрощение», киники прославляли первобытные племена и варварские народы (скифов, персов и др.), высказывали симпатии к жестким методам спартанского воспита-

нии". Ненависть к рабовладельческой цивилизации послужила основой этих идей экстраполировали на культуру и человеческий прогресс вообще, призывая возвратиться к уже пройденному историческому этапу.

Укажем еще на сильную струю индивидуализма, распространившуюся в конце V в. до н. э. Падение интереса к общественной жизни усилилось в эпоху эллинизма. Каждый жил на свой страх и риск в глубоком безразличии к тому, что делается вокруг, вне сферы его эгоистичных интересов. Потеряв интерес к государству, становящемуся все более враждебным к человеку, люди обратились к собственной личности, выделяя ее и изолируя от окружающей среды (тип «автаркичного» мудреца). Философия теперь видела свое призвание в том, чтобы ответить, как жить, как уцелеть и найти счастье в этом мире, где никому нет дела ни до кого. Этот перевес этики и антропологии над натурфилософией привел к тому, что философы превратились в советчиков, выдающих рецепты практического поведения на все случаи жизни. Ясно, что этот индивидуализм и политический индифферентизм не мог обойти киников стороной. В центре внимания этой философии оказалась индивидуалистическая бунтарская этика, своим острием направленная против всякого неравенства и самого основания античного общества — рабства, что коренным образом отличает киническое учение от любых модификаций рабовладельческих потребительских утопий.

В киническом «народном фронте» объединились все группы и классы, противостоящие правящей и обогащающейся верхушке. Неприсязательный, как трава, кинизм вырос на скудной почве послевоенных Афин, поэтому грубо искажают суть дела те буржуазные ученые, которые хотят доказать, что эта философия — чужеродное явление на земле Эллады, которое якобы занесено сюда везжими купцами и военными, вернувшимися из далекой Индии (Ф. Сейер). Реакционные также попытки представить кинизм как биологическое «вневременное проявление

<sup>8</sup> Известный немецкий историк Эд. Мейер утверждал, что все планы гражданского переустройства сходились в одном — они «ищут свой идеал в прошлом, в старом аристократическом строе, в критской и спартанской конституции, впоследствии даже в монархии» (Экономическое развитие древнего мира. М., 1910, с. 48). Однако киники отвергали все рабовладельческие проекты, они отрицали все формы государства, известные античности, в том числе афинскую демократию и лаконо-критский аристократический строй.



ние порочных сторон человеческой природы, для которой характерны лень и наглость» (Д. Дадли). Являясь конкретно-исторической формой идеологии рабов и свободных угнетенных, философия киников давала наиболее пассивной части моральное прибежище, а более активной и радикальной — средство борьбы с жестокой действительностью, нередко толкавшая ее приверженцев в ряды восставших. Ввиду всего сказанного кинизм превратился в одну из наиболее популярных философских доктрин древности.

Просуществовав примерно тысячу лет, киническая школа не могла сохранить в неприкосновенности свои первоначальные положения и идеалы. Вместе с изменением исторических условий модернизировались, модифицировались, то смягчаясь, то снова принимая ригористический характер, кинические принципы. С каждой новой эпохой кинизм изменял свою форму. Сила и революционность кинической философии определялась интенсивностью проникновения в нее идеологии восстававших рабов. Наиболее крупные и массовые восстания рабов и свободной бедноты должны были иметь какой-то план действий и программу. Такой план был у Спартака. Вождь антиримского освободительного движения рабов и бедноты Аристоник, по сообщению Страбона (XIV, 1, 38), пытался построить государство «гелиополитов» без рабов по образцу «государства солнца» эллинистического утописта Ямбула<sup>9</sup>. Утопия Ямбула, вдохновленная картинами первобытно-коммунистического общества, сложилась не без влияния кинических идей о всеобщем равенстве и свободе.

Киническое учение формировалось и обогащалось на протяжении всей его длительной истории — от первых схолархов Антисфена и Диогена до последнего известного нам киника Саллюстия (V—VI вв. н. э.). Одни, подобно Антисфену, разрабатывали главным образом его теоретическую часть, другие, как Бион и Менипп, литературно-художественную, третьи, как например Диоген и Демонакт, воплощали его принципы на практике. Такое разделение функций, конечно, не означает, что каждый видный деятель кинизма не внес в него свой теоретический или практический вклад. В зависимости от тенден-

---

<sup>9</sup> Ср.: Ранович А. Б. Эллинизм и его историческая роль. М., 1950, с. 342.

ций времени и социальных привязанностей философа выдвигались подчас противоречивые положения: проповедь изоляционизма, с одной стороны («Диоген в бочке»), и действенный филантропизм — с другой («добрые демоны» Кратет и Демонакт); крайний аскетический ригоризм Диогена и мягкий «гедонизирующий» кинизм Биона и Телота; отрицание любой формы государства и допустимость просвещенной монархии и т. п. Однако киники никогда не опускались до признания законности рабства и не запятнали себя охранительным прославлением существующего строя. Их отрицание традиционных полисных идеалов, воплощенных в понятии калокагатии, их лозунг переоценки ценностей (*paracharattein to nomisma*) были для своего времени революционными, они означали революцию в головах, когда бедные и богатые менялись местами: богачи объявлялись несчастными, бедняки — счастливыми, а рабы — истинно свободными. Сила киников в их разрушительном отрицании и критицизме, срывании всех и всяческих масок с рабовладельческой демократии и культуры, слабость — в невозможности реально изменить существующие порядки и направлении главного удара в сторону морального совершенствования, внутренней свободы, адиафории и апатии, в идеализации скудости и нетребовательности первобытной, не затронутой цивилизацией жизни, в превращении «собачьей» жизни в «киническую» (*kynikos bios*), т. е. в образец и норму поведения истинного мудреца<sup>10</sup>. «Крик» киника<sup>11</sup> на улицах и площадях античного города — не только желание быть услышанным, не только возглас возмущения и протеста, но и вопль бессилия и отчаяния.

В последние века античного мира, когда смена формаций в связи с ростом феодальных элементов в поздней Римской империи становилась реальностью, кинизм, связанный с волнениями рабов, превратился в реальную силу, вызвавшую волну репрессий. В это время он стал

<sup>10</sup> Излюбленное в кинической диатрибе сравнение жизни людей с муравейником — образное выражение той же слабости. Люди — ничтожные муравьи, копошащиеся в своих ничтожных и мелких делишках. В любой момент муравьиные царства могут быть разрушены, раздавлены неодолимой силой. В этом сравнении нашло также отражение бессилие маленького человека перед судьбой и случайностью, игравшими столь значительную роль в мировосприятии людей эпохи эллинизма.

<sup>11</sup> Киник не говорит, а «кричит» (Д. Л., VI, 44, 83; Антисф. фрм., с. 23, II Вияк.).

отчасти сближаться с христианством, с которым его роднили внешне общие идеи: требования равенства, духовного освобождения, морального подвига, взгляд на жизнь как на «суету сует», «ярмарку тщеславия», аскетизм и проповедь «монашеских» добродетелей и др.<sup>12</sup> Христианство, как и кинизм, апеллировало к «страждущим и обремененным», к низшим слоям народа и провозглашало блаженными нищих. Христианство «выступало сначала как религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и неправых»<sup>13</sup>. Христианизация кинизма в последний период его существования объясняется сходством причин и социальной базы, вызвавших к жизни оба движения.

Кинизм — детище античного мира, но его идеи и даже формы литературного и поведенческого претворения оказались жизнестойкими и в типологически сходных обстоятельствах возникали вновь и вновь, отражая в общекризисных ситуациях эрозию и гибель старых социально-экономических порядков и связанную с ним деморализацию общества.

## **ВНЕШНЯЯ ИСТОРИЯ КИНИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ. ЕЕ ГЛАВНЫЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ**

### **Название школы**

Уже с первого шага, начиная с вопроса, откуда произошло название «кинники», мы сталкиваемся с трудностью: противоречивость источников и разногласия исследователей, обусловленные отнюдь не только филологическими причинами. С этим, на первый взгляд, частным вопросом оказывается связанной основная линия в искажении истории кинизма буржуазными учеными. Имя киникам, утверждают они, дала первая «собака» (κυῶν) — Диоген, Антисфен же — чистый сократик, т. е. последний философ к киникам отношения не имеет. На чем же основывается искажение, о чем говорит традиция?

<sup>12</sup> О близости кинизма к гностикам свидетельствуют многие факты. В частности, киник Максим из Александрии (IV в.) стал константинопольским епископом. Об этой же связи говорит Августин (О граде божием, 19, 19).

<sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч, 2-е изд., т. 22, с. 467.

Историческая традиция связывает название кинической школы по созвучию с названием гимнасия для неполноправных в пригороде Афин — Киносарг, где учил Антисфен. Об этом согласно говорят Диоген Лаэртский (VI, 6), Суда и др. Впоследствии, когда Антисфен стал проповедовать жизнь «в согласии с природой», похожую на жизнь животных («кинический, собачий образ жизни»), он и сам получил прозвище «обычной собаки» (haplokyōn — Д. Л. VI, 13). Эту кличку — «собака», в которую враги вкладывали бранный, осуждающий смысл, а друзья подхватили как похвалу, подчеркивая добрые черты собачьего характера (верность, признательность, охрана хозяина, нападение на врагов и т. п.)<sup>1</sup>, охотно воспринял Диоген (Д. Л. VI, 33.60). Прозвище стало для него программой и вторым именем<sup>2</sup>. После него слово «киники» (hoi kynikoi) стало привычным обозначением сторонников кинизма. Так из ассоциации двух реалий — «Киносарг» («Белая собака») и «кинический (собачий) образ жизни» возникло название «киники».

В чем же состоят возражения против такой естественной этимологии? Немецкий ученый Эд. Шварц, не признающий Антисфена основателем кинической школы<sup>3</sup>, начинает с того, что, как он утверждает, лингвистически невозможно образовать прилагательное kynikos от слова Kynosarges, но только от слова kyōn, известного как кличка Диогена, т. е. «Киносарг» и «кинический образ жизни» тут ни при чем. Подвергает сомнению традиционную этимологию и Курт фон Фриц, также отрицающий роль Антисфена в качестве зачинателя кинизма. Его аргументы мало чем отличаются от соображений Шварца<sup>4</sup>. С ними соглашаются Д. Дадли и Ф. Сейер, последний обращает также внимание на то, что Аристотель называет последователей Антисфена «антисфениками», а не «киниками» (Мет., VIII, 3, 1043b24).

В самом деле, как могли столь чуткие к языку греки произвести прилагательное kynikos от Kynosarges? Но именно здесь кроется ошибка или недомыслие крити-

<sup>1</sup> Elias in Categori. Prooem. Comment. in Arist. XVIII, III, 2. См. также «Письма Кратета», XXIX.

<sup>2</sup> Аристотель вместо имени Диогена говорит просто «собака» (Рит., III, 10, 1411a24).

<sup>3</sup> Schwartz E. Charakterköpfe aus der antiken Literatur. 2. Reihe, Leipzig, 1943.

<sup>4</sup> Fritz K. von. Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope, Leipzig, 1926, S. 47—49.

ков традиции. Точка зрения, высказанная древними авторами — Диогеном Лаэртием, схолиастом, написавшим комментарий к «Категориям» Аристотеля, и Судой, не пуждается в пересмотре. Никаких нарушений законов языка при этом не требуется.

Итак, Антисфен, учивший в Киносарге, получил прозвище *Ἡπλοκυῶν* («обычная собака»). Это прозвище одновременно подчеркивало сходство и отличие образа философа, ведущего образ жизни «простой собаки», от смысла того экзотического названия гимнасия, которое буквально воспринималось греком как «Белая собака», наподобие того, как мы воспринимаем названия московских улиц «Собачья площадка» или «Матросская тишина», не задумываясь и в то же время прекрасно понимая их первоначальный смысл. Данное объяснение тем правдоподобнее, что, вероятно, большинству афинян была известна легенда, связанная с происхождением названия гимнасия.

Вот как передает ее Фотий: «Диом (или Дидим) Афинский приносил жертву на очаге. Вдруг появилась белая собака, схватила приносимое в жертву мясо и унесла куда-то. Диом сильно перепугался, но бог через оракула поведал ему, что на том месте, куда собака унесла жертву, нужно воздвигнуть Гераклу алтарь. Отсюда происходит и название „Киносарг“». Из этого рассказа ясно, что один из корней этого слова должен был отчетливо и активно восприниматься как *κυῶν* (собака)<sup>5</sup>. Таким образом, сам Антисфен, обитавший в «Белой собаке», был, конечно, не «белой собакой» (*κυῶν argos*), а «простой, обычной собакой» (*ἡπλοκυῶν*). Что же касается последователей Антисфена, то они получили свое название уже без всяких дополнительных эпитетов — «собаки» (*kynes*) или производное от этого слова — *kynikoi* («киники»).

Находит свое объяснение и тот факт, что Аристотель назвал однажды сторонников Антисфена антисфеновцами. Упомянутое выше место из «Метафизики» трактует логические положения «антисфеновцев» и «столь же необразованных людей», поэтому антисфеновцами здесь могли быть названы те, кто разделял лишь взгляды Антисфена в области логики и гносеологии, но не все его учения,

<sup>5</sup> Нужно также иметь в виду, что у Гомера часто встречается сочетание *kynes argoi* — быстрые собаки (Илиада, I, 50, 18, 283).

включая этику с ее принципом «естественной жизни». У нас нет серьезных оснований отвергать свидетельство Суды, основанное на древних источниках: «Киническая философия получила свое название благодаря тому, что Антисфен учил в гимнасии Киносарг». Напротив, вызывает удивление то, как гиперкритики объясняют прозвище Антисфена «простая собака». С одной стороны, они утверждают, что это прозвище было получено им в отличие от клички Диогена, с другой — они же настаивают на том, что Антисфен не имел ничего общего с Диогеном, который, якобы, приехал в Афины много времени спустя после смерти философа.

Я был вынужден довольно подробно остановиться на вопросе о названии школы, ибо здесь находится одна из «болевых точек» истории кинизма.

### Периодизация истории кинической философии

В начале книги говорилось о происхождении кинизма, поэтому до сих пор шла в основном речь об исторических условиях, в которых протекала деятельность древних киников. Понятно, что за тысячу лет существования школы эти первоначальные условия значительно изменились, что сказалось на содержании и характере кинического учения. В одни столетия жизнь школы бурлила и захватывала многих, в другие — она затухала, и источники сообщают о ней скупо или вовсе молчат (как, например, во II—I вв. до н. э.).

Подлинными представители кинизма старались сохранить в чистоте самые существенные и исходные его принципы. Модификации и изменения в кинической доктрине следовали за политическими и экономическими сдвигами в разлагающемся античном обществе. В соответствии с ними в истории кинизма можно различать четыре основных периода, охватывающих весь путь школы от конца V в. до н. э. вплоть до начала VI в. н. э.:

1. Древний, или эллинский, период (V—IV вв. до н. э.).
2. Средний, или эллинистический, период (III—I вв. до н. э.).
3. Новый, или римский, период (I—III вв. н. э.).
4. Позднеримский императорский период (IV—V вв. н. э.).

Наибольший в теоретическом плане интерес представляет древний кинизм, когда были выработаны и сформу-

лированы все его основные положения. В дальнейшем эти положения, связанные с идеологией рабов и беднейших свободных, обогащались, уточнялись, конкретизировались и изменялись в соответствии с духом новых эпох и социальных групп, принимавших участие в формировании идеологии низов.

## С кого начать?

Как в вопросе о названии, так и в вопросе об основателях кинической школы в XX в. мы сталкиваемся с критикой традиционного взгляда, согласно которому начало ей положила деятельность Антисфена (Д. Л. VI, 2). Ни один из античных источников и никто из ученых нового времени до этого никаких сомнений по этому поводу не высказывал<sup>6</sup>. Только в первые десятилетия текущего века началось наступление на «ортодоксальную» историю кинизма со стороны гиперкритиков. Цель его — все те же попытки оторвать Антисфена от киников и тем самым теоретически его обеднить (В. Шварц, У. Виламовиц, К. Фриц, Д. Дадли, Ф. Сейер и др.). Вот сводка аргументов гиперкритики.

1. Фрагменты сочинений Кратета и Онесикрита, младших современников Диогена, а также Биона, Телета, Сотада и других сравнительно ранних киников не содержат упоминания имени Антисфена.

2. Только поздние писатели (Эпиктет, Дион Христом, Элиан, Диоген Лаэртский, Стобей, Суда и др.) связывают имена Антисфена и Диогена, называя последнего единственным учеником Антисфена.

3. Апостолическая линия: «Сократ—Антисфен—Диоген—Кратет—Зенон» — позднейшая придумка стоиков, желавших вести свое происхождение от самого Сократа. Эта генеалогия поддерживалась александрийцами, в частности Сотионом.

4. Антисфен по своим воззрениям — чистый сократик. Его взгляды ближе к Сократу, чем киникам (см.: Ксен. Пир, IV, 44).

5. Антисфен имел свою школу, отличную от кинической, последователи которой назывались «антисфеновцами», сам же он не имел прозвища «собаки» (κυон).

<sup>6</sup> Антисфена называют *cynicorum princeps* (Dümmler F. *Antisthenica*. 2. Halle, 1882), *cynicorum princeps atque auctor* (Müller A. *De Antisthenis cynici vita et scriptis*, Marburg, 1860, p. 12).

6. Диоген не мог быть учеником Астисфена, так как приехал в Афины только между 351 и 340 гг., т. е. уже после смерти Астисфена. Рассказ о том, что он был его учеником, вымыслен стойками<sup>7</sup>.

Последний довод считается особенно «убийственным» и на него как на решающий постоянно ссылаются историки кинизма Дадли и Сейер<sup>8</sup>. Он основан на докладе Селтмена, прочитанного в 30-х годах в Кембриджском филологическом обществе. Этот доклад о синопских монетах и есть база критики. Передадим кратко его содержание.

Родной город Диогена Синопа — одна из 80 колоний Милета, цветущий портовый город на южном побережье Черного моря, — в течение IV в. до н. э. непрерывно выпускал доброкачественные монеты своей чеканки. Монеты были пущены в обращение в три приема: первая серия появилась до 370 г., вторая в период 370—362 гг., третья — между 362 и 340 гг. Среди приведенных в *Rassemblement Général des Monnaies Grecques d'Asie Mineure* доброкачественных монет третьего выпуска (№ 21, 22, 23) девять носят имя некоего ΙΚΕΣΙΟ. Следовательно, после 362 г. в Синопе подвизался какой-то магистрат с именем Гикесия, как и у отца Диогена. Кроме указанных трех серий полноценных монет, имеется также большое количество поддельных: 55 с арамейским именем сатрапа Каппадокии Ариарата (351—322) и 40 с грубыми греческими буквами варварского типа.

Таким образом, после 350 г. в обращении появилось много фальшивых монет, подрывающих экономическое положение Синопы. Для сохранения стабильности валюты фальшивые монеты погашались особым штампом-чеканом или процарапывались резцом. Из 55 арамейских монет погашена специальным чеканом 31 монета, а из 40 варварских — 8. О наличии других неполноценных монет нам ничего не известно. Из данных наблюдений Селтмен делает следующие выводы. Согласно Диогену Лаэртскому (VI, 20.56), отец Диогена и он сам были наказаны за *paracharaxai to nomisma*, но редкое слово *paracharaxis* вряд ли могло обозначать чеканку фальшивых монет.

<sup>7</sup> Перечисленные положения приводятся в книгах Дадли и Сейера, которые повторяют и суммируют главные доводы своих предшественников, критикующих традицию.

<sup>8</sup> *Dudley D. A history of cynicism. L., 1937, p. 21, 54; Sayre F. Diogenes of Sinope: A Study of Greek cynicism, Baltimore, 1938.*



Обычный термин, обозначающий это действие — *ragakoptein*, поэтому, по мнению исследователя, *ragaschaгахis* означает не выпуск фальшивых монет, а, напротив, их *погашение*, надчеканку, означающую, что монеты следует изъять из обращения. Этим как раз и мог заниматься Гикесий, важный и влиятельный магистрат, который действовал в таком случае в интересах родного города. Так почему же сограждане посадили его в тюрьму, а сына обрели на изгнание?

Селтмен объясняет это так. После контроля сатрапа Датама над Синопой (см. монеты второй серии — 370—362 гг.) в городе образовалась проперсидская партия, которая могла выступать с заявлением, что погашение монет с именем Ариарата — оскорбление персов, которое может привести к войне. Имелись случаи клеймения даже хороших синопских монет, и, хотя ошибочное погашение могло произойти в результате простой небрежности, враги Гикесия вряд ли упустили случай для его обвинения. По одной из указанных причин, полагает Селтмен, и были наказаны Гикесий и Диоген.

В соответствии с легендами монет Гикесий не мог быть синопским магистратом ранее 362 г. Ариарат же стал сатрапом только в 351 г., следовательно, Гикесий не мог бороться с поддельными монетами с именем Ариарата до указанного года. Из этого следует, заключает Селтмен, что изгнание Диогена стало возможным лишь после 351 г. и в Афины он попасть раньше также не мог, а Антисфен умер в 366 г., поэтому рассказы об их встрече и беседах (Д. Л. VI, 21; Элиан. Пестр. ист., 10, 1; Иерон. Прот. Иов., II, 14) придуманы не ранее III в. н. э.

Аргументацию и выводы Селтмена я привел довольно подробно. Несмотря на внешнюю убедительность, в них есть немало спорного и ошибочного. Во-первых, в биографии Диогена в традиционном изложении нет ни слова о надчеканке, а говорится о самой обыкновенной подделке, причем упреки касаются не только Гикесия, но и его сына Диогена (Д. Л. VI, 56.90). Если же Гикесий выполнял государственные функции, причем тут молодой Диоген? Во-вторых, могла ли проперсидская партия, даже если она существовала в Синопе, обладать такой значительной и реальной властью в демократическом, стремящемся к независимости греческом городе, чтобы заключить в оковы важного и уважаемого сановника, честно выполняющего свой долг перед родиной? Нет, вина отца Диогена была,

видно, посерьезнее. Нет также прочных доказательств того, что ИКЕСИО синопских монет и есть именно отец Диогена. Как показано Робинсоном в исследовании «Древний Синопа», «Гикесий» и «Диоген» — широко распространенные среди синопских греков имена. Монеты третьей серии выпускались в течение 52 лет (362—310) разными магистратами, среди 130 монет этой серии только девять помечены именем какого-то Гикесия, поэтому безоговорочно соглашаться с Селтменом может только тот, кто не считается с истиной.

Если принять селтменовское толкование *paracharaxis* как удаление фальшивых монет из обращения путем надчекана, т. е. деятельность на пользу государству, то зачем же киникам и стоикам нужно было выдумывать для оболечения Диогена историю об оракуле, который посоветовал ему заняться «перечеканкой монеты» (Д. Л. VI, 20.71; Юл., VI, 188)<sup>9</sup>. Г. Дильс, Э. Шварц, К. Фриц расценивают историю о Диогене-фальшивомонетчике как позднейшие измышления его врагов, которые истолковывали оракул, полученный Диогеном в Дельфах, буквально, а сам Диоген понял его аллегорически, т. е. как необходимость заняться пересмотром, «перечеканкой общепринятых ценностей, переделкой обычаев»<sup>10</sup>.

*Paracharaxis* ничего другого в данном случае, как «подделка монет», не означает. Иначе уже в древности это слово поняли бы так, как того хочет Селтмен. Что же касается киников и стоиков, они наверняка с энтузиазмом приняли бы данное толкование как самое удобное для защиты репутации своего предтечи. Греческий язык они знали все же лучше, чем наши современники. Следует добавить, что ни один из античных источников подобного значения термина *paracharaxis* не знает<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Сейер, критикуя традицию, замечает, что вся история об оракуле не соответствует характеру Диогена, отвергавшего всяческие прорицания. Но ученый упускает из виду некоторые детали: 1. Диоген не несет ответственности за созданную о нем легенду. 2. До того как Диоген обратился к оракулу, он не был философом. Заниматься философией он начал по совету оракула.

<sup>10</sup> Diels H. Aus dem Leben des Kynikers Diogenes.— Archiv für Geschichte der Philosophie, 1894, Bd. 7, H. 3, S. 313f.

<sup>11</sup> Вызывает недоумение то обстоятельство, что Сейер, отдавая себе отчет в изъянах селтменовских выкладок и толкований этого слова, тем не менее принимает хронологию Селтмена, по которой Диоген прибыл в Афины около 340 г., т. е. после смерти Антисфена. Понятно, что эта дата помогает концепции

Нельзя также всерьез принимать досужие домыслы Селтмена о том, что Диоген, прибыв в Афины и будучи озлобленным на врагов за смерть отца и свое изгнание, начал «выдумывать» (!) кинизм. Раз все здание, выстроенное Селтменом на фальшивых синопских монетах и на сомнительном истолковании их *случайно* дошедшего количества, рушится, то отпадает и дата, принятая им для прибытия Диогена в Афины — 50-е — 40-е гг. IV в. до н. э., а вместе с ней и утверждение о невозможности встречи Антисфена и Диогена. Мы уже не говорим о том, что сам по себе этот биографический факт решающего значения не имеет, так как после себя Антисфен оставил многочисленные сочинения, составившие десять томов, и Диоген Синопский мог прекрасно ознакомиться со взглядами их автора, даже не будучи с ним лично знаком.

Остановившись на работе Селтмена, я имел в виду не только показать ошибочность ее выводов по существу, но и обратить внимание на то, как с разных сторон предпринимаются усилия во что бы то ни стало лишить кинизм теоретических корней, питаемых греческой почвой. Неосновательны и другие, приведенные выше тезисы, на которых возводится китайская стена между Антисфеном и Диогеном. Из сочинений Кратета, Онесикрита, Биона, Телета сохранились случайные фрагменты, в которые имя Антисфена могло просто не попасть. Кроме того, ко времени этих философов Антисфена уже давно не было в живых, а Диоген при жизни стал легендой, символом всех сторон кинического учения. Поздние писатели, не бывшие современниками ни Антисфена, ни Диогена, относились к обоим основателям школы с одинаковым пиететом, для них оба имени равно были историей, поэтому в их сочинениях (Эпиктет, Дион Хрисостом, Лукиан, Диоген Лаэртский и др.) один не затмевает другого, оба схоларха получают должное.

Беспочвенны также попытки превратить Антисфена в бескрылого и послушного сократовца. Если допустить, что Антисфен чистый сократик, как быть тогда с его доктриной, имеющей мало общего с идеями Сократа; куда списать его сочинения, кинические по темам и со-

---

Сейера, стремящегося отторгнуть Антисфена от киников. Проводя свою линию на дискредитацию кинизма, Сейер, не будучи последовательным, принимает традиционное толкование слова *paragharaxis*, хотя оно разрушает всю теорию Селтмена.

держанию (Д. Л. VI, 15—18); его аскетический образ жизни, засвидетельствованный Ксенофонтom и другими источниками (Д. Л. VI, 22, 23); как уничтожить следы его ожесточенной полемики с Платоном (Д. Л. III, 35), презрение к удовольствиям, культ труда (Ксен. Пир, IV, 40) и признание своим патроном Геракла (Д. Л. VI, 16) — черта безусловно киническая, и т. п.? Если считать Антисфена чистым сократовцем, почему же его совершенно игнорирует Платон, обычно выводивший в своих диалогах всех учеников Сократа.

Но называя нигде (кроме замечания в «Федоне») Антисфена по имени, Платон дает ему бранную кличку «позднеучка» (Соф. 251b), непримирим к его логическим принципам (Евтидем, Софист, Теэтет, Кратил и др.). Существование полемики между Платоном и Антисфеном засвидетельствовано Аристотелем (Мет., V, 29, 1024b; Топ., I, 11, 104b20). Известно, что среди сочинений Антисфена имелся острый антиплатоновский трактат «Сатон» (Д. Л. III, 35. VI, 16; Аф. V, 220d; XI, 507a). Диоген полностью разделял убеждения своего учителя и с ним находился в постоянной вражде с Платоном (Д. Л. VI, 24. 40. 53. 58. 67). В «гигантской битве за понятие бытия» (Плат. Соф., 246a) Платон и Антисфен стояли по разные стороны фронта. Нет сомнения, что *научная* история философии должна начинать описание кинической философии с ее подлинного основателя Антисфена Афинского.

**Антисфен Афинский,  
основатель кинической школы (ок. 445—360)**

Система новой, разработанной Антисфеном философии, настолько органично воплощена в его личности, поведении и поступках, что Антисфен и кинизм не мыслимы отдельно друг от друга. Эту особенность имел в виду Маркс, говоря о древних мудрецах, что «личности, неотделимые от их системы, были историческими лицами... Таковы были Аристипп, Антисфен, софисты и другие»<sup>12</sup>.

Прежде чем стать основателем и главой новой философской школы Антисфен прошел долгий жизненный путь, о котором, к сожалению, сохранились лишь скудные све-

<sup>12</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 40, с. 135. Обращает на себя внимание тот факт, что Маркс не причисляет Антисфена к сократикам, а, как следует из контекста, говорит об особой, созданной им философской системе.

дения. Даже даты рождения и смерти устанавливаются приблизительно на основании указаний Диодора (Ист., XV, 75), Плутарха (Лик., 30) и др. Однако и то, что известно о жизни Антисфена, подтверждает мнение, что именно ему было суждено возглавить самое радикальное идеологическое течение древней Греции. Имущественное и правовое положение Антисфена характерно для большинства приверженцев киизма. Сын свободного афинянина и фракийской рабыни, по афинским законам он считался пофом, незаконнорожденным (Д. Л. II, 31. VI, 1). Большую часть жизни Антисфен провел в крайней нужде (Ксен. Мем., II, 5. Пир, III, 8), участвовал в Пелопоннесской войне (Фукид., III, 91). Лишенный гражданских прав, отстраненный от активной политической жизни<sup>13</sup>, он не очень от этого страдал и даже смеялся над местным патриотизмом афинян, кичившихся своим происхождением и автохтонностью: «Они по своему происхождению ничем не родовитее саранчи и улиток». Антисфен не видел принципиальной разницы между рабами и свободными (Арист. Полит., 1, 2, 3). Сочувствуя рабам, Антисфен отрицательно относился к афинской демократии, законодательно закреплявшей диктатуру рабовладельцев. Он зло издевался над порядками в афинском Народном собрании, предлагая с помощью псефисмы (специального постановления) переименовать осла в лошадь (Д. Л. VI, 8; ср.: Афин., V, 220с). Известны его нападки и на сыновей Перикла. Объективно критика афинской демократии, продиктованная классовой позицией философа, могла смыкаться с интересами олигархических слоев Афин. Такова ирония истории.

Будучи старше своих современников Платона, Ксенофонта, Исократы, Антисфен уже в зрелом возрасте недолго ходил в учениках Сократа. Это дало Платону повод иронизировать над тем, что Антисфен-де на старости лет ударился в науку (Соф., 251b). До Сократа он учился у знаменитого софиста Горгия (Д. Л. VI, 1), был знаком и с другими софистами — Продиком, Гиппием, Каллием. Софистика с ее просветительским пафосом оказала заметное влияние на формирование его философских взглядов. Следы этого влияния находим в риторике ранних

<sup>13</sup> Ф. Сейер пытается пересмотреть и этот неопровержимый факт, утверждая, что Антисфен якобы за свои военные заслуги получил афинское гражданство (Sayre F. Who was the first cynic? — Class. J., 1948, vol. 43, N 4, p. 273—274).

докламаций, дошедших до нашего времени («Аякс» и «Одиссей»), и в ряде других произведений, составлявших в общей сложности десять томов (Д. Л. VI, 15—18 дает их перечисление). Иероним сообщает: у Антисфена «бесчисленное множество книг, одни из которых написаны под влиянием философии, другие — риторики» (Прот. Иов. II, 14). Антисфен пришел к Сократу, привлеченный силой его характера, скромным образом жизни, учительством, проповедью этических норм. Он показал себя верным другом старого мудреца и присутствовал при его предсмертной беседе (Ксен. Мем., III, 11, 17. Пир, IV, 43, 44. VIII, 4; Д. Л. IV, 2; Плат. Фед., 59b). Однако близость к Сократу не означала полного приятия системы сократовской философии.

Уже до своего временного пребывания в окружении Сократа Антисфен приобрел известность как софистический оратор и учитель философии. После казни Сократа он снова выступает как самостоятельный мыслитель и глава новой школы. Стой философии он учит в Киносарге и становится «первым основателем кинизма» (Д. Л. VI, 2). Киносарг («Белая собака», см. выше), один из трех государственных гимнасиев, находился вне стен города на возвышенности у Кефейской дороги, близ восточных Диамейских ворот. Этот гимнасий предназначался для иоффов и не-афинян<sup>14</sup> и был посвящен Гераклу, незаконнорожденному среди богов, так как герой, согласно мифу, родился от самого Зевса и смертной Алкмены. Геракл — один из самых чтимых и популярных в народе героев. К гимнасию, где собирались низы общества, в среде обеспокоенных свободных, для которых были доступны Академия и Ликей, относились, видно, с презрением, как показывает существование ругательного выражения *es Kynosarges*, бытовавшее у афинян.

Идеи основанной Антисфеном школы вскоре выходят за стены Киносарга и начинают свое победоносное шествие по всей Греции, привлекая «униженных и оскорбленных». В самой школе удерживалось немного учеников из-за строгости и требовательного аскетизма Антисфена, хотя платы за обучение он не брал. Новые взгляды и линия поведения философа далеко разошлись с его бывшими учителями и недавними товарищами — сократиками. Антисфен проявил недюжинную смелость и принци-

<sup>14</sup> Дем. XIII, 213; Плут. Фемист., I; Д. Л. VII, 2, 5; Афив. VI, 234E.

пиальность, нападая на своего первого учителя Горгия (Афиней. V, 220d), высмеивая теорию идей Платона (Д. Л. III, 35)<sup>15</sup>; он нападает также на влиятельного афинского оратора Исократа, критикуя его реакционные взгляды<sup>16</sup>, вступает в конфронтацию с гедонизмом ученика Сократа Аристиппа из Кирены и т. д. Взгляды Антисфена столкнулись почти со всеми общепринятыми нормами и теориями и вызвали неприязнь со стороны «властителей дум», идеологов рабовладельческих Афин.

Свою философию Антисфен излагал, как было сказано, в большом количестве сочинений (Д. Л. VI, 15 сл.)<sup>17</sup>. Среди них были произведения риторические, этические, натурфилософские, логические, экзегетические и др., которые давали возможность проследить эволюцию воззрений философа и изучить разные стороны новой доктрины. В «Геракле» рисуется образ идеального киника, совершающего подвиги во имя людей. В других сочинениях («Киклоп», «Кирка») даются аллегорические, в киническом духе истолкования мифологических преданий. В диалогах Антисфена часто ведут беседу простые ремесленники, бедняки. Уже в античности многие произведения Антисфена не были известны, иначе трудно объяснить замечание Цицерона о нем как о «человеке более остроумном, чем ученом» (Письма к Аттику, XII, 37). Даже Гегель говорил о нем как о «в высшей степени образованном и серьезном человеке»<sup>18</sup>. Исчезновение трудов Антисфена в древности может быть объяснено их радикализмом, который заставил правительственные органы уничтожить их, как это было с сочинениями Анаксагора, Протагора и др. При всей оригинальности своего учения Антисфен не избежал влияния идей других мыслителей — в его этике сказывается некоторое влияние Сократа, в логике — Гераклита и элеатов, в форме сочинений — софистов. Однако все это было творчески переработано и органично вошло в новую философию — философию киников.

<sup>15</sup> Платон не оставался в долгу и с презрением относился к старому философу (Теэтет, 155a).

<sup>16</sup> Следы этой полемики сохранились у Исократа (XIII, 1) и в названии одного из сочинений Антисфена (Д. Л. VI, 15).

<sup>17</sup> Мрачный скептик Тимон из Флиунта (III—II вв. до н. э.) называл в своих «Силлах» Антисфена «говорящим обо всем болтуном» (фргм. 37; ср.: Д. Л. VI, 18).

<sup>18</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1932, т. 10, с. 141.

В античности внешняя, «знаковая» сторона человеческого поведения значила не меньше, чем в наше время. И в древности «по одежке встречали»... Семиотический подход позволяет глубже понять зависимость «формы жизни» от ее внутреннего содержания. Часто «система» древней философии заключалась в «образе» мудреца, в его костюме, манере держаться, стиле речи и т. п. У киников эта сторона дела приобрела демонстративный, личный характер. По словам Диокла (Д. Л. VI, 13.22—23), Антисфен первый присвоил себе предметы и одежду, характерные для раба и трудящегося свободного бедняка, как отличительные признаки, insignia, созданной им кинической школы. К ним относились: рабочий короткий плащ, надеваемый прямо на голое тело (трибон), нищенская сума, котомка бродяги (pera) и посох странника или «дубинка Геракла» (baktron). Эти «аксессуары» приняли все позднейшие киники. О кинизме Антисфена свидетельствует также текст эпитафии, приведенный Диогеном Лаэртским: «В жизни ты, Антисфен, был настоящей собакой. Но не зубами кусал — словом больней задевал» (VI, 19).

Однако не кинический образ жизни определяет сущность деятельности Антисфена. В его лице кинизм нашел своего главного теоретика, хотя его теории всегда искали выхода в практику, действительность. Голую умозрительность, оторванность философии от жизни он не признавал. По его словам, необходимо «доказывать не словом, а делом» (Ксен. Мем., IV, 4), добродетель нуждается не в многословии, а в деяниях и «сократовской силе» (Д. Л. VI, 11). Наступательный порыв философии Антисфена стоит в прямой связи с глубиной оппозиции той среды, к которой мыслитель всецело принадлежал.

Продолжателем Антисфена стал его ученик Диоген из Синоп, который не только воспринял взгляды учителя и линию поведения, но обогатил также теоретическое содержание кинизма, на что обычно мало обращают внимания историки философии, загипнотизированные анекдотами о странностях его поступков. Не выдерживают, как мы видели, критики попытки изолировать, отгородить Диогена от Антисфена. Нет надобности ставить под сомнения сообщения традиции о встрече двух философов в Афинах, рассказ о том, с какой настойчивостью Диоген добивался права ходить в учениках требовательного схоласта (Д. Л. VI, 21; Элиан. Пестр. ист., X, 16; Иерон,



Прот. Иов., II, 14). Имена Антисфена и Диогена постоянно упоминаются вместе у многих авторов (Дион Христом, Эпиктет, Стобей, Суда и др.). Предания почти всегда несут в себе зерна исторической правды.

Кроме Диогена, у Антисфена были и другие ученики, некоторые из них назывались «антисфеновцами». Что скрывается за этим загадочным названием, упомянутым Аристотелем? Их имена неизвестны. Нам кажется правдоподобным только одно объяснение — «антисфеновцами». Стагирит назвал тех *киников*, кто воспринял одни лишь логические, теоретические положения философа, не разделяя внешнюю сторону кинического учения. Всякие домыслы о существовании какой-то иной, не кинической школы, основанной якобы Антисфеном (Дадли, Сейер), не подкрепляются ни одним источником.

Антисфен — крупнейшая фигура во всей истории античной философии, явно недооцененная и в наше время. В критический для рабовладельческого строя период он возглавлял народную оппозицию, сформулировал принципы соответствующего сознанию низов примитивного материализма, предложил беднякам правила практической морали, выступил как непримиримый антагонист идеализма Платона и всех существующих институтов эксплуататорского государства.

### Легенда о Диогене Синопском (ок. 412—323)

Имя этого второго основателя школы киников широко известно. Популярность Диогена из Синопы основана на его бескомпромиссном вольнолюбии, правдоискательстве, свободе слова, нестигаемой воле, грубом и едком остроумии, аскетическом образе жизни и поразительной самобытности, вызвавших к жизни легенды и анекдоты, передававшиеся устно и письменно. Диоген не оставил систематического свода своей философии, еще в древности он превратился в легенду, фигуру из мифологии, «небесную собаку». Вокруг его имени скапливались хрии, апофтегмы, меткие слова, удивительные истории, сделавшие из него народного героя, фольклорного мудреца и пророка, который, несмотря на свою нищету и старческую немощь, отважнее всех сильных мира бросал в этот мир слова правды и осуждения зла. Порой молва выдавала Диогена за «городского сумасшедшего», шута, фольклорного трикстера, обманщика, плута и насмешника, героя анекдотов,

На протяжении веков образ Диогена настолько оброс легендами, что отделить правду от вымысла, апокрифы от действительности почти невозможно. Биографические источники полны иной раз неразрешимых противоречий. Так, например, существует целых пять версий обстоятельств смерти Диогена (Д. Л. VI, 76)<sup>19</sup>.

Диоген — излюбленный герой кинических и некоторых стоических писателей, для которых он «патрон» и «святой», что заставляло их приписывать ему слова и поступки, необходимые для подтверждения собственных тезисов. Так облик Диогена менялся во времени, отражая идеологические сдвиги: он приобретал то более аскетические и радикальные черты, то его наделяли даже гедонистическими слабостями в духе Биона. Историческое «основное ядро» обрастало побасенками. Диоген Лаэртский в своей обширной биографии (bios) синопского мудреца неразборчиво нагромождает миф и действительность. Дион Христом в серии «диогеновских речей» рисует образ идеального киника, каким он себе его представлял. Свое понимание феномена по имени «Диоген» дали Эпиктет и Юлиан (речи VI, VII). Придется и нам встать в этот ряд, нарисовать свой образ Диогена, считая его более объективным, на что нам дает право, по крайней мере, хладнокровная дистанция времени.

Первые трудности в жизнеописании Диогена связаны с хронологией — ни даты рождения, ни даты смерти точно назвать нельзя. 13 июня 323 г. до н. э. — день смерти Диогена, который называет традиция (Д. Л. VI, 79—80), является в то же время днем смерти Александра Македонского. Подозрительное совпадение! Оно могло возникнуть из тенденциозного желания киников сопоставить гибель «великого царя» в расцвете сил и нищего старца-философа, тем более, что их имена и при жизни соединялись в конфронтующей паре (знаменитое свидание Александра и Диогена в завоеванном Коринфе, Д. Л. VI, 61). Биографы рассказывают, что Диоген умер в Коринфе в возрасте 90 лет (там же, 76) и был похоро-

<sup>19</sup> Из ранних писателей о Диогене сообщают Кратет, Метрокл из Маронеи, Бийон, Феофраст, Сотион, Диокл (Д. Л. VI, 20. 22. 26. 56. 80) и др. Пестрота предания о диогеновском «житии» позволяет писателям сочинять такое, что соответствует их собственным убеждениям. Так, например, он превращается почти в христианского святого и непротивленца в толстовском духе Н. И. Бирюковым (Греческий мудрец Диоген. М., 1910).

нен у Истмийских ворот, где жители поставили ему памятник из паросского мрамора, представлявший колонну, на макушке которой стояла статуя собаки. Павсаний (II, 2, 4) указывает, что по дороге в Коринф «есть много могильных памятников, у самых же ворот города похоронен Диоген из Синопы, которому эллины дали прозвище „собака“»... Впрочем, по другой версии смерть настигла мудреца в Афинах.

Диоген родился в Синопе — богатом портовом городе на берегу Черного моря, старой милетской колонии, известной своим флотом и заморской торговлей (Ксен. Анаб., VI, 1, 15; Страб., XII, 545—546). Отец его был известным человеком в городе, возможно, выполнял некоторые официальные функции, связанные с фиском. Предание говорит, что Диогену пришлось покинуть родину из-за участия в фабрикации фальшивых денег (Д. Л. VI, 20, 56). И в древности, и в новое время предпринимались попытки обелить молодого Диогена, но, думается, они малопродуктивны. Значение Диогена отнюдь не изменится в зависимости от того, решим ли мы, что вместе с отцом он изготовлял в юности поддельные монеты, или придем к выводу, что это перенесенная в жизненный план его врагами история о полученном оракуле, который посоветовал Диогену заняться «перечеканкой ценностей». Изгнание, чем бы оно ни было продиктовано, сделало Диогена философом (Д. Л. VI 49; Стоб., II, 40, 9; Дион Хрисостом, XIII и др.). Киникостоиическая апологетическая традиция связывает скандальный рассказ о «перечеканке монеты» с полученным Диогеном от дельфийского оракула наставлением: «Перечеканивай монету!», которое сначала он понял буквально, а затем в переносном смысле (переоценивай расхожие мнения). Эту версию поддерживал Эвбулид, Максим Тирский (XXXV, 5—6), Диоген Лаэртский (VI, 71), Юлиан (VI, 188) и др.

Борьба за Диогена продолжалась и в новое время. В защиту киника выступил Г. Дильс<sup>20</sup>. Он доказывал, что весь эпизод о фальшивых деньгах выдуман по модели биографии Сократа, говорившего о ремесле своей матери-повитухи как о прообразе своего искусства помогать рождению истины (майевтика). Так и Диоген, живая «карикатура на Сократа», помня о профессии менялы,

<sup>20</sup> *Diels H. Op. cit., S. 313.*

которой мог заниматься его отец, начал изменять привычные ценности. Сократ получил оракул: «Познай самого себя», Диоген по аналогии: «Перечеканивай монету». Последний стал лозунгом кинизма (ср. Юлиан. VII, 211b). Эту линию защиты в начале века развивали Д. Шварц и К. фон Фриц. Однако предложенная версия страдает логическими неувязками. Если Диоген не совершал преступления, то не последовало бы изгнание и кинико-стоической традиции нечего было искать оправдания для своего героя. Если создается версия, оправдывающая преступника, то неизбежно сначала предположить существование самого преступления. Кроме того, очень большое сомнение вызывает само утверждение о возможности такого оракула в Дельфийском храме, где жрецы всегда стояли на страже законности и традиций.

Изгнанный из Синопы Диоген оказался в Афинах (Дион Хрис. VIII, 1). С ним туда прибыл его раб по имени Манес, которого Диоген, став киником, вскоре отпустил (Д. Л. VI, 6.13.36.55; Стоб. III, 97, 31). Гипотеза Селтмена о дате приезда Диогена в Афины (340 г.), как мы видели, несостоятельна: она исключает обучение Диогена у Антисфена и личную полемику с Платоном, умершим в 347 г. Согласно Аристотелю (Рит., III, 10, 1411a 24), в 330 г. Диоген был уже хорошо известен в Афинах. Когда умер Антисфен, Диогену было, вероятно, лет пятьдесят. В Афины он мог попасть в 390—385 гг.

Антисфен призывал к борьбе с любыми формами конформизма, с предрассудками и мифами современного ему общества, подвергал критике, «кусал» существующий строй, идеализировал жизнь пауперов. Диоген стремился воплотить принципы учителя на деле, превратиться в их живую модель. Унаследовав учение Антисфена, Диоген вел еще более ригористический и подчеркнуто аскетический образ жизни. Современник Диогена Феофраст передает, что тот считал для себя наилучшим платье бродяжнищного (Д. Л. VI, 22—23; Дион Хрис., VI, 1—6; Иерон. Прот. Иов., II, 14). Благодаря примеру Диогена плащ, котомка и посох стали символами принадлежности к рядам киников. Он носил эти вещи с гордостью бедняка, презирающего роскошь богачей, нажитую на чужом горбу, и довольствующегося сознанием своей честности. Диоген носил бороду, чтобы не изменять вида, данного ему природой.

Принципы кинизма, выдвинутые Антисфеном, Диоген претворял с неукоснительной последовательностью и прямолинейностью, которыми превосходил своего наставника. Диоген, как утверждает предание, даже укорял учителя за то, что тот отстает от собственных требований, и называл его «трубой, которая не слышит собственного призыва» (Дион Хрис. VIII, 275; Д. Л. VI, 64; Стоб. XIII, 19). Крайности Диогена снискали ему прозвище «сумасшедшего Сократа» (*Sokrates mainomenos* — Д. Л. VI, 54). Он был всем известен, и Аристотель называет его просто «собака».

Судьба сталкивала Диогена со многими знаменитостями его времени — Платоном, Евклидом, Аристиппом, Демосфеном, Филиппом и Александром Македонскими, Пердиккой и др. Однако не все подробности этих встреч достоверны, иногда они принадлежат легенде, которую творили кирики и стоики. Во всех столкновениях с самыми могущественными противниками Диоген демонстрирует свою правоту и духовное превосходство. Угнетенным и бесправным импонировали такие рассказы, где нищий Диоген остро и зло высмеивал мнимое счастье богачей. Беседы Платона он считал пустым времяпрепровождением, все рассказы и анекдоты изображают этих двух философов неизменно враждебными друг другу. Единственно, что ценил Диоген в творениях Платона, их «золотой язык». Не жаловал он и других философов. Пользуясь игрой слов, любимой всеми кириками, «школу» Евклида (*scholē*) он переименовал в «желчь» (*cholē*)<sup>21</sup>. Знаменитая встреча философа с Александром Македонским, которая произошла в Коринфе, неоднократно использовалась кирической пропагандой, чтобы показать истинного царя (кирика) и мнимого (Александра), который не в состоянии владеть даже самим собой.

После довольно длительного пребывания в Афинах Диоген отправляется в странствия по Греции как бродячий проповедник. Во время одного из своих путешествий он попадает в руки пиратов и его продают в рабство богатому коринфскому гражданину Ксениаду, который сделал нового раба наставником своих сыновей (Д. Л. VI, 30—31). Диоген и в Коринфе становится популярным, к нему приходит даже сам «владыка мира» Александр. Изложенный отрезок жизнеописания Диогена также

---

<sup>21</sup> Диоген Лаэртский, VI, 24.

нельзя считать безусловно достоверным. Предполагают, что весь «рабский» период сочинен в III в. до н. э. киником Мениппом, который, будучи рабом, якобы хотел представить, как вел бы себя прославленный киник в аналогичном положении. Продажа Диогена пиратами в рабство — анекдот, подробно рассказанный Мениппом в несохранившемся сочинении «Продажа Диогена» (*Diogenis prāsis*), утверждают критики.

Рассказ о встрече Александра и Диогена вызвал залп критических замечаний. Еще Эд. Шварц называл его «игрой остроумия». Смысл критики сводится к следующему. Свидание переносится традицией в Коринф, так как в Афинах Александр никогда не бывал. Александр изображается уже завоевателем мира, хотя во время пребывания в Коринфе завоевывать его еще только предстояло. Как известно, после похода в Азию Александр больше не ступал на почву Эллады. Анахронистична и просьба Диогена к коринфянам похоронить его вниз лицом, так как все вскоре должно перевернуться, т. е. наступит власть македонцев. Это намек на время Филиппа, а не Александра. Шварц находит также, что все рассказы о коринфском периоде содержат мало местных особенностей. На основе сказанного делается попытка вовсе исключить этот период из жизни Диогена. Безусловно, во всех этих историях много анекдотического и противоречивого, но так или иначе они отражают реальные факты биографии Диогена.

