ОБЩАЯ ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ

В. Вундта, Г. Ольденберга, И. Гольдціэра,
Б. Грубе, Тетуджиро Инуйе, Г. фонъ Арнима, К. Бэймкера, В. Виндельбанда

ТОМЪ ПЕРВЫЙ

ПЕРЕВОДЪ

І. В. Постмана и І. В. Ящунскаго

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

Проф. А. И. Введенскаго и Э. Л. Радлова

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія товарищества „Общественная Польза“, Б. Подъяческая, 39.
1910

КНИЖНЫЙ СКЛАДЪ

тов-ва „ОБЩЕСТВЕННАЯ ПОЛЬЗА".

Невскій, 40, кв. 43.

Философія въ систематическомъ изложеніи.

Содержаніе. В. Дильтей. Сущность философіи. **А. Риль.** Логика и теорія познанія. **В. Вундтъ.** Метафизика. **В. Оствальдъ.** Натуръ-философія. **Г. Эббингаузъ.** Психологія. **Р. Эйкенъ.** Философія исторіи. **Ф. Паульсенъ.** Этика. **В. Мюнхъ.** Педагогика. **Т. Липпсъ.** Эстетика. **Ф. Паульсенъ.** Задачи философіи въ будущемъ.

Большой томъ 450 стр. Ц. 3 р.

Куно Фишеръ.

Исторія новой философіи.

8 томовъ.

Т. I. Декартъ. Ц. 2 р. 50 к. Т. II. Спиноза. Ц. 3 р. 50 к. Т. III. Лейбницъ. Ц. 4 р. Т. IV, Кантъ ч. 1. Ц. 4 р. Т. V. Кантъ ч. 2. Ц. 3 р. 50 к. Т. VI. Фихте. Ц 4 р. 50 к. Т. VII. Шеллингъ. Ц. 5 р. Т. VIII. Гегель. Ц ч. 1. 3 р. 50 к., ч. 2.—2 р. 50 к.

Густавъ Лебонъ. Эволюція матеріи. Ц 1 р. 50 к.
Его-же. Эволюція силъ. Ц. 2 р.
Его-же. Зарожденіе и исчезновеніе матеріи. Ц. 20 к.
Х. Зигвардъ. Логика. Т. I.—II. 2 р. 50 к. Т. II. ч. 1. Ц.—2 р. 50 к. Т. II. ч. 2.—Ц. 2 р. 50 к. Всѣ три книги вмѣстѣ—6 руб.
Гюйо. Безвѣріе будущаго. Перев. съ предисловіемъ проф. Д. Н. Овсянико-Куликовскаго. Ц. 2 р. 50 к.
Аристотель. Этика. Пер. Радлова. Ц. 1 р. 50 к.
Бельтовъ. Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію. Ц. 1 р. 25 к.
Его-же Критика нашихъ критиковъ. Ц. 2 р.
Болдвинъ. Психологія въ ея примѣненіи къ воспитанію. Ц. 20 к.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Страница:	*Строка:*	*Напечатано:*	*Должно быть:*
217	16 св. и сл.	Δεκτά	λεκτά
272	7 св.	118	116
»	9 »	148	143
»	11 »	166	159
»	12 »	219	209

ОБЩАЯ ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ

В. Вундта, Г. Ольденберга, И. Гольдціэра,
В. Грубе, Тетуджиро Инуйе, Г. фонъ Арнима, К. Бэймкера, В. Виндельбанда

ТОМЪ ПЕРВЫЙ

ПЕРЕВОДЪ
І. В. Постмана и І. В. Яшунскаго

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ
Проф. А. И. Введенскаго и Э. Л. Радлова

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія товарищества „Общественная Польза", Б. Подъяческая, 39.
1910

Пров 38
ПРОВ. 1957

10/6 77

Зачатки философіи и философія первобытныхъ народовъ.

Введеніе. Подъ «зачатками философіи» обыкновенно принято понимать первыя до насъ дошедшія попытки противопоставить господствовавшему дотолѣ миѳологическому міросозерцанію основанное на прочныхъ понятіяхъ мірообъясненіе. Въ то время какъ миѳологія является общимъ достояніемъ народа, философія въ указанномъ научномъ смыслѣ всегда выступаетъ въ качествѣ созданія отдѣльныхъ личностей, имена которыхъ во многихъ случаяхъ дошли до насъ. Такъ, изъ древнѣйшихъ греческихъ философовъ намъ извѣстны Милетскіе мудрецы, Ѳалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ. Съ другой стороны, отвергается существованіе какой бы то ни было философіи у первобытныхъ народовъ.

Послѣднее—таково господствующее мнѣніе — всецѣло опутаны сѣтями миѳологіи, и поэтому совершенно недопустимо сопоставлять дѣйствительные зачатки философіи съ такой сомнительной философіей первобытныхъ народовъ. Однако, если первое изъ этихъ двухъ понятій брать въ обычномъ въ исторіи философіи смыслѣ, то все же, съ другой стороны, не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что самымъ раннимъ попыткамъ научной философіи, изложеніемъ которыхъ начинается исторія философіи, предшествовали разнообразныя представленія, которыя, по сущности своей, содержатъ отвѣты именно на тѣ вопросы, которые ставитъ себѣ впослѣдствіи и философія; далѣе несомнѣнно, что даже у находящихся на самомъ низкомъ уровнѣ развитія первобытныхъ народовъ существуютъ подобныя представленія, хотя бы въ весьма грубомъ и неразработанномъ видѣ. Относительно же всѣхъ донаучныхъ зачатковъ философскаго развитія мы можемъ предположить, что въ существенныхъ своихъ чертахъ они совпадаютъ съ этими воззрѣніями первобытныхъ народовъ, такъ что мы имѣемъ всѣ основанія считать такія воззрѣнія философіей въ этомъ же смыслѣ. Правда, существуетъ и различіе: воззрѣнія первобытныхъ народовъ никогда не возвышаются надъ уровнемъ, при которомъ у культурныхъ народовъ только начинается научное развитіе. И дѣйствительно, это подтверждается, несмотря на всѣ различія, которыхъ, естественно, не можетъ не быть и въ примитивномъ мышленіи, при каждомъ новомъ шагѣ впе-

редъ въ областяхъ этнологическаго и историческаго изслѣдованія. Если вначалѣ, при обычномъ опредѣленіи того, что такое философія, понятія «Зачатки философіи» и «Философія первобытныхъ народовъ» казались непримиримыми, то въ упомянутомъ расширенномъ смыслѣ они, какъ оказывается теперь, покрываютъ другъ друга.

Правда, можетъ быть выставлено то возраженіе, что рѣчь здѣсь вообще идетъ не о философіи, а о миѳологіи, а послѣдняя уже по тому одному должна быть отмежевана отъ философіи, что она въ значительной мѣрѣ является религіей и коренится, стало быть, не въ жаждѣ познанія, а въ потребностяхъ настроенія. Это соображеніе, будучи само по себѣ безусловно правильнымъ, все-таки не заключаетъ въ себѣ никакихъ основаній противъ формулированнаго выше понятія примитивной философіи.

Дѣло въ томъ, что въ миѳологіи первобытнаго народа объединено въ одно цѣлое все то, что впослѣдствіи расчленяется на религію, философію и рядъ отдѣльныхъ наукъ; болѣе того: въ нее входятъ и поэзія, которая первоначально развиваетъ только общіе миѳологическіе мотивы, равно какъ и музыка и мимическія и изобразительныя искусства, которыя связаны отчасти съ религіозными обрядами, отчасти съ поэзіей. И именно изъ этого интимнаго сочетанія различныхъ элементовъ въ первоначальномъ мифѣ вытекаетъ задача расчленить все, что свойственно каждой области въ отдѣльности, т. е. установить, что̀ принадлежитъ въ немъ религіи и что̀ не принадлежитъ ей; что̀ представляетъ собою общенародное миѳологическое воззрѣніе и что̀ является элементомъ дальнѣйшей поэтической обработки отдѣльными личностями общаго миѳологическаго матеріала; наконецъ,—что̀ во всемъ этомъ комплексѣ убѣжденій, мнѣній и правилъ первобытныхъ людей переходитъ въ область позднѣйшей философіи.

Поставивъ вопросъ такъ, мы очень легко можемъ найти—по крайней мѣрѣ, принципіально—отвѣтъ, въ частности, на послѣднюю его часть, которая вѣдь насъ главнымъ образомъ и интересуетъ. Къ примитивной философіи относятся, несомнѣнно, всѣ тѣ проблемы, которыя являются проблемами и позднѣйшей научной философіи, несмотря на то, что рѣшенія ихъ совершенно отличны, и несмотря на то, что наиболѣе характерное отличіе первобытной философіи отъ позднѣйшей какъ разъ состоитъ въ томъ, что первая не видитъ никакихъ проблемъ тамъ, гдѣ послѣдней все кажется переполненнымъ ими. Но чѣмъ меньше примитивная философія сознаетъ наличность проблемы, тѣмъ щедрѣе она на рѣшенія. Сама она не ставитъ никакихъ вопросовъ. Но на каждый вопросъ, который ставится позднѣйшимъ любознательнымъ вѣкомъ, у нея готовъ отвѣтъ.

Этимъ уже опредѣлено существенное содержаніе первобытной философіи. Оно заключается во всѣхъ тѣхъ примитивныхъ воззрѣніяхъ, которыя соотвѣтствуютъ главнымъ проблемамъ позднѣйшей философіи и попыткамъ ихъ разрѣшенія.

Этими замѣчаніями уже предвосхищено, что при сужденіи объ этихъ зачаткахъ философіи вообще — мы должны остерегаться одного заблужденія, въ которое мы то и дѣло рискуемъ впасть и отъ котораго не сумѣли уберечься даже самыя превосходныя изложенія миѳологіи—и это тѣмъ болѣе,

чѣмъ ниже ступень мышленія, отыскиваемая нами. Мы привыкли всюду, гдѣ въ воззрѣніяхъ народа, или отдѣльнаго человѣка мы находимъ рѣшеніе какой-нибудь проблемы, предполагать и постановку этой проблемы. Между тѣмъ ничего не можетъ быть ошибочнѣе такого взгляда примѣнительно къ дикарю, а стало быть въ общемъ и къ культурному человѣку въ то время, когда онъ создавалъ свою миѳологію. Всѣ проблемы онъ разрѣшаетъ играя, пользуясь неутомимой своей фантазіей. Но онъ не ставитъ себѣ никакихъ проблемъ; то же, что является у него какъ бы рѣшеніемъ ихъ, въ дѣйствительности есть для него непосредственно данный фактъ или само собою понятное сочетаніе фактовъ. Такъ, основные вопросы современной философіи встрѣчаются уже и въ примитивной философіи. Именно потому такъ велика ихъ убѣдительность, что они встрѣчаются здѣсь не въ качествѣ вопросовъ, а въ качествѣ непосредственныхъ отвѣтовъ, возникшихъ изъ созерцанія и порожденныхъ имъ ассоціацій. Въ то время, какъ для культурнаго человѣка сомнѣніе, т. е. вопросъ, знаменуетъ собой начало философіи, для человѣка первобытнаго—это конецъ ея. Дикарь не вопрошаетъ, ибо убѣдительная сила его воззрѣній возвышаетъ его надъ всякимъ сомнѣніемъ. Поэтому пренебреженіе, съ которымъ цивилизованный европеецъ взираетъ на суевѣріе дикаря, можетъ быть превзойдено только презрѣніемъ, которое первый внушаетъ послѣднему своей невѣжественностью во всѣхъ тѣхъ вещахъ, которыя онъ самъ считаетъ несомнѣнными.

Правда, то, что мы, примѣняя эти общіе признаки, называемъ «примитивной философіей», не есть единое понятіе, а, подобно всякой позднѣйшей наукѣ, въ которую она переходитъ, зависитъ отъ общаго уровня культуры, частью которой она является. Было бы очень благодарной задачей выдѣлить исторію первобытную философіи и прослѣдить ея развитіе до того момента, когда она, ощупью и неувѣренно,—наполовину миѳъ, наполовину поэзія,—превратилась въ науку. Но эта задача, пожалуй, совсѣмъ неразрѣшима при современныхъ средствахъ,—во всякомъ случаѣ она настолько обширна, что далеко вышла бы изъ тѣхъ рамокъ, которыми ограничено настоящее изложеніе. Особенно затрудняющимъ моментомъ является то обстоятельство, что чѣмъ дальше идетъ миѳологическое развитіе и чѣмъ ближе оно подходитъ къ границамъ науки, тѣмъ больше выступаютъ въ немъ самомъ такіе мотивы, которые принадлежатъ къ специфической сферѣ философскаго размышленія. Такъ, теогоніи грековъ справедливо причисляютъ по характеру ихъ, къ естественному миѳу. Но онѣ настолько проникнуты углубленнымъ раздумьемъ, что уже не могутъ быть всецѣло причислены къ наивной философіи, присущей первобытному состоянію. Чѣмъ больше это имѣетъ мѣсто, тѣмъ больше отдѣльныя теогоническія творенія носятъ слѣды индивидуальной обработки традиціонныхъ миѳовъ и тѣмъ больше, стало быть, расходятся между собой отдѣльныя миѳообразованія. Многогранность, выступающая уже въ рамкахъ исторіи миѳовъ отдѣльнаго народа, естественно, разрастается необозримо, если изслѣдовать миѳологіи различныхъ культурныхъ народностей съ точки зрѣнія сокрытыхъ въ нихъ философскихъ идей. При этомъ внѣшнія природныя условія, различныя соціальныя условія и историческія переживанія, наконецъ умственныя наклонности образуютъ столь важные моменты, что, по сравненію съ растущей дифференціаціей миѳическихъ міровоззрѣній,

совпаденія и общія человѣчеству представленія либо совершенно исчезаютъ, либо съ трудомъ поддаются возстановленію по весьма сомнительнымъ слѣдамъ. Совсѣмъ иная картина развертывается предъ нами, когда мы подходимъ къ уровню примитивнаго мышленія, который находится у порога миѳологіи. Тогда становится совершенно ясно, что тѣ великія различія, съ которыми мы сталкиваемся въ послѣдующемъ развитіи, въ дѣйствительности большей частью являются слѣдствіемъ прогрессивной дифференціаціи, которой всюду предшествуетъ поражающій своимъ единообразіемъ уровень человѣческихъ воззрѣній на жизнь и міръ. Конечно, и здѣсь нѣтъ недостатка въ различныхъ оттѣнкахъ выраженія. То тѣ, то другіе мотивы подчеркиваются сильнѣе. Но основныя представленія не расходятся между собой; тамъ же, гдѣ это имѣетъ мѣсто, такія различія всегда являются лишь результатомъ различнаго уровня развитія, подобно тому, какъ естественное состояніе человѣчества не есть единое понятіе, а можетъ охватывать самыя различныя ступени развитія. Тѣмъ не менѣе совпаденіе достаточно велико, и понятіе примитивной культуры почти совершенно покрывается понятіемъ примитивной философіи въ выше опредѣленномъ смыслѣ: подобно тому, какъ примитивная культура отличается сплошь одинаковыми чертами, такъ и примитивная философія, несмотря на различія временъ и народовъ, остается одинаковой въ отношеніи общаго направленія мышленія и основныхъ мотивовъ міросозерцація.

Правда, нелегкое дѣло набросать картину примитивной философіи даже въ этихъ ограниченныхъ рамкахъ, т. е. отвлекшись отъ всѣхъ тѣхъ переходныхъ ступеней, которыя ведутъ отъ первоначальныхъ зачатковъ человѣческаго мышленія до порога науки. Вѣдь понятія этой философіи не такъ доступны непосредственному изслѣдованію, какъ, напр., произведенія примитивнаго искусства; они должны быть извлечены нами изъ сочетаній съ миѳологическими составными частями, религіей и поэзіей, да и сами эти сочетанія, отъ которыхъ мы должны ихъ изолировать, долгое время были предоставлены шаткой устной традиціи и воздѣйствію на жизненныя привычки и нравы, прежде чѣмъ занялись планомѣрнымъ разсмотрѣніемъ и разборомъ ихъ. Поэтому черпать приходится изъ собраннаго съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія и съ самыми различными цѣлями этнологическаго и доисторическаго матеріала. Не малое затрудненіе заключается еще и въ томъ, что первобытный человѣкъ, мышленіе котораго мы должны себѣ представить, собственно говоря, нигдѣ уже не доступенъ намъ, ни среди нынѣ существующихъ народовъ, ни, тѣмъ менѣе, среди тѣхъ, съ которыми насъ знакомитъ историческая традиція. Образъ этого человѣка носитъ вездѣ слѣды какихъ-либо культурныхъ воздѣйствій прежняго или настоящаго времени. Ибо гдѣ можно найти еще теперь народъ, оставшійся совершенно незатронутымъ вліяніемъ всемірнаго общенія, колонизаціи, миссіонеровъ, изслѣдователей? Можно сказать, что то, что называется «народной душой», до извѣстной степени подобно микроскопическимъ объектамъ, изслѣдованіе которыхъ особенно затрудняется тѣмъ, что всѣ вспомогательныя средства, употребляемыя для этой цѣли, всегда влекутъ за собой и измѣненія самаго объекта. Несмотря на это, составныя части первобытныхъ взглядовъ на міръ и жизнь обладаютъ *однимъ* свойствомъ, которое до извѣ-

стной степени устраняетъ всѣ эти трудности; мы имѣемъ въ виду ихъ великую устойчивость, которой они въ немалой степени обязаны тому, что, несмотря на измѣняющіяся внѣшнія вліянія, психологическіе мотивы ихъ возникновенія долго и упорно продолжаютъ держаться, а нѣкоторые изъ этихъ мотивовъ даже никогда не исчезаютъ. Этимъ объясняется, что не только у такъ называемыхъ первобытныхъ народовъ, но и у полу-культурныхъ народовъ, вездѣ, гдѣ намъ удается добраться до основныхъ воззрѣній на жизнь, поскольку они сохранились въ особенности въ культѣ и обычаяхъ, мы встрѣчаемся съ явленіями, имѣющими характеръ примитивнаго мышленія, и что суевѣрія уже культурныхъ народовъ,—если не считать незначительныхъ рудиментовъ позднѣйшей миѳологіи,—въ главныхъ своихъ чертахъ состоятъ изъ пережитковъ именно тѣхъ же первобытныхъ взглядовъ, а иногда и изъ новообразованій подобныхъ имъ. Но какъ бы то ни было, изъ всего этого видно, что содержаніе примитивной философіи не есть система, которую можно гдѣ-нибудь отыскать или непосредственно построить на основаніи извѣстныхъ традицій, какъ, напр., философія іонійскихъ физиковъ или элеатовъ, но что оно можетъ быть извлечено при помощи весьма осторожнаго критическаго отвлеченія изъ хаоса очень различныхъ и часто омраченныхъ позднѣйшими вліяніями составныхъ частей. Во избѣжаніе при этомъ отклоненій въ сторону и главнымъ образомъ для того, чтобы отдѣлить все, что не входитъ въ первобытную философію, а либо въ составъ религіи, либо болѣе или менѣе произвольной поэзіи, въ частности особенно излюбленной первобытными народами сказочной поэзіи, намъ слѣдуетъ сдѣлать отправнымъ пунктомъ нашего изслѣдованія тѣ проблемы, которыя ставитъ или на которыя пытается отвѣтить современная философія и которыя примитивная философія, какъ уже замѣчено раньше, разрѣшаетъ, хотя и не ставитъ. Первый изъ этихъ вопросовъ гласитъ: какимъ нормамъ слѣдуетъ человѣческое мышленіе и въ чемъ сущность познанія? Второй: какъ возникаетъ духовная жизнь и въ чемъ сущность души? Третій: какіе законы господствуютъ въ природѣ? Наконецъ, четвертый: какимъ общимъ правиламъ должно слѣдовать человѣческое поведеніе? Очевидно, что отвѣты, даваемые мышленіемъ первобытнаго человѣка на эти вопросы, мы можемъ назвать содержаніемъ примитивной логики, психологіи, натуръ-философіи и этики.

I. Примитивная логика. Нормы логики во всѣ времена отвлекались отъ формъ дѣйствительнаго мышленія, которыя находятъ себѣ выраженіе въ формахъ языка. Такъ возникла и классическая логика Аристотеля. Изумительная способность отвлеченія великаго философа сказалась только въ томъ, что онъ сумѣлъ отказаться отъ всѣхъ для логической связи несущественныхъ составныхъ частей языка. Поэтому для установленія законовъ примитивной логики придется поступать точно такъ же. Если мы станемъ на этотъ единственно возможный путь, то что окажется общимъ характеромъ той логики, въ которой въ крупныхъ чертахъ сливаются языки примитивныхъ народовъ, несмотря на огромныя различія въ грамматической структурѣ? Эти свойства, въ ихъ отличіи отъ свойственныхъ намъ законовъ мышленія, можно свести къ тремъ признакамъ: I. Примитивная логика не знаетъ отвлеченныхъ понятій и лишь въ очень ограниченномъ объемѣ общія понятія. Она насквозь конкретна и индивидуальна. Она владѣетъ поня-

тіями для отдѣльныхъ видовъ дѣятельности, напр., для хожденія, стоянія, удара, толканія, но не для дѣятельности вообще; она владѣетъ понятіями для отдѣльныхъ сортовъ дерева, но лишена общаго понятія дерева и т. д. Что касается чиселъ, то примитивная логика знаетъ лишь наглядные объекты, которые она затѣмъ переноситъ на другіе объекты съ тѣми же числовыми качествами, такъ, напр., «страусова ступня» для числа четырехъ, «рука» для пяти, «полный человѣкъ» для двадцати и т. д. Точно такъ же она лишена отвлеченныхъ понятій отношенія; далѣе, въ ней совершенно отсутствуетъ отвлеченная связка «быть», которая, какъ извѣстно, играетъ въ нашей логикѣ такую большую роль, зачастую даже, благодаря склонности логиковъ вставлять ее тамъ, гдѣ ея фактически нѣтъ, излишне большую роль. Съ другой стороны, эта логика дѣлаетъ различенія, совершенно чуждыя нашему мышленію, охотно оперирующему общими понятіями. Такъ, напр., она лишена общаго понятія «стрѣлять», но имѣетъ отдѣльныя понятія для стрѣльбы въ живыя существа и для стрѣльбы въ неодушевленные предметы. Или она устанавливаетъ нѣсколько понятій пространства, въ зависимости отъ различной величины разстояній. Несмотря на этотъ насквозь конкретный характеръ примитивнаго мышленія, оно отнюдь не лишено извѣстнаго порядка понятій, что, очевидно, указываетъ на тенденцію къ ихъ о бобщенію. Вѣроятно, такія категоріи, какъ мы можемъ назвать эти классы, пользуясь обозначеніемъ, даннымъ для нихъ Аристотелемъ, имѣются во всѣхъ разновидностяхъ примитивной логики, съ которыми мы знакомимся по языкамъ первобытныхъ народовъ. Но съ нѣкоторой достовѣрностью ихъ можно констатировать лишь тамъ, гдѣ онѣ приняли опредѣленное выраженіе. Въ дѣйствительности это въ общемъ имѣетъ мѣсто и въ аристотелевыхъ категоріяхъ, гдѣ, напр., субстанція соотвѣтствуетъ существительному, качество—прилагательному и т. д. Такъ какъ въ самыхъ первобытныхъ языкахъ отсутствуютъ отличительные признаки такихъ словесныхъ классовъ, то остаются невыраженными и категоріи понятій. Тамъ же, гдѣ это встрѣчается, какъ, наприм., въ языкахъ племени банту, стоящихъ, кстати, на самыхъ низкихъ ступеняхъ развитія, логическія точки зрѣнія, которыми опредѣляются классы понятій, совершенно отличны отъ нашихъ и вполнѣ соотвѣтствуютъ господствующей въ примитивной логикѣ конкретной формѣ мышленія. Обозначаемые на языкѣ банту одинаковыми префиксами классы словъ различаютъ понятія людей, животныхъ, растеній, жидкостей, орудій, а рядомъ съ ними, въ пестрой смѣнѣ, опредѣленія мѣстъ, понятія коллективности и большинства и тому подобное. Эти категоріи зиждятся исключительно на различіяхъ чувственнаго воспріятія, которыя, съ одной стороны, указываютъ на стремленіе къ логическому порядку, но, съ другой стороны, показываютъ, насколько это стремленіе находится въ плѣну у конкретныхъ свойствъ объектовъ.

2. Благодаря этому это первое свойство образуетъ переходъ ко второму характерному свойству: примитивная логика насквозь о б ъ е к т и в н а. Объективныя условія созерцанія въ ней отражены настолько ярко, что нѣтъ почти никакихъ явленій, данныхъ во внѣшнемъ воспріятіи, которыя она не въ состояніи была бы связать въ мышленіи. Но въ ней совершенно отсутствуетъ субъективное отношеніе мыслящаго къ объектамъ. Въ большинствѣ случаевъ остается со-

вершенно внѣ разсмотрѣнія, происходитъ ли данное обстоятельство въ прошломъ, настоящемъ или будущемъ, или это присовокупляется заднимъ числомъ въ видѣ громоздкихъ дополненій, которыя, въ свою очередь, имѣютъ объективное значеніе. Точно такъ обстоитъ дѣло и съ выраженіями желанія, возможности, необходимости и т. д. Между тѣмъ во всѣхъ случаяхъ, какъ легко видѣть, дѣло сводится именно къ субъективнымъ мысленнымъ опредѣленіямъ, совершенно не затрагивающимъ объективнаго содержанія представленій. Такъ, напр., объективнымъ содержаніемъ созерцанія является то, что камень падаетъ на землю. Но происходитъ ли это событіе въ настоящій моментъ, совершилось ли въ прошломъ, или ожидается въ будущемъ—всѣ эти моменты, совершенно не затрагивая объективной картины, выражаютъ лишь соотвѣтственное временное отношеніе лица, произносящаго сужденіе. Этому соотвѣтствуетъ полное отсутствіе въ примитивной логикѣ понятія субъективныхъ воспріятій, чисто психическихъ состояній и переживаній, — впрочемъ, это свойство встрѣчается и въ болѣе развитомъ мышленіи, ибо всѣ наши психологическія понятія, какъ это въ большинствѣ случаевъ легко доказать при самомъ раннемъ ихъ примѣненіи, обозначали тѣлесныя свойства или физическіе процессы. Такъ первоначально «представленіе» есть то, что мы ставимъ предъ собой; «ощущеніе»—осязаніе предмета; красочныя и вкусовыя ощущенія всѣ безъ исключенія получили свое названіе отъ окрашенныхъ и пахнущихъ предметовъ и т. д. То, что въ современныхъ языкахъ мы можемъ достовѣрно установить лишь на сравнительно новыхъ понятіяхъ, наблюдается въ примитивномъ мышленіи въ совершенно неизмѣненномъ видѣ. Понятій субъективныхъ состояній здѣсь вообще не существуетъ. Это придаетъ выраженіямъ примитивнаго человѣка своеобразный характеръ, находящійся въ рѣзкомъ контрастѣ съ выраженіями культурнаго человѣка. Первобытный человѣкъ, разсказывая о самыхъ потрясающихъ событіяхъ, описываетъ душевныя движенія участвующихъ лицъ, изображая поступки, въ которыхъ эти движенія выразились.

3. Объективность примитивнаго мышленія ведетъ насъ, наконецъ, къ третьему свойству, которое, правда, исчезаетъ раньше первыхъ двухъ, но на первыхъ ступеняхъ духовнаго развитія выступаетъ, можетъ быть, какъ наиболѣе характерная черта: кратко мы можемъ назвать ее предметной природой мышленія. Она не заключается въ объективности мышленія, но она есть какъ бы повышеніе ея. Объективное мышленіе само по себѣ различаетъ не только предметы и ихъ свойства, но и измѣненія и дѣйствія, и создаетъ для ихъ выраженія особыя категоріи словъ. Односторонне же выраженное предметное мышленіе знаетъ лишь категоріи предметовъ и ихъ свойствъ, да и выраженія тѣхъ и другихъ часто переходятъ одно въ другое, такъ какъ въ языкѣ то свойства называются по предметамъ, которые ими обладаютъ, то предметы называются по свойствамъ, замѣченнымъ въ нихъ, отличительныхъ же признаковъ, какъ существительное и прилагательное нашихъ языковъ, въ общемъ, не существуетъ. Тамъ, гдѣ наша логика высказываетъ нѣчто о предметѣ, непосредственно прибавляя къ подлежащему отглагольный предикатъ, или связывая съ нимъ какое-нибудь обозначающее понятіе при посредствѣ связки вспомогательнаго глагола «быть», примитивная логика просто прилагаетъ къ подле-

жащему аттрибутъ. Въ грамматическомъ отношеніи это выражается тѣмъ, что языки, въ которыхъ господствуетъ подобная логика, совершенно лишены глагола. Иногда только къ главнымъ понятіямъ предложенія присовокупляются вспомогательныя понятія, которыя, впрочемъ, сами носятъ предметный характеръ, или извѣстныя приставки, получившія измѣняющее мысль значеніе. Чаще же всего примитивное мышленіе отказывается отъ всякихъ болѣе подробныхъ опредѣленій. Выраженіе мыслей и, какъ можно отсюда заключить, само мышленіе получаютъ вслѣдствіе этого о т р ы в о ч н ы й характеръ. Понятія ассоціативно нанизываются одно на другое, не расчленяясь логически. Примѣръ подобной примитивной логики, нерѣдко напоминающей способъ выраженія дикарей, мы имѣемъ въ языкѣ дѣтей въ періодъ первыхъ ихъ упражненій въ разговорѣ, если наблюдать ихъ по возможности внѣ внѣшнихъ вліяній и внѣ автоматическаго подражанія взрослымъ. При такихъ условіяхъ дитя также изъясняется, главнымъ образомъ, при помощи существительныхъ. Иногда называются и качества существительныхъ, но глаголы встрѣчаются очень рѣдко и появляются вначалѣ въ неопредѣленномъ наклоненіи, т. е. лишенные какъ разъ тѣхъ элементовъ, которые составляютъ ихъ логическое значеніе. Наконецъ, отрывистость выраженія, если не принимать во вниманіе неизбѣжнаго вліянія взрослыхъ и совершенно различное содержаніе мысли ребенка и дикаря, въ немалой степени сближаетъ эти два явленія между собой.

Въ тѣснѣйшей связи съ этими тремя основными свойствами примитивной логики находится и п р и н ц и п ъ п о з н а н і я, которому слѣдуетъ первобытное мышленіе. Кратко его можно формулировать такъ: в с е, ч т о д а н о в ъ о б ъ т и в н о м ъ в о с п р і я т і и, н е п о с р е д с т в е н н о д о с т о в ѣ р н о т а к ъ, к а к ъ о н о д а н о. Связь этого положенія съ конкретной формой мышленія очевидна, въ воспріятіи непосредственно даны лишь конкретныя явленія. Точно также въ немъ отражена и объективность примитивнаго мышленія, ибо убѣжденіе въ непосредственной реальности явленій прежде всего относится къ содержанію объективнаго воспріятія. Правда, съ послѣднимъ связывается еще все то, что фантазіей первобытнаго человѣка добавляется изъ разнообразныхъ прежнихъ переживаній къ вызваннымъ внѣшнимъ воздѣйствіемъ ощущеніямъ, такъ что получается одно цѣлое, которое во всѣхъ своихъ частяхъ обладаетъ для него одинаковой объективной дѣйствительностью. Такимъ образомъ первымъ содержаніемъ непосредственной дѣйствительности является не освобожденный, послѣ зрѣлой критики, отъ всѣхъ такихъ примѣсей объектъ, а болѣе или менѣе фантастически преобразованный, въ зависимости отъ преобладающихъ мотивовъ, объектъ. Наконецъ, въ этомъ принципѣ познаванія выражено и третье свойство, предметный характеръ мышленія: объективное воспріятіе прежде всего фиксируетъ предметы, обладающіе опредѣленными свойствами. Движенія и измѣненія этихъ предметовъ стоятъ на второмъ планѣ: они представляютъ то, что случается съ предметами, находятся, стало быть, въ зависимости отъ нихъ. Правда, здѣсь этотъ познавательный принципъ примитивнаго мышленія начинаетъ терять свою безграничную обязательность. На первый планъ преимущественно предъ другими впечатлѣніями выступаетъ неожиданное, поражающее, вызывающее особенный интересъ, если имъ затрагивается благополучіе человѣка. Очень рано здѣсь

пробуждается, въ противовѣсъ къ самоочевидности, съ которой принимается все остальное, вопросъ: Почему?

II. Примитивная психологія. На взглядъ первобытнаго человѣка, душевная жизнь не есть нѣчто отдѣльное отъ тѣлесной жизни, а составляетъ съ ней одно цѣлое; въ силу принципа непосредственной дѣйствительности чувственнаго воспріятія жизненныя явленія не дали бы, вѣроятно, и возникнуть мысли о такомъ раздѣленіи, если бъ эта мысль не была вызвана двумя фактами, которые уже очень рано натолкнули наблюдателей на мысль объ отдѣленіи жизни отъ тѣлеснаго субстрата. Первый фактъ — смерть, второй — сонъ. Но при смерти и во снѣ оставленіе тѣла жизнью сопровождается совершенно различными явленіями. Съ моментомъ смерти связаны прекращеніе дыханія и всѣхъ остальныхъ явленій жизни. Во снѣ спящій имѣетъ общеніе съ отсутствующими, чаще всего — съ недавно умершими: или же ему являются ихъ призрачные образы, либо онъ чувствуетъ себя унесеннымъ въ отдаленную среду, между тѣмъ какъ тѣло его продолжаетъ лежать неподвижно до пробужденія. Съ первымъ изъ этихъ впечатлѣній связывается представленіе, что жизнь, покидающая тѣло, переходитъ въ послѣднее дыханіе, второе же впечатлѣніе вызываетъ представленіе, что существуетъ призрачный образъ тѣла, который можетъ отдѣляться отъ послѣдняго, во снѣ или въ смерти, чтобы вести временно или длительно самостоятельную жизнь. Объ эти вещи, дуновеніе дыханія и призрачный образъ сна, примитивная психологія называетъ «душой». Уже сами названія на различныхъ языкахъ указываютъ на двойственное ихъ происхожденіе: Psyche, anima, spiritus указываютъ на дуновеніе дыханія, eidolon, umbra и т. п. указываютъ на призрачность образовъ сновидѣнія. Понятіе души не возникло, стало быть, какъ обычно допускаютъ, изъ потребности свести душевные процессы, ощущенія, чувствованія, представленія и т. д. къ одной субстанціи; наоборотъ, происхожденіе свое это понятіе ведетъ отъ такихъ явленій, при наступленіи которыхъ душевные процессы прекращаются совершенно или, по крайней мѣрѣ, временно, какъ во снѣ. Оно, можно сказать, связано не съ самой душевной жизнью, а съ прекращеніемъ этой жизни. Не будь смерти и сновидѣнія, нельзя было бы себѣ представить, какъ могъ бы примитивный человѣкъ придти къ понятію отличной отъ тѣла и отдѣляющейся отъ него души. Такъ какъ примитивная психологія приходитъ къ этому понятію души, отнюдь не побуждаемая потребностью въ какой-нибудь интерпретаціи душевныхъ процессовъ, то она не смущается и двойственностью своего понятія души, являющейся результатомъ двухъ совершенно различныхъ способовъ возникновенія его; душа принимаетъ то ту, то другую форму, смотря по тому, чего требуетъ непосредственное воспріятіе. Но подобно тому какъ объ эти души,—которыя мы, соотвѣтственно возникновенію ихъ понятія, можемъ назвать «душой-дыханіемъ» и «душой-тѣнью»,— не должны служить объясненіемъ душевной жизни, такъ онѣ не должны служить и вспомогательными понятіями для объясненія смерти и сновидѣнія. Примитивная психологія не объясняетъ, а лишь констатируетъ факты. Она не пытается истолковывать явленія и ихъ связь посредствомъ какихъ-нибудь гипотезъ и теорій, но даетъ лишь непосредственнымъ воспріятіямъ и ихъ сочетаніямъ понятное выраженіе. И поэтому ея понятія не

возбуждаютъ въ ней никакихъ сомнѣній и не кажутся ей противорѣчивыми. Что жизнь прекращается съ послѣднимъ вздохомъ, это непосредственный фактъ наблюденія, точно также и то, что во снѣ являются образы умершихъ или живыхъ. Душа въ обоихъ случаяхъ не гипотеза, а дѣйствительность, въ такой же мѣрѣ дѣйствительность, какъ и тѣло, которое она оставляетъ во снѣ или послѣ смерти. То же самое относится и къ модификаціямъ и метармофозамъ, претерпѣваемымъ обѣими душами, въ процессѣ которыхъ онѣ могутъ переплетаться отчасти между собой, отчасти же съ первоначальнымъ представленіемъ о связи душевной жизни съ тѣломъ и съ органами. Въ силу этихъ измѣнчивыхъ обстоятельствъ примитивная психологія, естественно, не представляетъ собой единой и абсолютно однообразной системы, а распадается на цѣлый рядъ системъ, въ которыхъ отражаются всѣ стороны міросозерцанія даннаго народа. Тѣмъ не менѣе основныя предпосылки остаются одинаковыми для всѣхъ и въ этомъ смыслѣ общеобязательными. Кромѣ того отдѣльныя системы, несмотря на все свое разнообразіе, могутъ быть размѣщены въ нѣкоторый рядъ развитія, въ зависимости отъ преобладанія того или иного изъ основныхъ понятій души. Въ этомъ рядѣ различаются три ступени, которыя впрочемъ въ доступныхъ нашему разсмотрѣнію системахъ встрѣчаются тѣсно сплетенными, такъ что эти системы отличаются лишь качественнымъ преобладаніемъ того или иного основного воззрѣнія.

I. Исходнымъ пунктомъ всякой примитивной психологіи является понятіе единства душевной и тѣлесной жизни. Тамъ, гдѣ это понятіе достаточно сильно и не слишкомъ омрачено явленіями, связанными съ смертью и сномъ, вырабатывается представленіе, что послѣ смерти душа болѣе или менѣе продолжительное время остается въ тѣлѣ, либо, оставивъ его въ видѣ одной изъ вышеупомянутыхъ формъ, потомъ вновь возвращается въ него. Это понятіе можно назвать понятіемъ тѣлесной души. Оно повело къ двумъ вторичнымъ понятіямъ, принадлежащимъ, однако, къ различнымъ ступенямъ развитія примитивной психологіи. Болѣе раннее изъ нихъ вызвано, очевидно, тѣмъ естественнымъ чувствомъ, которое вскорѣ послѣ смерти не въ состояніи отдѣлить отъ зрѣлища, представляемаго трупомъ, воспоминанія о живомъ; отзвуки его встрѣчаются на гораздо болѣе высокихъ ступеняхъ культуры въ разнообразныхъ погребальныхъ обычаяхъ и поминальныхъ обрядахъ. Въ особенности сюда относится обычай сохраненія труповъ, встрѣчающійся въ зачаточномъ состояніи у нѣкоторыхъ первобытныхъ народовъ и развитый у египтянъ въ цѣлую систему. При примитивныхъ условіяхъ, подъ вліяніемъ сохраненія якобы одушевленнаго тѣла, выработалось представленіе, связывающее удаленіе души изъ тѣла съ извѣстнымъ, сопровождающимъ разложеніе явленіемъ: первый червь, выползающій изъ разлагающагося трупа, уноситъ душу, которая можетъ подвергаться и дальнѣйшимъ метаморфозамъ. Возникшее такимъ образомъ понятіе душевнаго червя распространено среди многочисленныхъ первобытныхъ народовъ Океаніи, Африки и Юго-Западной Америки, и возможно, что вошедшая въ психологію культурныхъ народовъ вѣра въ воплощеніе души въ образѣ змѣи есть поздній пережитокъ того же воззрѣнія.