О коринфском периоде сообщает не один только Диоген Лаэртский, но также Дион Хрисостом (VIII, 4), Юлиан (VII, 212—213), Лукиан («Как надо писать историю»). Посещение Александром Диогена с большой долей вероятности можно датировать 336 г., т. е. это произошло перед отправлением великого полководца в азиатский поход. В этом году император прибыл на Истм, а оттуда заехал в Коринф, где в пригородной кипарисовой роще Кранеоне беседовал с 70-летним Диогеном. Об этой встрече согласно повествуют Цицерон (Туск. бесед., V, 32), Арриан (Анабасис, VII, 2, 1—2), Валерий Максим (IV, 3), Диоген Лаэртский (VI, 38.32), Плутарх (Алекс., 14), Дион Хрисостом (IV, 14—15), Сенека (О благодеяниях), Ювенал (Сат., XIV), Апулей (Апол., 22), «33-е письмо Диогена», папирусные фрагменты.

О месте и обстоятельствах смерти Диогена что-либо определенное трудно сказать — традиция передает много

противоречивых подробностей. Время смерти — двадцатые годы IV в. до н. э. Легенда создала из Диогена образ идеального киника, истинный же его характер так, видимо, и останется загадкой. Предание изображает его то терпеливым и мягким воспитателем, то одиноким и неуживчивым человеком, от которого сбежал даже преданный раб. Безусловно, в поведении Диогена было много эксцентричного, необычного, показного, апатирующего. Большая часть его биографии в изложении Диогена Лаэртского посвящена описанию аскетических причуд философа, вроде объятий с промерзлыми статуями зимой и зарывания в обжигающий песок в летний зной (VI, 23—24), его крепким словечкам и островам, парадоксам и т. п. В линии поведения Диогена без особого труда обнаруживается настойчивая и продуманная тенденция. Это не простая театральность, в которой упрекает Диогена, в частности, Сейер, а сознательное стремление оскорбить «приличия», заставить задуматься, показать на своем примере<sup>22</sup>, как нужно относиться к общепринятым нормам, обычаям, суевериям. Это своеобразная, пусть наивная, форма протеста и бунта.

В своих демонстративных поступках, направленных на пропаганду кинических принципов «перечеканки ценностей» и жизни «согласно природе», Диоген пользовался неограниченной свободой слова (*parrhesia*) и так называемым бесстыдством (*anaideia*), которые, вероятно, традиция тенденциозно гиперболизирует. Понятно, что крайности воспринимались по-разному: враги их педалировали, друзья отвергали. У Диогена Лаэртского можно найти ряд эпизодов, явно сочиненных врагами кинизма (Д. Л. VI, 28.53; Ватик. гном., 445). Не случайно Дион Хрисостом замечает: «Некоторые восхищались им (Диогеном. — И. Н.) как мудрейшим из людей, другие называли его безумцем» (IX, 8).

Античные противники кинизма падали последователей в наше время. Вот характеристика, данная Ф. Сейером, Диогену Синопскому: «Он потерял гражданство на родине и не приобрел его ни в Афинах, ни в Коринфе. Это был человек без родины. Он пользовался дурной славой из-за преступления, совершенного в юности, и его непреклонного поведения. Он был лишен человеческих привя-

<sup>22</sup> «Диоген хотел не поучать, а подавать пример» (*Schwartz E.*, *Op. cit.*, S. 18).

машинностей, друзей, дома, собственности (!), честолюбия (!), цели в жизни (!?). Он не создал философской системы, но обладал хорошо подвешенным языком и серьезные дискуссии вел, должно быть, посредством острот и шуток. Доминирующая черта характера Диогена — лень. Он готов скорее испытывать неудобства и лишения, чем шевельнуть пальцем для приобретения благ и имущества в соответствии со своими потребностями» (Op. cit., p. 94—95). Человек, жертвующий удобствами ради своих принципов, непонятен буржуа, поэтому Сейер называет Диогена «психопатом». «Диоген,— пишет он,— был обуян скорее манией величия, чем мизантропией... Нежелание Диогена заниматься полезным трудом, отрицание моральных ограничений и равнодушие к мнению других — явно психопатические симптомы» (Ibid., p. 97).

Анекдоты и притчи, связанные с именем Диогена, составили целую литературу. Наиболее популярными жанрами этой литературы были хрии и апофтегмы (собрания остроумных и полезных изречений и крылатых слов). Известностью пользовался сборник хрий о Диогене киника Метрокла (Д. Л. VI, 41). Широко распространен рассказ о Диогене, ищущем днем с фонарем честного человека (там же), характерный для эпохи кризиса полиса. Показательно, что подобный анекдот рассказывается об Эзоне, Гераклите, Демокрите, Архилохе и др. К наиболее популярным рассказам о Диогене принадлежит история о том, как он жил в огромном глиняном пифосе во дворе Метроона (Плут. Алекс., 14). В ней нет ничего невероятного, однако Диоген чаще изображается обитателем общественных мест — бань, гимнасиев, храмов, портиков и т. п. (Д. Л. VI, 22; Дион Хрис. IV, 13; Стоб. I, 5, 67 и др.), что, между прочим, противоречит стремлению изобразить его таким человеконенавистником и отшельником.

Следуя примеру своего учителя Антисфена, Диоген пропагандировал киническое учение не только своими поступками и остроумными афоризмами, но и многочисленными сочинениями, нападавшими на все стороны жизни господствующего класса. Вопрос о сочинениях Диогена превратился в одну из сложных и спорных проблем, запутанную тенденциозной буржуазной наукой. Ссылаясь на то, что киники якобы враждебны всякой науке, некоторые западные ученые отрицают подлинность творческого наследия Диогена, включавшего множество произведений различных жанров (Д. Л. VI, 80). Кини-



ки же, как мы видели на примере Антисфена, отрицали не любую науку, а лишь бесплодную, умозрительно-спекулятивную, утверждавшую господствующую структуру жизни. Киники прекрасно понимали воспитательную роль литературы и широко использовали в своей практике поэмы Гомера, трагиков, мифологию, сочинения философов. Критического экстремизма в этом вопросе, как и в других, связанных с творчеством Диогена, придерживается Сейер: «Человек ленивый и безразличный, каким был Диоген, естественно, не прилагал усилий, чтобы писать книги» (Op. cit., p. 95). С этим утверждением как будто бы согласуются некоторые высказывания источников о том, что Диоген не ценил науку и книги, не любил писать (Д. Л. VI, 48; Дион Хрис. VIII, 9; «17-е письмо Диогена»), однако существуют и противоположные свидетельства того же Диогена Лаэртского и других, достойных доверия, авторов (Клеанф, фрм. 590v; Арним; Феофраст у Д. Л. V, 43).

Диоген Лаэртский приводит целый каталог сочинений Диогена, в котором 21 название — семь «трагедий для чтения» и четырнадцать диалогов (VI, 80). Этот же автор приводит список Сотииона, в котором лишь пять названий диалогов совпадают с заголовками первого списка, а трагедии отсутствуют вовсе. Таким образом, оба каталога дополняют друг друга. Предложенное К. Фрицем объяснение, что существовало две традиции, проявившиеся в различных редакциях списков, вполне приемлемо. Позднее стоики, к которым принадлежал Сотиион, желая вести свое начало от Сократа (Цицер. Орат., II, 16—18), «очищали» доктрину киников (да и Зенона) от плебейских идеалов общественного устройства, выраженных в «Политии» Диогена, от возможной шокирующей апологии инцеста и антропофагии в трагедиях Диогена «Эдип» и «Фиест». Этим объясняется отсутствие «Политии» и трагедий в сотиионовской редакции. С другой стороны, старшие стоики Клеанф (Филодем, кол. XIII) и Хрисипп (Д. Л. VII, 34) подтверждают подлинность «Политии» Диогена. Стоики, жившие позднее, не имея, видимо, оснований отрицать существование зеноновской «Политии», написанной под сильным киническим влиянием, старались найти извиняющие мотивы для своего учителя и ссылались на его молодость и неопытность (Филодем, кол. XV, 5). В то же время авторство «Политии» Диогена приписывалось «некоему злонамеренному человеку»,

и его пресловутые трагедии — то Филиску из Эгины, то Пасифону (Д. Л. VI, 75). Факт морализирующей чистки, предпринятой в александрийскую эпоху, скорее подтверждает подлинность «криминальных» сочинений Диогена. «Государство» (Политию) Диогена уже в древности ставили в один ряд с соответствующими трудами Платона и Зенона (Плут. Лик., 31). Остальные произведения Диогена, перечисленные в двух списках Диогена Лаэртского, засвидетельствованы и другими авторами (Афиней, Диоклет, Юлиан).

Содержание диалогов и трагедий Диогена, как следует из названий и пересказов доксографов, касалось различных этических проблем в духе кинической «перечеканки ценностей». В них содержались нападки на все институты рабовладельческой демократии, на самый строй, его культуру, формы брака и семьи, религию. В речах, полных мудрости и остроумия, афоризмов и басен, блистающих образным языком, метафорами и сравнениями, Диоген проповедовал кинические добродетели. Здесь было много живых примеров, аллегорических толкований мифов, параллелей и аналогий с жизнью животных и примитивных народов. Эти диогеновские речи и беседы явились предшественницами диатриб, наиболее популярного и значительного жанра, созданного киниками, искавшими доходчивую и яркую форму для своего общения с народом.

Как было сказано, Диоген не только усвоил и воплотил на своем личном примере заповеди Антисфена, но и сам внес в кинизм новые идеи, развил их в сторону большего радикализма и ригоризма. В области политики оповел понятие космополитизма (Д. Л. VI, 63), проповедовал общность жен и детей, отрицал необходимость семьи и брака (там же, 54). В образе жизни он усилил аскетический элемент, присущий уже Антисфену. Сводя свои потребности до минимума, Диоген воплощал в жизнь требования автаркии, «самодовления». Прямолинейно воспринимая антитезу «природа—закон», он иногда доходил до крайности в своем поучающе-намеренном бесстыдстве, даже если считать рассказы о нем сильно преувеличенными (Д. Л. VI, 49. 69).

Все, что нам известно о Диогене, его теоретических воззрениях и поведении, в котором подчас обнаруживались элементы с сегодняшней точки зрения действительно циничного, позволяет сделать вывод, что наряду с

идеологией рабов и беднейших трудящихся он представлял в кинизме отчасти люмпен-пролетарское направление, связанное с массой разорявшихся свободных тружеников. Этому способствовало его собственное положение изгнанника, часто вынужденного жить на нищенские подачки. Он постоянно странствовал, платы за обучение не брал, довольствуясь самым малым, жил «без родины и дома, изгнанный из отечества, нищий, бродяга, живущий только настоящим днем» (Д. Л. VI, 38; Ватик. гном., 201).

Для последующих веков Диоген стал олицетворением идеального мудреца, безгранично свободного, ни перед кем не пресмыкающегося и умеющего свести свои потребности до такого минимума, чтобы оставаться независимым. Таким, например, рисует Диогена Дидро в «Племеяннике Рамо». В Предисловии к третьей книге «Гаргантюа и Пантагрюэль» Франсуа Рабле делает своим кумиром Диогена-киника, прославляя его веселое правдолюбие, озорную независимость, жизнерадостное искажение истины, палка которого — вечная угроза всем выходцам с того света, всему отжившему. Несмотря на диогеновский аскетизм, диогенизм оказался сродни раблезианству.

Диоген своим мудрым шутовством и поношением зла привлекал не только любопытных, но и верных сторонников, составивших его окружение (Д. Л. VI, 84). Среди учеников его получили известность Кратет Фиванский, Онесикрит из Астипалеи, Филиск из Эгины, Мони́м Сиракузский, Метрокл, Гишпархия, Гегесий из Синопы и др. Его беседы слушали Фокион и Стильпон, однако не присоединившиеся к киникам. Среди учеников Диогена мы видим главным образом людей из низших слоев общества — рабов и бедняков, пришедших к нему издалека, или выходцев из имущих классов, но порвавших с ними и перешедших на сторону народа. Что же касается легендарного высказывания Александра Македонского: «Если бы я не был Александром, то хотел бы стать Диогеном», — то в нем содержится не столько признание достоинств знаменитого философа, сколько молодое кокетство будущего властителя мира. Каждый настоящий ученик Диогена был не просто последователем, но его продолжателем, участвовал в развитии кинизма, обогащал его, целая свой вклад в теорию и практику.

Среди киников «второго поколения», учеников мудреца из Синопы, наибольшую известность снискал *Кратет Фиванский* (ок. 365—285 гг. до н. э.)<sup>23</sup>. Убежденный киник, он стал для стойков связующим звеном между ними и Сократом в связи с тем, что Зенон был учеником Кратета и собрал его апофтегмы. Плутарх написал несохранившуюся биографию Кратета. Акмё, т. е. расцвет деятельности Кратета, падает на начало двадцатых годов IV в. до н. э., на закат жизни Диогена. Свои годы учения Кратет начал у ахейца Брисона (Д. Л. VI, 85) и мегарца Сильпона (там же, II, 114), а затем увлекся кинизмом (VI, 87) «отчасти под влиянием Диогена, частью благодаря своим собственным размышлениям» (Апул. Флор., 14).

В эпоху эллинизма, когда протекала в основном жизнь Кратета, агония классической полисной системы достигла своего апогея. После скоропостижной смерти Александра Великого Греция вступила в полосу длительных и кровопролитных междоусобных войн, тяготы которых прежде всего испытывали трудящиеся массы. Все это дало новый толчок сепаратистским тенденциям и индивидуализму, усугубило ощущение нестабильности и распада «связи времен», столь характерное для послевоенных Афин начала IV в. до н. э. Никто не мог быть уверен, что его родной город не подвергнется такой же участи, как Фивы в 335 г., преданные Александром на поток и разграбление своим дружинникам. Именно Кратету выпало на долю пережить гибель отчизны. Постигшее всех соотечественников несчастье послужило лишним доказательством того, что только жизнь киника, не привязанного к имуществу и дому, избавит его от всех ударов судьбы.

Кратет, как свидетельствует традиционная биография, родился в богатой аристократической фиванской фамилии и вел обычную для этой среды жизнь в достатке и безделье, но под влиянием призывов киников раздал беднякам свое состояние (Д. Л. VI, 87; «9-е письмо Диогена»;

---

<sup>23</sup> Фрагменты сочинений Кратета собраны в следующих изданиях: *Diehl E. Anthologia Lyrica Graeca*. Lipsiae, 1954; *Diels H. Poetarum philosophorum fragmenta*. B., 1901.

Апул. Флор., 14). Он был очень образованным человеком (Стоб. III, 95.21). Жизнь богача Кратет променял на посох и нищенскую суму киника, бродил по свету, спал в храмах летом и в банях зимой, складывая вдвое свой ветхий плащ (Стоб. III, 97, 31). По примеру своих наставников Кратет боролся с наслаждениями и упражнялся в аскезе (Д. Л. VI, 92), общепринятые взгляды и ценности считал «дымом, чадом» (*typhos*), а к своим идейным противникам — идеалистам-мегарцам — был беспощаден.

Хотя Кратет вел кинический образ жизни (*kynikos bios*), однако кратетовский вариант кинизма несколько отличен от кинизма Диогена. Отличаясь душевной добротой, мягкостью, гуманностью, Кратет эти черты своего характера влил как новую струю в киническое течение своего времени, обогатив его открыто прокламируемой «любовью к человеку» (филантропия). Он «врачевал души» отверженных, униженных и оскорбленных. В любом доме, пежданный и незванный, он был желанным и дорогим гостем. В народе его прозвали «открывателем всех дверей», «добрым демоном» (Плутарх. О льстеце и друге), Греки писали на дверях своих домов: «Здесь вход для доброго духа Кратета» (Юл. VI, 200b).

Отличался Кратет от других киников и тем, что имел семью — жену Гиппархию, также занимавшуюся философией, и детей. Возможно, у него была какая-то минимальная личная собственность и от своих учеников он не требовал полного отказа от имущества (*Teletis reliquiae*, 28, 5). Тем не менее, он вел жизнь обыкновенного бедняка и свою бедность считал преимуществом: «Я гражданин темноты и бедности, они неприступны для судьбы» (Д. Л. VI, 93).

Смягченный кратетовский вариант кинизма внес в него новую черту не только из-за изменившихся исторических условий, но и вследствие того, что представлял новый социальный слой. Если Антисфен отражал главным образом идеологию рабов и неполноправных, а Диоген — мировосприятие рабов и широких разоренных войной масс, полностью дезориентированных и искавших новых форм существования в мире, то Кратет представлял взгляды обедневшего трудящегося населения разлагавшихся полисов, пауперизированного в результате длительных войн, но сумевшего сохранить небольшую часть своей собственности — бедных античных земледельцев и

ремесленников, мечтавших о среднем достатке. Этим объясняется кратетовская модель кинизма.

Кратет сыграл выдающуюся роль в становлении кинической литературы, будучи поэтом своеобразного и большого дарования. Для нового содержания, отвергающего общепринятые нормы, он нашел адекватную форму, прежде всего прибегая к *пародии* на традиционные поэтические жанры (эпос, трагедия, элегия). Он писал так называемые *paĩnia* — моралистические сатиры, пародийные трагедии в духе Диогена, не предназначенные для сценического воплощения. В своих стихах Кратет воспевал «бессмертную царицу Свободу» и созданное его тревожным воображением блаженное царство, «кипический рай» — утопический остров «Пёра» (котомка нищего), неприступный для порочных богачей и для житейских невзгод.

Мягкость, приветливый нрав привлекли к нему много учеников и друзей, среди которых оказался некий Метрокл из Маронеи. Через него Кратет познакомился с его сестрой Гиппархией, которая стала впоследствии его женой. *Гиппархия* происходила из богатой и знатной семьи, но из любви к Кратету и верности его идеалам, вопреки воле родных, бросила семью и избрала бродячую жизнь своего возлюбленного — возвышенного кинического философа, не отличавшегося ни красотой, ни здоровьем. Это была женщина большой воли, сильного характера и выдающегося ума. Разделив судьбу Кратета, она не только вступила в конфликт с родителями, но и с вековыми греческими традициями и предрассудками. Презирая условности, страствовала вместе с мужем, разделяла вместе с ним, как равная, общество других мужчин, что для античного грека, считавшего женщину, даже свободную и свою жену, только «старшей служанкой» (Энгельс), было неслыханным<sup>24</sup>. Киники, более за всех угнетенных, стояли также за эмансипацию женщин, за их равенство с мужчинами. Гиппархия взялась на деле осуществить этот новый принцип кинизма и снискала славу женщины-философа. Равноправный брак по любви Кратета и Гиппархии, как и вся деятельность киников, стал по сути дела формой протеста, обвинительным актом против отживших семейных устоев, против «домостроев-

<sup>24</sup> «У эллинов женщины не участвуют в пиршествах мужчин» (Геродот, V, 18).

ских» нравов, еще одной наглядной иллюстрацией кинического лозунга переоценки конвенциональных ценностей.

Вокруг чистого и благородного союза Кратета и Гиппархии враждебные кинизму силы насочиняли сенсационно-грязные анекдоты об их мнимой распущенности, бесстыдстве, «собачьей свадьбе» (*купогамия*) в «Пестром портике» Афин и пр. (Клим. Алекс. Стром., IV, 14; Апул. Флор., 14). Спустя много веков выдающийся немецкий писатель Виланд отношения между Кратетом и Гиппархией сделал сюжетом своего эпистолярного романа, где оба героя предстают во всем своем благородстве и отваге, бросающей вызов затхлой морали предков.

Брат Гиппархии *Метрокл из Маронеи*, один из учеников Диогена, сначала примкнул к академику Ксенократу и перипатетику Теофрасту, но, разочаровавшись, перешел к киникам и своими сочинениями пополнил популярно-пропагандистскую киническую литературу. Кажется, именно он сформулировал новый жанр — хрию, короткий занимательный анекдот об исторической личности с моралистической тенденцией. Метроклу принадлежит ряд остроумных хрий о Диогене, добавивших последние штрихи к создаваемому образу идеального киника.

*Онесикрит из Астипалеи* (вторая пол. IV в. до н. э.), ученик и почитатель Диогена (Д. Л. VI, 75), киник и историк, офицер флота Александра Македонского, вместе с ним достигший Индии<sup>25</sup>. В силу своего положения не вел кинического образа жизни, в дальних экспедициях выполнял должность навигатора и лоцмана флагманского корабля. Вернувшись в Грецию, Онесикрит написал романизированную, подобную ксенофоновой «Киропедии», историю Александра Македонского, в которой царь выступает в качестве кинического героя и где правду трудно отделить от вымысла. В древности этот роман, хотя и снискал его автору репутацию выдумщика и обманщика, однако пользовался большой популярностью и содействовал распространению кинических идей. Авл Геллий рассказывает, что видел его у книгопродавцев в Брундисии. В этом романе содержалось кинизированное описание индийских гимнософистов-брахманов. О посещении индийских аскетов и о беседах с ними Онесикрита сообщает Страбон (XV, 63—65) и Плутарх (Алекс., 65).

<sup>25</sup> Фрагменты сочинений Онесикрита собраны в кн.: *Jacoby F. Fragmenten der Griechischen Historiker*. В., 1927, Bd. 2, S. 134.

На основании этих приукрашенных фантазией рассказов о «голых мудрецах» Индии, сближаемых Онесикритом с киниками, Ф. Сейер (Op. cit., p. 40) делает вывод об индийском происхождении греческого кинизма. Свою приверженность к киническим идеям Онесикрит передал своему сыну *Филиску*, который также учился у Диогена. Филиск пропагандировал философию киников при помощи художественной литературы, сочиняя диалоги и трагедии в подражание Диогену. Ему, по словам Сатира (Д. Л. VI, 80), приписывали семь трагедий его учителя, среди которых числились скандальные «*Фиест*» и «*Эдип*», пародировавшие великих трагиков Эллады.

*Моним из Сиракуз*, раб одного коринфского банкира, — один из самых верных последователей Диогена и Кратета. Это был типичный представитель древнего кинизма, разделявший не только его положения и идеалы, но и правила поведения. Рассказывают, что Монима прогнал хозяин, когда тот в припадке кинического фанатизма выбрасывал из окна хозяйские деньги, источник всяческого зла (Д. Л. VI, 82). Подобно Кратету, этот философ и поэт из рабов писал стихи, о которых Диоген Лаэртский говорил, что в них под прикрытием шуток скрывалось очень глубокое содержание (VI, 83). В них впервые со всей отчетливостью воплотился один из основных принципов популярного кинического стиля — смешение серьезного и смешного (*spoudogeloion*), достигший вершины в творчестве Биона Борисфенита. Кроме стихов-шуток (пегния), Моним писал и философские трактаты. Моним — характернейшая для кинического движения фигура, как по своему социальному положению, так и по роду своей деятельности.

Кроме названных философов в период древнего кинизма существовали, конечно, и другие последователи Антисфена и Диогена, но имена их история не сохранила. Нет сомнения, что уже при жизни основателей кинической школы к ней примкнуло, явно и неявно, большое количество людей, так или иначе связанных с судьбой наиболее эксплуатируемых слоев античного общества на его закате.



## УЧЕНИЕ ДРЕВНИХ КИНИКОВ

Подчеркивая самобытность кинической философии и ее мощное субъективное стремление отгородиться от всех иных философских школ, отражавших интересы рабовладельцев, мы все же не можем начисто оторвать ее от современных интеллектуальных течений, во-первых, поскольку она является *философией*, и, во-вторых, ввиду того, что все эти течения лишь в совокупности составляли общую картину напряженной и противоречивой духовной жизни Греции на рубеже V и IV вв. до н. э. Кинизм родился не на голой земле и не вдруг, подобно Афине-Палладе из головы Зевса, в полностью готовом виде. У него были предтечи и современники, сочувствующие и противники. В нем не было ничего чуждого греческому «духу», всеми своими корнями он уходил в эллинский народ и его историю, своеобразно восприняв и переработав, как это ни парадоксально для кинического нигилизма, демократическую культуру греков. Киники не брели по обочине и не шли назад по столбовой дорожке эллинской общественной мысли, как считают буржуазные историки философии, а, напротив, внесли весомый вклад в сокровищницу прогрессивных идей.

О точках соприкосновения и отталкивания с философией Сократа уже шла речь выше (с. 23 сл.). Характеризуя идейные связи киников, нельзя не сказать и о софистах. Ряд их положений обогатил арсенал киников, глава которых Антисфен брал в свое время уроки у Горгия. И те и другие выступали в роли воспитателей и просветителей, но проповедь киников обращалась к нуждающимся, софисты же учили тех, кто мог им заплатить. Киники попали в ту же струю растущего индивидуального сознания, что и софисты. Софистический субъективизм по-своему отразился не только в этике, но и в гносеологии киников.

Некоторые из софистов уже выдвигали номиналистический принцип невозможности приписать субъекту отличный от него предикат (Горгий), а также тезис о недопустимости противоречий (Протагор). Эти положения сказались на теории познания и логике киников. Однако сходство взглядов не означает их идентичность. Смысл предикации у Горгия и Антисфена различен — у Горгия он ведет к агностицизму и ложности любого высказывания, у Антисфена, напротив, мир познаваем и всякое

высказывание, если оно согласуется с вещью, истинно. У Горгия слово отлично от сущего, у Антисфена только слово выражает сущность и т. д. Постулирование идентичных суждений и невозможности противоречий у киников явилось своеобразной реакцией на разгул софистического релятивизма с его провозглашением множественности истин. Оказали влияние на киников сенсуализм и материалистические тенденции софистики (Протагор, Антифонт и др.). Ограничение познания пределами простой номинации влекло за собой интерес к слову (Продик), речи как таковой и риторике (Горгий), наблюдаемый также в философии киников.

Под влиянием софистов киники занимались отысканием в поэмах Гомера скрытого, подспудного смысла (*huponoiai*), который служил бы интересам их этики. Аллегорическое толкование, стремление раскрыть во всех художественных произведениях двойной смысл породили в древности целое литературно-критическое направление (Стоя, пергамские грамматиканы, Филон Александрийский и др.)<sup>1</sup>. Такой интерпретацией охотно занимался Антисфен («Геракл», «Киклоп», «Кирка» и др.— Д. Л. VI, 15—18; Дион Хрис. LIII, 276R), а также Диоген, Кратет и другие киники. Исключительную роль в системе кинического мировосприятия сыграла софистическая антитеза «природа—закон», т. е. противопоставление человеческих обычаев, установлений природе, естественному ходу вещей. Все, что «по природе»,— благо, что от человеческого вмешательства и традиций,— подлежит активному осуждению (Д. Л. VI, 69). С этим положением теоретически связан кинический атеизм и признание единого мирового начала. «По общепризнанной вере имеется много богов,— говорил Антисфен,— по природе один» (Филодем. О поэт. 7a29H; Цицерон. О природе богов, I, 13). Скептицизм софистов в отношении традиционной религии (Протагор, Продик, Фрасимах Халкедонский) у киников приобрел более радикальные формы.

Софисты иногда высказывали политически весьма прогрессивные взгляды, провозглашая естественное равенство людей и осуждая институт рабства (Алкида-

<sup>1</sup> Аллегорическое толкование применялось по отношению к поэзии и другими философами — Демокритом, Феагеном из Регия, Метродором из Лампсака, Анаксагором и др. Не чуждались подобной интерпретации и греческие сказители-рапсоды. См.: Древнегреческая литературная критика, М., 1975.

мант, Антифонт). Движение античных просветителей не было единым: одни из софистов восхваляли современную цивилизацию (Протагор), другие — протестовали против несправедливости и законов (Горгий, Антифонт, Гиппий). «Закон — тиран над людьми, он многое устроил насильственно, вопреки природе», — возмущался Гиппий (Платон. Протагор, 337с). Этот протест против «закона-тирана» киники сделали всесильным аргументом критики существующих порядков. Космополитизм киников, состоявший в некотором родстве с софистическим идеалом общеэллинского государства, отражал кризис полисной системы и означал отрицание рабовладельческого государства полисного типа, родившееся в среде враждебных ему рабов.

Известную роль в формировании кинизма сыграли и элеаты. У них киники заимствовали часть их атеистической аргументации, пасмешку над гаданиями и прорицаниями. Влияние элеатов чувствуется и в кинической логике, которая, исходя из посылок элейцев, делала вывод, что несуществующего, а также ложного нельзя ни мыслить, ни высказать, как и нельзя себе противоречить. Вместе с последователями Гераклита киники полагали, что сущность вещей заключена в их названии, ибо только оно может выразить всеобъемлющую реальность единичного в данный момент, ничего не принося и ничего не отнимая. Название, имя является тем определяющим (*oikeios logos*), с которого следует начинать образование (Эпикт. Диатр., I, 17, 12). Об этом, вероятно, шла речь в сочинении Антисфена «Об образовании или именах» (Д. Л. VI, 17). В своем материализме и сенсуализме киники придерживались «линии Демокрита». Кинизм, таким образом, включил в себя немало прогрессивных «чужих» идей — софистов, элеатов, гераклитовцев и др., хотя он не сводим ни к одному из указанных направлений, являясь самобытным порождением века.

В свете сказанного, до чего же неубедительно звучит вывод Р. Гельма, завершающий обширную статью о кинизме в энциклопедии Паули—Виссова: киническая философия «примыкает к сократизму, но сужает круг его интересов и является только образом жизни... Науке это течение ничего не могло дать»<sup>2</sup>. Бездоказательны и анти-

<sup>2</sup> Pauly—Wissowa Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft (PWRE). Stuttgart, 1914, HBd, 23, S. 22, 50, Эти слова

историчны попытки англо-американских ученых искать истоки греческого кинизма на... дальнем Востоке, среди индийских гимнософистов. Материалистическое учение киников формировалось в острой борьбе с их идейными и классовыми противниками и прежде всего с теорией идей Платона, также возникшей на почве Эллады, а не в заморских далеких странах.

### Киники против Платона

Западная буржуазная наука оказывается не в силах определить истинное место кинизма в истории античной философии, традиционно включая его в число «малых сократиков» или вовсе лишая звания философии. Для нее кинизм — некий «образ жизни», представляющий лишь историко-культурный интерес. Но уже древние считали кинизм философией (*kynikē philosophia*) и даже те, кто критиковал эксцессы примазавшихся к кинизму лжефилософов, с глубоким уважением относились к теоретическому содержанию учения настоящих киников (Дион Хрисостом, Эпиктет, Лукиан, Юлиан и др.). Киников главным образом интересовали этические проблемы, однако Антисфен, подобно другим старым философам, написал трактат с традиционным названием «О природе» и еще одно сочинение в двух книгах «Вопросы природы» (Д. Л. VI, 17), но можно предполагать, что «природа» выступала здесь в основном как этическая категория и связана с проблемой добродетели. Примитивность и неразработанность кинического материализма объясняется неприязнительностью и примитивностью быта и бытия его приверженцев, в конечном счете их классовой позицией. Спор между идеалистической диалектикой Платона и грубым материализмом киников был решен самой жизнью и не в пользу Платона. Речь идет не о диалектике, но об основном философском вопросе, — «в решении основного философского вопроса они (кинники. — И. Н.) были материалистами, а в теории познания — сенсуалистами»<sup>3</sup>. Платон прекрасно понимал, за что идет борьба: «...И с той и с другой стороны относительно сущности бытия происходит словно битва гигантов» (Соф., 246а).

---

почти полностью совпадают с мнением Гегеля. См.: Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1932, т. 10, с. 115.

<sup>3</sup> Маковельский А. О. История логики. М., 1967, с. 66—67.

Детальми этой «гигантомахии» мы не располагаем, хотя из древних сочинений точно известно об ожесточенной полемике между киническими лидерами и создателем теории идей. Источники неизменно рисуют Антисфена и Диогена антагонистами Платона, чья враждебность основывалась на принципиальных расхождениях (Д. Л. III, 35; VI, 7.24.25.26.40.41.53.54.67). Но к теоретическим спорам примешивалась сословная рознь, заставлявшая Платона из-за барского высокомерия даже не называть своих «низких» оппонентов по имени, он лишь позволяет себе бросить несколько иронических и насмешливых слов о старости, невежестве и умственных способностях киников (Соф., 251b. Полит., 261e). Впрочем, критикуя Демокрита, он также ни разу не упоминает его имени. Избранная Платоном «фигура умолчания» делает расшифровку намеков на киников почти всегда гипотетичной и уязвимой. К тому же мысли киников, коль скоро они преподнесены враждебно настроенным Платоном, могут оказаться тенденциозно истолкованными, огрубленными и окарикатуренными.

Как было сказано, в сочинениях некоторых поздних авторов содержатся скупые свидетельства, однако прямо говорящие о кинико-платоновской конфронтации. Диоген Лаэртский в каталоге сочинений Антисфена называет диалог «Сатон, или О противоречии» (VI, 16), в другом месте рассказывается об истории создания этого антиплатоновского памфлета: «Передают, что Антисфен намеревался прочесть кое-что из своих сочинений и пригласил на чтение Платона. Когда тот спросил, о чем Антисфен собирается говорить, последний ответил: о невозможности противоречий. Тогда Платон возмущился: «Как же ты можешь об этом писать?!» и стал доказывать, что Антисфен сам себе противоречит. Тогда-то Антисфен и написал направленный против Платона диалог под названием «Сатон»» (III, 35). О том же сообщает Афиней: «Мерзко и пошло переименовав Платона в Сатона, он издал под этим названием диалог, враждебный философу» (V, 220d. XI, 507a).

Насмешка содержалась уже в самом заглавии диалога, так как в спародированном имени содержался неприличный намек на платоновский эрос. Аргументы киников, насколько можно судить по фрагментам, звучали хлестко, афористично, полемически заостренно и образно доходчиво. В них заключалась сила, но в то же время и слабость

примитивного материализма, прямолинейно отрицающего реальность общих понятий. Защите логических взглядов, по-видимому, посвящены сочинения Антисфена «Истипа», «О воспитании, или именах», «Об употреблении имен», «О вопросе и ответе», «О мнении и знании», «О речи». Как ясно из заглавий, приведенных у Диогена Лаэртского (VI, 16—17), многие из них полемичны. Возможно, наиболее резкие нападки на теорию идей заключались в «Геракле Большем»<sup>4</sup>. Во всех негативных в своей основе логических построениях киников сталкиваются общее и единичное. Путаясь в диалектике понятий, они были правы в главном — отрицании платоновских идей, которые, по их мнению, существовали лишь «в голом воображении»<sup>5</sup>.

Вероятно, в «Сатоне» Антисфен оспаривал существование идей, оторванных от вещей, и утверждал реальность вещного, телесного мира. К этому сочинению, должно быть, относятся слова Симпликия из его комментария к аристотелевым «Категориям»: «Из древних некоторые совершенно отрицали общее понятие качества, соглашаясь, что существует лишь качественная определенность конкретной вещи, как, например, Антисфен, который, споря однажды с Платоном, сказал: „Платон, лошадь-то я вижу, а вот лошадности не вижу“». В источниках существует еще один, более развернутый вариант той же мысли: «Антисфен утверждал, что нет ни родов, ни видов, говоря при этом: „Человека вижу, а „человечности“ не вижу, лошадей вижу, а „лошадности“ не вижу, поэтому эти общие понятия не существуют вовсе“»<sup>6</sup>. Аналогичен рассказ о выступлении против Платона Диогена Синопского: «Когда Платон распространялся о своих идеях и говорил о „стольности“ и „чашности“, он (Диоген.— И. Н.) заметил: „Что касается меня, Платон, то стол и чашу я вижу, а вот „стольности“ и „чашности“ нет“» (Д. Л. VI, 53)<sup>7</sup>. Материалистические установки киников подтверждаются также фрагментом, где Антисфен утверждает, что души

<sup>4</sup> Dümmler F. Akademika. Gießen, 1889, S. 190.

<sup>5</sup> Ammon. in Porphy. Isag. 40, 6B. Tzetz. Chiliad. VII, 606.

<sup>6</sup> David. Proleg. ad Porphy. Isag. (Brand), p. 20, a 2.

<sup>7</sup> Нарочитый примитивизм и наивность этих аргументов в известной степени объясняются желанием сделать их более доходчивыми. С этой целью Антисфен и Диоген придумали новые слова («лошадность», «стольность» и пр.), звучавшие крайне нелепо и пародирующие термины, впервые введенные Платоном (Теэтет, 182a).

материальны и по форме сходны с телом, в которое они заключены<sup>8</sup>. Подобные представления о душе как о телесной сущности характерны для древнегреческих атомистов. К тому же киники не признавали бессмертия души, религии и суеверий.

Следы полемики между киниками и Платоном можно обнаружить и у Лукиана, на которого материализм и атеизм киников, как и их социально-этические взгляды оказали сильное влияние. В «Продаже жизней» (16 сл.) и в «Разговорах мертвых» (X, 16) он использует нападки Антисфена и Диогена на теорию идей и идею бессмертия души. Итак, поздние античные свидетельства не оставляют сомнений в воинствующей оппозиции киников идеализму Платона. Более определенный свет на содержание основных философских положений киников бросают несколько замечаний Аристотеля в его сочинениях по гносеологии и логике, где Антисфен называется по имени. Авторитет Аристотеля дает возможность найти критерии для решения вопроса, кого имел в виду Платон в своих анонимных выпадах и иронических намеках.

В сочинениях Аристотеля имеются три места, связанных с именем основателя кинической школы.

#### 1. Метафизика, V, 29. 1024b27—34:

«...А ложное высказывание — это такое, которое, поскольку оно ложное, говорит о несуществующем предмете, так что всякое высказывание ложно по отношению к объекту, отличному от того, о котором оно истинно, как, например, [истинное] высказывание о круге ложно по отношению к треугольнику. [При этом] высказывание о чем бы то ни было — [возможно лишь] одно, это именно высказывание о сути бытия, а с другой точки зрения — их много, ибо вещь как таковая, и эта же вещь в том или другом состоянии, это до известной степени то же самое, — например, Сократ и образованный Сократ. [Что же касается ложного высказывания, оно в собственном смысле не относится ни к чему]. Поэтому Антисфен опрометчиво смотрел на дело, полагая, что ничто не может обозначаться иначе, как присущим [свойственным] ему высказыванием (словом, названием. — И. Н.) — в отношении к одному. [возможно только] одно: откуда получа-

---

<sup>8</sup> Mullach F. Fragmenta philosophorum Graecorum, vol. 2, Antisth., fr. 33. P., 1881.

лось, что и противоречить нельзя, да, пожалуй, что и говорить неправду — тоже».

## 2. Топика, I, 11.104b20:

«Что же касается тезиса [положения], то это необычное [парадоксальное] мнение какого-нибудь известного философа — например, что „противоречие невозможно“, как утверждал Антисфен».

## 3. Метафизика, VIII, 3.1043b24:

«В результате сказанного выше получается некоторая почва для затруднения, которое выдвигали сторонники Антисфена и другие столь же малообразованные люди: по их словам, для существа вещи нельзя дать определения, такое определение — это-де [только] „длинная речь“, но какова вещь по своему качеству, этому можно и научить, как, например, про серебро, что оно такое сказать нельзя, но [только], что оно подобно олову»<sup>9</sup>.

Из указанных мест можно сделать несколько твердых выводов об основных принципах антисфеновской логики и гносеологии:

1. О каждом предмете может быть высказано *только одно суждение* как об объективной реальности — «в отношении к одному возможно только одно», — иначе говоря, объективно существует только единичное, отдельное, частное.

2. Это высказывание, определение, суждение («логос») срослось с вещью, оно является присущим ей от начала называнием, «*собственным определением*» (oikeios logos), т. е. каждая вещь может предикцироваться только этим единым словом, в котором заключается ее сущность и которое отличается от любого другого слова<sup>10</sup>.

3. Отсюда вытекает, что «*противоречие невозможно*» (ouk estin antilegein), ибо, если о каждом предмете возможно только одно высказывание, то любое другое, отличное — уже невозможно. Это другое определение, название, высказывание относится, таким образом, к иному предмету. Следовательно, между двумя высказываниями

<sup>9</sup> Пер. А. В. Кубицкого (Аристотель. Метафизика. М., 1934). Места, касающиеся учения Антисфена, разъясняются в «Комментариях» главы перипатетической школы и экзегета III в. н. э. Александра из Афродисии, которые дают вместе с тем дополнительные сведения о взглядах киников.

<sup>10</sup> У Диогена Лаэртского есть указание, что, по Антисфену, «определение — это выражение того, чем та или иная вещь является или была» (VI, 3).



противоречия быть не может! либо в них утверждается одно и то же, либо они относятся к разным предметам.

4. Если принять предыдущий вывод, то закономерно и следующее утверждение: «Нельзя высказать ложного суждения», «нельзя лгать».

5. *Нельзя дать определение сущности отдельной, конкретной вещи.* В этом только смысле отдельная простая вещь «непознаваема», и возможны только идентично плоские, тавтологические суждения, где предикат повторяет субъект:  $S=P$  (так, нельзя сказать «человек добр», а только — «человек есть человек», «добро есть добро» и т. д.), т. е. по существу содержательная предикация и научные дефиниции отвергаются.

6. Сущность отдельно взятой простой, неразложимой вещи, как сказано выше, нельзя определить (существующие определения такого рода — только «длинная речь»), но можно назвать ее качество в сравнении с другой по сходству или различию (например, серебро подобно олову и не похоже на золото). Качество отдельной вещи, таким образом, не раскрывается в смысле аристотелевой категории качества, подразумевающей определенность каждой вещи<sup>11</sup>, а только в ее отношении к другой вещи.

7. Из указанных предпосылок (см. выводы 1 и 2) вытекает метафизическая несовместимость единичного и множественного, характерная и для логики элеатов. Таким образом, киническая логика индивидуалистична и по существу негативна.

В отличие от Платона Аристотель называет Антисфена по имени, но это не значит, что с ним соглашается. Стагирит относится к приводимым положениям как к чему-то забавному, но поучительному, способному привести к правильным выводам. Порой они кажутся ему просто глупыми, так как исключают диалектику, да и язык в этом случае теряет свою способность обогащать нас чем-то новым. Указания Аристотеля подтверждаются свидетельством современника Антисфена ритор Исократа: «Одни дожили до старости, утверждая, что нельзя говорить ложь, нельзя противоречить, нельзя высказать два противоположных суждения об одних и тех же вещах...» (Елена, 10, 1).

Платон, разумеется, не мог пройти мимо «номиналистических» высказываний кинических лидеров, ибо в его

<sup>11</sup> «Качеством я называю то, благодаря чему предметы признаются так или иначе качественно определенными» (Аристотель, Категории, VIII, 86).

диалогах часто ставится вопрос об общих и родовых понятиях и определениях. Значительное число мест в сочинениях Платона, которые могут с большим или меньшим вероятием истолковываться как намеки на киническую философию, дает возможность заключить, что он был сильно задет бесперемонной кинической критикой и считал необходимым так или иначе выступить против нее, защищая свое учение. Напротив, Антисфен довольно спокойно реагировал на выпады Платона. «Однажды, услышав, что Платон отрицательно о нем отзывается, он заметил: „Такова участь царей — они делают добро и позволяют говорить о себе любые гадости“» (Д. Л. VI, 3).

Отбивая нападки киников, Платон показывает, подчас в комическом свете, их диалектическую беспомощность, их логические софизмы и те трудности в исследовании мышления, которые приводят к ложным выводам. Так же поступал и Аристотель, которого смущали действительно возникающие затруднения (апории) в результате неразработанности диалектики общего и единичного.

Начиная со второй половины XIX в. ряд весьма авторитетных ученых (Дюммлер, Майер, Шлейермахер, Наторп, С. Н. Трубецкой), изучая Платона, открыли в его диалогах ряд мест, свидетельствующих о том, что он неоднократно выступал против Антисфена и других философов, взгляды которых совпадали с киническими. Вот главные из этих пассажей:

Теэтет, 150e, 152e, 155a.e, 156a, 201c.d.e, 202a—d, 206b.

Софист, 204c, 246a, 247b—e, 251a.b.c, 260a.b.

Евтидем, 277e, 283e, 275d.e.

Кратил, 384, 429a—e, 433d.e.

Филеб, 14c.d, 15d.

Кроме того, места, полемически направленные против отдельных сторон кинической доктрины, находят в «Политике», «Ионе», «Гиппии Большем», «Государстве», «Федоне», «Меноне» и др. Высказывается также предположение, что в образе стариков Евтидема и Дионисодора Платон осмеял Антисфена и тезис последнего о том, что нельзя лгать и противоречить (Евтидем, 283e—288), а образ самовлюбленного рапсода Иона, по мнению Дюммлера, это маска, под которой высмеивается Антисфен.

Тезис о невозможности противоречивых и ложных высказываний, разделяемый Антисфеном и софистами,

особенно сильно оспаривается Платоном в «Евтидеме» (284с, 286bc, 297e — 298b), о чем прямо говорит Диоген Лаэртский: «...Протагор использовал для словесного спора прежде всего аргумент Антисфена о том, что противоречие вообще невозможно, как следует из слов Платона в „Евтидеме“» (IX, 8, 53). В этом платоновском диалоге формулируется и разоблачается софизм, доказывающий, что все-де истинно: «...несуществующего никто не говорит, потому что, говоря это, он уже делал бы нечто, а ты соглашаешься, что несуществующего никто не может делать; таким образом, по твоему же слову, никто не говорит лжи» (284с).

На основе доксографического материала, заключенного в «Теэтете», становится возможным реконструировать в общих чертах учение киников о знании. Знание, по Антисфену, — это «истинное мнение с определением» (202bc). Сопоставив это положение с процитированным выше отрывком из «Метафизики» (VIII, 3.1043b24), можно сказать, что «знать» значит «высказать суждение» и провести правильное уподобление или сравнение.

Учение киников о знании ограничивает содержание познания эмпирически доступной стороной, выражением в языке непосредственно данных ощущений. Следовательно, логическое, рациональное значение здесь подменяется чувственным и, тем самым, «природа», превозносимая киниками, становится тормозом на пути истинного познания, синтезирующего рациональное и чувственное. Феноменализм мешал киникам создать теорию подлинно научного знания, анализирующего и генерализирующего, раскрывающего объективные закономерности. Довольствуясь в своих философских выкладках «наличным бытием», они противоречат своему собственному рационализму и уничтожают рефлекссию, теоретизирование и, в конечном счете, науку. Как взаимоотношение единичного и общего, так и антиномия эмпиризма и рационализма представляются им неразрешимыми.

Любая часть учения киников — онтология, гносеология, логика, не говоря уже об этике и политике, прямо противоположна философии Платона. С их точки зрения, мир и все сущее распадается на единичные, простые и неделимые телесные сущности, элементы. Каждый из этих элементов имеет одно свое сущностное имя, сложные вещи, которые состоят из комплекса материальных элементов, воплощаются в совокупности имен, составляющих

человеческую речь (Теэтет, 203ab). В этой теории нетрудно увидеть своеобразный вариант атомистики Левкиппа и Демокрита: неразложимые, неизменные и однородные по своему качеству атомы здесь заменены простыми в своей практической очевидности материальными сущностями-предметами, не поддающимися, по мнению киников, дальнейшему членению, анализу. Атомы гипотетичны, они в мире догадок, фантазии; простейшие вещи, которым поколения людей дали названия, способен постичь каждый на основе своего повседневного опыта. Такова эта механистическая теория здравого смысла — со всеми ее преимуществами и, увы, слабостями духа, не окрыленного фантазией. Первичность материального мира для киников — непреложный факт. По данным «Кратила», Антисфен различает два понятия: *опота* — содержательное название и *phthongos* — пустой звук, ничем не подтвержденный в мире вещей. В каждом значащем слове воплощается сущность того, что оно обозначает. Названию простого предмета соответствует простая сущность, названию (определению) сложного предмета и предложению в речи соответствуют реальные отношения между реальными объектами, сложная реальность или сущность.

В соответствии с теорией знания и логикой Антисфен, как софисты и Сократ, придает большое значение слову. Всякое настоящее знание должно начинаться с изучения слов, с «исследования названий». Эпиктет передает, что Антисфен считал исследование терминов «началом воспитания» (Беседы, I, 17, 12). Диоген Лаэртский сообщает о работе Антисфена «О воспитании или именах» (VI, 17). Примеры толкования значения слов, их этимологического анализа путем разложения на значащие части можно найти в «Кратиле» Платона, который не прочь посмеяться над опытами такого рода. В «Теэтете» и «Софисте» сенсуализм и материализм киников несомненно вульгаризированы, Платон не скупится на бранные эпитеты по адресу своих идейных противников — они не только невежды и выжившие из ума старики, но и «угрюмые упрямы» (Теэтет, 156a). «Есть такие люди, — говорит он, подразумевая, вероятно, киников, — которые признают существующим только то, за что они могут крепко схватиться руками, а действия и возникновение и все невидимое не относят к разряду сущего» (Там же, 155e). «Софист» также полон иронии: «Одни с неба и из мира невидимого все влекут на землю, обнимая руками как камни, так и

деревья, потому что, хватаясь за все подобное, они решительно утверждают, что только то существует, что доступно прикосновению и вообще осязанию, ибо тело и сущность принимают за одно и то же, а когда кто-нибудь утверждает, что существует и то, что не имеет тела, такие слова они вообще презируют и не хотят ничего другого слушать» (Там же, 246а).

Теорию ощущений Антисфен, как видно, воспринял у Демокрита, у киников ее заимствовали, в свою очередь, старшие стоики Зенон и Клеанф, многим обязанные кинической философии (Д. Л. VI, 19). Учение об ощущениях как «отпечатке внешних впечатлений в душе», первоначально «чистой доске», весьма близко строю философии Антисфена. По-видимому, ему принадлежит ставшее позднее распространенным сравнение ощущений человека, которыми он познает внешний мир, с отпечатками кольца на воске, покрывающем табличку (Теэтет, 191cd, 194cde). Киники полностью доверяли своим чувствам как орудию познания мира, согласно же Платону, для истинного знания органы чувств вовсе не нужны — этим занимается душа, «вспоминающая» о своем пребывании в мире «бессмертных» идей. На основании чувств можно составить только «мнение», а разум, познающий абсолютное сущее, дает истинное «знание». В источниках сталкиваются эти две точки зрения. Когда Антисфен бросил свою знаменитую реплику: «Платон, лошадь-то я вижу, а вот лошадности нет», тот не без ехидства ему ответил: «У тебя есть глаза, чтобы видеть лошадь, но, чтобы видеть лошадность, таких глаз ты еще не приобрел»<sup>12</sup>.