Второе понятіе души, вытекающее изъ понятія первоначальнаго единства тѣла и души, принадлежитъ, именно въ болѣе выработанныхъ формахъ, позднѣйшей ступени

развитія. Это понятіе органическихъ душъ, нахожденія души во многихъ частяхъ тѣла; въ большинствѣ случаевъ съ этимъ понятіемъ обычно сочетается представленіе о различной дѣеспособности этихъ органическихъ душъ, т. е. намѣчаются первые зачатки различенія позднѣйшихъ такъ называемыхъ «душевныхъ способностей». При возникновеніи понятій органическихъ душъ наблюдаются постольку опредѣленныя различія, поскольку одни органы выступаютъ раньше носителями души, другіе—позже, при чемъ позднѣйшіе обыкновенно вытѣсняютъ первые. Древнѣйшимъ мѣстонахожденіемъ души являются, повидимому, почки и кровь. Почки, иногда сами по себѣ, иногда въ связи съ сосѣдними органами, продолжаютъ еще и въ настоящее время играть роль сѣдалища души у очень многихъ первобытныхъ народовъ; встрѣчаются онѣ въ этой роли также во многихъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта какъ составная часть древне-семитской народной вѣры, равно какъ разрозненно, но легко отличимо въ древнихъ традиціяхъ индо-германскихъ народовъ. Еще распространеннѣе въ качествѣ носителя души является кровь, каковую роль она сохраняетъ до новѣйшаго времени. Къ нимъ присоединяются еще извѣстныя выдѣленія тѣла; такъ, напр. слюна, которая, вѣроятно, приводится въ близкую связь съ душой, ускользающей черезъ дыханіе. Насколько намъ понятно значеніе крови, настолько намъ кажется на первый взглядъ странной центральная позиція, занимаемая почками въ древней психологіи. Но если вспомнить, что почки, какъ о томъ свидѣтельствуетъ эволюція обозначающихъ ихъ словъ, первоначально связываются съ половыми органами, и вспомнить, далѣе, какую огромную роль играетъ всюду въ примитивной культурѣ половая жизнь, то станетъ понятнымъ положеніе, занимаемое почками въ качествѣ носителей душевной силы вообще. И только на болѣе поздней ступени присоединяются къ нимъ грудобрюшная преграда и сердце, и вмѣстѣ съ тѣмъ начинается расчлененіе душевныхъ силъ, пребывающихъ въ этихъ различныхъ органахъ. При этомъ, очевидно, въ основѣ такой локализаціи, какъ она встрѣчается, напр., въ гомеровской психологіи, лежитъ все болѣе и болѣе бросающееся въ глаза отношеніе аффектовъ къ дыханію и біенію сердца. Но чѣмъ больше отдѣльные органы пріурочиваются такимъ образомъ къ спеціальнымъ душевнымъ функціямъ, тѣмъ легче можетъ сочетаться съ этими формами понятія тѣлесной души другое понятіе—самостоятельной, испаряющейся черезъ дыханіе или странствующей въ качествѣ тѣни души. Такимъ образомъ дифференціація органическихъ душъ способствуетъ развитію понятій души иного происхожденія, при чемъ связанность и самостоятельность распредѣляются между различными понятіями души. Органическія души умираютъ вмѣстѣ со смертью тѣла, психея же только оставляетъ тѣло, чтобы продолжать жить въ новыхъ формахъ.

2. Ближайшей формой этого перехода является переходъ въ душу—дыханіе. Но дыханіе, какъ ни напрашивается оно непосредственно на роль субстрата ускользающей души, все же слишкомъ мимолетно, слишкомъ мало можетъ быть предметомъ воспріятія, чтобы послѣднее долго было связано съ нимъ. Вырабатывается легко доступное, господствующее во многихъ системахъ примитивной психологіи представленіе о воплощеніи души въ животныхъ, частью въ пресмыкающихся, живущихъ на поверхности земли или подъ землей (змѣя,

червь), частью въ легко подвижныхъ, летающихъ: птицахъ, бабочкахъ. При этомъ душа либо непосредственно переходитъ въ животное въ видѣ дыханія—такъ, напримѣръ, у нѣкоторыхъ народовъ — по древне освященному обычаю даже у римлянъ—надъ умирающимъ наклонялся близкій родственникъ, чтобы воспринять его душу. Либо—и это чаще всего встрѣчается—переходъ представляется въ видѣ настоящей метаморфозы: ускользающая въ видѣ дыханія душа уплотняется постепенно и превращается въ улетающую птицу или въ иное подвижное животное. Такое представленіе не является, конечно, продуктомъ непосредственнаго воспріятія, но оно вмѣстѣ съ тѣмъ отнюдь и не произвольное измышленіе: умъ первобытнаго человѣка слѣдуетъ при этомъ всегда и всюду двумъ навязывающимся ему ассоціаціямъ. Первая, болѣе общая, состоитъ въ тѣсной связи, существующей между жизнью животныхъ и жизнью человѣческой. Животныя—существа подобныя человѣку. Они не только—по образному выраженію болѣе зрѣлаго періода—его «младшіе братья», но и его предки. Какъ ни подобно животное человѣку, но инстинктивной увѣренностью своего поведенія оно сильно отличается отъ него и превосходитъ его. Въ соплеменникѣ дикарь видитъ понятное для него подобіе самого себя, пестрое же многообразіе животнаго міра возбуждаетъ въ немъ изумленіе или даже страхъ. Такъ уже въ очень ранній періодъ выработалось представленіе—(смутныя воспоминанія о немъ сохранились въ жертвенныхъ и обрядовыхъ предписаніяхъ вплоть до первыхъ зачатковъ культурныхъ народностей), что животныя, или, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя изъ нихъ, въ духовномъ отношеніи превосходятъ человѣка; сюда примыкаетъ и то, что происхожденіе отдѣльнаго племени сводится къ одному животному предку, изображеніе котораго отдѣльный членъ племени одѣваетъ на тѣло, какъ эмблему и талисманъ противъ опасностей. Къ этимъ общимъ условіямъ присоединяются еще особенныя, сопровождающія смерть человѣка. Даже въ настоящее время народное суевѣріе склонно считать птицу, мышь или другое подвижное животное ускользающей душой умершаго. Напряженное ожиданіе, съ которымъ слѣдятъ за послѣднимъ вздохомъ, само собою связываетъ дальнѣйшую судьбу души съ первымъ попавшимся воспріятіемъ; если къ тому же этимъ воспріятіемъ является животное, которое движется въ воздухѣ подобно дыханію, но болѣе замѣтно, то образуется отожествляющая ассоціація, которая въ отношеніи достовѣрности немногимъ уступаетъ взгляду на душу, какъ на дыханіе. Такимъ образомъ примитивный психологъ и здѣсь не выставляетъ гипотезъ и теорій, а констатируетъ факты и сочетанія фактовъ. Правда, въ отношеніи способа констатированія онъ заранѣе ограниченъ тѣмъ кругомъ представленій, который открывается ему традиціей и его собственными переживаніями. Переходъ въ летающія существа легко ассоціируется съ переходомъ и въ другія животныя. При этомъ получаютъ вліяніе выше упомянутыя, отчасти выходящія за предѣлы этой области, явленія «тотемизма». Не трудно также видѣть, что отсюда вытекаетъ и идея переселенія душъ. Но сама эта идея является продуктомъ религіозно-философскаго умозрѣнія, которое, подобно многимъ другимъ позднѣйшимъ религіознымъ и философскимъ представленіямъ о душѣ, ведетъ свое начало отъ примитивной психологіи, оставаясь послѣдней еще совершенно чужимъ. Ибо идея переселенія

душъ тѣсно связана съ представленіями о воздаяніи по заслугамъ, что въ этой стадіи совершенно отсутствуетъ. Тѣмъ важнѣе другая метаморфоза: превращеніе души — дыханія въ душу — тѣнь. Уже на очень ранней ступени развитія она перекрещивается съ иными превращеніями и постепенно становится господствующей.

3. Эта вторая, весьма важная форма понятія самостоятельной «Psyche», душа-тѣнь, отличается, несмотря на свою мимолетность, двумя свойствами, которыя обезпечиваютъ ей извѣстную устойчивость и помогаютъ одержать побѣду въ столкновеніяхъ различныхъ понятій о душѣ. Во-первыхъ, явленія сновидѣнія служатъ неизсякаемымъ источникомъ ея возобновленія, и это даетъ ей тѣмъ большее преимущество, что сонъ и сновидѣнія несравненно болѣе частыя явленія, чѣмъ смерть. Кромѣ того, она дозволяетъ завязывать несравненно болѣе сложныя связи съ другими явленіями человѣческой жизни, чѣмъ какая-либо иная форма души. Такъ, прежде всего болѣзнь двоякимъ образомъ связана съ душой-тѣнью. Въ лихорадочномъ бреду больной видитъ, какъ его душа претерпѣваетъ чудесныя превращенія, то самъ онъ чувствуетъ себя, или другіе видятъ его плѣненнымъ какой-то чужой душой. Кошмары и превращенія во снѣ въ животныхъ, галлюцинаціи и экстазъ образуютъ здѣсь исходные пункты разнообразныхъ представленій, имѣющихъ вліяніе на выработку взгляда на душу и внѣшній міръ. Первоначально всѣ эти представленія измѣнчиво и непостоянно сочетаются съ другими понятіями души. Но по мѣрѣ того, какъ сведеніе общей тѣлесной души къ органическимъ душамъ съ ихъ специфическими жизненными силами постепенно ведетъ къ освобожденію Psyche, само собою вступаютъ въ болѣе правильное сочетаніе двѣ главныя ея формы. Въ моментъ смерти—такъ окончательно слагаются представленія—Psyche улетучивается вмѣстѣ съ дыханіемъ, но затѣмъ она превращается въ тѣнь, въ блѣдное, видимое глазу подобіе человѣка, превращающееся при прикосновеніи въ воздухъ, которое, смотря по спеціальному направленію представленій, то паритъ надъ могилой умершаго, то скрывается въ одинокихъ пустыряхъ, то, наконецъ, принимаетъ участіе въ особыхъ сборищахъ покойниковъ. Это та ступень, которая достигнута, напр., гомеровской психологіей: душа убитаго съ свистящимъ шумомъ спѣшитъ въ гадесъ, гдѣ она влачитъ свое печальное существованіе въ обществѣ раньше умершихъ. Правда, мы встрѣчаемся и здѣсь еще съ остаткомъ представленія объ остающейся въ тѣлѣ душѣ. Трупъ долженъ быть сожженъ или, по крайней мѣрѣ, погребенъ для того, чтобъ душа могла успокоиться и не испытала тѣхъ глумленій, которыя могутъ быть совершены надъ тѣломъ, пока оно остается непогребеннымъ. Одновременно съ этими метаморфозами Psyche, сообщающими понятію души-тѣни первенствующее положеніе, совершается и дальнѣйшая, весьма важная метаморфоза, выводящая примитивную психологію изъ ея собственныхъ предѣловъ. Тѣнь, превратившаяся въ самостоятельное существо, уже можетъ не относиться къ душѣ извѣстнаго человѣка и даже вообще къ какому бы то ни было предшествующему душевному существованію. Она превращается въ призракъ, пугающій живыхъ или въ демона, витающаго надъ ними въ качествѣ грознаго или благорасположеннаго духа; подобнымъ превращеніямъ могутъ также подвергаться души, живущія въ животныхъ. Такимъ образомъ съ превращеніемъ

въ демона душа становится стихійной силой. Примитивная психологія непосредственно ведетъ къ примитивной натуръ-философіи.

III. Примитивная натуръ-философія. По общему, распространенному и среди миѳологовъ и философовъ мнѣнію, человѣкъ съ самаго начала слѣдовалъ присущей ему потребности въ причинной связи, едва только онъ началъ образовывать представленія о значеніи и связи явленій природы. Съ тѣхъ же поръ, какъ причинность провозглашена философами имманентной намъ апріорной категоріей, которой, какъ полагалъ Шопенгауэръ, пользуется даже дитя, когда оно, при первыхъ своихъ воспріятіяхъ, считаетъ внѣшніе объекты причинами своихъ ощущеній,—съ этихъ поръ такъ прочно укоренилось убѣжденіе, что натуръ-миѳологія, а стало быть и содержащаяся въ ней примитивная натуръ-философія есть лишь причинная интерпретація природы, что, становясь на противоположную точку зрѣнія, рискуешь показаться парадоксальнымъ. Само собою разумѣется, я не намѣренъ начинать здѣсь пренія по вопросу о философской сущности причинности вообще. Для насъ важно изслѣдовать, со стороны чисто фактической, дѣйствительный характеръ воззрѣній примитивнаго человѣка на природу, а также установить, когда начинается тотъ моментъ, который мы съ извѣстнымъ правомъ можемъ назвать причиннымъ разсмотрѣніемъ. Ибо съ самаго начала слѣдуетъ помнить, что о причинномъ разсмотрѣніи можетъ быть рѣчь лишь тамъ, гдѣ не мы вносимъ заднимъ числомъ понятіе причинности въ мышленіе примитивнаго человѣка, но гдѣ человѣкъ самъ устанавливаетъ между явленіями отношеніе причины и слѣдствія. Но въ такомъ случаѣ предметъ, который онъ видитъ, онъ не считаетъ причиной своихъ ощущеній—собственно говоря, это дѣлаетъ въ сущности физіологъ или психологъ, размышляющій объ этихъ вещахъ,—но объектъ есть для него лишь непосредственно данный предметъ; о томъ же, что объектъ для того, чтобы быть воспринятымъ, долженъ оказать воздѣйствіе на его чувства, первобытный человѣкъ и не думаетъ. Напротивъ, когда дикарь приписываетъ овладѣвшую имъ болѣзнь какому-нибудь враждебному колдуну, то это истинное и дѣйствительное причинное объясненіе; причина и слѣдствіе въ этомъ случаѣ такъ же рѣзко разграничены въ умѣ дикаря, какъ въ нашемъ—притягательная сила земли и паденіе камня, которое мы называемъ слѣдствіемъ силы.

Подходя съ такимъ именно критеріемъ къ разсмотрѣнію содержанія примитивной натуръ-философіи, мы несомнѣнно увидимъ, что причинность не охватываетъ въ ней всей природы въ цѣломъ и не занимаетъ того мѣста, которое отводится ей наукой, завоевавшей ей это мѣсто. Допуская всеобщую потребность въ причинной связи, мы совершаемъ часто встрѣчающуюся ошибку: вмѣсто того, чтобъ самимъ попытаться проникнуть въ умъ первобытнаго человѣка, мы его переносимъ въ сферу собственнаго ума, заставляемъ его мыслить и поступать по тѣмъ же мотивамъ, по которымъ мы сами пришли бы къ подобнымъ мыслямъ и подобному поведенію—если бъ это вообще было возможно, что, конечно, въ большинствѣ случаевъ не правильно. Разъ остановившись на этой ложной точкѣ зрѣнія, вполнѣ послѣдовательно считать примитивную натуръ-философію лишь болѣе несовершенной ступенью развитія нашей собственной натуръ-философіи. Насколько эта предпосылка невѣрна, показываетъ выше (стр. 8.)

формулированный общій познавательный принципъ примитивной философіи, который, относясь къ критеріямъ объективной дѣйствительности, прежде всего обязателенъ и въ натуръ-философіи. Если, согласно этому принципу, содержанію воспріятія, какъ таковому, присуща непосредственная дѣйствительность, то совершенно невозможно, чтобъ примитивный человѣкъ подходилъ ко всѣмъ явленіямъ съ вопросомъ, откуда они берутся и съ чѣмъ связаны. Прежде всего онъ совсѣмъ не ставитъ никакихъ вопросовъ, и тѣмъ менѣе онъ спрашиваетъ, чѣмъ обыденнѣе, равномѣрнѣе явленія. Правда, въ такъ называемой миѳологіи нѣкоторыхъ первобытныхъ народовъ имѣются различныя черты, которыя позволяютъ смотрѣть на нихъ какъ на нѣкотораго рода природный миѳъ: таково, напр., представленіе о солнцѣ, какъ о сверкающемъ героѣ, который днемъ совершаетъ свой путь по небу, а вечеромъ поглощается темнымъ чудовищемъ; или другое представленіе: солнечные лучи суть нити, по которымъ души умершихъ людей взбираются на небо и т. п. Но прежде всего можно усомниться въ томъ, принадлежатъ ли такіе разсказы къ миѳологіи и, стало быть, имѣютъ ли они что-нибудь общее съ заключающейся въ этой миѳологіи натуръ-философіей. Ибо большей частью они отличаются, поскольку они встрѣчаются у первобытныхъ народовъ, всѣми характерными признаками сказки. Въ качествѣ таковыхъ они, конечно, могутъ, подобно нашимъ сказкамъ и баснямъ, которыя многіе изъ нихъ поразительно напоминаютъ, имѣть какое-нибудь миѳическое ядро. Но весьма трудно бываетъ рѣшить, возникъ ли миѳъ въ данномъ мѣстѣ, или онъ туда занесенъ, такъ какъ мотивы сказокъ, какъ извѣстно, обладаютъ необыкновенной способностью къ распространенію. Особенно же въ виду того, что вся эта сказочная миѳологія играетъ чрезвычайно ничтожную роль въ культѣ, который, собственно, одинъ и можетъ служить пробнымъ камнемъ дѣйствительно живыхъ представленій вѣры. Но оставимъ въ сторонѣ этотъ вопросъ, не подлежащій здѣсь разрѣшенію. Допустимъ, что вся эта пестрая смѣсь сказокъ, басенъ, привнесенныхъ извнѣ и самостоятельно созданныхъ, вмѣстѣ со скуднымъ ядромъ первоначальнаго миѳа, скрывающагося за ними, есть дѣйствительная и настоящая миѳологія. И въ этомъ случаѣ считать подобные миѳы чѣмъ-то въ родѣ причиннаго истолкованія явленій природы, значитъ неправильно освѣщать предметы. Первобытный человѣкъ, считающій солнце сверкающимъ героемъ, ни въ какомъ случаѣ не хочетъ этимъ объяснить восходъ и заходъ солнца. Этотъ феноменъ для него есть непосредственно данная дѣйствительность, которая, въ качествѣ таковой, совершенно не нуждается въ сведеніи къ какимъ-нибудь причинамъ, такъ какъ она повторяется изо-дня въ-день. Что солнце есть человѣкоподобное существо, тоже не заключаетъ въ себѣ объясненія феномена; ибо одушевленность подвижнаго тѣла является для первобытнаго человѣка такимъ же само собою понятнымъ фактомъ, какъ само существованіе этого тѣла. Если же что-нибудь и присоединяется къ фактамъ, то это отнюдь не истолковывающія вспомогательныя гипотезы, а фантазмы, которые такъ прочно сочетаются съ впечатлѣніемъ, что принимаютъ характеръ такой же непосредственной дѣйствительности, какъ и послѣднее.

Примѣняя выше намѣченный критерій, а именно, что дѣйствительно живущее въ народѣ міросозерцаніе можетъ быть выяснено не изъ его поэзіи сказокъ, а изъ

культа и обычаевъ, продолжающихъ существовать рядомъ съ ними, какъ остатокъ отъ прежнихъ обрядовъ, мы тотчасъ же замѣтимъ, что міоъ, связанный съ великими и равномѣрными небесными явленіями, значительно затемняется мотивами, порождаемыми непосредственно окружающей средой и связанными съ ней практическими интересами. Здѣсь также сказывается положеніе: чѣмъ правильнѣе переживанія, тѣмъ болѣе они представляются сами собою разумѣющимися. Поэтому если въ сообщеніяхъ о воззрѣніяхъ первобытныхъ людей на природу мы встрѣчаемся съ такими взглядами, какъ тотъ, что солнце—кусокъ сала или что звѣзды сдѣланы другими людьми, то, по всей вѣроятности, они гораздо больше отражаютъ дѣйствительное мнѣніе первобытнаго человѣка, нежели пышная поэзія сказокъ, распространенная среди тѣхъ же африканскихъ и океанскихъ народовъ. Если такимъ образомъ обыденное и правильное не нуждается въ глазахъ первобытнаго человѣка ни въ какомъ объясненіи, такъ что не можетъ быть и предметомъ примитивной натуръ-философіи, то діаметрально противоположное наблюдается относительно *необычнаго*, особенно если оно врывается въ его жизнь, возбуждая страхъ и ужасъ. Два явленія обладаютъ въ высшей мѣрѣ этимъ свойствомъ: *болѣзнь* и *смерть*, къ которымъ далѣе примыкаютъ метеорологическія явленія,—гроза и дождь, тоскливо ожидаемый въ засуху и необходимый для произрастанія питательныхъ растеній. Болѣзнь, нападающая неожиданно и внезапно, и смерть, особенно если она является слѣдствіемъ болѣзни, не принадлежатъ къ правильнымъ явленіямъ, которыя кажутся поэтому сами собою понятными. Чѣмъ неожиданнѣе онѣ наступаютъ, тѣмъ энергичнѣе онѣ выдвигаютъ вопросъ о своемъ происхожденіи. Но какъ можетъ первобытный человѣкъ иначе мыслить это происхожденіе, какъ не въ формѣ своего собственнаго воленія и дѣйствія? Если онъ самъ нерѣдко желаетъ тѣснящему его врагу смерти и гибели, то почему ему не предположить такихъ же желаній и у врага и вмѣстѣ съ тѣмъ способности осуществить ихъ? Тѣмъ болѣе, что здѣсь сама собою приходятъ на помощь ассоціаціи съ представленіями примитивной психологіи, съ которыми мы уже ознакомились раньше. Демонъ, являющійся во снѣ или въ лихорадочномъ бреду, приноситъ вмѣстѣ съ тѣмъ болѣзнь и смерть. Но и тамъ, гдѣ онъ не появляется, появленіе и исчезновеніе этихъ призрачныхъ образовъ достаточно ясно показываетъ, что для нихъ не существуетъ никакихъ преградъ ни во времени, ни въ пространствѣ. Такъ складывается представленіе, что воля можетъ вліять даже тамъ, гдѣ нѣтъ волящаго; и что это вліяніе черезъ пространство она оказываетъ, пользуясь магическими средствами, которыя въ концѣ концовъ всегда сводятся къ воздѣйствію одной души на другую. Дурной глазъ, символическія манипуляціи и заклинанія суть наиболѣе распространенныя изъ этихъ средствъ. Но естественная ассоціація чувствованій и представленій требуетъ того, чтобы эти средства были таинственны и непонятны, тогда только они производятъ чудесное дѣйствіе.

Хотя всѣ эти свойства діаметрально противоположны тому, что мы требуемъ отъ причинной интерпретаціи явленій, но именно они впервые вызываютъ въ наивномъ сознаніи первобытнаго человѣка идею причинности. Послѣдняго возбуждаетъ не обычное и правильное, а необыкновенное и неожиданное. И этому способу возникновенія соотвѣтствуетъ и форма этой причинности. Она

не связываетъ явленій какимъ-нибудь опредѣленнымъ закономъ; любую причину она можетъ сочетать съ любымъ слѣдствіемъ. Во всемъ этомъ чародѣйство является полной противоположностью понятію причинности, установленному наукой, которое тщательно отвлекается отъ всего неправильнаго и ищетъ критерій своего примѣненія въ постоянствѣ сочетаній. Несмотря на это, представленіе о чародѣйствѣ знаменуетъ собою первое возникновеніе понятія причинности въ примитивной натуръ-философіи, ибо здѣсь впервые въ душѣ первобытнаго человѣка выступаютъ въ ясномъ отграниченіи причина и слѣдствіе. Впервые здѣсь выдвигается вопросъ «Почему?» и впервые дается отвѣтъ на него.

Прослѣдить подробно постепенное превращеніе этой теоріи колдовства въ научное объясненіе природы значитъ дать исторію развитія самого понятія причинности. Для рѣшенія нашей задачи мы должны ограничиться указаніемъ на двѣ главныя стадіи, которыя проходитъ это развитіе, согласно имѣющимся въ миѳологическихъ воззрѣніяхъ свидѣтельствамъ.

I. Первые зачатки такихъ представленій, которые мы, въ виду того, что они пользуются уже первоначальнымъ понятіемъ причинности, можемъ назвать примитивной натуръ-философіей, возникли, по всей вѣроятности, одновременно съ началомъ примитивной психологіи. Этимъ объясняются тѣ тѣсныя отношенія, въ которыя уже очень рано вступаютъ обѣ эти области. Эти отношенія выражаются въ томъ, что въ чародѣйствѣ въ качествѣ причины выступаютъ душеподобныя существа. Изъ названій, примѣнявшихся въ различныя времена къ этимъ существамъ, наибольшее распространеніе нашло, подъ вліяніемъ позднѣйшей греческой философіи, названіе «демонъ», и поэтому оно намъ болѣе всего понятно. «Демоны»—это душеподобныя существа, приносящія счастье или несчастье. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ они могутъ возникнуть изъ ранѣе существовавшихъ душъ: души умершихъ могутъ стать демонами, или души живыхъ, чародѣевъ, могутъ обладать демоническими силами. Но ничто не говоритъ за то, что всѣ демоны возникли изъ душъ. Напротивъ, въ высшей степени вѣроятно, что уже послѣ того, какъ сложилось понятіе «Psyche», самостоятельной души, было допущено существованіе такихъ демоновъ даже тамъ, гдѣ казалась совсѣмъ чуждой мысль объ ихъ возникновеніи изъ индивидуальныхъ душъ; подобно тому, какъ это представленіе невозможно безъ наличности понятія души, такъ нельзя, съ другой стороны, и доказать, что, съ момента существованія представленія Psyche, тотчасъ же выступило представленіе демона, какъ подобнаго Psyche принципа природы.

Какъ бы то ни было, нельзя не отмѣтить, что въ рамкахъ этой первой стадіи примитивной натуръ-философіи наблюдается преобладаніе демоническихъ чаръ, исходящихъ именно отъ дѣйствительныхъ душъ. Источникомъ этихъ переживаній, на которыхъ первоначально основывается теорія чудодѣйственнаго вліянія, считается враждебно настроенная душа живого человѣка, которая совершаетъ чары при помощи дурного глаза или другихъ дѣйствующихъ черезъ разстоянія средствъ, или душа умершаго, по какимъ-либо причинамъ неблагосклонно настроенная. Но если эти явленія на первыхъ порахъ и преобладаютъ въ представленіяхъ первобытнаго человѣка, то они все же не единственныя движущія его силы. Удача на охотѣ, счастье на войнѣ и въ другихъ дѣлахъ, ростъ поле-

выхъ плодовъ, благополучіе домашнихъ животныхъ—вотъ тѣ интересы, вокругъ которыхъ вращается причинность чародѣйства и которые съ ростомъ культуры все больше и больше выдвигаются на первый планъ. Поля и лѣса, рѣки и долы, овраги и горы переполняются всякаго рода демонами. Многіе изъ нихъ сопровождаютъ человѣка въ качествѣ личныхъ охранителей или мстителей, другіе же связаны съ страшнымъ впечатлѣніемъ отъ пустынныхъ мѣстъ. Большинство демоновъ вліяетъ своими чарами на явленія природы, врывающіяся въ человѣческую жизнь, на дождь или ведро, посѣвъ или уборку хлѣба, или помогаетъ ему въ искусствѣ, ремеслѣ или во всемъ, что приноситъ съ собой жизнь, въ чемъ человѣкъ желаетъ себѣ успѣха, или боится невзгоды. Два признака характеризуютъ такимъ образомъ эту первую стадію примитивной натуръ-философіи. Первый состоитъ въ томъ, что внѣшнія воздѣйствія природы еще всюду сливаются съ жизнью самого человѣка. Чары, вызывающія дождь или накликающія хворь, демоны, пребывающіе въ растительномъ царствѣ, домовые и вѣдьмы, заколдовывающіе животныхъ и утварь—все это образуетъ пеструю смѣсь представленій, связанную въ одно цѣлое одной мыслью. Второй признакъ заключается въ томъ, что эта интерпретація природы—ибо здѣсь впервые можно дѣйствительно говорить объ интерпретаціи какъ таковой—относится лишь къ ближайшей средѣ человѣка и къ тому, что въ ней связано съ его интересами. Изъ этого не слѣдуетъ, что спорадически и здѣсь не возникаютъ представленія, направленныя на далекое и грандіозное. Но въ цѣломъ на этой ступени великія явленія природы, какъ восходъ и заходъ солнца, смѣна временъ года, существованіе людей, животныхъ и растеній, считаются сами-собою понятными вещами, которыя не нуждаются ни въ какомъ объясненіи, такъ какъ онѣ всегда были такими.

2. Тутъ начинается вторая стадія развитія. По мѣрѣ того, какъ расширяется кругозоръ человѣка и сфера его интересовъ, рядомъ съ предметами и переживаніями ближайшей среды все сильнѣе и сильнѣе выдвигаются болѣе отдаленные объекты. Естественнымъ мостомъ при этомъ служатъ тѣ явленія, которыя одновременно принадлежатъ и близкому и дальнему, таковъ, напр., дождь, который тѣсно связанъ съ произрастаніемъ, а по происхожденію своему изъ дождевой тучи и связью своей съ грозой переходитъ въ разрядъ небесныхъ явленій. Не менѣе дѣйствительную причину расширенія кругозора образуютъ возникающія изъ примитивной психологіи подъ вліяніемъ религіозныхъ мотивовъ представленія о мѣстонахожденіи душъ послѣ смерти, которое, по мѣрѣ упроченія религіозной вѣры въ потусторонній міръ, относится все дальше и дальше. Обитая вначалѣ въ одинокихъ ущельяхъ или на высокихъ горахъ, души постепенно уходятъ все дальше и дальше, на блаженные острова, на небо и звѣзды или вглубь земли. Эти религіозныя представленія сами по себѣ не входятъ въ область натуръ-философіи, но оказываютъ огромное на нее вліяніе, все больше и больше раздвигая рамки, въ которыхъ вращаются эти умозрѣнія, пока они не выходятъ за предѣлы видимаго міра. Поэтому небесныя явленія прежде другихъ входятъ въ сферу тѣхъ интересовъ, которые занимаютъ центральное мѣсто въ собственныхъ жизненныхъ судьбахъ человѣка. Каковы частности этого процесса, что играетъ главную роль: мѣсяцъ, солнце, или небо, или же, наконецъ, молнія, громъ и облака—этотъ вопросъ, чрезвычайно важный для специфическаго обра-

зованія миѳологическихъ, а отчасти и религіозныхъ представленій, не затрагиваетъ, однако, основной идеи примитивной натуръ-философіи. Ибо при всѣхъ этихъ отдѣльныхъ измѣненіяхъ миѳа о природѣ основная идея примитивной натуръ-философіи остается та же, что и на предыдущей ступени. Идея чаръ и здѣсь господствуетъ надъ отношеніемъ къ явленіямъ. Съ этимъ связано свойственное миѳу олицетвореніе явленій природы: ибо всякое чародѣйство указываетъ на чародѣйственную волю, которая, въ качествѣ таковой, связана съ какимъ-нибудь одушевленнымъ существомъ, будь то демонъ или богъ. Боги, которыхъ представляли себѣ вначалѣ воплощенными въ явленіяхъ природы, а затѣмъ—сокрытыми за ними невидимыми силами, сохраняютъ характеръ демоновъ, въ то время какъ послѣдніе продолжаютъ вести существованіе рядомъ съ богами въ качествѣ низшихъ чудотворныхъ существъ. Демона и бога отдѣляетъ лишь бо́льшее могущество и бо́льшая сфера вліянія боговъ, что связано съ болѣе сложной системой правилъ, пытающихся привлечь на службу человѣку эти чудодѣйственныя силы, несмотря на ихъ не поддающійся учету произволъ. Эта система, особенно сильно разработанная въ культѣ жертвоприношенія, въ принципѣ своемъ остается взаимодѣйствіемъ чаръ и заклинаній, подобно тому, какъ въ самыхъ первобытныхъ вѣрованіяхъ въ демоновъ она встрѣчается уже въ качествѣ естественной реакціи противъ угрожающихъ человѣку демоническихъ силъ. И все-таки съ расширеніемъ сферы вліянія боговъ неизбѣжно совершается эволюція, если не сущности, то качественной цѣнности этихъ примитивныхъ представленій причинности. Источникъ первобытнаго чародѣйства исключительно въ ближайшихъ индивидуальныхъ жизненныхъ интересахъ; его средства столь же ничтожны, какъ ограничена его власть. Высшая же форма божественныхъ чаръ распространяется на племена и народы и, имѣя возможность проявляться въ мощныхъ явленіяхъ природы, постепенно все больше и больше отказывается отъ низкихъ вспомогательныхъ средствъ. По мѣрѣ того, какъ Богъ непосредственно одной своей волей начинаетъ вершить дѣла, чародѣйство превращается въ ч у д о. По сущности своей чудо остается чародѣйствомъ. Выдѣляется оно лишь непосредственнымъ проявленіемъ чарующей силы и величавостью воздѣйствія или по крайней мѣрѣ цѣли. Перенесенное подъ вліяніемъ религіозныхъ мотивовъ въ эпоху, когда чародѣйственная причинность примитивной натуръ-философіи смѣняется научнымъ понятіемъ причинности, чудо получаетъ значеніе и с к л ю ч е н і я изъ закономѣрности этой причинности. Такимъ образомъ, въ конечномъ результатѣ этого развитія, оказывается слѣдующее замѣчательное обстоятельство: все то, что первоначально составляло содержаніе понятія причинности, въ концѣ превращается въ противоположность этого понятія.

Эта эволюція подготовляется и съ другой стороны, при чемъ съ этой стороны въ миѳѣ о природѣ уже выступаетъ тѣсная его связь съ будущей натуръ-философіей. Дѣло въ томъ, что въ миѳологическомъ истолкованіи явленій природы постепенно начинаетъ привлекать къ себѣ вниманіе взаимная связь этихъ явленій между собою, вначалѣ въ тѣсной ассоціаціи съ благополучіемъ человѣка и лишь постепенно—самостоятельно. Такъ, изъ перваго исключительно практическаго интереса къ явленіямъ выростаетъ т е о р е т и ч е с к і й интересъ, пытающійся отвѣтить на вопросы: какъ и почему? Возникаютъ т е о-

*

гоническіе и космогоническіе миѳы. Они еще вполнѣ проникнуты строемъ идей чудодѣйственной причинности. Боги природы изображаются въ нихъ исключительно какъ демоническія одушевленныя существа. Но человѣческая судьба переплетается съ ихъ дѣятельностью лишь внѣшнимъ образомъ. Чѣмъ больше сливаются теогонія и космогонія, тѣмъ болѣе поэтическія творенія этого рода, на которыя оказываетъ сильное вліяніе и поэтическая изобразительная способность отдѣльныхъ мыслителей, превращаются въ интерпретацію міра въ миѳологической оболочкѣ. Такъ подготовляется философская космологія, которая выступаетъ на сцену лишь съ момента преодолѣнія старой формы причинности и замѣны ея закономѣрнымъ порядкомъ въ явленіяхъ.

IV. Примитивная этика. Нравственныя воззрѣнія первобытныхъ народовъ оцѣниваются обыкновенно съ точки зрѣнія нравовъ и поступковъ, т. е. съ точки зрѣнія внѣшняго вліянія, оказываемаго этими воззрѣніямм на жизнь. Какъ ни правильна въ общемъ эта точка зрѣнія, но очевидно, что сравнивать уровень нравственности примитивныхъ народовъ съ этическими системами, возникшими у культурныхъ народовъ въ результатѣ совмѣстнаго труда религіи и философіи, значитъ прикидывать къ нимъ различныя мѣрки. Эти системы, въ большинствѣ случаевъ, пытаются набросать идеалъ нравственной жизни, съ которымъ дѣйствительная жизнь, какъ извѣстно, отнюдь не находится на одномъ уровнѣ. Кромѣ того, нравы и поведеніе первобытнаго человѣка нерѣдко ложно оцѣниваются потому, что не вдумываются въ мотивы, которыми они опредѣляются, а подсовываютъ имъ мотивы нашего собственнаго поведенія. Что, напр., съ этой точки зрѣнія можетъ быть отвратительнѣе, какъ упиваться кровью убитаго врага, или съѣдать его сердце? Что можетъ быть возмутительнѣе пожиранія членовъ собственнаго племени? Между тѣмъ эти канибальскіе нравы получаютъ менѣе суровое освѣщеніе, если вспомнить, что въ глазахъ первобытнаго человѣка человѣкъ и животное въ общемъ равноцѣнны, и что вмѣстѣ съ мясомъ и кровью другого человѣка надѣются усвоить его душевныя свойства, его мужество и силу. Сюда привходитъ еще то обстоятельство, что на-ряду съ мрачными чертами характера, первобытный человѣкъ не лишенъ и свѣтлыхъ сторонъ, какъ ни ложна картина идеальнаго естественнаго состоянія, нѣкогда набросанная Руссо, находившимся, очевидно, подъ вліяніемъ восторженныхъ описаній путешественниковъ 18-го столѣтія. Слова, съ которыми, какъ передаютъ, одинъ индіецъ ринулся вслѣдъ за своимъ сраженнымъ другомъ: «Гдѣ скальпъ моего друга, тамъ пусть будетъ и мой скальпъ!»—эти слова прекрасно рисуютъ вѣрность къ ближнему и отважную готовность жертвовать собой ради племенного сообщества, которыми нерѣдко отличается первобытный человѣкъ тамъ, гдѣ онъ не опустился подъ давленіемъ неблагопріятныхъ жизненныхъ условій. За это же говоритъ также и обычно встрѣчающіяся непреклонная вѣрность унаслѣдованнымъ нравамъ и сильная замкнутость родовыхъ и племенныхъ союзовъ, — опять таки если онѣ не подверглись разрушительному вліянію неблагопріятныхъ условій.

Во всякомъ случаѣ, говоря о «примитивной этикѣ», мы, по аналогіи съ другими частями примитивной философіи, должны понимать подъ этимъ лишь то, что встрѣчается у первобытныхъ народовъ въ качествѣ выраженія нравственныхъ убѣжденій въ формѣ признанныхъ правилъ и изреченій о томъ,

что достойно похвалы и что заслуживаетъ порицанія. Изъ такихъ разрозненныхъ правилъ состоитъ вѣдь и зачаточная этика культурныхъ народовъ, прежде чѣмъ позднѣйшая философія не объединитъ ихъ въ системы. У австралійцевъ посвященіе юношей въ мужи, эта наиболѣе важная изъ всѣхъ обрядовыхъ церемоній у этихъ примитивныхъ племенъ, заканчивается внушеніемъ слѣдующихъ пяти общихъ жизненныхъ правилъ: повиноваться старикамъ, помогать друзьямъ, дѣлить имущество съ друзьями, не общаться съ дѣвушками или замужними женщинами, наконецъ, слѣдовать общимъ затрапезнымъ правиламъ. Такія нормы соціальной этики въ связи съ обрядовыми предписаніями встрѣчаются въ этой же формѣ и въ самыхъ раннихъ нравственныхъ предписаніяхъ культурныхъ народовъ.

На болѣе высокой ступени, у африканскихъ негровъ и сѣверо-американскихъ индійцевъ имѣется много такихъ изреченій и пословицъ, которыя могутъ смѣло выдержать сравненія съ изреченіями, вкладываемыми въ уста такъ называемыхъ «семи мудрецовъ». Особенно богаты негры такими запечатлѣнными въ пословицахъ правилами житейской мудрости; если нѣкоторыя изъ нихъ и возникли, можетъ быть, не безъ вліянія христіанскихъ миссіонеровъ, собравшихъ ихъ, то многое все-таки отличается достаточно своеобразнымъ характеромъ, позволяющимъ считать его результатомъ собственныхъ этическихъ размышленій этихъ людей. Я ограничиваюсь слѣдующими примѣрами, характеризующими общій, своеобразный по формѣ характеръ мудрости негровъ: «Длинная стрѣла не помѣстится въ колчанѣ» (Возвышаться надъ среднимъ уровнемъ имѣетъ свои неудобства). «Пастухъ, оставь гнѣвъ» (Гнѣвъ вреденъ въ дѣлѣ, требующемъ разсудительности). «Городъ, любящій раздоры, сгоритъ» (Партіи угрожаютъ благополучію общины). «Пренебрегающій свое украдетъ» (не обращающій вниманія на собственное имущество не обращаетъ вниманія и на чужое). «Если вложишь въ огонь двѣ желѣзныя полосы, то одна сгоритъ» (ne quid nimis). «Лодка управляется съ обѣихъ сторонъ» (ничего не дѣлай на половину). Вліяніе христіанскихъ идей сказывается въ слѣдующихъ двухъ, по формѣ своей, впрочемъ, неподражаемыхъ изреченій: «Если ты хочешь повѣдать что-нибудь Богу, повѣдай это вѣтру» (Богъ всюду окружаетъ тебя). «Когда курица пьетъ воду, она показываетъ это Богу» (за все, чѣмъ ты наслаждаешься, благодари Бога,—намекаетъ на положеніе курицы при питьѣ).

Все это—правила, которыя не боятся сравненія со многими изъ дошедшихъ до насъ изреченій греческихъ и индійскихъ философовъ. Но, отвлекшись отъ явно привнесеннаго въ нихъ не столько этическаго, сколько религіознаго смысла, мы не можемъ не видѣть, что вся эта мудрость, вылившаяся въ пословицы, ограничивается областью в н ѣ ш н е й житейской мудрости. Напрасно мы стали бы здѣсь искать такого изреченія, какъ дошедшее до насъ отъ Гераклита: «Если бы счастье состояло въ тѣлесномъ наслажденіи, то слѣдовало бы считать счастливыми быковъ, когда они жрутъ горохъ», или подобнаго приписываемому Демокриту: «Причиняющій обиду несчастнѣе претерпѣвающаго обиду». И не потому, чтобы отсутствовалъ необходимый для такихъ правилъ моральный о б р а з ъ м ы с л е й; но послѣдній еще скрытъ подъ оболочкой внѣшняго поведенія. Еще совершенно отсутствуетъ моральное само-

углубленіе, которымъ пропитаны изреченія греческихъ философовъ и благодаря которому дѣйствительная этика только и вступаетъ въ историческое освѣщеніе.