Признавая заслуги киников в пропаганде материализма, необходимо четко указать и на слабые стороны их учения, на ограниченность и наивность ряда их положений. Если киники были правы в общем, то Платон — в частности. «Философский идеализм есть *только* чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизичного», — указывает Ленин<sup>13</sup>. В рассуждениях Платона, связанных с критикой ряда положений Антисфена, было немало диалектически верного. Poleмика, начатая Антисфеном и Платоном вокруг общих понятий и единичных

<sup>12</sup> Симпликий. Комментарии к «Категориям» Аристотеля, 66b47, 67b18, 68b25; Цец. Хилиады, VII, 606.

<sup>13</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 322.

пейшей, в форме иногда наивной задевала самые глубокие философские вопросы.

Философ-платоник III в. н. э. финикиец Порфирий в самом начале своего «Введения к „Категориям“ Аристотеля» дает ясно понять, что, исследуя категории бытия, понятия, роды и виды, приходится решать основной вопрос философии: «...Я буду избегать говорить относительно родов и видов,— существуют ли они 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; ведь такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более обширного исследования».

Именно в этом заключалась суть спора киников и Платона; этот спор нашел свое логическое завершение значительно позднее, когда скрестили свои философские мечи номиналисты и реалисты. Онтология, логические воззрения киников составляют сумму принципов, получивших в средние века название *номинализма*. Средневековые номиналисты, вслед за своими античными предшественниками, признавали реальность только индивидуального, конкретно ощутимой единичной вещи и в соответствии с этим утверждали: *universalia post rem* (общие понятия после вещи), иными словами, провозглашали первичность материи. Крайние реалисты, вслед за Платоном, напротив, утверждали реальность трансцендентных, существующих вне нас универсалий (*universalia ante rem*). Один из них (Вернар Шартрский) просто отождествлял их с платоновскими идеями. Таким образом, реалисты утверждали примат духа над материей. Номинализм, по известному определению Маркса, был «*первым выражением материализма*»<sup>14</sup>. Столкновение материализма и идеализма в этой сфере Ленин возводит к античным теориям: «...В борьбе средневековых номиналистов и реалистов есть аналогии с борьбой материалистов и идеалистов, но и аналогии и исторически-преемственную связь можно установить еще со многими и многими теориями, вплоть не только до средних веков, но и до древности»<sup>15</sup>.

Номиналистическая форма материализма, характерная и для киников, страдала существенными недостатками.

<sup>14</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 2, с. 142.

<sup>15</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 25, с. 37.

Некоторые положения Антисфена объективно (по крайней мере, в интерпретации Платона) являются лазейками в идеализм, делают его материализм непоследовательным, ограниченным. Когда Антисфен говорит, что в основе всего сущего, любого имени и понятия лежит объективная реальность, это материализм, но когда простые эмпирические элементы бытия объявляются только чувственно постигаемыми, но логически не познаваемыми, — это невольная уступка идеализму. Такой уступкой является также известный скептицизм в гносеологии, провозглашающей объектом познания только предметный мир, телесные индивидуальности, по исключаяющей из своей сферы общие понятия, формы мышления, выдаваемые лишь за удобные условности речи, которым, однако, ничто не соответствует в действительности.

Материализм киников метафизический и негибкий. Не признавая противоречий, даже в речи, они изгоняли тем самым источник развития, движения, эволюции. Киники не дошли до понимания диалектики и взаимосвязи всеобщего и единичного, конкретного и абстрактного, вещи и понятия, не могли понять, что абстракциям сознания, отбирающим субстанциональные черты в бесконечном разнообразии вечно развивающегося мира, соответствуют вполне реальные, объективно существующие связи и закономерности. Недооценка теоретического мышления, эмпиризм, выражающийся в фиксации внешних наблюдений, ограничение познания кругом чувственных восприятий и т. п. прокладывали путь, логически приведший к позитивизму.

Сингуляризм киников, их индивидуалистическая логика неизбежно вели к этическому индивидуализму, что отвечало ведущим тенденциям эпохи и диктовалось социальным положением основной массы адептов кинизма. В индивидуализме киников своеобразно отразился социальный протест рядового члена клонящегося к упадку рабовладельческого общества, «простого человека», бедняка и раба, отторгнутых от государства, от официальных коллективов, людей, непричастных к управлению, чувствующих себя неприкаянно, отчужденно и, несмотря на попытки объединиться, остающихся в беспомощном одиночестве и разрозненности среди враждебного, противостоящего им мира. Это чувство одиночества и атомизированного существования сочеталось с ненавистью к современной цивилизации, с мечтой об «естественной» жизни

«в согласии с природой». В конце V в. и в начале IV в. до н. э., в течение всей эпохи эллинизма жизнь воспринималась как господство Тихи, богини случая, изменчивой судьбы, никто не чувствовал себя прочно и стабильно.

В кинизме, какие бы изменения в нем на протяжении долгой истории ни происходили, всегда жил здоровый стихийный материализм. На примере киников становится особенно ясным, что материализм внутренне связан с подлинными интересами трудящихся, имеющих постоянно дело с реальными вещами и жаждущих действительного счастья. Платон всем строем своей философии укреплял рабовладельческий строй, киники до последнего часа античности разрушали отживающие порядки, расчищая путь новому. Борьба киников против Платона наносила чувствительный удар по идеализму вообще, предвосхищала будущие бои вокруг понятия бытия, ибо возникла киническая школа как материалистическая и демократическая реакция на аристократический идеализм Сократа и Платона.

## Наука и религия

Тернист и извилист путь человечества к знаниям, культуре и коммунизму. Не обходится здесь и без парадоксов: призывы к прогрессу и машинизации на поверку подчас оказываются реакционными, а те, кто бросает клич «Назад к природе»!, помогают расчищать джунгли невежества, предрассудков и насилия. История движется противоречиями, и отрицание подготавливает новый качественный скачок, становится союзником подлинного прогресса. Диалектика развития такова, что негативное иной раз оборачивается действенным средством в поступательном движении цивилизации.

Немало мыслителей прошлого, на деле мостивших дороги в лучшее будущее, выступали против всяких новшеств, негодовали против всего, что разрушало прапрадедовский уклад жизни, срывали маски казенного благополучия. В истории идей наиболее известен в этом плане парадоксальный на первый взгляд ответ Жан-Жака Руссо на конкурсный вопрос Дижонской Академии наук: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» Выходец из народа, он сказал «нет» обществу, основанному на неравенстве и угнетении, отверг



его культуру, плодами которой могли воспользоваться только имущие. «Добродетель исчезала по мере того, как их (наук и искусств.— *И. Н.*) сияние поднималось все выше над нашим горизонтом, и то же явление наблюдалось во все времена и повсеместно», — гласил краткий и четкий ответ. Руссо и его последователи противопоставляли государства и народы, погибшие от избытка культуры (египтян, греков, римлян), народам, устоявшим под напором цивилизации, сохранившим простоту, миролюбие, безыскусность и нравственную чистоту первобытной жизни, единение с матерью-природой.

Зря ученые ломали копья, стараясь угадать, кто подсказал Руссо его ответ — Дидро или еще кто-нибудь из его современников. У великого французского просветителя были далекие предшественники; как и он, они подвергались «испытанию цивилизацией», видя, что одним она несет изобилие и удобства, а другим — еще большую бедность и порабощение. Сами по себе равнодушные к социальным бурям наука и техника в руках «сильных мира» становятся орудием угнетения, и свою ненависть к поработителям эксплуатируемые наивно переносят на орудия и производимые ими блага. Так относились к орудиям труда рабы. Раб, замечал Маркс, «...дает почувствовать животному и орудию труда, что он не подобен им, что он человек. Дурно обращаясь с ними и сопачаго [со сладострастием] подвергая их порче, он достигает сознания своего отличия от них»<sup>16</sup>. Значительно позднее неистовые луддиты разрушали машины вместо того, чтобы направить свой гнев на их владельцев. С патриархально-крестьянских позиций критиковал цивилизацию Лев Толстой. Стихийно-классовые интересы всегда вторгались в сферу материальной культуры и науки.

Нигилистическое отношение к материальному прогрессу и науке чуждого строя — незрелый плод классовой борьбы ее простодушных участников. Но в субъективизме отрицающих заключалось зерно объективной истины. Цивилизация появилась вместе с разделением общества на угнетателей и угнетенных, а в первой антагонистической формации было еще сравнительно свежо воспоминание о первобытном равенстве, и «золотой век» мнился в прошлом. Поэтому неприятие было таким яростным и

---

<sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 208.

прямолинейно откровенным. Напомню слова Энгельса: «Так как основой цивилизации служит эксплуатация одного класса другим, то все ее развитие совершается в постоянном противоречии. Всякий шаг вперед в производстве означает одновременно шаг назад в положении угнетенного класса, то есть огромного большинства. Всякое благо для одних необходимо является злом для других...»<sup>17</sup>.

Общеизвестны указания Энгельса и Ленина о революционно-демократическом духе раннего христианства. Рабы, вольноотпущенники, свободная беднота, из которых вышли первые христиане, не могли принять классическую цивилизацию не только потому, что это была цивилизация ненавистных им язычников-иповерцев, но, главное, потому, что это была культура угнетателей. «Во времена раннего христианства представление о науке и знании ассоциировалось с ненавистными языческими высшими классами, и на них смотрели с подозрением». Именно поэтому первоначальные христиане преисполнены «твердой решимости не иметь никакого дела с греховной классической культурой угнетателей»<sup>18</sup>. Общепризнанный характер подлинных культурных ценностей в буднях классовой борьбы затушевывался, скрыт от незрелой массы. Борьба против культуры и науки господ казалась борьбой против них самих.

Ярким подтверждением классового характера борьбы против культуры, образования, искусства феодального общества являются попытки крестьянско-плебейской массы чешских таборитов (XV в.) уничтожить старую культуру, которую монополизировали церковь и дворянство, их враждебность к «сниклиту ученых магистров», к «университету», «философским истинам», к «семи свободным искусствам» и т. п.<sup>19</sup> Хилиасты стремились замесить недоступную народу книжную ученость попой народной культурой.

Пока общество расколото на антагонистические классы, лучшие достижения культуры остаются достоянием правящей верхушки, «избранных», поэтому обездоленные инстинктивно отгораживаются от угнетателей, ищут спасения в сохранении примитивного быта и образа жизни,

<sup>17</sup> Там же, т. 21, с. 177.

<sup>18</sup> Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956, с. 154—155.

<sup>19</sup> Мацек И. Табор в гуситском революционном движении. М., 1959, т. 2, с. 155 сл.

«близкого к природе». Конечно, такая самозащита иллюзорна, непрочна и нелепа, однако у слабых иного способа в прошлом порой не бывало. Прибегают к ней иногда и сейчас. Удивительно ли, что первобытные племена в отдаленных уголках нашей планеты, соприкоснувшись с «цивилизацией господ», держатся от нее подальше, предпочитая свободу в хижине рабской службе в дворцах. Свидетельства такого рода рассыпаны по книгам современных этнографов и путешественников. Когда датский этнограф Йенс Бьерре показал старику-бушмену комфортабельное оборудование своей походной машины, тот с горечью заметил: «Это принадлежит белому человеку... Ничего хорошего для моего народа...»<sup>20</sup>. Предоставленные самим себе, приспособившись за много веков к родной природе, бушмены чувствуют себя довольно счастливыми и не нуждаются в «цивилизации»<sup>21</sup>. Польский путешественник Аркадий Фидлер в начале 50-х годов побывал в верховьях Амазонки, где познакомился с индейцами веселого племени чама. «Хотя чама живут среди белых и почти каждый день общаются с ними,— рассказывает Фидлер,— они сумели китайской стеной отгородиться от влияния их культуры и цивилизации. Может быть, поэтому племя не вымирает... Преследования, которым они (белые угнетатели.— *И. Н.*) подвергали индейцев, не только изуродовали характер чама, но и затормозили их развитие; угнетенные, они отождествляли цивилизацию с рабством, жестокостью, с нечеловеческой эксплуатацией. Стоит ли удивляться, что они отвергают ее как нечто омерзительное и отгораживаются от нее свою жизнь»<sup>22</sup>.

От жестов отчаяния и идеализации дикости прямая дорога к протесту против враждебной, хищнической цивилизации капитала, к концепциям «антипрометеизма» у писателей, вышедших из той части колониальной среды, которая ненавидит поработителей. Именно эта ненависть к культуре денежного мешка, разрушающей личность, и, как реакция, идеализация цельного «естественного» человека пронизывает, например, переведенный у нас роман «Прикосновение Мидаса» Яна Керью, писателя из Британской Гвианы.

Маркс и Энгельс неоднократно указывали на отчуждение культуры в капиталистическом обществе, на ее

<sup>20</sup> Бьерре Й. Затерянный мир Калахари. М., 1963, с. 172.

<sup>21</sup> См.: Там же, с. 173.

<sup>22</sup> Фидлер А. Рыбы поют в Укаяли. М., 1963, с. 153—154.

антигуманистическую и антинародную сущность. Крупная капиталистическая промышленность, говорит Маркс, «отделяет науку, как самостоятельную потенцию производства, от труда и заставляет ее служить капиталу»<sup>23</sup>. Ленин подчеркивал: «Раньше весь человеческий ум, весь его гений творил только для того, чтобы дать одним все блага техники и культуры, а других лишить самого необходимого — просвещения и развития»<sup>24</sup>.

Все сказанное до сих пор — не простая дань времени и публицистика. Отношение народных философов Древней Греции к науке, культуре и религии, его противоречивость, социальный смысл, историческая обусловленность и ограниченность могут быть до конца поняты лишь в широком историческом контексте, будучи включенными в общую картину развития, в связях с предшествующим и при выяснении тенденций будущего. Только в связи с современностью изучение античности обретает внутренний смысл и оправдание.

Если в средние века, как и при капитализме, культура служила главным образом привилегированным классам, то в рабовладельческом обществе она целиком обслуживала рабовладельцев, и даже в демократических Афинах, наиболее передовой части древнего мира, все достижения науки, образования, искусства утверждали власть господ и были направлены против рабов и часто игнорировали интересы свободной трудящейся бедноты. Вся система науки и просвещения, сосредоточенная в руках одного класса, в Древней Греции носила ярко выраженный классовый, рабовладельческий характер, противопоставляя образование, достойное свободного человека, ремеслам и занятиям, связанным с физическим трудом и потому приличествующим рабам. Эта дуалистическая система сохранялась до поздней античности с ее «семью свободными искусстваами», а отголоски ее дошли вплоть до нашего времени.

Даже к практической, прикладной стороне науки относились обычно пренебрежительно, как к делу, недостойному свободного человека. Гениальный Фидий считался только ремесленником, а об Архимеде Плутарх мог сообщить: «Он смотрел на работу инженера и на все, что служит удовлетворению потребностей, как на неблагород-

---

<sup>23</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 374.

<sup>24</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 35, с. 289.

ное и простонародное дело» (Марцелл, 14). «Чистая» наука противопоставлялась технике, пальма первенства отдавалась философии, литературе, высокому искусству, а эти формы общественного сознания были почти целиком подчинены задачам идеологической «обработки» народа в духе безоговорочного признания разумности существующего строя, справедливости всех традиционных установлений. Конечная причина специфического характера античной науки и культуры — сам рабовладельческий строй.

Обычно в буржуазной историко-философской литературе киники красочно изображаются врагами науки и культуры. Так они и вошли в историю: нечесаными бродягами, поносящими всех и вся. Старая наука даже не пытается показать, точно ли киники враждебны цивилизации, *какой* именно культуре враждебны они и что предлагают взамен. Низкое социальное происхождение и положение большинства киников и тех слоев, чью идеологию они выражали, обусловили их резкую оппозиционность ко всей греческой господствующей цивилизации. Наука и официальная культура, по их убеждению, не только не принесли никакой пользы, но, более того, содействовали угнетению масс. Кинические моралисты, совсем как Руссо в XVIII веке, считали, что наука и культура способствовала нравственному падению общества, изнеживали и отдаляли человека от природы, от справедливости естественных установлений.

Культура, образование, наука после появления классов, уже у самых своих истоков, носили клеймо кастовости, исключительности, были связаны с теми, кто угнетал. Как идеологи социальных низов киники выступали против этих враждебных им сил в теории и на практике. В теории, идеализируя первобытное состояние, придерживаясь номиналистической логики, утверждавшей бессодержательный принцип равенства отдельной вещи самой себе, отрицая реальность понятий, абстракций, обобщений, киники становились на пути углубленных исследований, создания подлинной науки о мире, природе и обществе. Киников, как и большинство современных им философов, интересовал отдельный человек, его поведение и роль в обществе, короче — этика, а не вопросы космогонии, законы природы и загадки мироздания. «О логике и физике они ничего не хотели знать... их внимание направлено только на этику. Они отрицают также общепринятые науки. Антисфен обычно говорил: „кто достиг муд-

рости, тот не должен интересоваться науками, книгами, чтобы его не отвлекали посторонние вещи и мнения“» (Д. Л. VI, 103—104. 39; см. также Юл. IV, 190а).

Отрицание науки у киников находится в ряду других характерных для них практических требований нравственности и социальных антипатий. На вопрос, кого он считает лучшим из людей, Диоген ответил: того, кто отвергает богатство, науки, удовольствия и т. п. (Стоб. Ант. 86, 19, 89). Антисфен выдвинул принцип: добродетель заключается в делах, благородных поступках и не нуждается ни в обилии речей, ни в науках (Д. Л. VI, 11; Лукиан. Продажа жизней, 11). Мудрецу не обязательно учиться читать и писать (Д. Л. VI, 103), своим благородством он обязан природе (Дион Хрис. VI, 29—33). Диоген сравнивал книжную премудрость с «нарисованными фигами» и говорил, что предпочитает им настоящие (Д. Л. VI, 48). Он поносил математиков, геометров, астрономов, грамматиков, риториков, музыкантов, атлетов, иными словами, — все дисциплины, входившие в программу образования свободных граждан (Д. Л. VI, 27, 28, 39, 73. IV, 53; Дион Хрис. XIII, 245). Все это Диоген считал «бесполезным и необязательным» (Д. Л. VI, 73). «Астрономы, — говорил он, — исследуют солнце и луну, а того, что у них под ногами, не замечают» (Там же, 28). Позднее сходные мысли высказывали Бион и Демонакт (Стоб. 80, 3b). «Когда некто размышлял над тем, одушевлен ли космос и имеет ли он форму шара, Демонакт заметил: „Вы тщательно изучаете мировой порядок, а о порядке в собственной душе не заботитесь“» (Стоб. Эклоги, II, 11, 11). В связи со сказанным христианский апологет II в. н. э. Татиан мог не без основания назвать киников своего времени «философами, которые не были философами» (Речь к эллинам, 3).

Вместе с тем и в высказываниях киников, и в их практической деятельности нельзя не заметить бьющих в глаза противоречий. Попробуем разобраться в этом. Хотя номинализм в принципе не благоприятствовал научным обобщениям и открытиям, однако представлял необходимую и исторически закономерную ступень в познании мира. Эмпирический пафос номинализма, внимание к единичным фактам содействовали их пристальному и придирчивому обследованию, без чего невозможно заложить фундамент науки. В выступлениях киников против современной им науки нельзя усмотреть воинствующее мракобесие

или проповедь невежества. Их отказ от существующей науки представлял лишь замаскированное требование иной науки. Несмотря на крайне «левые» декларации, киники отвергают не всякую науку, не науку вообще, а только *господствующую* науку своего времени в ее конкретно исторической форме как науку преимущественно умозрительную, оторванную от жизни, не дающую ощутимых результатов в воспитании человека, способного сопротивляться натиску враждебных сил. «Диоген говорил: бедность сама по себе учит философии, ибо философия старается убедить делать на словах то, что бедность принуждает делать в жизни» (Стоб., 95, 11). Философия, призывающая к делам, проповедующая добродетель, для которой нужна только «сократовская сила» (Д. Л. VI, 11), признается истинной и необходимой. В этом смысле киники высказывались за связь науки и жизни, теории и практики.

В свете сказанного понятна похвала философии и принижение риторики в устах Антисфена. На вопрос, чему бы он стал обучать сына, философ ответил: «Если он захочет общаться с богами — философии, если с людьми — риторике» (Стоб. IV, 407). Выступления киников против науки не мешали им пользоваться плодами просвещения и самим трудиться на его ниве. Антисфен приобрел известность как плодовитый писатель. Даже неистовый ниспровергатель Диоген был автором многочисленных диалогов, трагедий, знатоком и интерпретатором Гомера. Кратет — образованным человеком, писателем и поэтом (Стоб. III, 95, 21). От тех, кто хотел пойти к нему в ученики, Антисфен прежде всего требовал грамотности. Когда один из них спросил, что он должен принести с собой, Антисфен ответил: «Новую книжку, новый грифель и новую дощечку» (Д. Л. VI, 3)<sup>25</sup>. Диоген требовал, чтобы в котомке его последователя было немного еды и полно «книг, исписанных с обеих сторон» (Лукиан. Продажа жизней, 9).

Противоречивость отношения киников к образованности мнимая. Основатели школы — люди, в общем образованные, вооруженные современными знаниями, производили их переоценку, отбирая в них то, что, как им казалось, было полезным и доступным для массы последова-

<sup>25</sup> Здесь, правда, есть и непереводаемая игра слов: *καὶ νοῦ* (новую) — *καὶ νοῦ* (ум), т. е. «прихвати с собой и разум».

телей кинизма, не отпугивало бы книжной сложностью простых людей, фактически лишенных возможности разбираться в тонкостях науки. Поэтому нужно было во всеуслышание заявить, что «кинизм не требует особых знаний», что добродетель нуждается не в словах и науках, а в делах, «сократовской силе», что «самая важная наука — отучиваться от зла» (Д. Л. VI, 11.7).

Подлинный кинизм неотделим от пафоса разумности, от благоразумия, здравого смысла. Рационализм, традиционное свойство греческого гения, был классовым оружием киников, критерием истинной ценности (наряду с трудом) человека. В нем заключалось демократическое начало. Не родовитость и знатность, не богатство или положение в обществе важны для человека и составляют его силу и влияние, а ум и добродетель. Разум пужен, чтобы все поставить под его нелицеприятный суд, чтобы самому с его помощью все проверить и взвесить, не полагаясь на чужое мнение или авторитет. Рационализм — враг мракобесия, суеверий, религии, всего иррационального. Только мысль — единственно неотъемлемое достоинство человека, никому не подвластна и истинно свободна (Эпикт. Беседы, 3, 24).

В кинической доктрине разуму отведено почетное место, это один из краеугольных камней философии киников. Он помогает в утверждении добродетели, является наиболее прочным оплотом, помогающим устоять в жизни (Д. Л. VI, 10.13.73). Рассудок, разум должны руководить человеком и указывать, что нравственно и чего следует избегать, чтобы не оказаться в плену у страстей. Люди, не способные обуздать страсти и желания, неразумны и потому несчастны. Диоген разум противопоставлял страстям (Д. Л. VI, 38). Разум необходим для скорейшего достижения счастья. Нужно стать благоразумным или подыскать себе веревку (Д. Л. VI, 24; Плутарх. О противоречиях стоиков). Из сказанного становится понятной та роль, которая отводится мудрости и мудрецу в философии киников, исповедующих этический рационализм и интеллектуализм, необходимые им для осуществления целей практической морали.

Наряду с подчеркиванием роли интеллекта большое значение киники придавали воспитанию, обучению, педагогике, что явно противоречит поверхностному взгляду на мнимое киническое невежество. Добродетель — центральная категория демократической этики киников — по-



коится на знании, может быть усвоена, а не является врожденным или наследственным преимуществом аристократии: ей может научиться всякий (Д. Л. VI, 105). Воспитание и образование — единственное богатство бедняка<sup>26</sup>. Поэтому «непросвещенный», «необразованный», «невоспитанный», «неразумный» человек — это человек, лишенный кинических добродетелей, погрязший в пороках, развращенный цивилизацией, не знающий, что такое добро и зло (ср. Дион Хрис. VIII, 431). Пайдея (воспитание, образование, просвещение, культура) бедняка противопоставляется «невоспитанности», «бескультурью» богача. «Лучше быть слепым, чем невоспитанным», — говорил ученик Диогена Мони́м (Иоанн Дамаскин. Антология. II, 13, 88). Жена Кратета Гиппархия гордилась тем, что вместо того, чтобы сидеть у прядки, посвятила время образованию (Д. Л. VI, 98).

Киническая традиция изображает Диогена идеальным педагогом, используя в качестве примера пребывание философа в доме коринфского богача Ксениада воспитателем его детей. Вопросам кинической пайдеи посвящались книги Клеомена «О воспитании» и «Продажа Диогена в рабство» Евбула (Д. Л. VI, 75.30). Воспитательные идеи киников сыграли немалую роль в истории педагогики<sup>27</sup>. Особое отношение киников к науке, как было показано, вовсе не означало полного отказа от нее. Здравый смысл привел их к стихийному признанию материальности мира, первичности материи, чем, в конечном счете, объясняется неутомимая и бесстрашная борьба с религией, суевериями и предрассудками. Киники — враги и критики традиционных религиозных представлений, антропоморфных богов, мистицизма, обрядов и культа. А в классической древности более, чем в любое другое время, критика религии смыкалась с критикой существующего строя, ибо религия здесь не отделялась от государства, освящала

---

<sup>26</sup> Диоген говорил: «Образование для молодежи — средство воспитания благоразумия, для стариков — утешение, для бедняков — богатство, для богатых — украшение» (Д. Л. VI, 68). Кажется, еще никто не заметил, что прославление наук и образования у Цицерона (Речь в защиту поэта Архия, 7, 20) перекликается с приведенными словами Диогена. Таким образом, знаменитые стихи Ломоносова («Науки юношей питают...»), перефразировавшего Цицерона, в действительности повторяют кинический первоисточник.

<sup>27</sup> См.: Журавовский Г. Е. Очерки по истории античной педагогики. М., 1963, с. 177—178.

существующий правопорядок и была строго общественным, гражданским, а не личным делом.

Отвергая все государственные установления как несправедливые, киники отворачивались от религии, почитание которой входило в круг обязанностей верноподданного гражданина полиса. Вера в богов, соблюдение обрядности, праздников, ритуала — все это только оковы, налагаемые государством на свободу личности; они несовместимы с критическим разумом киника. Вера в богов утвердилась благодаря незнанию, невежеству и предрассудкам. «По природе» никакого множества богов не существует. Наиболее резкие выпады против политеизма связаны с именем Диогена. Его насмешки и издевательские замечания по адресу богов в древности даже приписывали знаменитым атеистам Диагору Мелосскому и Феодору-киренаику, прозванному «Безбожником». «Когда продавец лекарств Лисий спросил Диогена, верит ли он в богов, тот ответил: „Как же мне не верить, когда я вижу такого ненавистного богам подонка“. Некоторые приписывают эти слова Феодору» (Д. Л. VI, 42). В другом месте трактата Диогена Лаэртского (VI, 59) есть указание, что насмешка Диогена над жертвоприношениями могла принадлежать Диагору. Сильный и довольно банальный аргумент против существования богов приводится Цицероном в сочинении «О природе богов»: «Прорывание и благополучие негодяев, по словам Диогена, свидетельствует против всякой силы и могущества богов» (III, 36, 88). Атеистические высказывания имеются и в так называемых письмах Диогена (22, 25).

Известную трудность для истолкования представляет, бесспорно, принадлежащее Антисфену высказывание о богах, которое обычно толкуется в духе философского или христианского монотеизма. Основатель кинической школы в своем натурфилософском трактате «Физик» говорит: «По установленному обычаю существует много богов, по природе — один» (Филодем. О благочестии, 7а). И еще: «Бога нельзя узреть глазами, и он ни на что не похож; поэтому его никто не может узнать по изображению» (Теодорет. Излечение греческих болезней, I, 75. Ср. Клим. Алекс. Протрептик, VI, 71, 2; Стром., V, 14. 408, 4). Уже Цицерон прекрасно понимал, что учение Антисфена о боге направлено против популярных верований и подрывает самые основы античной религии: «В своей книге под названием „Физик“ Антисфен, утверждая,

что народных богов множество, а по природе существует лишь один, уничтожает тем самым силу и природу богов» (О природе богов, I, 13, 32). У Цицерона, по сравнению с нами, было к тому же преимущество, ибо он читал трактат Антисфена полностью и был знаком со всем ходом его рассуждений. Антисфеновский философский монотеизм отрицал олимпийскую религию, весь ее пантеон. Логический сингуляризм и номинализм должны были толкнуть его к политеизму, так как для номиналиста весь мир дробен, атомизирован, разделен на множество отдельных существей, но материалистические убеждения и преклонение перед природой привели Антисфена к ее обожествлению. В природе все эти сепаратные сущности собираются воедино. Сопоставляя учение киников о материальности мира, их отрицание бессмертия души (о чем, в частности, свидетельствует полнейшее их безразличие к погребению и смерти) с антисфеновскими мыслями о «едином боге», который ни на что не похож, мы имеем серьезное основание видеть у киников наивное обожествление мира, природы, своеобразный философский пантеизм<sup>28</sup> или деизм, под прикрытием которых в античности выступали материализм и атеизм. Форма, в которую облекали свои антирелигиозные взгляды античные атеисты, почти всегда была теологической. У них не было веры, религии, но была теология — даже у таких великих материалистов, как Демокрит и Эпикур.

Со всей очевидностью антирелигиозная сущность кинизма раскрывается в их отрицании всех видов и форм богопочитания. Для здравомыслящего человека культ богов, обрядность, ритуал, молитвы, жрецы, жертвоприношения, мантика (гадания), оракулы и т. п. — такой же вздор, как и сама вера в богов. На просьбу жреца сделать пожертвования в честь матери богов Кибелы Диоген ответил: «Я не кормлю матери богов, которую кормят боги» (Д. Л. VI, 4, 39, 42; Ср.: Клим. Алекс. Протрептик, VII, 75, 3). Киники не признавали никакой святости за изображениями богов и храмами. Диоген даже бросил в огонь статуэтку своего «святого» патрона Геракла и не считал святотатством унести что-нибудь из храма (Д. Л. VI, 73). Вообще, он предпочитал держаться по-

---

<sup>28</sup> Слова Диогена — «все исполнено богом» (Д. Л. VI, 73) — могут быть истолкованы пантеистически.

дальше от храмов, которые, как он утверждал, ничем не отличаются от других мест.

Жертвоприношения и молитвы преследуют лишь эгоистические цели и бессмысленны (Д. Л. VI, 28). Гадания, пророчества, оракулы, толкования снов, веру в приметы и т. п. киники считали смешными свидетельствами человеческой глупости (Там же, 24.43.48). Не менее резкой насмешливой атаке подвергался культ мертвых, работа о погребении, которым древние придавали столь большое значение (VI, 52.79; IV, 48). Критические нападки на религию приобретали неожиданно острый политический смысл, так как похоронная обрядность и заупокойный культ предков и героев идеологически поддерживали и укрепляли господство и власть аристократических родов, привилегии знати. Этим и подобными политически актуальными мотивами отчасти объясняется воинствующий характер кинического атеизма.

Из сказанного следует, что киники стояли в решительной оппозиции ко всей античной традиционной религии и мифологии. Антирелигиозные взгляды свойственны и кинизму эллинистическо-римской эпохи. Почитая Гомера как мудреца и поэта, Кратет и Бион, Менипп и Мелеагр высмеивали богов в своих сатирах. Наивысшего взлета кинический, да и, пожалуй, весь античный атеизм достигает в «Мелиямбах» Керкида из Мегалополя (III в. до н. э.) и в пропитанном кинической язвительностью «Уличении шарлатанов» Эномая Гадарского (II в. до н. э.). Здесь высмеиваются не только боги и оракулы, жрецы и предсказатели, но и сама вера в судьбу и провидение — последний оплот всякого религиозного чувства. Признавая полную моральную автономию человека, киники тем самым полностью исключали возможность божественного вмешательства в человеческую судьбу.

Критика религии как одной из главных форм идеологии господствующего класса, облегченная для многих киников их негреческим происхождением, подрывала веру в старинных эллинских богов и, помогая разложению полисных основ, прокладывала путь к исторически более прогрессивным мировоззренческим и государственным формам. Своей атеистической пропагандой киники объективно подрывали веру в любых богов и тем самым содействовали созданию подлинно научного материалистического мировоззрения.

Демократическая сущность учения киников, его близость к низшим слоям античного общества с наибольшей очевидностью выступают в их политических и социологических воззрениях, ибо непосредственного участия в официальной политической жизни принимать они (за редчайшими исключениями) не могли, да и не пытались, не желая своим участием в ней санкционировать жесткую систему угнетения себе подобных. Этот бойкот, саботаж скомпрометировавших себя институтов афинской демократии сочетался с демонстративными наскоками на них. Киники вынужденно обращались к политике, самой интимной сущностью своей связанной с ненавистным им государством. Положение этих людей, живших жизнью простого народа и вступавших в контакты (и конфликты) с верхами, делало их особенно чуткими к современным социальным проблемам и контрастам.

Среди основателей и наиболее значительных представителей кинической школы мы находим выходцев из тех социальных групп, которые объединяются емким словом «народ». Каузальная связь общественного положения киников и их мировосприятия бросается в глаза. Отсутствие у многих из них гражданских прав, негреческое происхождение явно облегчали им критическое восприятие действительности и помогали подняться над предрассудками и установками современного общества, создавали психологическую основу для решительной переоценки ценностей. Напомним, что Антисфен был сыном афинянина и фракийской рабыни, т. е. незаконнорожденным и неполноправным; Диоген — изгнанник, бедняк и раб-воспитатель под конец жизни. Недаром однажды он бросил нерадостные слова: самое горестное в жизни — «нищая старость» (Д. Л. VI, 51). Рабом был и его ученик Мони из Сиракуз. Один из самых известных киников эпохи эллинизма Бион — сын вольноотпущенника и гетеры (Д. Л. IV, 46). Его современник, знаменитый кинический писатель-сатирик Менипп — раб из финикийского города Гадары. Родом с эллинистического Востока Менедем и Мелеагр и т. д. Проникновение в среду философов людей из низших и бесправных классов говорит о процессе демократизации философии, связанном с известным ростом самосознания угнетенных, жаждавших найти выход, хотя бы только в сфере духовного. Влияние киников не огра-

«ичивалось одними социальными низами, к ним присоединялись отдельные выходцы из имущих слоев (Кратет, Метрокл, Гиппархия, Керкид и др.), чья совесть восставала против царившей в мире несправедливости.

Понятно, что такой пестрый классовый состав не мог обеспечить, даже в пределах одной школы, единой, стройной, последовательной во всех звеньях политической доктрины или системы взглядов. Недовольство, отрицание, протест, «нонконформизм», гнев и ненависть — это то, что их всех прежде всего объединяло, связывало и делало единомышленниками. Несогласованность, несоответствия, противоречия проявлялись главным образом в позитивной части учения киников. Противоречивость, заметная при диахроническом и комплексном изучении кинизма, связана, кроме того, как раз с эволюцией его во времени, когда менялись обстоятельства и люди, изменявшие, дополнявшие или урезавшие учение первых киников. В течение многовековой истории кинизма, пережившего кризис классики, эллинизма и римское владычество, под его знамена стекались бедняки и недовольные — от раба до вчерашнего благополучного рабовладельца. Все они вносили свою лепту в теорию, не утруждая себя заботой о логичности и стройности целого.

В кинических источниках мы не найдем ни оправдания действительности, ни примирения с ней, но встретим особенно сильную враждебность по отношению к государству. В этой, мягко говоря, неприязни, как нигде, сказалось влияние подспудно созревавшей идеологии рабов и примыкавших к ним обездоленных, ибо «государство времен рабовладельческой эпохи было государством рабовладельческим, все равно — была ли это монархия или республика аристократическая или демократическая»<sup>29</sup>. Можно сказать, что неприятие действительности у киников шло на двух уровнях — на уровне социального макро- и микрокосма. В первом случае они отрицали все, что противостояло человеку как враждебная внеположенная сила — *государство* с его институтами, законами, политикой, демагогами, правителями, диктаторами и т. п. Во втором — они критиковали современного человека, еще не затронутого кинической пайдейей и потому подверженного слабостям, порокам и недостаткам, в которых отразились негативные силы этого макрокосма: сребролю-

---

<sup>29</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 39, с. 74.

бие, стяжательство, скупость, жадность, честолюбие, лесть, ложь, хвастовство, чванство, лень, страх, пустые надежды, погоня за наслаждениями, разврат, раболепие и т. п.

Отрицание пролизывало все стороны учения киников, краеугольным камнем которого была сформулированная еще софистами антитеза «природа—закон», имеющая универсальный морально-политический смысл. Киники считали законы бесполезными и по-своему рассуждали логично: хорошие люди в законах не нуждаются, а дурные от законов лучшие не становятся (Лукиан. Демонакт, 59). Законы и государство разрушили природное равновесие, естественное счастье людей.

Бессильные устранить реальное зло, киники предлагали для борьбы с ним средство, доступное каждому — моральное совершенствование. Поэтому любое требование кинической морали, каждая ее категория необходимо оборачиваются своей политической стороной. «Отчужденный» материальный мир киники пытаются «присвоить» духовно, аскетически отказываясь от его соблазнов. Для их древнего учения сама категория «отчуждения» (алиенация) и даже термин нового времени, как это на первый взгляд ни удивительно, не являются привнесенными из другой понятийной системы и модернизаторски навязанными. В зрелой античности овеществление, объективация и отчуждение всего социального в связи с грубым разделением труда выступают в наивно обнаженном виде и проявляются в самых различных областях человеческой деятельности, включая такие отвлеченные, как искусство и эстетика (ср. «вещевизм» классического мировоззрения — термин А. Ф. Лосева). Овеществление захватывало не только насильственный и подневольный труд низших классов (в первую очередь — рабов), но и их самих. Рабы в повседневной действительности предстают как «тела», «орудия», «вещи», «товар» — *sōma*, поэтому и господа в глазах рабов представляются ненавистной вещественной стихией. Таким образом, «отчужденный мир» в античности — понятие еще более страшное и очевидное в своей звериной реальности, чем в последующих антагонистических формациях. Поэтому марксистская теория отчуждения помогает многое понять в философии киников.

У них понятие отчуждения и даже сам термин выявлены и сформулированы (должно быть впервые в исто-

рии) довольно отчетливо, хотя во всем этом больше *intuitio*, чем *ratio*. Но не следует забывать, что древним почти во всем приходилось начинать, так сказать, с нулевой отметки. Кинизм (а за ним и стоицизм) различает в окружающем мире «чуждое», «враждебное» и «свое», «собственное», «близкое». «С того времени, как Антисфен освободил меня (Диогена.—И. Н.), я перестал быть рабом. Как же это произошло?.. Он научил меня различать, что является моим и что мне чужое. Богатство, имущество — не мои; родные, близкие, друзья, слава, привычные ценности, общение с другими — все это *чужое*. Что же принадлежит тебе? — Твои представления. Они, — учил Антисфен, — абсолютно свободны, никому не подвластны, никто не может им ни помешать, ни заставить воспользоваться иначе, чем я этого хочу» (Эпикт. Беседы, III, 24, 67 сл.; ср. IV, 1, 114; Д. Л. VI, 103). В другом, более надежном источнике Антисфен выражается еще определеннее: «Все злое и позорное в жизни считай *чужим*» (Д. Л. VI, 12). Вот еще одно беспристрастное свидетельство: «Разделение [вещей] собственных от чуждых открыто признавали и киники» (Филопон. Схолии к Аристотелю).

К «чуждому» (отчужденному) киники относили все враждебные силы в сфере «не-Я», все внешние связи, материальные блага, отнятые у них в жизни, институированную идеологию (мораль, религию, культуру и т. п.), расхожие мнения, конвенциональные ценности. Все это они презирали (Д. Л. VI, 104). «Свое» — это добродетель, нравственная сила, «природная» сущность и человеческое достоинство, которые, с кинической точки зрения, приобретаются воспитанием и не поддаются отчуждению.

Порядки, сложившиеся в Афинах к концу V в. до н. э. и сделавшие «золотые» времена Перикла лишь горько-сладкими воспоминаниями, многим не нравились — их критиковали «справа» и «слева», и «сверху», и «снизу» — софисты, Платон, анонимный олигархический автор «Афинской политики», Аристотель и многие другие, но с принципиально иных, подлинно демократических и даже революционных позиций, — пожалуй, только киники. Афинское гражданство и местный патриотизм для кинических скитальцев и изгоев — обычно объект злых насмешек. Антисфен издевался над афинянами, кичившимися своей автохтонностью. Знатность рода он ни



во что не ставил (Там же, 72). Смело и резко нападал Антисфен на афинских демагогов, называя их лакеями черни (Д. Л. VI, 24.41; Ср.: Дион. Хрис. IV, 131; Элиан. IX, 19; Афин. XIV, 656R). Высмеивал он и другие афинские обычаи и порядки, подвергал резкой критике Народное собрание за его легкомыслие и некомпетентность. Предложил принять специальное постановление псефизму и объявить ослов конями. Когда афиняне возмутились, философ возразил: «Но ведь вы простым поднятием рук провозглашаете людей стратегами, хотя в военных делах они ничего не смыслят» (Д. Л. VI, 8). Протестом против законов, выносимых Народным собранием в пользу сильных и во вред слабым, дышит басня, рассказанная Антисфеном. Зайцы потребовали, чтобы в Народном собрании признали всех равными. Тогда поднялись львы и сказали, что в речах зайчишек не хватает клыков и когтей. (Арист. Полит., III, 13.1284a 15—16; ср. Эзоп, 24). Антисфен недоумевал: «Зерно очищают от плевел, негодных к военной службе бракуют, а от дурных людей, управляющих государством, не избавляются» (Д. Л. VI, 6). Критикуя «слева» негативные стороны афинской демократии, киники выступали в качестве самых верных защитников народных интересов, не отвергая демократию вообще, но лишь формальную демократию своего времени, которая была ни чем иным, как «диктатурой рабовладельцев» (Ленин).

Еще большую ненависть, чем к демагогам и ростовщикам, киники питали к любым душителям свободы. «Я слышал и про тиранов,— говорил Антисфен,— которые так жадны до денег, что поступают намного преступнее, чем самые бедные. Из-за нужды одни крадут, другие — подкапывают стены, третьи — продают отдельных людей в рабство, а тираны уничтожают целые семьи, убивают массу людей и часто даже целые государства ради денег обращают в рабство» (Ксен. Пир, IV, 36). Диоген испытывал к тиранам прямо-таки классовую ненависть: «Тираны не из тех, кто питается жалкой кашей, а из тех, кто обжирается на роскошных пирах» (Юл. VI, 198). Даже в несчастье они достойны лишь ненависти. Рядом с тираном свободы быть не может — даже свободы философствовать, о чем Антисфен напоминал Аристиппу и советовал поскорее покинуть двор сицилийских правителей (Письма сократиков, XV. Орелли). Диоген неоднократно упрекал Платона за то, что тот служил Дионисию

(Д. Л. VI, 25.58). С тиранами нельзя найти общий язык, их надо уничтожать. Поэтому, когда Диогена спросили, какая бронза лучше всего для статуи тирана, он ответил: «Та, из которой отлиты тираноубийцы Гармодий и Аристогитон» (Там же, 50). Осуждение тирании и диктатуры во времена Антисфена и Диогена носило актуальный политический характер, ибо олигархи и аристократы делали постоянные попытки узурпировать власть. В результате острой политической борьбы демократической партии в 336 г. до н. э. даже удалось провести закон против тирании. Полны жгучей ненависти к тирании и речи Диона Хрисостома.

Киническая «свобода слова» (*parhresia*) требовала от своих последователей говорить правду в лицо любому тирану. Ниций киник выступает на равных с самим властелином мира. В предании о Диогене эта черта, импониравшая бесправным и униженным, особенно подчеркивается: бесстрашный человек из народа, полуголодный, но гордый мудрец противопоставляется Александру Великому, могущественнейшему из царей в зените славы. При чем моральная победа в этих рассказах всегда остается на стороне слабого. Традиция сталкивает также Диогена и отца Александра—Филиппа II Македонского. В борьбе греков с македонцами Диоген, отбросив свой пацифизм, с оружием в руках становится на сторону патриотов. Он писал македонскому царю и предупреждал, что тот не сможет поработить государство афинян, ибо для них вопрос стоит только так: свобода или смерть. А мертвые зачем ему нужны? (Эпикт. Беседы, IV, 30—31). Во время положившей начало македонскому владычеству в Греции битвы при Херонее (338 г. до н. э.) Диоген был взят в плен и приведен к Филиппу. Когда царь спросил, кто он такой, Диоген заявил: «Я вражеский лазутчик и слежу за твоей ненасытностью» (Д. Л. VI, 43).

Вместе с тем киники выразили народную мечту о мире, отвращение к войне, приносящей несчастье прежде всего в дома бедняков. Современники почти не прекращавшихся войн, они в своем антимилитаризме опирались на опыт и чувства трудящихся. На чье-то справедливое замечание, что война уничтожает бедняков, Антисфен не менее резонно возразил: «Да нет, скорее порождает бедняков» (Стоб. 50, 11). В идеальном государстве Кратета нет ни войн, ни раздоров (Д. Л. VI, 85). Отно-

шение киников к войне и миру перекликается с антивоенной настроенностью комедий Аристофана. Эта сторона мировоззрения киников была отмечена уже в древности. «Когда Элладу охватила война и все нападали на всех... лишь один Диоген призывал к миру, он, невооруженный среди вооруженных, мирный среди сражающихся; ...обличая, он всегда достигал цели и был миролюбивым. Поэтому против Диогена не выступил ни Мелет какой-нибудь, ни Аристофан, ни Анит, ни Ликон...» (Макс. Тир. 36, 5).

Киническую смелость и бунтарский дух унаследовали философы последующих поколений. Свободолюбивые идеи, подрывающие основы государства, обличительные выступления киников не могли остаться безнаказанными, особенно в условиях террора при первых римских императорах: при Веспасиане (71 г.) и Домициане (94 г.) в числе других философов их изгоняют из Рима; одних ссылают на острова смерти, других — пытаются и казнят (Дион Кассий. Римская история, 66, 13—16). Среди репрессированных названы имена Деметрия, Диогена и Гераса — киников, посмеявшихся выступить против императора. Светоний рассказывает о высылке за пределы Италии киника Исидора, публично поносившего Нерона (Нерон, 39). В I в. н. э. киническая критика императорского режима смыкалась с римской республиканской оппозицией стоического толка (Гельвидий Приск, Тразея Пет, Музоний Руф и др.).

В римских провинциях киники выступали против ипоземных завоевателей и местных богачей. Особенно большим успехом пользовалась антиримская и антирабовладельческая пропаганда в крупнейшем эллинистическом центре Александрии, всегда бурлившей недовольством низов. «Нет сомнения, — писал крупнейший историк античности М. Ростовцев, — что киники, как и в городах Малой Азии, имели значительное влияние на угнетенную часть населения Александрии, в особенности — пролетариат»<sup>30</sup>. Сказанное подтверждает, что все обличительные речи киников, их призывы к свободе и борьбе, к самосовершенствованию носили отнюдь не абстрактно-теоретический или чисто академический характер, а были выражением народных чаяний и пронизаны жаждой дей-

<sup>30</sup> *Rostovtzeff H. The social and economic history of Roman Empire. Oxford, 1926, p. 111.*

ствий. Киническая пропаганда доходила до самого «дна» — к матросам, гетерам, наемникам и рабам. Со своими подстрекательскими и очищающими речами киники шли в толпу — на рыночную площадь, в кварталы бедноты, портики, храмы, на стадионы, в парки и гавани, театры и бани, не гнушались заходить в притоны, кабаки, публичные дома (Д. Л. VI, 22, 23.25.34.35.43.47.58.63.66.69 и др.). В местах скопления людей, объяснял Диоген, лучше всего раскрываются характеры, и здесь они легче поддаются «лечению» (Дион Хрис. IX, 1—2). Это было настоящее «хождение в народ», без боязни грязи, нищеты, пороков, неудобств.

Диогена и Антисфена упрекали за то, что они посещают «непотребные места», водят знакомства с проститутками, ворами и другими подонками. Оба отвечали приблизительно одно и то же. Антисфен: «И врачи общаются с больными, но не боятся заразы» (Д. Л. VI, 6). Диоген: «Солнце заглядывает и в ямы с навозом, но не оскверняется» (Там же, 63). Понятно, что при таком тесном общении с низами каждое правдивое слово киников о контрастах богатства и бедности, о пороках богачей, о продажности властей, о недостатках правительства, о войне и мире воспринималось как подрывное выступление, направленное против государства. Неучастие в официальной политической жизни не снимало политического характера деятельности киников по существу. Миф о сектантстве или полном аполитизме киников не выдерживает критики. Демонстративное неучастие в органах управления, в магистратурах, соединенное с их критикой, являлось политической акцией протеста.

Киники отнюдь не собирались замыкаться в отвлеченных умствованиях, блуждая в лабиринтах софистических апорий. Они претендовали на *подлинное* руководство людьми, на власть над их душами. Киник — не сторонний «наблюдатель», а «надзиратель» человеческого рода (Д. Л. VI, 17.38.43.102; Эпикт. III, 22, 38), призванный указывать на его суетные желания, страсти, ошибки, а, главное, направлять и исцелять. Поэтому киник одновременно и «врачеватель человечества» (Д. Л. VI, 4.6.36; Лукиан. Продажа жизней, 8. Переправа, 7). «Мудрец, как добрый врач, должен идти на помощь туда, где люди больше всего страдают, а там, где большинство неразумных, там уличать и исцелять их безрассудство» (Дион Хрис. VIII, 5).

Киники, лишённые в жизни всех реальных прав, считали, что имеют моральное право в силу авторитета своей философии и мудрости на власть над людьми. Таким образом, они жаждут отменить существующие отношения власти и подчинения, претендуя на природное лидерство. Кинический мудрец, умеющий отречься от ложного блеска и мишуры,— вот истинный властитель людей. Когда Диогена продавали в рабство, он велел глашатаю объявить, не хочет ли кто купить себе *господина*. Купившему его Ксениаду он заявил, что теперь тот *должен слушаться* его, хотя он и раб. Потом он утверждал, что умеет *править людьми* и в этом заключается его *царственное искусство* (Д. Л. VI, 29).

В своей критике киники не могли пройти мимо других существенных сторон современности, из которых складывался в конечном счете государственный организм. Семья и брак, положение женщины и детей также вызвали у них протест, имевший политический резонанс. Киники стремились разорвать все существующие официальные формы связи, в том числе первую, элементарную общественную ячейку — семью, «дом». Семья, как политическая и экономическая основа полиса, как фундаментальная единица хозяйствования и, следовательно, источник неравенства, подвергалась особенно резким нападкам со стороны киников. Брачный союз и семья в системе институтов греческого полиса считались священными и находились под покровительством верховных божеств — Зевса, Геры, Артемиды. Древняя Греция, как правило, не знала браков по любви. «Господство мужа в семье и рождение детей, которые были бы только от него и должны были наследовать его богатство,— такова была исключительная цель единобрачия, откровенно провозглашенная греками. В остальном же оно было для них бременем, обязанностью по отношению к богам, государству и собственным предкам, которую приходилось выполнять»<sup>31</sup>.

Отношение к браку, семье и любви у киников сложное и полно противоречий, которые особенно бросаются в глаза, ибо в этой области предрассудки и привычные нормы исключительно устойчивы, а нарушения особенно заметны. Этим вопросам Антисфен посвятил трактат «О любви, рождении детей и браке» и сочинение под

---

<sup>31</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 21, с. 68.

названием «Аспасия», Диоген написал книгу «О любви». Конечно, в любви есть такая сила, которая навязывает человеку чужую волю («любовь-рабство»), и уже только поэтому она могла вызвать у киников протест. Помимо этого, любовь и семья накладывают определенные обязательства, связывают и, следовательно, считали киники, мешают им выполнять их главное назначение как освободителей и наставников человечества. Эпиктет учил, что киник должен выполнять свою божественную миссию, будучи свободным от всех иных обязанностей — семьи, детей, имущества (Беседы, III, 22, 69; ср. Макс. Тир. 36, 5). В этих словах есть нечто от жертвенности и аскетизма тех, кто сознательно посвятил свою жизнь единой цели. Вероятно, под влиянием таких идей у Антисфена вырвались неистовые слова: «Если бы только попалась мне Афродита, я пронзил бы ее стрелой за то, что она погубила столько прекрасных и благородных женщин» (Д. Л. VI, 51). Любовь он называл «злом природы». Любовь — «дело бездельников» (Там же).

Антисфен искал наиболее легких путей в «делах Афродиты» и откровенничал следующим образом: «Когда тело мое почувствует потребность в наслаждении любовью, я так бываю доволен тем, что есть, что женщины, к которым я обращаюсь, принимают меня с восторгом, потому что никто другой не хочет иметь с ними дела. И все это кажется мне таким приятным, что испытывать большее наслаждение при исполнении каждого такого акта я и не желал бы, а, напротив, меньшее: до того некоторые из них кажутся мне приятнее, чем это полезно» (Ксен. Пир, IV, 38—39. Пер. С. И. Соболевского). Антисфен видел только одну цель в браке — воспроизводство рода, Диоген же, склонный к крайностям, — брака вообще не признавал (Д. Л. VI, 11.72). Помимо всякого рода «теоретических» соображений киников заставляли отрицательно относиться к браку их наблюдения и житейский опыт: брак только связывает, а счастья не дает. Фрагменты сочинений Антисфена и Диогена полны издевательств и шуточек по поводу брачных уз. Кого брать в жены, — спрашивает Антисфен. «Возьмешь красавицу — со всеми шляется, возьмешь ледащую — жизнь пропащая» (Там же, 3). «Любовь проходит с голодом, а если ты не в силах голодать, петлю на шею и конец», — таков совет Диогена и Кратета (Юл. VI, 198; Д. Л. VI, 86).

Брак, к признанию которого склоняется Антисфен, строится на идее равноправия мужчины и женщины и, как это ни странно, на принципе взаимной любви. Добродетель у мужчины и женщины одна и та же, провозглашал он (Д. Л. VI, 12). Если же брак необходим, то следует брать в жены женщину красивую и здоровую и любить ее (Там же, 11). «Только мудрец знает, кого следует любить» (там же, 72). Даже Диоген, решительный враг официального брака, для союза мужчины и женщины требует безусловной добровольности, согласия *обеих* сторон. В условиях реальных брачных отношений в Греции подобные идеи взрывали стереотипы, и, хотя с ними вряд ли считались, они делали свое гуманное дело.

Что собой представляло *на деле* киническое отношение к женщине, можно увидеть на примере трогательного союза знаменитой кинической пары — Кратета и Гиппархии. Кратета и Гиппархию соединяла не только большая любовь — они были товарищами, соратниками, единомышленниками. Подобные отношения, исключительные в античности, предвещали далекие духовные и общественные сдвиги в жизни человечества, а пока что воспринимались как дерзкий вызов общественному мнению. «Та скромная доля супружеской любви, которую знает древность, — не субъективная склонность, а объективная обязанность, не основа брака, а дополнение к нему. Любовные отношения в современном смысле имеют место в древности лишь вне официального общества»<sup>32</sup>. К подлинной любви, несмотря на оговорки всякого рода, киники испытывали уважение. Поэтому Антисфен восхищался нежным чувством Перикла ко второй жене чужеземке Аспасии, выдающейся женщине своего времени, которую политические противники Перикла и авторы древнеаттической комедии (Кратин, Евполид, Аристофан) смешивали с грязью, называли бесстыдной наложницей и т. п. Таков один из аспектов кинического требования эмансипации женщин — моральное равенство полов, необходимость взаимной любви и духовной близости, признание права женщины на выбор по естественной, субъективной склонности — требования, подсказанного жизнью, но далеко обогнавшего время.

Прямое отрицание институционального полисного брака, отказ от фиксированных семейно-родственных связей, со-

<sup>32</sup> Там же, т. 21, с. 79.

четающиеся с фактическим признанием прав любви, коренились не только в мятежном сознании людей, но и в реальном отношении полов в среде неполноправных. Связь гражданина с негражданкой (гетерой, рабыней, чужестранкой) могла привести лишь к незаконному потомству, так как рассматривалась не как брак, а как сожителство или прелюбодеяние, а дети рабов считались только «приплодом». Таким образом, утверждая новые нормы в отношении между полами, киники дискредитировали «законные» браки, воспроизводившие новых рабовладельцев. Выступая против *данной* исторической формы брака, киник скатывался подчас к отрицанию брака *вообще*. Проблемы семьи и брака, разумеется, не могли решаться, минуя женский вопрос как таковой, который на рубеже V—IV вв. до н. э. стал серьезно волновать общественность, насколько об этом свидетельствуют широко обсуждавшиеся произведения Еврипида («Медее»), Аристофана («женские» комедии), Менандра и др.

Критика некоторых полисов, их правителей, законов, институтов, обычаев и т. п. была негативной, нигилистической. Она вырастала из общего кинического неприятия существующего строя, от которого, можно сказать, не оставляла камня на камне. В ней не найдешь ничего охранительного или даже мелиоративно-реформистского, т. е. преследующего цели что-то улучшить или подправить. Вопрос не ставился: где лучше или хуже жить в Элладе. Любой греческий полис для кинических изгнанников и скитальцев представлял враждебную силу. Повсюду киник чувствовал себя чужаком, «иностранцем», странником. Эта почти априорная позиция подкреплялась реальным отсутствием у многих из них гражданских прав. Диоген любил говорить о себе словами одной трагедии: «...лишенный города, дома, родины, нищий странник, живущий только тем, что есть сегодня» (Д. Л. VI, 38; Ват. гном., 201). Есть похожие строчки и в трагедии, написанной Кратетом: «Моя родина не имеет ни башен, ни дворцов, но каждый город и дом в любой точке земли готовы предоставить мне кров и гостеприимство» (Д. Л. VI, 98). «Посмотрите на меня,—говорил Эпиктет.— У меня нет ни права гражданства, ни дома, ни денег, ни рабов. Я сплю на голой земле. У меня нет жены, детей, постели. Только земля и небо и вот этот единственный плащ. Чего же мне еще не хватает?! Раз-



ве я не свободен?.. Я сам себе и царь и господин...» (Беседы. III, 22, 47).

В этой связи понятно, что *изгнание и смерть* на чужбине с последующим погребением вдали от родины, представлявшие для античного грека трагическую ситуацию и величайшее наказание, для киника не заключали в себе ничего пугающего. Услышав однажды чьи-то жалобы, что он, несчастный, умрет в изгнании, Диоген сказал: «Глупец, чего ты скулишь? Дорога в Аид начинается повсюду» (Антоний и Максим. О смерти). Рисуя портрет идеального киника, Эпиктет также коснулся этой темы: «Изгнание? Но куда? Может ли кто-нибудь выбросить меня из мира? Я иду, куда мне хочется. Повсюду одно солнце, одна луна, звезды, сны, пение птиц...» (Беседы III, 22, 20—21). Тема изгнания очень волновала киников и широко разрабатывалась в популярно-философской литературе (Телет, Дион Хрисостом, Фаворин, Плутарх, Фемистий и др.). Лишенные родины киники могли бы сказать друг другу в назидание или утешение: «Нет у вас родины, нет вам изгнания».

С отношением киников к существующему государству, к новым явлениям в жизни греческих полисов связана острая проблема кинического *космополитизма*. Именно киникам принадлежит приоритет в создании самого термина и понятия. Исторический смысл и функция космополитизма киников могут быть правильно поняты только исходя из особенностей исторической ситуации, сложившейся после Пелопоннесской войны. Обострились все полисные противоречия, контрасты роскоши и нищеты, партийные распри и т. д. «Наша родина стала теперь пустыней,— писал Исократ.— Одни погибли от насилия, другие на чужбине скитаются со своими семьями» (Панегирик, 168). Многолетняя война повлекла за собой упадок нравственности, смешала все моральные критерии, породила бесшабашность в оценках и, как это ни парадоксально звучит, не усилила, а ослабила патриотические чувства, особенно у аристократии, которую не пугали ни чужеземная интервенция, ни утрата независимости и т. п. Ради сохранения своих прерогатив она была готова призывать по очереди то персов, то спартанцев, то македонцев.

Не пылали патриотизмом рабы, метэки, вольноотпущенники и даже беднейшие граждане, потерявшие за войну все свое достояние, терпевшие голод, болезни, гони-

мые нуждой с места на место. Все они смотрели на мир как на арену борьбы за жизнь, где их удел — тяжкий труд и страдания. И, право, не очень уж важно, откуда ты отправишься к праотцам. Отражая настроения этих слоев, киники со свойственным им радикализмом отказывались от гражданских прав в любом полисе. Самыми непримиримыми врагами государства были рабы, в полной мере испытывавшие на себе его основную функцию — подавления и угнетения. У раба античности не было родины, как не было ее у наемных рабов капитала и много столетий спустя. «...Коммунистов упрекают, будто они хотят отменить отечество, национальность. Рабочие не имеют отечества. У них нельзя отнять то, чего у них нет...»<sup>33</sup> Но здесь идет речь о классе, который хотя бы номинально пользовался каким-то минимумом гражданских прав в стране, где жили его отцы и деды. Что же касается рабов, всех этих сиров, давов, скифов, фракийцев и других порабощенных «инородцев», то насильно отторгнутые, изъятые из своих родных мест, они в буквальном смысле были лишены родины и не испытывали к месту, где их всячески унижали, ничего, кроме ненависти. Патриотические чувства у них сохранялись только к утраченному отечеству, ностальгия по далеким и родным краям. Отсюда идеализация «варварских» народов, отрицание расистской по существу дихотомии «эллины — варвары», отказ от племенных и государственных границ<sup>34</sup>.

Космополитизм является частью кинического учения о государстве. Связанный с мыслями Антисфена о мировой миссии мудреца (Д. Л. VI, 12) космополитизм впервые фигурирует в доксографических материалах о Диогене. Он первый в истории назвал себя «космополитом», «гражданином мира». «Спрошенный, откуда он явился, ответил: „Я гражданин мира“» (Д. Л. VI, 63). «Откуда, милейший, ты прибыл, скажи мне прежде всего. — Отовсюду. — Что это значит? — Ты видишь перед собой гражданина мира» (Лукиан. Продажа жизней, 8)<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Там же, т. 4, с. 444.

<sup>34</sup> Знаменитый александрийский ученый Эратосфен, ученик полукиника Аристана, под влиянием кинической пропаганды доказывал несостоятельность традиционного для греческого мировоззрения деления всех людей на эллинов и варваров, равных, по его мнению, от природы. Того же мнения придерживались Гиппократ и Антифонт.

<sup>35</sup> Ср.: Мелеагр. Палатинская антология, VII, 417, 5. Кроме того,

Какой же смысл вкладывали киники в изобретенное ими слово «космополит»? В нем, соответственно с киническим негативизмом, не утверждение вселенского гражданства, не претензии считаться гражданином мирового «многонационального» государства, созданного из покоренных народов, что было сделано Македонией и Римом, а, наоборот, отказ от всех существующих государственных форм как от орудия эксплуатации. Киник — анархист. Космополитизм, в его понимании, это приобретенная внутренне свободным киническим мудрецом возможность жить повсюду, пренебрегая государственными, сословными, расовыми, географическими границами, несправедливыми законами, условностями, обычаями и т. п. Кинические скитальцы усиленно подчеркивали свою независимость, безродность. Посмотрите на меня, говорил Диоген, у меня нет ни родины, ни собственности, ни семьи. Только небо и земля (Д. Л. VI, 72). Но в этих словах заключено и утверждение: я не гражданин государства, но гражданин всей вселенной и природы, воплощающих высшую гармонию, справедливость и разумность. Истинное государство в космосе, а я его гражданин.

Итак, впервые в истории космополитизм возник на почве идеологии рабов — «негреков» и других «не-граждан» в начальной стадии разложения классического рабства. На первых порах эта идея не была реакционной, отразив лишь отрицательное отношение низов к полисному партикуляризму и патриотизму, к шовинистическим убеждениям эллинов в том, что варвары самой природой предназначены им в рабство (Аристотель), хотя среди них находились такие древние и цивилизованные народы, как египтяне, финикийцы, персы, ассирийцы и др. Позднее она ассимилировалась охранительно настроенными стоиками и начала играть реакционную роль, оправдывая «империалистские» устремления македонцев и римлян.

Как видим, киническая критика задевала почти все стороны жизни. Наибольшей же революционностью, выявляющей истинное лицо киников, отличается их отношение к самой острой дилемме той эпохи — «рабство — свобода» (Д. Л. VI, 16), где проявились их антирабовла-

---

указанное слово дважды встречается у Филопа Александрийского. Пример «космополитизма» дает и Кратет,

дельческие настроения. Наиболее глубокие и совестливые умы древности ставят под сомнение закономерность рабства (некоторые из софистов, например), но интерес их к этой проблеме достаточно академичен; за живое, как говорится, она их не задевала. У киников же интерес к ней не абстрактный, сторонний, а продиктован их жизненной позицией, собственной судьбой, личной заинтересованностью. Смелость и революционность их решения можно по достоинству оценить, если представить, что значило для классического грека рабство, вообразить тот идеологический и психологический барьер, который пришлось преодолеть киникам хотя бы в сознании, ломая предрассудки, установки, привычки. Рабство казалось естественным и справедливым и глубокомысленным головам философов, и рядовым рабовладельцам-обывателям, привыкшим считать скотское положение раба не менее нормальным, чем свое привилегированное положение господина. Даже свободу эллин ощущал прежде всего как свое превосходство над рабом; прочная свобода предполагала наличие не менее прочного рабства. Установления и законы полиса, гражданская присяга закрепляли и освящали неравенство, увековечивали рабство.

Киники выступили самыми решительными противниками рабства. Если собрать воедино все их антирабовладельческие высказывания, проанализировать их теоретические положения и поступки, получится, вероятно, наиболее далеко идущий памфлет против рабства, который только мог появиться в античности, целая философия аболиционизма.

Исходя из своего понимания антитезы «природа—закон», киники провозгласили естественное равенство всех людей, невзирая на их социальное положение, пол, племенную принадлежность, расу. В древнем обществе, густо пропитанном кастовым духом и множеством религиозных, сословных, шовинистических и прочих мифов и регламентаций, подобная постановка вопроса уже сама по себе требовала коренной ломки привычных устоев. Примат «природы» становился у киников принципом пересмотра всех человеческих установлений, «законов», нарушивших первозданное блаженство и устроенность, и потому счастье, согласно их философии, заключается в том, чтобы «жить согласно природе» (Юлиан, VI, 193).

В своих выступлениях киники опровергали все общепринятые критерии и атрибуты рабского состояния — по-

слушание, подчиненность, страх, подверженность наказаниям, продажа в рабство, подневольный труд, особое воспитание, образ жизни, пища, происхождение и т. п. Наиболее развернутую и уничтожающую критику рабства дал Антисфен в трактате «О свободе и рабстве», как можно судить по двум речам (14, 15) Диона Хрисостома, в основу которых, видимо, легло названное сочинение. Здесь доказывается, что внешние признаки рабского положения не имеют значения — ни послушание, ни побои (14), ни происхождение, ни прислужничество (15), оспариваются правовые основы рабства, сама его необходимость. Предполагают, что Аристотель, критикуя противников естественноправового обоснования рабства, имел в виду киников (Полит., 1, 2, 3). К. Иоэль имел полное основание заметить: «...кинники являются первыми противниками рабства не только потому, что они выпустили острые стрелы речей по этому институту, но потому что эта враждебность имеет у них принципиальную глубину и практическую основу, постоянно поддерживаемые внутренними и внешними побуждениями. Она, эта враждебность, была не простой данью гуманности...»<sup>36</sup>

Богатый материал для размышлений о рабстве давал популярный рассказ о пленении Диогена и продаже его богатому коринфянину Ксениаду, ставший темой сочинений Мениппа, Евбула и др. (Д. Л. VI, 29, 30). В этих рассказах, конечно, трудно отделить правду от вымысла, факты от дидактических выдумок позднейших поклонников кинической пайдеи, указать различные наслоения, в которых отразились агрессивность рабов, требующих равенства, и примиренческие увещевания люмпенов пользоваться настоящим и приспособливаться к обстоятельствам. Поначалу может показаться, что в доме Ксениада поселился образцовый раб, дядька и домоправитель. В чем же внутренняя «буптарская» суть «Продажи Диогена», этой кинической «Педагогической поэмы»? Обличительные речи перед Ксениадом и детьми выглядели бы смешно, нападение на хозяев окончилось бы смертью, побег превратил бы Диогена в беглого раба, затравленного зверя, ищущего только, куда незаметно забиться. Не случайно, увидев однажды такого беглеца, присевшего на минутку отдохнуть у колодца, Диоген

---

<sup>36</sup> Joël K. Geschichte der antiken Philosophie, Tübingen, 1929, S. 569,

предостерег: «Смотри, парень, не свались туда!» (Д. Л. VI, 52)<sup>37</sup>.

Диогену и киническим авторам, повествующим о нем, прежде всего нужно было показать и доказать, что и раб — человек и что положение, в какое он попал волею судьбы, еще не делает из него раба. В доме Ксениада Диоген чувствовал себя настоящим хозяином, внешним смирением добившись, что его приказам повиновалась вся семья. Такая демонстрация пропагандистски для киника значила больше, чем выкуп на волю, чем положение вольноотпущенника. Поэтому, когда ученики захотели выкупить Диогена, он назвал их дураками и привел аргумент, который несомненно нес в себе сильный революционный заряд. Львы не бывают рабами тех, кто их кормит, но тот, кто кормит, — раб львов, потому что дикие звери внушают страх, а страх — рабское чувство (Д. Л. VI, 75)<sup>38</sup>. Победить страх призывал и Антисфен: «Кто боится других, тот не замечает, что он-то и есть настоящий раб» (Стоб. VIII, 14). Из сказанного следует, что Диоген не только прокламировал свое умение «править людьми», но и осуществлял его на деле, превратившись не в приниженного слугу, а в господина своего господина. Он также призывал избавиться от главного, что держит рабов в повиновении, — от страха, и вселял тем самым мужество и отвагу, нужные как для борьбы, так и для пассивного сопротивления. И удивлялся, что рабы, видя обжорство господ, не отнимают у них еды (Там же, 28).

Какими бы соображениями ни руководствовались киники, у них было твердое правило — всегда обходиться своими силами, упражняться в перенесении трудностей и работать. Диоген издевался над теми, кто прибегал к помощи рабов. Увидев человека, которого обувал раб, он с насмешкой сказал: «Для полного счастья тебе только не хватает, чтобы он за тебя еще и сопلي утирал» (Там же, 44). Вот еще рассуждение Диогена о господах и рабах: «Самое смешное заключается в том, что богатые люди подчас больше нуждаются в рабах, чем бедняки, у которых вообще нет никаких слуг. Вспомним о сороконожках. У них, как ты знаешь, много ног, но они самые медлительные из насекомых. Разве тебе не известно, что при-

<sup>37</sup> Игра слов: *φρέαρ* означает «колодезь» и «темница» (Поллукс).

<sup>38</sup> Ср.: Федр. Басня «Петух и носильщики» (Апр. 18).

рода дала каждому человеку тело, приспособленное для того, чтобы полностью самому обслужить себя: ноги даны для того, чтобы ходить; руки — чтобы ими работать и заботиться об остальных частях тела; глаза — чтобы видеть; уши — чтобы слышать. Природа наделила человека желудком, соответствующим его потребностям, и он, человек, не нуждается в большем количестве пищи, чем может добыть сам себе. Это количество и есть совершенно достаточное, лучшее и самое здоровое. Подобно тому, как рука, когда на ней больше пальцев, чем положено по природе, считается ненормальной, и человека, если у него лишний палец, из-за чего он не может удобно пользоваться остальными, называют калекой, так и тот человек, который вдобавок к своим получает еще много ног, рук и желудков, становится не сильнее, а в определенном смысле слабее и добывает все необходимое с мучениями и с большими трудностями...» (Дион Хрис., X, 9 сл.).

Так, подлаживаясь под строй мыслей рядового рабовладельца, Диоген убеждает его в *противоестественности* рабства и в конечном счете даже во вреде его для самих рабовладельцев. В плену у пиратов и в доме у Ксениада Диоген ведет себя как свободный, независимый и гордый человек, не позволяющий никому навязывать себе чужую волю. У киников постоянно мелькает мысль, что настоящий раб лишь тот, у кого рабский дух, кто не умеет преодолеть в себе раба — раба желаний и обстоятельств. С их точки зрения, рабы не те, кто в оковах, но те, кто скован условностями, привязанностями к имуществу, богатству, семье, религией, обычаями, пороками и т. п. «Как рабы служат своим господам, так порочные люди находятся в рабстве у своих страстей», — говорил Диоген (Д. Л. VI, 66). Еще определеннее у Биона: «Добродетельные рабы — свободные, а порочные свободные, напротив, — рабы своих многочисленных желаний...» (Стоб. III, 2, 38). Все люди равны по природе и перед добродетелью. Социальные критерии заменяются моральными, внешние — внутренними. Такая мораль могла обращаться только к угнетенным низам.

Приведенные выше мысли киников о рабстве дополняются и получают подкрепление в их учении об *автаркии* (самодостаточности, самодовольствовании, независимости) — одном из краеугольных камней кинической политики и этики, причем если в официальной идеологиче-

ской фразеологии автаркия ассоциировалась с государством, то у киников подразумевался отдельный человек. Каким бы вздорным, утопическим и асоциальным ни казался тезис о том, что ни один человек не должен нуждаться в услугах другого, все же логически он вел к безоговорочному отказу от рабства как силы, обеспечивающей существование сообщества свободных. «Не трудящийся да не ест» — таков смысл многочисленных высказываний киников об автаркии (Д. Л. VI, 6, 11, 104), которые убедительно поддерживаются их мыслями о труде и упражнении, аскезе.

В автаркии нельзя видеть только простое ограничение потребностей или отказ от материальных благ. Автаркия — замаскированное требование свободы и равноправия для всех без исключения, отказ от рабского труда и принципиальное утверждение возможности прожить и без него. Здесь провозглашается способность человека самостоятельно удовлетворять свои разумные потребности, обслуживать себя, не завися от чужого труда. Возможность удовлетворять свои потребности и исполнять долг перед государством обеспечивались для свободных наличием рабского труда. Не обладая реальной возможностью ликвидировать рабство как таковое, киники пошли по линии наименьшего сопротивления, внутренне освобождая человека от обязанностей перед государством и сводя его потребности к минимуму, доступному для самодовольствия. Такой путь, если бы это была не утопия, привел бы к отмиранию рабства.

Автаркия, хотя и была по своей сути индивидуалистичной, тем не менее не отрывала людей от общей задачи переустройства мира. Индивидуализм выступал как проявление неудовлетворенности обществом и государством, структура которых, рассчитанная на подавление слабых, сурово регламентировала поступки и мысли подданных, деспотически навязывая им свои идеалы. Индивидуализм не всегда «мелкобуржуазная стихия», исторически он возникает как реакция на пренебрежение к интересам отдельной личности в условиях прославления официального, якобы солидарного коллективизма. В таком социальном организме «человеку из народа» счастье недоступно. Нужно самому, почти в одиночку бороться за место под солнцем: помощи, в лучшем случае, можно ожидать от друзей и единомышленников, но не от общества. В индивидуализме киников, таким образом, вырази-



лась не только их беспомощность и отчужденность, но и вера в нравственную силу человека, убежденность, что и *один* что-то значит, что-то может. Стремясь заполучить свободу и счастье для одного, киники не понимали, что для этого сначала нужно пайти пути освобождения всего общества. Во всех рассуждениях кинических философов в противовес обществу выдвигается личность, а недостижимому «благу всех» противопоставляется индивидуальное счастье. Эти черты индивидуализма и политического индифференцизма в той или иной мере прослеживаются во всех послеклассических системах (эпикуреизме, стоицизме и др.), во многих литературных памятниках, но кинический индивидуализм имел иное происхождение и другую социальную функцию.

Беспощадная критика всех элементов рабовладельческого строя завершается мыслями, расшатывающими основы всякого собственнического, классового общества. Критика богатства, так широко представленная у киников, подсказана самой жизнью, когда на рубеже V и IV вв. можно было говорить о разделении единого афинского государства на «город богатых» и «город бедняков» (Плат. Гос., IV, 423; Арист. Полит., V, 7, 9). В богатстве киники видели причину восстаний и тирании. «Считая, что мятежи и тирании возникают главным образом из-за роскоши и чрезмерного богатства, Кратет, шутя, убеждал: «Не подбивай нас бунтовать, восхваляя полное блюдо лакомств перед похлебкой чечевичной» (Плутарх. О сохранении здоровья, 7; Афин. IV, 185В). Киники не только враги богатства и денег, но вообще всякой собственности как источника неравенства и социальной несправедливости.

Можно провозглашать, что все рождаются свободными и равноправными, не затрагивая при этом главного — частной собственности. Киники поднялись до ее осуждения. Пусть в этой критике не все убедительно и последовательно, но классовое сознание подсказывало, что зло коренится именно здесь. Христианский апологет IV в. Фирмиан Лактанций неодобрительно отзывается о Диогене, который «проповедовал презрение ко всякому имуществу» (Божеств. наставления. Эпит., 34). Антисфен и Диоген не переставали бороться против собственности и повторять, что корыстолюбие — источник и средоточие всех пороков мира (Д. Л. VI, 50.82.92). Стяжателей Диоген называл «царями среди попрошаек» (Стоб. 10, 63) и считал, что у животных есть одно величайшее преимуще-

щество перед людьми — они «не имеют собственности» (Дион Хрис. X, 16). Богатство и добродетель несовместимы. «В государстве богачей, как и в богатом доме, добродетель обитать не может» (Стоб. 93, 35). Деньги — объект постоянных нападок кинических философов (Д. Л. VI, 47.50.60; Стоб. I, 30.10, 42; Ксен. Пир, IV, 35; Дион Хрис. X, 14 и др.).

У киников слова не расходились с делом. Антисфен и Диоген жили в бедности, полагая, что только она спутница философии и добродетели. В конце концов, собственность, считали они, — ненужная обуза (Д. Л. VI, 105; Ксен. IV, 34—42; Эпикт. III, 22, 45—48; Стоб. 3, 95, 19). Ради философии оставили свой богатый дом Метрокл и Гиппархия, под влиянием Диогена выбросил хозяйские деньги Моим, роздал свое имущество и говорил, что таким образом освободил себя, Кратет (Д. Л. VI, 97.82.87; Юл. VI, 201; Суда. «Кратет»).

Критикуя частную собственность, киники своеобразно провозглашают необходимость общественной: «мудрецу принадлежит все» (Д. Л. VI, 11.37.70.72). Отказавшись от всего, что обычно связывает и порабощает людей, киник чувствует себя полноправным хозяином своего «я» и всего окружающего. Неприятие жизни у приверженцев кинизма носило исключительно социальный характер — оно отрицало не жизнь как таковую, а лишь безнравственную и несправедливую, которую, с их точки зрения, ведет благоденствующее большинство и навязывает ее другим (Д. Л. VI, 55; Стоб. 121, 26). Не жизнь зло, а зло стало жизнью. Кинический мудрец безразличен к обычно ценимым благам и живет не по законам государства, а по законам добродетели (Д. Л. VI, 11). Так, этаж за этажом, кончая фундаментом, разбирали киники здание, в котором удобно и основательно разместилось современное им общество. Во всех звеньях происходила мучительная, но очистительная «перечеканка ценностей», возникшая в результате их кризиса и несостоятельности.

Киники понимали, что всякое общество состоит из отдельных людей, поэтому они бичевали не только общество в целом, безлично, но и конкретных носителей пороков: не только богатство, но и богачей, не только законы, но и законодателей, не корыстолюбие само по себе, но скупцов и стяжателей, не одну демагогию, а демагогов, не только тиранию, но и тиранов, не абстрактные пороки, а порочных людей и т. д. Неприятие мира на уровне социального

макрокосма дополнялось критикой на уровне микрокосма — человека.

Черты характера, вызывавшие резкое недовольство киников, — это не врожденные отрицательные свойства человеческой натуры, а обусловленные порочностью общественного строя — праздность, эгоизм, стяжательство, честолюбие, пресмыкательство, несправедливость, властолюбие, жажда наслаждений и т. п. От природы люди не злы, не порочны, такими их делает жизнь, общество (Д. Л. VI, 12). Если перечисленные качества не врожденные, значит от них можно и нужно избавиться. Добродетель доступна обучению (Там же, 10.105), а состоит она главным образом в том, чтобы отучиться от приобретенных пороков (Там же, 7.8). Такая позиция отрицает биологическое предопределение, фаталистический взгляд на человечество, предполагая возможность исправления и тем самым «спасения» даже самых закоренелых злодеев без искупительных жертв. Она внушает оптимизм, веру в людей. Даже человека, погрязшего в пороках, можно исправить. Именно поэтому на упрек, зачем он поучает негодяя, Диоген ответил: «Пытаюсь отмыть эфиопа, чтобы из черного сделать белого».

Затяжная и потому потерявшая видимый смысл война породила множество почти неразрешимых проблем, привела к нравственному упадку, девальвации и смешению всяческих моральных критериев. В этом смысл общеизвестной фразы Диогена, сказанной им, когда он среди бела дня бродил с зажженным фонарем: «Человека ищу» (VI, 41). Смысл фразы дополняется и проясняется другим эпизодом. Однажды Диоген закричал: «Эй, люди!» Сбежался народ, он замахнулся палкой: «Я звал людей, а не дерьмо» (VI, 33). Сюда же можно отнести следующие слова Диогена: «Когда я вижу кормчих, врачей или философов, занятых своим делом, я думаю, что из всех живых существ нет никого разумнее человека. Но когда мне встречаются толкователи снов, гадатели и те, кто им верит, или люди, чванящиеся своей славой или богатством, мне думается, что нет ничего глупее человека» (VI, 24).

Какие же одолевающие людей страсти и желания побуждают бороться с ними? Вот далеко не полный список пороков, вызывающих бурный протест кинических проповедников: стяжательство и скупость (Д. Л. VI, 28.50.56), тяга к богатству и роскоши (8.24,33.66), обжорство и

чревоугодие (28.57), пьянство (18.47), лесть (4.51), зависть (5), хвастовство (24.45), разврат (4.39.47.65.68), невежество (47), суеверность (29.48) и т. д. Все эти сюжеты стали постоянной топикой популярных кинико-стоических диатриб. Им противопоставляется одна лишь добродетель, достаточная сама по себе и не нуждающаяся ни в чем внешнем (10.11.12). Самый знатный из людей тот, кто «презирает богатство, славу, удовольствия, жизнь и почитает противоположное — бедность, бесславие, труд, смерть» (Стоб. 86, 19). Свои удивительные речи киники дополняли не менее поразительными поступками, призванными эпатировать пошлых античных «бюргеров». От внешнего вида до самых глубокомысленных философем они бросали вызов обществу.

Килический протест против режима «толстых брюх» и слепой, самодовольной сытости, отчаянный и в общем бесплодный, иногда выливался в странные выходки, буффонаду и эксцентрику (Д. Л. VI, 27.34.36). Постичь глубинные силы, движущие ими, понять было почти невозможно, так же, как понять этого чудака Диогена, который на предложение великого македонского государя: «Проси, чего душа желает», только тихонько взмолился: «Отойди, не заслоняй мне солнца». И насколько удобнее и проще поднять на смех (VI, 54) или, что еще расчудеснее, объявить все это *безумием*, а этих попрошаек-киников — сумасшедшими. Тогда как будто бы все становится на свои места, воцаряется спокойствие, и даже не обязательно изолировать от респектабельного общества этих чудаков-правдолюбцев с их опрощением, аскетизмом, бочками, фонарями среди бела дня и поисками «человека». Ведь уже все Афины знают, что сам Платон сказал о Диогене — «спятивший Сократ» (Д. Л. VI, 54; Элиан. 14, 33). Да и во времена Диона Хрисостома киники многим казались «сумасшедшими» (34, 2). Но не подсказывает ли нам опыт веков, что все эти «шуты и простофили», гамлеты, донкихоты и чацкие, объявленные безумцами, были самыми светлыми умами, опередившими свое время. Даже Демокрита его милые соотечественники — абдериты, которых вся Греция окрестила придурками, считали безумцем. Так бывает, когда новое, необычное, идущее вразрез с общепринятым, пытается заявить о себе и утвердить себя. Это прекрасно понимал Диоген и, когда кто-то сказал, что он рехнулся, презрительно заметил: «Я не сумасшедший, только ум у меня не такой, как у

вас» (Стоб. 3, 62). Более того, с точки зрения киника лишь самая малость отделяет большинство людей от безумия (Д. Л. VI, 35). К своим слушателям киники нередко обращаются со словами: «безумные», «глупцы», «неразумные» и т. п. Подобные эпитеты исподволь внушали мысль о *неразумности* большинства, алогизме мира, нуждающегося во врачевателях. *Рационализм* киников не только враг «этого безумного, безумного мира», но и враг догматизма, тупой ортодоксии, обскурантизма, веры в незыблемость устоев, в обязательность старых норм и обычаев.

По существу деятельность древних киников носила революционный характер. В мире они чувствовали себя борцами, мятежниками, инсургентами, солдатами добродетели и занимали непримиримую *воинственную* позицию. Антисфен говорил о себе: «Я борец» (Д. Л. VI, 4). Он призывал в друзья и соратники по борьбе людей мужественных и справедливых и понимал, что борьбу начинают немногие. Но «лучше с горсткой честных людей сражаться против всех дурных, чем со всеми дурными против горстки честных» (12). Киники считали себя бойцами, а свою добродетель оружием, которое нельзя отнять. Именно поэтому в их сочинениях и афоризмах так много метафор и сравнений из военной сферы и спортивной агонистики. Воинствующая гражданственность побеждает в киниках их логический индивидуализм и отрешенность углубленного в себя мудреца. Активное отношение к жизни несовместимо с покоем. Поэтому, когда Диогену сказали: «Ты уже стар, отдохни наконец», он ответил: «Как же так? Если бы я бежал на дальнюю дистанцию и уже был близок к финишу, разве мне следовало бы присесть и передохнуть, а не собрать остаток сил для последнего броска?» (34). Он же говорил о своих противниках и победах над ними: «Я победил много врагов и к тому же настоящих, а не таких, как вот эти рабы, которые сейчас здесь борются, метают диск и бегают наперегонки. Мои враги намного сильнее — бедность, изгнание, бесславие, гнев и печаль, страсти, страх и чудовище самое неодолимое или почти неодолимое, коварное с нежными щупальцами — наслаждение» (Дион Хрис. IX, 11—12). Необычность жизненной позиции киников звучит в признании Диогена, что всю жизнь он шел наперекор стихии и против течения (Д. Л. VI, 64).

Сбрасывание с пьедесталов рабовладельческих святынь соединялось всегда у киников с призывом к свобо-

де, но речь шла не о реальной политической свободе, а о внутренней, духовной свободе личности, значение которой, как мне представляется, обычно оценивается поверхностно. Действительное освобождение еще было невозможно — оно осуществилось лишь много столетий спустя, поэтому провозглашение индивидуального духовного освобождения, сознание своего равноправия или даже превосходства над господами должно было приподнимать раба в собственных и чужих глазах и расчищать путь к реальной совокупной политической свободе угнетенных, объективные условия которой исподволь и медленно созревали. Внутренняя свобода, какой бы иллюзорной она ни была, давала ощущение равенства и, сверх того, внушала мысль о превосходстве низших, обладающих добродетелью, над теми, кто находится в рабстве у своих страстей и житейских благ. Киники избавляли свою паству от чувства неполноценности, приниженности, подчиненности и страха. Чтобы проделать долгий и сложный путь к действительному освобождению, сначала нужно «изжить раба в себе». Из общей отрицательной позиции киников вытекала преимущественно негативная концепция свободы как «свободы от...», отказа от материальных благ, богатства, славы, удовольствий, страха смерти и т. п., т. е. от всего того, что киники называли «дымом», тщетой суетной жизни. По Антисфену, цель жизни — свобода от всего этого «дыма», «чада» (Афин. XII, 513а). То, что принято считать ценным в жизни, в действительности *порабощает* человека, следовательно, независимость от него и есть подлинная свобода.

Для приверженцев кинизма идеал внутренней свободы воплощался в образе Диогена. Доведенный до крайности, он приобрел следующую форму: «...Диоген сбросил с себя все узы окружающего мира и освободился от его оков; свободный, он стал заглядывать во все уголки земли, уподобляясь птице, наделенной разумом, не боясь тиранов, не подчиняясь насилию законов, не затрудняя себя общественными делами, не тревожась о воспитании детей, не сковывая себя браком, не занимаясь обработкой земли, не обременяя себя военной службой и не промышляя морской торговлей; напротив, он осмеивал все это — людей и их занятия... Его богатством, не вызывающим никакой зависти, надежным и неотъемлемым, была вся земля и ее плоды, были рожденные землей источники, которые изливали для него питья щедрее, чем весь Лесбос

и Хиос» (Макс. Тир. 36, 5). Здесь Диоген уже не реальный человек, а некий малосимпатичный философский символ абсолютной свободы, в отчаянии отвергающий все личные и общественные связи, этакая «птичка божия»...

В кинической концепции свободы особо подчеркивается роль избавления от *страха смерти*. Диоген говорил, что есть одно средство достичь свободы — не бояться смерти и спокойно умереть (Эпикт. IV, 1, 30=31). Страх смерти, как и всякий страх, — унижительное, рабское чувство, — неоднократно подчеркивали киники. Избавить раба от страха смерти, которая подстерегала его на каждом шагу, значит толкнуть его на путь борьбы до последнего дыхания и заставить почувствовать себя властелином своей судьбы. В киническом учении мысли о смерти вовсе не носят характера навязчивой идеи, какой-то особой пессимистической окраски и не выливаются в проповедь или прямое поощрение самоубийства, а являются объективной оценкой жизненной ситуации. Слова об успокоении в смерти могут быть вызваны и обжигающей горечью протеста. История дает нам такие типологически сходные примеры. Вспомним хотя бы эпитафию на могиле убитого лидера американских негров Мартина Лютера Кинга: «Наконец-то свободен. Наконец-то свободен. Благодарю, всемогущий боже, я свободен!» Не перекликается ли она удивительным образом с предсказанием в «Соннике» писателя II в. н. э. Артемидора, что если рабу приснится его освобождение, то этот сон сулит ему смерть (Онейро-критика, I, 58).

В известном смысле свобода от страха смерти есть такое же положительное требование, как естественное требование *свободы слова* (*parrhesia*), которую киники считали самым драгоценным даром (Д. Л. VI, 69). Требование свободы слова — всегда острополитический лозунг, но его мятежный характер становится особенно заметным при сопоставлении с конституционным правом свободы слова («исэгории»). Дело в том, что это прокламированное афинским основным законом демократическое право, ограниченное многочисленными оговорками, в действительности оказывалось почти что пропагандистским блефом, а «парресия» — реальное право, которое киник в отчаянии сам себе присваивает.

Пафос отрицания, критический экстремизм — наиболее сильная и бросающаяся в глаза черта кинического мировоззрения. «Долой!» звучало у них куда громче, чем

«Давай!». В их политических и моральных инвективах выплеснулась неприкрытая ненависть угнетенных к своим угнетателям. Киники выражали свой протест грубо, шумно, анархически буйно, паплевая на любые нормы и пристойности враждебного им общества. Но было бы близоруким заблуждением утверждать, что их политическое кредо характеризуется вообще одним отрицанием. Разоблачительная критика дополняется здесь свособразной *положительной* программой, которая могла представлять только достаточно зыбкую социальную *утопию*.

Борясь своими средствами с социальным злом, киники вынашивали мечту о наиболее рациональном устройстве общества. Не их вина, что оно рисовалось довольно смутно, приобретая подчас сходство с существующими или уже давно существовавшими формами человеческого общежития, с волшебной сказкой, легендой или с обрывками кем-то высказанных идей. Но главное и принципиально новое в кинических утопиях — то, что базировались они не на эксплуатации, не на рабстве, как в большинстве современных им проектов (Платон, Аристотель и др.), а на обязательном для всех труде и самостоятельности, на основе общности имущества, на отказе от социальных барьеров и прерогатив. Это была одна из незрелых коммунистических утопий с ее слабыми и сильными сторонами, сложившаяся под определяющим влиянием трудящихся классов <sup>39</sup>.

Каким же представляется «светлое будущее» в кинических источниках? Прежде всего следует обратить внимание на фундаментальную мысль о преходящем, не вечном характере государства, законов, обычаев, вытекающую из существа антитезы «природа—закон». Идея исторической изменчивости политических категорий подразумевает возможность эволюции или полного революционного уничтожения существующих государственных форм и структур. «Природа» для киников — своего рода универсальная отмычка, годная для раскрытия любых загадок бытия. Это и сам человек с его естественно ограниченными потребностями, внутренне свободный и счастливый изначально. Поэтому романтический призыв

<sup>39</sup> Вопросы переустройства общества затрагивали интересы масс, и прав Р. Пёльман, сделавший вывод, что «неразрешенные загадки социального сфинкса должны были занимать фантазию и мысль тысяч людей, что широкие слои жаждали социальных реформ» (Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма, СПб., 1910, с. 333).



«Назад к природе!» они готовы рассматривать как панацею от всех бед.

На обозримом участке античности со времен Гесиода утвердились две основные концепции, два понимания развития человеческого общества — по восходящей и нисходящей, по пути прогресса и по пути регресса. В первом случае историческое развитие рассматривалось как процесс постепенного улучшения и усложнения человеческой жизни — от первобытного примитивизма, лишений и бедствий к цивилизации, порядку и благоденствию (Эсхил, Ксенофонт, Протагор, Критий и др.)<sup>40</sup>. Во втором случае, процесс развития связывался с невосполнимыми утратами — в первобытности человек жил свободной и счастливой жизнью, близкой к природе, но впоследствии он утратил естественность, достаток и счастье (Антифонт, Дикеарх). Теория цикличности (Платон, Аристотель, Полибий) занимала промежуточное положение. Как можно было предполагать, киники разделяли вторую концепцию, несущую в себе критический заряд по отношению к действительности. Будущее они искали в прошлом. Скудость и трудности, в которых жили дикие люди, не отпугивали их, а, напротив, привлекали. В них они видели корень нравственной жизни, ибо бедность — естественный враг наживы, погони за наслаждениями и удобствами, союзница философии. Ненависть к рабовладельческой культуре, «антипрометеизм» заставлял киников помещать «золотой век» человечества в баснословные времена древнего Крона, когда не было ни рабов, ни господ и человек, растворяясь в природе, жил счастливо, мало чем отличаясь от сильного и ловкого зверя. Но в отличие от мнения большинства, видевших в «золотом веке» общество праздности и дарового изобилия, постоянного веселья и разгула, реки, текущие млекэм и медом, киники в духе своих убеждений экстраполировали в прошлое свои в высшей степени скромные представления о блаженной и справедливой жизни, а прошлое романтически настроенный киник легче представлял себе в зримых и конкретных образах, чем туманное будущее. В противовес «фла-

---

<sup>40</sup> Примечательно, что именно олигарх Критий, один из «Тридцати тиранов», выступает поборником прогресса. «Было время, — пишет он, — когда люди жили без порядка, по-звериному, повинувшись только силе; не было награды за добрые дела и наказания за злые. Только потом, как мне кажется, появились закон, наказания и право» («Сизиф», фргм. 1. Наук., с. 771).

мандской» роскоши популярных «эльдорадо-мотивов», они сокрушенно утверждали, что некогда «боги даровали людям легкую жизнь, но в погоне за медовыми пряниками, благовониями и тому подобным они утратили ее» (Д. Л. VI, 44). Только из любви к людям Зевс наказал Прометей, который, принеся им огонь, сделал первый роковой шаг к изнеживающей и разлагающей роскоши. Таков парадоксальный смысл сказания о Прометее в книжеческой интерпретации. А «легкая жизнь», дарованная богами, представлялась настолько простой и непритязательной, что люди сами, без посторонней помощи, могли удовлетворять свои элементарные потребности, ибо в основе их лежала бедность, а не изобилие. Первые люди «жили без огня, жилищ и не употребляли иной пищи, кроме той, что растет сама собой. Уже последующим поколениям их ловкость, многообразные изобретения и сложные машины не принесли никакой действительной жизненной пользы, потому что люди употребляли свой разум не для добродетели и справедливости, а для наслаждений. В процессе своих бесполезных усилий и забот они опускались все ниже и ниже. Потому-то по заслугам Прометей, как рассказывает миф, был прикован к скале, и орел терзал его печень...»<sup>41</sup> (Диоген у Диона Христома, VI, 21 сл.; ср.: Макс. Тир. 36, 1—2).

Кинизирующий Лукиан вкладывал в свои представления о золотом веке не только недовольство современным ему обществом, но и мечту о лучшем мироустройстве. Сквозь сказочные мотивы проглядывают черты социальной утопии. В те блаженные времена «все рождалось несеянное, неспасаемое, и не то, что колосья, а были готовыми и печеный хлеб и мясо; ...вино текло рекой, а ручьи бежали медом и молоком» (Сатурналии, 7. Ср., Переписка с Кроном, 20). Но дело, конечно, не столько в этом улыбочивом и чуть ироничном описании. Главное, что тогда все были равны — и рабы, и свободные, и закон был один — «и для рабов и свободных, для бедняков и богатых» (Кроносолон, 13, 17). Смысл праздника в честь старинного Крона — воспоминание о времени, когда «вовсе не было рабов» (Сатурн. 7). Миф о золотом веке сатирик из Самосаты рассказывает для того, чтобы знали,

<sup>41</sup> Как известно, древние считали печень вместилищем всех страстей и желаний. Именно ее и пожирал орел. Таков смысл аллегории. Отрицательно оценивается Прометей и в другой речи Диона (VIII, 33).

что не всегда людям жилось так тяжело, как в его «свиное время» (Переписка с Кроном, 20).

Именно в первобытном обществе с его примитивными «естественными» потребностями могла царить автаркия (самодовольствование), которая была одним из идеалов древних киников. Идеализировалась не только далекая первобытная жизнь, к ней приравнивался мир «варварских» племен и народов, живущих где-то на краю земли еще первобытнообщинным укладом, естественной и здоровой жизнью, противопоставляемой разлагающейся цивилизации эллинов. Среди этих диких, но добродетельных номадов-кочевников первое место отводилось скифам. Традиция, идеализирующая негреческие племена, берет свое начало еще в глубокой древности и связана с кризисными явлениями в истории античности. Она проявлялась у разных мыслителей, но специфическую окраску получила лишь у кинических философов. Само сравнение двух диахронических социально-этнических структур — варварства и эллинизма — должно было говорить в пользу первой, более древней и справедливой, и свидетельствовать, что исторический прогресс не улучшил, а ухудшил положение страждущего человечества. «Идеальные скифы-кочевники, живущие согласно законам природы, стали любимой фигурой Стои и удерживались до тех пор, пока существовала сама Стоя и родственный ей кинизм, т. е. до конца античности»<sup>42</sup>.

За образец непритязательности, устроенной самой природой, верности, доброты, великодушия и т. п. киники берут также жизнь животных, называемых Диогеном своими «братьями» (Д. Л. VI, 79). Как первобытные люди, так и животные довольствуются лишь самым необходимым. Таково логическое завершение принципа «природы». Диогену и Антисфену принадлежат диалоги и трактаты, по всей видимости идеализировавшие в дидактически-моральном духе жизнь животных. Именно эта тенденция легла в основу сочинения о животных Клавдия Элиана (II—III вв. н. э.); она постоянно присутствовала в так называемых животных сравнениях кинико-стоических диатриб и трактатов.

Справедливое устройство общества связывается киниками с добродетельной и честной бедностью, с аскетической простотой и скромностью жизни, ибо, как утверждал

<sup>42</sup> Ростовцев М. И. Скифия и Боспор, Л., 1925, с. 6.

Диоген, «ни в богатом доме, ни в богатом государстве нет добродетели» (Стоб. 93, 35), а нуждаться в малом значит уподобиться богам (Д. Л. VI, 104). Своей родиной Кратет называл Презрение-к-славе и Бедность (93). Если суммировать принцип автаркии, требование равной для всех бедности, отмены частной собственности и рабства, а также признание труда благом и призывы к трудолюбию (*philoropia*), то становится предельно ясным, что здесь мы встретились с принципиально новой социальной утопией, не похожей на другие современные ей проекты — ни на идеальные государства Фалея Халкедонского, Аристотеля (Политика, кн. VII—VIII) или Платона с их подчеркнутой кастовостью, вызвавшей иронические замечания Диогена, ни на охранительную по сути утопию Демокрита, ни на люмпен-пролетарские потребительские мечтания Праксагоры, высмеянные Аристофаном, ни его собственную «крестьянскую» утопию, основанную на неизблемости рабства (см.: «Женщины в Народном собрании» и «Богатство»).