V. Ретроспективный взглядъ и перспективы будущей философіи. Для первобытнаго человѣка не существуетъ никакихъ интеллектуальныхъ проблемъ, никакихъ вопросовъ. Онъ охваченъ лишь однимъ практическимъ интересомъ, вопросомъ своего благополучія и неблагополучія, неблагополучія даже больше, чѣмъ благополучія. Такимъ образомъ все, что онъ воспринимаетъ и фантастически дополняетъ и сочетаетъ, для него—непосредственная дѣйствительность. Этой наивной вѣрой проникнуты его психологія и натуръ-философія, она же отражается и въ его всегда имѣющихъ въ виду лишь внѣшнюю сторону поведенія правилахъ этическихъ. Когда впервые дѣлается тотъ крупный шагъ, который ведетъ отъ наивнаго убѣжденія къ сомнѣнію, отъ узко ограниченнаго интереса собственной жизни—къ интеллектуальной проблемѣ, къ смутному еще стремленію, къ знанію ради самого знанія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ не можетъ оставлять никакихъ сомнѣній. Въ исторіи послѣдующей философіи дается недвусмысленный отвѣтъ. Эта философія, исходящая изъ сомнѣнія и вопроса, ведетъ свое начало отъ натуръ-философіи. Великій переворотъ, знаменующій превращеніе миѳической космологіи въ философскую, состоитъ главнымъ образомъ не въ томъ, что вмѣсто чувственныхъ образовъ выдвигаются общія понятія—у древнихъ философовъ общія понятія встрѣчаются очень рѣдко,—а въ томъ, что исчезаютъ со свѣта чародѣйства и чудеса, такъ какъ великой проблемой философіи становится не иррегулярное и неожиданное, а равномѣрное, длительное и законы измѣненія явленій. Величавость воззрѣній на природу, порождаемыхъ этимъ, углубляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и правила поведенія, почерпаемыя изъ житейскаго опыта, возвышая ихъ на степень моральнаго самоуразумѣнія. Послѣднее ведетъ къ этикѣ и—въ дальнѣйшемъ—къ психологіи, изслѣдующей связь душевныхъ процессовъ.

Но съ развитіемъ этой будущей философіи сплетаются самые разнообразные остатки и пережитки примитивной философіи, еще въ настоящее время господствующей надъ мышленіемъ первобытныхъ народовъ и нѣкогда господствовавшей надъ мышленіемъ всѣхъ культурныхъ народовъ. Безусловно благодарная задача—изслѣдовать эти пережитки и установить тѣ условія, которыя способствовали ихъ сохраненію, или—тамъ гдѣ они отмерли—заставили ихъ исчезнуть. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что наиболѣе полная побѣда новаго надъ старымъ и примитивнымъ наблюдается въ натуръ-философіи. Причинность чародѣйства здѣсь очень рано уже исчезла совершенно. Религіозная потребность, долгое время обезпечивавшая ей исключительную позицію, также научилась постепенно все больше и больше обходиться безъ нея. Такимъ образомъ эта побѣда является одновременно результатомъ философскаго и религіознаго развитія. Если религіозный инстинктъ въ поискахъ мѣстопребыванія блаженныхъ и привелъ къ расширенію воззрѣній на природу, то онъ же долженъ былъ, въ концѣ концовъ, именно потому, что онъ неизмѣнно увлекалъ за предѣлы достижимаго, неизбѣжно привести къ отказу найти искомое въ чувственномъ мірѣ. Такимъ образомъ религія переноситъ свои объекты въ область безконечнаго и незримаго, между тѣмъ какъ видимый міръ предоставляется натуръ-философіи и выдвинутымъ ею естественнымъ принципамъ вещей. Точно такъ же и этика лишь

постепенно освобождалась изъ того синтеза, который составляли религія и философія благодаря миѳу. Но эта эмансипація, равно какъ и предшествовавшее ей взаимодѣйствіе, была совершенно иного характера. Не черезъ расчлененіе области, а черезъ интимное ихъ взаимное проникновеніе, черезъ воздѣйствіе освобожденнаго отъ первоначальнаго чудеснаго міра демоническихъ силъ и приподнятаго къ безконечности религіознаго чувства моральное самоуразумѣніе углубилось настолько, что завоевало себѣ самостоятельное мѣсто рядомъ даже съ религіей. Главный творецъ этого взаимоотношенія—величайшій религіозный философъ грековъ, вмѣстѣ съ тѣмъ и величайшій ихъ моралистъ. Мы говоримъ о Платонѣ. Во всѣхъ этихъ областяхъ отголоски примитивной философіи либо совершенно исчезли, либо на пути къ исчезновенію, и лишь въ одной области они удерживаются еще и въ позднѣйшей философіи. Эта область—п с и х о л о г і я. Тотъ же самый Платонъ, который хотѣлъ изъять Гомера изъ предметовъ школьнаго обученія на томъ основаніи, что онъ распространяетъ ложные взгляды на природу и недостойныя моральныя идеи о богахъ, слѣдуетъ въ своемъ понятіи Psyche и въ положеніи, которое онъ отводитъ ей въ ряду органическихъ душъ, гомеровскимъ представленіямъ. То, что онъ прибавляетъ къ нимъ, относится не къ психологіи, а къ религіи, подобно тому, какъ и болѣе идеальный образъ Psyche и ея будущности, встрѣчающійся у него, по всей вѣроятности, ведетъ свое происхожденіе отъ обрядовыхъ мистерій, въ которыхъ въ свою очередь, сохранился древній культъ души. Аристотель также даетъ лишь болѣе тщательную систематизацію тѣхъ же понятій о душѣ; когда же, наконецъ, на порогѣ новѣйшей философіи, Декартъ разрушаетъ и въ психологіи аристотелево-схоластическую доктрину, то его реформа основныхъ понятій преимущественно сводится къ тому, что онъ стремится обойтись безъ органическихъ душъ, пользуясь механической натуръ-философіей и сохранивъ въ тѣмъ большей чистотѣ понятіе самостоятельной Psyche. Такимъ образомъ и эта стадія развитія составляетъ послѣдовательное звено той души—дыханія и души—тѣни, въ которой первобытный человѣкъ всѣхъ временъ и поясовъ видитъ разгадку жизни. Несомнѣнно, что религіозный инстинктъ и тутъ имѣлъ рѣшающее вліяніе на развитіе представленій. Но въ то время, какъ въ натуръ-философіи онъ съ теченіемъ времени способствовалъ полному разграниченію области, а въ этикѣ онъ, путемъ взаимодѣйствія, привелъ къ ея самостоятельности—въ психологіи онъ сохранилъ такую консервативную силу, съ которой могутъ сравниться развѣ только параллельныя явленія въ сферѣ обычаевъ, гдѣ идеи, дѣйствія сѣдой старины продолжаютъ жить между нами, не измѣняя или слабо видоизмѣняя свое значеніе.

ЛИТЕРАТУРА.

Къ стр. 5-ой. Характерныя для логики первобытнаго мышленія свойства языковъ первобытныхъ народовъ подробно разобраны въ т. I, ч. 2 моей Völkerpsychologie, стр. 427 и дальше.

Къ стр. 6-ой. Относительно числительныхъ въ примитивныхъ языкахъ сравни Pott, Die quinare und vigesimale Zählmethode (1847); K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens (1897), стр. 84 и д.; Leo Frobenius, Die Mathematik der Ozeanier, Probleme der Kultur (1901); P. W. Schmidt, Mitteil. der Wiener anthrop. Ges. т. 33 (1893).

Къ стр. 6-ой. О предлогахъ въ языкахъ негровъ банту ср. C. Meinhof, Grundriss der Lautlehre der Bantusprachen (1899), стр. 12, 200 и т. д.; Grundzüge einer vergl. Grammatik der Bantusprachen (1906), стр. 1 и д. О подобныхъ явленіяхъ въ другихъ африканскихъ языкахъ см. у Christaller, Zeitschrift für afrikan. und ozeanische Sprachen, I (1895), стр. 23 и далѣе.

Къ стр. 9-ой. Въ области примитивной психологіи создало эпоху произведеніе E. B. Tylor, Primitive culture (1871), первый подробный сборникъ явленій душевныхъ вѣрованій у различныхъ народовъ. Разнообразный матеріалъ собранъ также у A. Bastian въ различныхъ его произведеніяхъ, въ частности въ его Beiträge zur vergleichenden Psychologie (1868) и у Waitz-Gerland въ Anthropologie der Naturvölker, 6 томовъ (1859—1872); правда, весь этотъ матеріалъ въ общемъ недостаточно упорядоченъ съ психологической точки зрѣнія. Но и фактическая сторона нуждается въ дополненіяхъ опубликованныхъ въ новѣйшее время наблюденій, разсѣянныхъ въ богатой этнологической литературѣ о миѳологіи, правахъ и обрядахъ первобытныхъ народовъ. Много матеріала собралъ и Гербертъ Спенсеръ въ своей Соціологіи (въ частности тт. 1-й и 4-й). Но и у него фактическій матеріалъ не вездѣ соотвѣтствуетъ современнымъ свѣдѣніямъ. Прекраснымъ дополненіемъ можетъ служить книга I. G. Frazer, The golden Bough, 2 Edit. 3 vol. (1900). Многія сюда относящіяся явленія подвергаетъ, далѣе, разбору K. Th. Preuss въ своихъ статьяхъ о происхожденіи религіи и искусства, Globus, т. 26 и 27 (1904), затѣмъ Spencer и Gillen—въ двухъ книгахъ: The native Tribes (1899) and the nothern Tribes of Central Australia (1906). Что касается самой ранней эпохи культурныхъ народовъ, то особаго упоминанія заслуживаютъ: Erwin Rohde, Psyche Seelenkult und Unsterblickkeitsglaube der Griechen, 2 тома (первое изданіе 1893, 3 изд. 1903); Oldenberg, Religion des Veda (1894), стр. 524 и дальше; W. Robertson Smith. Die Religion der Semiten, на нѣмецкій языкъ переведена E. Stübe (1899), стр. 162 и дальше. Исторію развитія примитивной психологіи и ближайшихъ ея отвѣтвленій въ обряды и миѳы попытался я дать во второмъ томѣ, часть II, моей Völkerpsychologie.

Къ стр. 10-ой. О душевномъ червѣ и о связанныхъ съ нимъ обычаяхъ, равно какъ объ ихъ распространеніи въ Океаніи, Австраліи, Сѣверо-Западной Америкѣ и западныхъ частяхъ Африки сравни у L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker (1898), стр. 51 и дальше.

Къ стр. 11-ой. Явленія, свидѣтельствующія о взглядѣ австралійцевъ на почки какъ на мѣстонахожденіе души см. у Lumholtz, Unter Menschenfressern (1892), стр. 317; A. W. Howitt, The native Tribes of South-East Australia (1904), стр. 367. Изъ многочисленныхъ мѣстъ Ветхаго Завѣта укажемъ лишь на нѣкоторыя: 2, Моисей 29, 13; 3, М. 3, 10; Псалмы 7, 10; книга Іова 16, 13; сравни также K. Smith, стр. 293 и дальше. Съ одной

стороны, почки считаются у семитовъ мѣстонахожденіемъ души, съ другой—особо цѣннымъ жертвоприношеніемъ — двойственность понятія, намѣчающаяся уже и у дикарей Австраліи. У индо-германцевъ эти представленія относятся къ доисторической эпохѣ. Но весьма возможно, что въ связи съ этимъ находится древній обрядъ трупосжиганія у индусовъ, согласно которому въ обѣ руки покойника кладутся почки жертвеннаго животнаго. (Oldenberg, стр. 577; Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode des alten Indiens (1893, стр. 187). Еще больше значенія имѣютъ, пожалуй, ссылки на значенія словъ: νεφροί равно означаетъ почки, сѣмянныя железы, мысли. О роли половой жизни въ древнѣйшей миѳологіи ср. K. Th. Preuss, Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas, Archiv für Anthropologie, N. F. т. I, стр. 129 и дальше. Эти отношенія проливаютъ нѣкоторый свѣтъ и на странный съ перваго взгляда обычай употребленія фаллоса какъ противодѣйствіе чарамъ, особенно дурному глазу—обычай, имѣвшій распространеніе въ древней Греціи и въ Римѣ и не вполнѣ исчезнувшій и въ настоящее время. Противъ враждебной души, вліяющей черезъ взглядъ на внѣшніе предметы, реагируетъ собственная душевная сила, обрѣтающаяся въ почкахъ и въ зависящихъ отъ нихъ органахъ. Австраліецъ, одѣвающій, по сообщенію Eumholtza, на шею коробочку съ почками, чтобы оградить себя отъ дурного глаза, и встрѣчающееся еще въ наше время употребленіе сжатаго кулака съ продѣтымъ большимъ пальцемъ для той же цѣли (символъ фаллоса) представляетъ модификаціи одного и того же первоначальнаго воззрѣнія.

Къ стр. 11-ой. Относительно дыханія въ роли души у индусовъ и грековъ ср. E. Windisch, Ber. der sächs. Ges. der Wiss. Phil.-hist. Kl. (1891), стр. 1551 и дальше. Какъ здѣсь, такъ и вообще у первобытныхъ народовъ, за очень немногими исключеніями, почти не играетъ никакой роли та часть тѣла, которую мы привыкли считать мѣстонахожденіемъ души, т. е голова. Когда Платонъ (въ Тимеѣ) помѣщаетъ мыслящую душу въ головѣ (Тимей 69 C и дальше), то онъ руководствуется, очевидно, другими основаніями: голова, эта наиболѣе благородная часть тѣла, является, по мнѣнію философа, единственно достойной служить вмѣстилищемъ безсмертной Psyche. Въ наукѣ этотъ новый взглядъ привился лишь съ 16-го и 17-го столѣтія, а въ философіи—преимущественно подъ вліяніемъ Декарта. Еще Т. Гоббсъ, въ согласіи съ Аристотелемъ и схоластикой, считаетъ сердце главнымъ вмѣстилищемъ души. Одновременно съ этимъ приводится въ связь и древній, самостоятельно возникшій и всюду распространенный взглядъ на кровь, какъ на вмѣстилище души.

Къ стр. 12-ой. О душевной птицѣ у первобытныхъ народовъ ср. Frobenius, Weltanschauungen der Naturvölker, стр. 3 и дальше (Ozeanien, Nordwestamerika und Afrika); у культурныхъ народовъ—G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst (1902).

Къ стр. 13-ой О переходѣ души-дыханія въ душу-тѣнь у Гомера ср. Иліаду 16, 851 и д. Одиссею 11, 69 и дальше. Съ этими представленіями переплетается и воззрѣніе на кровь какъ на душевную силу: вкусивъ отъ крови жертвенныхъ животныхъ, души пробуждаются къ кратковременному сознанію. Но безсознательность тѣней есть представленіе, составляющее, очевидно, специфическую особенность одной лишь гомеровской психологіи.

Къ стр. 15-ой. Распространеніе миѳовъ о солнцѣ въ Океаніи, Сѣверо западной Америкѣ и Африкѣ подробно описано у Frobenius, стр. 94 и дальше. Сказочный характеръ, которымъ въ большинствѣ случаевъ отличаются эти миѳы, въ связи съ той ничтожной ролью, которую они играютъ въ обрядахъ этихъ народовъ, свидѣтельствуетъ не только о томъ, что они, какъ полагаетъ авторъ, постепенно приняли форму сказокъ, но что скорѣе всего они съ самаго начала сложились въ формѣ сказокъ. Fritz Schultze (Psychologie der Naturvölker [1900], стр. 316 и д.) подчеркнулъ, что въ первобытномъ

миѳѣ мѣсяцъ играетъ болѣе важную роль чѣмъ солнце, и что за послѣднимъ слѣдуютъ звѣзды, а потомъ уже небо. И дѣйствительно, въ большинствѣ случаевъ эта психологически вполнѣ понятная послѣдовательность вполнѣ соотвѣтствуетъ дѣйствительности, но считать ее правиломъ, не допускающимъ исключеній, нельзя.

Къ стр. 17-ой. О растительныхъ демонахъ и связанныхъ съ ними обычаяхъ ср. Mannhardt, Wald und Feldkulte, особенно т. 2 (1877); I. G. Frazer The golden bough vol. II. О превращеніи демоновъ въ божества и объ ихъ взаимоотношеніяхъ въ обрядахъ см. мою Völkerpsychologie, т. 2, II, стр. 419 и д., 462 и дальше.

Къ стр. 18-ой. О представленіяхъ первобытныхъ народовъ о странѣ душъ ср. сопоставленія E. B. Tylor, Anfänge der Kultur, т. 2, стр. 73 и дальше; Fr. Schultze, Psychologie der Naturvölker, стр. 285 и дальше. О представленіяхъ грековъ см. Dieterich, Nekyia (1893), Radermacher, Das Jenseits im Mythus der Hellenen (1903). За расширеніе взгляда на природу подъ вліяніемъ представленій о потустороннемъ мірѣ говоритъ слабое развитіе миѳовъ о природѣ и примитивной натуръ-философіи у евреевъ, у которыхъ эти представленія оттѣснялись культомъ Іеговы (Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode [1899]). Зато у нихъ ясно сохранилось въ погребальныхъ обычаяхъ воспоминаніе о происхожденіи погребенія умершихъ изъ желанія сдѣлать невозможнымъ возвращеніе душъ умершихъ въ качествѣ демоновъ. У индо-германцевъ это происхожденіе отодвинуто на задній планъ представленіемъ о землѣ, какъ о матери (Dieterich, Archiv für Religionswissenschaft, т. 8, стр. 1 и дальше), но и въ этомъ слѣдуетъ видѣть лишь эволюцію, происшедшую подъ вліяніемъ миѳа о природѣ и измѣнившую представленія, лежавшія, по всей вѣроятности, всюду въ основѣ погребенія. Страхъ предъ демонами въ качествѣ мотива погребенія и другихъ обычаевъ встрѣчается еще и нынѣ у многихъ первобытныхъ народовъ. Сравни, напр., отчетъ O. Schellong о папуасахъ на Новой Гвинеѣ (Zeitschrift für Ethnologie. Bd. 21 [1889], стр. 23 и дальше) и von Howitt объ австралійцахъ (The native Tribes of South-East-Australia, стр. 446).

Къ стр. 21.-ой О посвященіи юношей въ мужи у австралійцевъ см. у Howitt стр. 509 и дальше; правила морали: стр. 633. Приведенныя пословицы негровъ, заимствованныя главнымъ бразомъ изъ сборниковъ A. Seidela, встрѣчаются у племенъ Ва-Бонděи въ нѣмецкой восточной Африкѣ (Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen, т. 5 [1900] стр. 76) и у Hiacca (тамъ же, т. I [1895] стр. 132); нѣкоторыя пословицы заимствованы изъ сборника Christaller (тамъ же, т. I, стр. 184), а также изъ болѣе стараго сопоставленія Waitz'a объ Одши и Іоруба (Anthropologie der Naturvölker, II, стр. 245 и дальше).

Германа Ольденберга.

Индійская философія.

Индійская философія.

Германа Ольденберга.

Введеніе. Границы, раздѣляющія философію и религію, въ Индіи расплывчатѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было. Древнѣйшіе философы принадлежали здѣсь къ жреческому сословію. Ихъ поэтическія творенія были включены въ жертвенные гимны Ригведы. Всесущему, очень рано сосредоточивающему на себѣ все мышленіе, дано было то имя, которое съ незапамятныхъ временъ обозначало собой таинственную мощь и святость жреческой касты и словъ Веды: Брахма. Если изъ брахманскаго умозрѣнія вскорѣ и развились идеи, несовмѣстимыя съ старинной вѣрой, то уже очень скоро наиболѣе серьезныя и мощныя изъ нихъ вновь приняли религіозную окраску. Такова, напримѣръ, доктрина буддійскихъ монаховъ, въ которой неразрывно сплетаются зародыши мышленія безъ предпосылокъ или стремящагося быть таковымъ съ готовностью почтительно и съ вѣрою воспринимать все традиціонное. Тѣ системы, которыя можно считать наиболѣе зрѣлымъ выраженіемъ индійскаго философствованія, никогда не порывали дружелюбно-близкихъ связей съ брахманизмомъ, по крайней мѣрѣ, всегда избѣгали внѣшняго слишкомъ рѣзкаго подчеркиванія своего отчужденія отъ него. И не удивительно: эта вѣра обладала высшей властью надъ мышленіемъ и жизнью народа и совершенной, не стѣсненной ни догмой, ни іерархіей подвижностью. Отсюда и ея способность оказывать вліяніе и на совершенно чуждый ей строй идей; поэтому, когда философія, свободная отъ воздѣйствія сильной свѣтской науки, пошла навстрѣчу этой вѣрѣ, какъ очень драгоцѣнной союзницѣ, послѣдняя не выказала никакой склонности отвергнуть такую дружбу.

I. Философія брахманизма. При попыткѣ, сдѣланной нами въ другомъ мѣстѣ набросить картину развитія индійскихъ религій, мы, по указаннымъ причинамъ, не могли не коснуться областей, общихъ у нихъ съ философіей. Такъ мы уже останавливались на величавыхъ идеяхъ позднѣйшей Веды, наложившихъ на философію Индіи свою печать на всѣ времена, — на мысли о Брахмѣ, этомъ возвышающемся надъ всякой конечностью и покоющемся въ глубинахъ всего конечнаго Всеединствѣ, «возвышающемся надъ голодомъ и жаждой, надъ горемъ и смятеніемъ, надъ старостью и смертью», въ которомъ находитъ покой душа, познавшая Tat twam asi «Это Ты» и очищенная отъ мукъ странствованія.

Идея Брахмы, отвергая чувственный міръ, какъ лишенный какой бы то ни было цѣнности и полный страданій, указала на высшую цѣль бытія, къ которой ведетъ познающаго высшее познаніе. Такимъ образомъ, съ первыхъ же шаговъ на философію былъ наложенъ характернѣйшій отпечатокъ: человѣкъ здѣсь добываетъ познаніе не ради него самого, а какъ источникъ спасенія, избавляющій отъ страданій.

Концепція Брахмы, какъ она запечатлѣна въ Упанишадахъ, была—да и какъ это могло быть иначе?—насквозь проникнута противорѣчіями и сбивчивыми представленіями. Какъ относится Брахма къ міру? Какъ относится къ я? Брахма есть Все-Единство, «нѣтъ въ немъ никакой Множественности», и все-таки міръ множественности навязывается представленію, какъ нѣчто реальное. Брахма это Я! «Это—Ты». Тѣмъ не менѣе съ непобѣдимой силой остается сознаніе собственнаго ограниченнаго индивидуальнаго существованія, при чемъ сліяніе воедино съ Брахмой имѣетъ уже не характеръ истины сравнительно съ заблужденіемъ, а характеръ будущаго сравнительно съ настоящимъ: «Съ нимъ я сольюсь, уйдя сюда».

Такъ наростали противорѣчія между дѣйствительностью міра и идеей. Они толкали мышленіе впередъ. При этомъ могли быть избраны два пути. Можно было признать истинной реальность міра и индивидуальной души; тогда вполнѣ естественно, идея Брахмы должна была бы потускнѣть и, можетъ быть, даже исчезнуть. Или же можно было, стремясь удовлетворить потребность мышленія въ единствѣ всего бывающаго, признать истинной идею Брахмы: тогда должна была восторжествовать та мысль, которая въ скрытомъ наполовину видѣ сказывается въ Упанишадахъ, а именно, что міръ и индивидуальная душа есть лишь пестро-обманчивое отраженіе истины Вѣчнаго и Единаго.

По первому изъ этихъ путей пошла философія *Санкья*, по второму—система Веданты въ ея наиболѣе ярко выраженной формѣ, представленной Шанкарою.

II. Философія Санкья. Зачатки ученія *Санкья* ведутъ свое происхожденіе, если не отъ древнѣйшихъ, то отъ очень древнихъ Упанишадъ добуддійскаго періода. Складывавшійся буддизмъ (500 л. до Р. Хр.) испыталъ на себѣ, по всей вѣроятности, вліяніе ихъ. Но въ готовомъ, рѣзко очерченномъ видѣ, въ какомъ *Санкья* выступаетъ въ своихъ классическихъ текстахъ — а вѣдь эти формы, независимо отъ недостаточно выясненной исторіи ихъ возникновенія, только и подлежатъ здѣсь нашему разсмотрѣнію — это ученіе отнюдь не кажется мнѣ современнымъ Буддѣ, ни тѣмъ менѣе древнѣе его. Я полагаю, что въ *Санкья* чувствуется дыханіе позднѣйшей эпохи. Замѣтны слѣды болѣе развитой, болѣе точной и болѣе утонченной техники мышленія, чѣмъ та, которая свойственна древнему буддизму. Весь внѣшній видъ этихъ мыслителей совершенно отличенъ отъ внѣшняго вида послѣдователей *Санкья*. Прибѣгая къ сравненію съ образами греческаго міра, мы можемъ буддійскихъ философовъ въ монашескомъ одѣяніи поставить рядомъ съ членами такихъ мистическихъ сектъ, какъ орфики или пиѳагорейцы. Учителей же *Санкья* скорѣе можно сравнить съ болѣе свѣтскими діалектиками и литераторами позднѣйшихъ временъ, какъ, напримѣръ, со стоиками. Типъ этихъ мыслителей—не духовный, живущій милостыней аскетъ, *Шрамана*, а типъ остроумнаго и изворотливаго

ученаго, господствующаго во всѣхъ областяхъ индійской науки—типъ «Пандита».

Настроеніе, доминирующее въ школѣ *Санкья*, отнюдь не настроеніе экстатическаго созерцанія, которому ореолъ высшаго бытія свѣтитъ только по ту сторону міра и дѣйствительности. Со спокойной категоричностью признается реальность міра и господствующаго въ немъ движенія. Своеобразная реальность признается также за душой, вѣрнѣе, за неограниченной множественностью индивидуальныхъ душъ. Съ незапамятныхъ уже временъ глубоко вкоренилось убѣжденіе въ томъ, что душа, субъектъ есть нѣчто иное, чѣмъ появляющаяся и вновь исчезающая волна въ океанѣ міра и природы, что ей присуще свободное, внѣмірское бытіе; въ ученіи *Санкья* ей также отводится особое мѣсто въ царствѣ бытія. Но игрой всего совершающагося въ природѣ и отношеніемъ душъ къ этому быванію совершенно замыкается кругъ того, что наполняетъ дѣйствительность и что философія стремится понять и направить къ истинной цѣли. У мышленія нѣтъ никакихъ мотивовъ для допущенія такого Всесущаго, какъ Брахма, въ которомъ, какъ въ высшемъ Единствѣ, исчезаетъ прочный, вѣчный антагонизмъ между міромъ и душой и множественность душъ.

Санкья является, такимъ образомъ, дуалистическимъ ученіемъ. Съ одной стороны—природа (Prakṛti), съ другой души (Puruṣha); съ одной стороны—объектъ, съ другой—субъекты. Природа плодотворна, дѣятельна, подвержена измѣненіямъ; душа — покойна, созерцательна. Взаимная связь обѣихъ подобна союзу слѣпого и хромого, котораго первый выноситъ изъ лѣсной чащи. Слѣпая природа работаетъ для души, неспособной ни къ какой дѣятельности; конечная цѣль ея—искупленіе.

Отъ вѣчности къ вѣчности въ строгомъ порядкѣ природа вновь и вновь рождаетъ міръ изъ себя и въ себѣ же даетъ ему исчезнуть. Въ моментъ покоя, когда природа вернула къ себѣ свои творенія, находятся въ состояніи равновѣсія три «гуны» или составные элемента: легкое, свѣтлое, радостное — подвижное, горестное—косное, темное. Но вотъ равновѣсіе нарушается, и начинается великій процессъ эволюціи Prakṛti отъ тончайшихъ субстанцій до грубо матеріальнаго бытія, послѣ чего въ обратномъ направленіи слѣдуетъ процессъ распыленія. Три гуны совершаютъ свое дѣло: «взаимно преодолѣваютъ другъ друга, другъ на друга опираются, взаимно порождаютъ другъ друга, совокупляются», На ихъ многосложной игрѣ зиждется разнообразіе всѣхъ вещей. Въ сферѣ вытекающаго изъ Prakṛti и получающаго форму черезъ гуны бытія природы протекаютъ также и процессы, кажущіеся душевными: воспріятіе, познаніе, желаніе. Движеніе и бываніе имѣютъ мѣсто лишь въ царствѣ природы, и поэтому душевные процессы представляютъ собой лишь чисто естественныя, матеріальныя измѣненія, которыя кажутся душевными только потому, что душа, пребывающая по ту сторону природы, льетъ на нихъ присущій ей свѣтъ. Продуктами процессовъ природы являются внутренніе органы отдѣльныхъ существъ и служащія имъ для сношеній съ внѣшнимъ міромъ чувства и силы, создающія дѣйствія: все это, въ совокупности съ нѣкоторыми тонкими элементами, образуетъ «благородное тѣло», этотъ принадлежащій природѣ антиподъ души, абсолютно отличной отъ природы. Благородное тѣло переходитъ отъ одной жизни

къ другой. Подобно лицедѣю, мѣняющему свои роли, оно облекается въ то и дѣло мѣняющіяся грубыя тѣла: заслуги и грѣхи ведутъ его черезъ владѣнія Сансары, отъ Бога до былинки, вверхъ и внизъ. Такимъ образомъ все, что кажется принадлежностью души и ея сущностью, есть лишь часть процесса, совершающагося въ природѣ.

3. А душа? Она—покойная созерцательница всего этого движенія; она—неизмѣнный свѣтъ, чистый духъ. Когда къ безцвѣтному кристаллу близко поднести красный цвѣтокъ, кристаллъ покажется краснымъ. Поэтому и душа, благодаря заблужденію, не отличающему ее отъ природы, кажется сплетенной съ суетой природы, вовлеченной въ страданія существованія, причиняемыя старостью и смертью, въ коемъ даже скудное счастье—пусто и преходяще и «причисляется къ страданію тѣми, кто способенъ различать». Въ дѣйствительности же этотъ рокъ постигаетъ не душу. Причиняющія страданіе событія совершаются только въ царствѣ природы, и страданія возникаютъ лишь постольку, поскольку душа бросаетъ на нихъ свой отблескъ, безъ котораго страданія не ощущались бы, т. е. не существовали бы. Избавительницей отъ страданій является та сила, на которую индійское мышленіе съ незапамятныхъ временъ возлагало эту задачу: познаніе. Вся міровая жизнь направлена къ тому, чтобы познаніе возникало въ органѣ мышленія, этомъ благороднѣйшемъ изъ продуктовъ природнаго творчества. «Подобно танцовщицѣ, прекращающей свой танецъ послѣ того, какъ она показалась толпѣ, такъ и природа прекращаетъ свою дѣятельность, открывшись душѣ». «Нѣтъ ничего болѣе нѣжно-чувствительнаго, чѣмъ природа, которая, замѣтивъ, что ее разглядѣли, не открывается болѣе взгляду души». Въ то время какъ неискупленныя души безконечно участвуютъ въ полномъ страданія бѣгѣ природы, души искупленныя пребываютъ въ благородствѣ чистаго самобытія какъ свѣтъ, ничего не освѣщающій.

Wenn auf des Spiegels Fläche sich kein Berg
Kein Tal, kein Wesen wiederspiegelt, so verharrt
Die Spiegelkraft im eignen Sein.
Dem gleicht, wenn der Erscheinungen Gewirr,
Wenn Ich und Du und Welt verschwunden ist
Die Einsamkeit des Jenen, der nichts sieht *).

4. Такова философія *Санкья*. Она не возвеличиваетъ душу и не провозглашаетъ ее носительницей всей, не имѣющей имени многосложности Всесущаго; она скромно считаетъ ее одной среди иныхъ безчисленныхъ сущностей. У нея хватило мужества признать какъ фактъ дуализмъ между духомъ и природой, показавшійся ей непримиримымъ, и чисто по-индійски она довела этотъ дуализмъ до послѣднихъ его крайностей. Правда, при этомъ ей не удалось избѣжать противорѣчій и неясностей. Какое значеніе для души имѣетъ въ этомъ ученіи объ искупленіи вся дѣятельность природы, если и страдаетъ и искупляется совсѣмъ не душа? Или что означаетъ страданіе природы, которая, въ

*) Если на поверхности зеркала не отражается ни гора, ни долина, ни живое существо, тогда сила зеркала пребываетъ въ собственномъ бытіи, подобно тому, какъ пребываетъ въ уединеніи тотъ, кто ничего не видитъ, потому что суета явленій, и я, и ты, и міръ исчезли.

силу своей недуховности, совсѣмъ вѣдь неспособна испытывать страданіе? Не разъ рѣшеніе головоломныхъ вопросовъ замѣняется изяществомъ глубокомысленнаго сравненія. Несмотря на это, система эта содержитъ много искусной работы мысли и не лишена извѣстной доли поэзіи. Какъ два героя драмы противостоятъ другъ другу мать-природа и душа. То, что разыгрывается между ними, подобно завязкѣ и развязкѣ драматическаго узла. Ученіемъ, бурно увлекающимъ умы, *Санкья* никогда не было. Но намъ представляется совершенно естественнымъ, что оно серьезнѣйшимъ образомъ занимало индусовъ, этихъ столь впечатлительныхъ къ діалектической изощренности и поэзіи людей, и что въ теченіе цѣлыхъ столѣтій оно занимало господствующее положеніе, хотя въ новѣйшее время, по выраженію писателя 16-го столѣтія, мѣсяцъ этого ученія былъ поглощенъ солнцемъ времени.

III. Философія Веды. Шанкара.—1. Въ отличіе отъ *Санкья,* по существу чуждой Ведѣ, представительницей ортодоксіи Веды претендуетъ быть философія Веданты. По всѣмъ признакамъ, она получила систематическую обработку еще позже, чѣмъ соперничавшая съ ней система *Санкья.* Изъ теченій, различаемыхъ въ ней, если не первоначальнымъ, то наиболѣе выдающимся по цѣльности и внѣшнему виду, можно прямо сказать классическимъ, является то теченіе, которое представлено *Шанкарою* (800 л. по Р. Х.), этимъ великимъ нищенствующимъ монахомъ, писателемъ и духовнымъ организаторомъ, этой, можетъ быть, наиболѣе мощной личностью среди всѣхъ индійскихъ мыслителей послѣ буддійской эпохи.

Философія Шанкары прежде всего отказывается отъ притязанія собственными усиліями установить истину. Человѣческое размышленіе не имѣетъ никакой устойчивости: «То, что съ трудомъ великимъ измыслили знатоки, раскрывается другими, еще большими знатоками какъ призрачное, а призрачность размышленій этихъ послѣднихъ въ свою очередь доказывается опять таки другими». Прочна одна только Веда, которую «безъ усилій играя» въ избыткѣ могущества породило изъ себя великое Существо и которую оно пропитало своимъ Всевѣдѣніемъ. «Только посредствомъ откровенія, а не путемъ размышленія, можно постигнуть глубочайшаго высшаго Брахму».

Веда и въ частности ея наиболѣе важныя для Шанкары части—Упанишады—полны противорѣчій. То онѣ превозносятъ славу одного лишь вѣчнаго и единаго Брахмы; то онѣ считаютъ и міръ множественности, бываніе и исчезновеніе полноправнымъ объектомъ мышленія. Философія не можетъ просто игнорировать эту вторую сторону откровенія, какъ не можетъ она игнорировать могущественно навязывающихся впечатлѣній дѣйствительности міра; къ послѣдней кромѣ того присоединяются глубоко вкоренившіеся въ вѣрѣ и фантазіи индусовъ придатки къ картинѣ міра: переселеніе душъ и дѣйственная сила заслуги и вины. Примиреніе непримиримаго совершается путемъ различенія низшаго и высшаго знанія,—при чемъ и то и другое коренится въ откровеніи. Съ одной стороны—приспособленіе къ опыту, съ другой—подъемъ на недоступныя высоты мысли. И то и другое сбивчиво изложено и спутано у Шанкары. Онъ не владѣетъ искусствомъ яснаго и прозрачнаго изложенія. Да онъ и не можетъ владѣть имъ, ибо онъ—индусъ.

2. Низшее знаніе допускаетъ, что Брахма, въ качествѣ личнаго Бога

(Íśvara, «Господинъ»), порождаетъ изъ себя міръ. Что побуждаетъ Вседовлѣющаго къ такой дѣятельности? «Подобно тому, какъ въ будни король или министръ, обладающій всѣмъ, чего онъ только можетъ пожелать себѣ, безо всякой особой цѣли забавляется играми, или подобно тому какъ вдыханіе и выдыханіе совершается само собою безъ всякой внѣшней цѣли,—такъ дѣятельность Бога совершается безъ всякой цѣли, довлѣя себѣ, какъ простая игра».

Въ сотворенномъ мірѣ живетъ множественность душъ. Въ прочномъ союзѣ съ благороднымъ тѣломъ—мы имѣемъ здѣсь дѣло съ тѣмъ же ученіемъ, что и въ системѣ *Санкья*—странствуютъ души, сопровождаемыя заслугами и грѣхами своихъ дѣлъ, принимая то высокія, то низкія формы существованія, участвуя въ грандіозномъ движеніи распаденій и новыхъ эволюцій космоса. Знающіе же поднимаются по «пути боговъ, надъ безцѣльной этой суетой въ лоно Брахмы». «Въ этихъ мірахъ Брахмы они занимаютъ высшія дали. Нѣтъ для нихъ возврата оттуда» читаемъ мы въ Упанишадѣ.

Съ категоричностью правовѣрнаго догматика и изощреннаго діалектика Шанкара набрасываетъ картину этого міра. Но вотъ предъ нами внезапно развертывается другое зрѣлище: то, что казалось такимъ незыблемымъ, вдругъ распадается, превращаясь въ волны тумана, за которымъ раскрываются перспективы необозримыхъ, неподвижныхъ далей. На мѣсто «низшаго» знанія выступаетъ «высшее».

3. Нѣтъ ничего, что было бы не Брахмой, только Брахма существуетъ. Онъ—бытіе, онъ же—мысль. Но этимъ ему отнюдь не приписывается двойная сущность, ибо бытіе есть мысль и мысль есть бытіе. Не существуетъ аттрибутовъ, которые мы могли бы примѣнить къ Безформенному. Онъ и называется «нѣтъ, нѣтъ». Истинная рѣчь о немъ есть молчаніе.

Но Брахма есть моя Самость. «Самость устойчива не въ силу какого-нибудь доказательства... Такъ какъ самость есть основаніе всякой дѣятельности и доказательства, то она устойчива предъ лицомъ такой дѣятельности. Опроверженія такой сущности не существуетъ. Ибо опровергнуть можно лишь то, что приходитъ извнѣ, а не то, что есть собственная сущность... Огонь не можетъ опровергнуть собственнаго своего жара». Эта моя самость, это само въ себѣ достовѣрное, есть часть Брахмы? Но какъ же Брахма можетъ въ дѣйствительности раздѣляться? Нѣтъ, въ моей самости на лицо весь нераздѣльный Брахма. «Это Ты»—сказано въ Ведахъ.

А какъ же быть съ пестрымъ подвижнымъ просторомъ міра? Со множественностью странствующихъ душъ? Все это миражъ, ничто какъ миражъ, который невѣжество принимаетъ за истину, подобно тому, какъ спящему его сновидѣнія до тѣхъ поръ кажутся реальными, пока онъ не проснется. Все это не болѣе, какъ химера, волшебный обманъ (Майя). Истина лишь одинъ Брахма, «лишенный двойственности». Откуда берется эта иллюзія? На этотъ вопросъ Шанкара не даетъ отвѣта.

Познаніе уничтожаетъ заблужденіе. Поэтъ говоритъ:

Wenn die Seele vom Traumblendwerk, dem anfanglosen, ist erwacht,
Das ungeborene Zweilose, das schlummerfreie sie erkennt *).

*) Пробудившись отъ миража, которому нѣтъ начала, душа познаетъ недремлющее ненародившееся лишенное двойственности.

Висящая веревка казалась въ темнотѣ змѣей: теперь же выяснилось, что это веревка, что это всегда была веревка. Познающій не достигаетъ единства съ Брахмой; уясняется только истина, что это единство всегда существовало.

IV. Отвѣтвленія Санкья и Веданты. Вліяніе философскихъ системъ Санкья и Веданты—безразлично, древней ли, доклассической или новѣйшей фазы развитія этихъ доктринъ — было чрезвычайно сильнымъ во всѣхъ областяхъ индійскаго мышленія, религіи и поэзіи.

Въ тѣхъ же рамкахъ, что и *Санкья*, но отличаясь отъ классической *Санкьи* лишь ученіемъ о Богѣ Господинѣ, плохо впрочемъ гармонирующимъ со всей системой, развились и доктрины *Іога*, буквально: «Напряженія». Въ нашемъ изложеніи индійскихъ религій намъ уже приходилось коснуться *Іоги*, этого аскетизма, который, выросши изъ архи-древней вѣры въ колдовство, обѣщаетъ своимъ послѣдователямъ, что путемъ духовной концентраціи, отвлеченія чувствъ отъ объектовъ, задержанія дыханія, извѣстныхъ положеній тѣла и гипнотическихъ пріемовъ имъ удастся достигнуть состоянія поглощенности и безсознательности, избавленія отъ плодовъ своихъ дѣлъ, искупленія. Кромѣ того, Іога обучаетъ такимъ фокусамъ, какъ умножать собственное тѣло, доводить его до грандіознѣйшихъ размѣровъ, такъ чтобъ можно было пальцами касаться луны, способности по желанію очутиться въ любомъ мѣстѣ и т. п. Послѣдователи *Іоги* не были бы индусами, если бъ они не поспѣшили разукрасить свою болѣе или менѣе священную дѣятельность какой-нибудь философской теоріей.— Идеи Веданты, Санкья и Іоги были восприняты самыми различными сектами вишнуитовъ и шиваитовъ. Высочайшихъ вершинъ, на какія когда-либо поднималась индійская поэзія, достигаетъ дивное стихотвореніе *Бхагаватгита*, включенное въ эпосъ Махабараты какъ эпизодъ, въ которомъ облечено въ философскую форму возвеличеніе божественнаго образа Вишны и посвященной ему мистической любви вѣрующихъ. На болѣе низкомъ уровнѣ стоятъ спекуляціи шиваитовъ, тоже, впрочемъ, имѣвшія значительное вліяніе: ученіе о pati (Господинѣ), о paśu (животномъ), о pāśa (оковахъ), т. е. о Шивѣ, душѣ, природѣ или матеріи; оно всецѣло зиждется на основѣ *Санкьи*.