Полития киников порывает также с пережиточной замкнутостью, партикуляризмом и провинциальной кантопальностью небольших классических полисов, по разным поводам воспеваемых Платоном и Аристотелем. Даже такой радикальный мыслитель, как Демокрит, не мог выйти за рамки своего мини-государства. В нем сошлись для него все пути-дороги, все концы и начала. В полисе, говорил он, «все заключается», и, когда он сохраняется, все цело, а когда он погибает, с ним вместе все гибнет<sup>43</sup>. Разрушение полисной ограниченности и независимости происходило не только идеально, в головах, — оно начиналось исподволь в самой действительности, когда афинский полис перерастал в Афинскую архе, империю, и грозно прокатилось по древнему миру, сметая национальные и племенные преграды, в эпоху эллинизма. Пелопоннесская война снесла крепостные стены Афин, и это было символом крушения полисной замкнутости и сепаратизма. Киники шли впереди времени — их идеальное государство не знает границ и охватывает весь мир, все страны, всю природу, где человек чувствует себя полноправным гражданином, ибо в своем «настоящем» государстве они слыли чужаками неприкаемыми. «Единственно истинным

<sup>43</sup> *Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1954, с. 180.*

государством Диоген считал весь мир» (Д. Л. VI, 72) и называл себя «гражданином мира», космополитом. Ему вторил и Кратет, считавший своим домом любую землю и город (98). «Государство» киника безбрежно, как все-ленная, и естественно упорядоченно и рационально, как природа, как космос.

В идеальном, «правильном» государстве киников нет места собственности, ибо «все на свете принадлежит мудрецам» (II. 37; ср.: Дион Хрис., X, 14). Даже денежные знаки, монеты следует заменить игральными костями-бабками (Афип. IV, 158b, 159c). С исчезновением денег и собственности исчезнут зло и порок, жажда наживы, обман, воровство и т. п. Исходя из отрицания современной ему практики брачных отношений, Диоген выдвигал требование общности жен и, как следствие, общности детей (Д. Л. VI, 72). Несмотря на эпатирующую видимость этого тезиса, здесь подразумевалась не вульгарная общность женщин, не свальный грех, не «свободная любовь» и групповой секс, а заявка на свободу выбора для обеих сторон, на обоюдную и равноправную любовь, столь редкую в официальном браке<sup>44</sup>. Здесь не могло быть речи о превращении женщины во всеобщий, доступный и послушный инструмент для наслаждения. Это противоречило бы принципиальному аскетизму киников, их отвращению к чувственным удовольствиям, а также представлению о равенстве полов перед лицом добродетели. Общность жен и детей устранила бы из жизни киника много неудобств, мешавших его миссионерству, — заботы по воспитанию, содержанию семьи, привязанности, но эта же общность создавала подлинное братство, единство и дружбу. Все люди оказались бы родственниками, как в далеком прошлом, — братьями, сестрами, отцами, матерями и пр. Разрушая семью и не закрепляя брачных отношений, киники разрушали экономическую основу угнетения, причину раздоров и преступлений. С другой стороны, они пытались ввести на равных в общую человеческую семью *рабов*, реально лишенных права на брак, на собственную семью и собственность. Разумеется, все эти цели осуществлялись лишь в сфере идеалов.

<sup>44</sup> В то время как Диоген настаивает на необходимости взаимного чувства для мужчины и женщины, Зенон и Хрисипп в своих «Политиях» представляют этот союз гораздо проще: «...каждый встречный может попользоваться любой встречной» (Д. Л. VII, 131).

Чисто теоретическое требование киников общности жен всегда вызывало «высокоморальный» гнев лицемерных блюстителей нравственности. Но следует отбросить эмоции и задуматься над социальным смыслом этого требования. Прошло немало веков, но так же возмущались буржуазные филистеры середины прошлого века, бездарно приписывая коммунистам желание обобществить женщин. «...Нет ничего смешнее, — писали Маркс и Энгельс, — высокоморального ужаса наших буржуа по поводу мнимой официальной общности жен у коммунистов. Коммунистам нет надобности вводить общность жен, она существовала почти всегда...»<sup>45</sup>. В античности действительная общность жен была еще незамаскированной и откровеннее, ибо женщина всецело находилась во власти мужчины — на положении жены, рабыни, гетеры или любовницы. Постулируемая киниками общность жен явилась протестом против почти неприкрытой реальной безнравственной общности женщин, своеобразным выражением требований уравнивания ее в правах с мужчинами. Совсем иные причины и цели заставили Платона выдвинуть требование общности жен и детей (Гос., V, 457 сл.). Прежде всего это требование касалось только аристократической элиты. Но даже тут свобода была мнимой, так как нары подбирались властями насильно, из «высших» соображений. Женщины и мужчины в таком государстве регламентированных браков выступают как производители и производительницы, призванные обеспечить воспроизводство «породистого» потомства, годного для управленческих функций.

Кинизм, как мы видели, по-своему отрицает частную собственность, утверждая равное право киников и их последователей на значимые для них ценности («все принадлежит мудрецам»), провозглашает личную свободу для всех, «всеобщее распространение честной бедности», общность жен и детей, идеализирует «естественное состояние и право». Если к этим положениям прибавить беспощадную критику действительности и враждебность к цивилизации, то получится система, обнаруживающая поразительное типологическое сходство с примитивным утопическим уравнильным коммунизмом, возникшим в критические периоды под влиянием резкого недовольства низов при неразвитой и маломощной экономике, неспособной создать изобилие для всех. Уничтожение частной

<sup>45</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 444.

собственности выступает тут в виде всеобщей частной собственности, а ее упразднение «не является подлинным освоением ее», ибо исходит «из абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации, из возврата к *невестественной простоте бедного* и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос еще до нее» (К. Маркс) <sup>46</sup>.

В идеальном обществе киников нет индивидуальной частной собственности, каждый пользуется общим достоянием как своим. Эта древняя и дремучая форма коммунизма обнаруживает свой элементарно-вещный и даже грубовато-вульгарный характер особенно в отношении к женщине, которое на всех этапах истории играло роль лакмусовой бумажки в определении идейно-политической зрелости социальных движений. Коммунизм в его первоначальной грубой модификации мечтает о непосредственном физическом обладании. «...Это движение, стремящееся противопоставить частной собственности всеобщую частную собственность, выражается в совершенно животной форме, когда оно противопоставляет *браку* (являющемуся, действительно, некоторой *формой исключительной частной собственности*) *общность жен*, где, следовательно, женщина становится *общественной и всеобщей* собственностью. Можно сказать, что эта идея *общности жен* выдает *тайну* этого еще совершенно грубого и непродуманного коммунизма» <sup>47</sup>.

Истинктивные люмпен-пролетарские вожделения части киников охотно превратили бы женщину, если бы это целиком зависело от них, в «общественную и низкую собственность», а с другой стороны, женщина-киник фактически могла оказаться «женщиной для всех», «всеобщей женой», так как только гетеры в классической Греции пользовались относительной свободой. Но моральная чистота и аскетический рационализм, пафос добродетели, отличавший трудящуюся бедноту, наконец, участие самих женщин в киническом движении избавили его от такого грехопадения и заставили рассматривать женщину как равноправное и мыслящее существо. Правда, заботы, налагаемые семьей на человека, киник непрочь бы переложить на плечи общества.

---

<sup>46</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, М., 1956, с. 586.

<sup>47</sup> Там же.

Еще с гомеровских времен фантазия греков населяла дальние страны и неведомые острова полулюдьми-полуживотными и всякими чудищами, символизировавшими грозные опасности, подстерегавшие отважных мореплавателей, но именно туда же уносилась мечта древних в поисках счастливой и справедливой жизни, идеального человеческого общества. Поэтому эти затерянные на краю света земли заселялись блаженными и добродетельными людьми, которыми правили мудрые вожди. Это могли быть жители Блаженных островов, гиперборейцы, жившие где-то за Океаном, абии, скифы-галактофаги, счастливое племя феаков (Гомер, Гесиод, Эсхил, Пиндар) и др. К этой древней фольклорной традиции примыкают литературные утопии, повествования о странствиях, «хождениях». Здесь и платоновская Атлантида, и рассказы о гиперборейцах у Гекатея из Абдер и Феопомпа, счастливые острова у Евгемера, Ямбула, Лонга («островной мотив» использовался также утопистами Нового времени — Т. Мор, Э. Кабе и др.).

Поэтически обобщенную картину кинической утопии дает Кратет в небольшом сохранившемся отрывке из поэмы, несколько шуточно окрашенной, что создает эмоциональную теплоту, ощущение такого панибратства с мечтой и одновременно щемящей грусти из-за ее несбыточности. В соответствии с традицией философ помещает пригрезившийся ему город на фантастическом острове и называет его именем единственного достояния киника — «Пера» (Котомка). Вот этот сохранившийся отрывок:

Остров есть Пера среди виноцветного моря порока.  
Дивос и тучен сей остров. Владений окрест не имеет.  
Дурень набитый и трутень, как и развратник негодный,  
Жадный до жирного зада, в пределы его не допущен.  
Смоквы, чеснок и тимьян в изобилии тот остров рождает.  
Граждане войн не ведут и не спорят по поводам жалким,  
Денег и славы не ищут, оружием к ним путь пробивая <sup>48</sup>.

В кинических мечтах об идеальном общественном устройстве как бы сплелись фольклорные легенды о золотом веке, блаженных островах, дальних народах и землях и некоторые современные политические и философские тео-

---

<sup>48</sup> Д. Л. VI, 85; ср.: А. П., VII, 326.



рии, адаптированные киниками (о естественном состоянии, естественном праве, примате «природы», идеализация древних Афин и ликурговской Спарты и др.). В свою очередь, утопические идеи киников оказали влияние на других ученых, писателей и философов, особенно стоиков. Современники шутили, говоря, что Зенон написал свою «Политию» на «хвосте собаки», т. е. по диогеновскому образцу (Д. Л. VII, 5, 133). Социально-утопические идеи киников частично подхватили и другие писатели позднеклассического и эллинистического периодов (Эфор, Феопомп, Евгемер, Ямбул и др.).

Киническое представление о «правильном», т. е. идеальном, государстве не представляет продуманной во всех деталях и строгой системы, как, например, у Платона, а в большей мере отражает эмоционально-психологическое состояние масс, ненавидящих свое «наличное бытие». По сути дела, полития древних киников — не государство в строгом смысле слова, а конгломерат личностей, сообщество «самостийных» единиц, ибо все известные формы правления и организации ассоциировались у них с несправедливостью и эксплуатацией. Антиэтатизм перерастал в анархию, так как любая власть и юрисдикция казались насилием над личностью. В этом идейном анархизме заключался единственно возможный антирабовладельческий протест, ибо фактически киники были бессильны перед мощной государственной машиной, хотя и готовы для свободы пожертвовать всем, даже жизнью, и подавить все свои желания. Подвижнический индивидуализм киников был направлен не на развитие человеческих потенций и потребностей, а на их ограничение и подавление. Киник ищет выхода из своего бессилия по сути в новой форме бессилия — во «внутренней свободе», в самоуглублении, в аскетической робинзонаде — автаркии, в индивидуализме и нигилизме, но терпит крах, потому что даже в его аморфных представлениях о дискретном человеческом сообществе, где каждый сам себе хозяин и руководствуется лишь принципами кинической морали, возникают образы естественной согласованности, субординации и целесообразности. Он ищет их и находит в природе, в мире животных. Может быть, это «государство» пчел и муравьев (Ксен. Кир., VI, 24; Плат. Гос., VII, 520) или просто первобытное человеческое стадо (Плат. Полит., 267d, 272a). Какова же должна была быть сила кинической ненависти, чтобы предпочесть «собачью», жи-

зотную жизнь существованию под эгидой самого «цивилизованного» государства!

Таким образом, у киников мы встречаемся с парадоксальным, на первый взгляд, комплексом идей, казалось бы, не вяжущихся с представлением о развитом рабовладельческом античном обществе. Рабство не только уже давно победило, но даже начинает разлагаться, а киники выдвигают требования, явно опирающиеся на доклассовый опыт человечества — обращение к мифическим временам за примером, идеализация первобытных и варварских народов, живущих близкой к природе родовой коммуной, отказ от семьи и государства, от частной собственности, провозглашение общности жен и детей (т. е. групповой брак) и т. п. Требование равенства для женщин, целибат, идеи иппеста и каннибализма, встречающиеся у киников, — также не без основания могут расцениваться как пережитки древнейшей первобытной идеологии. Все эти положения становятся понятными, если рассматривать кинизм как *антирабовладельческое* движение, испытавшее на себе влияние социальной психологии и идеологии рабов. Упомянутые взгляды вполне объяснимы из стихийного протеста рабов, мечтавших о возвращении к первобытной нерасчлененности людей на угнетенных и угнетателей или в мир «свободных» варваров, к которому они некогда принадлежали, о реставрации «счастливой» полуживотной дикости. Значит, в политическом смысле кинизм представляет собой, прежде всего, первобытнообщинную реакцию на усиление рабовладельческих тенденций, на ухудшение положения разорявшейся в ходе Пелопоннесской войны свободной трудящейся бедноты и следовательно рабов.

Вопреки своему теоретическому индивидуализму на практике кинизм объединял людей. Естественное для угнетенных чувство классовой солидарности, человеческого сострадания и участия, чувство локтя в условиях террора и недопущения к открытой политической деятельности на ранних ступенях социального сознания проявляется прежде всего не в желании создать какие-либо подпольные партии, тайные товарищества и клубы, гетерии, иными словами — политическую организацию, а в стихийном осознании общности мировосприятия, сходства образа жизни и мыслей, детерминирующем возникновение философской школы, и особенно в культе *дружбы*. Дружба для киников в известном смысле служила заменой неосуществимой в условиях диктатуры рабовладельцев какой-либо светской

организации, защищающей интересы интегрированных социальных низов. Дружба удовлетворяла потребность немущих и бесправных в общении и взаимопомощи, естественно создавая небольшие группы доверяющих друг другу лиц. Эта дружба единомышленников противостояла различного рода официальным сообществам, являясь в тех условиях асоциальной формой духовной близости и единства, так как древние издавна понимали дружбу как пребывание одной души в разных телах. Аристотель считал дружбу вариантом любви к самому себе. Поэтому дружба не противоречила киническому индивидуализму: в ней человек как бы находил и узнавал себя в другом.

Общность, которую представляло угнетенным государство, была мнимой и чуждой. В ней они себя не находили а теряли как индивиды, как личности, жаждавшие свободы. «В существовавших до сих пор суррогатах коллективности — в государстве и т. д. — личная свобода существовала только для индивидов, развившихся в рамках господствующего класса, и лишь постольку, поскольку они были индивидами этого класса. Мнимая коллективность, в которую объединялись до сих пор индивиды, всегда противопоставляла себя им как нечто самостоятельное; а так как она была объединением одного класса против другого, то для подчиненного класса она представляла собой не только совершенно иллюзорную коллективность, но и новые оковы»<sup>49</sup>. В дружбе киники разрывали эти оковы и пытались найти *истинную* человеческую общность, такую форму связи, элементарный коллектив, где они могли бы почувствовать себя свободными и равноправными, так как любая другая форма сообщества представлялась им воплощением неравенства, подчинения или зависимости.

Как киник ни пытался отделаться от неугодного ему общества, с каким бы фанатизмом ни стряхивал с себя его путы и ни «лез в бочку», мертвой хваткой оно держало его и диктовало все его слова и поступки. Именно здесь коренилось, пожалуй, главное заблуждение киников. Они искренне жаждали свободы для каждого, не думая о свободе для всех. Не принимая мир, они отказывались от него, но счастье можно было найти только в мире. Они

---

<sup>49</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 75.

призывали к борьбе со злом прежде всего в себе, а оно было вокруг. Политические взгляды киников, прогрессивные в сокрушающем отрицании, страдали противоречивостью, незрелостью в утверждении; здравые социальные идеи сочетались с антисоциальной эгоцентрической слепотой «внутренней свободы». Их представление об обществе и его развитии было наивно-идеалистическим, чужающимся всего материального; они полагали, что главной движущей силой человеческого прогресса является служение кинической эвдемонии и добродетели, сводящейся к отказу от потребностей. Участвуя в восстаниях и подстрекая к неповиновению, свою недюжинную энергию и динамизм киники переключали на духовное освобождение, на индивидуальное спасение. Беда киников не в том, что они не создали стройного учения об обществе, а в том, что, мечтая о его переустройстве, смотрели не вперед, а назад. В этих представлениях отразились уровень сознания угнетенных и поработенных масс, их незрелость, историческая ограниченность, закономерная слабость антирабовладельческих движений. Впрочем, в этом они были похожи на многих критических утопистов нового времени — Морелли, Мабли, Руссо, этого Диогена XVIII в., Толстого и других, также идеализировавших «естественное состояние» человечества. «Все выходит чистым из рук творца, все портится в руках человека» — этот руссоистский тезис представляет своеобразную модификацию кинической антитезы «природа—закон». К ней близки также известные слова Гёте: «Природа всегда права. Ошибки, заблуждения исходят от людей». Как порождение отчаяния, растерянность и признание несостоятельности перед лицом рабовладельческого государства возникают у киников анархические идеи и нечто вроде мессианистических чаяний, но удивительных при их связях с Востоком. Анархизм и мессианизм — глубокие политические иллюзии, питаемые отчаянием и ненавистью киников к враждебной регламентации полиса.

Праведный гнев и классовая ненависть — большая сила, способная смести отжившее, однако один лишь гнев — плохой советчик, и для построения нового общества его явно недостаточно. Угнетенные классы не знали, как изменить враждебный им мир, они могли только расшатывать его устои и расчищать строительную площадку будущего. Этим обусловлены утопичность и нежизненность всех социальных построений кинических философов.

Да и вообще, футурологи древности часто обращались за вдохновением не к будущему, а к прошлому. Для них, как и для всех «страждущих и обремененных», «утраченный рай лежал позади». Поэтому они не могли видеть, куда и как движется действительная история, что несет с собой классовая борьба.

Но в кинической утопии была одна особенность, которая принципиально выводила ее за пределы эгалитарных и соглашательских, либеральных по сути мечтаний неудачливых рабовладельцев — требование обязательности труда для всех, уничтожающее водораздел между свободными и рабами. Однако, даже выступая с благородной и прогрессивной защитой производительного труда, киники и здесь оставались утопистами, так как сам труд они мыслили как несложный, примитивный ручной труд «в поте лица», направленный на удовлетворение лишь самых насущных жизненных потребностей человека. Впадая в крайности и преувеличения, киники проповедовали одичание, возвращение к первозданной природе, лелеяли идеал самодовлеющей личности, отрешенной от благ цивилизации. В кинической доктрине идет речь о *приспособлении* людей к природе, а не о *господстве* над ней.

Больше всего киники думали о власти над душами людей, о том, как поднять в их глазах значение духовных ценностей и научить их презирать ценности материальные и тем самым освободить личность от рабского подчинения государству, законам, дому, семье, обычаям и т. п. В этом и состояло их «царственное искусство», поэтому даже в рубище нищего Диоген казался «царем и властелином» (Дион Хрис. IX, 9). Сравнивая себя с царями, киники в мыслях преодолевали самые высокие социальные барьеры и по-своему провозглашали превосходство неимущей мудрости над всеилием власти и богатства. Как же еще могли они показать свое презрение к стоящим у власти, если не объявить себя, сирых и убогих, царями?! Общественный пафос кинизма питался, как это ни странно, соками индивидуализма, провозгласившего свободу личности и ее внутренний мир высшим принципом жизненного поведения и, таким образом, накладывающего на каждого груз персональной ответственности за судьбы всего мира. Свое поправное и изрядно потрепанное «я» киник энергично пытался утвердить многими способами, в том числе и через крайний индивидуализм.

Почему Антисфен видит в философии искусство находить радость в общении с самим собой? (Столб. 29, 65; Д. Л. VI, 6). Отчего даже кинический патрон Геракл рисуется подчас одиноким страдальцем, «нагим и покинутым»? Откуда такой воинствующий индивидуализм у бедняги-кинника? Он шел от противоборства сил, разлагающих полис изнутри, и в первую очередь от класса, стоявшего вне официального общества, вне государства, общины, рода, семьи, собственности,— иначе говоря, от рабов, чужестранцев, эмигрантов, различных категорий не-граждан. Социальные низы, политически и идеологически низводимые до роли орудий производства, еще не находились на такой стадии сплоченности и самосознания, чтобы понимать: в едипении сила. Рассыпанные по мелким мастерским и полям, занятые в несложном домашнем хозяйстве, изнуренные непосильным трудом в рудниках под недреманным оком надсмотрщиков, разъединяемые в часы недолгого отдыха, «некоммуникабельные», они жаждали прежде всего личной свободы. Классическому рабу не могло быть свойственным коллективистское сознание, и кинизм отразил эту особенность его психологической установки.

При рабовладельческом строе происходила насильственная деперсонализация рабов. Попавший первоначально по воле злой судьбы в сети рабства свободный человек затем становился вещью, лишался элементарных человеческих прав. В ответ на это киники пытались наполнить мир угнетенной личности интенсивной внутренней жизнью. Формируя моральный облик людей, они старались исправить социальную несправедливость. Нужно ли говорить о безнадежности и несостоятельности таких благородных, но обреченных на провал попыток.

Киники подвергли наиболее радикальной в античности критике важнейший социально-экономический фактор той эпохи — рабство, но исходили не столько из политических, сколько из нравственных критериев. Рабство оказалось внутренним состоянием человека. Рабом может быть и свободнорожденный, если он подчиняется страстям, удовольствиям, преклоняется перед конвенциональными ценностями. Эмансипация физическая, гражданская, политическая должна начинаться с души. Вопрос о рабах переводился, следовательно, из плана социального в план этический. Но даже в таком мистифицированном виде (а, может быть, именно поэтому) взгляды киников на

рабство, их утешительный миф о духовной «внутренней свободе» (Д. Л. VI, 33, 43) привлекал угнетенных, вооружая чувством собственного достоинства и морального превосходства над господами. Как повсюду, так и в политике киники проводили «перечеканку монеты», пытаясь сделать из раба свободного, а из свободного раба. Будучи париями и отщепенцами в обществе, они, тем не менее, чувствовали себя истинными хозяевами жизни. В этих «перевернутых», как на матовом стекле фотокамеры, отношениях отогревали душу те, кого ценили только за тело, животную, мускульную силу. Чем больше убеждали раба, что он «тело», «плоть», «сома», тем истовее верил он в благородство своей души.

Являясь порождением жесточайших классовых антагонизмов, киники неустанно и темпераментно напоминали людям о неустроенности мира и звали к его коренному обновлению.

## Этика

Политика охраняет и регулирует жизнь государства своими законами, декретами, договорами, инструкциями, а господствующая мораль направляет поведение человека средствами общественного воздействия, расхожими мнениями, представлениями о добре и зле, приличиях, принципах поведения, долге, справедливости и т. п. И та и другая связаны между собой и служат наряду с другими идеологическими формами (религия, философия, литература, искусство) охранению и укреплению существующего строя. В интересах правящего класса исподволь создаются стереотипы, установки и модели, закрепляющие исторически возникшую структуру общества. Насколько господствующий класс способен отражать интересы всего общества в целом, настолько его этические учения и мораль становятся общенародными и даже общечеловеческими.

Афинская полисная мораль с ее идеалом калокагатии прославляла свое государство, свою «нацию» (этнос), власть, богатство, родовитость, законность, порядок, духовный и физический облик «поколения марафонских бойцов». В конце V в. до н. э. эта мораль испытала потрясение, обнажившее ее классовый, преходящий, необязательный и противоречивый характер, но традиции, предразсудки и предубеждения продолжали существовать и

формировать сознание людей. Народ поклонялся тем же кумирам и богам, что и раньше, хотя боги эти и кумиры были уже не столь всемогущи и святы, как прежде. Литература (Еврипид) и философия (софисты) прореагировали на это раньше других и начали осторожный пересмотр конвенциональных ценностей, не посягая, однако, на основы. Господствующей продолжала оставаться мораль господствующего класса. «...Мораль всегда была классовой моралью: она или оправдывала господство и интересы господствующего класса, или же, как только угнетенный класс становился достаточно сильным, выражала его возмущение против этого господства и представляла интересы будущности угнетенных»<sup>50</sup>. Эти две функции морали гонимых («возмущение» и «защита интересов») в греческом постклассическом обществе взяла на себя кинизм, но первая из этих функций представлена у киников полновеснее и ярче, чем вторая, хотя бы уже потому, что отрицание лежит на поверхности, доступнее, а для защиты подлинных интересов трудящихся нужна научная теория, которая вырабатывается веками и нелегко завоевывает массы.

Киники торопились сейчас же помочь страждущему и «неразумному» человечеству, поэтому центральную часть своего учения — этику (Д. Л. VI, 103) — подчинили практическим целям, объявив ее «кратчайшей дорогой к счастью» (Д. Л. VI, 104. VII, 124; Юл VI, 201. VII, 225; Кратет, пис. XIII). На каждом шагу киник демонстрировал свое презрение к общепринятым нормам, эпатируя добропорядочных граждан. Не ведая действительных путей освобождения и не приемля окружающую действительность, он издевался над всеми положениями рабовладельческой морали, приличиями, установлениями, объявлял их несостоятельными и бессмысленными, даже если в них объективно и содержались рациональные зерна.

Уже внешний облик киника, начиная с нестриженных волос и бороды до босых ног, глубоко знаменателен и символичен. Он не оставлял и тени сомнения в классовой принадлежности киника, сигнализировал, выставлял ее напоказ. Таков был и образ жизни киника, который не имел своего дома, бродил по дорогам и улицам, ел, что попало, спал, где придется, и проводил свои дни в толпе,

<sup>50</sup> Там же, т. 20, с. 95—96.



обличая и поучая (Д. Л. VI, 22.76.96.104; Дион Хрис. IV, 13).

Глубокие корни такой острентативной, несколько театральной и в то же время brutальной формы протеста следует искать в фетишизированном *вещественном* характере отношений между людьми, в натуральном строе античной экономики. Как указывал Маркс, основная часть прибавочного продукта у состоятельных рабовладельцев шла на непроизводительные затраты, на предметы роскоши, религиозного культа, на художественные произведения, на одежду, украшения, строительство жилищ, утварь и т. п. «...Там было *чрезмерное потребление* богатых...»<sup>51</sup>. Расточительству богачей, зримые плоды которого всегда маячили перед глазами, киники противопоставляли аскетическую бедность, символам роскоши — символы нищеты и недостатка, жизненным удовольствиям — жизненные лишения и невзгоды. Из нужды киники делали добродетель, выставляя в качестве идеала не изобилие, а нехватку. Образ жизни и поведение киника, обладая преимуществами наглядности, привлекали массу, если, конечно, свои рассуждения о добродетели он подтверждал добродетельной жизнью, а не фиглярничал и юродствовал в шутовском наряде на потеху толпе.

В своем отрицании традиционной морали киники заходили порой очень далеко, допуская немало преувеличений, оскорбляя чувства естественной стыдливости. О киническом *бесстыдстве* поздние источники распространяются с особой охотой, явно смакуя сексуальные подробности, — здесь и указания на то, что Диоген на глазах у людей справлял свои дела, относящиеся «как к Афродите, так и Деметре» (Д. Л. VI, 68), тут и история о «собачьей свадьбе» Кратета и Гиппархии (Д. Л. VI, 97; Секст Эмп. Пирр. I, 153; Клим. Алекс. Стром. VI, 121; Апул. Флор. VII, 14), соленые рассказы о фривольных и грубых действиях, шутках и сквернословии (айсхрологии) киников и т. п. (Д. Л. VI, 32.46; Апул. Апол. 9; Юл. VII, 210; Клим. Алекс. Стром. II, 20).

Если все эти анекдоты — не досужие домыслы и злокозненные вымыслы идейных противников, то в них отразились не только озлобленность и горькие чувства кинических бунтарей, намеренно оскорблявших общественные приличия, желавших возмутить благонамеренное спо-

<sup>51</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. М., 1957, т. 1, с. 174.

койствие, привлечь внимание своим отчаянным «хэппенингом», но также их преклонение перед естественным «потоком жизни», перед природой, которая всегда права, в любом из своих проявлений: *naturalia non sunt turpia*. Однако истинная причина всех поражающих нас бесстыдством выходов, всех этих «пощечин общественному вкусу» лежит еще глубже. В конечном счете они продиктованы *отчужденным* характером подневольного труда в рабовладельческом обществе, где это отчуждение выступало в своей первоначально откровенной, неприкрытой, «звериной» форме, лишенной какого-либо стыдливого камуфляжа. За разъяснениями необходимо обратиться к Марксу. «Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание. И, наконец, внешний характер труда проявляется для рабочего в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому...

В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте... в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному»<sup>52</sup>.

Эти диалектически точные положения Маркса как нельзя лучше объясняют физиологическую откровенность киников, утверждающих таким поразительным образом свое человеческое достоинство, а также их постоянную апелляцию к примеру животных; делается понятным и их вызывающее согласие называться «собаками». Только сбросив с себя человеческие условности и обязанности, они начинали чувствовать себя свободными людьми. Именно в своих физиологических проявлениях человек выступает как человек вообще, социально обезличенный в своей животной наготе, «природной» сущности, как голый в бане. В этом случае безразлично — раб ты или господин, эллин или варвар, богат или беден, красив или безобразен, прославлен или прозябаешь в забвении. Тут царит подлинное равенство, как в царстве теней. Нельзя не усмотреть также в физиологическом, эпатирующем бесстыдстве, непристойностях и сексуальных эксцессах

---

<sup>52</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 563.

киников влияние народного культа плодородия, столь живо заявлявшего о себе в фаллических, «карнавальных» традициях комедий Аристофана, простонародных празднествах. Человек из низов охотно обнажает свой «низ», чтобы поразить и оскорбить тех, кто держит кичливый «верх».

«Бесстыдство» киников имело еще один — политический смысл, знаменуя пересмотр, отрицание «стыда» (айдос) — категории, занимающей видное место в господствующей морали античности. Аристотель определял «айдос» как страх перед общественным мнением, ограждающий репутацию добропорядочного гражданина (Никомахова этика, IV, 15). Иными словами, «айдос» — нормы общежития, с которыми киники были не в ладах.

Традиционная полисная мораль выработала и всемерно пропагандировала свой нравственный, гражданский и эстетический идеал — идеал «доброго и прекрасного», калокагии. Эта модель, созданная процветающей в свое время аристократией, рекламировалась и вдальблизалась в общественное сознание с детских лет всеми доступными средствами. Киниками же она начисто отрицалась, ибо они не могли допустить, чтобы «человек с улицы» восхищался и брал за образец утопающих в роскоши и удовольствиях богачей, надменных политиканов или прославленных «безмозглых» атлетов, а не полную трудов и лишений жизнь добродетельного бедняка.

В основе кинической этики лежит *аксиологический* принцип, принцип ценностной оценки явлений, проводимой с позиций народных низов. С особой остротой киник ставит вопрос об истинных и ложных ценностях. Весь мир распался для него на ценности положительные, нейтральные (безразличные) и отрицательные. В категорию отрицательных и безразличных попадали именно те, которые господствующим мнением и моралью почитались за неоспоримое и даже высшее благо (богатство, слава, удача, роскошь, красота и сила, родовитость, благочестие и т. п. — Д. Л. VI, 10, 28.37.38.42.45.93; Эпикт. III, 24, 67 сл. IV, 1, 114; Стоб. 10, 42 и др.).

Фундамент и критерий ценности — *природа*, не столько онтологическое, сколько этическое начало, лежащее в основе своеобразной теории «естественного права» киников. «Природа» — норма и эталон, от природы человек добр, совестлив и справедлив, близок к животному царству, где никто не насилует, не грабит, не обогащается за

счет других, не угнетает себе подобных (такими мыслями полна кинико-стоическая литература). Цивилизация искалечила человека и его природу, искоренила в нем добрые начала и принесла неравенство, бедность и богатство, подневольный труд, несправедливость. Жить счастливо значит жить по природе (Юлиан. VI, 193d) — таков один из основополагающих тезисов кинической этики, отразивший горечь, разочарование и недовольство современным строем жизни и культурой господ.

С точки зрения киника, природа по своей сути *экономна* и не требует излишеств — роскошных покоев, пышных нарядов, драгоценной посуды, изнеживающего комфорта, чревоугодия и т. д. «Жить в согласии с природой» значит вернуться к изначальной простоте и непритязательности предков. В то же время киники не против радостей, даваемых живой и щедрой природой (солнечный свет, тепло, простая пища, вода источников). Многочисленные рассказы и анекдоты из жизни прославленных киников дают множество примеров того и другого. Киническая этика обращается к людям с раскрытым сердцем — она хочет сделать счастье доступным для всех. «Добродетели можно научиться» — говорит она (Д. Л. VI, 1.X, 105). Этот принцип заменял наследственную добродетель аристократов приобретенным аристократизмом духа и предполагал необходимость воспитания (киническая пайдейя). В этом киник видит свою жизненную миссию — миссию духовника и наставника человечества, целителя и врачевателя душ, освободителя людей (Лукиан. Продажа жизни, 8; Д. Л. VI, 4.6.10.30.36), **разведчика** и **наблюдателя**, добровольно взявшего на себя обязанности указывать людям на пороки и исправлять их (Д. Л. VI, 17.38.43.102; Эпикт. III, 22, 38).

Непреложное требование этой педагогики и учительства — аскеза, своеобразный тренинг, «моральная гимнастика», двойное упражнение для души и тела (Д. Л. VI, 70). Только упражняясь в добродетели, можно добиться счастья (Д. Л. VI, 23, 34, 70, 71; Дион Хрис. VIII, 12; Юл. VI, 252). Аскеза представляет бедняку-кинику возможность жить свободнее и счастливее богачей, ибо объективные условия побуждали обуздывать чрезмерные претензии тела и духа. Она подымала киника над людьми, погрязшими в рабстве у своих страстей и желаний. В добродетели отречения бедняку легче преуспеть, чем богатому. Не имея реальных благ, от них легче отка-

ваться, чем лишиться того, чем уже давно фактически владеешь. Поэтому первый оказывается господином, а второй — рабом вещей, мнений, законов, страстей и т. п. (Бион у Стобея, III, 2, 38). В своем отказе от внешних благ, когда человеку уже почти ничего не надо, киник становится «равным богам», ибо им свойственно «ни в чем не нуждаться» (Д. Л. VI, 105).

Аскеза *освобождает* человека, познавшего свою подлинную природную сущность и свои действительные потребности. Это была свобода внутренняя, во-первых, и негативная, во-вторых, т. е. свобода отречения («свобода от ...»), а не положительное политическое требование. «Свобода и независимость киников, состоящая в том, чтобы до крайней степени уменьшить связанность с потребностями, абстрактна, так как она, нося отрицательный характер, должна быть по существу отречением»<sup>53</sup>. Постулируя внутреннюю, индивидуальную свободу, киник, тем самым, отказывается от законов государства, объявляет их необязательными, так как каждый — сам себе закон. Вместе с тем в абстиненции киника (отказе от общества, семьи, материальных благ, удовольствий, имущества) есть сознательная позиция профессионального борца, идущего на жертвы, самоотречение и лишения ради спасения и блага людей. Бродячий проповедник-киник не мог позволить себе обзавестись семьей, женой, детьми, недвижимостью, которые прикрепили бы его к одному месту и требовали специального внимания. Его семья — он сам и все человечество. Внутренняя свобода, несмотря на всю ее ложность и иллюзорность, в момент своего появления через духовное освобождение прокладывала путь к реальной свободе, которую киники прославляют и воспевают как «бессмертную царицу Свободу» (Клим. Алекс. Стром., II, 492 Поттер).

Итак, первый принцип кинической этики — «природа» как экономная норма, второй принцип — внутренняя свобода, третий — разум, благоразумие (*phronēsis*). В интеллектуализме и рационализме киников скрывался глубокий демократизм. Оценка и переоценка действительности требовали подвергнуть ее пристрастному суду и критике разума. Разум и только он — единственное неотторжимое оружие защиты и нападения у бедняка: «Разум — самое прочное из укреплений, ибо его нельзя ни

<sup>53</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. М.; Л., 1932, т. 10, с. 118.

уничтожить, ни предать» (Д. Л. VI, 13). Разум противопоставляется порабащающим страстям (Там же, 38.24.6). Антисфен советовал «приобрести разум или надеть петлю на шею» (Плут. Моралии, 1039). Не богатство и знатность составляли силу человека из народа, а его смекалка, находчивость, природный ум, чувство юмора, здравый смысл. Не социальное положение, а личные качества, одаренность, талант составляют истинную ценность человека. «Многоумный» и «многострадальный» Одиссей олицетворял эту киническую стихию — в рубище нищего и в порфире царя он демонстрировал превосходство своего интеллекта над темными, неразумными силами, встречающимися ему на пути. Недаром плебеи всегда гордились своим умственным превосходством над аристократией. Ум не только уравнивал, но и возвышал, подсказывая, что есть добро и зло. Интеллектуальное становилось моральным: не «умствования», а ум.

Высшим нравственным идеалом и целью жизни у киников объявлялась добродетель (Д. Л. VI, 11). Ее одной достаточно для счастья, перед ней все равны. В тезисе о доступности научения добродетели имеются в виду не какие-либо теоретические штудии и лекции, а прежде всего следование примерам, ибо «добродетель состоит в делах и не нуждается ни в многоречивости, ни в науках» (Там же). К таким делам относятся, в частности, подвиги Геракла, героя «воспитанного в простоте, без хитростей, софизмов и умствований, которыми отличаются порочные люди» (Дион Хрис. I, 61).

С теорией аскезы и деятельной добродетели связаны киническая идеализация и прославление производительного *труда*, трудолюбия и осуждения праздности (Д. Л. VI, 2; Арист. Ник. этика, X, 1; Сократ Эмп. Против ученых, XI, 47). Возвеличивание труда — одно из самых благородных достижений демократического кинизма. «Самое прекрасное и глубокое, что сделали киники, — это похвала труду»<sup>54</sup>. Впервые в истории европейской мысли труд выступает как *этическая* категория, как мера человеческой ценности.

Тезис «труд—благо» стал одним из краеугольных камней кинической этики, отразившей народные представления о добре. Труд вошел в качестве обязательного пункта

---

<sup>54</sup> Kinkel W. Geschichte der Philosophie. Berlin; Leipzig, 1922, S. 94—95.

в моральный кодекс адептов кинизма, внеся сумятицу в ходячие представления о совершенном рабовладельце и его добродетелях. Он перестал быть понятием чисто экономическим и возвысился до категории нравственности и философии жизни. Диоген говорил, что только тот труд прекрасен, который дает душевный покой и укрепляет дух, а не просто обеспечивает физиологическое функционирование организма (Стоб. VII, 18). В сохранившемся Климентом Александрийским фрагменте из неизвестной трагедии Диогена осуждаются те, «кто с сердцем, исполненным изнеживающей и мерзопакостной роскоши и удовольствий, работать совсем не желают» (Стром. II, р. 492). Эти мысли диссонировали с нормой, резко расходились со сложившимися в течение долгого времени социальным и идеологическим стереотипами. Вопреки глубокой инфильтрации аристократического предубеждения против физического продуктивного труда во все слои общества, они распространялись и оказывали гуманизирующее воздействие на общественную мысль и утопические теории эллинизма. Так, например, Ямбул в «Государстве Солнца» прокламировал обязательность труда для всех (Диодор. II, 52, 6). Распространение и известный успех нового взгляда на труд в эллинистический период в первую очередь объяснялись ростом доли свободного труда и уменьшением рабского в общем трудовом балансе эпохи.

Увидеть в труде его нравственное значение, сделать его мерилom человеческой ценности могли только те, кто сам в поте лица своего добывал хлеб свой насущный. Вероятно, впервые у кипиков оформилась мысль о радостях освобожденного труда. С этим связаны их требования постоянного упражнения в добрых делах — аскезы. Они стремились утвердить себя, свое человеческое достоинство, свои добродетели ощутимым действием, вызывая порой удивление и пугливое восхищение окружающих. Признание труда благом объективно возвышало людей труда, включая рабов. Гуманистический взгляд кипиков на труд оказал благотворное влияние на стоиков императорской поры — Эпиктет признает любой труд почетным (I, 16, 16. II, 6, 7. IV, 2, 2), близкий к киникам Дион Хрисостом вносит труд в обязательные добродетели идеального монарха (I, 15, 21. 3, 5). Даже Марк Аврелий считал, что труд не противоречит человеческой природе, хотя и нельзя всю жизнь работать (VI, 33. VIII, 51). Мысли киников о труде-благe и жизни-деянии, сви-

детельствуя о кризисе и разложении античного мирозерцания, расчищали путь идеологии, предвосхищавшей некоторые революционные идеи первоначального христианства и появление нового, более справедливого общественного порядка.

Если киническая добродетель равнодушна к теории, то она пристрастна к человеческой активности. Для киника добродетель и счастье — одно и то же, ибо счастье добывается добродетелью. Счастье — не знать страстей, сжигающих желаний, быть безразличным ко всем расхожим и фальшивым ценностям, свести потребности до минимума, сохранять независимость и неизменное спокойствие и веселое состояние духа. Это «апатия» (Д. Л. VI, 15. IV, 52), к которой стремится киник (Юл. VI, 192a). «Счастливы человек, свободный от несчастий и неприятностей» — такова незамысловатая максима киника (Стоб. IV, 108, 8). Однако киническая «апатия» не предполагает пассивности, для ее достижения необходимо многое пересмотреть, поэтому «бесстрастие» — такой же активный принцип, как и «безразличие». «Все, что лежит между добродетелью и пороком, они называют „безразличным“» (Д. Л. VI, 105). Эта так называемая «адиафория» предполагала безразличие к смерти и ко всему, что с нею связано, — обряду погребения, захоронению, могиле, памятнику, трауру и пр. Здесь также сказалось фактическое положение беднейшего и бесправного населения — бездомного, безродного, бессемейного, тяжело работавшего, «голи перекатной». Что же касается славы, родовитости или богатства, то как жизненная цель они безразличны, но как обычный источник зла — объект нападков и отрицания. Так адиафория становится одним из рычагов переоценки ходовых ценностей.

Осуждая стяжательство, роскошь, комфорт, удовольствия, презирая отличия и награды и т. п., означаемое киниками как «дым», «чад», «пустое» (там же, 83), они идеализировали и воспевали бедность, объявляя ее необходимым условием счастья (Эпикт. III, 22, 45—48), «самоучительницей добродетели» (Стоб. III, 95, 19). «Я учу вас принципам бедности на примере своей жизни», — обращается к своим последователям Диоген (пис. 26), а жил он так, как говорилось в трагедии:

Безродный изгнанник, лишенный отчизны,  
Бродяга и нищий, без крова и пищи

(Д. Л. VI, 38; Ватик. гном., 201).



Киник «проповедовал неприхотливый образ жизни, довольствуясь самой скудной пищей, обходясь одним плащом, презирая богатство, славу, знатность» (Д. Л. VI, 104). «Киник Кратет из Фив беотийских говорил, что бедность приносит свободу» (Эпифаний. Против ересей, III, 2, 9). Понятно, что подобные настроения могли исходить только из самой гущи народной. «Эллада и бедность всегда были сестрами», — заметил однажды Геродот (VII, 102).

Честная бедность, естественный враг богатства и распущенности, всегда вызывала в народе желание ее идеализировать, объявить признаком правственной жизни и даже гордиться ею. Об этом свидетельствуют многочисленные фольклорные источники и литературные памятники демократического направления. Стоит вспомнить хотя бы знаменитые стихи Бернса:

Кто честной бедности своей  
Стыдится и все прочее,  
Тот самый жалкий из людей,  
Трусливый раб и прочее.

При всем при том,  
При всем при том,  
Пускай бедны мы с вами,  
Богатство —  
Штамп на золотом,  
А золотой —  
Мы сами!

(Пер. С. Маршака).

Киник, воспроизводя в теории свое полное лишений и трудов наличное бытие, провозглашает его нормой и идеалом. Апология бедности закономерно влекла за собой осуждение богатства. Критика сребролюбия, стяжательства, алчности — общее место кинических диатриб и сатир. С их классовой точки зрения собственность — кража, и Диоген, получая милостыню, не просит, а лишь требует вернуть ему то, что было украдено (Д. Л. VI, 46; Ватик. гном.). Богач плох уже тем самым, что он богач. Такова природа богатства. Демократичность этих идей не вызывает сомнений. Сама собой напрашивается параллель с раннехристианскими лозунгами, обращенными ко всем «труждающимся и обремененным» (Еванг. от Матф., XI, 28), провозглашающими блаженными нищих и говорящими о невозможности войти богатому в царство небесное (Еванг. от Матф., XIX, 23), с народными сказками, с рус-

скими пословицами типа «голый разбой не боится», «гола наг — перед богом прав», «бедность не порок», «бедность учит, богатство мучит» и т. п.

Киник противопоставляет себя «толпе», «большинству», «невеждам» и «глупцам», переполненным ложных мнений, предрассудков и отстоящим «от безумия только на палец» (Д. Л. VI, 35). Но это не высокомерие «аристократов духа», взирающих свысока на подлую «чернь». Нет, и здесь действует принцип кинического «перевертыша». Речь идет не о реальном народе, массе, голытьбе, а, напротив, о «светской черни»: рабах страстей и богатства. Вот им-то и противостоит кинический мудрец, выступающий как конкретный посетитель своего учения, как живой эталон (Столб. Эклоги, II, 31, 76). В представлении киников о «мудреце» воплотились их мечты о нравственном идеале. Такими носителями кинической мудрости и «благодати» являются Сократ, Геракл, Одиссей и другие герои кинической эскапады (Антисфен, Диоген, Кратет, Микилл, Симон, Анахарсис). Подобно тому, как критическая направленность киников повлияла на сатирический склад их литературной деятельности, так и система героев и антигероев (богачи, стяжатели, тираны, обжоры, сластолюбцы, атлеты, болтуны — Сарданапал, Ксеркс, Дионисий, Крез, Александр и др.) сказалась на всем образном строе кинической литературы (см. ниже). Обращает на себя внимание, что здесь мы имеем дело не просто с психологическими типами и масками, но с социальными характеристиками.

В образе мудреца сконцентрировались основные противоречия кинической этики, главным из которых является дисгармония личного и общественного, индивидуализма и коллективизма. Киники запутались в этих противоречиях не столько на деле, сколько на словах, в теории. Киническое благо, с одной стороны, глубоко индивидуалистично, ибо добродетель заключена в самом человеке, в его автаркии, в его воле и действиях, являясь альфой и омегой всех начинаний киника, провозгласившего автономию личности. Но, с другой стороны, этот явный и простодушный индивидуализм сочетается с прославленным киническим гуманизмом, «филантропией», с самоотверженной любовью к себе подобным (Антисф. фргм. 15, 2; Д. Л. VI, 38.105), с культом дружбы (Д. Л. VI, 6.12.29.36.37.42.46.68) — «бедность нуждается в руке друга». В основе дружбы лежит сродство душ, единомыслие, ко-

торое выше родственных уз (Д. Л. VI, 11). Именно в дружбе «снимался» конфликт между личностью и обществом, болезненным самоутверждением киников и филантропией, составляющей душу кинической дружбы («Послушай, разве Диоген никого не любил? Ведь он был так чуток и любил людей, что с радостью вынес за них столько трудов и физических страданий». — Эпикт. III, 24, 64). Достойные и справедливые друзья — это соратники, «товарищи по оружию» (Д. Л. VI, 12). Диоген говорил, что тот, кто хочет уцелеть в жизни, нуждается в добром и верном друге или заклятом враге. Первый поможет, второй — укажет на ошибки. Другьям, советовал он, нужно протягивать открытую руку, а не кулак (29).

Индивидуализм киников, отмечаемый всеми исследователями, однако чаще всего не находит удовлетворительного объяснения. Кинический индивидуализм, символ которого — «Диоген в бочке», — реакция обездоленных низов на самодовольную солидарность рабовладельцев, на коллективистскую полисную мораль. Он был направлен не против общества как такового, а против эксплуататорского государства, отстаивая права и самоценность угнетенной личности. Таким образом, он носил не только этический, но и политический характер. В судьбах человеческого рода индивидуализм на определенных исторических этапах, когда социальная активность масс в силу объективного разделения труда была заторможена, играл прогрессивную роль, содействуя освобождению личности от пут старого сословного строя и идеологии (родовой, феодальной, церковной), помогая осознать самостоятельную гуманистическую ценность и на первых порах через утопическую мечту о духовном суверенитете проложить дорогу к подлинной политической независимости и расцвету. Заметим, что и коллективизм сам по себе еще не гарантия абсолютного блага, особенно если он строится на ложной основе. Стоит лишь вспомнить, как «объединила» тысячи и тысячи расистская идеология гитлеризма. Темной фашистской массе противостоял героизм одиночек, бунтарей, мучеников. Да и в современной Западной Германии все эти фёрейны, фербанды, «союзы», «братства», «товарищества», клубы, сплывающие фашистских недобитков и реваншистов, свидетельствуют, что коллективизм вовсе не всегда сам по себе благо. Есть коллективизм трудящихся и есть коллективизм мафии, гангстерской

шайки, коллективизм круговой поруки, коллективизм империалистических трестов и корпораций.

Кинический индивидуализм, индивидуализм особого рода, требовал подвижничества. Киник воспринимал жизнь как поединок со множеством врагов, как борьбу, себя как борца (Д. Л. VI, 4), а его мораль требовала демонстративного, активного отказа от любых удобств и удовольствий, освящая свою реальную нищету и лишения. В речах киников порой встречаются мрачные и аскетические афоризмы, носящие подчеркнуто агитационный, педалированный характер, вроде антисфеновского: «Если б мне удалось схватить Афродиту, я пронзил бы ее стрелой...» или: «лучше с умом распрощаться, чем наслаждаться». Между тем и Антисфен, и Диоген не чуждались любовных утех и, несмотря на весь свой ригоризм, могли провести время с доступными женщинами или удовлетворить себя даже более неприхотливым способом. Так презрение к плоти может обернуться порой плотской неразборчивостью, «базарной Афродитой» (Керкид)! И все же рекреативная функция любви у киников подчинена прокреативной, от природы не убежать: «жениться нужно ради рождения детей» (Д. Л. VI, 11).

Принужденные волею судеб бедствовать киники истово убеждали себя и других, что в лишениях есть свои преимущества, своя прелесть и отрада. Отсюда этот великодушный диогеновский тезис: «Презрение к наслаждению само по себе доставляет величайшее удовольствие» (Там же, 71). Здесь аскетизм диалектически смыкался с гедонизмом. Философия наслаждения нередко опускалась «до уровня назидательного морализирования, до софистического прикрашивания существующего общества или же превращалась в свою противоположность, объявляя наслаждением вынужденный аскетизм»<sup>55</sup>. «Философия нищеты», каковой в силу исторических обстоятельств была киническая философия, по необходимости объявляла наслаждения и все жизненные блага пустыми. Вынужденный аскетизм стал нормой для всех ее приверженцев. Иначе и быть не могло, ибо в этом «плебейском» аскетизме отразились глубинные процессы, типичные для неразвитого социального сознания угнетенных. «Эта аскетическая строгость нравов, это требование отказа от всех удовольствий и радостей жизни, с одной стороны, озна-

<sup>55</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 418.