Намъ приходится удовольствоваться самыми краткими указаніями на эпигоновъ великихъ системъ и ограничиться изложеніемъ двухъ только доктринъ, которыя въ главнѣйшихъ чертахъ развились позже этихъ системъ—по крайней мѣрѣ, если обращать вниманіе на развитіе руководящихъ идей, а не на древность сохранившихся текстовъ.

V. Вайшешика и Ньяя. Въ то время, какъ вниманіе Санкьи и Веданты направлено исключительно на великія проблемы Упанишадъ—искупленіе души изъ оковъ преходящаго, ея родины и ея цѣли въ царствѣ вѣчнаго—эти двѣ системы эмансипируются отъ такой ограниченности. Въ нихъ пробуждается интересъ къ другимъ, чисто теоретическимъ вопросамъ, къ логикѣ, къ натуръ-философіи. Правда, ихъ писанія тоже ставятъ во главу всего цѣль высшаго спасенія; но когда одинъ изъ текстовъ въ первомъ же своемъ положеніи перечисляетъ 16 главныхъ предметовъ теоріи познанія и діалектики и заявляетъ, что познаніемъ ихъ постигается это высшее спасеніе, то становится очевиднымъ, что здѣсь

*

повторяется лишь старый традиціонный оборотъ, едва-ли являющійся дѣйствительно живымъ мотивомъ мышленія.

Системы, которыя я имѣю въ виду, это — вайшешика и ньяя. Ихъ такъ называемые каноническіе учебники кажутся сравнительно очень древними; по всей вѣроятности, пытались придать имъ такой видъ, словно они сочинены были 200—300 л. до Р. Х. Но обѣ системы, оказывая большое вліяніе другъ на друга, достигли мощнаго развитія, далеко оставившаго позади первоначальную ихъ ступень.

Въ вайшешикѣ, изслѣдованіе которой находится еще, къ сожалѣнію, въ зачаточномъ состояніи, мы встрѣчаемся съ широко задуманнымъ анализомъ міровой дѣйствительности съ точки зрѣнія шести категорій: субстанціи, качества, дѣйствія, всеобщности, особенности и принадлежности. Несмотря на все различіе, анализъ напоминаетъ попытку Аристотеля построить на широкихъ основаніяхъ свою картину міра. Въ процессѣ развитія этой системы центръ тяжести перемѣстился и палъ на первоначально слабо выдвинутое ученіе объ атомахъ. Существуютъ мельчайшія частицы, атомы (paramāṇu) земли, воды, огня, воздуха: ихъ необходимо допустить, такъ какъ въ противномъ случаѣ возникъ бы regressus in infinitum. Атомы вѣчны и не поддаются воспріятію; сочетаясь опредѣленнымъ образомъ въ двойные атомы и т. д., они даютъ міръ воспринимаемыхъ тѣлъ. Такъ и кажется, что здѣсь могли зародиться зачатки физики и химіи. Въ дѣйствительности же объ этомъ не можетъ быть и рѣчи. Здѣсь дана воля самой необузданной фантазіи, напр. въ представленіяхъ о движеніяхъ, посредствомъ которыхъ атомныя массы четырехъ элементовъ вмѣстѣ съ душами то порождаютъ изъ себя міръ, то, затѣмъ, когда души устанутъ отъ страданій странствованія, вновь повергаютъ его въ великій мракъ; движущей силой здѣсь является законъ воздаянія, награда и наказаніе за добрыя и дурныя дѣла. Какъ отсюда ясно, вездѣ, гдѣ мышленіе, казалось бы, уже стало на почву дѣйствительности, оно немедленно и неизбѣжно вновь запутывается въ сферѣ сновидѣній и чаръ.

Размышленіе о проблемахъ логики и діалектики занимаетъ первенствующее мѣсто въ школѣ ньяя. Познаніе возникаетъ путемъ воспріятія, заключенія, аналогіи и достовѣрнаго свидѣтельства. Заключеніе подвергается особенно подробному разбору, въ то время, какъ ученіе о сужденіи затрагивается лишь мимоходомъ, а ученіе объ опредѣленіи совсѣмъ поверхностно,—заключеніе покоится на томъ, что даетъ воспріятіе. Выводъ — вѣрнѣе, форма вывода, въ которую облекаютъ данное познаніе для другихъ—пятичленевъ, согласно слѣдующему примѣру:

1. Утвержденіе: На горѣ—огонь.
2. Основаніе: Ибо тамъ дымъ.
3. Примѣръ: Гдѣ дымъ, тамъ и огонь, какъ въ кухнѣ.
4. Примѣненіе: Такъ дѣло обстоитъ и съ ней (съ горой).
5. Заключеніе: Поэтому она такова (имѣетъ огонь).

Пятичленность, вмѣсто трехчленности аристотелевскаго силлогизма, объясняется тѣмъ, что здѣсь рѣчь идетъ объ обученіи другого. Совершенно справедливо было указано на то, что мы имѣемъ здѣсь дѣло со скрытымъ діало-

гомъ: между строкъ видны вопросы собесѣдника, который шагъ за шагомъ хочетъ получить отвѣтъ на вопросъ: какъ и почему. Весьма подробному анализу подвергнуто было отношеніе тѣхъ двухъ понятій, которыя въ приведенномъ примѣрѣ представлены «огнемъ» и «дымомъ». Между ними должно господствовать сопутствованіе (vyāpti); гдѣ дымъ, тамъ и огонь, или обратно: гдѣ нѣтъ огня, тамъ не можетъ быть и дыма. На чемъ покоится знаніе этого сопутствованія? Изъ воспріятія, указаннаго въ заключительной части схемы словами «какъ въ кухнѣ». Первые шаги, но только первые шаги, не больше, по пути къ индукціи. Серьезно индійская наука никогда не шла по этому пути. Такъ какъ на практикѣ примѣненіе индукціи здѣсь всегда отличалось чрезвычайной грубостью, то и теорія никогда не стремилась болѣе глубоко проникнуть въ ея законы. Гораздо больше было ей по душѣ распутываться въ тончайшихъ контроверзахъ, нерѣдко—чисто словесныхъ, сооружать и разукрашивать замысловатыми узорами всяческія схоластическія построенія. Вездѣ такъ и чувствуется, что эта діалектика—не тонкое и острое орудіе для проникновенія въ дѣйствительность, а орудіе для искусныхъ спорщиковъ, двигающихъ другъ противъ друга по сложнымъ какимъ-то правиламъ фигуры логической шахматной доски, для философовъ, образъ которыхъ данъ въ одномъ романѣ 7-го столѣтія: они сидятъ въ лѣсу «въ раздумьи, то и дѣло сталкиваясь другъ съ другомъ, возбуждая и разрѣшая сомнѣнія, разрабатывая этимологію, споря, изучая, объясняя».

VI. Ученіе *Чарваки.* Въ другомъ мѣстѣ нами уже было указано, что ясно выраженный матеріалистическій способъ мышленія можно прослѣдить вплоть до эпохи древнѣйшаго буддизма. На-ряду съ классическими системами приводится одна доктрина этого направленія. Авторомъ ея явился ни кто иной, какъ самъ Богъ Брихаспати, и съ нимъ его ученикъ *Чарвака*, «жемчужина въ головѣ атеистовъ». Теорія и примѣненіе ея—кстати, дошедшія до насъ, къ сожалѣнію, въ весьма несовершенномъ видѣ,—были, очевидно, очень просты. Изъ четырехъ элементовъ возникаетъ духовная сущность, подобно тому, какъ смѣшеніе извѣстныхъ субстанцій порождаетъ опьяняющую силу. Цѣль человѣка—чувственное наслажденіе. Не существуетъ потусторонняго міра. Веда есть дѣло шарлатановъ, насмѣшниковъ, обманщиковъ. Жертвоприношенія полезны однимъ только жрецамъ-мошенникамъ, умѣющимъ извлекать изъ этого себѣ пользу. Если жертвенное животное возносится въ небесное царство, то почему приносящій жертву не убьетъ лучше своего отца? Разумный человѣкъ слѣдуетъ поговоркѣ: «Наслаждайся, пока живется. Давай въ долгъ деньги. Пей нектаръ. Когда тѣло превратилось въ золу, нѣтъ больше возврата».

Заключеніе. Ученіе *Чарвака* едва-ли можно назвать индійскимъ; оно носитъ, какъ и слѣдовало ожидать, характеръ родственныхъ направленій у самыхъ различныхъ народовъ и въ самыя различныя времена. Когда возникаетъ вопросъ о характерныхъ для своеобразія индійскаго духа философскихъ системахъ, то прежде всего слѣдуетъ помнить объ Упанишадахъ, объ ученіи *санкьи* и о *ведантѣ*.

Можно ли удивляться, что мысли, подобныя идеямъ *веданты*, этой побѣдной пѣсни индійской смѣлой мысли, презрѣвшей міръ, нашли откликъ и на западѣ въ новѣйшее время. Когда въ Германіи романтики довели до высшаго на-

пряженія воспріимчивость къ вновь открытому духовному міру Индіи, Шопенгауэръ открылъ въ этой системѣ и въ легшихъ въ основаніе ея Упанишадахъ «освященный сѣдой индійской мудростью» прототипъ своихъ же собственныхъ идей. Подтвержденіе своего пессимизма и своего идеала отрицанія воли онъ нашелъ въ бѣгствѣ отъ міра, проповѣдуемомъ индійскимъ аскетизмомъ, а подтвержденіе своего ученія о двойственности міра, какъ представленія и какъ вещи въ себѣ, онъ увидѣлъ въ представленіи о майѣ, окутывающей обманчивымъ покровомъ истинную сущность бытія. Въ немъ слились воедино отвлеченныя идеи, исходившія изъ кантовской «Критики силы сужденія», и поэзія этого чужеземнаго грандіознаго мышленія. И многіе, вѣроятно, повѣрятъ и, пожалуй, вѣрятъ и теперь тому, на что надѣялся Шопенгауэръ, а именно, что наша духовная жизнь такъ же обогатится и углубится подъ вліяніемъ санскритской литературы, какъ нѣкогда, съ 15-го вѣка, подъ вліяніемъ оживленія древняго греческаго міра.

Надежды Шопенгауэра не осуществлялись и не осуществятся. Слишкомъ воздушна игра этой философіи, слишкомъ она подобна сну, видѣнію, полету Икара. Не было философіи, изслѣдующей дѣйствительность ясно и точно, беззавѣтно и успѣшно, а были только скудные зачатки естествовѣдѣнія, исторіи. Спекулятивное мышленіе не было воспитано въ строгой школѣ науки. Индійскіе философы— братья индійскихъ поэтовъ. Подобно тому, какъ образы индійской поэзіи, изукрашенные изящными орнаментами, часто кажутся расплывающимися въ безконечности, такъ и индійскіе мыслители облекаютъ въ замысловатый уборъ острой діалектики мрачныя произведенія, можно прямо сказать, поэтическія произведенія своей мощной фантазіи. Для человѣка Запада: «Какое зрѣлище! Но, увы, одно лишь зрѣлище!» [1])

ЛИТЕРАТУРА.

Старѣйшія фазы изслѣдованія индійской философіи мы можемъ здѣсь обойти молчаніемъ. Съ успѣхомъ, затмевающимъ все раньше достигнутое, разработали въ самое послѣднее время *веданту* Deussen и Thibaut, а *санкью*— Garbe. На заслуги перваго изъ названныхъ ученыхъ въ дѣлѣ изслѣдованія Упанишадъ уже было указано въ самой статьѣ объ индійской философіи. Сравнительно съ тѣмъ, что мы знаемъ о *ведантѣ* и *санкьи*, наши свѣдѣнія о другихъ системахъ значительно отстали. Разработку этихъ свѣдѣній я считаю главнѣйшей задачей будущаго; другая задача, по-моему, заключается въ выясненіи того, что изъ матеріаловъ нѣкоторыхъ Упанишадъ, законовъ Ману и Магабгараты, можетъ способствовать уясненію ранней исторіи *санкьи*; вопросъ этотъ ждетъ еще, несмотря на труды Dahlmann'a, Hopkins'a и Iakobi, окончательнаго разрѣшенія. Будемъ надѣяться, что новѣйшій трудъ Deussen'a «Vier philosophische Texte des Mahâbharatam» (1906 г.) облегчитъ достиженіе успѣха въ этой области.

Общее: Max Müller, Thesix systems of Indian philosophy (1899) R. Garbe, Beiträge zur indichen Kulturgeschichte (1903), стр. 37—94 (Die sechs systeme indischer Philosophie»)—Mâdhava, Châryа, The Sarva-dar-

[1]) Цитата изъ „Фауста" Гете. См. первый монологъ Фауста.
Прим. ред.

śana-samgraha, or Review of the different systems of Hindu philosophy (14-го вѣка), translated by E. B. Cowell and A. E. Gough (1882).

Sänkhya и Joga: R. Garbe. Die Sámkya-Pilosophie (1894).—Его же, Sámkhyapravacana-bhāshya, переведено съ санскритскаго и снабжено примѣчаніями (1889).—Его же, Sámkhya und Joga (1896).

Vedānta: P. Deussen, Das System des Vedānta, 2 изд. (1906). Его же, Die Sutras des Vedānta (1887).—S. Thibaut, The Vedānta-sutras, 3 тома (1890, 1896, 1904).

Vaiśeshika и Nyāya: M. Müller, Beiträge zur Kenntniss der indischen Philosophie (въ Zschr. der D. Morgenl. Gesellschaft VI). — Röer, Die Lehrsprüche der Vaiçeshika-Philosophie (тамъ же XXI, XXII).—W. Handt, Die atomistische Grundlage der Vaisesikaphilosophie (1900). H. Jakobi, Die indische Logik (Nach der Gött. Ges. der Wiss., phil.-histor. Klasse, 1901).

Къ стр. 30-й Противорѣчія въ ученіи Упанишадъ объ отношеніи Брахмы къ міру и душѣ: Deussen, Allg. Gesch. der Philosophie, Bd. I Abt. 2, стр. 145 и дальше, 320.

Къ стр. 30-й Къ ранней исторіи Sānkhya: H. Jakobi, Gött. Gel. Anz. 1897, стр. 265 и дальше —J. Dahlmann, Die Sāmkhyaphilosophie als Naturlehre und Erlösungslehre (1902)—E. W. Hopkins. The great Epic of India (1902), стр. 85—190.—Объ отношеніи Sānkhya къ буддизму: H. Oldenberg, Buddha, 3 изд. (1897), стр. 443 и дальше, и приведенная тамъ литература.

Къ стр. 31-й О вліяніи трехъ Гунъ: Sānkhya Kṛikā, 12.

Къ стр. 32-й Сравненіе съ танцовщицей; похвала нѣжности природы: тамъ же 59,61.—Стихъ «Wenn auf des Spiegels»: Jogavāsishtha, цитированъ Vijnāna-bhikshu въ Sānkhyasūtra, II, 34.

Къ стр. 33-й Главнѣйшія цитаты изъ Шанкары заимствованы изъ его комментарія къ сутрамъ веданты, II, I, ii, 33; 3, 7. Упанишадъ о невозвращеніи изъ міровъ Брахмы, см.: Brhad Aranyaka, VI, 2, 15. Стихъ «Когда душа»: Gaudapāda Māndukyakārika, I, 16.

Къ стр. 35-й О Bhagavadgita: Garbe, Die Bhagavadgita, переводъ съ санскритскаго (1905), Deussen, Vier philosophische Texte (1906), стр. 31—107.—Oldenberg, Die Literatur des alten Indien, стр. 172 и дальше.

Къ стр. 37-й Изображеніе философовъ въ романѣ: Bānas Harshacarita, гл. 8.

Къ стр. 37-й Объ ученіи Чарваки: Sarvadarśana-Samgraha, первый отдѣлъ.

При транспринціи именъ собственныхъ и философскихъ терминовъ мы пользовались сочиненіемъ Ѳ. И. Щербатскаго: «Теорія познанія и логика по ученію позднѣйшихъ буддистовъ». СПб. 1903—1909. 2 тома.

Прим. ред.

Вильгельмъ Грубе.

Китайская философія.

Китайская философія.

Вильгельмъ Грубе.

Введеніе. Всегда и вездѣ, гдѣ человѣчество возвышается до уровня самостоятельной культурной жизни, три наиболѣе мощныхъ выраженія сущности человѣческаго духа—поэзія, религія и философія—имѣютъ общимъ своимъ корнемъ игру воображенія. И общее это происхожденіе обыкновенно очень легко прослѣдить на опредѣленномъ параллелизмѣ или контрастѣ въ ходѣ развитія религіи, поэзіи и философіи, какъ это въ большей или меньшей мѣрѣ, проявляется у всѣхъ культурныхъ народовъ; при этомъ безразлично, является ли, какъ въ исторіи іудеевъ, религія господствующимъ факторомъ, или какъ у индусовъ, на переднемъ планѣ стоитъ мистико-философская спекуляція, или же, наконецъ, какъ у грековъ всѣ духовныя стремленія получаютъ равномѣрно-гармоническое развитіе. Во всѣхъ случаяхъ рѣшающимъ моментомъ являются характеръ, направленіе и интенсивность силы воображенія. Какъ только примитивное изумленіе уступаетъ мѣсто пробудившемуся размышленію о положеніи, субъекта въ окружающей его средѣ, и возникаетъ требованіе δός μοι ποῦ στῶ такъ тотчасъ же пути расходятся въ зависимости отъ пониманія наивнымъ сознаніемъ явленій внѣшняго и внутренняго міра.

Изъ всѣхъ культуръ древняго міра китайская культура является одной изъ самыхъ древнихъ и самостоятельныхъ; почти совершенно свободная отъ внѣшнихъ вліяній, она могла безъ помѣхъ развиваться вполнѣ своеобразно и въ настоящее время являетъ собой единственный памятникъ національной мысли, дошедшій до насъ изъ сѣдой старины. Китайская литература охватываетъ періодъ въ четыре тысячи лѣтъ и именно потому, что она до проникновенія въ нее буддійскихъ идей, которыя начинаютъ ясно выдѣляться только въ послѣдней стадіи ея развитія, оставалась свободной отъ внѣшнихъ вліяній, она развертываетъ такую поучительную и вѣрную картину психики этой столь трудно понятной европейцу народности. Обращаясь къ спеціальнымъ признакамъ, опредѣляющимъ специфическій характеръ этой литературы, мы въ первую голову должны будемъ назвать поразительное отсутствіе творческой силы воображенія. Изъ всѣхъ видовъ поэзіи исключительно культивировалась на протяженіи двухъ съ половиной тысячелѣтій одна только лирика съ ея подвидами,

одой и элегіей, т. е. какъ разъ та область, гдѣ сравнительно сильно стѣсненъ размахъ фантазіи. Романъ и драмы появляются лишь въ 13-омъ вѣкѣ по нашему лѣтосчисленію, при чемъ характерно, что болѣе ранній романъ появляется въ формѣ историческаго разсказа. Ставшій впослѣдствіи столь излюбленнымъ жанръ фантастическаго романа и фантастической драмы является чисто современнымъ завоеваніемъ, на которомъ къ тому же, на каждомъ шагу можно прослѣдить индо-буддійскія вліянія. Національнаго эпоса у китайца нѣтъ.

Подобно литературѣ эпоса, и религія лишена миѳологіи. Боги древне-китайской религіи—безкровныя схемы, мыслимыя хотя и какъ личныя, но созерцанію недоступныя силы, которыя вліяютъ, но не дѣйствуютъ. Во всей классической литературѣ древне-китайскаго міра можно указать лишь два мѣста, гдѣ содержится намекъ на антропоморфическое представленіе о высшемъ существѣ, Шанъ-ди, или небѣ. Тѣ же миѳологическіе образы и разсказы, которые встрѣчаются въ вульгарномъ даосизмѣ и въ современной народной вѣрѣ, либо прямо заимствованы изъ буддизма, либо могутъ быть сведены къ его вліянію. Вѣра въ продолженіе жизни послѣ смерти, распространенная уже въ самое древнее время и нашедшая себѣ непосредственное выраженіе въ почитаніи предковъ, оставляла совершенно безъ отвѣта вопросы, касающіеся «мѣста и состоянія» этой дальнѣйшей жизни, и только эсхатологическія ученія буддизма наполнили ихъ конкретнымъ содержаніемъ.

Само собою ясно, что почва, въ которой религія и поэзія находили лишь недостаточную пищу, не могла быть также благопріятна и процвѣтанію философіи: вѣдь и для философіи такъ же, какъ и для религіи, основные вопросы суть самые важные, и разница между религіей и философіей заключается лишь въ томъ, что философское мышленіе стремится присвоить себѣ, въ качествѣ сознательнаго обладанія то, что наивная вѣра считаетъ своимъ непосредственнымъ владѣніемъ. И интуиція, которой философское мышленіе руководствуется въ первыхъ своихъ попыткахъ, тоже вѣдь въ сущности не что иное, какъ продуктъ силы воображенія.

Если вѣрно, что языкъ какого-нибудь народа является непосредственнымъ и наивнѣйшимъ выраженіемъ его міросозерцанія, то можно ожидать, что мы найдемъ, если не объясненіе, то, по крайней мѣрѣ, подтвержденіе сказанному въ природѣ китайскаго языка.

И дѣйствительно, прежде всего въ глаза бросается абстрактный характеръ китайскаго языка, между тѣмъ какъ чувственный моментъ конкретной созерцательности развитъ въ высшей степени слабо. Китайская конструкція предложеній отличается логической послѣдовательностью и точностью, которыя едва ли достигнуты и во всякомъ случаѣ не превзойдены какимъ нибудь другимъ языкомъ. На основаніи этого можно было бы предположить, что въ силу своего логическаго характера китайскій языкъ какъ нельзя болѣе пригоденъ въ качествѣ орудія философскаго мышленія, между тѣмъ это отнюдь не такъ, ибо одно дѣло логическое понятіе какъ таковое и другое—его словесное выраженіе. Къ тому же, какъ извѣстно, объемъ и содержаніе понятія находятся въ обратной пропорціональности другъ къ другу. Такъ, напр., если слово Да, само по себѣ означающее только понятіе величины, получаетъ грамматическую значимость въ качествѣ части рѣчи въ зависимости отъ своего положенія въ кон-

струкціи фразы, т. е. не мѣняя звукового состава, можетъ означать величину, великій, очень, быть великимъ и дѣлать великимъ, то ясно, что здѣсь одному логическому понятію соотвѣтствуютъ различныя грамматическія понятія, изъ которыхъ ни одно не имѣетъ точнаго эквивалента въ звуковомъ составѣ. Правда, законы разстановки придаютъ китайской конструкціи твердую основу и логическую точность алгебраической формулы, но это преимущество лишь мнимое, такъ какъ языкъ не оперируетъ, подобно алгебрѣ, неопредѣленными величинами, а вполнѣ опредѣленными. И дѣйствительно, нерѣдко случается, что одно и то же китайское предложеніе допускаетъ, съ точки зрѣнія грамматической, различныя толкованія, такъ что тамъ, гдѣ грамматическій анализъ не ведетъ къ рѣшающему выводу, приходится руководиться логической связью, если же и этого недостаточно, то—обычнымъ словоупотребленіемъ. Этой грамматической многозначимости соотвѣтствуетъ, далѣе, такая же большая неопредѣленность значенія, и, къ сожалѣнію, этимъ недостаткомъ страдаютъ какъ разъ тѣ понятія, которыми особенно охотно пользуются китайскіе философы. Такъ, напр., основное значеніе слова с и н ь—сердце; такъ же, какъ и у насъ, оно употребляется въ буквальномъ и въ переносномъ смыслѣ, но сюда привходятъ еще второстепенныя значенія: духъ, образъ мыслей, намѣреніе. М и н ъ означаетъ первоначально приказаніе, въ качествѣ глагола—приказывать; кромѣ того, въ смыслѣ небеснаго приказанія оно означаетъ: назначеніе, предопредѣленіе, судьба; далѣе, въ смыслѣ обязанности возложенной небомъ на властелина, оно означаетъ господство и, наконецъ, въ смыслѣ назначенія всѣхъ живыхъ тварей, жизнь. Не менѣе разнообразенъ смыслъ, связываемый китайцами со словомъ л и. Первоначально оно обозначало религіозные обряды, но уже очень рано стали съ нимъ связывать значеніе этикета, а также условныхъ формъ обхожденія и, наконецъ, оно было распространено и на соотвѣтствующій этимъ внѣшнимъ формамъ образъ мыслей, такъ что л и означаетъ также обходительность, чувство обходительности. Эти примѣры, наудачу выхваченные изъ безчисленнаго множества другихъ случаевъ, достаточно, думается намъ, показываютъ, что фраза, грамматическій анализъ которой не возбуждаетъ никакихъ сомнѣній, можетъ тѣмъ не менѣе представить очень большія, подчасъ непреодолимыя, затрудненія, когда дѣло доходитъ до л о г и ч е с к а г о анализа, стало быть, и до точной и адэкватной передачи мысли.—Третій источникъ недоразумѣній—своеобразная фонетика языка. Дѣло въ томъ, что китайскій языкъ чрезвычайно бѣденъ въ звуковомъ отношеніи и состоитъ почти исключительно изъ односложныхъ словъ, будучи вслѣдствіе этого очень богатъ одинаково произносимыми словами различнаго значенія—недостатокъ, котораго не въ состояніи окончательно устранить даже китайское словоначертаніе съ его тысячами письменныхъ знаковъ. Съ этимъ тѣсно связана любовь китайца къ игрѣ словами, а также и его склонность ограничиваться игрой словъ тамъ, гдѣ умѣстно опредѣленіе понятія, т. е. объяснять философскій терминъ равнозвучнымъ словомъ болѣе или менѣе сходнаго смысла.

Я считалъ необходимымъ предпослать эти замѣчанія, рискуя вызвать упрекъ въ излишней обстоятельности, чтобы показать читателю, что китайскій языкъ не в о п р е к и, а именно в с л ѣ д с т в і е своего абстрактнаго, логическаго

характера долженъ былъ оказаться мало пригоднымъ инструментомъ для философскаго мышленія.

Хунъ-Фань.

I. Древнѣйшій періодъ (1100-500 до Р. Х.) Древнѣйшимъ памятникомъ философскаго умозрѣнія въ Китаѣ можетъ считаться такъ называемый «Хунъ-Фань»,—«Великое Правило», краткій трактатъ, образующій составную часть Шу-дзина.. Согласно преданію, король Дзи передалъ его въ 1122 году до Р. Х. У-ванъ, первому королю новообразованной династіи Джоу въ качествѣ документа, якобы полученнаго прямо съ неба сказочнымъ королемъ Юй (царствовалъ 2205—2198 до Р. Х.) Понятно, что даже о приблизительной датировкѣ текста не можетъ быть и рѣчи, но не только традиція и языкъ, но, главнымъ образомъ, безпомощная группировка матеріала и слабая связность хода мыслей несомнѣнно указываютъ на очень большую древность памятника. Можно допустить, что первоначально Хунъ-фань задуманъ былъ какъ бы въ родѣ схематическаго руководства для носителя верховной власти. Насколько различны предметы, трактуемые въ немъ, читатель можетъ видѣть изъ обзора девяти главъ или параграфовъ, на которые распадается трактатъ:

I. Пять элементовъ: вода, огонь, дерево, металлъ, земля.

II. Благоговѣйное осуществленіе пяти родовъ дѣятельности: манеры, разговоръ, зрѣніе, слухъ, мышленіе, въ ихъ отношеніяхъ къ нравственному поведенію.

III. Успѣшное руководство восемью предметами управленія: питаніе, товаро-обмѣнъ, жертвоприношенія, руководство общественными работами, школьное дѣло, правосудіе, гостепріимство, войско.

IV. Соотвѣтственное пользованіе пятью регуляторами времени: годъ, мѣсяцъ, день, звѣзды и звѣздныя изображенія, лѣтосчисленіе.

V. Установленіе и осуществленіе высшаго принципа власти: этическія основныя положенія и правила поведенія при осуществленіи высшей власти.

VI. Три добродѣтели: честность и правдивость, господство строгостью, господство мягкостью.

VII. Разумная провѣрка сомнительнаго: совѣщаніе съ собственнымъ сердцемъ, съ министрами, со всѣмъ народомъ, и обращеніе къ жребію.

VIII. Разумное изслѣдованіе различныхъ явленій (т. е. неба, какъ реакціи послѣдняго на человѣческое поведеніе): дождь, солнечный свѣтъ, жара, холодъ, вѣтеръ, времена года. (Нормальное ихъ теченіе—признакъ хорошаго управленія, между тѣмъ какъ ненормальныя, явленія природы истолковываются какъ слѣдствіе дурного управленія).

IX. Бодрящее осуществленіе пяти благостыней. (Пять видовъ блаженства суть: долгая жизнь, богатство, покой и миръ, любовь къ добродѣтелямъ и хорошій конецъ жизни. Имъ противостоятъ пять видовъ крайняго несчастья: несчастная и преждевременная смерть, болѣзнь, горе, бѣдность, злость, слабость).

Каждый изъ параграфовъ содержитъ рядъ краткихъ разсужденій о трактуемомъ въ немъ предметѣ. Такъ, о пяти элементахъ говорится, что вода увлажняетъ и течетъ внизъ, что огонь пылаетъ и поднимается вверхъ, что дерево бываетъ прямымъ или изогнутымъ, что металлъ поддается и измѣняется, что земля служитъ для посѣва и жатвы. Далѣе: влажное и текущее внизъ стано-

вится соленымъ, пылающее и поднимающееся вверхъ—горькимъ, прямое и изогнутое—кислымъ, уступчивое и измѣнчивое—разъѣдающимъ и, наконецъ, воспринимающее посѣвъ и дающее жатву—сладкимъ. Въ этомъ параллелизмѣ элементовъ и вкусовыхъ ощущеній уже сказываются первые зачатки позднѣйшей натуръ-философіи, переносящей самымъ фантастическимъ образомъ параллелизмъ феноменовъ на цѣлый рядъ другихъ областей. Какъ ни трудно отыскать какую-нибудь руководящую идею въ пестрой путаницѣ Великаго Правила, все же въ немъ, съ достаточной ясностью, выступаютъ двѣ черты, характерныя для китайской духовной дѣятельности: во-первыхъ, рѣзкое подчеркиваніе этическихъ моментовъ, въ сравненіи съ которыми отходитъ на задній планъ метафизическое умозрѣніе; во-вторыхъ, древняя вѣра во внутреннюю связь между естественнымъ и нравственнымъ міропорядкомъ.

И-дзинъ.

И-дзинъ «каноническая книга перемѣнъ» обычно считается старѣйшимъ текстомъ философской литературы въ Китаѣ. Но въ основѣ этого допущенія лежитъ недоразумѣніе: постепенно привыкли смотрѣть какъ на одно цѣлое на основной текстъ И-дзина и на добавочные комментаріи, считающіеся классическими, которые, однако, принадлежатъ къ значительно болѣе позднему періоду. Первоначальный текстъ И-дзина состоитъ всего изъ 64 гексаграммъ, изъ которыхъ каждый въ свою очередь состоитъ изъ шести отчасти цѣлыхъ, отчасти ломаныхъ линій и снабженъ краткими объясненіями. Въ этой своей первоначальной формѣ И-дзинъ былъ ни чѣмъ инымъ, какъ собраніемъ изреченій оракула и служилъ руководствомъ по искусству предсказыванія. Несмотря на это онъ занимаетъ выдающееся мѣсто въ исторіи китайской философіи, ибо диковинная непонятность, во всѣ времена съ непреодолимой силою, привлекала размышляющихъ людей, и онъ сильнѣе какого-нибудь другого произведенія китайской литературы служилъ толчкомъ къ метафизическимъ умозрѣніямъ. Изъ классическихъ комментаріевъ къ И-дзину «Приложенныя объясненія» Си-цы представляютъ первую попытку философскаго его истолкованія. Но какъ разъ этотъ комментарій сравнительно позднѣйшаго происхожденія, вопреки принятой, но совершенно несостоятельной традиціи, приписывающей его Конфуцію, можно, вмѣстѣ съ Легге, допустить, что онъ сочиненъ внукомъ мудраго Дзы-сы, съ «Джунъ-Юномъ», котораго онъ дѣйствительно имѣетъ много точекъ соприкосновенія. Если не считать каббалистической символики чиселъ, то въ немъ содержатся слѣдующія основныя мысли. Начало всякаго бытія образуютъ космическія дуалистическія силы Инь и Янъ. Янъ—свѣтлое, мужское, творческое начало, которому противостоитъ Инь—темное, женское, воспринимающее начало. То, что непознаваемо въ Инь и Янъ (имѣется, очевидно, въ виду ихъ сущность), называется духомъ. Отъ обмѣна между Инь и Янъ возникаетъ норма (дао). Янъ воплощается въ небѣ, Инь—въ землѣ. Съ небомъ и землей дано различіе высокаго отъ низкаго, благороднаго отъ ничтожнаго, твердаго отъ мягкаго; движеніе и покой достигли своей непрерывности; дѣятельности распадаются на категоріи; существа дѣлятся на классы; появляются счастье и несчастье. Небо порождаетъ небесныя созвѣздія, земля—земные образы, и процессъ превращенія становится очевиднымъ. Онъ находитъ свое выраженіе въ двига-

тельной силѣ грома и молніи, въ оплодотворяющей дѣятельности вѣтра и дождя и въ круговоротѣ солнца и мѣсяца, имѣющемъ своимъ послѣдствіемъ перемѣну тепла и холода. «Небо производитъ все мужское, земля—все женское. Небо довлѣетъ надъ началомъ всѣхъ вещей, земля же приводитъ существа къ совершенству». Мудрецъ, способный изслѣдовать небесные и земные феномены, подобенъ небу и землѣ, знаніе его охватываетъ всѣ предметы, поэтому онъ свободенъ отъ ошибокъ; онъ радуется небу и знаетъ предопредѣленное, поэтому онъ беззаботенъ; онъ твердъ въ любви къ людямъ, поэтому онъ способенъ къ любви.

До какой степени изученіе И-дзина приковывало къ себѣ умы, свидѣтельствуетъ многотомная литература, связанная съ этимъ. Апогея своего расцвѣта изученіе это достигло въ натуръ-философіи 11-го и 12-го столѣтій.

Конфуцій.

II. Конфуцій и его школа. 551-ый годъ до Р. Х. знаменуетъ собой рѣшительный поворотный пунктъ въ общей культурѣ Китая; это—годъ рожденія Конфуція, ставшаго болѣе, чѣмъ какой-либо другой человѣкъ, воспитателемъ своего народа и даже больше, его «невѣнчаннымъ королемъ», какъ назвало его благодарное потомство.

Дѣятельность Конфуція совпадаетъ съ эпохой начавшагося разложенія государственной и нравственной жизни. Свою задачу онъ видитъ въ томъ, чтобы помѣшать распаду. Путь къ рѣшенію онъ усматриваетъ въ возвращеніи къ патріархальнымъ формамъ жизни древняго міра, а для того чтобы убѣдительнѣе и вѣрнѣе обратить вниманіе своихъ современниковъ на эту цѣль, онъ изъ всѣхъ поэтическихъ и прозаическихъ преданій избираетъ тѣ, которыя кажутся ему наиболѣе пригодными для моральнаго и политическаго возрожденія его народа. На этой почвѣ возникли классическіе тексты, которые по убѣжденію китайцевъ являются самымъ цѣннымъ достояніемъ ихъ литературы; это тенденціозная литература въ благороднѣйшемъ смыслѣ этого слова.

«Я посредникъ, а не творецъ, я вѣрю въ старину и люблю ее», — болѣе мѣтко и исчерпывающе нельзя характеризовать дѣятельность и личность этого мудреца, какъ онъ это самъ сдѣлалъ вышеприведенными словами. Философомъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова Конфуцій не былъ; мысли, которыя онъ высказываетъ, не отличаются ни отважной самобытностью, ни поражающей новизной, а скромная форма, въ которую онъ ихъ облекаетъ, лишена какихъ бы то ни было риторическихъ прикрасъ. «Бесѣды» Лунь-Юй—единственный достовѣрный источникъ, изъ котораго мы можемъ черпать свѣдѣнія объ его ученіи—характерны вмѣстѣ съ тѣмъ и для его способа ученія. Это—не растянутыя проповѣди и разсужденія, а краткіе, сжатые отвѣты на вопросы, обращенные къ нему его учениками, какъ онъ ихъ давалъ по поводу какого-нибудь случайнаго обстоятельства, и именно это придаетъ имъ особенную силу. Такія изреченія, какъ: «Добродѣтель не остается сиротливой, она навѣрное найдетъ себѣ сосѣдей», или «сдѣлай главнымъ своимъ дѣломъ вѣрность и правдивость; не дружи съ неравнымъ, если ты совершилъ ошибку, не стыдись исправить ее», или «Мудрецъ не знаетъ сомнѣній, любящій людей не знаетъ горя, храбрый не знаетъ страха» и т. п. обладаютъ тѣмъ преимуществомъ, что практическая житейская мудрость облечена здѣсь въ форму, легко запечатлѣвающуюся въ памяти.

Центральный пунктъ конфуціанской этики составляетъ заповѣдь сыновьяго долга. Съ одной стороны абсолютная отеческая власть, съ другой—безусловное послушаніе дѣтей—вотъ два основныхъ столпа нравственной жизни. Сыновній долгъ, въ его сочетаніи изъ послушанія и любви, есть тотъ корень, изъ котораго сами собою выростаютъ остальныя главныя добродѣтели: любовь къ ближнему, справедливость и обходительность. Идеаломъ человѣческаго совершенства является у Конфуція нормальный типъ «благороднаго», сочетающаго въ себѣ моральное совершенство съ формами свѣтскаго образованія. Съ особой любовью Конфуцій останавливается на отношеніяхъ между владыкой и подданными. Царствовать (джэнъ) означаетъ направлять къ правому (джэнъ — обращаемъ вниманіе на игру словъ ея опредѣленій), поэтому владыка прежде всего долженъ вліять своимъ примѣромъ. Строгому самовоспитанію, требуемому отъ царствующихъ, должно соотвѣтствовать со стороны подданныхъ не слѣпое послушаніе, а честное свободолюбіе; на вопросъ, какъ надлежитъ служить князю, слѣдуетъ отвѣтъ: «противорѣчь ему, но не обманывай его». Какъ каждый въ отдѣльности долженъ нести обязанности, связанныя съ его послушаніемъ, вытекаетъ изъ слѣдующихъ простыхъ словъ: «князь да будетъ княземъ, подданный—подданнымъ, отецъ—отцемъ, сынъ—сыномъ».

Предъ нами, очевидно, не теоретикъ морали, а моралистъ—проповѣдникъ. И на самомъ дѣлѣ, Конфуцій не особенно любилъ теоретическія разсужденія. Особенно ярко это сказывается на его полномъ непониманіи метафизическихъ вопросовъ; не менѣе характерна также его позиція относительно религіи. Религіозныхъ обрядовъ и законоположеній онъ придерживается съ педантичной добросовѣстностью: вѣдь они принадлежатъ къ вѣками освященной старинѣ; тотъ же, кто подходитъ къ нему съ вопросами вѣры, получаетъ отъ него въ отвѣтъ спокойное non liquet. Впрочемъ, это не столько индивидуальная, сколько типично національная черта, да и вообще Конфуцій является совершеннѣйшимъ и наиболѣе яркимъ воплощеніемъ китайскаго духа. Но въ этомъ и тайна его обаянія не только на его современниковъ, но, въ еще большей степени, и на грядущія поколѣнія. Если требуется однимъ краткимъ и мѣткимъ словомъ охарактеризовать китайскую культуру, то ее слѣдуетъ назвать конфуціанской, но ее нельзя объяснить однимъ глубокимъ и прочнымъ вліяніемъ ученія Конфуція. Важнѣе всего была его личность, какъ воплощеніе и высокій образецъ того, чему онъ училъ.

Дзы-сы.

Изъ послѣдователей Конфуція хронологически ближе всѣхъ къ нему его внукъ Дзы-сы. Въ своемъ «Великомъ Ученіи» (Да-сіо), краткомъ трактатѣ этико-политическаго содержанія, онъ отстаиваетъ ту мысль, что благо государства коренится въ самообразованіи отдѣльной личности. Высшая цѣль—обнаруженіе добродѣтели; кто желаетъ ея достичь, долженъ прежде всего знать изъ чего ему исходить, исходной же точкой является проникновеніе въ причинную связь вещей. Обладающій такимъ проникновеніемъ примѣняетъ его прежде всего къ самому себѣ, «дѣлая сердце свое честнымъ и мысли правдивыми». Упорядоченный строй государственнаго организма зиждется на упорядоченной семьѣ, а послѣдняя—на самообразованіи отдѣльнаго индивида. «Это примѣнимо ко всѣмъ, отъ сына Неба до простого смертнаго;

для всѣхъ самосовершенствованіе образуетъ основу». Слѣдуя въ этомъ отношеніи за своимъ учителемъ, Дзы-сы идетъ своей собственной дорогой въ другомъ трактатѣ «О соблюденіи средины»,— Джунъ-юнъ. Выраженіе «средины» обозначаетъ не золотую средину, μηδὲν ἄγαν, а внутреннее равновѣсіе, какъ скрытое состояніе аффектовъ. Небесный порядокъ (ming, собственно «опредѣленіе») называется природой, природосообразность — разумной нормой, насажденіе разумной нормы—обученіемъ. Разумная норма не можетъ быть оставлена ни на мигъ; если бъ это было возможно, то она не была бы разумной нормой. Поэтому благородный остороженъ относительно того, чего онъ не видитъ, и робокъ относительно того, чего онъ не слышитъ. Нѣтъ ничего болѣе видимаго, чѣмъ скрытое, и ничего болѣе яснаго, чѣмъ таинственное; поэтому благородный человѣкъ обращаетъ вниманіе на уединеніе.—Состояніе, при которомъ еще не проявились ни радость, ни гнѣвъ, ни печаль, ни игривость, называется внутреннимъ равновѣсіемъ (срединой); когдаже они, проявившись, не нарушаютъ должной мѣры, то это называется гармоніей. Внутреннее равновѣсіе—вотъ великій фундаментъ міра, а гармонія—это проникающая міръ разумная норма. Если внутреннее равновѣсіе и гармонія совершенны, то небо и земля стоятъ прочно и всѣ вещи процвѣтаютъ». Эти разсужденія носятъ такой несомнѣнно даоскій отпечатокъ, что заставляютъ предположить, что Дзы-сы былъ знакомъ съ ученіемъ Лао-дзы, и это предположеніе кажется тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, если согласиться съ Легге, что онъ былъ авторомъ Си-цы, упомянутаго выше комментарія къ И-дину. Къ сожалѣнію, Дзы-сы не пошелъ дальше положенныхъ въ вышеприведенной цитатѣ первыхъ зачатковъ метафизическаго умозрѣнія, такъ какъ остальная часть трактата—сплошь продуктъ конфуціанскаго образа мыслей.

Мынъ-дзы.

Восторженнѣйшаго и вліятельнѣйшаго апостола конфуціанствонашло себѣ въ лицѣ Мынъ-дзы (372—289 до Р. Х.). У него, такъ же, какъ и у Конфуція, постояннымъ лейтмотивомъ являются этическіе и политическія темы, но совершенно новъ и оригиналенъ способъ ихъ трактовки. Нападки со стороны противниковъ вынуждали его не только истолковывать, но и защищать ученія учителя. Для этой цѣли онъ избралъ, въ противоположность къ афоризмамъ Лунь-юй, форму стройнаго связнаго діалога и создалъ такимъ образомъ первую книгу для чтенія, заслуживающую это названіе, съ которой не можетъ сравниться ни одно произведеніе классической литературы въ смыслѣ распространенности. Но онъ не только популяризировалъ ученіе Конфуція, но и расширилъ его, развилъ и философски углубилъ. Мѣсто моралиста-проповѣдника занимаетъ теперь моралистъ-теоретикъ. Конфуцій оперировалъ моральными понятіями, которыя онъ бралъ изъ непосредственнаго опыта, теперь же важно было обосновать эти понятія и доказать ихъ общеобязательность. Это дѣлаетъ Мынъ-дзы, выступающій съ ученіемъ, что четыре основныя добродѣтели—человѣчность, справедливость, обходительность и мудрость—коренятся въ чувствахъ врожденныхъ человѣку: человѣчность коренится въ чувствѣ состраданія и жалости, справедливость—въ чувствѣ стыда и отвращенія, обходительность—въ чувствѣ уваженія и благоговѣнія и, наконецъ, мудрость, подъ которой слѣдуетъ понимать моральное сужденіе совѣсти—въ чувствѣ правды и кривды. Эти основныя добродѣтели являются прочнымъ до-

стояніемъ человѣка, но достояніемъ, которое должно быть сначала пріобрѣтено, чтобы быть затѣмъ использованнымъ, и посему онъ говоритъ: «стремись къ нимъ, и ты достигнешь ихъ, пренебреги ими, и ты потеряешь ихъ».—Въ противоположность къ Мынъ-дзы, философъ Гао-Бу-хай отстаиваетъ тотъ взглядъ, что человѣчность такъ же, какъ стремленіе къ питанію и половой инстинктъ, врожденна человѣку, справедливость же—нѣчто внѣшнее, ибо, говоритъ онъ, «если кто-нибудь старше и я обхожусь съ нимъ какъ со старшимъ, то это происходитъ не потому, что старшинство во мнѣ, и точно такъ же, если что-нибудь бѣло, то я вижу его бѣлымъ потому, что бѣлизна внѣ меня; поэтому я называю справедливость внѣшней».. Въ высшей степени характерно, какъ Мынъ-дзы посредствомъ своей діалектики приводитъ своего противника къ абсурду. Между бѣлизной бѣлой лошади и бѣлизной бѣлаго человѣка нельзя дѣлать различія; такъ ли это и относительно старшинства старшей лошади и старшинствомъ старшаго человѣка? И далѣе: лежитъ ли справедливость въ старшинствѣ или въ томъ обстоятельствѣ, что мы обращаемся съ другимъ, какъ со старшимъ? Гао-Бу-хай отвѣчаетъ: когда рѣчь идетъ о моемъ младшемъ братѣ, то я люблю его, когда же рѣчь идетъ о младшемъ братѣ человѣка изъ Цинь, то я не люблю его. Очевидно, что я испытываю благорасположеніе, вотъ почему я называю любовь къ людямъ внутренней. Между тѣмъ со старшимъ человѣкомъ среди людей изъ Чу я обращаюсь какъ со старшимъ, а со старшимъ изъ своихъ я обращаюсь точно такъ же. Очевидно, старшій именно испытываетъ благорасположеніе, и поэтому я называю справедливость внѣшней». Отвѣтъ Мынъ-дзы гласитъ такъ: «Когда я наслаждаюсь жаркимъ, принадлежащимъ человѣку изъ Цинь, то это ничѣмъ не отличается отъ того, что я испытываю, когда наслаждаюсь собственнымъ жаркимъ. Такъ какъ такія вещи отличаются тѣмъ же своеобразіемъ — то выходитъ, что и апетитъ къ жаркому тоже имѣетъ что-то внѣшнее въ себѣ»

Ученіе о врожденной добротѣ человѣческой природы входитъ съ тѣхъ поръ въ составъ основного воззрѣнія китайской этики. Въ одномъ букварѣ для дѣтей, возникшемъ еще въ первомъ вѣкѣ до Р. Х. и служащемъ еще въ настоящее время во всемъ Китаѣ основой первоначальнаго воспитанія—мы читаемъ въ первыхъ же строчкахъ: «Сердце людей по природѣ своей добро, по природѣ своей люди близки другъ другу, и только привычки отдѣляютъ ихъ другъ отъ друга». Необходимо указать, что Мынъ-дзы въ своемъ ученіи идетъ дальше Конфуція, который въ Лунь-Юй говоритъ только: «по природѣ своей они близки другъ другу и только привычки отдѣляютъ ихъ другъ отъ друга». Правда, нужно при этомъ подчеркнуть, что врожденную доброту человѣческой природы Мынъ-дзы понимаетъ отнюдь не въ смыслѣ первобытнаго моральнаго совершенства, которое постепенно, послѣ грѣхопаденія, утерялось въ процессѣ нисходящаго развитія: напротивъ, онъ ясно формулируетъ мысль свою въ спорѣ съ Гао-Бу-хай и указываетъ, что врожденные инстинкты человѣка заключаютъ въ себѣ только возможность добра (употребляя выраженіе Аристотеля: δύναμει добры), и поэтому не вина врожденности, если инстинкты находятъ себѣ противоположное выраженіе.

*

Второстепенныя философскія теченія.

Неоднократно уже упомянутый нами Гао-Бу-хай, который, къ сожалѣнію, извѣстенъ намъ только по діалогамъ Мынъ-дзы, можетъ служить до извѣстной степени показателемъ, какой характеръ носили второстепенныя философскія теченія, которыя постепенно начали проявляться параллельно съ конфуціанствомъ и въ противовѣсъ къ нему. Изъ остальныхъ представителей слѣдуетъ особенно упомянуть о двухъ, отличающихся оригинальностью и самостоятельностью мысли: Янъ-Джу и Мо-Ди; оба жили въ эпоху между Конфуціемъ и Мынъ-дзы.

Янъ-Джу.

Янъ-Джу защищаетъ крайній эгоизмъ, который, родившись изъ пессимистическихъ осново-воззрѣній, переходитъ въ цинико-гедонистическую философію жизни. Такъ какъ различіе между добродѣтелью и порокомъ существуетъ лишь въ жизни и прекращается вмѣстѣ съ наступленіемъ смерти, то высшей цѣлью жизни онъ считаетъ наслажденіе. Посмертная слава—пустой звукъ, единственная реальность—удовлетвореніе чувствъ. Всѣ существа отличны другъ отъ друга благодаря жизни, всѣхъ уравниваетъ смерть. Въ жизни существуютъ мудрецы и глупцы, благородные и ничтожные—въ этомъ различіе. Въ смерти—гніющія кости, разложеніе и уничтоженіе—въ этомъ равенство. Ни мудрость, ни глупость, ни почетъ, ни, наконецъ, униженіе, не во власти человѣка, равно какъ гніющія кости, разложеніе и уничтоженіе. Такимъ образомъ отъ человѣка не зависитъ ни жизнь, ни смерть, ни мудрость, ни глупость, ни почетъ, ни униженіе; напротивъ, всѣ существа живутъ и умираютъ одинаково, какъ они одинаково мудры или глупы, благородны или презрѣнны. Десятилѣтніе умираетъ такъ же, какъ и столѣтніе друзья людей и мудрецы умираютъ такъ же какъ и подлецы и глупцы. Бывшіе при жизни Яо и Шунь (олицетворявшіе собой идеалъ властелина по Конфуцію) превратились послѣ смерти въ разлагающіяся кости, бывшіе при жизни Дзѣ и Джоу (два страшныхъ тирана древности) превратились послѣ смерти въ разлагающіяся кости. Въ качествѣ разлагающихся костей они равны—кто можетъ указать ихъ отличительныя особенности? Будемъ поэтому пользоваться жизнью—что намъ до того, что будетъ послѣ смерти!» Само собою ясно, что въ рамкахъ такого жизневоззрѣнія не было мѣста состраданію и жалости. На вопросъ одного изъ своихъ учениковъ: «если бъ удаленіемъ одного своего волоса ты могъ помочь всему свѣту, ты бы это сдѣлалъ?», Янъ-Джу даетъ уклончивый, но тѣмъ не менѣе достаточно ясный отвѣтъ: «Міръ не таковъ, чтобы ему можно было помочь удаленіемъ одного волоска».

Въ рѣзкомъ антагонизмѣ къ нему стоитъ крайній альтруистъ Мо-Ди.

Мо-Ди.

«Существуетъ ли слово, которымъ можно руководиться всю жизнь?» спрашиваетъ однажды Дзы-гунъ своего учителя Конфуція. «О, да, отвѣчаетъ тотъ—«взаимность»,—не причиняй другимъ того, чего ты не хотѣлъ бы, чтобы причинили тебѣ». А когда другой ученикъ высказываетъ убѣжденіе, что гуманно настроенный человѣкъ, увидѣвъ падающаго въ колодезь, немедленно же бросится за нимъ, чтобъ спасти его, мудрецъ сухо замѣчаетъ: «Зачѣмъ! Благородный человѣкъ подойдетъ, но не броситься тонуть; онъ можетъ позволить себя обмануть, но никогда не позволитъ оставить себя въ дуракахъ». Человѣчность, какъ онъ ее понималъ,

является болѣе или менѣе пассивнымъ благорасположеніемъ, распространяющимся въ первую голову на собственныхъ кровныхъ родственниковъ. Мынъ-дзы также примыкаетъ къ этимъ взглядамъ, но онъ углубляетъ понятіе человѣчности, сводя его къ чувству состраданія и жалости. Мо-Ди же является первымъ и единственнымъ проповѣдникомъ заповѣди «всеобъемлющей любви», распространяющейся на всѣхъ людей безъ различія, не останавливающейся передъ жертвой и жизнью, если этимъ можетъ быть оказана услуга общему благу. Всѣ несчастья вытекаютъ изъ недостатка любви къ ближнимъ и могутъ быть поэтому устранены только посредствомъ любви. Стоитъ любви стать всеобщей, и всему несчастію на свѣтѣ, а также и войнамъ, будетъ положенъ конецъ. Если бъ Мынъ-дзы былъ послѣдователенъ и сдѣлалъ надлежащіе выводы изъ своего ученія о врожденной добротѣ человѣческой природы, онъ, вѣроятно, пришелъ бы къ подобному же выводу, но характерно для его строго-конфуціанскаго направленія то, что во всеобъемлющей любви онъ видитъ опасность ослабленія семейныхъ узъ. Поэтому онъ нападаетъ на Мо-Ди съ той же страстностью, съ какой онъ борется съ другимъ опаснымъ еретикомъ Янъ-Джу, гибельное ученіе котораго должно быть искоренено до основанія.—Въ Мо-Ди пытались видѣть китайскаго предтечу соціализма, но въ дѣйствительности онъ имъ не былъ, такъ какъ гнѣвъ его обращенъ не противъ соціальнаго неравенства какъ такового, а противъ его вредныхъ порожденій.

Сюнь-Куанъ.

Этическій оптимизмъ Мынъ-дзы нашелъ вскорѣ страстнаго противника въ лицѣ Сюнь-Куана (3-й вѣкъ до Р. Х.), который выводитъ свое ученіе о томъ, что человѣческая природа отъ рожденія дурна, оригинальнымъ діалектическимъ путемъ изъ стремленія къ добру. Нѣтъ надобности стремиться къ тому, чѣмъ уже владѣешь: бѣднякъ стремится стать богатымъ, презрѣнный—благороднымъ, худой—толстымъ, и точно также люди одушевлены желаніемъ стать добрыми, очевидно, потому, что по природѣ своей они злы. Естественно лишь стремленіе къ удовлетворенію естественныхъ инстинктовъ, противоестественно—ихъ подавленіе, какъ то, напр. имѣетъ мѣсто при отказѣ отъ собственныхъ желаній въ пользу другихъ. Поэтому такія моральныя качества, какъ обходительность и справедливость привиты воспитаніемъ, а не врождены, подобно тому какъ сосудъ, въ который горшечникъ превращаетъ глину, возникаетъ благодаря искусству мастера, а не вытекаетъ изъ природы самой глины.

Янъ-Сюнъ.

Свое заключеніе весь этотъ споръ, столь долго волновавшій умы, нашелъ въ лицѣ Янъ-Сюна (53 до Р. Х.—18 по Р. Х.). По его мнѣнію, человѣческая природа представляетъ собою первоначально соединеніе добра и зла; такимъ образомъ онъ занимаетъ примиряющую позицію между оптимизмомъ Мынъ-дзы и пессимизмомъ Сюнь-Куана. Естественный инстинктъ, коню подобный, устремленъ безъ различія на добро и на зло; поэтому при нравственномъ поведеніи важна лишь цѣль, которую имѣешь въ виду. «Смотри на самосовершенствованіе какъ на лукъ, на рѣшительность—какъ на стрѣлу, а на честность—какъ на цѣль; не выпускай стрѣлы раньше, чѣмъ ты намѣтилъ себѣ цѣль, и ты непремѣнно попадешь въ нее».

Ванъ-Чунъ.

Послѣднимъ независимымъ мыслителемъ, порожденнымъ Китаемъ, былъ Ванъ-Чунъ (27—98). Судя по тому немногому, что пока извѣстно объ его ученіи, онъ, очевидно, стоялъ на точкѣ зрѣнія послѣдовательнаго матеріализма. Душа зависитъ отъ жизненной силы, коренящейся въ крови. Съ разложеніемъ крови, наступающимъ вмѣстѣ со смертью, разрушается также и жизненная сила, а съ нею вмѣстѣ и душа, такъ что о продолженіи жизни послѣ смерти не можетъ быть и рѣчи. Тѣло относится къ душѣ, какъ горючій матеріалъ къ огню: если огонь погасъ, то пепелъ не можетъ вновь разгорѣться. Любопытно также, что Ванъ-Чунъ не признаетъ основного различія между человѣческой душой и душой животныхъ.

Исчезновеніе оппозиціи противъ конфуціанства.

Ванъ-Чунъ, послѣдній изъ китайскихъ мыслителей, имѣвшихъ мужество открыто бороться съ Конфуціемъ и Мынъ-дзы. Вмѣстѣ съ нимъ исчезаетъ всякая оппозиція противъ конфуціанства.

III. Лао-дзы и Дао сизмъ (6—2 столѣт. до Р. Х.). Въ toto coilo отличной отъ конфуціанской сферы идей движется даосизмъ, находящійся въ самомъ рѣзкомъ антагонизмѣ къ конфуціанству, какъ по своей тенденціи къ отрицанію міра, такъ и интуитивномистическимъ характеромъ своего ученія.

Дао-дэ-дзинъ Лао-дзы.

Лао-дзы (род. 604 г. до Р.Х.), считается, и, очевидно, съ полнымъ основаніемъ, авторомъ Дао-дэ-дзинъ, «канонической книги о Дао и добродѣтели» и, въ качествѣ такового, основателемъ даоскаго ученія. Такъ какъ его личность почти совершенно исчезаетъ въ туманѣ легенды, то нѣкоторые слишкомъ усердные критики изъ европейскихъ синологовъ подвергаютъ сомнѣнію не только его авторство, но и его историческое существованіе. Какъ бы то ни было, книга, которая лежитъ передъ нами, можетъ безспорно быть названа грандіознѣйшимъ и глубочайшимъ созданіемъ китайскаго духа.

Слово Дао, имѣющее много значеній, отъ котораго образовалось названіе даосизмъ, охватываетъ слѣдующія значенія: дорога, норма, разумное начало, а также сказать, говорить; перевести его лучше всего, пожалуй, можно словомъ «Logos». Въ качествѣ субстанціи и нормы всякаго бытія Дао является до извѣстной степени causa sui и ratio essendi. Несотворенное, возникшее изъ небытія, безплотное, вездѣсущее и вѣчное, порождаетъ всѣ существа, которыя, совершивъ круговоротъ своего развитія, вновь возвращаются въ материнскія объятія Дао. Что всѣ вещи выходятъ изъ него, мы можемъ познать только при посредствѣ самаго Дао, такимъ образомъ оно основа не только бытія, но и познанія. Мыслящій субъектъ, такъ же, какъ и внѣшнія вещи, ведетъ свое происхожденіе отъ Дао и имѣетъ въ немъ свою цѣль. Поэтому высочайшей задачей святого человѣка является ассимилироваться съ Дао, воплотить его въ себѣ. Благодаря этому оно является также и моральной нормой. «Дао вѣчно безъ дѣятельности и все-таки не бездѣятельно» т. е. оно вліяетъ, не дѣйствуя. То же самое примѣнимо и къ тѣмъ, кто руководствуется имъ: «Святой человѣкъ пребываетъ въ дѣятельномъ недѣланіи и поучаетъ безъ слова». Это—знаменитая теорія У-вэй, ученіе о недѣланіи, на которомъ зиждется даоская этика. Антаго-

низмъ между ней и конфуціанской этикой рѣзче всего выступаетъ въ ученіи о добродѣтели.

Всякое познаніе покоится на законѣ противорѣчія: «Если всѣ видятъ въ мірѣ красоту красоты, то и безобразное; если всѣ видятъ доброту добра, то и злое, ибо бытіе и небытіе другъ друга порождаютъ: тяжелое и легкое другъ друга уравновѣшиваютъ, длинное и короткое другъ друга объясняютъ, высокое и низкое другъ друга уравниваютъ».

То же самое примѣнимо и къ моральнымъ цѣнностямъ: онѣ также опредѣляются противорѣчіемъ и обладаютъ поэтому лишь относительнымъ значеніемъ Въ этомъ смыслѣ нужно понимать слѣдующее мѣсто: «Когда Дао приходитъ въ упадокъ, тогда есть человѣчность и справедливость; когда выступаютъ разумность и остроуміе, тогда имѣется лицемѣріе; когда возникаютъ раздоры между шестью видами кровныхъ родственниковъ, тогда есть любовь къ дѣтямъ и родителямъ; когда распадается отечественная власть, тогда имѣются вѣрные подданные». Этотъ мнимый парадоксъ остался главнымъ камнемъ преткновенія въ глазахъ ортодоксальнаго конфуціанства, между тѣмъ какъ онъ, правильно понятый, лишь дѣлаетъ логическій выводъ изъ данныхъ предпосылокъ. Только въ Дао, какъ безусловно абсолютномъ, исчезаютъ всѣ противорѣчія.

Квіэтистическимъ фономъ даоской этики объясняется болѣе или менѣе отрицательный характеръ ея добродѣтелей. Добродѣтели, которыми отличается «святой человѣкъ» — уступчивость и скромность: «Свя итерб ѣгиот если онъ хочетъ возвышаться надъ народомъ, долженъ въ рѣчахъ своихъ подчиняться ему; если онъ хочетъ идти впереди народа, онъ долженъ уступать ему» далѣе, непритязательность и готовность жертвовать собой: «Кто умѣетъ довольствоваться, тотъ всегда будетъ доволенъ», или: «Святой человѣкъ не накопляетъ: чѣмъ больше онъ тратитъ на людей, тѣмъ больше онъ имѣетъ; чѣмъ больше онъ даетъ людямъ, тѣмъ онъ богаче»; наконецъ, «миролюбіе: святой человѣкъ не сорится, поэтому никто на свѣтѣ не можетъ съ нимъ ссориться». Изъ миролюбія вытекаетъ съ логической необходимостью осужденіе войны: «гдѣ расположены военные отряды, тамъ выростаютъ шипы и терніи. Несомнѣннымъ слѣдствіемъ великихъ войнъ являются голодные годы». Только въ самомъ крайнемъ случаѣ благородный человѣкъ прибѣгаетъ къ оружію, ибо «оружіе—орудіе несчастья, а не благородства. Если благородный человѣкъ и бываетъ иногда вынужденъ прибѣгнуть къ нимъ, то превыше всего для него остаются миръ и покой. Онъ побѣждаетъ, но неохотно. Совершать это охотно значитъ радоваться тому, что убиваешь людей. Тотъ же, кто радуется убійству людей, не достигаетъ своихъ намѣреній относительно государства». Благополучіе и процвѣтаніе государства достигаются не столько дѣятельнымъ управленіемъ, сколько тихой дѣятельностью образцовой личности: «Порядкомъ управляется государство, оружіе владѣетъ коварствомъ, отсутствіемъ суетливости завоевываютъ государство. Откуда я зналъ, что такъ именно обстоятъ дѣла на свѣтѣ? А вотъ откуда: Чѣмъ больше запретовъ и ограниченій имѣетъ государство, тѣмъ больше бѣднѣетъ народъ; чѣмъ больше остраго оружія имѣетъ народъ, тѣмъ больше тревожится государство и семья; чѣмъ больше ловкости и искусства у народа, тѣмъ больше возникаетъ всякихъ странныхъ вещей; чѣмъ больше издается законовъ

и предписаній, тѣмъ больше появляется воровъ и разбойниковъ. Поэтому святой человѣкъ говоритъ такъ: я буду бездѣятеленъ, и народъ самъ собою улучшится; я люблю покой и народъ самъ станетъ честнымъ; я не суетливъ и народъ самъ разбогатѣетъ; я безъ вожделѣній, и народъ самъ по себѣ станетъ простымъ». Чрезмѣрный умъ не благотворенъ ни управляемымъ, ни управляющимъ, ибо «трудно управлять народомъ, если онъ слишкомъ уменъ. Управлять государствомъ при помощи ума равносильно гибели государства. Управленіе государствомъ не при помощи ума—благо государства. Кто знаетъ объ эти вещи, можетъ служить образцомъ». Что необходимо, такъ это знаніе людей и знаніе самого себя. «Кто знаетъ другихъ, тотъ уменъ, кто знаетъ самого себя,—тотъ просвѣтленъ».

Въ цѣломъ воззрѣнія Лао-дзы указываютъ на несомнѣнное сродство съ буддійской и христіанской этикой; и не слѣдуетъ забывать, что Лао-дзы за 600 лѣтъ до Р. Х, произнесъ возвышенныя слова: «Воздай за вражду благодѣяніемъ». Конфуцій, будучи на 50 лѣтъ моложе, придерживался въ этомъ отношеніи другихъ взглядовъ, ибо на вопросъ, слѣдуетъ ли за несправедливость платить добромъ, онъ отвѣтилъ: «Чѣмъ же тогда заплатишь за добро? Справедливостью платите за несправедливость, добромъ за добро».

Лѣ-дзы.

Слѣдующимъ въ хронологическомъ порядкѣ представителемъ даоской школы является Лѣ-дзы, жившій, по всей вѣроятности, во второй половинѣ 5-го вѣка до Р. Х. Хотя у насъ нѣтъ никакихъ достовѣрныхъ историческихъ данныхъ о его личности и жизни, но достаточно книги, носящей его имя, чтобы обезпечить ему почетное мѣсто среди мыслителей Китая. Онъ былъ первымъ не только сознавшимъ дуализмъ между субъектомъ и объектомъ, между вещью въ себѣ и міромъ явленій, но онъ попытался слить ихъ въ высшее единство. «То, благодаря чему образъ является образомъ, есть дѣйствительность, но то, что дѣлаетъ образъ образомъ, еще никогда не лежало предъ нами. То, благодаря чему тонъ является тономъ, это слухъ, но то, что дѣлаетъ тонъ тономъ, еще никогда не выступало. То, благодаря чему цвѣтъ является цвѣтомъ, это видимость (или: свѣтящее), но то, что дѣлаетъ цвѣтъ цвѣтомъ, еще никогда не обнаруживалось. То, благодаря чему вкусъ является вкусомъ, это вкусовая способность, но то, что дѣлаетъ вкусъ вкусомъ, еще никогда не появлялось». Если такимъ образомъ воспріятіе внѣшняго міра основывается на чувствахъ, то его дѣйствительная сущность, «вещь въ себѣ», какъ сказали бы теперь, лежитъ, согласно Лѣ-дзы, въ «бездѣятельности», подъ которой, согласно общему смыслу, слѣдуетъ понимать не что иное, какъ Дао. Лѣ-дзы идетъ дальше Лао-дзы и въ томъ смыслѣ, что ясно сознаетъ космологическую антиномію, вытекающую изъ противорѣчія конечнаго и безконечнаго. «Если бъ по ту сторону безконечнаго существовало еще не безконечное, а въ предѣлахъ неограниченнаго существовало бы не неограниченное, то безконечность была бы не безконечной, а неограниченность—ограниченной; поэтому я понимаю безконечность и неограниченность, но не понимаю конечности и ограниченности». Формы органическаго міра находятся между собою, согласно Лѣ-дзы, въ генеалогической связи: одна вытекаетъ изъ другой. При этомъ предъ нимъ, очевидно, носилась мысль о круговоротѣ развитія: едва

только развитіе различныхъ видовъ въ человѣкѣ достигаетъ своего апогея, какъ весь процессъ начинается сначала. Какъ ни фантастична, разумѣется, эта часть его ученія, однако, она содержитъ in nuce основную мысль современной эволюціонной теоріи. Мысль о томъ, что съ одной стороны жизнь вытекаетъ изъ смерти, а, съ другой стороны, то, что порождаетъ жизнь, безконечно, заставила, очевидно, Лѣ-дзы допустить возможность личной жизни послѣ смерти. Однако, онъ ограничивается тѣмъ, что выражаетъ эту вѣру въ формѣ открытаго вопроса: «Смерть и жизнь суть уходъ и возвращеніе; умирая здѣсь, кто знаетъ, не появлюсь ли я вновь тамъ».

Джуанъ-дзы.

Рядомъ съ Лао-дзы и Лѣ-дзы Джуанъ-дзы или, какъ онъ обычно сокращенно, называется Джуанъ-дзы т. е. учитель Джуанъ (первая половина 3-го вѣка до Р. Х.) является третьимъ членомъ этой троицы. Находясь всецѣло подъ вліяніемъ своихъ двухъ предшественниковъ, онъ едва ли можетъ сравниться съ ними въ отношеніи богатства идей, но онъ превосходитъ ихъ въ качествѣ писателя: это онъ извлекъ на свѣтъ Божій жемчугъ ученія своего учителя изъ темной глубины, въ которой онъ лежалъ сокрытымъ, и связалъ его въ сверкающее ожерелье. Онъ былъ первымъ и единственнымъ философомъ—поэтомъ, извѣстнымъ въ исторіи китайской философіи; не будучи самымъ оригинальнымъ, онъ безспорно былъ самымъ остроумнымъ писателемъ Китая, и въ качествѣ писателя онъ обладалъ единственнымъ въ своемъ родѣ своеобразіемъ. Своеобразно сплетая мистицизмъ съ скептицизмомъ, глубокую серьезность съ легкимъ юморомъ, меланхолическую задумчивость съ ѣдкой сатирой, неисчерпаемое богатство образовъ съ поэтическимъ очарованіемъ онъ умѣлъ облекать свои мысли въ новые и яркіе покровы и популяризировать ихъ.

Желая однимъ словомъ подчеркнуть самое характерное въ его ученіи, пожалуй, удачнѣе всего будетъ назвать его ученіе философіей тожества. Противорѣчіе между субъектомъ и объектомъ, господствующее во всемъ чувственно воспринимаемомъ мірѣ явленій, находитъ свое примиреніе и упраздненіе въ Дао, познаніе котораго является поэтому высшей точкой разумности. «Нѣтъ ничего, что не было бы объектомъ, и ничего, что не было бы субъектомъ. Когда исходятъ изъ объекта, то онъ не становится видимымъ, его познаютъ собственнымъ познаніемъ. Поэтому говорятъ: объектъ порождается субъектомъ, субъектъ имѣетъ объектъ своей причиной. Это означаетъ, что субъектъ и объектъ другъ изъ друга вытекаютъ. Такъ вмѣстѣ съ жизнью дана смерть, вмѣстѣ со смертью—жизнь, вмѣстѣ съ невозможностью—возможность, и утвержденіе такъ же основывается на отрицаніи, какъ отрицаніе основывается на утвержденіи. Поэтому святой человѣкъ не слѣдуетъ по этому пути, но разсматриваетъ объектъ при свѣтѣ Неба (т. е. онъ не успокаивается на противорѣчіяхъ, а разсматриваетъ ихъ sub specie aeternitatis), основываясь одновременно и на субъектѣ. Если объектъ одновременно субъектъ, а субъектъ одновременно и субъектъ, то каждый изъ нихъ заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Итакъ, существуетъ ли въ самомъ дѣлѣ объектъ и субъектъ или, можетъ быть, не существуетъ ни того, ни другого?—Когда объектъ и субъектъ свободны отъ противорѣчій, то это называется осью Дао, а когда эта ось находится въ цен-

трѣ кольца, такъ что она соотвѣтствуетъ безконечности, тогда утвержденіе и отрицаніе сливаются въ высшемъ единствѣ. Поэтому нѣтъ ничего выше разумности».— Но кто позналъ въ Дао вѣчно-единую первооснову всего бытія, единственно дѣйствительное и бывающее, тотъ смотритъ на жизнь, какъ на ничтожный миражъ, какъ на пеструю игру спутаннаго сна. Это та мысль, которую Джуанъ-дзы развиваетъ въ знаменитомъ «Снѣ бабочекъ»: «Нѣкогда мнѣ приснилось, что я, Джуанъ-джоу, бабочка и весело порхаю какъ настоящая бабочка. Я не зналъ больше, что я Джуанъ-джоу. Внезапно проснувшись, я снова былъ тѣмъ же Джуанъ-джоу, что и раньше. Теперь я не знаю, былъ ли Джуанъ-джоу бабочкой во снѣ, или бабочка была во снѣ Джуанъ-джоу. И все-таки между Джуанъ-джоу и бабочкой несомнѣнно существуетъ различіе. Это называется превращеніемъ существъ».

Блестящимъ сатирикомъ Джуанъ-дзы проявляетъ себя особенно въ полемикѣ противъ Конфуція. Неслыханная безцеремонность, съ которой онъ обливаетъ ядомъ своей насмѣшки и поднимаетъ на смѣхъ мелочную кропотливость и педантичную игру словами суетнаго моралиста, явленіе, не имѣющее себѣ равнаго во всей китайской литературѣ. Несмотря на это, Джуанъ-дзы является единственнымъ изъ даоскихъ мыслителей, который еще въ настоящее время находитъ усердныхъ читателей и почитателей даже среди самыхъ строгихъ представителей конфуціанства, при чемъ, правда, восхищеніе вызывается больше могучимъ мастеромъ стиля, нежели философомъ.

Упадокъ даоской школы.

Изъ остальныхъ представителей даоской школы заслуживаетъ упоминанія еще Хань-фэй-дзы (3-й вѣкъ послѣ Р. Х.), такъ какъ онъ одинъ сдѣлалъ попытку перенести ученіе Лао-дзы въ практику государственной жизни, и такимъ образомъ является какъ бы посредникомъ между даосизмомъ и конфуціанствомъ. Исходя изъ теоріи недѣланія, онъ выдвигаетъ въ качествѣ политическаго идеала нѣчто вродѣ безотвѣтственнаго деспотизма. Дѣло князя только найти соотвѣтственные исполнительные органы, которымъ онъ затѣмъ предоставляетъ отвѣтственное руководство общественными дѣлами. Если результаты благопріятны, князь пожинаетъ славу, въ противномъ случаѣ вина падаетъ исключительно на чиновниковъ. Въ качествѣ самыхъ дѣйствительныхъ средствъ княжеской власти указывается на награды и наказанія.—Отнынѣ даосизмъ гигантскими шагами идетъ на убыль. У Хуай-нань-дзы первоначальное ученіе Лао-дзы почти совершенно исчезаетъ за нагроможденными фантастическими образами и миѳологическими аллегоріями. Его значеніе заключается, главнымъ образомъ, въ томъ, что онъ является основателемъ даоской алхиміи. Вмѣстѣ съ нимъ даосизмъ исчезаетъ какъ философская доктрина, распавшись на два разныхъ теченія: на эзотерическое, развивающееся постепенно въ алхимическое таинственное ученіе, и экзотерическое, которое постепенно все больше и больше принимаетъ характеръ религіозной общины, въ качествѣ каковой оно, подъ сильнымъ вліяніемъ буддизма, продолжаетъ еще въ настоящее время влачить жалкое существованіе.

IV. Нео-конфуціанство и застой духовной жизни (отъ 11-го столѣтія до настоящаго времени).

Даосизмъ образуетъ самый интересный эпизодъ въ исторіи китайскаго мы-

шленія, но, къ сожалѣнію, только эпизодъ. Богатый посѣвъ плодотворныхъ идей долженъ былъ заглохнуть, такъ какъ онъ палъ на истощенную почву и не нашелъ ни соковъ, ни обработки. Мистическій и отвращенный отъ свѣта характеръ даоскаго умозрѣнія не встрѣтилъ сочувственнаго пониманія, между тѣмъ какъ конфуціанство со своей непосредственно на практическую жизнь направленной моралью, со своими расчитанными на каждый день предписаніями и запретами, было понятно всѣмъ и каждому и вело въ тихую гавань удобно выполнимой этической дисциплины.

Когда даосизмъ окончательно угасъ, конфуціанство, освободившись отъ соперничества, постепенно стало господствующимъ. Правда, ему неоднократно приходилось выступать противъ быстро растущаго вліянія буддизма, но эта оппозиція не столько была направлена противъ его ученія, сколько противъ его слѣдствій въ практической жизни, главнымъ образомъ противъ культа реликвій и связаннаго съ нимъ суевѣрія, а также противъ роста монастырей. Борьба шла не противъ религіи, какъ таковой, а противъ ея учрежденій, главнымъ образомъ противъ господства «мертвой руки»; руководствовались государственными, соціально-политическими и экономическими соображеніями, а не религіознымъ фанатизмомъ, который, впрочемъ, трудно объяснить при индифферентизмѣ китайцевъ, вошедшемъ въ поговорку. И несмотря на то, что борьба эта порой вырождалась въ кровавыя преслѣдованія, я все-таки думаю, что нельзя здѣсь, не насилуя фактовъ, говорить о религіозной нетерпимости.

Джоу-дзы и философія Синъ-ли.

Тысячу лѣтъ кряду конфуціанская школа господствуетъ совершенно нераздѣльно, не обнаруживая ни малѣйшихъ признаковъ духовной жизни. Пока, наконецъ, въ 11 столѣтіи не наступаетъ, вслѣдствіе возобновленнаго изученія И-дзина, мимолетное возрожденіе философскаго умозрѣнія. Джоу-Дунь-и или Джоу-дзы (1017—1073) является основателемъ этой новой натуръ-философіи, извѣстной подъ названіемъ Синъ-ли. Названіе это можетъ быть переведено словами «Природа и разумъ» или, пожалуй, еще лучше,—сообразуясь съ общимъ смысломъ,—«разумный порядокъ природы». Хотя ученіе Джоу-дзы въ существенныхъ своихъ чертахъ зиждется на И-дзинѣ и комментаріяхъ къ нему, въ частности—на «Приложенныхъ Объясненіяхъ», (см. стр. 46), но ему принадлежитъ та, правда, скромная заслуга, что онъ слилъ древній дуализмъ космическихъ силъ Инь и Янъ въ монизмъ, сведя дуалистическія силы къ одному общему источнику, называемому имъ «Изначальный Принципъ», Тай-дзи (собственно: «Высшее Крайнее»). Находясь въ движеніи, изначальный принципъ порождаетъ свѣтлую силу Яна, находясь въ покоѣ, онъ порождаетъ темную силу Инь. Изъ сочетанія и взаимодѣйствія дуалистическихъ силъ возникаютъ пять элементовъ, которые, въ свою очередь, порождаютъ всѣ вещи. Этика Джоу-дзы чисто конфуціанская и лишена какой бы то ни было оригинальности. Его ближайшіе ученики, Чэнъ-Хао, Чэнъ-Й и Джанъ-дзай рабски идутъ, за нѣкоторыми незначительными исключеніями, по его слѣдамъ.

Джу-си и нео-конфуціанство.

Большей самостоятельностью отличается Джу-си (1130—1200), который разрабатываетъ ученіе своего учителя, устанавливая вѣчное существованіе матеріи, но не просто

матеріи, а разумомъ одаренной матеріи. Изначальный принципъ предшествуетъ ей логически, но не во времени.

Но значеніе Джу-си не въ его ученіи, а въ дѣятельности, проявленной имъ въ качествѣ критика текстовъ, экзегета и комментатора. Онъ подвергнулъ каноническія и классическія книги тщательному просмотру, очистилъ ихъ отъ неправильныхъ, по его мнѣнію, чтеній и отъ противорѣчій и снабдилъ ихъ пространнымъ комментаріемъ, въ которомъ онъ установилъ законную, такъ сказать, норму интерпретаціи конфуціанскаго ученія. И хотя впослѣдствіи у него не было недостатка въ противникахъ,—таковъ, напр., Ванъ-Янъ-минъ (1472—1528)—все же въ общемъ его взгляды остались господствующими и общеобязательными. Онъ возвелъ конфуціанскую доктрину въ норму, благодаря чему она пріобрѣла тотъ характеръ непогрѣшимости и нетерпимости, котораго она раньше совсѣмъ не имѣла или имѣла далеко не въ такой степени. Съ Джу-си пока закончилось духовное развитіе Китая.

Заключеніе. Если философское умозрѣніе китайцевъ постоянно останавливалось на полъ-дорогѣ и никогда не достигало полнаго развитія, то несомнѣнно, что это главнымъ образомъ объясняется изолированностью ихъ исторической жизни и общей ихъ культуры, отсутствіемъ духовнаго соревнованія съ равными или превосходными соперниками, но отчасти это объясняется и ихъ первоначальной духовной организаціей. Издревле китаецъ, движимый врожденнымъ инстинктомъ накопленія, стремился къ накопленію множества отдѣльныхъ свѣдѣній, между тѣмъ какъ синтетическое его мышленіе было слишкомъ слабо развито, чтобы привести къ той внутренней связи, которая только и составляетъ сущность истиннаго знанія. Кромѣ того, съ усердіемъ накопленія сочетается извѣстный угловатый фанатизмъ упорядочиванія, не успокаивающійся прежде, чѣмъ весь багажъ отдѣльныхъ свѣдѣній чистенько занесенъ въ инвентарь, размѣщенъ по рубрикамъ и разложенъ по опредѣленнымъ придуманнымъ категоріямъ. Законъ симметріи, господствующій надъ всѣмъ китайскимъ искусствомъ, опредѣляетъ, очевидно, въ извѣстной степени и китайское мышленіе. Этимъ, вѣроятно, и объясняется та старинная склонность къ схематизму, которую можно подмѣтить уже въ Хунъ-Фанѣ (см. стр. 45), и которая находитъ свое совершеннѣйшее выраженіе въ схемѣ, которая въ основныхъ своихъ чертахъ ведетъ свое происхожденіе отъ Люй-Бу-вей (3 вѣкъ до Р. Х.), и понынѣ еще общепринята. Схема эта охватываетъ цѣлый рядъ координированныхъ категорій феноменовъ, какъ напр. пять странъ свѣта, четыре времени года, пять элементовъ, пять цвѣтовъ, пять музыкальныхъ тоновъ, пять видовъ вкуса, пять внутренностей (легкія, сердце, печень, почка, селезенка) и т. д., при чемъ взаимоотношенія этихъ категорій таковы, что отдѣльные ихъ члены находятся въ отношеніи зависимости или взаимодѣйствія другъ отъ друга. Такъ, напр., востоку соотвѣтствуетъ изъ временъ года весна, изъ элементовъ—дерево, изъ цвѣтовъ—зеленый, изъ внутренностей—печень и т. п. Стоитъ вспомнить, что эта схема образуетъ теоретическую основу китайскаго врачеванія, чтобы получить представленіе о характерѣ этой «науки». На той же схемѣ покоится и тайная наука геомантіи, которая и по сей день пользуется неограниченнымъ господствомъ надъ умами всего народа. При этомъ не слѣдуетъ упускать изъ виду и того факта, что геомантія

представляетъ единственный примѣръ послѣдовательно и до мелочей разработаннаго систематическаго образованія, возникшаго на китайской почвѣ, высшій образчикъ и вмѣстѣ съ тѣмъ послѣдній, хотя, къ сожалѣнію, еще очень жизнеспособный «пережитокъ» примитивнаго шаманизма.