чает выдвижение против господствующих классов принципа спартанского равенства, а с другой — является необходимой переходной ступенью, без которой низший слой общества никогда не может прийти в движение. Для того чтобы развить свою революционную энергию, чтобы самому осознать свое враждебное положение по отношению ко всем остальным общественным элементам, чтобы объединиться как класс, низший слой должен начать с отказа от всего того, что еще может примирить его с существующим общественным строем, отречься от тех немногих наслаждений, которые минутами еще делают сносным его угнетенное существование и которых не может лишить его даже самый суровый гнет»<sup>56</sup>.

Однако кинический аскетизм в своей конкретно-исторической форме существенно отличался от аскетизма теософских, иудаистских, христианских и других религиозно-мистических учений. Он не вел ни к человеконенавистническому умерщвлению плоти, ни к монашескому бегству от мира и самого себя, хотя такие выводы иногда и делались. Киники никогда не считали влечения тела греховными. Не отрицали они и радостей, даваемых щедрой природой юга. «Естественное не позорно» — могло быть написано на знамени киников. Наряду со сладостью отречения они признавали и радости позитивные, простые, непрехотливые положительные эмоции человека, привыкшего работать: «нужно искать удовольствия, наступающие после трудов, а не до них» (Стоб. II, 29, 65; Афин. XII, 513а; Д. Л. VI, 71; Ксен. Мем. II, 1, 20). Киники вовсе не фанатичные аскеты и анахореты. Диоген любил природу и ее дары. «Своей жизнью в бочке Диоген наслаждался, как Ксеркс в Вавилоне... Пожалуй, он испытывал еще больше удовольствий» (Макс. Тир. III, 9). Киники купались в тепле, которое дает человеческое общение, дружба. Уже в этих «естественных» радостях можно усмотреть элементы гедонизма, которые у древних «строгих» киников присутствуют сначала как намек, в качестве «приманки» для новообращенных, и только позднее развиваются в целое направление (Бюн, Телет и др.). Во всех этих откровениях относительно «радости лишений» проглядывает отчаяние бедняка, утешающего себя верой в значительность каких-то особых наслаждений, дающих больше удовлетворения, чем пошлые материаль-

---

<sup>56</sup> Там же, т. 7, с. 377—378.

ные блага. «... Среди людей, страстно стремившихся к этому духовному утешению, к этому бегству от внешнего мира в мир внутренний, большинство должны были составлять *рабы*»<sup>57</sup>.

Итак, как мы видели, киническая этика исходит из тотального неприятия всей полисной морали. Поэтому она прежде всего *негативная*, «перечеканивающая общепринятые ценности» и требующая «отлучения от зла», т. е. разрыва со всем старым моральным кодексом, причем дело не обходилось без «*кинических*» эксцессов.

Враждебность ко всему существующему строю исходила от порабощенных и обездоленных, поэтому киническая этика носит отчетливо низовой, *демократический* характер, прославляя честную бедность и трудолюбие, ставшее впорывы мерилом человеческого достоинства. Она вся направлена против морали господ.

Этика киников *эгалитарная*, ибо ставит перед всеми социальными слоями одну и ту же нравственную задачу — служение добродетели, перед которой все равны. Добродетель — принцип универсальный.

Этика киников *практическая, утилитарная*, ибо признает лишь добродетель в делах, поступках, достойных подражания, а не в хитросплетениях слов и софизмов. Уже киники понимали, что более всего нравственность «должна быть не в словах, а в деле» (Белинский), чтобы служить примером и увлекать. Этот прагматизм, несмотря на характерную для киников недооценку теории, имел свои преимущества, потому что практика «*выше (теоретического) познания*», ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности»<sup>58</sup>. Практический уклон всей кинической философии продиктован реальным положением низов: «Поскольку классовое общество основывается на разделении между умственным и физическим трудом, идеи эксплуатируемого класса, активного в сфере физического, но пассивного в духовной сфере, носят скорее практический, конкретный и субъективный, нежели теоретический, абстрактный и объективный характер»<sup>59</sup>. Именно поэтому у киников более значительное место занимают *действия* в их неповторимой индивидуальности, чем общие понятия и теоретизирование. С этим же связана высокая оцен-

<sup>57</sup> Там же, т. 19, с. 313.

<sup>58</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 195.

<sup>59</sup> Томсон Дж. Первые философы. М., 1959, с. 223.

ка силы личного *примера*, на которой постоянно настаивают корифеи кинизма. «Я считаю важным приносить человеческому роду пользу больше других людей не только тем, что у меня есть, но и самой своей личностью», — говорил Диоген (пис. 46). «Всякая жизнь, прожитая в воздержании, заставляет и тебя жить достойно и справедливо, не позволяет совершать дурные и позорные поступки, но, напротив, побуждает говорить и поступать справедливо», — полагал Кратет (пис. 10, 2). Таким образом, этика киников также *парадигматическая*.

Этика киников субъективная и *волюнтаристская*, ибо основана на «свободе воли», на силе духа, характера, на незаурядной способности к самоограничению (автаркия) и самоотречению (аскеза), к освобождению от пут религии, государства, семьи и т. п. Всем этим достигается внутренняя свобода, иллюзорная, фиктивная, но изменяющая в сфере духа всю структуру существующих порядков. Слабость ее в том, что острие борьбы она перемещает из области внешней, политической в область внутреннюю, этическую, отражая бессилие угнетенных изменить что-либо реально.

Киническая этика *натуральная*, ибо исходит из приоритета природы, но не из природы-максимума, а природы-минимума, узаконивающей низкий порог потребностей и лишь экономно-необходимую норму потребления. Идеал счастливой жизни «по природе» киники видели у животных, в быте первобытных, «варварских» народов или в примитивном коммунизме «золотого века» Крона. Поиски идеалов в прошлом, антикультурный пафос киников объясняются тем, что цивилизация ассоциировалась у них только с появлением неравенства и угнетения. То же касается и морали.

В оценке условно-природной нормы главную роль играли разум, здравый смысл, поэтому киническая этика *рационалистическая*, ставящая интеллект впереди эмоций, рассчитывающая только на ум и находчивость, на чувство юмора, полученные людьми от природы, а не на богатство или знатность, получаемые от людей.

Киническая этика *эвдемонистическая*, ставящая перед собой задачу — дать человеку спасение и счастье в его тяжелой доле, но это счастье бедности и умеренности, которыми должен довольствоваться добродетельный и разумный человек, презиравший роскошь и удовольствия. В центре кинической философии стоял человек с его не-

выдуманнми заботами, поэтому в целом она отличается гуманным характером. Киник ищет норму в своей природе, в самом человеке и не ждет божественных знамений. Не его вина, что норма эта выглядит жалкой. Религиозное свободомыслие киника, презирающего внешнее благочестие, вступало в конфликт с ходячей моралью, так как в обществе, где он жил, «безбожный», «нечестивый», «неверующий» и т. п. эпитеты воспринимались как обозначение аморальности и нравственной испорченности человека, ибо любое доброе дело считалось исполнением долга перед небожителями.

Что и говорить, условия благоденствия и «преуспеяния» в жизни, поставленные киниками, были не всем по плечу. *Максималистская* мораль киников подчас предъявляла непомерные требования к человеку, требовала неауридного героизма от тех, кто хотел ей следовать. Киники мерили всех своей меркой, и она была явно завышена. Особенно это касалось учителей кинизма. Неспроста Диоген говорил, что подражает хормейстерам, дающим хористам более высокую ноту с тем, чтобы они придерживались нужного тона (Д. Л. VI, 35).

Наконец, этика киников *индивидуалистическая*, ибо все поведение человека в обществе ориентирует на независимость от него. Но являясь реакцией на всепроникающее давление государственной машины, индивидуализм киников не выродился в эгоизм, готовый удовлетворить свои желания за счет других. В нем нет ничего сознательно антиобщественного и есть нечто от «разумного эгоизма», но существу подчиненного своеобразно понятому общественному служению, претендующему на свободу выбора своего предназначения, миссии учителя и целителя человечества. Противоречия кинического индивидуализма привели к принципу внутренней свободы, а подобная свобода достигается прежде всего в борьбе с самим собой, а не с социальным злом. Эта свобода отражала не только слабость кинического учения, но и слабость и незрелость освободительных движений в античности, не имеющих ни перспектив, ни ясных целей. Только всепоглощающая ненависть к существующему строю и инстинктивно-революционные интенции с предельной ясностью говорят о классовых истоках кинической морали. Весь комплекс этических идей киников сказался на их эстетическом идеале, на всей системе образов, художественных средств, на всем характере их литературного творчества и



особенно в жанре нравственной популярной проповеди — диатрибе.

Всем своим нравственным обликом и деятельностью киники доказывали окружающим, что даже в период разгула реакции, в самые мрачные и кризисные времена, среди мерзостей жизни человек не должен быть раздавлен обстоятельствами, пресмыкаться перед властью имущими, он обязан и может бороться с ними, проявляя стойкость и героизм, что человек — не послушная скотина, а самостоятельно мыслящее и действующее существо.

## Эстетика

Киническая философия, как всякое идейное течение, поднимавшее фундаментальные вопросы бытия, переживая подъемы и спады, просуществовала огромный срок — около тысячи лет. Но несмотря на все, подчас существенные повороты и изгибы, в ней стойко сохранялся комплекс идей, позволяющий говорить о некоей стабильной системе и известном единстве взглядов ее приверженцев на разных стадиях распада античного общества. Это обстоятельство позволяет безбоязненно оперировать отдельными элементами системы как взаимодополняющими, поэтому литературно-эстетические взгляды философов-киников и кинизирующих писателей могут быть представлены в интегрированном виде, тем более, что такая попытка еще не предпринималась.

Если литературная деятельность киников в ее отдельных проявлениях привлекала внимание исследователей, то их эстетическая позиция осталась почти вне поля зрения<sup>60</sup>. У этих народных моралистов, как, впрочем, и у других древних философов, довольно трудно отделить собственно эстетические взгляды от этических, педагоги-

<sup>60</sup> Лишь в последнее время появился ценный труд крупного советского ученого А. Ф. Лосева по истории эстетики классического и послеклассического периода, где подвергнуты также глубокому и оригинальному анализу проблемы кинической эстетики (История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон. М., 1969, с. 84—108). Указывая на кричащие противоречия эстетики киников, связанной со всей структурой кинизма, и подчеркивая ее «огромную историческую роль», А. Ф. Лосев рассматривает ее как «эстетику безобразного» и «эстетику субстанционального аллегоризма». Ученый видит в кинизме причудливое сочетание идеалов «софистического свободомыслия с идеалами сократовского мудреца, свободного от всяких материальных привязанностей» (с. 102).

ческих, политических, логических и прочих идей. Кроме того, эти высказывания малочисленны, разрозненны и нередко носят почти анекдотический характер. Извлеченные из груды фрагментов крупницы эстетических идей вместе с материалами художественной практики дают все же возможность реконструировать в общих чертах киническую эстетику, сыгравшую не последнюю роль в становлении художественного сознания человечества, повлияв на современников и последующие поколения гораздо сильнее, чем это принято думать. Многие эстетические и художественные открытия киников и сейчас не следует сдавать в музей древностей.

Наивно думая о разрушении, киники создавали новые ценности и нормы, невольно опираясь на весь предшествующий опыт древнегреческой философии, литературы, искусства и фольклора. Глашатаи крайностей, экстремисты в мыслях и действиях, они были сторонниками простоты и меры в искусстве. Ненавидя наслаждения, они использовали эстетическое удовольствие для эмоционального воздействия в воспитательных целях. Преклоняясь перед природой, главное содержание искусства они видели в человеке как части ее; их волновали проблемы человеческие, а не космические. Поиски новых средств выразительности и экспрессивной доказательности снова и снова возвращают их к самоцветам народной поэзии, мифологии, к Гомеру, басням Эзопа, к хилиамбической поэзии Гиппопакта, к трагедии и комедии.

Но все же на первых порах пафос отрицания у киников оказался сильнее. В интересующей нас области деструктивные тенденции выразились прежде всего в разрушении универсального социально-эстетического идеала калокагатии («доброго и прекрасного»), каким он представлялся в эпоху классики и в другие периоды античной истории. Калокагатия возникла как законное дитя греческого полиса, как сублимация господствующих представлений о внешних и внутренних достоинствах идеального гражданина полиса. Во времена Геродота эстетический элемент калокагатии поглощался ее социально-политическим содержанием. «В Афинах *καλοὶ καγαθοὶ* представляли более или менее определенную группу граждан, противостоящую народу...»<sup>61</sup>. Основным в классической

---

<sup>61</sup> Walter J. Die Geschichte der Aesthetik in Altertum, Leipzig, 1893, S. 136—137.

калокагatii было представление об единстве нравственного совершенства и физической красоты, гармонии внутреннего и внешнего, души и тела, восходящее к поэтическому идеалу прекрасного телом и духом героя. Социально-политический смысл калокагatii по сути дела оставался неизменным — она прославляла «добрых» граждан, полных сил и здоровья, пользующихся богатством и властью, почетом и славой, оптимистичные, цельные личности, верящие в незыблемость установленного порядка.

Объективное гуманистическое содержание классической калокагatii как идеала гармонически развитого человека связано с подъемом рабовладельческого общества. Киизм, вызванный к жизни начавшимся его разложением, не мог разделять официальный полисный идеал «доброго и прекрасного», образцовый социальный характер, порожденный неравенством и сомнением афинской аристократии, чуждый плебейской идеологии киников. В политическом отношении идеал калокагatii оказывался рабовладельчески-охранительным. Киническая этика не приемлет всех этих калокагатийных достоинств — ни внешних, ни гражданских, ни деловых.

Особо следует сказать о телесном совершенстве, основой которого служили физическое воспитание и спорт. В системе воспитания гражданина и воина гимнастика являлась одним из важнейших компонентов. Атлетизм, участие в общегреческих играх и агонах считалось почетным и желанным для всякого гражданина. Киники относились к этому иначе и выступали против того типичного в эллипской жизни явления, которое один немецкий ученый назвал «спортивным идиотизмом». Гимнастика, атлетизм, агонистика, борьба за награды — излюбленная мишень кинических насмешников, причем их выпады смыкались с народной критикой этих явлений. Спорт, агонистика, атлетический идеал древних греков, как уже давно замечено и нашей, и зарубежной наукой, носили отчетливо выраженный классовый, аристократический характер. Особенно возмущало киников то обстоятельство, что люди, посвящая себя спорту и затрачивая массу энергии, несколько не заботятся о душе и добродетели (Д. Л. VI, 27.70; Стоб. IV, 111. V, 39). Эти тупицы изготовлены из мяса свиней или быков, — издевался над атлетами Диоген (Д. Л. VI, 49; Евсевий. Приготовление к Евангелию, V, 34, 16). Он же преследовал насмешками и победителя Истмийских игр (Дион Хрис. IX, 14 сл.). Смея-

лись киники и над «болеельщиками» (Эпикт. III, 22, 58).

Впрочем, если физические упражнения — не самоцель и служат воспитанию и добродетели, тогда они полезны и даже необходимы. Диоген наставлял: «Те, кто стремятся к добродетели, должны быть здоровы душой и телом... Упражнениями облегчается достижение добродетели» (Д. Л. VI, 70). Для свершения добрых дел и чтобы не оказаться поработленным телесными недугами, нужно быть крепким и здоровым. В этом состоит этическое значение гимнастики, спорта, в эстетической области — это требование здоровой красоты, всегда ценимой в народе. Именно поэтому философ, если необходимо, выбирает в жены самых цветущих и красивых женщин (Там же, 11). Общепризнанному идеалу «прекрасного и доброго» киники противопоставляли свой идеал «мудреца», воплощенного в образах Сократа и Диогена.

В кинической концепции мудреца с большой остротой поставлена антитеза внутреннего и внешнего. Уже у Платона Сократ «прекрасен и добр», несмотря на то, что внешне безобразен и похож на Силена (Пир., 33). Физическое уродство не мешает человеку светиться внутренней красотой. Красота и добродетель связаны не необходимо, а случайно. Кажимость и сущность нередко расходятся — тем более, что кинический мудрец сознательно отказывается от всего внешнего, показного. Противоречие между внутренним и внешним снимается здесь простым отсечением всего внешнего. Калокагатия понимается исключительно как духовная красота, богатство души (Ксен. Пир, 3, 8.4, 34 сл.). И красота, и добродетель растворяются в духовности. Теоретическое неприятие классической калокагатии отражало ограниченность античной эстетики, базирующейся на телесном и предстоящей, по выражению А. Ф. Лосева, «как абсолютная действительность космоса, в которой конструируются судьба, боги, природа и человек»<sup>62</sup>. Примат морали вторгся и в сферу эстетического: все внешнее должно было спасовать перед добродетелью, духовным совершенством. Об этом с бескомпромиссной выразительностью говорит одно из основных эстетически важных положений Антисфена: «Добро — *прекрасно*, зло — *безобразно*» (Д. Л. VI, 12).

Если антагонист кинических идей Платон постулирует взаимосвязь и взаимозависимость красоты души и тела,

<sup>62</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики, М., 1963, с. 548.

их соразмерность и гармонию (Тимей, 87с—89), то основатель кинизма вырывается за пределы классической нормы и постулирует примат духовного начала в жизни и искусстве, надолго подчинившего себе всю европейскую мысль. Киники оказываются далекими предтечами Канта, связывавшего нравственность с красотой, этическое с эстетическим. Стоит также вспомнить требование полного подчинения искусства нравственным принципам, выдвигаемое Л. Н. Толстым. Этический принцип объявляет внешнюю красоту несущественной, признавая за ней только роль оболочки, вместилища души. Этот эстетический спиритуализм знаменовал отказ от нормативной «космической» и «телесной» красоты в пользу «гуманистической» красоты человека. На смену эстетике космологически-онтологической пришла эстетика антропологическая. По существу киники переосмыслили эстетическое идеологически, социально, что в конечном счете означало принципиальное несогласие с теми тенденциями, которые позже вылились в формализм, культ внешних форм, в «чистое искусство». И теперь идейная глубина, значительность содержания, нравственный пафос ценятся нами выше формальных находок и зримых структурных примет красоты, выработанных еще в далекие античные времена,— меры, соразмерности, пропорциональности, симметрии, гармоничности, грации, ритма, чистоты линий, цвета и т. п.

Это обращение к внеэстетической стороне искусства и морализация эстетики были и остаются прогрессивными. По сути дела, включение этики в эстетику означало наполнение последней человеческим и общественным содержанием; наивная подражательность природе (мимесис) сменяется творческим воспроизведением жизни. Как известно, практики и теоретики современного модернистского искусства выступают против какого-либо идейного, социального и политического содержания произведений искусства, за «освобождение» художника от всяких моральных принципов, ратуя за автономность искусства.

Киник в поисках подлинной красоты разоблачает ложную красоту окружающего мира, полного, с его точки зрения, зла и безобразия. Антисфен показывает, что физическая красота может быть лишена главного — «души», внутреннего содержания, и поэтому находится к ней в оппозиции. Когда какой-то юноша прихорашивался перед жем, как позировать скульптору, Антисфен спросил его,

чем бы хвасталась статуя, если бы могла говорить. «Красотой», — ответил юноша. «Как же тебе не стыдно, — воскликнул философ, — гордиться тем, чем похвается статуя, лишенная души?!» (Д. Л. VI, 9).

Только добро прекрасно, а зло безобразно! — выкрикивал киник. В его понимании зло — это рабовладельческое государство и все, что с ним связано. Так утверждается этическая и политическая несовместимость кинического идеала и существующего строя с его уродливыми сторонами, его *эстетическая* неприемлемость для тех, чьи взгляды выражали киники, ибо первоосновой *прекрасного* и безобразного, возвышенного и низменного, героического, трагического, комического и т. п. является сама жизнь с ее переживаниями и конфликтами. Чувство прекрасного и безобразного — субъективное отражение объективно существующего прекрасного и безобразного, исторически и социально обусловленного.

Красота, как она понималась «сильными мира», не могла увлечь поработенных и угнетенных. О какой красоте гармонически развитой личности могли помышлять изнуряемые тяжким трудом аттические земледельцы или афинские ремесленники в кризисные годы на рубеже V и IV вв.? О какой красоте мечтал раб, добывающий серебро в рудниках или дробящий камень в пыльных карьерах? Или рабыня, которой не разрешалось покинуть рабочее место? Представление о прекрасном, насколько оно было возможным, в этих слоях коренным образом отличалось от господствующих взглядов. Тяжелый физический труд не только не способствовал гармоническому развитию человеческого тела, а чаще всего деформировал его. В образах греческого фольклора сочувственно повествуется о калекх, получивших увечье в результате трудовой деятельности (хромота Гефеста, горб Эзопа). О калечащем воздействии тяжелой работы говорили многие античные мыслители. Ксенофонт считал физический, «ремесленный труд», недостойным свободного: «телу вредит, душу расслабляет» (Домострой, VI, 5). Теоретики подчеркивали даже физическое отличие рабов от господ: «Природа устроила так, — говорил Аристотель, — что физическая организация свободных отлична от физической организации рабов» (Полит., I, 5. 1254b). Он считал производительный труд уделом рабов или низших ремесленников и пахотил такой порядок вечным и справедливым, ибо сама природа одних приспособила к рабству, других — к сво-

бодной жизни и потому рабам дала силу, а свободным — способность к политической деятельности (Там же)<sup>63</sup>. С точки зрения Аристотеля, несмотря на весь его интеллектуализм, самыми прекрасными образчиками человеческого рода оказываются юные атлеты-пятиборцы, пентатлы (Ритор., I, 5.1361b). И тем не менее господа считали себя «душой», а рабов — «телом».

Социальные низы, напротив, через своих идеологов утверждают свое духовное превосходство и несут людям свой ум, красоту и мораль, провозглашающую труд благом. С их точки зрения, прекрасны Эзон, нищий и мудрый старик, добродетельные варвар и раб, а погрязший в пороке цветущий отрок безобразен, как отвратительны тиран, стяжатель и распутник. «Красота — внешнее благо», — говорил Биян (Д. Л. IV, 48). Героем может оказаться человек внешне слабый, немощный телом, но сильный духом и высоконравственный. У близкого киникам плебейского баснописца Федра есть подобная мысль:

...а я скажу по опыту,  
Что и красавцы есть с душою мерзкою,  
и есть среди уродов люди славные.

(Басни, III, 4. Пер. М. Гаспарова)

Таким образом, человеческая красота относительна, изменчива, индивидуальна, она — функция добродетели и должна рассматриваться как акциденция, как качество конкретной личности в данный момент. Здесь киники снова вступают в конфликт с идеей абсолютной красоты Платона. Так переосмысливаются господствующие мнения и утверждается социальный релятивизм в этике и эстетике, в конечном счете обусловленный резкими социальными гранями в рабовладельческом обществе. Это еще не «эстетика безобразного», скорее ее предчувствие.

Классовое чутье неизбежно приводило киников к стихийному пониманию социальной, «партийной» направленности и эффективности искусства. Об этом со всей определенностью говорят их тираноборческие призывы. На вопрос, какая медь лучше всего для статуй, Диоген ответил: «Та, из которой отлиты тираноубийцы Гармодий и Аристогитон!» (Д. Л. VI, 50). Дион Хрисостом, вслед за

<sup>63</sup> Гераклид Понтийский: «Жить в радости и роскоши есть признак свободных; это возвращает и укрепляет души; работать же — удел рабов и маломощных, поэтому они и по природе своей становятся приниженными» (Афин, XII, 512b).

Антисфеном и Диогеном, заставляет своих современников задуматься над социальной направленностью античной трагедии: «На празднике Дионисий вы часто смотрите трагедии и сострадаете несчастьям героев. Но вам никогда не приходило в голову, что все беды настигают там не тех, кто не умеет ни читать, ни писать, ни петь, ни бороться, и что никогда еще не был выведен в качестве героя трагедии хоть один бедняк. Напротив, все трагедии, которые можно увидеть, имеют дело с такими людьми, как Атрей, Агамемнон, Эдип, т. е. с теми, у кого в изобилии и золото, и серебро, и поля, и стада. Даже несчастнейший из них (Атрей.— *И. Н.*) владел золотым барашком...» (XIII, 19 сл.). Тот же Дион противопоставляет Гомера как поэта царей Господу, поэту крестьян (II, 8).

Непримиренно и ненавистно «тощих» к «жирным» и оскорблением эстетического чувства одновременно вызваны резкие выпады киников против мира самодовольных и сытых, против «толстопузых» (Дион Хрис. VIII, 279R). Однажды Диоген с издевкой обратился к известному ритор-толстяку Анаксимену: «Поделись с нами, нищими, частью своего брюха. И тебе будет полегче, и нам поможем» (Д. Л. VI, 57). В киническом диалоге Лукиана «Менипп, или Путешествие в подземное царство» богачи и стяжатели стоят перед последним судом «бледные, толстобрюхие подагрики» (гл. 11). Неудивительно, что самих себя киники представляли «стройными, худыми и с талиями, перетянутыми тоньше, чем у ос» (Дион Хрис. VIII, 279R).

Социальная детерминированность кинического взгляда на физическое безобразие «толстопузых» дополняется представлениями о правильном рационе питания. Обжорство, чревоугодие, пьянство, употребление деликатесов и сладостей — все это, с точки зрения киников, признаки распущенности, свойственной богачам. Обжорство делает из людей животных, подобно Кирке, превратившей юношей в свиней (Кратет, пис. 14, с. 210 Герхер). Что касается самого киника, то он довольствуется, так сказать, чечевичной похлебкой, ест, что попало, и только испытывая голод и потрудившись<sup>64</sup>. Пища его состоит главным образом из хлеба и воды. Аскетическую трапезу бедняка-

<sup>64</sup> Обращает на себя внимание совпадение этих мыслей с ранней христианской моралью, обращенной к бедноте. В частности, евангельское: «Если кто не хочет трудиться, пусть не ест» (Второе послание ап. Павла к фессал. 3, 10).



горемыки он возводит в норму (Д. Л. VI, 31.105; Ксен, Пир, 4, 41; Стоб. 97, 31; Кратет, пис. 21, 18). В связи со сказанным следует вспомнить, что греческий народ с давних пор насмешливо называл богачей «толстяками», «жирными» (Геродот. 5, 3.77, 6.91; Аристофан. Мир, 639. Всадники, 1139. Осы, 287. Облака, 842), а бедняков — «тонкими», «худыми» (Полибий, 24, 7, 3; Лукиан. Корабль, 2. Александр, 9, 17). Невольно в связи с этим киническим образом богача приходят на память наши плакаты и карикатуры первых лет революции, когда империалисты, буржуи, кулаки неизменно изображались толстобрюхими и толстозадymi, а бедняки — подтянутыми и поджарыми.

Принцип «по природе» наложил печать на всю киническую доктрину. Нашел он приложение и в области эстетики. Чтобы не исказить природой данный облик, киники не стригли бороду, презирали украшения, косметику. «Наводить красоту, прихорашиваться, украшаться» — свойство женщин, а не мужчин. Особенное презрение вызывали у киников «модные» молодые люди, «стиляги». Когда какой-то юный франт о чем-то спросил Диогена, тот сказал: «Прежде скинь свой наряд и покажи, женщина ты или мужчина» (Д. Л. VI, 46.54). Диоген говорил: «Лучше быть голым, чем ходить в шелках и пурпуре» (Эпикт. I, 24, 7). Своим воспитанникам он запрещал носить украшения (Д. Л. VI, 31). Кратет подчеркивал, что женщину украшает добродетель, а не золото, смарагды или пурпур (Стоб. 74, 48). Во всех этих апофтегмах и хриях эстетическое снова слито с этическим или даже отступает перед ним, красота — перед добродетелью.

Если в классической эстетике преобладал принцип телесности, вещности, пластичности, то в эстетике киников главное — стихия духовного, нравственные достоинства человека. С поражающей силой проявляется здесь антитеза тела и души, внешней телесности и внутренней духовной красоты<sup>65</sup>. «Природа» киников означает высвобождение духа из цепких когтей житейской суеты и вожделепий. У них даже мелькает нечто средневековое: «тело — души оковы, тюрьма духа» (Муллах, т. II, с. 338, 36). Телесная красота объявляется несущественной, и пре-

<sup>65</sup> Эта антитеза духа и тела рассматривалась киниками этически, а не онтологически. Душа у них вполне материальна и неотличима от тела. Антисфен считал, что души имеют форму, одинаковую с включающими их телами (Муллах, т. 2, с. 270, 33).

красным может оказаться человек физически неполноценный и некрасивый, как Сократ или Кратет. Ферсит может обернуться Ниреем. Истинная красота — в душе, именно поэтому Одиссей, по мысли склонного к аллегориям Антисфена, предпочитает добродетельную Пенелопу легкомысленной Калипсо, «украшенной только телесной красотой», по этой же причине Пенелопа противопоставляется Елене (Д. Л. VI, 17), а внешне безобразного Кратета избрала красавица Гиппархия (Там же, 91). Именно поэтому Диоген похвалил юношу, занятого философией: «Этим тех, кто любит твое тело, ты обращаешь к пониманию *красоты души*» (Там же, 58). Эта же антитеза представлена в образе кинического Эзопа: «Когда однажды смеялись над безобразной наружностью Эзопа, он возразил: „Нужно обращать внимание на ум, а не на внешность.“»<sup>88</sup>. Неприятие мира вылилось у киников в перемещение акцентов, соответствующих их жизненному опыту: внешняя красота и благообразие чаще сопрягались со злом, а непривлекательность — с добром. Так возникают две структуры, два как бы наложенных друг на друга пласта: душа и тело, ценности подлинные и мнимые, свобода внутренняя и внешняя, «природа» и «закон», мир идеального (миф, легенда, «золотой век», утопия) и действительность, серьезное и смешное и т. д. Эта дихотомия, характерная для всего кинического мировоззрения, коренится в разладе античного миропорядка, погрязшего в антагонизмах, обнажившихся в ходе Пелопоннесской войны. Она предстает как отрицание классического покоя, устойчивости, равновесия, гармонии, порядка.

Все естественное, природное не может быть безобразным. Более того, оно выходит из-под контроля чисто эстетической оценки как в области искусства, так и в жизни. Киники это часто доказывали своими публичными выступлениями и действиями, нередко преступая общепринятые правила приличия и нормы, эпатируя общественное мнение и столь же естественное чувство стыдливости. Природа «все может», она «всегда права», ей все разрешается, прекрасное и безобразное равноценно в природе вещей — эти крайние выводы логически завершались киническим «бесстыдством», бесцеремонностью, обсценными выходками (о них немало рассказывали — Д. Л.

<sup>88</sup> Schenkl H. Florilegium. — Wiener Studien, 1889, Bd. 11, N 12, S. 11.

VI, 69.46, 94.97), которые оправдывались примерами из жизни животных. Здесь же кроется причина физиологического *натурализма*, свойственного кинической литературе.

Киники считали, что каждый выступает с присущим ему представлением о красоте. Индивидуалистическая этика переплеталась с индивидуалистической эстетикой. Но обращаясь к отдельной личности, киник подразумевает многих: признавая на словах только частное, единичное, конкретное, характерное, через него он выражает общее, родовое, хотя и не думает об этом. Поэтому кинические герои, конкретные художественные образы носят аллегорический характер, выражают отвлеченные категории: Одиссей, например, — разум и красноречие, Геракл — силу, добродетель, действие.

Литературные выступления киников по форме также носят очень личный, субъективный характер. Даже традиционный философский диалог в кинической диатрибе превратился в монолог. Эстетика, как и этика, *необходимо* принимала индивидуалистическую окраску, противостоя объективно и абсолютно прекрасному Платона. Конец классики и эллинизм вообще характеризуется эскалацией индивидуализма. О коллективистском сознании этой эпохи можно говорить, имея в виду только имущие слои, что же касается низов, то их разделяли изнурительный и презираемый труд, обычаи, законы, религия, быт, раса, племенная принадлежность, язык, они были лишены человеческих прав и стояли вне сообщества активно действующих граждан. Каждый из них стоял один на один с враждебным окружением, затерянный в стихии необъяснимых превратностей «не-я». Даже просто «маленький человек», не говоря о рабах, чувствовал себя игрушкой в руках Судьбы. Из этой беспомощности вырастает индивидуалистическая реакция, подчеркивающая значимость отдельной личности, бесправной и *обезличенной*, не имеющей подчас даже имени и наделенной лишь кличкой, как собака.

Отражая интересы угнетенного человека и обращаясь к нему, может быть, впервые, как к полноценной *личности*, а также обладая конкретным и практическим мышлением, киники должны были сделаться творцами *субъективной* эстетики, задуматься о том, что каждый человек требует к себе индивидуального подхода, и каждая мысль в зависимости от того, к кому она адресуется, должна

найти свое особенное выражение. В этом заложен один из возможных аспектов проблемы соответствия формы и содержания. На эти размышления наводит выдвинутое Антисфеном демократическое по сути учение, которое можно назвать *эстетической адаптацией*.

У Антисфена в указанном смысле употребляется термин «подходящее». На свой манер объясняет философ и эпитет Одиссея «многохитростный», считая, что в нем запечатлено умение героя выразить одну и ту же мысль многими способами. Каждый слушатель требует соответствующего обращения и подхода: с детьми нужно говорить по-детски, с молодежью и женщинами — на понятном им языке, с властями, — приспособливаясь к их фразеологии и пониманию, короче — нужно знать свою публику. Ведь и хороший врач выбирает для больного лекарство, пригодное только ему одному. «Это большое искусство, — говорит Антисфен, — найти для каждого соответствующее. И только по невежеству мы вынуждены к столь непохожим друг на друга людям обращаться с одинаковой речью». А многообразие речи позволяет выбрать «только одно», свойственное каждому, подходящее для данного конкретного слушателя. Адекватной словесной формы требует и каждый отдельный вымысел. Эти положения о «функциональном стиле» перекликаются с тезисом кипической логики о том, что каждый предмет может иметь лишь одно присущее ему название. Все указанные соображения основателя кинизма изложены в схолиях к началу первой песни «Одиссеи» Гомера (Муллах, т. II, с. 277, 26). И более поздние источники говорят о том, что кинически писатели старались приспособить стиль своих выступлений к данной среде (Эпикт. I, 29, 64). Дион Хрисостом отмечает эту способность у Сократа (55, 22). Основываясь на сказанном, можно предположить, что в сочинениях киников была предпринята попытка, не совсем обычная для античной литературы, — дать речевую характеристику героев, создавать с ее помощью характеры, ввести в повествование элементы того, что принято называть «сказом».

Бунтуя против действительности и ее официального идеологического осмысления, киники, однако, не могли обойтись без некоторых клишированных понятий, эстетических категорий и положений, содержащих зерна объективной истины, даже если они вносили сумятицу в их философию. Античная эстетическая мысль почти всегда

отдавала предпочтение прекрасному в природе перед прекрасным в искусстве и ставила жизнь выше искусства. В этом киники вполне солидарны с традицией, считая, например, все количественно большое, масштабное, крупное красивым. Это эстетическое качество, как никакое другое, связано с природой. Еще в древние времена величина, статность, дородность считались у греков признаком красоты, о чем свидетельствует хотя бы гомеровская формула: «большой и красивый» (*kalos te megas te*). «Большой, великий,— говорит А. Ф. Лосев,— больше всего содержит у Гомера элементы эстетического возвышенного или значительного»<sup>67</sup>. Величину, статность как природное качество прекрасного отмечает Аристотель: «...В большом теле заключена красота, а маленькие могут быть изящными и пропорционально сложенными, но не прекрасными» (Ник. этика, IV, 37, 1123, 6—8). Антисфен в «Геракле» рисует прекрасного юношу словами «большой...красивый и прекрасный» (Муллах, т. II, с. 275, 7), а в «Кире» в тех же терминах говорит о красоте Алкивиада: «...он был крупного роста и прекрасен» (Там же, 14). Продолжая киническую традицию, Дион Хрисостом характеризует своего идеального героя Каллистрата словами: «очень красивый и крупный» (36, 8). У Лукиана Мавзол с тем, чтобы понравиться Диогену, похвывается, что при жизни был «красив и велик ростом» (Разговоры мертвых, 24, 1). Этими же словами описывается физическая красота Агамемнона у Эпиктета (IV, 2, 10). Обращает на себя внимание, что эта черта вообще характерна для народного представления о красоте.

Представление об естественной, мужественной красоте отлично выразил Дион Хрисостом в небольшом киническом по духу диалоге «О красоте» (Речи, XXI). Здесь он восхищается национальным типом древней эллинской (беотийской) красоты, уже выродившейся в его время, как львы в Европе. Она воплощена в старинных посвященных статуях, которые можно увидеть в Олимпии, и в прекрасном и рослом юноше, в свои 16—17 лет ростом напоминающем зрелого мужа. В этом же диалоге философ выступает против извращений природы, против нездоровой женоподобной красоты современных молодых людей, особенно почитаемой на Востоке, у персов. В таком же

<sup>67</sup> Лосев А. Ф. Эстетическая терминология ранней греческой литературы.— Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина, 1954, т. 83, с. 76.

духе высказывается и Эпиктет, клеймя позором мужчин, предпочитающих казаться женщинами (III, I, 28).

Экстремисты в моральных требованиях, не знающие удержу в насмешках и шутовстве, грубо утверждавшие свою дерзкую «свободу слова», в суждениях о литературе и искусстве киники нередко проявляли строгий вкус, чувство меры. Из положения о превосходстве природы закономерно вытекают требования *естественности и простоты*, безыскусственности, умеренности в применении средств художественной выразительности. Киники — враги всяческих украшательств, словесной косметики, многословия, роскоши изображения (Д. Л. VI, 32; Элиан. IV, 11). Жилища должны быть простыми, без пышных колонн (Музоний, 108, 5 Гопшо), без искусно расписанных стен (Диоген. Пис. 38, с. 253, 41 Герхер) и мозаичных полов (Музоний, 108, 7). Не нужны ни богатая мебель, ни роскошная утварь, ни украшения, ни модные одежды и т. п. Жизненной простоте посвятил целый гимн Кратет (Палат. антол. 10, 104; Юлиан, VI, 199).

Диоген и другие киники выступали против современной риторики, прибегавшей к формалистическим ухищрениям и шутовству. Риторов Диоген называл «трижды несчастными»: они лишь болтают о справедливости, а поступают вопреки ей (Д. Л. VI, 47.28). Кратет замечал: «Поэтический стиль с художественными излишествами и трюкачеством мысли — величайший разбойник» (Ватик. гном., 383). С тех же позиций, что и киники, высмеивал риторику и Эпиктет (II, 16, 5.17, 5.24, 26. III, 1—23.9, 26). Киники предпочитали стиль динамичный, афористическо-лаконичный, экономно-выразительный, ясный и простой (Д. Л. VI, 31). Диоген высмеивал Платона как болтуна (там же, 26), смеялся над длинными книгами (38), сам же выражался кратко и афористично. Многословие Платона вызывало также критику Антисфена, говорившего, что «не оратор является мерой слушателя, а слушатель — оратора» (Ватик. гном., 13). Требование скупости в речах Антисфен подкреплял моральным принципом: «Добродетель немногословна, порочность болтлива» (там же, 12). Мифологический патрон киников Геракл в противовес «софисту» Прометею изображается следующим образом: «Он был воспитан в простоте, чуждый многообразным софизмам и уловкам коварных людей» (Дион Хрис., I, 61). Блон, сам нечуждый риторики, выражался эстетически более определенно: «Царство красоты может

быть уничтожено одним волоском» (Стоб. 66, 5). Это то самое «чуть-чуть», что отделяет подлинное произведение искусства от подделки. В этом контексте нас не должен удивлять тот факт, что Диоген, непримиримый враг Платона, все же высоко ценил его «золотой язык». Что же касается Антисфена, то Фриних, наряду с шедеврами Платона, Демосфена и Крития, приводит его произведения в качестве образца «ясной и чистой аттической речи» (Муллах, т. 2, с. 275, 8).

Итак, у киников была своя эстетическая позиция, хотя многие детали ее неясны. Определеннее они в отрицании. Уже давно замечено, что к искусству они находились в оппозиции, но факт только фиксировался<sup>68</sup>, анализа не было. Киники чуждались искусства, литературы, системы просвещения, подчиненных пропаганде господствующей идеологии. Их автаркичный мудрец нуждается только в своей философии, культивирует лишь добродетель, безразличный ко всему остальному (Д. Л. VI, 104). Он не просто безразличен, но даже сторонится всего этого. «Они, киники, отбрасывали все общеобразовательные науки. Антисфен обычно говорил, что тот, кто стал благоразумным, не должен изучать литературу, чтобы его не сбивали с толку чужие взгляды. Они отвергали также геометрию, музыку и все тому подобное» (Там же, 103). Диоген полагал, что музыку, геометрию и астрономию нужно оставить в покое, как «бесполезные и ненужные занятия» (73). Музыку и геометрию осмеивал и Бион (IV, 53). Одному музыканту Диоген прочел стихи Еврипида:

Умом людей разумных процветают город, дом,  
А не бряцаньем лир и флейт игрой.

(Д. Л. VI, 104).

Он же вышучивал музыкантов, которые так ловко настраивают инструменты, а душу свою и нрав наладить не могут (Д. Л. VI, 27.65. Стобей. 5, 39.41). Подвергались насмешке флейтисты и кифареды.

Для такого отношения к музыке у киников имелось достаточно оснований. На закате классической эпохи она служила прежде всего целям развлечения или воспитания господ. Помимо этого, музыка была явно связана с на-

<sup>68</sup> Müller E. Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, Breslau, 1834—1837, Bd. 2, S. 129.

слаждением и радостями жизни — эротическими переживаниями, танцами, играми, пирами и т. п. забавами, к которым так враждебно относились кинические аскеты. Аристотель писал, что в его время «большой частью занимались музыкой только ради удовольствия» (Полит., 2, 1337d 28).

Презирали киники и искусство скульптуры, поскольку, по их мнению, оно не может выразить «душу» (Д. Л. VI, 9.49; ср. Диоген, пис. 38, 4), а обыкновенно изображает высмеиваемых ими атлетов. И боги, изваянные мастерами, не выражают «божественную» сущность, так как любое искусство бессильно представить ее (Муллах, т. II, с. 277, 24). Поэтому они удивлялись, что такие бесполезные вещи, как статуи, продаются за большие деньги, а хлеб насущный стоит гроши (Д. Л. VI, 35).

Киники, однако, отвергали не всякое искусство, а искусства «бессловесные», «телесные», «пластические» и музыку, которые, на их взгляд, не выражают мысль в движении, не отражают нравственные идеи и чувства непосредственно, в понятной для всех словесной, «демократической» форме, не воспитывают, а, подобно музыке, только расслабляют или развлекают. В то же время, будучи с народом, они с симпатией относились ко всем видам народной словесности, фольклору и почитали классику. Более того, они проникнуты их духом, кинические сочинения и речи дышат поэтической, образной силой. Но как нечто само по себе ценное искусство ими не признается. Важна его служебная, воспитательная роль. Мифы, легенды, пронаиводения словесного искусства важны не своим формальным совершенством, красотой слога или холодным артистизмом, но содержанием, значительностью поднятых вопросов. Искусство должно раскрывать сердца, подобно Кратету, «открывавшему все двери» (Д. Л. VI, 86). Поэтому художественный образ важен как рупор или символ идеи, подобно тому, как Геракл стал символом свободы, добродетели и силы; а Одиссей — символом разума и борьбы со всеми видами страстей. Но именно в этой связи значение образа не умаляется, а, напротив, культивируется, согласовываясь со всем строем кинизма. Теоретически отвергая общее, киники стремились к конкретному художественному образу, воплощавшему их представления об идеальном герое или человеческих слабостях. В этом и состоит диалектика кинической образности.



Почти все выдающиеся киники занимались писательской и критической деятельностью, сочиняли научные трактаты, философские диалоги, диатрибы, трагедии, стихотворные пародии, сатиры, шутки и т. п. Диоген Лаэртский приводит длинные списки сочинений Антисфена, Диогена, Кратета, Биона и др. В каталоге сочинений Антисфена есть труды, посвященные Гомеру, Феогниду, мифологии, музыке и т. п. Антисфен отличался такой плодовитостью, что даже подвергался нападкам Тимона из Флий (Д. Л. VI, 18). По количеству и объему произведений он мог сравниться только с Демокритом или Платоном. Киники постоянно обращались к мифологии и сокровищнице классической литературы, знатоками и интерпретаторами которой они были. Ясно понимая ее воспитательную роль, даже самый «левый» из них, Диоген, заставлял своих воспитанников учить наизусть отрывки из поэтов, историков и своих собственных произведений (Д. Л. VI, 31). Понятно, что отбор отрывков служил пропаганде и иллюстрации идей, близких киникам.

К театру киники не испытывали уважения. Диоген называл Дионисийские состязания «большим иллюзионным представлением для дураков» (Д. Л. VI, 24). Он направлялся в театр, когда уже все уходило оттуда (там же, 64), но считал, что трагики, как и Гомер, указали путь Греции к мудрости (пис. 34). Трагическая муза влекла киников, как ни странно, сильнее, чем комическая. Особенно часто ими цитировался «философ на сцене» Еврипид. Сам Диоген, как указывают источники, написал семь трагедий, о которых сказать что-нибудь определенное невозможно, но не лишено смысла предположение, что наряду с трагедиями, выдержанными в строгом духе, были также пьесы пародийного, травестированного типа (Юл. VI, 186с). Пародийные трагедии свидетельствуют не только о склонности киников к шутке, но и о том, что в эпоху поздней классики и эллинизма происходит дальнейшая демократизация драматургии. Писал трагедии и Кратет, но древний источник высказывается о них более определенно: они были написаны «в самом возвышенном философском стиле» (Д. Л. VI, 98). Вероятно, трагедии Диогена и Кратета не предназначались для сцены и были своего рода «драмами для чтения» (Lesedramen).

Широкое обращение киников к литературе отвечало их стремлению быть полезными людям (Лукиан. Перегрип, 33) и обусловило их серьезное отношение к твор-

ческому труду. Они понимали необходимость школы в искусстве, упражнений, совершенствования, профессионального мастерства. Говоря о пользе моральных упражнений, Диоген ссылается на пример искусства: «Опыт свидетельствует, что в ремесле, как и высоком искусстве, мастера достигают наибольшего совершенства и успеха благодаря усиленным упражнениям» (Д. Л. VI, 70).

Эстетический и этический смысл неожиданно приобретают на первый взгляд чисто логические принципы Антисфена о допустимости лишь идентичных суждений. Кажется, что высказывания типа  $A=A$  тавтологичны и бессодержательны, но в эстетическом и моральном плане они могут служить основанием для критики софистического релятивизма, для борьбы против многозначности этических категорий и волюнтаристского искажения жизненной действительности. Если признать, что  $A$  есть  $A$ , «добро есть добро» или «прекрасное есть прекрасное», это значит одновременно утверждать, что  $A$  и есть  $A$ , а не что-нибудь другое, т. е. прекрасное есть прекрасное, а не безобразное, а зло не есть добро и т. д. Таким образом утверждается нечто устойчивое, фундаментальное в наших суждениях, утверждается вера в истинность народного морального и эстетического идеала: правда есть правда, добро всегда добро, прекрасное в самом деле прекрасно. В эпоху упадка, потрясений, утраты веры в справедливость, нравственность и т. п., логические принципы киников оказались опорой для правдоискателей и поэтов.

О том, что Антисфен понимал объективность эстетических и моральных категорий, свидетельствует следующее сообщение. Афиняне во время представления в театре возмущались, услышав стихи Еврипида:

Разве постыдно то, что человек, совершая,  
Сам не считает постыдным?..

Антисфен тотчас же исправил их по-своему:

Позор остается позором,  
Хочешь того или нет.

(Плутарх. Как следует юноше слушать поэтов, 12).

В формуле  $A=A$  заложено также утверждение, что мир в действительности является таким, каков он есть. Киники по своему положению в обществе не были заинтересованы в искажении, приукрашивании и лакировке действительности. Сказать о мире правду в их время озна-

чало одновременно вынести ему приговор, осудить вместе с его несправедливостью и человеконенавистническими законами. Если античные писатели в период становления и расцвета афинской демократии, воспевая ее, не расходились с исторической правдой, то в эпоху кризиса и распада наиболее дальновидные из них не могли превратиться в певцов разлагающегося строя. Напротив, они становились разоблачителями и критиками, а их союзниками были правда и объективность.

Формой проявления правдивости киников оставалась в первую очередь прославляемая ими «свобода слова» (паресия). На вопрос, что самое *прекрасное* в человеке, Диоген ответил: «Свобода слова» (Д. Л. VI, 69). Киник присвоил себе право, рискуя жизнью, открыто и нелицеприятно говорить правду «как царю персидскому, так и Архидаму, царю спартанскому» (Эпикт. IV, 1, 156). Его не знающая границ «вольная речь» подобна укусам собаки. Кусает же он дурных для исправления (Д. Л. VI, 60) и друзей, чтобы спасти (Сток. 13, 37). Антисфен сравнивает Диогена с жалящей осой (Дион Хрис. VIII, 275). Да и в его собственной эпитафии можно прочесть: «В жизни ты, Антисфен, был настоящей собакой: но не зубами кусал, а словами» (Д. Л. VI, 19). Чтобы наставить людей на путь добродетели, киники не стеснялись в выражениях, пуская, как Бион, в ход самые «грубые слова» (Д. Л. IV, 52). Даже такой образованный человек, как Антисфен, не чуждался крепких выражений, грубых сравнений и слов. О Диогене печего и говорить. Порочных и заблуждающихся киники не переставали «порицать, бранить, поносить, ругать, хулить» и т. п. Брань необходима, утверждали они, хоть и ранит. Так и врач причиняет боль, исцеляя (Д. Л. VI, 4). Так, в целях исправления Кратет в самых грубых выражениях поносил проститутку (90). Все перечисленные качества кинической речи, включая «айсхрологию» (сквернословие), входили в понятие «свобода слова». Дион Хрисостом даже предполагал, что из-за своей строгости и брани Диоген получил позвище «собаки» (IX, 288R). Идейный враг киников перипатетик Феофраст, явно намекая на них, так завершает свой портрет «Злоречивого»: «Свое злословие он называет свободой слова, демократией и независимостью и видит в нем высшее наслаждение» (Характеры, 28, 6).

Киники подчеркивали, что для «безрассудных» правда горька и противостоит «сладкой» лжи и лести (Сток. IV,

234М), Особенно опасными считал Диоген лести и вкрадчивые «медовые» речи (Д. Л. VI, 51). Лесть — всегда форма грубого искажения истины в угоду «сильным мира» и потому особенно ненавистна киникам. Свою правду они всегда готовы высказать людям, а речь их всегда проста и доходчива (Ксен. Пир, IV, 34). Киник не хочет говорить впустую, поэтому он «кричит». Стиль выступлений киников наступательный, боевой, полный внутреннего накала, подкупающий своей убежденностью. Поэтому они не только убеждают своих собеседников, но и настаивают на своем, напоминают о долге в духе категорического императива: «Ты должен! Ты обязан!» или усовещают, срамят: «Тебе не стыдно?! У тебя совесть есть?!» (Д. Л. VI, 9, 11, 65 и др.). В соответствии с этим вся эстетика киников наполняется энергией, напряжением, действием, *динамизмом*, что роднит ее с искусством поздней классики и эллинизма.