Несмотря на свой въ своемъ родѣ изумительно высокій уровень культуры, Китай до сихъ поръ лишенъ былъ науки въ собственномъ смыслѣ этого слова. Тѣмъ пріятнѣе, что въ настоящее время жажда знаній пробуждается въ странѣ съ такой силой, что предложеніе едва покрываетъ спросъ. Китайская культура въ ея строго замкнутомъ своеобразіи отнынѣ является достояніемъ невозвратнаго прошлаго, но пока народъ еще въ состояніи заглядывать въ будущее, онъ можетъ быть спокоенъ за свое будущее.

ЛИТЕРАТУРА.

Связнаго изложенія китайской философіи до сихъ поръ нѣтъ. Отсылая для общей оріентировки къ моей исторіи китайской литературы (т. VIII издающейся въ Лейпцигѣ у К. Ф. Амеланга серіи «Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen»), ограничиваюсь указаніемъ лишь главнѣйшихъ относящихся къ предмету пособій.

I. Переводъ Хунъ-фань даетъ Legge, The Chinese Classics vol. III, стр. 320 и д. и Couvreur, Chouking, стр. 194 и д. Что касается И-дзина, то см. у Legge, The Sacred Books of Chine I (The Sacred Books of the East, ed. by M. Müller, vol XVI) и у Ch. de Harlez, La Yih-king.

II. Legge, The Chinese Classics vol I—II.—E. Faber, Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius (Elberfeld, 1877).—K. v. Plänckner'a нѣмецкими переводами Ta-hioh и Tschung-yung совершенно нельзя пользоваться. R. Dvorak, Confucius und seine Lehre (Münster i. W. 1895).—E. Faber, Die Grundgedanken des alten chinesischen Sozialismus (Elberfeld, 1877).—Forke, Wang Ch'ung and Plato on Death and Immortality, Journ. of the Chinu Branch of the R. As. Soc. XXXI. Цѣнной, только что появившейся работой послѣдняго автора: Lun-Hêng, Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung (Mittheilungen des Seminars für Orient. Sprachen, годъ изд. II, стр. 181 и далѣе), мы, къ сожалѣнію, не могли воспользоваться, такъ какъ напечатаніе предлагаемой статьи уже было закончено.

III. Stan. Julien, Lao Tseu Tao Te King, le livre de la voie et de la vertu (Paris, 1848).—Legge, The Sacred Books of the East: the Texts of Tâoism (Sacr. B. of the East, vol. XXXIX—LX). V. von Strauss, Laò-tsè's Tao-te-king, переводъ съ китайскаго, съ предисловіемъ и комментаріями (Лейпцигъ, 1870). Изъ этого въ своемъ родѣ геніальнаго перевода заимствованы приведенныя въ текстѣ цитаты, допущены лишь незначительныя отклоненія. Переводы Дао-дэ-дзин'а сдѣланные v. Plänckaer'омъ и Noock'омъ, никуда не годны.—R. Dvorak, Lao-tsi und seine Lehre (Münster, 1903). E. Faber, Der Naturalismus bei den alten Chinesen ...oder die sämmtlichen

Werke des Philos. Licius zum erstenmal vollst. übers. und erklärt (Elberfeld, 1877).—H. A. Giles, Chuang Tszu, Mystic, Moralist, and Social Reformer, transl. from the Chinese (London, 1899).

VI. de Harlez, l'école philosophique moderne de la Chine ou Système de la Nature (Sing—li) (Bruxelles, 1890).—G. v. der Gabelentz, Thai-kih-thu der Tschou—tsï, Tafel des Urprinzipes (Dresden, 1876).—Le Gall, Le philosophe Tschou-Hi, Sa doctrine, son influence (Chang-hai, 1894).

Тетуджиро Инуйе.

Японская философія.

Японская философія.

Тетуджиро Инуйе.

Введеніе. О философіи въ Японіи можно говорить лишь съ тѣхъ поръ, какъ тамъ появляется иноземная философія и религія, при чемъ китайская философія была введена въ страну кореанцемъ Ванъ-Инемъ (въ 5-мъ вѣкѣ послѣ Р. Х.), между тѣмъ какъ иноземная религія, буддизмъ была введена въ Японію корейскимъ посольствомъ въ 552 году послѣ Р. Х.

Но этотъ фактъ не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что совершенно не существовало никакой оригинальной отечественной идейной основы для японской философіи, и что послѣдняя представляетъ лишь заимствованную иноземную философію. Съ давнихъ поръ въ Японіи существовало своеобразное, характерное для этой страны духовное направленіе, которое въ теченіе 2000 слишкомъ лѣтъ проявлялось въ качествѣ обще-народнаго сознанія. Это теченіе, которое обычно называется «Ямато-дамаши» (по-русски японскій народный духъ), образуетъ тотъ стволъ, къ которому были привиты обѣ иноземныя системы, оплодотворившія Японію въ прежнее время,—китайская философія и индійская религія.

Введеніе китайской философіи не встрѣтило въ Японіи никакихъ помѣхъ, такъ какъ на первыхъ порахъ ограничивались простымъ истолкованіемъ кинговъ т. е. священныхъ текстовъ. Въ противоположность къ китайской философіи, введеніе индійской религіи съ самаго начала вызвало крупный духовный переворотъ. Объясняется это, вѣроятно, тѣмъ, что она стремилась распространить новое глубокомысленное религіозное ученіе, нисколько или очень мало похожее на своеобразное отечественное духовное теченіе. Она сумѣла необыкновенно быстро слиться съ Японской культурой и пустить здѣсь глубокіе корни, и оказала значительно раньше китайской философіи глубокое вліяніе на духъ японскаго народа. И только въ эпоху Камакуры т. е. къ началу 14-го столѣтія, китайской философіи, въ частности философіи династіи Сунъ, обычно называемой Содака т. е. «ученіе Сунъ», удалось пустить въ Японіи прочные корни, но только со вступленіемъ династіи Токугава (1603—1862)

китайская философія стала дѣйствительно руководящимъ принципомъ интеллигенціи Японіи.

1. Школа Чу-си (отъ 14-го столѣтія). Философія династіи Сунъ вызвана столкновеніемъ конфуціанства съ буддизмомъ и поэтому представляетъ собою не простое ученіе о нравственности древняго конфуціанства, а сравнительно углубленную метафизику съ болѣе или менѣе религіозной окраской. Изъ представителей философіи сунской Чу-си (по-китайски—Джу-си) несомнѣнно является величайшимъ и вліятельнѣйшимъ. Такъ какъ онъ въ своей собственной системѣ слилъ всѣ системы прошлыхъ философій династіи Сунъ, то его философію можно до извѣстной степени назвать представительницей сунской философіи вообще.

Философія Чу-си введена въ Японіи уже въ началѣ 14-го вѣка. Какъ разъ съ этого времени до начала 17-го столѣтія страна переживала безпрерывныя гражданскія междуусобицы. Этотъ періодъ 270 лѣтъ составляетъ темный вѣкъ Японіи, когда одни только жрецы Будды въ монастыряхъ при Кіото изучали сунскую философію, особенно философію Чу-си и распространяли ее между своими учениками. Но жрецы Будды не выказывали особаго усердія въ распространеніи и развитіи философіи Чу-си, такъ какъ послѣдняя во многихъ отношеніяхъ находится въ рѣзкомъ антагонизмѣ къ буддизму.

1. Фудживара Сейгва.

Когда съ основаніемъ династіи Токугава миновалъ темный вѣкъ Японіи, впервые начали усердно изучать и проповѣдывать сунскую философію, Фудживара Сейгва (1561—1619), жившій въ столицѣ Кіото, былъ первымъ японцемъ, которому удалось распространить въ широкихъ литературныхъ и научныхъ кругахъ ученіе Чу-си. Будучи вначалѣ буддійскимъ жрецомъ, онъ отказался отъ буддизма, потому что буддизмъ проповѣдуетъ отказъ отъ семейныхъ узъ, и поэтому онъ противоестественъ. Хотя Сейгва открытый приверженецъ Чу-си, однако, онъ не слѣдуетъ односторонне и исключительно воззрѣніямъ послѣдняго. Онъ придерживается того мнѣнія, что различныя философскія воззрѣнія могутъ быть приведены въ гармоническое сочетаніе и утверждаетъ, что всѣ они въ концѣ концовъ изображаютъ одну и ту же истину. Такимъ образомъ онъ не только примирилъ ученіе Чу-си съ ученіемъ Ванъ-Янъ-мина, о которомъ рѣчь впереди, но и конфуціанство съ буддизмомъ и шинтоизмомъ. Оригинальные философскіе взгляды едва-ли можно найти у него, но, насколько велико было его вліяніе, можно видѣть изъ того, что онъ сумѣлъ завоевать себѣ огромное количество приверженцевъ.

2. Хаяси Разанъ.

Значительнѣйшимъ изъ его учениковъ былъ несомнѣнно Хаяси Разанъ (1583—1657). Потомки Разана служили въ теченіе трехъ столѣтій въ качествѣ ученой семьи династіи Токугава; а такъ какъ они все это время проповѣдывали ученіе Чу-си въ качествѣ государственной философіи, то они оказали значительное вліяніе на дѣло воспитанія страны. Философская система Разана не такъ оригинальна, какъ система Сейгвы, т. е. послѣдній не является такимъ строгимъ послѣдователемъ Чу-си, какъ первый. Разанъ выдвинулъ противъ даосизма и буддизма цѣлый рядъ вѣскихъ возраженій. Противъ буддизма онъ говоритъ слѣдующее: буддисты считаютъ

рѣки, горы и землю чѣмъ-то нереальнымъ, а человѣческія отношенія чѣмъ-то иллюзорнымъ, потому они не могутъ не уничтожать совершенно ученія о справедливости. И поэтому они грѣшатъ противъ нашего ученія о нравственности.

3. Ямазаки Ансай.

Рядомъ съ Разаномъ Ямазаки Ансай (1618—1682) можетъ считаться творцомъ особаго теченія мысли. Ребенкомъ онъ воспитывался въ буддійскомъ монастырѣ въ Кіото, но уже въ юношескомъ возрастѣ онъ отвернулся отъ буддизма по тѣмъ же причинамъ, что и Фудживара Сейгва—изъ-за того, что буддизмъ совершенно игнорируетъ семейственныя отношенія людей. У Тани-джичу, который подобно Фудживари Сейгвѣ былъ первоначально буддійскимъ жрецомъ и подобно ему основалъ знаменитую школу Чу-си, онъ изучалъ философію Чу-си и сталъ впослѣдствіи строгимъ приверженцемъ Чу-си. Будучи необычайно ригористичнымъ, непреклоннымъ и правдивымъ человѣкомъ, онъ оказалъ на своихъ учениковъ сильное и длительное вліяніе. Цѣлью всѣхъ его стремленій было не углубленіе въ чисто интеллектуальныя размышленія, а выработка безупречнаго въ моральномъ отношеніи характера. Другими словами онъ стремился къ усовершенствованію личности, поэтому онъ былъ прекраснымъ воспитателемъ, если отвлечься отъ нѣкоторыхъ его недостатковъ: мелочности, упорства и чрезмѣрной строгости. Отказавшись отъ буддизма, онъ, однако, сохранилъ религіозное вдохновеніе въ веденіи философскаго воспитанія: вмѣсто Будды онъ обожествлялъ Чу-си. Что касается ученія о нравственности, то онъ особенно подчеркиваетъ двѣ добродѣтели—благоговѣніе и справедливость. По его мнѣнію благоговѣніе должно господствовать во внутреннемъ мірѣ, а справедливость—во внѣшнемъ. Относясь къ внутреннему міру съ благоговѣніемъ, а къ внѣшнему—съ справедливостью, мы можемъ достигнуть моральнаго совершенства. Безъ благоговѣнія нравственность только внѣшня и не серьезна. Подобно Канту, отличающему субъективныя максимы отъ объективнаго закона, Анзай отличаетъ благоговѣніе отъ справедливости. Кромѣ того, Анзай сдѣлалъ попытку объяснить японское сказаніе о богахъ съ точки зрѣнія философіи Чу-си и положилъ начало особому шинтоизму, извѣстному подъ именемъ «Суйга-Шинто».

Насколько велики были значеніе и вліяніе школы Анзая, можно видѣть изъ того, что у него было не меньше 6000 учениковъ. Послѣ его смерти школа его раскололась на четыре школы, во главѣ которыхъ стали: Азами Кейсай (1652—1711), Сато Наоката (1650—1719), Міяке Шосай (1662—1741) и Тамаки Изаи (?—1736). Изъ этихъ четырехъ школъ одна только школа Тамаки Изаи разрабатывала шинтоизмъ Анзая, между тѣмъ какъ остальныя три главнымъ образомъ или исключительно проповѣдывали философію Чу-си въ ея первоначальномъ видѣ. Несмотря на это, школа Анзаи выдвинула цѣлый рядъ восторженныхъ ученыхъ, придерживавшихся либо шинтоизма, либо буддизма и много способствовавшихъ народнымъ движеніямъ, въ концѣ существованія династіи Токугава.

4. Муро Кіузо.

Въ качествѣ приверженца Чу-си сыгралъ, наконецъ, крупную роль и пользовался большимъ вліяніемъ Муро Кіузо (1658—1734), проживавшій большей частью въ Іеддо. Онъ съ

самаго начала примкнулъ къ философіи Чу-си и остался вѣренъ своимъ взглядамъ до конца своей жизни. Изъ его многочисленныхъ произведеній особенно замѣчательна одна книга подъ заглавіемъ «Шунтай-Затцува». Онъ выступилъ съ рѣзкими возраженіями противъ философіи Ванъ-Янъ-мина, Джинсая и др. и утверждалъ, что взгляды Чу-си именно тѣ, которые имѣлъ въ виду Конфуцій и Мынъ-дзы, и которые останутся незыблемыми, даже если появится новый мудрецъ (сейджинь). Что касается ученія о нравственности, то Муро Кіузо считалъ важнѣйшими элементами нравственности сердечную чистоту, искренность и любовь къ людямъ. Далѣе онъ говоритъ слѣдующее: «Ни одно существо не понятливо такъ какъ Богъ. Мы не имѣемъ возможности слышать то, чего нельзя слышать ушами, ни видѣть того, чего нельзя видѣть глазами. И какъ ни проницательно наше мышленіе, все же существуетъ извѣстная граница для пониманія. Богъ же не нуждается въ ушахъ, чтобы слышать, и вообще не нуждается въ размышленіяхъ. Богъ ощущаетъ непосредственно и непосредственно же проявляетъ свою дѣятельность. Богъ существуетъ вѣчно внѣ времени и пространства, и зрѣніе и слухъ его остры въ высшей степени. Богъ идетъ прямо туда и прямо приходитъ сюда. Богъ—сущность всѣхъ вещей и проникаетъ небо и землю. Хотя Богъ совершенно невидимъ, но онъ сразу чувствуетъ, когда вы искренни. Когда онъ это почувствуетъ, онъ дѣйствуетъ соотвѣтственно съ этимъ. Когда мы не искренни, Богъ ничего не ощущаетъ. Когда вода совершенно чиста и ясна, въ ней прекрасно отражается мѣсяцъ. Такова и человѣческая душа. Когда она совершенно свободна отъ похотей, Богъ пребываетъ съ ней, и такимъ образомъ Богъ и человѣкъ становятся совершенно тожественными». Кіузо образуетъ постепенно ортодоксальную школу философіи Чу-си во время династіи Токугава.

II. Школа *Ванъ-Янъ-мина* (отъ 17-го столѣтія). Въ 17-мъ столѣтіи, когда школа Чу-си еще пользовалась значительнымъ вліяніемъ, приверженцы другого китайскаго философа, Ванъ-Янъ-мина, основали школу Ванъ-Янъминъ въ такой мѣстности Японіи, гдѣ едва-ли можно было ожидать возникновенія какой бы то ни было школы; ученіе этой школы, сравнительно съ ученіемъ школы Чу-си, значительно проще, но практичнѣе и вліятельнѣе. Сейгва (см. стр. 66) знакомъ былъ съ ученіемъ Ванъ-Янъ-мина и ничего противъ него не возразилъ. Но по убѣжденіямъ своимъ онъ принадлежитъ всецѣло къ школѣ Чу-си.

1. Накаэ Тоджу.

Накаэ Тоджу (1608—1678) былъ первымъ приверженцемъ Ванъ-Янъ-мина. Это былъ настолько безупречный и добродѣтельный человѣкъ, что онъ получилъ прозвище «Мудреца изъ Оми». Хотя его основныя идеи естественно вытекали изъ философіи Ванъ-Янъмина, но его философія все-таки въ нѣкоторыхъ пунктахъ весьма оригинальна. Тоджу, подобно Чу-си, устанавливаетъ два основныхъ начала, Ри и Ки, но, разсматривая ихъ съ нѣкоторой болѣе широкой точки зрѣнія, онъ считаетъ ихъ тожественными. Согласно Тоджу, міръ состоитъ изъ Ри и Ки; Ри это міровая душа, Ки—міровая матерія. Міровая душа расчленяется и отсюда создается природа всѣхъ вещей. Расчленяется и міровая матерія, откуда образуется и форма всѣхъ вещей. Такимъ образомъ его міросозерцаніе кажется та-

кимъ же дуалистическимъ, какъ и міросозерцаніе Чу-си. Но въ дѣйствительности дѣло обстоитъ иначе. Ри и Ки чудеснымъ образомъ связаны между собой, составляя такимъ образомъ одну и ту же вещь, двѣ стороны которой имѣютъ только различное наименованіе. Если должно существовать Ри, то одновременно должно быть и Ки. Они никогда не могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга. Далѣе, Тоджу выставилъ Ри и Ки какъ два аттрибута Бога—взглядъ, сразу напоминающій намъ Спинозу. У Тойю Богъ также не существуетъ внѣ Ри и Ки, но въ нихъ и съ ними. Въ разъединеніи это—Ри и Ки, въ соединеніи это Богъ. Такимъ образомъ міръ можно разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія. Въ качествѣ Бога онъ единство. Въ качествѣ Ри и Ки онъ—множественность. Итакъ, мы видимъ, что Тоджу смотрѣлъ на міръ какъ на ἓν καὶ πᾶν. Замѣчательно также то, что міропониманіе Тоджу несомнѣнно склонно къ идеализму. Онъ утверждаетъ, что душа объемлетъ оба начала, и Ри и Ки, и что все только въ душѣ и существуетъ, между тѣмъ, какъ Чу-си утверждаетъ, что душа принадлежитъ Ки, матеріи.

Относительно Бога Тоджу говоритъ слѣдующее: «Богъ, какъ сущность міра, схватываетъ міръ, но находится вмѣстѣ съ тѣмъ и совсѣмъ близко отъ насъ, въ нашемъ собственномъ тѣлѣ. Богъ—во всемъ круговоротѣ времени, стало быть и въ кратчайшемъ мгновеніи единственнаго дуновенія. Добро и зло единственной какой-нибудь мысли или единственнаго какого-нибудь дѣла никогда не ускользнутъ отъ Бога». Затѣмъ, Тоджу знаетъ также идею общаго и особеннаго я. Согласно ему, Богъ—общее я, небо же въ насъ—особенное я. Небо въ насъ есть не что иное, какъ Ріочи т. е. нѣчто сверхъ-чувственное въ нашей душѣ. Такъ какъ сущность міра это Богъ, то мы въ Богѣ; но такъ какъ, съ другой стороны, Ріочи есть Богъ, то Богъ въ насъ, поэтому когда мы путемъ самосозерцанія открываемъ въ своей душѣ Бога и сливаемся съ нимъ, то мы можемъ сами охватить и заполнить всю вселенную.

Согласно Тоджу, Ріочи—небеснаго происхожденія и поэтому присуще всякому индивиду. Что такое Ріочи, объясняется слѣдующимъ образомъ. 1. Ріочи это небо или Богъ въ насъ. Тоджу считаетъ Ріочи прямо Богомъ, находящимся въ нашей душѣ. Поэтому Ріочи нѣсколько схожъ съ Ніорай т. е. съ Татагатой буддизма. Подобно тому, какъ Ніорай достигается уничтоженіемъ майи, такъ и Ріочи достигается посредствомъ уничтоженія похотей. 2. Ріочи это Ри или Тенри т. е. небесная природа. Тенри и человѣческія похоти находятся въ нашей душѣ и другъ другу противоположны. Когда надъ душой господствуетъ Тенри, сами собой исчезаютъ человѣческія похоти. Съ другой стороны, когда душой овладѣваютъ человѣческія похоти, Тенри немедленно же изчезаетъ. 3. Ріочи это истинное я. Существуетъ истинное и ложное я. Не подходящія идеи и превратныя мнѣнія, пріобрѣтенныя нами, составляютъ ложное я, которое многими считается истиннымъ. Истинное же я есть не что иное какъ Ріочи. 4. Ріочи называется также «самобытіемъ», такъ какъ оно специфически свойственно «самобытію» индивида. Ріочи относится больше къ самому себѣ, чѣмъ къ другимъ. Отношеніе къ другимъ не имѣетъ такого значенія, какъ внутреннее самосознаніе, поэтому Ріочи называется также «самосознаніемъ». 5. Ріочи—высшее благо или summum

bonum. Когда поступаютъ согласно Ріочи, то въ человѣческой душѣ безпрерывно господствуетъ только добро. 6. Ріочи это блаженство, свойственное нашей душѣ съ самаго рожденія. Это напоминаетъ намъ таи тиріяка—упанишады 2, 5, гдѣ мы находимъ слѣдующую фразу: отъ этого состоящаго изъ познанія атмана отличенъ тотъ, который состоитъ изъ блаженства (Deussen—Sechzig Upanischads des Veda. Ст. 231). 7. Ріочи это свѣтъ, озаряющій весь міръ и все проникающій. Въ этомъ отношеніи Ріочи подобенъ Брамѣ или Ніорай, въ особенности Вайроханѣ. 8. Ріочи—это гуманность или любовь къ людямъ. Когда преодолѣваешь всѣ похоти, открывается реальность души, которая въ этомъ случаѣ есть нечто иное, какъ гуманность или любовь къ людямъ. 9. Ріочи всезнающе. Никакая тайна не можетъ ускользнуть отъ Ріочи. Отнюдь нельзя обмануть Ріочи. 10. Ріочи вездѣсуще. 11. Ріочи непрерывно и неуничтожимо. 12. Ріочи это сейджинъ или мудрецъ въ сердцѣ каждаго. Развивая Ріочи до высшей степени, ты можешь стать сейджиномъ. Тоджу заимствовалъ, вѣроятно, свою идею изъ слѣдующаго выраженія Ванъ-Янъ-мина: «Во всякомъ сердцѣ живетъ сейнъ. Только не вѣрятъ этому достаточно твердо, поэтому онъ остается погребеннымъ». Ріочи, согласно Тойджу, съ одной стороны эмпирично, съ другой—трансцендентально. Съ точки зрѣнія эмпирической Ріочи—естественно, есть добро, но съ точки зрѣнія трасцендентальной оно ни добро, ни зло. Откуда же вытекаетъ зло? Согласно Тойджу, зло отъ хотѣнія, хотѣніе отъ страстей, ведущихъ свое происхожденіе отъ Ки.

2. Кумазава Банзанъ, Мива Шисай и др.

Изъ учениковъ Тоджу наиболѣе значительнымъ былъ Кумазава Банзанъ (1619—1691). Это былъ не только значительный ученый, но и выдающійся государственный дѣятель. Нѣсколько позже Банзана выступилъ, въ качествѣ почитателя Тоджу, *Мива Шисай* (1669—1744) и популяризировалъ ученіе Ванъ-Янъ-мина въ различныхъ произведеніяхъ, особенно изданіемъ на японскомъ языкѣ книги Деншироку, которая можетъ считаться главнымъ трудомъ Ванъ-Янъ-мина. Кромѣ нихъ къ школѣ Ванъ-Янъ-мина примкнули еще *Накане Тори* (1694—1765) и нѣкоторые другіе. Кромѣ того, слѣдуетъ замѣтить, что въ концѣ эпохи Токугава, подъ большимъ или меньшимъ вліяніемъ философскихъ идей Ванъ-Янъ-мина, находился цѣлый рядъ выдающихся личностей, какъ, напр., Іокои Шонанъ (1809—1869), Сакума Шозанъ (1811—1864), Сайгё Таканмори, знаменитый генералъ и государственный человѣкъ (1826—1877) и Іошида Шоинъ (1830—1859).

III. Древнее конфуціанство въ Японіи (отъ 17-го столѣтія). Кромѣ сунской философіи достойна упоминанія еще одна философская школа, привитая на японской почвѣ китайскимъ же вліяніемъ. Она стремилась возродить истинное ученіе Конфуція.

Основатель ея—Ямага Соко (1622—1685). Такъ какъ Соко первоначально изучалъ у Разана сунскую философію, то онъ вначалѣ былъ приверженцемъ Чу-си. Достигнувъ 42 лѣтняго возраста, онъ опубликовалъ свою собственную философскую систему «Сейкіо-юроку». Книга эта вызвала большую сенсацію и неожиданно навлекла непріятности на ея автора. Такъ какъ онъ въ этой книгѣ

выдвигаетъ много рѣзкихъ возраженій противъ философіи Чу-си, считавшейся тогда государственной, то онъ былъ изгнанъ изъ Іеддо въ Ако, гдѣ вынужденъ былъ провести десять лѣтъ.

Въ антагонизмѣ ко всѣмъ ученымъ того времени, которые придерживались либо философіи Чу-си, либо ученія Ванъ-Янъ-мина, Соко одинъ безстрашно выступилъ съ самостоятельнымъ мнѣніемъ и заявилъ, что философія Чу-си не неподдѣльное конфуціанство. Подобно тому, какъ многіе современные европейцы желаютъ вернуться назадъ къ древнему христіанству, а другіе къ Канту, такъ и Соко призывалъ назадъ къ древнему конфуціанству, которое, на его взглядъ, въ теченіе 2000 лѣтъ потеряло свою первоначальную чистоту, и во многихъ отношеніяхъ было искажено и подмѣнено.

Что касается космологіи, то утвержденія Соко сводятся къ слѣдующему: Міръ есть не что иное, какъ великая видимая форма двухъ основныхъ принциповъ, Инь и Янъ—отрицательнаго и положительнаго; міръ не началъ существовать, не былъ сотворенъ, онъ сталъ тѣмъ, чѣмъ онъ есть, естественнымъ путемъ т. е. черезъ необходимость. Онъ будетъ также вѣчно существовать, т. е. онъ не имѣетъ ни начала, ни конца. Если бъ вообще существовало начало, то долженъ былъ бы существовать и конецъ. Но подобно тому, какъ никогда не можетъ быть опредѣлено начало, такъ и не можетъ быть никогда познанъ конецъ. Въ мірѣ существуетъ вѣчное творчество или непрерывное развитіе. Когда какая-нибудь вещь достигаетъ конца, то въ это же время возникаетъ другая вещь. Дѣйствительнаго конца, такимъ образомъ, совсѣмъ не существуетъ, или, говоря точнѣе, существуетъ лишь становленіе.—Что касается ученія о нравственности Соко, то нужно замѣтить, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ склоняется въ сторону утилитарнаго ученія, но въ конечномъ счетѣ не хочетъ отступить отъ ученія Конфуція. Различіе между благороднымъ и неблагороднымъ заключается, на его взглядъ, въ томъ, что первому важна только справедливость, между тѣмъ какъ послѣдній дѣйствуетъ руководствуясь только интересами пользы, а не справедливости. Гдѣ существуетъ справедливость, тамъ неизбѣжно слѣдуетъ и интересъ. Интересъ можно поэтому разсматривать какъ естественное послѣдствіе справедливости, и въ этомъ смыслѣ онъ отнюдь не противорѣчитъ послѣдней.

Кромѣ того, Соко много способствовалъ, какъ своимъ ученіемъ, такъ и личнымъ своимъ вліяніемъ, выработкѣ «Бушидо», т. е., народной души Японіи. Обладая необычно разносторонними свѣдѣніями, онъ сочинилъ множество, а именно, 60 разныхъ произведеній, составляющихъ въ цѣломъ около 600 томовъ. Въ большинствѣ этихъ произведеній трактуются предметы, относящіеся, кромѣ философіи, къ бушидо. Соко говоритъ: «Столѣтній возрастъ можно пока считать высшимъ возрастомъ для человѣка. Но великій человѣкъ считаетъ лишь данный день послѣднимъ предѣломъ своей дѣятельности. Скопленіе многихъ такихъ дней даетъ мѣсяцъ. Много такихъ мѣсяцевъ превращается въ годъ. Изъ многихъ такихъ лѣтъ становится десять лѣтъ, затѣмъ—сто лѣтъ. Но и одинъ день слишкомъ длиненъ. Съ чѣмъ нужно считаться, такъ это съ часомъ. Нѣтъ, и часъ слишкомъ длиненъ. Считаться нужно съ минутой, съ секундой. Поэтому нужно

знать, что обязанности, принятыя на себя на многія тысячи лѣтъ, начинаются одной единственной секундой и распадаются на каждый отдѣльный день. Если ты безполезно потратилъ хоть одну секунду, ты безполезно проведешь и цѣлый день и такимъ образомъ и всю жизнь. Подобно тому, какъ творческіе процессы міра не прекращаются ни на мигъ, такъ нельзя ни на одну секунду оставаться бездѣятельнымъ, но всегда надлежитъ стремиться къ тому, чтобы усовершенствовать свою личность до степени Сейджина (т. е. мудреца»). Далѣе, Соко говоритъ о долгѣ смерти, которымъ проникнутъ духъ бушидо. Такъ какъ принесеніе въ жертву собственнаго тѣла является вообще долгомъ подданныхъ, то справедливо въ случаяхъ неминуемой опасности добровольно принести въ жертву свое тѣло и совершенно презрѣть смерть. Чтобы твердо смотрѣть смерти въ глаза, слѣдуетъ совершенно забыть о своихъ семейныхъ связяхъ и совсѣмъ пренебречь своими частными дѣлами. Смерть, являющуюся для всѣхъ людей чѣмъ-то серьезнымъ, слѣдуетъ всегда знать напередъ и встрѣчать ее достойнымъ (стоическимъ) образомъ. Въ этомъ смыслѣ онъ каждый разъ, выходя изъ дому, совершенно прекращалъ свои семейныя связи и каждый мигъ готовъ былъ къ смерти. Таковъ духъ «бушидо». Относительно послѣднихъ распоряженій, дѣлаемыхъ на смертномъ одрѣ, онъ говоритъ слѣдующее: То, что ты дѣлаешь и говоришь сегодня, будетъ служить завѣтомъ и предписаніемъ потомкамъ, поэтому не слѣдуетъ ни говорить, ни запрещать что-нибудь особенное. Въ каждодневномъ поведеніи, въ томъ, что ты дѣлаешь и чего не дѣлаешь изо дня въ день, должны заключаться твои послѣднія распоряженія и послѣднія твои слова». Вліяніе ученія Соко на «бушидо» было настолько значительно, что въ Японіи его можно считать непреходящимъ.

2. Ито Джинсай.

Почти одновременно съ Соко выступилъ съ подобнымъ же ученіемъ Ито Джинсай (?—1705), также пытавшійся возродить древнее конфуціанство. Находился ли Джинсай подъ вліяніемъ Соко, или нѣтъ—въ настоящее время едва-ли можно установить. Извѣстно только, что нѣкоторые ученики Соко изъ Ако учились также и у Джинсай; отсюда можно съ нѣкоторымъ основаніемъ заключить, что Джинсай находился подъ вліяніемъ Соко. Джинсай представлялъ собою благородную личность съ необыкновенно возвышеннымъ характеромъ. Поэтому-то онъ и оказалъ такое большое вліяніе въ качествѣ вождя новой философской школы. Согласно ему, міръ есть не что иное, какъ единая первоначальная энергія (Ицигенки), которая въ раздвоенной формѣ двухъ началъ, Инь и Янъ, находится въ состояніи непрерывной текучести. Все въ мірѣ выводится изъ первоначальной энергіи. Сама же первоначальная энергія—основной принципъ, который не можетъ быть выведенъ ни изъ какого другого. Въ мірѣ существуетъ лишь безпрерывное творчество и не существуетъ уничтоженія. Такъ какъ смерть отдѣльной личности есть не что иное какъ конецъ жизни, то нельзя сказать, что е с т ь смерть, въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ е с т ь жизнь, которая въ теченіе опредѣленнаго промежутка времени имѣетъ положительное бытіе. Въ общемъ же въ родовомъ смыслѣ существуетъ лишь непрерывное возникновеніе. Души предковъ, похищенныя смертью, продолжаютъ жить въ потомкахъ; души послѣднихъ живутъ

въ ихъ потомкахъ и такъ далѣе. Въ этомъ и только въ этомъ смыслѣ онъ признавалъ фактъ безсмертія.

Легко замѣтить, что міросозерцаніе Джинсай очень отлично отъ міросозерцанія Чу-си. Согласно Чу—си, въ мірѣ существуютъ, какъ мы видѣли, два основныхъ начала—Ри и Ки, изъ которыхъ каждый не можетъ быть выведенъ изъ другого. Поэтому Чу-си несомнѣнный дуалистъ, между тѣмъ какъ Джинсай рѣзко выраженный монистъ. Кромѣ того, представленіе о Ри и Ки также весьма различно у обоихъ философовъ. Согласно Чу-си, Ри—идеальное начало и предшествуетъ Ки, началу матеріальному. Джинсай не отрицаетъ существованія Ри, но онъ считаетъ Ри лишь аттрибутомъ Ки. Другими словами: у Чу-си главное начало Ри, между тѣмъ у Джинсай главное, или вѣрнѣе, единственное основное начало—Ки. Такъ какъ Чу-си понималъ Ри статически, то его міросозерцаніе совершенно лишено момента движенія, и его жизневоззрѣніе послѣдовательно переходитъ въ своего рода квіэтизмъ. Такъ какъ, съ другой стороны, Джинсай понимаетъ основное начало Ки чисто динамически, то его міросозерцаніе и жизневоззрѣніе въ цѣломъ характеризуется постояннымъ движеніемъ. Такимъ образомъ легко обнаружить противорѣчія въ нѣкоторыхъ пунктахъ ученій Чу-си и Джинсая. Выступленіе Джинсая повело къ тому, что находившаяся въ то время въ расцвѣтѣ философіи Чу-си кореннымъ образомъ была подорвана.

Подобно Соко, Джинсай также отрицаетъ сотвореніе міра и утверждаетъ, что нѣтъ ни начала, ни конца. Замѣчательно также, что Джинсай признаетъ только движеніе и не признаетъ покоя въ мірѣ. Покой, по его мнѣнію, есть лишь задержанное движеніе. Точно также онъ признаетъ только добро и не признаетъ зла. Зло, по его мнѣнію, есть не что иное, какъ измѣненіе или отклоненіе добра. Добро есть извѣстнаго рода жизнь, зло же есть своего рода смерть. Добро и зло не слѣдуетъ поэтому приравнивать другъ къ другу, такъ какъ все въ цѣломъ продолжаетъ жить. Что касается человѣческой природы, то Джинсай отстаивалъ гораздо болѣе здоровую теорію, нежели Чу-си. Такъ какъ, согласно Чу-си, первобытная человѣческая природа была добра и испортилась только впослѣдствіи, то моральное стремленіе состоитъ лишь въ томъ, чтобы подавлять человѣческія похоти и вернуться къ первобытной доброй природѣ. Джинсай же не проповѣдуетъ необходимости вернуться къ первобытной природѣ, а говоритъ лишь что слѣдуетъ непрерывно развивать въ себѣ все хорошее. Въ этомъ отношеніи ученіе Джинсай о нравственности, какъ видно, близко къ той современной этической теоріи, которая высшей цѣлью считаетъ развитіе въ насъ всѣхъ способностей. Въ качествѣ моральнаго начала Джинсай такъ же, какъ и Шопенгауэръ, выставлялъ справедливость и человѣколюбіе между тѣмъ, какъ всѣ приверженцы Чу-си моральнымъ началомъ считали Ри. У Джинсай человѣколюбіе играетъ важнѣйшую роль, такъ какъ оно—единственная цѣль наукъ, единственная основа добродѣтелей и олицетвореніе добра. То, что Джинсай говоритъ о любви, можно сравнить съ христіанскими воззрѣніями на этотъ счетъ (I, Къ Коринѳянамъ, 13).

Философская система Джинсай была развита и популяризована его сыномъ Ито Тогай (?—1736). Тогай въ качествѣ ученаго былъ значительнѣе своего отца, но въ качествѣ мыслителя онъ остался его вѣрнымъ ученикомъ.

3. Кайбара Іеккенъ.

Изъ современниковъ Соко и Джинсай выдающееся мѣсто занимаетъ еще Кайбара Іеккенъ (1630—1714). Это былъ многосторонне образованный, но необычайно скромный ученый. Въ началѣ онъ примкнулъ къ философіи Ванъ-Янъ-мина, но впослѣдствіи онъ совершенно перемѣнилъ свои взгляды и сталъ почитателемъ Чу-си. Но въ концѣ концовъ онъ подвергъ сомнѣнію и философію Чу-си и оставилъ книгу подъ названіемъ «Тайгироку» (О великихъ сомнѣніяхъ), содержавшую собственную его философскую систему и нашедшую большое распространеніе. Подобно Джинсай, онъ отстаивалъ, въ противоположность дуализму Чу-си, ясно выраженный монизмъ, такъ какъ онъ признаетъ единственнымъ основнымъ началомъ только Ки. Онъ не отрицаетъ окончательно и Ри. Но Ки все-таки единственное основное начало, ибо Ри есть не что иное, какъ аттрибутъ Ки. Чу-си сказалъ когда-то: Ри и Ки несомнѣнно двѣ различныя вещи. Въ противоположность этому Іеккенъ утверждалъ: «Ри и Ки—несомнѣнно одна и та же вещь». Поэтому его взгляды въ этомъ отношеніи такъ совпадаютъ со взглядами Ванъ-Янъ-мина и Джинсай.

Свое ученіе о нравственности Іеккенъ выводитъ изъ космическихъ процессовъ. Такъ какъ небо и земля и вообще весь міръ подобны величайшему отцу и величайшей матери, въ высшей мѣрѣ осыпаютъ насъ милостями и благами, то прежде всего мы должны испытывать благодарность по отношенію къ міру и выражать эту благодарность своей жизнью. Для выполненія этой задачи мы должны узнать міровую волю и слѣдовать ей. Это и называется почтительностью къ міру. Міръ порождаетъ все и любитъ все, что онъ порождаетъ, такъ какъ родители любятъ своихъ дѣтей. Больше всего міръ любитъ людей. Это мы видимъ изъ того, что лучшіе продукты идутъ человѣку на потребу, поэтому любить своихъ ближнихъ значитъ исполнять міровую волю. Нужно знать, что въ отношеніи любви существуетъ естественный порядокъ. Изъ ближнихъ первое мѣсто занимаютъ родители; послѣ людей мы должны любить животныхъ, затѣмъ растенія и т. д. Короче, любовь охватываетъ все въ мірѣ или, вѣрнѣе, проникаетъ весь міръ, при чемъ степени ея различны въ зависимости отъ объекта ея.

Замѣчательно также, что Іеккенъ былъ первый у насъ, кто совершенно серьезно посвятилъ себя изученію дѣла воспитанія (включая и женское воспитаніе) и въ этомъ отношеніи положилъ начало новой эпохѣ.

4. Бутцу Сорай.

Однимъ изъ вліятельнѣйшихъ писателей и мыслителей въ эпоху династіи Токугава былъ Бутцу Сорай (1666—1728), жившій въ Іеддо. Подъ вѣроятнымъ вліяніемъ Джинсай, онъ также держался направленія, стремившагося вернуться къ древнему конфуціанству. Но Сорай выдвинулъ рядъ рѣзкихъ возраженій противъ Джинсай и образовалъ собственную литературно-философскую школу. Джинсай стремился къ усовершенствованію личности, между тѣмъ какъ Сорай основнымъ началомъ считалъ пользу. Джинсай и Сорай оба выступили противъ сунскихъ философовъ, и оба стремятся вернуться къ чистому древнему конфуціанству. Но истолкованіе древняго конфуціанства у нихъ такъ различно, что въ нѣкоторыхъ пунктахъ

они приходятъ къ діаметрально противоположнымъ выводамъ. На взглядъ Сорай, конфуціанство есть въ сущности утилитаризмъ. Онъ утверждаетъ далѣе, что моральный принципъ не находится ни въ природѣ, ни въ сердцѣ человѣка, а ведетъ свое происхожденіе отъ мудрецовъ. Человѣческую природу онъ считаетъ первоначально злою. Homo hominі lupus est—таковъ его взглядъ. Право и безправіе возникаютъ, по его мнѣнію, только послѣ законовъ, и опредѣленія добра и зла обязательны лишь по отношенію къ пользѣ. Мы видимъ, что Сорай во многихъ отношеніяхъ близокъ къ англійскому философу Т. Гоббсу. Кромѣ того онъ, подобно Шопенгауэру, утверждаетъ, что человѣческій характеръ абсолютно неизмѣненъ. Хотя Сорай и былъ противникомъ философіи Джинсай, однако у него имѣется нѣсколько общихъ пунктовъ съ Джинсай. Но съ сунскими философами у него нѣтъ почти никакихъ точекъ соприкосновенія. Сунская философія представляетъ собою сліяніе конфуціанства, даосизма и буддизма. Джинсай же и Сорай хотятъ освободиться отъ даосизма и буддизма и вернуться къ чистому конфуціанству. Джинсай интерпретировалъ конфуціанство идеалистически, Сорай же понималъ его утилитарно. Сорай очевидно заимствовалъ нѣкоторыя свои идеи у китайскаго философа Сюнь-дзи такъ же, какъ Джинсай, который заимствовалъ свои основныя понятія у Мынъ-дзы.

5. Дазаи Шунтай.

Изъ учениковъ Сорай упомянемъ здѣсь только Дазаи Шунтай (1680—1747). По его мнѣнію, совсѣмъ нѣтъ надобности быть внутренне моральнымъ. Каково бы тамъ ни было сердце, лишь бы ты былъ внѣшне нравственнымъ, и ты уже благороденъ.

IV. Новый расцвѣтъ школы Ванъ-Янъ-мина въ 19-мъ столѣтіи. Въ концѣ 18-го столѣтія правительство уничтожило всѣ школы, за исключеніемъ школы Чу-си, какъ еретическія. Такимъ образомъ сразу былъ положенъ конецъ живому развитію либеральной мысли. Вмѣшательство правительства было безусловно вреднымъ, такъ какъ оно повліяло притупляющимъ образомъ на философскую мысль, но, не взирая на это, въ первой половинѣ 19-го столѣтія выступили два выдающихся представителя школы Ванъ-Янъ-мина.

1. Сато Исай.

Первымъ былъ Сато Исай (1772—1859), жившій въ Іеддо. Будучи очень образованнымъ и осторожнымъ мыслителемъ, Исай пользовался большимъ вліяніемъ въ послѣдній періодъ династіи Токугава. Оффиціально онъ объявилъ себя приверженцемъ философіи Чу-си, такъ что онъ не вступалъ въ конфликтъ съ правительствомъ. Но фактически онъ проповѣдывалъ философію Ванъ-Янъ-мина. Среди его учениковъ было много выдающихся людей, таковы, напримѣръ: Ямада Хёкоку (1805—1877), Сакума Шозанъ (1811—1894) и др.

2. Чусай.

Вторымъ современнымъ представителемъ школы Ванъ-Янъ-мина былъ Ошиво Чусай (1793—1837), жившій въ Осакѣ. Чусай былъ энергичнымъ и остроумнымъ мыслителемъ. Подобно всѣмъ приверженцамъ Ванъ-Янъ-мина, онъ основнымъ своимъ принципомъ сдѣлалъ Ріочи. Ріочи онъ далъ своеобразное толкованіе. Когда душа совершенно свободна отъ похотей, она свободна отъ своего я и находится въ состояніи чистаго самосозерцанія. Такое освобожденное отъ я состояніе души, именуемое

«Тайкіо», естественно, не есть простое небытіе, а безсмертная духовность. Каждый человѣкъ носитъ въ себѣ Тайкіо, но не всякій—въ самомъ Тайкіо, такъ какъ сущность міра есть не что иное, какъ Тайкіо. Тайкіо въ индивидѣ и Тайкіо міра—одно и то же, и оба образуютъ всеобъемлющее единство. Такимъ образомъ Чусай объяснялъ соотвѣтственно макрокосмъ и микрокосмъ. Богъ, по его мнѣнію, это Ріочи само, и кромѣ Ріочи нѣтъ Бога.

V. Національно-философская школа и современная философія въ Японіи. Попутно мы должны отмѣтить, что съ самаго воцаренія династіи Токидава въ Японіи существовало отечественное теченіе мысли, реагировавшее противъ принесенной изъ Китая философіи и противъ буддизма и опиравшееся на народное чувство (см. стр. 65). Изъ представителей этой школы достойны упоминанія: Токугава Мидзукуни (1628—1700), Камоно Мабучи (1697—1769), Мотоори Норинага (1730—1801) и Хирата Атцутане (1776—1843). Въ 19-мъ столѣтіи Японія стала приходить во все большее и большее соприкосновеніе съ Америкой, Англіей, Россіей, Германіей и другими европейскими государствами. Соприкосновенія эти разбудили «Яматодомашіи» и всѣ—буддисты, конфуціанцы, всѣ, кто принимали участіе въ «Яматодомашіи», совмѣстными усиліями совершили великій государственный переворотъ.

Яматодомашіи.

Современныя теченія.

Со времени возстановленія господства Микадо философія въ Японіи пошла по совершенно новымъ путямъ. Введена была европейская философія, какъ самими японцами, такъ и иностранцами. На первыхъ порахъ особымъ почитаніемъ пользовались Милль, Спенсеръ и другіе англійскіе философы. Но, по мѣрѣ того, какъ философія становилась предметомъ спеціальнаго изученія, начали больше преклоняться предъ Кантомъ, Гегелемъ, Шопенгауэромъ, Лотце, Вундтомъ, Паульсеномъ, Гартманомъ и другими нѣмецкими философами. Нашелъ представителя и матеріализмъ. Нѣтъ также недостатка въ мыслителяхъ, отстаивающихъ утилитаризмъ и даже эгоизмъ. Съ Ницше познакомились также нѣкоторые молодые писатели, но увлеченіе имъ быстро прошло, какъ мимолетная мода. За послѣднее время замѣтно стремленіе къ распространенію соціализма, но, повидимому, онъ не имѣетъ здѣсь большого успѣха. Христіанскія идеи, естественно, также соприкасаются съ философской духовной дѣятельностью. Весьма возможно, что отъ столкновенія и сліянія восточныхъ идей съ идеями запада философія въ Японіи достигнетъ въ недалекомъ будущемъ пышнаго расцвѣта.

ЛИТЕРАТУРА [1]).

Авторомъ предыдущаго изложенія уже раньше опубликовано (Берлинъ, 1897 г). «Kurze Uebersicht über die Entwickelung der philosophischen Ideen in Japan».

Рядомъ съ этимъ можно назвать его монографіи: I. «Nippon Koqaku-ha no Tetsugaku» (Философія школы древняго Конфуціанства въ Японіи) (Токіо, 1903). и 2. «Nippon Iomeigaku—ha no Tetsugaku» (Философія школы Вангъ-Янгъ-минга въ Японіи) (Токіо, 1904).

Наиболѣе цѣнныя отдѣльныя изысканія по исторіи японской философіи появились въ «Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens in Tokyo».

Съ японскими религіями знакомятъ монографіи, помѣщенныя въ предлагаемой энциклопедіи: K. Florenz, Der Shintoismus, и H. Haas. Der japanische Buddhismus (Kultur der Gegenwart, Herausg. von P. Hinneberg, I, 3.); съ литературой японской знакомитъ очеркъ K. Florenz, Die japanische Literatur (то же сочиненіе I, 7).

Въ транспринціи китайскихъ и японскихъ именъ собственныхъ и терминовъ мы слѣдовали любезнымъ указаніемъ проф. китайскаго языка при СПБ. Университетѣ А. И. Иванова. Прим. ред.

---

[1]) Составлено д-ромъ Kenjiro Fujii изъ Токіо, въ настоящее время въ Берлинѣ.

Игнатій Гольдціэръ.

Исламская и еврейская философія.

Исламская и еврейская философія.

Игнатій Гольдціэръ.

Введеніе. Философія Ислама и находившаяся подъ ея вліяніемъ философія еврейская могутъ претендовать на видное мѣсто въ исторіи философіи средневѣковья, такъ какъ онѣ оказали значительное вліяніе на схоластику Запада. Философію Ислама прежде обыкновенно называли арабской философіей, и это обычное ея обозначеніе довольно распространено и въ настоящее время, такъ какъ крупнѣйшіе ея представители, безразлично—арабы, персы или турки, писали свои сочиненія на классическомъ языкѣ религіи Ислама, на арабскомъ. Но еврейскіе философы, относящіеся къ той же культурной полосѣ, пользовались тѣмъ же языкомъ для выраженія своихъ идей, поэтому для различенія двухъ умственныхъ теченій, которымъ посвященъ настоящій очеркъ, правильнѣе будетъ называть ихъ исламской и еврейской философіей.

Зачатки этого движенія совпадаютъ съ переворотомъ въ политической и духовной жизни халифата, совершившимся въ серединѣ VIII-го столѣтія. При дворѣ аббасидскихъ халифовъ сирійскіе ученые VIII—X вв., обладавшіе знаніемъ языковъ, составляли переводы и парафразы греческихъ сочиненій, благодаря чему арабскій языкъ впервые сдѣлался орудіемъ выраженія научныхъ мыслей. Ученый міръ арабскаго Ислама, занятый разработкой своихъ религіозныхъ институтовъ, познакомился такимъ образомъ съ областью философіи и естествознанія, которыми на Востокѣ до тѣхъ поръ занимались только сирійскіе ученые. Приспособившись къ міру новыхъ мыслей, доказавъ способность обнять чужое образованіе своими формальными средствами и своимъ словеснымъ богатствомъ, арабскій языкъ показалъ столь же блестящій примѣръ своей способности усвоенія, какъ и созданія тонкой научной терминологіи.

Прошло нѣкоторое время, пока міръ новыхъ мыслей сталъ оказывать вліяніе на широкую духовную жизнь Ислама. Жизненнымъ элементомъ духовной жизни Востока философскія стремленія стали лишь съ того момента, когда они вступили въ тѣсную связь съ религіозной мыслью Ислама, когда и философы, и богословы почувствовали потребность въ выясненіи своихъ взаимоотношеній.

Неправильнымъ было бы предположеніе, что сочиненіями, переведенными съ греческаго на арабскій, исчерпывались точки соприкосновенія между фило-

софской и религіозной мыслью. Живыя сношенія и здѣсь также оказали большее вліяніе, нежели литература. Въ VII-мъ столѣтіи, напр., когда споры о свободѣ воли человѣка занесены были восточными христіанами къ первымъ магометанскимъ богословамъ и вызвали среди нихъ страстныя пренія, распаставшія традиціонную фаталистическую вѣру, изъ богословской литературы западныхъ христіанъ не было еще переведено на арабскій ничего, что дало бы богословамъ Ислама возможность ознакомиться съ положеніемъ вопроса въ христіанской литературѣ,—все ихъ знакомство съ проблемой было получено путемъ личныхъ сношеній. Точно также и съ идеями древнихъ греческихъ мыслителей, какъ напр., Аристотеля и новоплатониковъ, магометане изъ устной передачи познакомились лучше, чѣмъ это возможно было на основаніи одной только переводной литературы.

A. Философія Ислама.

I. Каламъ и философія. Люди, которые поддались вліянію проникшаго въ образованные круги философскаго духа и занимались поэтому не только вопросами, относившимися, строго говоря, къ области религіи, но въ связи съ этимъ, и метафизическими вопросами, называются въ исторіи исламской философіи мутакаллимами (mutakallimûn, по-еврейски: medabberîm, дословно: говорящіе). Это названіе указываетъ на то, что они обсуждали положенія, которыя, съ точки зрѣнія религіозной вѣры, слѣпо принимались за непререкаемыя истины, что они говорили и трактовали о нихъ и облекали ихъ въ формулы, дѣлавшія ихъ пріемлемыми для мыслящихъ умовъ. Дѣятельность этихъ людей называется Каламъ (говореніе, словесное обсужденіе).

Мутакаллимы.—Каламъ.

Первые мутакаллимы выступали противъ ортодоксальныхъ учителей со своими возраженіями и сомнѣніями и, исходя изъ вѣры въ божественную справедливость, не соглашались со многимъ изъ того, что вторые предлагали исповѣдывать. Если ихъ и не осуждали рѣзко какъ еретиковъ, то ихъ, по меньшей мѣрѣ, считали людьми отдѣлившимися, отставшими отъ широкой массы традиціонно вѣрующихъ, вслѣдствіе чего ихъ и стали называть Mûtazila, т. е. отдѣляющіеся (по-еврейски nibdâlîm). Таково традиціонное объясненіе этого названія. Заслугой ихъ является то, что, рядомъ съ чувственнымъ опытомъ и традиціоннымъ знаніемъ, они поставили третій критерій знанія: âkl, разумное познаніе. Ихъ расхожденіе съ господствующимъ религіознымъ воззрѣніемъ прежде всего сказалось въ вопросахъ, находившихся въ связи съ понятіемъ божества и откровенія.

Мутазилиты.

Ихъ монотеистическій пуризмъ.

Оппозицію противъ господствующаго ученія о несвободѣ воли они унаслѣдовали отъ предшествовавшей эпохи. Они стремились, главнымъ образомъ, къ тому, чтобы предохранить понятіе божества отъ всякаго затемненія въ немъ духовнаго монотеизма (они оспаривали допущеніе привходящихъ аттрибутовъ божественной сущности); они отвергали конкурренцію божественнаго закона и боже-

ственной сущности, къ которой должно было приводить традиціонное допущеніе, что божественная книга, коранъ, вѣчна какъ самъ Богъ; наконецъ, они оберегали вѣру въ справедливость вѣчнаго существа отъ искаженія ея видимостью фаталистическаго произвола и жестокости. Они охотно поэтому называютъ себя «приверженцами божія единства и божьей справедливости» (ahl-al'adl wal-tauhîd).

Нетерпимость.

Но весьма ошибочно было бы называть ихъ, какъ это до сихъ поръ еще обычно дѣлаютъ, представителями свободомыслія въ Исламѣ. Догматическая узость, формалистическая ограниченность царили и въ ихъ кругу. Только ихъ формула вѣрна; кто противорѣчитъ ей, является еретикомъ, и съ нимъ надлежитъ поступать именно какъ съ таковымъ. Раціонализмъ ихъ прекрасно уживается съ допущеніемъ личнаго авторитета; нѣкоторые изъ выдающихся ихъ учителей защищаютъ вѣру въ имамовъ, распространенную у шіитовъ *), да и вообще развитіе мутазилитовъ имѣетъ много точекъ соприкосновенія съ развитіемъ шіитизма. Ихъ отношеніе къ теологіи не можетъ насъ здѣсь глубже интересовать. Среди мертвящихъ формулъ ихъ религіозной философіи свѣтлой точкой выдѣляется ихъ стремленіе противопоставить господствующему въ ортодоксіи воззрѣнію о божественномъ произволѣ понятіе божественной благости и справедливости, исключающей безграничный произволъ. По ученію нѣкоторыхъ мутазилитовъ, даже невинно страдающее животное будетъ на томъ свѣтѣ вознаграждено за причиненное ему здѣсь страданіе. Богъ былъ бы несправедливъ, если бы это воздаяніе не послѣдовало непремѣнно.

Благость и справедливость Божія.

Не трудно понять, что широкое проникновеніе положительнаго матеріала греческаго мышленія соотвѣтствующимъ образомъ расширяло область умозрѣнія мутазилитовъ, т. е. каламъ, и что для нихъ со временемъ раскрылись точки, въ которыхъ ихъ богословскіе вопросы соприкасались съ проблемами философіи. Изъ теологическихъ положеній и предпосылокъ съ теченіемъ времени выросло ихъ живое участіе въ метафизическихъ вопросахъ. Мы должны поэтому согласиться съ Маймонидомъ, который въ своей критикѣ метода калама высказываетъ мнѣніе, что ихъ позиція въ метафизическихъ вопросахъ, представлявшаяся позднѣйшему поколѣнію независимой и необусловленной предпосылками, при историческомъ разсмотрѣніи оказывается обусловленной богословскими предпосылками, на служеніе которымъ она была разсчитана съ самого начала.

Отношеніе къ философіи,

Мутакаллимы старой школы еще не занимали опредѣленнаго положенія въ философіи. Древнѣйшіе ихъ авторитеты производятъ скорѣе впечатлѣніе неустаннаго исканія по всѣмъ направленіямъ, чѣмъ установившагося философскаго воззрѣнія. При всемъ различіи отдѣльныхъ направленій среди нихъ мы можемъ, однако, согласиться съ арабскимъ историкомъ, который даетъ единую характеристику ихъ образа мышленія, указывая, что они примыкаютъ не къ греческимъ «религіознымъ филосо-

*) См. „Kultur der Gegenwart", Teil I, Abt. III, 1 „Die orientalischen Religionen", стр. 121.

фамъ» (ilâhijjûn, θεολόγοι), но къ ихъ историческимъ предшественникамъ къ натур-философамъ» (tabî'ijjun, φυσικοί). Въ сущности, впрочемъ, они отличаются эклектическимъ характеромъ, что доказывается и перипатетическими элементами, нерѣдко встрѣчающимися у мутазилитовъ. Противъ нѣкоторыхъ изъ нихъ прямо-таки выставляется обвиненіе, что подъ флагомъ калама они контрабандным образомъ проводили «философскія» ученія. Но въ этомъ выражается только отсутствіе единства въ изложеніи чрезвычайно развѣтвленнаго содержанія ученія мутазилитовъ. Въ теченіе двухъ съ половиной вѣковъ своего развитія (IX—XI стол.) мутазилиты, по собственному ли умозрѣнію или заимствуя у греческихъ мыслителей, создали множество другъ другу противорѣчащихъ школьныхъ взглядовъ. Въ новѣйшее время С. Горовицъ обогатилъ наши знанія о каламѣ, доказавъ, что на теоріи одного изъ самыхъ выдающихся мутазилитовъ, Наззама († 845 г.), рѣшающее вліяніе оказала философія Стои.

Особенно къ аристотелевской.

Больше всего они далеки отъ Аристотеля по всей линіи своихъ философскихъ опытовъ. Ученіе о вѣчности міра, признаніе непреложности законовъ природы отдѣляли стѣной философскую школу Стагирита отъ этихъ философствующихъ богослововъ Ислама, несмотря на всю свободу ихъ умозрительной дѣятельности.

При сужденіи о мутазилитахъ необходимо, далѣе, принять во вниманіе, что въ ихъ школахъ сказывается не только сосуществованіе различныхъ взглядовъ, но и ихъ историческое развитіе. Поворотный пунктъ въ ихъ исторіи

Ашариты.

составляетъ дѣятельность Абул-Хасана-ал-Ашари изъ Басры (873—935), ученіе котораго означаетъ реакцію въ сторону традиціи, повлекшую за собой позднѣе полный переходъ въ лагерь ортодоксіи. Эта ретроградная тенденція, которой благопріятствовало одержавшее также верхъ мрачное направленіе въ политикѣ халифата, оказала сильное вліяніе на развитіе калама со стороны его формы и содержанія. Позднѣйшія изложенія проводятъ поэтому различіе между мутазилитами и мутакаллимами, относя это послѣднее названіе преимущественно къ ашаритамъ, которые имѣли противниками только самыхъ непримиримыхъ гонителей всего разумнаго, а въ сущности общимъ мнѣніемъ исламскаго міра признавались истинными носителями догматической ортодоксіи *).

На этой ступени во всей своей полнотѣ проявляется рѣзкая, господствовавшая уже въ прежніе моменты оппозиція калама противъ ученій философовъ. Ни аристотелевское, ни новоплатоновское рѣшеніе міровой проблемы не было въ

Оппозиція понятію божества въ философіи.

состояніи удовлетворить, дать формулу, на которой вѣрующіе мыслители могли бы успокоиться. Богъ Ислама, личный творецъ міра, и его всемогущее господство въ природѣ и въ нравственной жизни человѣка нельзя было сочетать съ пониманіемъ Бога, какъ находящагося въ вѣчномъ покоѣ метафизическаго перваго принципа движенія, какъ самого себя мыслящаго существа, воздѣйствіе котораго проявляется только въ вѣчной непреложности законовъ природы, но

*) Ср. назв. соч., стр. 116.

которое непричастно отдѣльнымъ явленіямъ міра, не находится съ ними ни въ какихъ отношеніяхъ и не можетъ вліять на нихъ ни своимъ всевѣдѣніемъ, ни своей опредѣляющей волей, ибо знаніе отдѣльныхъ вещей и направленная на нихъ воля уничтожили бы самое понятіе неизмѣннаго единства. Опредѣленіе Бога у перипатетиковъ не могло служить для нихъ исходной точкой при созданіи представленія о высшемъ существѣ, такъ какъ оно было для нихъ предметомъ не только метафизическаго углубленія, но и этическаго созерцанія. Равнымъ образомъ они не могли построить своего представленія о Богѣ на абсолютномъ единствѣ, стоящемъ у новоплатониковъ во главѣ міра эманаціи, изъ неограниченной полноты котораго при посредствѣ постепенно изъ него излучаемыхъ потенцій, безъ непосредственнаго воздѣйствія на нихъ воли, въ концѣ концовъ вытекаетъ множественность міра явленій.

Одинъ изъ философовъ XII столѣтія въ слѣдующихъ словахъ прекрасно выразилъ различіе, отдѣляющее философовъ отъ мутакаллимовъ: «философы называютъ Бога первой причиной, но тѣ, которые извѣстны подъ именемъ мутакаллимовъ, всячески избѣгаютъ этого обозначенія и называютъ Бога создателемъ; ибо — говорятъ они—если назвать его первой причиной, то тѣмъ самымъ было бы признано сосуществованіе слѣдствія, а это привело бы къ признанію вѣчности міра».

Атомистика.

Большой популярностью пользовалась у мутакаллимовъ атомистика. При ея помощи они наиболѣе естественнымъ образомъ могли уклониться отъ признанія безпредѣльности времени. Въ каждый атомъ времени Богъ снова создаетъ атомы субстанціи и вмѣстѣ съ тѣмъ создаетъ и ихъ акциденціи, существующія каждая только одинъ атомъ времени и непрерывно вновь возсоздаваемыя. Существованіе ихъ прекращается въ случаѣ прекращенія ихъ возсозданія. Атомъ субстанціи перестаетъ существовать, если Богъ вмѣсто положительной качественной акциденціи надѣляетъ его акциденціей отсутствія, несуществованія. Мѣсто аристотелевскихъ γένεσις и φθορά занимаютъ соединеніе и раздѣленіе. Въ пустомъ пространствѣ (τὸ κενόν) атомы движутся другъ къ другу навстрѣчу; изъ сочетанія ихъ возникаютъ формы вещей. Это все мысли, примыкающія къ ученіямъ греческихъ атомистовъ. Но въ другомъ отношеніи мутакаллимы, а тѣмъ болѣе ашариты вѣроломно покидаютъ стараго греческаго учителя. Они возстаютъ

Отрицаніе причинности.

противъ допущенія какой бы то ни было причинности, они отрицаютъ постоянные законы природы и не желаютъ признавать неизмѣнныхъ естественныхъ формъ бытія. Только такимъ путемъ—у нихъ остается мѣсто для объясненія чуда. Жизнь природы совершается не по непреложнымъ законамъ. Если опытъ показываетъ, что однѣ и тѣ же причины вызываютъ всегда одни и тѣ же слѣдствія, то тщетно было бы усматривать въ этомъ подтвержденіе причинности, закономѣрнаго повторенія. По божьей волѣ все совершается въ извѣстномъ обычномъ порядкѣ, но божья воля всегда можетъ его нарушить, «разорвать», какъ они выражаются. Естественныя функціи, которыя философъ объясняетъ закономѣрной необходимостью, возобновляются Богомъ въ каждый моментъ. Какъ глубока пропасть между этимъ міровоззрѣніемъ и словами Демокрита, что все «совершается по

извѣстному основанію и съ необходимостью»! Отрицаніе всякой причинности сближаетъ мутакаллимовъ со школой Карнеада и Секста Эмпирика. Ихъ философскіе противники бросаютъ имъ — правда путемъ нѣкотораго обобщенія—постоянно упреки въ томъ, что они склонны признавать логическую равноцѣнность и доказательность доводовъ за и противъ всякаго тезиса takâfû-al-adilla вполнѣ совпадающее съ ἰσοσθένεια τῶν λόγων скептиковъ, съ которыми они къ тому еще сходятся въ допущеніи, что чувственный опытъ тоже не можетъ служить критеріемъ истины: нѣтъ никакой φαντασία καταληπτική.

Скептицизмъ.

Оппозиція философіи противъ калама.

Если калама не представляетъ законченной философской системы, то съ другой стороны онъ съ самаго своего начала, еще въ періодъ мутазалитовъ, подвергался нападкамъ философовъ,—какъ платониковъ, такъ и приверженцевъ аристотелевской школы. Они упрекаютъ его въ томъ, что подъ формами мышленія онъ вводитъ измѣнчивые продукты фантазіи, что онъ объясняетъ явленіе природы изъ ложныхъ предпосылокъ, обнаруживаетъ въ своихъ аргументаціяхъ незнаніе законовъ логики и т. д. Они считаютъ ниже своего достоинства вдаваться въ разборъ ученій мутакаллимовъ по существу, такъ какъ не находятъ съ ними научныхъ точекъ соприкосновенія, и не признаютъ за ними права называться философами, каковымъ именемъ они, впрочемъ, и сами не пользовались, потому что оно употреблялось спеціально для обозначенія аристотеликовъ.

Зачатки арабскаго аристотелизма.

Новоплатоновская обработка философіи Аристотеля. Ознакомленіе исламскаго умственнаго міра съ аристотелизмомъ началось при посредствѣ аристотелевскихъ логики и естествознанія въ томъ видѣ, въ какомъ соотвѣтствующія сочиненія вышли изъ рукъ переводчиковъ, т. е. въ той формѣ, какую имъ придали позднѣйшіе истолкователи изъ перипатетической и новоплатоновской школы. Греческой наукой интересовались главнымъ образомъ исламскіе врачи, а потому преимущественное вниманіе было ими обращено на сочиненія, которыя могли способствовать углубленію ихъ профессіональныхъ познаній.

Въ прежнее время первенствующая роль аристотелевскихъ сочиненій въ начальный періодъ арабской философіи обычно переоцѣнивалась. Голландскому ученому П. И. де-Буру должно быть вмѣнено въ заслугу, что онъ рѣзко подчеркнулъ, въ какой сильной степени на первый періодъ арабской философіи наряду съ этими аристотелевскими зачатками оказало вліяніе и могучее платоновское теченіе. Отыскивая возможную причину этихъ симпатій къ Платону, мы съ большимъ основаніемъ можемъ остановиться на благопріятномъ отношеніи, въ какомъ платоновскій идеализмъ находится къ религіознымъ чаяніямъ Ислама. За психологическими, этическими, а отчасти и политическими ученіями охотнѣе всего обращались къ Платону. Вліяніе доплатоновскихъ идей, особенно тѣхъ, которыя стоятъ въ связи съ философіей Пиѳагора, также сказывается въ первомъ періодѣ арабской философіи. Затѣмъ, въ дальнѣйшіе періоды развитія, когда арабскіе мыслители, по собственному убѣжденію, стояли на почвѣ аристотелевскаго ученія, всѣ подобнаго рода вліянія продолжали оказывать свое дѣй-

ствіе благодаря историко-литературнымъ фактамъ, которые упрочили платоновскій характеръ арабской философіи.

Вліяніе новоплатонизма.

Духовные элементы эллинизма, проникавшіе въ арабскій міръ, исходили изъ довольно мутныхъ источниковъ. Мы уже выше отмѣтили, что преподносившееся арабамъ въ качествѣ аристотелевской философіи не было подлинной системой мыслителя изъ Стагиры. Позднѣйшіе его комментаторы, особенно изъ школы новоплатониковъ, отклонили эту систему отъ первоначальнаго ея направленія и посредствомъ истолкованій и поясненій превратили ее въ міровоззрѣніе, отъ котораго самъ Аристотель отшатнулся бы. Философская литература на арабскомъ языкѣ имѣла дѣло съ Аристотелемъ Александра Афродизійскаго и еще больше съ Аристотелемъ новоплатониковъ Ѳемистія и Порфирія.

Псевдо аристотелевскія сочиненія на арабскомъ языкѣ.

Вслѣдствіе этого создалась почва, способствовавшая примиренію двухъ системъ, основныя идеи которыхъ развились по двумъ прямо противоположнымъ направленіямъ. Успѣху этого примиренія благопріятствовало и то обстоятельство, что сочиненіямъ съ несомнѣнно новоплатоновской тенденціей удалось проникнуть въ арабскую литературу подъ именемъ Аристотелевскихъ. Наиболѣе выдающимся изъ нихъ и наиболѣе значительнымъ по оказанному имъ вліянію является сочиненіе, извѣстное подъ названіемъ «Теологіи Аристотеля», появившееся въ арабской литературѣ подъ именемъ Аристотеля въ первой четверти IX столѣтія. На основаніи переводовъ С. Мункъ (въ 1859 г.) призналъ въ немъ обработку части сочиненія Плотина, а, послѣ того какъ оригиналъ былъ изданъ Фр. Дитеричи, это еще обстоятельнѣе было доказано Валентиномъ Розэ. Но первые представители перипатетической философіи среди арабовъ принимали его за подлинное сочиненіе Аристотеля. Это признаніе за подлинный продуктъ аристотелевскаго творчества распространялось между прочимъ и на арабскую выдержку изъ Στοιχείωσις Θεολογική Прокла (Liber de causis), ставшую доступной благодаря изданію Bardenhewer'a (1882 г.), а также на нѣкоторыя менѣе значительныя новоплатоновскія произведенія, которыя, подобно «Книгѣ о яблокѣ», влагали въ уста Аристотеля ученія платоновской школы.

Укрѣпленію новоплатоновскаго міровоззрѣнія способствовали еще псевдо эпиграфическія произведенія иного рода. На людей Востока, при глубокомъ ихъ почитаніи всего доисторическаго, должно было производить особенное впечатлѣніе то, что основныя идеи новоплатоновскаго ученія объ эманаціи и душѣ или по крайней мѣрѣ родственныя имъ, къ нимъ приводящія мысли оказывались исходящими отъ доплатоновскихъ мыслителей, которыхъ оно въ своей примитивной исторіи философіи, въ отличіе отъ представителей послѣплатоновскаго періода, называютъ «столпами мудрости». Изъ нихъ Эмпедоклъ болѣе всего подходитъ къ роли носителя идей, которыя въ ученіи новоплатониковъ вылились въ законченную систему. Такимъ образомъ Псевдо-Эмпедоклъ оказался на-ряду съ Псевдо-Аристотелемъ дѣятельнымъ факторомъ въ развитіи философіи, которая хотя и заявляла гордо и сознательно о своей приверженности «первому учителю», какъ назвали тогда Аристотеля, но безсознательно вводила чуждыя представленія въ основныя мысли ученія о мірѣ.

При разсмотрѣніи этого факта изъ исторіи философіи Востока невольно напрашивается слѣдующая параллель. Подобно тому какъ христіанство во многихъ частяхъ Востока—правда, какъ разъ не въ тѣхъ, въ которыхъ совершается развитіе философіи—оказало вліяніе при помощи сложившейся вокругъ Библіи литературы апокрифовъ, такъ и распространенію греческой философіи на магометанскомъ Востокѣ благопріятствовали псевдоэпиграфы.

III. Новоплатоновская философія. Полнѣйшее отсутствіе критической способности съ самаго начала наложило на арабскую философію печать эклектизма, который явно сказывается во всѣхъ направленіяхъ, по которымъ шло развитіе этой философіи.

На-ряду съ аристотелевской философіей новоплатоновскаго оттѣнка развивается также во внѣшнихъ формахъ перипатетической философіи новоплатонизмъ, который по своему вліянію на широкіе круги исламскаго міра является важнымъ моментомъ арабской философіи.

„Чистые“ и ихъ энциклопедія.

Послѣ незначительныхъ зачатковъ, литературные памятники которыхъ навѣрно имѣлись, хотя этого и нельзя доказать, это философское направленіе въ X ст. легло въ основу цикла сочиненій религіозно философскаго союза, арабское названіе котораго (ichwân al safâ) раньше переводилось «чистые братья», но которое съ точки зрѣнія языкознанія, правильнѣе перевести, «чистые» или «искренніе».

Такъ называется основанный въ Басрѣ, но распространенный во всемъ исламскомъ мірѣ союзъ исламскихъ идеалистовъ, которые, не отрицая внѣшнее Ислама, стремились къ высшему совершенствованію духа, постиженію послѣднихъ истинъ и ихъ воплощенію въ обществѣ посредствомъ философскаго углубленія. При помощи истиннаго познанія міра явленій и раскрывающейся въ немъ гармоніи и символики они стремились постепенно достигнуть раскрытія тайны природы и душевной жизни. Очистить, при помощи «истинныхъ познаній и благочестивыхъ поступковъ», душу, занятнанную временнымъ пребываніемъ въ пространственномъ мірѣ и отягченную отбросами матеріи, составляетъ цѣль бытія; освобожденіе души изъ этой земной темницы, возвращеніе очищенной индивидуальной души въ ея небесную родину, въ царство умопостигаемаго міра, слiяніе ея съ міровой душой, отъ которой она была отторгнута,—такова конечная цѣль.

Главный ихъ догматъ составляетъ понимаемое въ этомъ смыслѣ возвращеніе души (ma 'âd, слово, повторяющееся въ титулѣ латинскаго сочиненія Авиценны: Mahad); противъ непризнающихъ его они выступаютъ въ самыхъ рѣзкихъ выраженіяхъ. Центръ ихъ мышленія составляетъ ученіе о душѣ, которое у нихъ принимаетъ видъ доктрины о развитіи души изъ низшихъ формъ до индивидуальной человѣческой души и о ея возвращеніи къ совершенству первоисточника. Міросозерцаніе, сущностью котораго является это умозрѣніе, есть эманаціонное ученіе учениковъ Плотина съ ихъ универсальнымъ интеллектомъ и ихъ все-проникающей универсальной душой, формирующая дѣятельность которой проявляется въ природѣ и въ созданіи человѣка; къ этому присоединяется еще пиѳагорейская символика чиселъ, долженствующая посредствомъ числовыхъ отношеній наглядно выразить эманаціонную систему. Иного рода символы, буквы, гармонія тоновъ и т. п. также употребляются для выраженія того, что все въ

матеріальномъ и въ духовномъ мірѣ есть отображеніе постепеннаго истеченія изъ міра чистой духовности, изъ сферы общаго мірового интеллекта, излучаемой изъ абсолютнаго божественнаго единства, и что вернуться къ этому мировому интеллекту есть высшая цѣль послѣдняго продукта творенія, человѣка, который факторомъ своего тѣлеснаго и духовнаго существованія представляетъ отображеніе вселенной, микрокосмъ. Роды существъ нашего міра суть только призрачныя отображенія родовъ міра сферъ, въ которомъ ихъ вѣчные прообразы живутъ въ дѣйствительности. Это міросозерцаніе тожественно съ ихъ религіей, религіей, абсолютную цѣль которой составляетъ очищеніе души и уподобленіе Богу при посредствѣ философіи. На-ряду съ истинными познаніями оно придаетъ большое значеніе благочестивымъ поступкамъ. Аскетизмъ представляется могущественнымъ средствомъ для освобожденія отъ матеріальнаго покрова, который прикрываетъ душу и закрываетъ отъ нея ея истинную сущность, познаніе ея назначенія. «Чистые» постоянно, однако, говорятъ при этомъ о большой цѣнности положительныхъ религій, особенно Ислама, и о высокомъ призваніи пророковъ, основателей религій и людей божіихъ. Но это только промежуточные фазисы, педагогическія ступени къ абсолютной религіи, подобія и символы вѣчной истины. Поэтому, «чистымъ» свойственна тенденція представлять все положительное символически,—наслѣдіе Филона, духовными потомками котораго они безсознательно были. Свою систему они изложили въ научной энциклопедіи, состоящей изъ 4 главныхъ подраздѣленій и 51 трактата; внѣшнее ея расположеніе обусловлено порядкомъ цикла аристотелевскихъ произведеній, формальные элементы которыхъ «чистые» любятъ выставлять напоказъ, усвоивая матеріалъ ихъ чисто внѣшнимъ образомъ. Эта энциклопедическая система въ четвертой своей части завершается, однако, въ высшей степени характернымъ для ея цѣлей изложеніемъ оккультизма «чистыхъ» какъ бы преддверіемъ и переходомъ къ эзотерическому ученію. Здѣсь самымъ подробнымъ и серьезнымъ образомъ трактуется о модусахъ дальнѣйшаго существованія души, о іерархіи міра духовъ, о томъ, какъ дѣйствуютъ населяющіе планеты духи, объ астрологіи, алхиміи, чародѣйствѣ, о мощи человѣка, который сбросилъ съ себя цѣпи матеріи и достигъ высшихъ душевныхъ ступеней.

Ихъ вліяніе на Востокѣ и Западѣ.

Развитіе новоплатоновской философіи на арабскомъ языкѣ, достигшее своей высшей точки въ энциклопедіи «чистыхъ», имѣло большое вліяніе на философскую литературу и на общественную жизнь, какъ съ религіозной, такъ и съ политической ея стороны. Уже до появленія энциклопедіи новоплатоновскія мысли проникали какъ въ религіозные круги, такъ и въ философскую литературу западнаго Ислама. Ихъ вліяніемъ слѣдуетъ объяснить возникшее въ IX ст. въ Испаніи движеніе возвратившагося съ Востока на родину жителя Кордовы Мухаммеда — ибн-Абдалла — ибн-Масарры (883 — 931), которое арабы разсматривали какъ результатъ псевдо-эмпедокловыхъ сочиненій и детальное изслѣдованіе котораго составляетъ одну изъ ближайшихъ задачъ этой отрасли востоковѣдѣнія. О быстромъ распространеніи новоплатонизма среди самыхъ широкихъ круговъ философской литературы лучше всего свидѣтель-

ствуетъ тотъ фактъ, что уже въ началѣ X столѣтія въ Кайраванѣ (С. Африка), еврейскій философъ и врачъ Исаак-ибн-Соломонъ Израэли, сочиненія котораго были извѣстны на Западѣ въ латинскомъ переводѣ Константина Африканскаго, отводитъ широкое мѣсто идеямъ новоплатонизма какъ въ своей «Книгѣ элементовъ», такъ и въ «Книгѣ опредѣленій», хотя самъ онъ не принадлежалъ къ новоплатоникамъ. Произведенія «чистыхъ» проникли въ Испанію вскорѣ послѣ своего появленія, уже въ началѣ XI-го вѣка. Здѣсь огромное вліяніе новоплатоновской философіи воплощается въ Авенцебронѣ, имя котораго долгое время оставалось загадкой, пока Соломонъ Мункъ не раскрылъ его тожества съ еврейскимъ мыслителемъ и поэтомъ Соломономъ ибн-Гебиролемъ, создавъ своимъ остроумнымъ изслѣдованіемъ переворотъ въ исторіи средневѣковой философіи. «Источникъ жизни» этого новоплатоника, компендіумъ новоплатоновской философіи, подобно вышеназваннымъ произведеніямъ Израэли, не пріуроченный къ какому-либо опредѣленному исповѣданію, обратилъ на себя серьезное вниманіе также и еврейской схоластики средневѣковья. Однако Авенцебронъ, хотя онъ и не связанъ опредѣленными конфессіональными догмами, занимается, подобно своимъ мусульманскимъ предшественникамъ, видоизмѣненіемъ эллинскихъ идей въ духѣ религіозныхъ предпосылокъ.

Всѣ эти признаки свидѣтельствуютъ о быстромъ проникновеніи философіи съ Востока въ Западныя страны Ислама. Здѣсь, какъ и на Востокѣ, примѣненная къ Исламу новоплатоновская философія образуетъ центральную точку, вокругъ которой группируются религіозныя мысли болѣе глубокихъ умовъ, не удовлетворяющихся внѣшностями исламской догматики и ритуала.

Новоплатоновская этика.

Среди философскихъ дисциплинъ этика являетъ наиболѣе глубокіе слѣды новоплатоновскихъ воззрѣній даже тамъ, гдѣ аристотелевскія точки зрѣнія опредѣляли ея форму. «Четыре платоновскихъ добродѣтели» господствуютъ въ изложеніи этическихъ системъ, и аристотелевская μεσότης, какъ принципъ нравственной жизни, должна вступить съ ними въ болѣе или менѣе тѣсную связь. На ряду съ безпрерывными цитатами изъ никомаховой этики «Утонченность нравовъ» Абу-Али-ибн-Мискавейхи († 1030) переполнена новоплатоновскими разсужденіями объ искаженіи живущей въ человѣкѣ «божественной субстанціи» покровомъ естественнаго существованія, о страстномъ стремленіе души къ «чистому благу», излучающему на все свое сіяніе, и о конечномъ очищеніи души черезъ возвышеніе къ первоисточнику и возсоединеніе съ нимъ, черезъ освобожденіе изъ жидкой облочки земной тѣлесности. Ученіе о любви и ея различныхъ видахъ и степеняхъ, находящихъ свое высшее совершенство въ «божественной любви», занимаетъ здѣсь выдающееся мѣсто въ этикѣ, подобно тому какъ оно нашло себѣ мѣсто у «чистыхъ» въ ученіи о мировой душѣ (36-ой трактатъ). Наконецъ, чтобы уничтожить послѣднія сомнѣнія относительно платоновскаго вліянія, этотъ писатель совершенно неожиданно для насъ распространяется о вредномъ вліяніи старо-арабской рыцарской поэзіи на воспитаніе дѣтей, на которое въ его системѣ нравственности обращено большое вниманіе. По одинаковому побужденію Аверроэсъ, впрочемъ, также осудилъ поэзію арабовъ какъ нравственно опасную.