Подчеркивание активной воспитательной функции искусства связано с главной частью кинической этики — учением о добродетели, состоящей в делах и не нуждающейся в многоречивости. Поэтому киник все время действует: бичует, уличает, будоражит, убеждает, поучает, проповедует, спрашивает, отвечает, клянется, бранится, шутит, горюет, указывает, грозит, отрицает и т. п. У него свое назначение в жизни — быть обличителем, подвижником, врачевателем, наблюдателем, разведчиком, героем, агитатором. «Долг мудреца подобен миссии врача — он должен идти туда, где страдают, где большинство неразумно; идти, чтобы разоблачать это неразумие и выставить его на позор» (Дион Хрис. VIII, 5, 276R). Динамическая эстетика киников нашла свое воплощение как в устных выступлениях, так и в их излюбленных жанрах — диатрибе и сатире.

Динамизм киников проявлялся также во всем их поведении, стремлении быть на виду. Эта *зрелищная* сторона, вообще характерная для киников, имеет глубокие корни. Киник всегда на улице, в сутолоке южной толпы, на народных гуляниях и празднествах, на спортивных состязаниях, у входа в театр или стадион, на рыночной площади. В его лице впервые низы обрели свой голос. Любыми средствами, даже грубостями и непристойностями, готов он обратить на себя внимание, как нищие и юродивые, выставляющие напоказ свою убогость. Киники демонстративны или, точнее, остенативны в своих речах и поступ-

ках, всем своим видом они подчеркивают свою отверженность, выражают презрение к условностям и горды этим. Этот своеобразный социальный и философский *экзгибиционизм*, обусловленный стремлением угнетенных самоутвердиться, заявить о себе, принимал иногда смешные и даже уродливые формы. Но кинику нужна публика, аудитория, ибо он в душе немножко лицедей, склонный к театральным эффектам. О демонстративных, экстравагантных выходках Диогена всем известно, но даже такой умеренный киник, как Бион, получает эпитет «театрикós», т. е. любящий театральность (Д. Л. IV, 52). Менедом бродит по улицам в нелепом наряде эриний. На нем грязно-серого цвета хитон, доходящий до пят, подпоясанный красным кушаком, на голове остроконечная аркадская шляпа, разрисованная знаками зодиака, трагические котурны, длинная включенная борода и дубина в руках (Д. Л. VI, 102). Подражая Гераклу, Дион Хрисостом бродил в львиной шкуре (Фотий. Библиотека, 209, 165a41). Понятно, киник подчас озорничает, ломает комедию, но во всем этом есть закономерная тенденция, подтверждаемая отчасти и любовью киников к театральным сравнениям. Есть она и в другом.

Словесная распушенность, смелость выражений, сквернословие были вполне в духе простого народа, не чуравшегося физиологической откровенности; она зафиксирована во многих фольклорных жанрах древних (фаллические песни, эпиграммы, *carmina triumphalia*), в древнеаттической комедии, плебейском творчестве Плавта, мимах, флиаках и т. п. В этой стихии народного слова, уличного «арго» киники просто «купались». Не стеснялись они и в демонстрации скрытых сторон человеческой жизни. Понятно, что эта «животная» сторона кинической деятельности («цинизм») не могла вызвать особых симпатий у современников. Не всем нравились и обличительные речи киников. «Вы не можете жить вместе со мной из страха перед болью, которую я причиняю», — говорил Диоген соотечественникам (Д. Л. VI, 55). За «свободу слова» и смелые инвективы киников нередко подвергали жестоким репрессиям: «иногда изгоняли, наказывали и даже казнили» (Дион Кассий. Римская история, 66, 13—16).

Но одной бранью и назойливой откровенностью желаемого не добиться. Важно не только пробуждать дремлющую совесть и изобличать порок, человека нужно «убеждать, исправлять, наставлять». Свою миссию киники срав-

нивали с обязанностями врача, который для излечения рекомендует горькие лекарства и болезненные процедуры (Д. Л. VI, 4.6). В этом сравнении с особой экспрессией подчеркнута сила слова, его воспитательная, целительная роль. Древние киники довольно быстро пришли к выводу, что искусство слова должно вызывать не только угрызения совести, но и положительные эмоции, доставлять известное удовольствие и разрядку. Мысль о смягчении тона всей пропагандистской деятельности пришла закономерно, так как одна ортодоксальная брань, проклятия, отлучения, анафема и поучения могли отпугнуть массу и превратить киническую «филантропию» в «мисантропию». Возможно, киники вовремя вспомнили слова мудрого скифа Анахарсиса: «У шутки серьезная цель» (Арист. Ник. этика, X, 6.1176b33--35). Сократ восхищался редким умением Антисфена своими речами увлекать и завлекать людей (Ксен. Пар, IV, 61—64). Антисфен учил, что спор нельзя устранить другим спором, так же как бешенство одного нельзя усмирить бешенством другого. Необходимо убеждение (Стоб. 82, 8). Диоген напоминал, что «врачи смягчают горечь принимаемых внутрь лекарств медом, а философы — общение с угрюмыми людьми шутками и веселостью» (Муллах, т. II, с. 300, 10). Находясь среди людей, Диоген обычно «сыпал шутками и насмешками, одних приводил в восторг, других озлобляя» (Дион Хрис. IX, 7; Стоб. 13, 18). Фемистий в речи «О добродетели» замечает: «Под покровом забавы и шутки в словах Диогена скрыто поучение». Диоген обладал удивительным даром убеждения и полтебной силой в речах, каким-то словесным гипнозом, привлекавшим к нему учеников (Д. Л. VI, 75—76), в спорах был безгранично паходчив, меток и остроумен (74).

В истории смеха Диоген занимает одно из почетных мест. Недаром такой гений смеха, как Рабле, избирает его героем пролога к третьей книге «Гаргантюа и Пантагрюэля», где, как замечает М. Бахтин, защищается «веселая истина и право на смех». Эмоциональная атмосфера бесед Антисфена и Диогена, несмотря на жестокость содержания, всегда внутренне радостна, бодра, приподнята. Это нескончаемый поток остроумия, каскад каламбуров, насмешки, прерываемые цитатами из поэтов, пословицами, крылатыми словами и т. п. Почитайте только одну шестую книгу Диогена Лаэртца — других примеров не надо. То же рассказывают и о Кратете. И тот и другой

последовательно и широко соединяют «серьезное и смешное» (sproudogeloion). Дальнейшее развитие этот принцип получил в творчестве Мони́ма, Биона, Мениппа и др. Почти всегда смех киника превращался в насмешку, не щадящую ни богов, ни людей. В трактате «О стиле», сохранившемся под именем Деметрия Фалерского, так характеризуется сущность кинических выступлений: «Весь род кинической речи напоминает собаку, которая ласкается, но может и укусить» (§ 261). В этом киники следовали традициям древнеаттической комедии. Они явились наследниками того социально-обличительного понимания смеха и смешного, которое нашло гениальное выражение в творчестве Аристофана. «После трагедии,— писал Марк Аврелий,— появилась древняя комедия, правоучительно откровенная и самой резкостью своей полезная для обличения тщеславия. Для этой цели и Диоген кое-что заимствовал из нее» (XI, 6).

Смех у киников обличителен не только благодаря объектам, на которые он направлен. Смех и шутка сами по себе несли в условиях античного общества социальный заряд, были классово детерминированы. Считалось, что шутка как таковая — привилегия свободных. Шутить с рабами недопустимо: «Никким образом и никогда не шутите с рабами, ни с женщинами, ни с мужчинами», — наставлял Платон (Законы, VI, 19, 778a). Принцип «серьезно-смешного», «смеясь, говорить правду», *ridenter dicere verum* (Гораций. Послания, II, 2, 60), открытый и сознательно применяемый как новый прием выразительности уже основоположниками кинизма, стал у киников последующих поколений способом видения и отражения мира, ведущим «творческим методом». На нем, собственно, базировалась *художественность* кинической литературы. Без систематического проведения этого принципа в киническом наследии осталась бы одна голая философия, сухое морализирование и дидактика. Понятно, что наиболее адекватной указанному принципу формой оказалась *сатира*, басня, где идеально сочетались «полезно-серьезное» и «приятно (или неприятно)-смешное»<sup>69</sup>. Но в других кинических жанрах — диалогах, диатрибах, пародиях, письмах и др. — необходимо присутствовали в той или иной пропорции оба эти элемента. После киников принцип «по-

<sup>69</sup> Ср.: Федр. I, пролог, 3—4: «Двойная в книжке польза: возбуждает смех и учит жить разумными советами». (Пер. М. Л. Гаспарова.)

учать, забавляя» стал общим местом всей сатирической литературы.

В мифах и поэзии, которую уже начали привлекать в своих целях софисты, киники искали не столько поэтические красоты, сколько поучения, аргументы, намеки, сокровенный философский смысл, подтекст. Этот подробно разработанный Антисфеном метод аллегорического раскрытия якобы закодированного смысла классических творений подхватили стоики (Зенон, Хрисипп), пергамская грамматическая школа и др. По мнению Антисфена, «одно поэт говорит для вида, другое — для истины» (Дион Хрис. I, III, 5; ср.: Ксен. Пир, III, 6). Аллегорическое прочтение классики было конкретной реализацией типичного для киников рационализма и утилитарного подхода к искусству. В художественных произведениях прежде всего они искали их нехудожественное содержание. Кроме того, аллегорическое толкование мифологии, отход от буквально-го понимания мифа для кинических вольнодумцев был средством демифологизации, рационалистической критики религии. Фантастический мир антропоморфных богов и героев заменялся вполне реальными категориями этики, политики, физики и т. д. Метод двойного анализа текста послужил основой для создания аллегорий в искусстве средневековья и последующих эпох. В истории аллегории киники, и прежде всего Антисфен, сыграли выдающуюся роль.

Примером аллегорического анализа поэм Гомера и мифологии может служить одна из речей Диона Хрисостома (VIII, 18 сл. — 20 сл., 24—28.30 сл., 33.35). В 60-й речи Диона аллегорически рассматривается миф о Геракле. Каталог сочинений Антисфена нестрит названиями, свидетельствующими об аллегоризме («Геракл, или О разуме и силе», «Геракл, или Мидас», «О пьянстве, или О Киклопе» и др.). А. Ф. Лосев справедливо видит в аллегоризме киников один из генеральных, субстанциальных принципов их эстетики<sup>70</sup>. Пригодность мифологии для морализации была ясна уже софистам (вспомним знаменитую притчу Продика о Геракле на распутье), но только их ученик Антисфен делал это постоянно и последовательно. Мифология служила киникам для остранения жизненно знакомых форм и конфликтов.

<sup>70</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики, М., 1969, [т. 2], с. 94—96.



В свою очередь, собственное творчество киников, сама их жизнь становятся достоянием широких масс, вызывают появление многочисленных легенд, анекдотов, а их изречения и меткие слова в устах народа превращаются в крылатые фразы, пословицы, поговорки, хрии, апофтегмы. Выразительным примером служит фигура Диогена — подлинного героя греческого фольклора, притягательный центр для творимой легенды, нередко далеко отходившей от своей исторической основы.

Одним безудержным отрицанием киники не могли достичь желанных целей. Оно нуждалось в положительных примерах. Это не парадокс, ибо в глубине отрицания жила мечта об идеале. Начиная с эпохи кризиса, греческая жизнь в обилии поставляла материал для комедии, сатиры, пародии и менее всего в ней было прекрасного и возвышенного. Не удивительно, что своих положительных героев киники находили не в действительности, а в мифах, в созданиях поэтического вымысла и в далеком историческом прошлом. Идеальный герой (кинический мудрец) конструировался и теоретически, причем созданная воображением примерная схема позднее обростала плотью народной выдумки и живыми подробностями. Что же касается мифологии, то она своим авторитетом, эстетическим совершенством придавала большую убедительность абстрактной философской аргументации, хотя сам миф теряет к тому времени ореол святости и религиозный смысл.

Первым в галерее идеальных кинических героев должен быть назван Геракл, имя которого было «самым популярным в народе из всей классической мифологии» (Пьер Грималь). Даже во времена Римской империи, наряду с Сильваном и другими низшими божествами, его особенно почитали рабы, вольноотпущенники и свободная беднота. «...Для близких народу киников он в первую очередь был тружеником, заслужившим бессмертие своими подвигами на пользу людей и простой деятельной жизнью»<sup>71</sup>. Геракл, сын смертной и бога, был близок к людям и своим, так сказать, социальным происхождением и тем, что находился в рабстве, испытывая величайшие унижения. Выросший в лесах Киферона, близкий к при-

---

<sup>71</sup> Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961, с. 106 сл.

роде, бродил он по земле, накиннув львиную шкуру, вооруженный одной только палицей, ни в чем не нуждаясь. Приверженцы кинизма видели в нем великий пример для себя, подвиги его рассматривались как победа самодовлеющего и свободного духа над пороками и несправедливостью. Имя Геракла часто мелькало на страницах кинических сочинений. Антисфен, которого Евсевий называл «человеком с духом Геракла», «показал на примере великого Геракла, что труд — благо» (Д. Л. VI, 2). Из гомеровских героев особой любовью киников пользовался Одиссей, скиталец и страдалец, человек долга и борец с вожделениями, воплощение разума и практической сметки. Однако он стал вытесняться более демократичным Гераклом. В ранней риторической декламации Антисфена Одиссей выступает как филантроп, автаркичный полуаскет и мудрец.

Своих идеальных героев киники находили не только в мифологии и литературе, но и в мировой истории. Один из них — основатель персидской державы Кир Старший, на материале биографии которого Ксенофонт создал «Киропедию», своего рода «Педагогическую поэму» древности. Ряд мыслей в ней перекликался с некоторыми общими местами кинической диктрины — Кир предстает как мудрец и идеальный царь, совершающий каждодневные подвиги для людей и для того, чтобы подавить в себе «раба». Из других «варварских» героев весьма популярен у киников мудрый и благородный скиф Анахарсис, чье имя постоянно встречается в кинической литературе. Пример Анахарсиса и других «добродетельных помадов» использовался для пропаганды лозунга «назад к природе». Изнеженная и несправедливая жизнь цивилизованных эллинов противопоставлялась суровой, но чистой и свободной жизни мужественных и доблестных варваров.

Некоторые исследователи обратили внимание на родственные черты у Анахарсиса и Эзопа. Полулегендарный Эзоп также стал одним из кинических героев. Традиция рисовала баснописца варваром и рабом, дерзким насмешником, борцом с предрассудками и религиозным обманом. Враждебность между Эзопом и дельфийскими жрецами давала богатый материал для кинической критики религии. Немало мотивов «эзоповских басен» перекликается с киническими идеями. Ряд типических мотивов (топосов) связывают «биографии» Эзопа и Диогена. Кир, Анахарсис, Геракл, Одиссей, Эзоп — все это символы ис-

каний, которые заводили киников то в экзотические страны, то в историю, то в мифологию.

Киническая, как и всякая другая философская школа античности, не могла обойтись без представления о своем идеальном мудреце (*sophos*). Киники конструировали свой стереотип, который реализовался в лице некоторых исторически существовавших философов. Для древней философии моделирование индивидуализированного образа мудреца как живого воплощения системы значило не меньше, чем сама система. «...*Sophos* есть первый образ, в котором предстает перед нами греческий *philosophos*; он выступает мифологически в семи мудрецах, практически — в Сократе и как идеал — у стоиков, эпикурейцев, ново-академиков и скептиков. Каждая из этих школ имеет, конечно, своего собственного *σοφός*... »<sup>72</sup>. Имели своего «мудреца» и киники, которого восприняли и приспособили для себя стоики. Идеальный киник был не только нарисован, но даже практически воплощен в образах Антисфена и особенно Диогена. Кроме «святого» из мифа (Геракл), киники создали «святого» из людей (Диоген). Социальные низы, более чем кто-либо, нуждались в таком кумире, герое, похожем на них, но лучше, смелее, крупнее. В идеале всегда есть дистанция между желаемым и наличным, элемент отрыва от реального положения, он всегда выше среднего уровня. Хотя в «мудрецах» есть «исключительность» по отношению к толпе, Маркс замечает, что «они являются, с другой стороны, — подобно изваяниям богов на площадях, со свойственным им блаженным самоуглублением, — в то же время и подлинным украшением народа и возвращаются к нему в своей индивидуальности»<sup>73</sup>. Такими «изваяниями» были Сократ и Диоген.

Нравственный кодекс киников предъявлял очень высокие требования к человеку, заставляя его быть готовым к самопожертвованию, лишениям, героизму. «Мудрец, — учили киники, — более всего достоин любви, он непогрешим и друг себе подобным...» (Д. Л. VI, 105). На этом основании некоторые буржуазные ученые превращают кинического мудреца в некоего сверхгероя, «супермена», говоря о «пропасти» между ним и массой (Хойстад). Буржуазная пошлость склонна объявлять идеального героя

<sup>72</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 124.

<sup>73</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 134.

ходульным, ненародным, между тем как народ в своих преданиях и мифах постоянно творит идеальные образы «рыцарей без страха и упрека». От идеального героя не убежишь. Он — факт художественного прошлого и настоящего. За «чистку авгиевых конюшен» зла и несправедливости на закате античности мог взяться лишь такой герой, как Геракл. Простому смертному подобные подвиги были не по плечу.

Рядом с Гераклом стоял Диоген, пусть не исторически реальная личность, а лишь ее легендарный двойник, но из сохранившихся преданий встает образ, в котором содержится нечто такое, что тревожит нас и сейчас. Эксцентричный и бескорыстный чудака, который ничего не хочет для себя и может лишь попросить властелина, представленного как сказочная золотая рыбка, не о чем ином — только не загоразживать ему солнца. Он всегда говорит, что думает, режет «правду-матку», отвергает компромиссы, идет против течения, не заботясь о последствиях. Тип — всегда непрактичный, неудобный, смешной и трогательный, но неизменно вызывающий уважение. С ними трудно, но без таких совесть человеческая тихо дремлет. Благородный человек в окружении прохвостов и стяжателей кажется простаком или блаженненьким. Во всяком случае, о нем так думают.

Сократ, Диоген, Демокрит, Гераклит и другие прославленные мудрецы древности изрекают свои истины образно, «с поэтическим воодушевлением», «пластично-поэтически». Но не только форма философского изложения у них выступает как художественная, но и «сами философы являются живыми образами, живыми художественными произведениями, и народ видит, как они возникают из него самого в пластическом величии»<sup>74</sup>. Биография становится фактом фольклора. В кинической пропагандистской литературе появился также герой из самого народа, не случайно приблудившийся образ, но плебейский коррелят Геракла и Диогена — сапожник Микилл. В нем, этом работяге и мудреце, как и в родственном ему ремесленнике Симоне, воплотились требования кинической морали. С ним встречался читатель в «Силлах» Кратета, сатирах Мениппа, в диалогах Лукиана «Переправа» и «Петух». Герой, подобный Микиллу, должен был вызывать самые горячие симпатии у простых людей. Примеча-

<sup>74</sup> Там же, с. 133.

тельно то, что здесь не готовая модель, персонаж, пришедший из мифа, легенды или истории, а положительный образ, рассмотренный в самой жизни.

Этой плеяде идеальных героев киническая литература противопоставляет набор отрицательных типов — так сказать, *антигероев*. И здесь мы встречаемся с историческими и легендарными личностями, поднятыми до уровня художественного обобщения. В этом ряду — цари, тираны, богачи, честолюбцы, распутники, стяжатели, атлеты и другие заклятые недруги киников. Тут Сарданапал, Нин и Каллий, Крез и Мидас, Милон и Мавсол, Ксеркс и Дионисий, Агамемнон, Александр, Алкивиад и другие, чьи имена стали нарицательными. Названные персонажи, извлекаемые на свет в нужный момент, как из мешка кукольника, демонстрировали человеческие пороки и слабости «грубо, зримо», словно под увеличительным стеклом. Киники воспользовались еще одной маской, помогавшей проявить им свою враждебность к окружающему обществу. Это известный из греческой и мировой литературы образ угрюмого человеконенавистника Тимона из Афин. Тип мизантропа давал возможность выявить свое отношение к действительности, уточнить свою концепцию человека и общества.

Киники по своей природе пластичны, они «горазды на выдумку», мыслят образами. Киник и сам фигура почти фольклорная, весь погружен в стихию народной фантазии и юмора, воображения, мифологии, поэзии, крылатых выражений и метких сравнений. Язык, стиль, весь строй его речи по сути художественный, образный. Особую роль в практике кинизма играют *метафоры* и *сравнения*: сравнения-тезисы, сравнения-аргументы, сравнения-примеры, сравнения-образы, придающие речи киника художественную и даже поэтическую окраску. Кинические сравнения важны своим отражением специфики восприятия и осмысления действительности, они раскрывают мир представлений и ассоциаций. В этом субъективном отборе сравнений — выражение объективной логики кинического мировоззрения. Даже отвлеченно морализируя, Антисфен прибегает к метафорам: «Добродетель — оружие, которое нельзя отнять... разум — самая неприступная крепость... Нужно построить стены неуязвимостью собственных аргументов...» (Д. Л. VI, 12, 13). Вообще, как говорил Ксенофонт, Антисфен был мастером сравнений (Пир, VI, 8). Диоген называл красивых гетер — медовым напитком,

куда подмешан яд; победные венки — сыпью славы, невежественных богачей — златорунными баранами, лстивую речь — сладкой удавкой, желудок — Харибдой жизни и т. п. Антисфен уподоблял ершистого Диогена осам, а Диоген мог назвать Антисфена трубой, которая хоть и громко трубит, но себя не слышит.

Киническая литература выработала целую серию *типических* сравнений, призванных сделать неопровержимо убедительными категории кинической морали, конкретизировать ее «общие места» (*loci communes*). Сравнения эти обычно черпались из сферы обыденной жизни и быта. Пожалуй, наиболее популярным было философски емкое сравнение жизни со сценой, с театральным представлением, введенное, вероятно, впервые Антисфеном. Родственным является сравнение человеческого общества с хором трагедии или комедии. *Театральные* сравнения несут глубокую, чисто киническую смысловую нагрузку и сверхзадачу. Жизнь — театр, люди — актеры, по воле судьбы надевшие те или иные маски. В действительности, они не те, за кого мы их принимаем. Роли могут распределяться неправильно, за личиной нужно уметь разглядеть сущность. Часто за царской порфирой скрывается жалкий и негодный человечишко, а под уродливой маской раба — гордый и подлинно свободный человек. В этом несправедливом и «перевернутом» травестированном мире, как бы говорят своим сравнением киники, истинная человеческая ценность размыта, отчуждена. Образ маски символизирует таким образом и отчужденное, обезличенное «я» и ступу прижизненности или равнодушия, отгораживающую униженное и страдающее существо от других. В «театральном» сравнении нашел художественно-адекватное выражение тезис киников о всеобщей переоценке ценностей. К этому сравнению художники потом будут не раз возвращаться — от Шекспира («весь мир лицедействует») до наших дней.

Тот же характер носят сравнения жизни с торжественной процессией, с пузырями на воде, с листьями на ветру и т. п. Для кинических выступлений не менее характерны образы и метафоры из морской практики, сравнение жизни с плаванием на корабле по бурному морю, а ее превратностей — с кораблекрушением и т. п. «Животные» сравнения сродни народной басне и давно заняли прочное место в популярной философии. Киники охотно и часто прибегали к ним, потому что они диктовались их

принципом «жить по природе», убеждением, что звериная мораль лучше человеческой и т. д. Через «животное» в человеке раскрывается его подлинно «человеческое» и в то же время разоблачается «бестиальное» в его натуре, обусловленное не его природой, а звериной сущностью общества, в котором он живет. Начатая в басне, широко использованная киниками животная символика подхватывается последующими поколениями (особенно в средние века в сочинениях типа «физиологов»).

Для кинизма характерен герой-боец, бунтарь-одиночка, олицетворяющий мятежное начало и недовольство, зреющее в массах. Киник чувствует себя воином в жизни, и поэтому Антисфен так себя и называет — бойцом (Д. Л. VI, 4), а Диоген говорит, что вечно «в походе против удовольствий» (Лукиан. Продажа жизней, 8). Именно такая позиция (жизнь — борьба) продиктовала кинику его военные сравнения и метафоры. *Военные* сравнения близки его наступательному духу (добродетель — оружие, разум — крепость, нищенский плащ и сума — доспехи). К ним примыкают сравнения и метафоры из области спорта и агонистики.

Почти во всех приведенных примерах бросается в глаза одна черта — абстрактные категории (жизнь, судьба, труд, добродетель и пр.), представляющие душу кинической философии, сопоставляются с явлениями, хорошо знакомыми той демократической аудитории, к которой обращались киники. Сравнения применялись ими не из простого желания украсить речь, а из стремления эффективнее донести до слушателя пропагандируемые идеи.

Древними киниками были выработаны основные эстетические идеи и принципы, получившие отражение как в их устных, так и литературных выступлениях, но в полной мере они осуществились в более позднюю, эллинистическую эпоху, ставшую отличной питательной средой для художественных экспериментов Биона, Мениппа, Мелеагра, Керкида и др. Поэтому киническую теорию необходимо рассматривать в единстве с этой практикой, выявить ее жанры и формы, ведущие тенденции. Когда киники развернули свою деятельность, у греческих философов сложились и успели стать традиционными приемы и формы распространения и защиты своих взглядов как устно, в ораторской речи, так и письменно.

На смену дидактическим поэмам и подчас темным трактатам пришел живой и гибкий диалог, появились

апологетические воспоминания, письма-послания, описания застольных бесед на пирах — симпозиис. Нашла свое место философская проблематика в трагедии (Еврипид) и комедии (Аристофан). Все эти жанры киники взяли на вооружение. Богатая литературная традиция дала возможность бесконечно черпать из этого щедрого источника сюжеты, ситуации, подходящие мысли и положения. Многочисленные цитаты, наследницы поэтических формул и повторов, дословные и неточные, случайно искаженные из-за подвохов памяти и нарочито перефразированные, заполняют их сочинения. В соответствующем контексте от чуть измененной цитаты до пародии — один шаг. Киники пользовались и этим приемом. Уже, собственно, в творчестве Кратота и Биона сформировались отличительные черты кинической литературы — ориентация на современность, антиконвенционалистская морализация, осуждение властей и богатства, персональная сатира, острая и откровенная полемика с противниками, смелая переброска действия из одного места в другое, пародийность, дерзкое словотворчество, игра слов, народная, нередко грубая речь, серьезно-смешное, перелицовка привычных приемов и форм, нарушение канонов, смешение родов и жанров.

Однако подлинным открытием явилась не адаптация старых форм, а создание новых, предназначенных для низов, для которых улица — и школа, и дом. Эти открытия получили свое логическое завершение в эпоху эллинизма, когда киническая философия добилась наибольшей популярности, несколько смягчив первоначальный сектантский ригоризм. В новых жанрах нашли отражение и эти сдвиги. Такими новыми формами стали прежде всего диатриба и мениппова сатира. Творец диатрибы Бион «первым облек философию в пестрые одежды», бионовская моральная проповедь-диатриба сделала философию общедоступной. Сатира, «изобретенная» Мениппом из Гадары, строится на общих принципах кинической литературы — народности, доходчивости, «серьезно-смешном», дидактичности, подчиненных пропаганде кинических идей. Внешние отличительные черты менипповой сатиры — драматизм, напряженный и причудливый вымысел, фантастичность, смесь прозы и стихов, театральность. Фантастичность мениппеи превращалась в средство радикальной критики, в «эзоповский язык». Большое влияние оказал Менипп на формирование римских сатир Варрона



и сатирического творчества Лукиана, которого он «откопал» (Дважды обвиненный, 33) и взял «в товарищи своих насмешек» (Рыбак, 26). Это влияние простирается до Рабле и раблезианцев, а в самом конце XVI в. появится «Мениппова сатира о достоинстве испанского католика». Принципы менипповой сатиры угадываются и в современной литературе (Достоевский). Большой любовью пользовалась у киников поэзия, особенно сатирическая и народного склада (Керкид, Феникс, Леонид Тарентский, Сотад, Тимон и др.).

Подведем некоторые итоги. Неприятие всех установок рабовладельческого общества конституировало весь идейно-эмоциональный мир приверженцев кинизма, привело их к отрицанию классического идеала калокагатии. Принцип «перечеканки ценностей» коснулся и эстетики, всей сферы искусства и литературы. Вместе с тем нельзя полностью отрывать киническую эстетику от искусства поздней классики и эллинизма. Краеугольным камнем этой эстетики был принцип естественности, из которого следовал простой вывод — все природное, естественное — прекрасно, все искусственное, искажающее природу — безобразно. Так протаптывалась тропинка к реализму. Киники отстаивали искусство открыто тенденциозное, «учительное», публицистичное. Киническая эстетика заменила физическую красоту космоса моральной, духовной красотой человека, провозгласила примат содержания (*ta legomena*) над формой (Письма Анахарсиса, I, 20).

Эта гуманистическая и антропологическая эстетика придерживалась классовых позиций в оценке прекрасного. Прекрасное и безобразное порой менялись местами: красавец-атлет становился объектом кинической насмешки, а внешне уродливые Сократ, Кратет или Эзоп объявлялись образцами истинно прекрасного. Отрицание киников не было пустым и бессодержательным. В глубине его бил родник народного здравомыслия. Отсюда противоречие между теоретическим экстремизмом и практической деятельностью, основанной на преемственности, переработке наследия прошлого. В своей литературной практике киники сначала ассимилировали старые виды и жанры, затем выступили с отрицанием привычных канонов: смело соединяли различные стилистические пласты, не боясь нарушить «единство» стиля, вводили в литературный язык просторечье и вульгаризмы, соединяли стихи и прозу, утверждали принцип «серьезно-смешного». Все

эти черты составляли особенности кинического стиля (*kynikos tropos*). В мифологии и литературе киники искали аллегория, «подтекст».

Все кинические жанры (диатриба, мениппова сатира, хрия, апофтегма) полны «примеров», парадигм, что обусловлено «прагматической» стороной кинизма, предпочитавшего «дело» отвлеченным спекуляциям. Даже систему своих взглядов они выводили из поступков своих героев. Такой методологией пользовалось и раннее христианство, строя свою теологию на «житиях» и «деяниях» Христа и апостолов. Народность мыслей и чувств порождала народность формы. Свойственная киникам эстетическая адаптация, т. е. приспособление произведений ко вкусам аудитории, по сути глубоко демократична. Кинические новации в области эстетики и литературы осваивались в средние века и в новое время.

В призывах киников к освобождению от ига богатства и пороков, в борьбе против погони за материальным благополучием, в тяге к нравственному совершенству слышатся голоса будущего, воспевающие высшую красоту человеческих деяний, победу духовного начала, раскрывающего равные возможности для всех.

## СРЕДНИЙ, ИЛИ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЙ, ПЕРИОД (III—I вв. до н. э.)

### Компромиссный, или «гедонизирующий», кинизм

Новая высшая стадия в развитии рабовладельческой социально-экономической формации — эллинизм — повлекла изменения во всех надстроечных категориях. Претерпела изменения и киническая философия. Теперь она представляла уже не непосредственными учениками Антисфена или Диогена. Новое поколение киников узнавало об идеях основоположников кинизма главным образом из их уцелевших произведений, которых, вероятно, сохранилось не так уж много, ибо власти принимали меры к уничтожению «крамольной» литературы. Однако никакая цензура не могла воспрепятствовать распространению идей этой самой демократической философской доктрины древности. К III в. до н. э. кинизм стал одним из наиболее популярных учений, а киники — обычным явлением в греческих городах.

Как в теории, так и в практике кинизм стал понемногу утрачивать свой непримиримый ригоризм. Элементы компромисса, которые можно было отчасти проследить в некоторых высказываниях Кратета («пользуйся тем, что есть» — пис. 34, 1), разрослись и значительно смягчили экстремистские черты первоначального кинизма. Появились черты гедонизма, которые позволили буржуазным ученым говорить о «гедонистическом» кинизме III в. до н. э. Гедонизм, свойственный в известной мере ряду представителей кинизма этого периода, явился выражением политического компромисса, временного отступления новых киников перед усилившейся рабовладельческой реакцией. Однако следует подчеркнуть, что этот гедонизм не был определяющим в учении киников нового поколения и противостоял философии наслаждения киренаиков, связанных с аристократией.

Компромиссный характер среднего кинизма был обусловлен временной стабилизацией рабовладения, дальнейшим развитием рабства, разложением мелкого свободного производителя, как социального слоя, опустошительными и кровопролитными войнами, усилением централистских тенденций, упадком демократии и установлением политических порядков, жестоко подавлявших любое стремление к свободе. В компромиссном характере эллинистического кинизма сказались крайняя утомленность масс непрерывными войнами, апатия из-за безнадежности уничтожить бесправие и желание вкусить, наконец, мир и покой. Киники в лице своих лучших представителей продолжали отстаивать свою программу борьбы с общественной несправедливостью, но в силу особенностей эпохи формы этой борьбы стали более гибкими, мягкими, а усталость отразилась в толковании некоторых проблем, немыслимом для радикального древнего кинизма. Откровенные гедонистические нотки стали необходимы, чтобы жесткий аскетизм не отпугнул широкие массы приверженцев. В бурную событиями эпоху эллинизма, когда уже не в умах, а на деле сместились все привычные нормы, от людей требовалось немало личной предприимчивости, умения приспособиться к обстоятельствам, чтобы выжить. В то же время создавались условия для сравнительно легкого восприятия кинической пропаганды. Теперь определяющей формой ее стала наряду с проповедничеством литературная активность философов, разработавших новые литературные приемы, формы художественной выразительности

и жанры. Странствующие кинические проповедники распространяли в своих произведениях и беседах моральные и политические идеи Антисфена и Диогена, призывающие к свободе. Среди популярных в это время учений стоиков и эпикурейцев кинизм был единственной философией, связанной с народом, несмотря на наличие в нем момента приспособленчества.

Компромиссные моменты выразились прежде всего в подчеркивании элементов мнимого наслаждения, существовавших в зачаточном виде уже в древнем кинизме. Антисфен и его последователи любили внушать, что люди, живущие в бедности, получают, например, больше удовольствия от пищи, чем пресыщенные гурманы. Занимаясь полезным и здоровым трудом, бедняк живет, ничего не опасаясь, в то время как богатч чахнет над своими сокровищами. Презирать наслаждения, которыми тешатся господа, приятнее, чем испытывать эти самые наслаждения. Киник может упиваться природой, всеми ее дарами — самое высокое наслаждение, недоступное и непонятное богатым людям. Так, Диоген в зависимости от сезона живет то в прохладном Коринфе, то в теплых Афинах, меняя резиденцию, как царь персидский (Дион Хрис. VI, 1), греется в лучах солнца, испытывая самые приятные чувства. Гедонистом изображает Диогена и Максим Тирский: «Диоген наслаждался жизнью в своей бочке, как Ксеркс в Вавилоне» (III, 9). Философ не отказывается и от других маленьких радостей. «Спрошенный, ест ли мудрец пироги, он ответил: „Как все остальные люди“» (Д. Л. VI, 56). Эта серия эпизодов, рисующая Диогена лакомкой, не чуждающимся естественных удовольствий, вносит новую окраску в легенду о нем. Это несомненно дань времени.

### Киники эпохи эллинизма

Если старшие киники тяготели к традиционно самым развитым частям Эллады — Афинам и другим городам центральных областей материка, захваченным событиями Пелопоннесской войны, то в эпоху эллинизма география кинизма значительно расширилась, охватив почти всю ойкумену — от причерноморских колоний и Малой Азии до Ахайи, Македонии и Северной Африки. Утрата Афинами ведущей роли привела к перемещению политико-экономических и культурных центров на периферию античного мира. Киники этого времени оставили глубокий след в ли-

тературе как новизной и демократичностью содержания, противостоящими аполитизму и изысканной учености официально-придворного творчества признанных поэтов и филологов знаменитых эллинистических школ, так и самобытными и глубоко народными жанрами и художественной выразительностью в «киническом стиле».

*Бион Борисфенский*, родом с берегов Днепра (III в. до н. э.), — одна из наиболее колоритных фигур в истории кинизма эллинистической поры (см. о нем кн. IV Диогена Лаэртского). С именем Биона связано формирование диатрибы, основного жанра кинической литературы. Сын мелкого торговца рыбой и гетеры, Бион был продан в рабство некоему ритору, оставившему ему порядочное наследство. Благодаря этому он отправляется в Афины, где изучает философию у киника Кратета, академика Ксенократа, перипатетика Теофраста, киренаика Феодора, но останавливается на кинизме, больше всего отвечавшем его внутренним запросам. Бион много путешествовал, на о-ве Родосе обращался со своими диатрибами к морякам, гетерам, рабам и ремесленникам. Ориген сравнивал Биона с бродячими христианскими проповедниками. Знакомство с киренаиком Феодором оказало заметное влияние на взгляды Биона, привнеся в них гедонистические и усилив атеистические мотивы.

Бион приобретал не только врагов, но и друзей, даже среди сильных мира. Так, он произвел сильное впечатление на эллинистического монарха — могущественного Антигона Гоната (283—240). Философия Биона — образчик эллинистического кинизма. Наряду с обычными для кинической пропаганды темами — предпочтение бедности богатству, осуждение рабства, безразличие к смерти и эмиграции, автаркия, космополитизм и т. п. — мы встречаемся у него с некоторыми гедонистическими и компромиссными тенденциями: например, он советует «ставить паруса по ветру», иными словами, приспособляться к обстоятельствам и придерживаться конформизма<sup>1</sup>. Это дальнейшее развитие в новых условиях призыва Кратета: пользуйся и довольствуйся настоящим (Кратет, пис. 34, I; Лукиан. Диалоги мертвых, XXVI, 2; Плутарх. О суевериях, 170с). Бион несколько приглушает радикализм и других кинических заповедей. Так, он не настаивает на отказе

<sup>1</sup> Влияние этих идей сказывается у Фаворина (II в. н. э.) в фрагменте его диатрибы «Об изгнании».

от имущества и утверждает, что мудрец, независимо от своего внешнего положения, может оставаться верным принципам кинизма. Примиренчество Биона говорит о вложных сдвигах в обществе и кинической доктрине. Друг Антигона Гоната уже не мог быть таким чистым и бескомпромиссным другом рабов, какими были древние киники, презиравшие дружбу с властителями.

Если в области теории Бцион мало оригинален и выступает в роли смягчителя давнего ригоризма, то в литературе он самобытный творец, создатель главных жанров кинической словесности. Исходя из требования «перечеканки ценностей», он предлагает новые формы, противостоящие всем общепринятым эстетическим нормам и литературной практике своего времени. Его произведения были целиком подчинены задачам кинической пропаганды и по своему содержанию, языку, форме отвечали на запросы той массовой аудитории, к которой они адресовались.

Бцион делал все, чтобы привлечь к себе народ, — речи его были занимательны, остроумны, насыщены юмором, фольклорными сюжетами, необычными сравнениями и метафорами. Эратосфен сказал, что Бцион нарядил философию в пестрое платье гетеры (Д. Л. IV, 52; Страб. I, 2, 2). Элементы «серьезно-смешного», уже присутствовавшие в сочинениях старших киников, в его диатрибах и пародиях усиливаются. Об этом искусстве «со смехом высказывать истину», характерном для Биона, говорит Гораций (Послания, II, 2, 60), не избежавший его влияния. В произведениях Биона проза иногда переходит в стихи. Такое смешение стилей представлялось образованному греческому читателю еще одной «пощечиной общественному вкусу», на которые не скупились киники. Особенно часто включались в текст цитаты всеми чтимого Гомера. Язык Биона изобилует арготизмами, простопародными и вульгарными оборотами. Понятно, что язык и стиль выходца из социальных низов не нравился многим и подвергался резкой критике.

Бцион оставил после себя много «воспоминаний» и «полезных изречений», хрий (Д. Л. IV, 47). Однако главная его заслуга — в создании диатрибы и разработке пародии. Из пародий сохранились лишь две, направленные против пифагорейца Архита. Диатриба — нечто среднее между докладом и диалогом, проповедь на философско-моральную тему, в которой кинические (а позднее и другие) идеи преподносятся в доходчивой и увлекательной форме с при-

влечением известных риторических приемов. Известна бионовская диатриба под названием «О гневе».

Диатриба пришлась по вкусу популярной философии — ее использовали стоики, представители «второй софистики», греки, римляне, иудеи (Филон, Луцилий, Гораций, Ювенал, Эпиктет, Мусоний Руф, Дион Хрисостом, Сенека, Плутарх, Лукиан, ап. Павел, Плотин и др.). Биону принадлежит ряд типичных сравнений, ставших традиционными в кинико-стоической популярно-философской литературе («театральные», «животные» и др.).

*Телет* (сер. III в. до н. э.) продолжил линию Биона в кинизме и обогатил наши представления о его диатрибическом творчестве. Он не был столь крупной и оригинальной фигурой, как Кратет или Бион, но по довольно значительным отрывкам его произведений, сохраненным в «Антологии» Стобея, именно в силу их усредненности, можно судить об общем уровне эллинистического кинизма и эволюции, которую он претерпел. Мегарец Телет был скромным школьным учителем и, возможно, его сочинения — своего рода упражнения на популярные темы общеизвестной философии, но пишет он в стиле Биона, часто цитирует Диогена, классиков, его герои — Сократ, Диоген, Кратет. Телет учил не теряться при любых обстоятельствах, не пытаться изменить ход событий, мужественно встречать и переносить удары судьбы; человек должен жить, довольствуясь тем, что имеет, не желать, чего нет, и не отчаиваться. Это непротивленчество не вязалось с бунтарским духом древних киников, и поэтому в Телете можно видеть правое крыло в кинизме, но его критика и демократические убеждения радикальнее любых высказываний представителей других философских школ эпохи эллинизма.

Другой киник III в. до н. э. *Менедем*, родом из западной части Малой Азии, прославился литературной полемикой со своим бывшим учителем Колотом и необычными чудаческими выходками. Покинув эпикурейца Колота, он обрушивается на него с беспощадной критикой, близкой по аргументации радикальному стоику Зенону, затем прищипывает к кинику Эхеклу. С именем Менедема связан эпизод, который при всей своей сомнительности (возможно, у него был литературный источник — «Путешествие в Аид» Мениппа), прекрасно иллюстрирует некоторые из кинических способов привлечь внимание толпы и эпатировать античных обывателей. Рассказывают, будто Менедем, облачившись в платье Эринии — длинный серый балахон,

и нахлобучив на голову остроконечную шляпу-пилос, разрисованную знаками Зодиака, говорил всем, что вернулся из Аида, подземного царства, чтобы наблюдать за человеческими прегрешениями. Из этой эксцентриады следует, что даже в эллинистическую эпоху киники не переставали издеваться над общепринятыми нормами и потешаться над ложными представлениями и суевериями, доводя их до крайности.

*Менипп* из Гадары (сер. III в. до н. э.) вошел в историю кинизма и античной литературы как создатель нового, построенного на кинических принципах жанра — менипповой сатиры, «мениппеи». Менее известны его философские воззрения. Сам Менипп — типичная для кинизма фигура: родом из Палестины (недалеко от Тивериадского озера), раб по рождению, впоследствии получивший свободу. В Фивах, куда его забрасывает судьба, он знакомится с киником Метроклем и, может быть, с Кратетом. Менипп становится одним из самых известных кинических писателей. Лукиан ставит его имя рядом с Антисфеном, Диогеном и Кратетом (Беглые рабы, 11). Как о знаменитом кинике говорит о нем и Варрон. Часть жизни Менипп провел в Афинах. Есть основание предполагать, что он покончил жизнь самоубийством (Д. Л. VI, 99; Лукиан. Диалоги мертвых, XII, 11).

Плодовитая писательская деятельность Мениппа оставила заметный след и вызвала многочисленные подражания. Сочинения его составили тринадцать книг, которые не сохранились, но названия их приводятся в источниках (Д. Л. VI, 20.10; Афин. XVI, 27.85; Лукиан; Сенека), по подражаниям и позднейшим заимствованиям можно судить об их форме и проблематике. Все эти произведения написаны в своеобразном жанре и стиле, основы которых были заложены древними киниками, а также Бионом и Телетом. Используя опыт предшественников, Менипп создает жанр, имя которому дал римский ученый и писатель Варрон — «мениппова сатура». Этот бурлескный жанр впитал в себя возможности, заложенные, но не до конца реализованные в древнеаттической фееерической комедии, сатировской драме, мимах, «сократическом диалоге» и диатрибе. «Мениппова сатура» — во всех отношениях народный жанр, чье содержание и изобразительные средства черпались из одного и того же источника — фольклора, сверкающего остроумием и фантазией. Сатиры Мениппа отличались драматизмом, свободным перемещением дей-



ствия во времени и пространстве, сочетанием фантастики, необычайных приключений и вульгарного натурализма, серьезным этическим и социальным содержанием, облеченным в шутейную форму («серьезно-смеховое») барочной смесью прозы и стихов, органично дополняющих друг друга. За свое редкое умение говорить о важном с шуточками и прибаутками Менипп получил прозвище «творца серьезно-смешного» (Страб. XVI, 2, 29). Созданная им сатира исследовала специфическими средствами вопросы бытия, разыскивала истину, ставя своих героев, носителей различных взглядов и идей, в необычные ситуации, позволяющие с наибольшей полнотой раскрыть потенции правдивого и ложного. Как и в диатрибе, оппоненты автора выставлялись в смешном и жалком виде. В традиционные философские жанры — диалог и письмо — Менипп внес смех, острословие, выдумку, пересыпал текст стихотворными вставками и цитатами.

Вот как примерно восстанавливается содержание некоторых сочинений Мениппа. «Нисхождение в Аид» (Некьюа) написано в подражание сошествию гомеровского Одиссея в загробный мир (Одиссея, XI) и аристофановским «Лягушкам». Здесь, вероятно, в сатирическом духе изображались враги Мениппа и пересматривались ценности, почитаемые большинством; контрастно сталкивались бывшие богачи, благоденствовавшие на земле и влачившие жалкое существование в Аиде, с нищими и рабами, получившими посмертное признание, и т. п. За пределами жизни, в преисподней, а не на земле, выясняются истинные ценности. Форма «некьюи» использовалась в целях философского морализирования от Варрона, Сенеки (Апоколокюнтесис), Горация, Лукиана (Менипп, Харон, Переправа, Разговоры мертвых) до эпохи Возрождения и наших дней. «Письма, написанные от лица богов» — жанр фиктивной эпистолографии, дающий возможность как бы забраться вовнутрь изображаемых персонажей и изнутри взорвать их традиционные характеры. Лукиану, по крайней мере, такого рода письма послужили образцом для антирелигиозных сатир — писем Крона и Кроносолона. «Пир», написанный Мениппом, мало известен. По жанру он примыкает к литературе пиров-симпосиев, где изображается собрание философов, полемизирующих по проблемам застольного характера (любовь, дружба, искусство) и развлекающихся импровизированными концертами. Из «Пира мудрецов» Афиней (XIV, 27)

можно узнать, что мировой пожар, периодически сжигающий космос, был изображен в виде танца с явной целью высмеять космологические представления стоиков. Наиболее известное сочинение Мениппа, воспевающее кинизм, — «Продажа Диогена», где прославляются нравственная сила и презрение к внешним благам (Д. Л. VI, 29). Это сочинение внесло определяющий вклад в легенду о великом синопце.

Некоторые буржуазные ученые склонны считать Мениппа автором версии о пленении Диогена пиратами и последующей продаже его в рабство, при этом высказывается мнение, что Менипп, будучи рабом, хотел показать, что мудрый раб, каким был Диоген, может «править людьми». Другие полагают, что вся история с продажей Диогена в рабство сочинена по образцу злословий его антагониста Платона. Оснований для таких гиперкритических выводов, не подкрепленных реальным материалом источников, нет. Надо полагать, что в основу сочинения Мениппа были положены действительные факты, иначе необходимо вычеркнуть из биографии Диогена весь последний коринфский период с его воспитательной миссией, о котором писали Евбул (Д. Л. VI, 30) и Клеомен (Там же, 75). Наивно полагать, что эти писатели целиком зависели от вымысла своего современника, а не основывались на общеизвестных фактах.

Глубокие мысли о человечестве Менипп нарядил в живописные одежды своей сатиры, позиции киников защищал оружием смеха. Даже «философ на троне» Марк Аврелий пазывает его в числе тех, кто высмеивал «скоропреходящую и эфемерную жизнь людей» (VI, 47, 4). Точную характеристику Мениппа дает Лукиан, который говорит, что он умел по-кинически смеяться, т. е. одновременно шутить и кусать. Менипп решительно отвергает все философские доктрины, кроме своей, одинаково высмеивая стоиков, эпикурейцев, академиков, хотя в его философии звучат биопо-телетовские нотки. «Преследуй только одно из всего: чтобы настоящее было удобно, прочее все минуй со смехом и не привязывайся ни к чему прочно», — поучает лукиановский Менипп (21). Для Лукиана Менипп был, между прочим, не только создателем любезного ему жанра, но и, по словам Дидро, «моральным героем» *héros en morale*.

Прославляя жизнь бедняка и раба, критикуя действительность, Менипп, тем не менее, не делает из критики

радикальных выводов. Убежденный в бесполезности сопротивления и борьбы, он призывает к незаметной жизни, к примирению с действительностью, но не эти слабые стороны мировоззрения, а объективная художественная реальность его сатир несла сильный заряд социального протеста. Именно она и обусловила ее последующее влияние.

*Мелеагр* Гадарский (I в. до н. э.) — один из последних киников эпохи эллинизма. Большую часть жизни он прожил в Тире при последнем Селевке, старость провел на о-ве Косе. Мелеагр сознательно подражал своему знаменитому земляку Мениппу и писал эпиграммы в киническом духе и был первым составителем поэтических антологий. Антология под названием «Венок» включала не только его стихи, но и других поэтов. Согласно Аффинею (IV, 157b), Мелеагр — автор «Сравнения дорогих блюд и чечевичной похлебки», где все преимущества на стороне пищи бедняков. Называя «киником» Мелеагра, Аффиней приводит названия и других его сочинений (XI, 157b. 502c). Эпиграммы Мелеагра вошли в «Палатинскую антологию».

Особое место в кинической литературе занимает творчество выдающегося эллинистического поэта *Керкида* из Мегалополя (ок. 290—220 гг. до н. э.). Керкид не отказался от идеалов древнего кинизма и активно вмешивается в жизнь, помня о превосходстве практики над теоретизированием. В принципе кинизм не выступал против активной политической деятельности, если она шла на пользу народу, угнетенным. Керкид пересматривает линию поведения своих предшественников. Стефан Византийский называет его «превосходным законодателем и мелиамбическим поэтом», а Полибий говорит о нем как об известном полководце времен Арата и Клеомена (II, 48—50, 65). Керкид был послом родного города при дворе Антигона.

До самого начала XX в. личность Керкида оставалась загадочной, так как под этим именем были известны два государственных деятеля. Кто из них принадлежал к киникам, на это убедительного ответа не существовало. Только найденные в 1906 г. фрагменты сочинений (Оксирипхские папирусы, т. VIII), озаглавленные «Мелиамбы киника Керкида», не оставили сомнений в принадлежности стихов государственному деятелю и реформатору аркадского города Мегалополя. Найденные фрагменты вместе с девятью известными до этого отрывками позволяют составить более полное представление о поэзии и харак-

тере кинизма Керкида<sup>2</sup>. Поэт-сатирик, создатель так называемых мелиамбов, он с удивительной, прямо-таки «маяковской» сатирической силой и публицистическим пафосом нападал на богов и божественное провидение, социальную несправедливость, на роскошь и богатство и воспевал Диогена, «божественную собаку» (Д. Л. VI, 76—77). В стихах Керкида заметно влияние кипической диатрибы с ее проблематикой и образной системой.

Центральным из сохранившихся «Мелиамбов» является сравнительно большой отрывок (более 35 стихов), бичующий богатство, полный гнева и ненависти к уродствам современного общества. Конец стихотворения звучит угрожающе: если богачи не поделятся с неимущими добровольно, то ветры судьбы пачнут дуть им в лицо, и тогда-то придется им «выблевать из самого нутра» все награбленное у народа «ненавистное богатство». Сильное социальное звучание приобретают здесь и нападки на богов и самого владыку Зевса. Прямое обращение к объекту сатиры (Ксенон), людям и богам, восклицания, риторические вопросы, парентезы, подчеркивающие личную позицию автора, едкая ирония, лаконичная многозначительность в соединении с необычным поэтическим размером, сочетание лексики высокого стиля и вульгаризмов, обдуманная разностильность, энергичность и динамизм, пророческий тон — все это производит просто ошеломляющее впечатление. Устрашающая «диковинность» его связана прежде всего с неслыханными и неповторимыми неологизмами, составляющими отличительную черту керкидовского стиля, источник которого следует искать в грубоватой стихии народной речи. Новая, революционная по содержанию поэзия Керкида требовала новых форм, тревожащих, напряженных и торжественных одновременно. Думается, что откровенно публицистический, «солоновский» пафос поэзии Керкида и их сравнительно простой ритмический рисунок были рассчитаны на массовую аудиторию, а не на узкий круг дружеской элиты. Мелиамбы, будучи сродни мелической и декламационной поэзии, представляли собой нечто вроде античного зонга. Эпические дактили и разговорно-насмешливые ямбы, лежащие в основе керкидовского стиха, падают о связи Мелиамбов с социально насыщенной и политически острой древней ко-

<sup>2</sup> См.: *Нахов И.* Поэзия протеста и гнева (Сотад, Феникс, Керкид). — *Вопр. клас. филологии*, 1973, т. 5, с. 5—67.

медией аристофановского типа. В свою очередь, творчество Керкида нашло отклик в поэзии Луцилия и Горация.

Ямбографию Керкида дополняют сохранные Лондонским и Гейдельбергским папирусами отрывки из пропитанных язвительностью холиямбических стихов *Феникса* из Колофона. Анализ обнаруживает их несомненную киническую направленность. В античной литературе немного таких прямых, сиюминутных откликов на современное зло, откровенных, не замаскированных мифологическими или басенными условностями. Это негодующие строки о богах и стяжателях, лишенных чести и совести, пекущихся лишь о роскоши и удобствах. Им противопоставлены трудящиеся бедняки, умирающие с голоду. В своих стихах Феникс, сознательно или невольно, использует аргументацию и стилистику диатриб. К «Ямбам» примыкает холиямбический отрывок об ассирийском царе Нине, приведенный Афипеем (XII, 530 с). «Песенка вороны» Феникса — стилизация в народном духе, свидетельствующая об интересе поэта к народным обрядам и фольклору.

Киническая литература эпохи эллинизма оказала значительное влияние на близких к низам и критически настроенных поэтов. К их числу относится крупнейший эпиграмматист этого времени *Леонид* Тарентский (первая пол. III в. до н. э.), посвятивший свое творчество «маленьким людям». И Леонид, и пелопоннеская (дорийская) школа поэтов, к которой он принадлежал, стоят несколько особняком в литературной жизни века. Интерес пелопоннесцев к народу был искренним, они предпочитали живописать народные типы, родную природу, тружеников и чистый мир детей и животных. То, что у других пелопоннесских поэтов только намечалось, у Леонида превратилось в ведущий мотив. Хотя он не был киником в чистом смысле слова, но влияние популярных киникостоических идей определило весь строй его общественного и поэтического мышления, обусловило его творческое своеобразие. Этот странствующий бард, перебивавшийся с хлеба на воду, с болью писал о народной нужде, восхищался Диогеном, воплощал в стихи кинические идеи. Одна из поэтических диатриб Леонида, названная видным немецким ученым Геффкеном «кинической проповедью в стихах» (А. Р. VII, 472), говорит о быстротечности и тщете человеческой жизни, заполненной погоней за богатствами, и призывает к скромности и простоте. Мир поэзии Леонида густо населен рыбаками, охотниками, пастухами,

плотниками, дровосеками, крестьянами, ткачихами, садовниками, кормилицами, матросами и т. п. Эти люди заняты трудом, с ним связаны их мысли и чаяния. Умение увидеть красоту в обыденном, в труде, привлечь внимание к низам, скрасить горечь критики шуткой, вовремя произнести сентенцию, изобразить уродливое так, чтобы оно не отталкивало, а вызывало нужные эмоции и мысли, — эти свойства почерпнуты в кинической литературе.

Киническим «вольным словом», айсхрологией и физиологическим натурализмом отличались стихи скандально известного в истории античной литературы поэта *Сотада* из Маронеи, жившего при Птолемеи Филадельфе. Его безосновательно обвиняли в порнографии, хотя его обработки мифологических сюжетов, даже посившие палет откровенной эротики, преследовали антирелигиозные цели. Сотада бесстрашно обличал Птолемея за его кровосмесительный брак со своей сестрой Арсиноей. В наказание за дерзость, как гласит предание, царь приказал бросить свинцовый ящик с заключенным туда крамольным поэтом в море (Афин. XIV, 620). Сотада близок к тому направлению в эллинистической поэзии, которое смыкалось с веселым и фривольным, полным смелых сатирических выпадов творчеством низов — с фольклорными дорическими бурлескными сценками — флиаками, не щадившими ни богов, ни людей, мимами, дерзкими стихами на ионическом диалекте (ионикологией), непристойной кинэдологией, гилародией, магодией, лисодией, симодией и т. п. Хотя официальная александрийская поэзия (Каллимах, Феокрит и др.) также кое-что почерпнула из этого источника, но по своей глубокой сути была чужда подлинной народной жизни и вдохновлялась придворными интересами и эротикой. Немногочисленные бесспорные фрагменты поэзии Сотады свидетельствуют, что репутация порнографа фактами не подкреплена, непристойности и физиологическая откровенность некоторых стихов Сотады выступают лишь в качестве действенного средства политической сатиры.

Все жанры кинической прозы и поэзии, вошедшие в культурный фонд современных народов, внесли в литературу эллинизма, отличавшуюся аполитизмом, камерностью, академической ученостью, отходом от жизненных проблем в дебри мифологических раритетов и формальных ухищрений, свежую струю народности, актуальной сатиры и беспощадного реализма. Это была действительно демократическая литература.

Уже в предыдущем периоде наметилось некоторое измельчание и появились первые признаки упадка кинического движения, в нем иногда приглушенно звучали нотки того неистового протеста против общепризнанных авторитетов, законов, учреждений, идей и властей, какими характеризовался древний кинизм. Трансформация его коренилась в особенностях эллинистической эпохи, о которых говорилось выше. Кипики «ушли в подполье», на первый план выдвинулся стоицизм. После яркого в истории кинизма третьего века наступила полоса двухвекового анабиоза. Кинизм продолжал существовать, но подспудно, в темноте. Где-то в народной толще вели свою разрушительную работу кинические миссионеры, нередко похожие на обыкновенных нищих. Ни в Греции, завоеванной римлянами, ни в самом Риме не объявилось ни одного достойного преемника Антисфена или Диогена, способного сплотить вокруг себя единомышленников. Ни новых заметных фигур, ни новых идей кинизм этого «темного» периода не выдвинул. Только незадолго до начала новой эры обнаруживаются кое-какие следы кинической активности. К этому времени относятся эпиграммы последователя Мениппа Мелеагра Гадарского, фиктивные письма древних киников, анекдоты и хрии о Диогене, собранные в так называемом «Венском диогеновском папирусе», аналогичные тем, которые позже приводил Диоген Лаэртский в своих «Жизнеописаниях». Киническая тенденция обнаруживается в трудах Диокла из Магнезии, основного источника, на котором базировался Диоген Лаэртский и анонимный автор Берлинского папируса (№ 13044) I в. до н. э.

Кинические идеи, мотивы и формы проникли в литературу этого времени, имевшую в общем мало точек соприкосновения с киниками. Их влияние можно найти в «Менипповых сатурах» Варрона Реатинского, названного *cupiscus Romanus*, у сатирика Луцилия, Горация. Если отражение кинических топосов у Луцилия, а тем более Горация, очень опосредствованно, то у Варрона оно сказалось не только на форме его «сатур», но и в содержании: насмешки над пустыми философскими спорами, осуждение роскоши, проповедь опрощения, присутствие элементов фантастики, защита народного языка, безоглядные поиски истины и т. д. Цицерон говорил о Варроне: «...он не столь-

ко переводил Мениппа, сколько подражал ему» (Акад. I, 8). Тертуллиан дал ему более лаконичную характеристику: «Диоген в римском стиле» (Апол. 14).

Чем же объясняется спад кинической популярности в два последних века до начала новой эры? Обычный ответ сводится к следующему: кинизм — это образ жизни, теории он не создал, и потому со смертью Диогена и Кратета школа прекратила свое существование (Дадли). Эта концепция хотя бы потому неверна, что кинизм просуществовал еще добрых шесть столетий. В чем все же причина упадка школы?

Греция, оккупированная Римом, переживала глубокий и затяжной кризис, сказавшийся на умонастроениях. Бунтарство сменилось апатией. Малодушные и неверные в силы человеческие обернулись мистикой, возрастанием веры в силу божественную, которая освободит человечество, ожиданием мессии, спасителя. Именно в это время наряду с распространением восточных религий зарождается христианская догматика. Киники с их рационализмом и атеистическим пафосом были органически чужды этим все усиливающимся настроениям квиетизма и мессианизма, а оппозиция угнетенных приобрела новый *религиозно-мистический* характер. Во главе различных движений протеста становились «пророки», «святые», «учителя истины», чьи социальные требования приобретали открыто религиозную окраску. Народ жаждал не только свободы, но и утешения. Киники не утешали, они критиковали, смеялись, протестовали, философствовали. «Для того чтобы дать утешение, пужно было заменить не утраченную философию, а утраченную религию. Утешение должно было выступить именно в религиозной форме...»<sup>3</sup>. Киники не уловили смены настроений в народе, дух времени учуял и подхватил стоицизм, влившийся затем в новую религию — христианство. Впоследствии эти новые веяния не миновали и кинизм, поэтому между киниками и стоиками появилось много общего. «От позднего стоицизма кинизм (II—I вв. до н. э. — И. Н.) отличается лишь односторонностью и грубой прямолинейностью, с которыми он проводил в сущности те же идеи»<sup>4</sup>. Теперь понятно, почему киники не смогли сохранить своей былой популярности в разочарованных и апатичных массах, увлеченных надеждой на

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 313.

<sup>4</sup> Zeller E. Philosophie der Griechen. B., 1898, Bd. 3, 1, S. 763.



загробное воздаяние и карающий неправедных меч спасителя. Деятельность киников временно замерла, чтобы вновь возродиться в первых веках новой эры.

## КИНИЗМ РАННЕЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ (I—III ВВ. Н. Э.)

В произведениях греческих и римских писателей начала новой эры вновь и вновь наталкиваемся на упоминания о странствующих кинических проповедниках, людях сильной воли, мысли и мужества, а также о тех, кто пристал к кинизму — попутчиках, лжефилософах, рядившихся в обветшавшее тряпье древних киников. Для возрожденно-го подлинного кинизма, представленного именами Деметрия, Эномая, Демонакта и др., характерен возврат к радикализму, непримиримости и ригоризму кинических схолархов. Теперь нет места соглашательству и компромиссам, киники обличали диктатуру и террор, поносили императоров и всех власть имущих.

Причина кинического возрождения — в новом нажиме на народные массы. Торжество Рима не облегчило, а ухудшило положение населения завоеванных стран, испытывавших теперь на себе двойной гнет — своих и римских эксплуататоров. Грабеж провинций достиг таких размеров, что даже террористическому режиму первых императоров из дома Юлиев—Клавдиев пришлось издавать специальные законы, обуздывающие разыгравшиеся аппетиты наместников, что, впрочем, не мешало облагать подданных новыми налогами. Все это вызвало обострение классовой борьбы, и столкновения между местным населением и римлянами часто перерастали в открытые восстания, сепаратистские движения и освободительные войны (Иудейская война, восстание Цивилиса, движение Лже-Неропа и др.). Мира в Римской империи никогда не было. Социальные контрасты достигли своего апогея — баснословная роскошь и ужасающая нищета, полное бесправие масс и безудержный произвол верхов. Эти процессы нашли отражение не только в движении сопротивления, политике, но и в идеологии — в кинической философии и овладевавшей миром христианской религии. Причины возникновения и распространения христианства — в то же время причины возрождения кинической школы. Они блестяще

проанализированы Энгельсом в работах о первоначальном христианстве. Как и кинизм, «новая философия религии переворачивает прежний порядок вещей, вербуя своих последователей среди бедняков, несчастных, рабов и отверженных, и презирая богатых, могущественных, привилегированных...»<sup>1</sup>. В описываемую эпоху христианство, однако, имело больше шансов на успех, хотя бы потому, что кинизм требовал от своих приверженцев слишком многого, а его попутчики дискредитировали движение. Первые христиане рекрутировались из той же среды, которая составляла социальную базу кинизма, — из низших слоев народа.

Как среди христиан, так и среди «философов» скрывалось немало грязных элементов. Квиптилиан в I в. н. э. с возмущением рассказывает о презренных людях, которые на людях ведут себя как аскеты, а тайком предаются самым разнузданным порокам и чревоугодию. Примерно о том же говорят Эпиктет, Марциал, Дион Хрисостом, Лукиан, Петроний, Ювенал, Авл Геллий. Вот что рассказывает о лжекиниках своего времени Лукиан. Многие рабы и бедняки присвоили себе внешний вид философов: «...небольших хлопот стоило накинуть на себя грубый плащ, приладить суму, взять дубинку в руки, поднять крик... браня и порицая всех. Они знали, что несколько не пострадают за свои речи, ибо уважение, внушаемое самим видом философа, сулило им полную безопасность...» (Беглые рабы, 14). Во II в. н. э. фигура киника стала обычной принадлежностью всякого сборища, причем настоящего подвижника было трудно отличить от шарлатана. Несмотря на массу лжекиников, составлявших «грязную пену» движения, нельзя на этом основании делать скороспелые выводы о сущности кинизма этой эпохи. Среди философов, искренне преданных древним киническим идеалам, было немало достойных и уважаемых людей, вызывавших восхищение своими смелыми и открытыми нападениями на монархию. Киническая критика беспокоила императоров, о чем говорят репрессии, начавшиеся при Тиберии и продолжавшиеся даже при умных и «терпимых» Антонинах. Светоний рассказывает, как киник Исидор обличал Нерона, а киники Диоген и Герас смеялись над браком Тита и Береники (Дион Кассий, 65, 15). В провинциях киники подстрекали массы на восстания против римских властей. Недаром при Нероне, Веспасиане, До-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 308.

мициане всех философов изгоняли из Рима, а некоторых бичевали и даже казнили.

Возрожденный кинизм эпохи ранней Римской империи стремился вернуться к истокам, оживить слова и дела Антисфена и Диогена. Древний ригоризм нашел новое воплощение во взглядах и поступках Деметрия, Демонакта, Диона из Прусы, Эномая, в содержании фиктивных «Писем киников». Главный герой киников римского периода — Диоген, характерная фигура — современник Сенеки *Деметрий*. Хотя свидетельств о нем сохранилось немного, однако они рисуют сильный и благородный характер. Впервые его имя всплыло при Калигуле (Сенека. О благодеяниях, VII, 11), о нем хорошо знают при Нероне и Веспасиане. За связь с казненным республиканцем Тразеем Петом, который был его учеником, и резкие нападки на знать Деметрий изгоняется за пределы Италии, но после гибели Нерона возвращается в Рим. Вторично киника подвергают изгнанию в 71 г. при Веспасиане, против которого он также выступал (Дион Кассий. 66, 13).

Деметрий не только противник монархии, он враг государства вообще. В непримиримости к насилию и депотизму он не уступал Диогену. Сенека воздает хвалу мудрости и деятельному характеру киника (О благодеян., VII, 8, 2; О счастл. жизни, 18, 3; пис. 62, 3), возродившему культ трудных подвигов во имя человека и отстаивавшему свои идеалы, совершенно не похожие на мечты перепуганных обывателей. Однако в духе времени кинизм Деметрия слегка окрашен в религиозные тона (Сенека. О провидении, V, 5).

Дион из Прусы, прозванный Хрисостомом (Златоустом)<sup>2</sup>, — выдающийся философ, ритор и писатель I—II вв. н. э. — в известном смысле типичная фигура эпохи, символизирующая внешнюю близость двух самых распространенных в Римской империи учений — стоицизма и кинизма. По своему поведению и нравственным симпатиям Дион ближе к кинизму, в политике — стоикам. Происходя из богатой и знатной семьи вифинского г. Прусы (совр. Бруза в районе Дарданелл), начал свою карьеру как ритор. В Рим он приехал еще молодым человеком и скоро завоевал себе известность, сблизился со столичной

<sup>2</sup> См.: *Нахов И.* Кинизм Диона Хрисостома, — *Вопр. клас. филологии*, 1976, т. 6, с. 46—104.

аристократией. Когда его как друга казненного Флавия Сабина, заподозренного в заговоре против Домициана, изгнали из Италии и запретили даже жить в родной Вифинии, он под влиянием дельфийского оракула (Дион. Хрис. XIX, 9) начал жизнь странствующего проповедника. Скитания забрасывали его в самые отдаленные уголки империи, ему пришлось заниматься тяжелым физическим трудом. Знакомый с нравами придворной жизни, теперь он понял, что настоящее гостеприимство встретишь лишь в домах бедняков (VII, 65). Когда я нищим бродил по дорогам, одни принимали меня за философа, другие — за попрошайку, — рассказывал Дион (XIII). В годы вынужденного изгнания он пишет серию речей, пропитанных киническим духом, идеями антисфеновского и диогеновского радикализма, близких к киническим диатрибам (речи VI, VIII, IX, X, XIII и др.). Их главный герой — Диоген. Кинико-стоическими идеями проникнуты «Эвбейская» и «Борисфенитская» речи с их идеализацией трудолюбивой жизни простых людей на лоне природы.

После убийства Домициана руками заговорщиков (96 г.) Дион возвращается в Рим. Император Траян (98—117) приблизил к себе бывшего опального философа. Дион не уклонялся от возможности влиять на монарха, считая, что «дело настоящего мудреца управлять людьми» (XLIX). В четырех речах о царской власти Дион защищает стоическую концепцию просвещенной монархии, идеальный царь — «отец и благодетель» своих подданных, добрый правитель, его жизнь — подвиг. Обласканный Траяном Дион отходит после возвращения из изгнания от кинических принципов неприятия всего строя современной жизни и даже высказывает религиозные симпатии. Так или иначе, в лице Диона кинизм ранней империи выдвинул своего яркого защитника и пропагандиста. Среди его учеников был *Фаворин* из Арелаты, влиятельный ритор, сосланный в 130 г. на о-в Хиос и примкнувший к киникам.

Деятельность *Эномая* из Гадары, давшей миру многих выдающихся киников, протекала в царствование императора Адриана. Эномай, как и Деметрий, возвращается к древнему радикальному кинизму, с особой силой выступает против всех проявлений религиозного обмана. Наряду с Лукианом своей атеистической деятельностью он вносит очищающую струю рационализма в затхлую атмосферу мистики и суеверий II в. Воспользовавшись

убийственными аргументами Эномай, христианские апо-  
логеты привлекали его памфлеты для критики язычества,  
не замечая того, что они были направлены против  
всякой религии. Атеизм Эномай приводил в ужас рестав-  
ратора эллинской старины императора Юлиана, ибо в  
«Уличении обманщиков» киник высмеивал достоверность  
гаданий, оракулов, веру в провидение и пр. Этот памфлет  
обильно цитировался Евсевием в его «Приготовлении к  
Евангелию» и Теодоретом. Свои антирелигиозные взгля-  
ды Эномай сочетал с материализмом, утверждая, что  
единственное основание наших знаний — наши ощущения  
и восприятия, а все явления и поступки людей опреде-  
ляются естественной необходимостью. Своими разобла-  
чениями Эномай разрывал сети, которыми опутывали на-  
род лжепророки типа Аполлония Тианского или Алек-  
сандра Абонотейхского, пригвожденного к позорному  
столбу Лукианом. Как показывают заглавия сочинений,  
приведенные у Суды и Юлиана, Эномай писал о киниз-  
ме, о Диогене и Кратете, аллегорически толковал Гомера,  
сочинял утопии и трагедии в духе Диогена.

О другом замечательном кинике II в. *Демонакте* рас-  
сказал Лукиан, изобразивший его идеальным философом.  
Демонакт происходил из состоятельной семьи, жившей на  
Кипре. Среди его учителей мы встретим Деметрия, Ага-  
тобула и Эпиктета, стойка, преклонявшегося перед Дио-  
геном. Значительную часть жизни Демонакт прожил  
в Афинах, где умер глубоким стариком. В хвалебной (эн-  
комиастической) биографии философа, написанной Лу-  
кианом, приводится много анекдотов и апофтегм, подоб-  
ных тем, которые рассказываются о киниках в шестой  
книге «Жизнеописаний» Диогена Лаэртского. В своих вы-  
сказываниях и образе жизни Демонакт следовал за Дио-  
геном и Кратетом, презирал внешние блага, высшим сча-  
стьем считал независимость, смеялся над религией и  
сравнивал себя с врачом, «который исцеляет недуги, но  
на больных не гневается». Мягкость и снисходительность  
в сочетании с критическим и острым умом — отличи-  
тельные черты характера Демонакта. В его лице кинизм ожил  
в своем наиболее привлекательном «кратетовском» ва-  
рианте.

В истории кинизма императорской поры несколько  
особняком стоит фигура *Перегрина-Протея*. Это один из  
тех, по выражению Энгельса, «авантюристов и жуликов,  
хвастунов и горлопанов», которые присасываются к не-

опытным новаторам. Перегрин по существу был христианским шарлатаном, для которого кинизм стал лишь одной из его часто меняющихся масок и ипостасей. Ведь недаром он получил прозвище Протея, вечно изменчивого мифического морского старца. В своем памфлете «О кончине Перегринна» Лукиан скорее заклеил религиозного обманщика, чем киника. В своей работе «К истории первоначального христианства» Энгельс упоминает о Перегрине и подчеркивает, что Лукиан дал объективное описание главы христианской общины: Лукиан, «этот, во всяком случае беспристрастный, свидетель, рассказывает, между прочим, историю жизни одного авантюриста, некоего Перегринна, называвшего себя Протеем, родом из Пария на Геллеспонте. Упомянутый Перегрин в молодости начал свою карьеру в Армении с прелюбодеяния, был пойман на месте преступления и согласно местному обычаю подвергнут самосуду. Счастливым бегством, он задушил в Парии своего отца и вынужден был скрыться»<sup>3</sup>. Историчность личности Перегринна несомненна — помимо нескольких упоминаний у Лукиана, он фигурирует у Авла Геллия, Татиана, Тертуллиана, Афиногора, Филострата, Аммиана Марцеллина и др. Его необычный жизненный путь восстанавливается довольно детально. Вынужденный удалиться в изгнание после отцеубийства, он направляется в Палестину, где становится членом, а вскоре и главой христианской общины, потом попадает в тюрьму. Освободившись, Перегрин меняет обличье — надевает маску философа-киника, скитается по разным странам Малой Азии, затем в Египте примыкает к кинику Агатобулу, у которого обучался и Демонакт. Оказавшись вскоре в Риме, Перегрин в поисках громкой известности открыто бранит императоров, за что отправляется в ссылку. Оказавшись в Греции, подбивает эллинов поднять вооруженное восстание против римлян (Лукиан, Перегрин, 19), нападает на «некоронованного короля» Афин Герода Аттика, которого нередко обвиняли в стремлении к тирании. Изгнание делает образ Перегринна еще более популярным, его сравнивают с Мусонием Руфом, Дионом Хрисостомом, Эпиктетом и другими гонимыми мудрецами. Но этого ему показалось недостаточным. Обуреваемый жаждой славы, Перегрин, в подражание Гераклу и индийским гимнософистам, решает сжечь себя на

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 469.

костре, что он и сделал с театральной помпой при огромном стечении народа в Олимпии (165 г.), правда, надеясь до последней минуты, что поклонники не дадут броситься ему в огонь. Лукиан был очевидцем этого события.

В Перегрине совместились многие черты одиозного лежекинизма, главные черты его характера — непомерное тщеславие и фанатизм. Кинические принципы «свободы слова» и «бесстыдства», аскетизма и презрения к общепризнанным мнениям превращаются у него в повод для пошлых эксцессов и изуверства: «...он сек тростью нижние части тела у других и сам подставлял для сечения свои», «обрил половину головы, мазал лицо грязью», на виду у всех мастурбировал и т. п. (Лукиан, Перегрин, 17). Перегрин по существу чужд подлинному христианству и кинизму, но его пример говорит, что у последних имелись *внешние* точки соприкосновения. Связь кинизма и христианства еще отчетливее выступает в следующий период, когда, например, киник Максим становится христианским епископом в Константинополе. Христиане на первых порах, как и киники, отличались революционностью, нечто общее было и в их аскетизме. Кроме того, христиане, отвергавшие олимпийских богов, по иронии судьбы попали в число античных безбожников. Все это позволило видному греческому ритору II в. Элию Аристиду заметить, что киники «напоминают секты живущих в Палестине. Они не почитают богов, как и эти философы» (т. II, с. 402 Дидо).

В памфлете Лукиана упомянуто также имя друга Перегрина, киника *Феагена*, который, по словам Галена (Метод. леч. XIII, 15), был весьма уважаем и читал лекции в гимнасии Траяна в Риме. Там же упоминается еще один кинический философ, учитель Демонакта и Перегрина, *Агатобул* из Александрии. Агатобул вел жизнь типического киника и отличался суровым аскетизмом, что, по сообщению Евсевия, принесло ему популярность в народе. Не исключена возможность, что именно он находился среди тех агитаторов, что поднимали александрийские низы против римских захватчиков. В «Жизнеописании Демонакта» Лукианом назван еще один современный ему киник — *Сострат*, упомянутый и другими авторами. Родом из крестьянской Беотии Сострат, прозванный Гераклом, вел жизнь среди лесов и полей, отличался высоким ростом и недюжинной физической силой.

Несмотря на широкое распространение кинических

идей в первые века н. э. по всей территории Римской империи, свидетельства о их носителях не столь уж щедры, но особенно ничтожны сведения о кинической, как, впрочем, и о других философских школах, на протяжении критического для древнего мира III в., когда бесконечные перевороты, мятежи, гражданские войны, восстания рабов и колонов, варварские нашествия заслонили собой голоса протестующих народных мудрецов. Кинические идеи продолжали жить в восстаниях антирабовладельческих, антиримских, сепаратистских, в каждом движении, направленном против произвола и несправедливости, но вплоть до IV в. о кинизме мало что слышно.

## ПОСЛЕДНИЙ, ИЛИ ПОЗДНЕРИМСКИЙ, ПЕРИОД (IV—VI ВВ.)

### Закат и конец кинизма

Поздняя империя (IV—V вв.) с характерной для нее борьбой христианства и язычества, а также непрекращающимися распрями внутри самого христианства, отражающими напряженную классовую борьбу, стала неудобной ареной для деятельности любой философской школы, если она не была связана с теологией. Наиболее влиятельная философская система этого времени — темный, проникнутый мистицизмом, рафинированный неоплатонизм находил себе поклонников главным образом в среде образованной эллинофильской аристократии. Народ находил выход своей бунтарской энергии в восстаниях и в движении так называемой бедной церкви, примыкая то к одной, то к другой секте, враждующей с князьями официальной церкви. Кинизм, тем не менее, еще существовал и вербовал себе сторонников как среди язычников, так и христиан. Немало потенциальных и явных киников скрывалось под потрепанной рясой бродячих монахов и еретиков. Имена подлинных киников, дошедшие до нас, крайне малочисленны, киническую массу составляют самозванцы, решившие, что так удобнее добывать себе хлеб насущный.

Римский император Юлиан, прозванный Отступником (361—363), воспитанник неоплатонической школы, первый во времена поздней империи не только проклинал



современных ему лжекиников, нередко путая их с ненавистными ему «невежественными галилеянами» (христианами), но и сам в некоторой степени испытал влияние кинизма. Отказавшись от политики поддержки христианства, проводимой его предшественником Константином, Юлиан обратился к древнегреческой культуре и философии с ее героями. Прошлое философии было блестящим, настоящее жалким. В речах против киников (VI. VII), написанных в первый год восшествия на престол, Юлиан рисует это настоящее самыми мрачными красками. Преклоняясь перед Антисфеном, Диогеном и Кратетом, он даже сам стремится подражать им в образе жизни и в формах художественной изобразительности («Цезари»). Для неоплатоника Юлиана Диоген — служитель Аполлона, а кинизм — «наиболее универсальная и естественная философия». Общим с киниками было у него также признание воспитательной роли литературы и аллегорическое толкование мифологии.

Если для древних киников признание религии — вещь невозможная, то для последнего поколения — это явление обычное. Начавшаяся случайная связь кинизма с христианством в лице Перегринна продолжалась на более серьезных основаниях через два столетия. Этот «христианизующий» кинизм нашел своего приверженца в *Максима* (вторая пол. IV в.), родившемся в свободолоубивой Александрии. Он был плохим христианином, несмотря на то, что одно время даже носил сан константинопольского епископа. В 361 г. его предали церковной анафеме. Открыто провозгласившего себя киником Максима изгоняют из Александрии. В Константинополе он близко сошелся с блестящим христианским проповедником и писателем Григорием Назианским, который пришел от него в восторг и назвал «совершеннейшим из философов» в произнесенной в его честь речи. Максим завоевывает известность, порывает с Григорием и добивается места епископа. Бывший друг становится врагом и поносит Максима всячески в своих письмах и стихах. Вторично вернувшись в Александрию, Максим поднимает бунт против властей, за что снова подвергается изгнанию, но уже не в пустыню, как в первый раз, а вовсе за пределы Египта. О дальнейшей судьбе бывшего епископа и бунтовщика ничего не известно.

Мы не можем назвать других киников поименно, однако в жизни последних веков Римской империи они иг-

рали заметную роль. Августин (350—430) счел нужным сообщить, что к его времени вымерли все философские школы древности, кроме киников, перипатетиков и платоников (Против академиков, III, 19, 42), а в другом месте он говорит: «Мы и сейчас можем встретить киников, которые не только носят плащ, но даже ходят с дубинкой» (О граде бож., XVI, 20, 5). Значит, хотя прошли века, киники не отказались от своего нищенского наряда. Вероятно, к этому же времени относится диалог «Киник», дошедший под именем Лукиана, где дается развернутая апология кинического образа жизни.

В 529 г. специальным эдиктом Юстиниан официально закрыл все философские школы в Афинах, а перед этим, в начале VI в., мы еще встречаем там кинического аскета Саллюстия, ничего не забывшего из учения Антисфена и Диогена. Киник Саллюстий в VI в. н. э., конечно, анахронизм, но даже сам факт его существования говорит об удивительной живучести кинических идей. Родом из Сирии, Саллюстий обучался риторике и философии в Афинах и Александрии, здесь он примкнул к киникам и ведет жизнь бродячего проповедника, учившего о преимуществах древней кинической добродетели. Несмотря на внешнюю победу христианства, по своему мироощущению Саллюстий язычник и выступает как против христиан, так и против христианизирующих киников. Его выступления свидетельствуют о борьбе внутри кинической школы уже на закате ее существования. С именем Саллюстия исчезают последние следы тысячелетней кинической философии.

### Друзья и праги киников. Куда рос кинизм?

За свою многовековую историю кинизм вступал в контакт с другими философскими направлениями, влиял на них и сам воспринимая чужие идеи. Несмотря на противоречивость и резкие перепады в его политической программе, наиболее подвижной части всякого мировоззрения, в кинизме всегда зрели потенции социального протеста, конфронтация с властями, предержащими и официальной культурой. В нем почти никогда не умирал стихийный материализм, понятный широким массам. Эти черты оказали известное влияние на основателей Древней Стои. Один из них — Зенон Китийский, раб по происхождению, стал учеником Кратета и даже посвятил ему

апологетические «Воспоминания». Сократ, Антисфен и Диоген были причислены стоиками к лику своих святых. Многие положения этики Зенона — сколок с кинических принципов (например, требование «жить по природе»), его «Полития» восприняла идеи ряда «одиозных» сочинений Диогена — трактата о государстве, трагедий «Эдип» и «Фиест». Средняя Стоя, отмежевываясь от них, пыталась извинить «грехопадение» своего первоучителя его «молодостью», как об этом говорит Филодем. Киническое влияние воспринял и ученик Зенона Аристон Хиосский. Отход от крайностей кинизма намечается уже у Зенона и ближайших его последователей Клеанфа и Хрисиппа, ориентирующих свое учение на примирение с действительностью. Хотя кинизм менее теоретически и логически фундирован, чем стоицизм, но его преимущества заключены в революционных идеях и взглядах, близких народу.

В стоицизме долгое время уживались два течения — основное конформистское и побочное оппозиционное, левое, с пониманием относившееся к радикальному кинизму (Д. Л. VI, 14). Средняя и Новая Стоя, потихоньку заимствуя у киников, повсюду громогласно отказывается от них. Нужно выбросить все киническое учение, говорил Цицерон, выражая мнение «легальных» стоиков. Враждебную киникам партию возглавляли Панетий и Посидоний, дружественную — Аполлодор из Селевкии (Цицерон. О границах добра и зла, III, 20, 68).

Уличные проповедники-стоики, о которых мы узнаем из сатир Горация, внешне мало чем отличались от киников, рекламируя затрепанные к этому времени мысли популярных кинико-стоических диатриб, но даже наиболее оппозиционные из новых стоиков скорее ориентировались на аристократию, чем на плебейскую массу. Однако у Мусония Руфа и его ученика бывшего раба Эпиктета симпатии к кинической философии явно ощутимы. С презрением говоря о лжекиниках, Эпиктет благоговейно рисует образ идеального киника, посланца богов (III, 23—25). К исправленному и подслащенному стоиками кинизму испытывал склонность даже «философ на троне» Марк Аврелий. На протяжении всей своей истории Стоя пользовалась киническим наследием, приспособив его к своим пущам, и культивировала жанр диатрибы. Представляя две линии в философии, кинизм и стоицизм как школы испытывали друг к другу нескрываемую неприязнь.

Между гедонизмом и кинизмом лежала пропасть этических и социальных воззрений. У первого целью жизни было погружение в удовольствия, у второго — аскетизм и самодовольствование. На этом строилась жестокая критика киниками сторонников Аристиппа, ей, например, посвящалась диатриба Телета «О том, что удовольствие не является жизненной целью». Под влиянием кинической пропаганды некоторые из киренаиков, такие, как Феодор Атеист, даже изменяли свои взгляды и отказывались видеть в удовольствии благо. Непримируемый атеизм Феодора сформировался не без кинического воздействия. Этика развела по разные стороны баррикады киников и эпикурейцев. Менипп в своих сатирах высмеивал Эпикура, а эпикурейцы, в свою очередь, бранили киников, называя их «врагами Эллады» (Д. Л. VI, 101.IX, 8). Эта враждебность никогда не прекращалась.

Знаменующий закат античной философии эпигонский эклектизм впитал в себя среди других и кинические идеи. Так, один из предшественников христианства, его, по словам Энгельса, подлинный отец, Филон Александрийский, ввел в свою иудейско-греческую философию некоторые кинические идеи, случайно попавшие туда из кинико-стоических диатриб. Почти то же самое можно сказать и об ученике Диона Хрисостома Фаворине из Арелаты, диатриба которого «Об изгнании» снабжена идеями и образами из арсенала кинизма. Следы кинического влияния нетрудно обнаружить и в беседах платоника Максима Тирского, даже восхвалявшего кинический образ жизни (XXXVI). В мировоззрении каждого философа, на которого оказывал влияние кинизм, он способствовал выявлению его наиболее прогрессивных и демократических тенденций.

Воззрения и теории киников всегда оставались отражением дум, чувств и чаяний угнетенных низов именно античного греко-римского общества, несмотря на то, что в аналогичных условиях переходных эпох в античных Индии и Китае появлялись типологически сходные черты в учениях аскетов-гимнософистов или даосов, а в средние века — в многочисленных еретических сектах и течениях, составлявших идейную базу народных движений, лейтмотивом которых был протест против несправедливого богатства и социальной несправедливости. Философия киников — философия отрицания и отречения, поскольку класс рабов и неимущих свободных, составлявших ее реальный

базис, сильный в *разрушении*, оказывался бессильным в *созидании* нового. До последнего часа античности киники помогали «опрокидывать» отжившие ценности старого мира, подтачивали изнутри рабовладельческий строй, тормозящий прогресс цивилизации. Все их мечты о будущем не выходили за пределы благородных, но наивных утопий. Однако их эгалитарно-коммунистические теории принципиально отличались от современных им реакционно-утопических потребительских учений, ибо идеальное общество киников строилось не только на общности имущества, но и предполагало обязательность производительного труда для всех, что исключало саму необходимость рабства, эксплуатацию человека человеком. Все это делало киников отдаленными предшественниками социалистических утопий и учений Нового времени.

Культ природы в ее нравственном понимании, проповедь опрощения, гармонии между человеком и природой, честной и добродетельной бедности, отрицание внешних благ во имя истинных, духовных, отказ от плодов господствующей культуры и цивилизации, критика властей предержащих — все это вдохновляло странствующих нищих монахов средневековья и реформаторов XVI—XVII вв.; идеал естественного права и природного равенства людей нашел сторонников среди революционных мыслителей XVIII и XIX вв. Принцип тотальной «переоценки ценностей» с позиций социальной справедливости и рационализма, предпочтение богатств духа, презрение к вещизму, провозглашение необходимости внутренней свободы, достигаемой размышлениями, упражнениями и воспитанием, т. е. силами, заложенными в самой природе человека, требование свободы самовыражения и слова, глубокий демократизм, включающий как уважение ко всем, так и отдельной личности — все это положительное наследие кинизма живет и в наши дни. В своем презрении к общепринятым нормам, выработанным вековым общественным опытом, в стремлении к безудержной откровенности, приверженности к «естественности, никогда не позорной», киники подчас переступали границы допустимого. Здесь возникала возможность трансформации, перехода кинизма в «цинизм», намеренно оскорбляющий все святое, в грубую и внутренне бездушную, асоциальную беспардонность, за которой ничего не скрывалось. Но в этом виноваты не старинные киники, а *циники* Но-

вого времени, у которых с античностью общее только одно — этимология.

Киники проделали огромный исторический путь. Их появление на арене истории греческой философской мысли и культуры на рубеже V и IV вв. до н. э. знаменовало начало конца мировоззрения классической древности. Зародившись в недрах античности, киники не пережили ее, но они одни из первых громко заявили миру, где один находится в рабстве у другого, что такой порядок никуда не годен, несправедлив и подлежит отмене. В свой жестокий и несентиментальный век киники, эти бунтари-одиночки, настойчиво привлекали внимание к обездоленным и пеимущим, «кричали» о недопустимости всяческого рабства, об отвратительности мира сытых и самодовольных, будили заснувшую совесть людей. И этот голос, пришедший из дали веков и народных глубин, трогает нас и поныне.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Антисф. фрмг. — Антисфен. Фрагменты сочинений  
А. П. — Палатинская Антология  
Апул. Апол. — Апулей. Апология  
Апул. Флор. — Апулей. Флориды  
Арист. Полит. — Аристотель. Политика  
Арист. Мет. — Аристотель. Метафизика  
Арист. Топ. — Аристотель. Топика  
Арист. Рит. — Аристотель. Риторика  
Арист. Ник. этика — Аристотель. Никомахова этика  
Афин. — Афиней. Пир мудрецов  
Валер. Макс. — Валерий Максим. Достопамятные деяния и речи  
Ватик. гном. — Ватиканский гномологий  
Дем. — Демосфен. Речи  
Д. Л. — Диоген Лаэртский. Жизнеописания и учения знаменитых философов  
Диодор — Диодор Сицилийский. История  
Дион Кассий — Кассий Дион Коккейян. Римская история  
Дион Хрис. — Дион Хрисостом (Из Прусы). Речи  
Геродот — Геродот. История  
Иерон. Прот. Иов. — Иероним. Против Иовиана  
Исократ — Исократ. Речи  
Клеанф. фрмг. — Клеанф Стоик. Фрагменты сочинений  
Клим. Алекс. Стром. — Климент Александрийский. Строматы  
Ксен. Анаб. — Ксенофонт Афинский. Анабасис (Поход Кира)  
Ксен. Кир. — Ксенофонт Афинский. Киропедия (Воспитание Кира)  
Ксен. Мем. — Ксенофонт Афинский. Меморабилии (Воспоминания о Сократе)  
Макс. Тир. — Максим Тирский. Речи  
Мусоний — Мусоний Руф. Речи  
Павс. — Павсаний. Описание Эллады  
Плат. Апол. — Платон. Апология Сократа  
Плат. Гос. — Платон. Государство

Плат. Полит.— Платон. Политик

Плат. Соф.— Платон. Софист

Плат. Фед.— Платон. Федон

Плут. Алекс.— Плутарх. Параллельные жизнеописания.  
Александр

Плут. Лик.— Плутарх. Параллельные жизнеописания.  
Ликург

Плут. Фемист.— Плутарх. Параллельные жизнеописания.  
Фемистокл

Полибий — Полибий. Всеобщая история

Секст Эмп. Пирр.— Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых по-  
ложений

Стоб.— Иоанн Стобей. Антология

Страб.— Страбон. География

Тертуллиан. Апол.— Тертуллиан. Апология

Филодем. О поэт.— Филодем. О поэтике

Филодем.— Филодем. Папирусные фрагменты

Фукидид— Фукидид. История Пелопоннесской войны

Цицер. Акад.— Цицерон. Академика (Академические сочи-  
нения)

Цицер. Туск. бесед.— Цицерон. Тускуланские беседы

Цицер. Орат.— Цицерон. Оратор

Элиан. Пестр. ист.— Элиан. Пестрые истории

Эпиктет — Эпиктет. Беседы (Диатрибы)

Ювен. Сат.— Ювенал. Сатиры

Юл.— Юлиан (император). Речи



## ЛИТЕРАТУРА

- Antisthenis fragmenta / Coll. F. D. Caizzi. Milano, 1966.
- Anthologia lyrica Graeca / Ed. E. Diehl. Leipzig, 1954. Vol. 1, 2.
- Athenaeus. The Deipnosophists. London; Cambridge, 1951—1957. Vol. 1—7.
- Capelle W. De cynicorum epistolis. Göttingen, 1896.
- Collectio epistolarum Graecarum / Ed. I. C. Orelli. Leipzig, 1915.
- De Vogel C. J. Greek philosophy. Leiden, 1963—1964. Vol. 1—3.
- Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers / Ed. R. D. Hicks. London; Cambridge, 1972—1979. Vol. 1, 2.
- Dion Chrysostomus. Opera / Ed. H. L. Crosby. L., 1949—1956. Vol. 1—6.
- Dudley D. R. A history of cynicism. L., 1937.
- Epictetus. The discourses / Ed. W. A. Oldfather. L.; N. Y., 1926—1928. Vol. 1, 2.
- Fišer Z. K problematice malých sokratovských škol.—Filosofický časopis, Praha, 1964, N 5.
- Fragmenta philosophorum Graecorum / Coll., rec. F. G. A. Mullachius. P., 1881. Vol. II.
- Fritz K. von. Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope. Leipzig, 1926.
- Gnomologium Vaticanum / Ed. L. Sternbach. B., 1963.
- Göttling K. W. Diogenes der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats.—In: Gesammelten Abhandlungen aus dem klassischen Altertum. Halle, 1851. Bd. 1.
- Helm R. Kynismus.—In: PWRE. Stuttgart, 1914, Bd. 23.
- Höistad R. Cynic Hero and Cynic King. Uppsala, 1948.
- Julianus, imperator. Oeuvres complètes / Texte établi par G. Rochefort. P., 1963. Vol. 1, 2.
- Les cyniques grecs: Fragments et Témoignages / Par L. Paquet. Ottawa, 1975.
- Maximi Tyrii Philosophoumena / Ed. H. Hobein. Leipzig, 1910.
- Russek P. Zur Widerspiegelung der Sklavenhaltergesellschaft in der antiken Philosophie.—Das Altertum, B., 1969, Bd. 15, H. 3.
- Sayre F. Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism. Baltimore, 1938.
- Sayre F. The Greek cynics. Baltimore, 1948.
- Schafstädt H. De Diogenis epistolis. Göttingen, 1892.
- Stobaeus Ioannes. Anthologium / Rec. C. Wachsmuth, O. Hense. B., 1884—1894. Vol. 1—3.
- Tragicorum Graecorum fragmenta / Ed. A. Nauck. Hildesheim, 1964.

\* Подробные библиографические указания см. в кн.: Нахов И. М., Киническая литература, М.: Наука, 1981.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Предисловие</b> . . . . .	3
<b>Краткий обзор источников</b> . . . . .	26
<b>Исторические, социальные и идейные корни кинизма</b> . . . . .	30
<b>Внешняя история кинической школы. Ее главные представители</b> . . . . .	40
<b>Название школы</b> . . . . .	40
<b>Периодизация истории кинической философии</b>	43
С кого начать? . . . . .	44
<b>Антисфен Афинский, основатель кинической школы (ок. 445—360)</b> . . . . .	49
<b>Легенда о Диогене Синопском (ок. 412—323)</b> . . . . .	54
<b>Ученики Диогена (Кратет, Гиппархия, Метрокл, Онесикрит, Филиск, Мони́м)</b> . . . . .	65
<b>Учение древних киников</b> . . . . .	70
<b>Киники против Платона</b> . . . . .	73
<b>Наука и религия</b> . . . . .	85
<b>Политика</b> . . . . .	98
<b>Этика</b> . . . . .	140
<b>Эстетика</b> . . . . .	158
<b>Средний, или эллинистический, период (III—I вв. до н. э.)</b> . . . . .	191
<b>Компромиссный, или «гедонизирующий», кинизм</b>	191
<b>Киники эпохи эллинизма</b> . . . . .	193
<b>Период упадка (II—I вв. до н. э.)</b> . . . . .	204
<b>Кинизм ранней Римской империи (I—III вв. н. э.)</b> . . . . .	206
<b>Последний, или позднеримский, период (IV—VI вв. н. э.)</b> . . . . .	213
<b>Закат и конец кинизма</b> . . . . .	213
<b>Друзья и враги киников. Куда рос кинизм?</b>	215

**Исай Михайлович Нахов**

**ФИЛОСОФИЯ КИНИКОВ**

Утверждено к печати  
редколлекцией серии научно-популярных изданий  
Академии наук СССР

Редактор А. В. Антонов

Художник М. М. Бабенков

Художественный редактор Н. А. Фильчагина

Технический редактор М. Н. Фролова

Корректоры Е. Н. Белоусова, Л. Д. Собоко

**ИБ № 22430**

Сдано в набор 05.08.81

Подписано к печати 28.12.81. Т-27588,

Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типографская № 2

Гарнитура обыкновенная. Печать высокая.

Усл. печ. л. 11,76. Усл. кр. отч., 12,1. Уч.-изд. л. 12,7.

Тираж 100,000 экз. Тип. зак. 793

Цена 80 коп.

Издательство «Наука»

117884, ГСП-7 Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90.

2-я типография издательства «Наука»,

121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10



**ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«НАУКА»  
ВЫШЛА  
ИЗ ПЕЧАТИ  
КНИГА:**

**ЛОСЕВ А. Ф.**

**Диоген Лаэртский — историк античной философии.** — (Серия «Из истории мировой культуры»). 1981. 170 стр. 35 к.

В книге содержится философский и филологический анализ главного сочинения писателя Диогена Лаэртция, жившего в III веке н. э. Это сочинение — единственный дошедший до нас сводный труд античной эпохи, в котором имеются биографические сведения о всех известных греческих философах и излагаются их учения. Профессор А. Ф. Лосев показывает особенности литературной манеры Диогена Лаэртция, опровергает ненаучные подходы к оценке его творчества, дает

цельную художественную и культурно-историческую характеристику этого интереснейшего античного автора. Книга рассчитана на широкий круг читателей.

Заказы просим направлять по одному из перечисленных адресов магазинов «Книга — почтой» «Академкнига»:

480091 **Алма-Ата**, 91, ул. Фурманова, 91/97; 370005 **Баку**, 5, ул. Джапаридзе, 13; 734001 **Душанбе**, проспект Ленина, 95; 252030 **Киев**, ул. Пирогова, 4; 443002 **Куйбышев**, проспект Ленина, 2; 197110 **Ленинград**, П-110, Петрозаводская ул. 7-А; 117464 **Москва**, В-464, Мичуринский проспект, 12; 630090 **Новосибирск**, 90, Морской проспект, 22; 620151 **Свердловск**, ул. Мамина-Сибиряка, 137; 700079 **Ташкент**, Л-29, ул. К. Маркса, 28; 450074 **Уфа**, проспект Октября, 129; 720001 **Фрунзе**, бульвар Дзержинского, 42; 310003 **Харьков**, Уфимский пер., 4/6.