Новоплатоновское вліяніе на государственныя теоріи.

Въ мусульманской государственной жизни новоплатонизму также суждено было сыграть чуть ли не революціонную роль. Движенія карматовъ и измаилитовъ, получившія опредѣленную государственную форму вслѣдствіе установленія владычества фатимидовъ, нашли себѣ философскую опору въ новоплатоновскихъ теоріяхъ. Здѣсь слагается искусственный параллелизмъ эманацій космическаго порядка съ періодическимъ повтореніемъ теократическаго ряда большихъ и малыхъ пророковъ и вѣщателей, которые, по предопредѣленному Богомъ міровому плану, сводятся къ откровенію мірового интеллекта въ Mahdî. Здѣсь затѣмъ въ практическомъ примѣненіи достигаетъ высшей своей точки теорія аллегорическаго смысла магометанскаго закона и священныхъ разсказовъ. Община, создавшая это политико-религіозное революціонное движеніе, называется поэтому Bâtinijja, т. е. ощущеніе внутренняго смысла. Эту общину нельзя уже отнести къ Исламу, она представляетъ уже разложеніе Ислама *).

Суфизмъ.

Но наиболѣе длительнымъ и глубокимъ результатомъ вліянія новоплатонизма на Исламъ является теософское направленіе суфизма, распространенное по всему исламскому міру. Онъ проявляется въ отталкивающемъ образѣ дервишей и въ общинахъ ничего недѣлающихъ монаховъ, но въ основѣ его лежатъ глубокія теоріи новоплатониковъ о мірѣ явленій, который лишенъ сущности и представляетъ простое отраженіе единственно дѣйствительной всеобъемлющей божественной реальности, о матеріи чрезвычайно отдаленной отъ божественнаго первоисточника, и о соединеніи души съ Богомъ, которое достигается аскетизмомъ и экстазомъ. Уже первый ученый изслѣдователь суфизма Фридрихъ Августъ Толукъ (1821) раскрылъ новоплатоновскіе корни ученія суфіевъ; Адальбертъ Меркъсъ точнѣе ихъ опредѣлилъ (1893), а въ новѣйшее время англичане E. H. Whinfield и Reynold A. Nicholson въ своихъ обработкахъ мистическихъ стихотвореній крупнѣйшаго поэта суфіевъ Джелаладдин-Руми († 1270) привели къ господствующимъ въ нихъ понятіямъ чрезвычайно подходящія параллели изъ Эннеадъ Плотина. При этомъ, однако, не было упущено изъ виду, что суфизмъ, прійдя въ Средней Азіи въ соприкосновеніе съ буддизмомъ, усвоилъ также изъ этого круга идей мысли и цѣли, для объясненія которыхъ новоплатоновскіе зачатки суфизма оказываются недостаточными. Исчезновеніе индивидуальности, ея раствореніе въ небытіи (fanâ, istihlâk) восходятъ къ идеѣ нирваны. Это, разумѣется, самый важный, но не единственный буддійскій элементъ, который былъ усвоенъ и переработанъ суфизмомъ.

IV. Аристотелизмъ въ Исламѣ. Переходя отъ новоплатоновской школы къ аристотелевской, мы не попадаемъ въ совершенно новую сферу философскихъ стремленій. Перипатетическая философія магометанъ отличается отъ новоплатоновской не столько по существу, сколько по степени, въ какой она поддается воздѣй-

*) Ср. назв. соч., стр. 125.

ствію новоплатоновскихъ основныхъ ученій. Представители ея,—какъ уже въ началѣ отмѣчено,—переняли аристотелевскую философію въ духѣ новоплатоновскихъ истолкователей и усвоили новоплатоновскія сочиненія какъ памятники аристотелевской философіи. Отъ новоплатоновскаго направленія, разсмотрѣннаго въ предыдущей главѣ, перипатетическое главнымъ образомъ отличается тѣмъ, что въ его системѣ на-ряду съ новоплатоновскимъ узоромъ обращается большое вниманіе и на аристотелевскую основу. Въ формальномъ отношеніи для него особенно характерно, что оно придаетъ существенное значеніе системѣ трехъ ступеней восходящаго научнаго познанія: сначала пропедевтическія знанія (логика, математика), затѣмъ естественно-научныя, и въ третьихъ,покоющіяся на нихъ метафизическія занятія. Это педагогическое требованіе оно противопоставляетъ главнымъ образомъ методу мутакаллимовъ, которые, не зная «природы существующихъ вещей», прямо приступаютъ къ проблемамъ метафизики.

Система трехъ ступеней научнаго познанія.

«Чистые» формально также принимали аристотелевскую схему, но практически пополняли ее своими фантастическими мечтаніями и на всѣхъ ступеняхъ своего восходящаго учебнаго плана предвосхищали свое ученіе о душѣ. Арабскіе перипатетики съ сознательной серьезностью строятъ свои системы примѣнительно къ выше изложенному методическому требованію. Уже философъ, исходившій изъ примитивной натурфилософіи и предпринявшій первый шагъ по пути къ аристотелизму, Ал-Кинди († около 870 г.), стоитъ на этой точкѣ зрѣнія въ сочиненіяхъ, названіе которыхъ: «О томъ, что философія можетъ быть достигнута только пропедевтической наукой» и «Польза пропедевтики» имѣютъ принципіальное значеніе для его взгляда на направленіе философскихъ изысканій.

Ал-Кинди († около 870 г.).

Въ соотвѣтствіи съ этимъ онъ усердно разрабатывалъ логическіе, ариѳметическіе, геометрическіе и астрономическіе вопросы. Этотъ взглядъ на занятія философіей проходитъ черезъ всѣ четыре столѣтія философскаго творчества мыслителей, пишущихъ по-арабски, и лучше всего сказался во все расширявшейся обработкѣ аристотелевскихъ произведеній въ томъ видѣ, какъ они дошли до арабовъ.

Послѣ Ал-Кинди въ X—XII столѣтіяхъ главнымъ образомъ три имени знаменуютъ расцвѣтъ аристотелевской философіи въ Исламѣ: Алфараби, Авиценна и Аверроэсъ.

Алфараби († 950 г.).

Въ то время какъ Алфараби († 950), бывшій первымъ настоящимъ аристотеликомъ и названный поэтому «вторымъ учителемъ», стяжалъ себѣ славу обработкой логическихъ сочиненій, Аверроэсъ, въ борьбѣ съ ростущимъ исканіемъ философскихъ точекъ зрѣнія, проявляетъ, какъ мы еще увидимъ въ дальнѣйшемъ, благородное стремленіе изложить въ возможной чистотѣ мысли Аристотеля и избавить его отъ непрестанныхъ попытокъ предшественниковъ, направленныхъ на ослабленіе противорѣчій съ требованіями религіозной вѣры или по крайней мѣрѣ на то, чтобы путемъ извращенія истиннаго смысла смягчить рѣзкость противорѣчій. Аристотелевское ученіе о вѣчности міра было какъ разъ тѣмъ наиболѣе опаснымъ подводнымъ камнемъ, о который склонные къ религіи философы неизмѣнно

терпѣли крушеніе. Алфараби въ связи со своимъ платоно-аристотелевскимъ синкретизмомъ устранилъ этотъ камень преткновенія. Принимая «Теологію», надъ арабской редакціей которой потрудился также его предшественникъ Ал-Кинди, за подлинное произведеніе Аристотеля, онъ, подобно Аммонію Саккасу, пытался примирить философію Платона и Аристотеля. При этомъ онъ категорически заявляетъ, что Аристотель не училъ о вѣчности міра. Слѣдовательно, можно было быть аристотеликомъ, не отказываясь отъ вѣры въ сотвореніе міра. Въ предѣлахъ строго философской терминологіи также найденъ былъ выходъ изъ затрудненія. Не Авиценна, какъ обычно принято думать, а уже до него Алфараби указалъ выходъ изъ затрудненія, создаваемаго принятіемъ необходимости вселенной какъ слѣдствія первой движущей причины, прибѣгнувъ къ хитроумному построенію категоріи относительно необходимаго, которое само по себѣ относится къ категоріи возможности. Сферы, въ которыхъ можно различать потенціальное и фактическое бытіе, матерію и форму, получаютъ свое свойство необходимаго существованія лишь черезъ ихъ отношеніе причинности къ первой причинѣ; посему онѣ необходимы не въ абсолютномъ, а въ относительномъ смыслѣ; по себѣ бытіе ихъ относится къ категоріи возможнаго или только условно необходимаго. Все это, однако, мало помогало, такъ какъ несмотря на это причина и слѣдствіе у Авиценны одновременны и нераздѣлимы. Этотъ путь тоже приводилъ къ признанію вѣчности времени и движенія.

Теорія познанія арабскихъ перипатетиковъ.

Къ самымъ характернымъ теоріямъ арабскихъ перипатетиковъ принадлежатъ ихъ теорія познанія и ихъ космологическая конструкція. Идя по стопамъ Александра Афродизійскаго и Оемистія, они превратили аристотелевское простое различеніе матеріальнаго и дѣятельнаго интеллекта въ сложную систему процесса интеллектуальнаго развитія отъ потенціальнаго къ усвоенному интеллекту; основы этой системы одинаковы у всѣхъ, начиная съ Ал-Кинди, и только въ частностяхъ имѣются различные варіанты. Познаніе сущности вещей обусловлено дѣйствіемъ находящагося внѣ человѣка космическаго фактора, являющагося источникомъ познаванія, подобно тому какъ наше зрѣніе становится дѣйствительнымъ только благодаря источнику свѣта, солнцу. Этотъ находящійся внѣ человѣка источникъ всего познанія есть дѣятельный разумъ,—понятіе, имѣющее здѣсь совершенно иное значеніе, чѣмъ νους ποιητικὸς у Аристотеля.

Ихъ космологія.

Дѣятельный разумъ арабскихъ аристотеликовъ есть звено въ эманаціонной цѣпи, представляющей собой надлунный міръ. Отъ единой вѣчной неизмѣнной первосущности исходятъ въ нисходящемъ направленіи безтѣлесныя духовныя субстанціи, которыя, познавая самихъ себя и свою первопричину, въ свою очередь, становятся источниками, съ одной стороны, исходящихъ отъ нихъ духовныхъ субстанцій, а съ другой стороны — сферъ, находящихся подъ вліяніемъ соотвѣтствующаго духа сферъ. Небесныя тѣла суть мыслящія существа, которыя, стремясь къ своей причинѣ, выполняютъ совершеннѣйшее изъ движеній, сферическое. Они непреходящи и состоятъ изъ эѳирнаго вещества, отличнаго отъ четырехъ тѣлесныхъ элементовъ, и представляютъ особый пятый элементъ. Лунная сфера замы-

каетъ эманаціонный рядъ небесныхъ тѣлъ. Эта космологическая теорія конструируется не всѣми философами одинаково, количество и область дѣятельности сферъ опредѣляются различно. Уже Алфараби въ своихъ «Взглядахъ людей образцоваго государства» построилъ запутанную систему эманаціи сферъ и отдѣльныхъ интеллектовъ, но ей пришлось уступить свое мѣсто картинѣ, нарисованной въ метафизикѣ Авиценны. Изъ высшаго интеллекта, Бога, исходятъ въ эманаціи послѣдовательно десять духовъ сферъ; интеллектъ сферъ ежедневнаго круговорота, объемлющій всю вселенную, исходитъ непосредственно отъ Бога; послѣдній духъ сферъ, излучаемый интеллектомъ лунной сферы, есть дѣятельный интеллектъ. Въ немъ заключены формы элементарнаго міра; каждая возникающая въ мірѣ форма обусловлена исключительно его воздѣйствіемъ; онъ надѣляетъ всякое воспринимающее формами, для которыхъ оно подготовлено; его вхожденіемъ въ потенціальный разумъ человѣка обусловлено также познаніе. Духовное совершенство человѣка зависитъ отъ степени и продолжительности его воспріимчивости къ этому воздѣйствію. Цѣлью познавательной дѣятельности является то, чтобы дѣятельный разумъ сталъ формой потенціальнаго разума, въ этомъ состоитъ совершенство потенціальнаго разума. Философы, настойчиво требующіе реальнаго естественно-научнаго образованія какъ подготовки къ метафизическимъ занятіямъ, и объясняющіе философское банкротство ихъ противниковъ, приверженцевъ калама, тѣмъ, что тѣ философствуютъ зря, безъ познанія природы, даютъ намъ здѣсь космологію и психологію, вплотную подходящія къ границамъ миѳологіи, если только онѣ уже не переступили за эти предѣлы. Затѣмъ миѳологическій характеръ ихъ конструкціи еще усиливается, когда они отожествляютъ отдѣльные интеллекты сферъ съ ангелами библіи и корана, чтобы не пойти въ разрѣзъ съ традиціонными религіозными представленіями. При этомъ они всецѣло стоятъ на новоплатоновской точкѣ зрѣнія; а мыслителямъ, освоившимся съ такого рода разсужденіями, уже не трудно было къ этимъ теоріямъ, контрабанднымъ путемъ, проникшимъ въ аристотелевскую философію и принимавшимся за подлинныя Аристотелевскія, прибавить еще кое-что, при чемъ сильное вліяніе новоплатонизма проявляется иногда самымъ рѣзкимъ образомъ. Они пользуются для своихъ философскихъ теорій суевѣрными представленіями. Логическая строгость и требованіе точныхъ научныхъ методовъ доказательства не мѣшаетъ имъ придерживаться оккультистскихъ зрѣній и признавать даже за лженауками право на существованіе, наряду съ аристотелевскими дисциплинами. Мутакаллимы были трезвѣе въ этомъ отношеніи; они, напр., открыто заявляли себя противниками астрологіи. Съ аристотеликами астрологія уживалась самымъ лучшимъ образомъ. Ал-Кинди пишетъ объ эзотерической философіи, подъ которой слѣдуетъ понимать какъ разъ тѣ мистическіе вопросы, которыми онъ занимался наравнѣ съ простой философіей. Если онъ и ведетъ борьбу съ знаменитымъ врачемъ Абу-Бекромъ-ар-Рази (Разесомъ) и въ противоположность ему отрицаетъ за алхиміей всякое значеніе и право на существованіе, то съ другой стороны онъ самъ пишетъ о предзнаменованіяхъ и примѣтахъ; онъ занимается астрологіей, и астрологическое его сочиненіе, изданное Отто Лотомъ (1874 г.), является однимъ изъ

Согласованіе съ религіозными представленіями.

Суевѣрныя и оккультистскія теоріи.

немногихъ, дошедшихъ до насъ памятниковъ его литературной дѣятельности. Теорія высокой разумности небесныхъ тѣлъ легко могла привести къ представленію объ ихъ сознательномъ вліяніи на земныя событія. Въ качествѣ врача онъ параллельно съ гиппократовой наукой занимался также и «спиритуальной медициной».

Если про Алфараби и нельзя сказать, чтобы онъ витали въ темныхъ сферахъ эзотерическихъ познаній, то подчасъ все же и онъ переходилъ границы философской традиціи и говорилъ вещи, которыя изобличаютъ въ немъ ученика Плотина, при посредствѣ «Теологіи» Аристотеля. Онъ вѣдь принадлежалъ къ суфіямъ. «Кромѣ одеждъ, облекающихъ твое тѣло, въ тебѣ самомъ есть нѣчто, что закрываетъ твою сущность. Стремись къ тому, чтобы завѣса была поднята, и чтобы ты раскрылъ свою подлинную сущность,—тогда ты достигнешь цѣли. Не спрашивай тогда, что ты испытаешь. Если ты будешь испытывать страданіе—горе тебѣ; если останешься невредимъ,—благо тебѣ! Ты будешь иногда чувствовать себя въ своемъ тѣлѣ, какъ будто ты въ немъ не находишься, какъ будто ты поднялся въ область небеснаго царства. Ты узнаешь то, чего еще не видѣлъ глазъ, не слышали уши, что не проникло еще ни въ одно человѣческое сердце. Познай тамъ истину, какъ залогъ того времени, когда она будетъ тебѣ всецѣло принадлежать». Кромѣ различаемыхъ въ философіи стадій интеллекта онъ—а не впервые Авиценна—принимаетъ еще мистическій «священный духъ» (въ переводѣ западныхъ схоластиковъ: intellectus sanctus) и при помощи этого допущенія объясняетъ пророческій даръ. Подобно мистикамъ онъ оперируетъ понятіями «міръ творенія», міръ логоса (amr)». «Человѣческій духъ созданъ изъ субстанціи міра, amr'a; онъ не принимаетъ никакой формы, не имѣетъ никакого движенія. Онъ можетъ постигнуть еще не существующее и уже не существующее; онъ витаетъ въ мірѣ небеснаго царства, оттуда онъ получаетъ свои впечатлѣнія, которыя внушаются ему печатью всемогущества». Такого рода таинственными изреченіями даже строгій логикъ дополняетъ свой сухой схематизмъ.

Авиценна († 1037).

Безпринципный по существу и склонный какъ къ чувственнымъ, такъ и къ духовнымъ излишествамъ Авиценна (Ибн-Сина, † 1037 г.) въ гораздо большей степени, чѣмъ Алфараби, на-ряду съ основнымъ своимъ философскимъ твореніемъ, опредѣлившимъ характеръ арабской перипатетики, писалъ по разнымъ случаямъ мелкія вещи, въ которыхъ онъ показываетъ, какъ рядомъ съ признаваемой имъ философской системой могло найтись мѣсто и для противорѣчащей ей мистики. Какъ естествоиспытатель, основанный на греческой медицинѣ, «Канонъ» котораго въ теченіе столѣтій принимался за непререкаемый авторитетъ, онъ могъ вмѣстѣ съ точнымъ своимъ методомъ признавать еще и разные суевѣрные обряды. Въ своемъ распредѣленіи наукъ онъ въ рамки аристотелевской схемы вмѣщаетъ дисциплины, которыя имѣютъ значеніе исключительно съ чисто теологическихъ точекъ зрѣнія, а подчасъ прямо таки относятся къ области суевѣрія; къ физикѣ онъ относитъ физіогномику, истолкованіе сновъ, теургію, алхимію, естественную магію, талисмановѣдѣніе; къ метафизикѣ—ученіе о высшемъ и низшемъ мірѣ ангеловъ, о чудесахъ, откровеніи и пр. Только математика и логика оста-

ются чистыми отъ такихъ примѣсей. Астрологію онъ, впрочемъ, отвергаетъ въ особомъ сочиненіи. Теоретически серьезно трактуетъ онъ о физическихъ воздѣйствіяхъ души на объекты внѣшняго міра, о дѣйствіяхъ дурного глаза и т. п. Онъ ссылается на отношеніе между душевной жизнью и силами природы, на «тайны природы», знаніе которыхъ даетъ ключъ къ пониманію всѣхъ этихъ чудесныхъ явленій. Кромѣ ученія объ эманаціи сферъ, пользовавшагося общимъ признаніемъ перипатетиковъ его эпохи, онъ изложилъ также платоновскую систему эманацій и, подобно «чистымъ», нашелъ въ буквахъ алфавита, ихъ послѣдовательности и числовомъ значеніи символы послѣдовательнаго излученія духовныхъ субстанцій. Онъ написалъ рядъ сочиненій, посвященныхъ созерцательной жизни; въ нихъ онъ всецѣло становится на сторону новоплатонизма суфіевъ, съ наиболѣе выдающимся современнымъ представителемъ котораго (Абу-Саид ибн—Аби-л-Хейръ) онъ поддерживалъ плодотворное идейное общеніе и велъ переписку о значеніи культа гробницъ. Дѣйствія религіознаго экстаза на явленія физическаго міра онъ разсматриваетъ съ точки зрѣнія своихъ мистическихъ теорій. Усвоеніе созерцательнаго познанія души онъ изобразилъ также въ нѣсколькихъ аллегоріяхъ, среди которыхъ типъ Хай - ибн- Якзана самый примѣчательный въ литературно-историческомъ отношеніи, такъ какъ столѣтіемъ позже онъ послужилъ источникомъ вдохновенія для „Philosophus autodidactus“. Для своихъ теософскихъ цѣлей онъ умѣетъ использовать и аллегорическую интерпретацію специфически исламскихъ религіозныхъ представленій (напр., вознесеніе Магомета), и въ этомъ отношеніи онъ ничуть не отличается отъ настоящихъ новоплатониковъ и суфіевъ, которые иногда и ссылаются на него какъ на своего единомышленника. Съ полнымъ основаніемъ говорили поэтому о философской двойственности Авиценны. Его аристотелевская энциклопедія не имѣетъ ничего общаго съ его мистическими сочиненіями, относящимися скорѣе къ восточной мудрости „(al-hikma al-maschrikijja)“, на которую онъ самъ указываетъ, какъ на дополненіе своей философіи.

Равнодушіе массъ къ философіи.

На религіозныя вѣрованія массъ философія оказала весьма слабое вліяніе. Сами ея представители съ самаго начала не стремились къ тому, чтобы видоизмѣнить грубыя религіозныя понятія *народа*. Формулы, которыя они создавали, чтобы сдѣлать возможнымъ существованіе аристотелизма рядомъ съ основными ученіями Ислама, не были вѣдь разсчитаны на *общее* вліяніе, а должны были только служить для теоретическаго успокоенія. Въ то время, какъ мутакаллимы привлекаютъ широкія массы къ своей умствующей вѣрѣ и обязательно навязываютъ имъ свои формулы и доказательства, философы относятся къ народу по-аристократически. Они охотно цитируютъ и на всѣ лады повторяютъ слова Галена, который «хочетъ обращаться не ко всѣмъ людямъ, а только къ отдѣльнымъ избранникамъ, ибо каждый изъ нихъ въ отдѣльности стоитъ тысячъ и десятковъ тысячъ людей изъ народа». «Истина»—заканчиваетъ онъ—«не призвана быть постигнутой многими, удѣлъ ея—стать достояніемъ разумныхъ и выдающихся». Имъ чужда назойливая пропаганда мутакаллимовъ, которымъ они ставятъ въ укоръ не только недостатки метода ихъ мышленія, но и вредное стараніе сбивать своимъ раціонализмомъ съ толку незрѣлыхъ людей.

Философы были одинокіе люди; вдали отъ повседневной сутолоки жили они идеями избранниковъ прошлаго времени и продолжали ихъ умственную работу. Они не касались догматической сущности Ислама и не имѣли такого намѣренія. Несмотря на это Газали († 1111), въ ранніе годы самъ получившій философское образованіе, объявляетъ ихъ врагами религіи въ сочиненіи, которое вмѣстѣ съ возраженіями крупнѣйшаго изъ аристотеликовъ Ислама, Аверроэса, принадлежитъ къ произведенію философской міровой литературы. Въ своемъ «опроверженіи философовъ» «(Destructio philosophorum», какъ это сочиненіе обычно называется по еврейскому и латинскому переводу) онъ прежде всего стремится діалектически обнаружить недостатки въ аргументаціи аристотеликовъ въ защиту ихъ тезисовъ изъ области метафизики, естествознанія и психологіи. При этомъ онъ не задается цѣлью всюду противопоставлять отвергнутому міровоззрѣнію иное, свое собственное. Задача его чисто отрицательная,—доказать несостоятельность аргументовъ противной стороны; положительное является здѣсь для него побочнымъ дѣломъ, хотя онъ и отъ этой задачи не совсѣмъ отказывается. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ стремится подчеркнуть вредъ философскихъ ученій для религіозной вѣры. Особенно останавливается онъ на трехъ положеніяхъ, необходимо входящихъ въ систему философовъ: міръ вѣченъ и не созданъ во времени; знаніе Бога (а посему и провидѣніе его) не распространяется на частные моменты мірового процесса; дальнѣйшее существованіе послѣ смерти слѣдуетъ понимать въ духовномъ смыслѣ: по ученію де философовъ, — обвиненіе противъ нихъ, нашедшее наибольшее распространеніе въ массахъ, — нѣтъ ни индивидуальнаго безсмертія, ни тѣлесныхъ радостей рая и матеріальныхъ мукъ ада, ни тѣлеснаго воскресенія мертвыхъ и страшнаго суда. Но этимъ отнюдь еще не исчерпывался списокъ ихъ прегрѣшеній. Ихъ теорія пророчества, по которой оно есть результатъ чисто психологическаго процесса и вовсе не зависитъ отъ непосредственнаго воздѣйствія божія, не значится особо въ этомъ каталогѣ еретическихъ ученій.

Борьба Газали противъ философіи.

Намъ неизвѣстно, чтобы изъ рядовъ приверженцевъ философіи на Востокѣ поднялся хоть одинъ голосъ для отраженія этого сильнаго обвиненія противъ работы аристотеликовъ, воспослѣдовавшаго вѣроятно около 1005 г. Философская продуктивность на Востокѣ какъ будто совершенно изсякла; воинственный Газали какъ будто нанесъ ей послѣдній, смертельный ударъ. Съ тѣхъ поръ мы встрѣчаемъ философскія сочиненія подчасъ на кострахъ, на которыхъ они сжигались въ Багдадѣ по повелѣнію благочестивыхъ халифовъ. Въ 1160 г. была, какъ гласитъ дошедшее до насъ извѣстіе, по приказанію халифа конфискована библіотека подвергшагося опалѣ кадія, и находившаяся въ ней философская энциклопедія Авиценны, а также трактаты «чистыхъ» были публично преданы сожженію. Вскорѣ затѣмъ халифу донесли о философской библіотекѣ сына знаменитаго мистика Абдалькадира, и ее на основаніи этого доноса разыскали и сожгли на кострѣ. Благочестивый исполнитель этого приговора передъ ауто-да-фе, совершенномъ на площади Rahbijja въ Багдадѣ, произнесъ рѣчь, въ которой поносилъ филосо-

Упадокъ философіи въ восточномъ Исламѣ и преслѣдованіе философской литературы восточными властелинами.

фовъ и ихъ сочиненія, а затѣмъ, бросая на костеръ каждую отдѣльную книгу, напутствовалъ ее ругательной характеристикой. До насъ дошло описаніе очевидца (Іосифа-ибн-Акнина, ученика Маймонида) этого фанатическаго религіознаго акта, касавшагося не только философскихъ, но и вообще научныхъ сочиненій. Взявъ въ руки астрономическое сочиненіе Ибн-Хайсама и указавъ на рисунокъ, палачъ произнесъ: «сіе есть позорнѣйшее искушеніе, нѣмое несчастье и слѣпой рокъ.» Съ этими словами онъ бросилъ ученую книгу въ огонь. Въ этой атмосферѣ служителей науки не могло особенно прельщать занятіе философіей. Мы слышимъ только про опроверженіе философіи и нападки на нее; изрѣдка встрѣчаемся мы съ самостоятельными систематиками; въ лучшемъ еще случаѣ схоластическіе комментаторы продолжаютъ распространеніе философскаго метода.

Расцвѣтъ философіи въ западномъ Исламѣ. Аверроэсъ. († 1198).

Зато на короткое время наступаетъ расцвѣтъ философіи въ западномъ Исламѣ, гдѣ спустя почти столѣтіе послѣ нападокъ Газали выступаетъ защитникъ философіи въ лицѣ величайшаго арабскаго перипатетика, Аверроэса изъ Кордовы (Ибн-Рошда, † 1198). Въ своей знаменитой апологіи философіи, извѣстной подъ именемъ «Destructio destructionis», онъ даетъ дилетантизму противниковъ должную отповѣдь. Съ логическими дефектами метода Калама нельзя предпринять никакихъ шаговъ въ области метафизическихъ вопросовъ. Съ побѣдоноснымъ сарказмомъ онъ обвиняетъ Газали въ поверхностности и склонности къ софизмамъ и не скупится на доказательства того, что «этотъ человѣкъ» выдаетъ за аристотелевскія и платоновскія мысли то, что Авиценна внесъ въ философію въ видѣ компромисса и что не можетъ считаться философскимъ ученіемъ.

Задача, которую Аверроэсъ поставилъ себѣ въ своей обширной дѣятельности комментатора, обнимающей значительную область аристотелевской литературы, состояла именно въ возвратѣ къ тому, что онъ считалъ подлиннымъ аристотелевскимъ ученіемъ. Однако, и онъ не менѣе своихъ предшественниковъ связанъ Аристотелемъ въ передачѣ Александра и Ѳемистія. Эманацію сферъ и теорію интеллектовъ, эти оба порока новоплатоновскаго аристотелизма, и онъ также не устранилъ изъ своей системы; второму онъ даже далъ тонкую разработку. Въ другихъ вопросахъ зато его пуризмъ обращается противъ лжетолкованій аристотелевскихъ ученій въ арабской школѣ. Онъ отвергаетъ попытку ослабить ученіе о безначальности міра построеніемъ категоріи относительно возможнаго. Всякое возникновеніе есть измѣненіе. Всякое измѣненіе происходитъ на какомъ-нибудь субъектѣ. Субъектъ есть вѣчная матерія. Онъ категорически отвергаетъ также еще одну примирительную формулу Авиценны. Твореніе есть (мысль, заимствованная у Галена) сообщеніе формъ матеріи; въ этомъ состоитъ актъ творенія. Съ этимъ Аверроэсъ отнюдь не согласенъ. Форма не есть нѣчто новое, что матерія получаетъ извнѣ; она потенціально заключается въ матеріи, и переходъ ея въ актуальность не есть твореніе. Онъ защищаетъ ученіе о безначальности матеріи въ его самой категорической формѣ. Онъ рѣшительно отвергаетъ уловку Авиценны, желавшаго при посредствѣ духовъ сферъ какъ-нибудь спасти

Отказъ отъ прежнихъ компромиссовъ.

для перваго интеллекта знаніе частностей. Онъ совершенно твердо стоитъ на своемъ ученіи: quod Deus non cognoscit singularia. Отъ строгости его философской критики Авиценна врядъ ли пострадалъ меньше, чѣмъ отъ религіозныхъ придирокъ Газали.

De unitate intellectus.

На философію средневѣковья Аверроэсъ оказалъ наибольшее вліяніе своимъ ученіемъ о единствѣ интеллекта и затѣмъ о способности матеріальнаго интеллекта постигнуть частныя формы и соединяться съ активнымъ интеллектомъ. Еще до изученія собственныхъ сочиненій Аверроэса содержаніе этихъ его ученій стало извѣстно изъ рѣзкой полемики, которую вели противъ него схоластики и главнымъ образомъ Альбертъ Великій и Ѳома Аквинатъ. Его ученіе сводится къ тому, что индивидуальнаго интеллекта не существуетъ; одинъ и тотъ же духъ проявляется во всѣхъ индивидахъ, индивидуально лишь участіе послѣднихъ въ этомъ единомъ духѣ. Только этотъ духъ человѣчества (какъ его стали затѣмъ понимать) безсмертенъ и вѣчно существуетъ въ своемъ единствѣ и общности. Объ индивидуальномъ дальнѣйшемъ существованіи души, допускаемомъ еще Авиценной, посему и рѣчи не можетъ быть. Это есть ученіе de unitate intellectus, которое распространяли приверженцы арабскихъ философовъ на Западѣ, а церковные авторитеты опровергали и неоднократно подвергали анафемѣ.

„Conjunctio“ индивидуальнаго интеллекта.

Но если ученіе Аверроэса о душѣ исключаетъ существованіе индивидуальной души послѣ смерти, то съ другой стороны онъ должнымъ образомъ возмѣщаетъ духовной личности эту потерю. Матеріальный разумъ не только способенъ посредствомъ вхожденія дѣятельнаго интеллекта длительно создавать въ себѣ умопостигаемое знаніе и такимъ образомъ возвыситься до пріобрѣтеннаго интеллекта, но больше того: научное углубленіе, освобожденіе отъ всѣхъ несовершенныхъ формъ, искаженныхъ силой воображенія, возвышеніе къ чистому познанію понятій посредствомъ подавленія чувственности даетъ человѣку возможность уже при жизни своей достигнуть высшей актуальности своего интеллекта, соединенія съ дѣятельнымъ интеллектомъ. Въ этомъ состояніи высшее блаженство, какого можетъ достигнуть человѣкъ. Это есть несомнѣнный скачекъ въ область мистическаго. Такъ великій арабскій перипатетикъ, поставившій себѣ задачей очистить аристотелизмъ отъ всѣхъ чуждыхъ примѣсей, нашелъ «богоподобность, къ которой человѣкъ долженъ стремиться по мѣрѣ силъ своихъ», издавна считавшуюся въ этой школѣ цѣлью философіи; онъ нашелъ ее въ возможности соединенія (conjunctio), предположеніе о коемъ даже находившійся еще подъ сильнымъ вліяніемъ новоплатонизма Алфараби считалъ «пустой болтовней». Въ каждую эпоху это соединеніе необходимо должно осуществиться въ одномъ или нѣсколькихъ людяхъ, ибо все потенціальное необходимо должно стать фактическимъ. Посему изъ потенціальности соединенія слѣдуетъ, что оно по меньшей мѣрѣ въ нѣкоторыхъ индивидахъ должно стать актуальнымъ. Аристотель, по мнѣнію Аверроэса, несомнѣнно представлялъ такой человѣческій духъ, всецѣло соединенный съ дѣятельнымъ интеллектомъ. Онъ вѣдь былъ въ его глазахъ человѣкомъ, съ которымъ никогда еще никто не сравнился по своему совершенству

и котораго природа создала, чтобы показать высшую ступень человѣческаго совершенства.

Врядъ ли можно найти какое-либо различіе между высшей цѣлью, поставленной Аверроэсомъ человѣческому интеллекту и новоплатоновскимъ возвращеніемъ индивидуальной души къ ея небесному источнику, къ міровой душѣ. Разница вся въ терминологіи, и въ философскомъ развитіи понятій, но не въ существѣ намѣченной цѣли совершенства души.

Предшественники Аверроэса.

Въ томъ, что высказывалъ Аверроэсъ, не заключалось также ничего поразительно новаго. Въ суфизмѣ давно уже говорилось о поглощеніи индивидуальнаго бытія божественной реальностью, о полномъ уничтоженіи личности посредствомъ аскетизма и созерцательнаго углубленія, какъ о предметѣ страстнаго мистическаго стремленія, и тысячи экзальтированныхъ мечтателей Ислама усматривали въ этомъ высшую цѣль души. Авиценна въ своихъ мистическихъ трактатахъ неоднократно говорилъ о соединеніи съ божествомъ, достигаемомъ посредствомъ интуиціи, и рисовалъ ведущій къ нему постепенный духовный путь. Но и въ самой области чистой философіи, приблизительно за полвѣка до Аверроэса, были провозглашены мысли, которымъ онъ придалъ надлежащій вѣсъ и которыя онъ неоднократно развивалъ въ многочисленныхъ трактатахъ и затѣмъ поручилъ собрать своему сыну. Аверроэсъ такимъ образомъ не оригиналенъ, а является послѣдователемъ другого мыслителя, Ибн-Баджи (Авемпаце, † 1138 г. въ Фецѣ). Этотъ послѣдній уже до Аверроэса высказалъ мысль о единствѣ всѣхъ сохраняющихся послѣ смерти душъ, а въ своемъ «Руководствѣ одинокого», полемизируя съ тѣми, которые ждутъ духовнаго подъема людей отъ мистическаго просвѣтленія, онъ изобразилъ постепенное совершенствованіе разумнаго познанія и представилъ цѣлью его соединеніе души, очищенной отъ мути чувственныхъ примѣсей, съ чистымъ, умопостигаемымъ божественнымъ міромъ. Средствомъ, ведущимъ къ этой цѣли, является не мистическая мечтательность, а упражненіе интеллекта; сама цѣль состоитъ не въ экстазѣ, уничтожающемъ личность, а въ подъемѣ къ высшей реальности духа.

(Авемпаце † 1138 г.).

То было время, когда въ западномъ Исламѣ проблема соединенія духовно возвышеннаго человѣка съ міромъ чистой духовности, повидимому, чрезвычайно занимала мыслителей. Старшій современникъ Аверроэса, его другъ и покровитель Абу-Бекр-ибн-Туфейль изъ Кадикса († 1185), врачъ при дворѣ алмогадовъ, также оставилъ намъ рѣшеніе этого вопроса въ формѣ философскаго разсказа. У Авиценны онъ заимствовалъ имя героя разсказа, Хай-ибн-Якзана (живущаго, сына бодрствующаго), который, предвосхищая Робинзона, живетъ на заброшенномъ островѣ, вдали отъ общенія съ людьми, и съ ранняго дѣтства создаетъ изъ себя самопроизвольнымъ разсужденіемъ и размышленіемъ весь опытъ и все знаніе. Отсюда названіе «Philosophus autodidactus», подъ которымъ онъ съ XVII столѣтія перешелъ въ міровую литературу. Предоставленный своимъ собственнымъ наблюденіямъ, лишенный какого бы то ни было сообщенія, Хай путемъ постепеннаго самообученія

Ибн-Туфейль (†1185).

„Philosophus autodidactus“.

познаетъ сущность природы, поднимается отъ частныхъ понятій къ общимъ, отъ земли къ небесамъ; онъ познаетъ единство всего космоса и его зависимость отъ первой причины. Отъ познанія вселенной духъ его обращается къ изслѣдованію самого себя, и онъ познаетъ свою божественную природу, которая отдалилась отъ своего источника, будучи искажена матеріей. Въ отказѣ отъ всего, что относится къ чувствамъ и силѣ воображенія, онъ находитъ возможность возврата въ міръ чистой духовности. Постепенно онъ затѣмъ путемъ аскетизма и экстаза достигаетъ соединенія съ божественнымъ и познаетъ единственную реальность, которая отражается во всемъ существующемъ, въ каждомъ по степени его чистоты. Для духа, освобожденнаго отъ матеріи, исчезаетъ понятіе множественности; онъ познаетъ божественную сущность въ явленіяхъ всеединства, къ которому онъ самъ возвысился. Онъ познаетъ самого себя, какъ чистый духъ, соединенный съ міромъ безтѣлеснаго, въ которомъ онъ становится причастнымъ видѣнію божества.

Это рѣшеніе проблемы, однако, не въ духѣ Ибн-Баджи. Оно продиктовано «восточной мудростью». Прообразы его легко можно обнаружить въ новоплатоновской литературѣ. Аверроэсъ также создалъ иную картину соединенія матеріальнаго интеллекта съ дѣятельнымъ. Но въ одномъ весьма важномъ отношеніи онъ въ своихъ мысляхъ сталъ на путь, приблизившій его къ Ибн-Туфейлю. Въ началѣ своего разсказа этотъ послѣдній приводитъ героя въ соприкосновеніе съ религіозной общиной на сосѣднемъ островѣ, гдѣ онъ пытается сообщить ей свое міровоззрѣніе. Тщетность этой попытки сейчасъ же приводитъ его къ убѣжденію, что философія не есть удѣлъ массъ, и что не слѣдуетъ разрушать ихъ традицій, являющихся надежнымъ средствомъ къ достиженію нравственной жизни.

Отношеніе философіи и религіи у Аверроэса.

Философія и религія суть два параллельныхъ пути, ведущихъ къ одной и той же цѣли. Аверроэсъ тоже хочетъ строго разграничить эти обѣ области и не смущать массы вещами, превышающими ихъ пониманіе. Онъ признаетъ воспитательную способность религій и отводитъ имъ мѣсто на-ряду съ научнымъ познаніемъ. Знаніе, полученное путемъ откровенія, дополняетъ познанія, къ которымъ приводитъ разумъ. Тотъ, для котораго закрытъ путь умозрѣнія, долженъ изучить истину въ ея религіозной формѣ. Истинный философъ считаетъ грѣховнымъ оспариваніе принциповъ религіи. Религіозныя ученія суть источники добродѣтели; кто преуспѣваетъ въ нихъ, долженъ называться превосходнымъ въ «абсолютномъ смыслѣ». Аверроэсъ требуетъ даже наказанія тѣхъ, которые нарушаютъ традиціонныя убѣжденія людей.

Двойная истина.

Здѣсь мы подошли къ различію между философомъ и учителями калама. Эти послѣдніе требуютъ тожества религіознаго познанія съ результатами ихъ собственнаго умозрѣнія. Аверроэсъ же положилъ начало ученію о «двойной истинѣ», развитому позднѣе его послѣдователями, аверроистами.

V. Позднѣйшія судьбы философіи въ Исламѣ. Аверроэсомъ, крупнѣйшей фигурой арабской философіи, заканчивается ея исторія на Западѣ. Начиная съ

Упадокъ философіи начиная съ XIII ст.

XIII ст. ни одинъ сколько-нибудь значительный мыслитель не занимался самостоятельной дальнѣйшей разработкой традицій перипатетической философіи въ Исламѣ. Только логикой продолжаютъ еще заниматься по старой схемѣ въ комментаріяхъ и руководствахъ; даже самые закоснѣлые школьные богословы должны были признать въ ней необходимую дисциплину для ихъ головоломныхъ умственныхъ упражненій. Не было, впрочемъ, недостатка въ благочестивыхъ голосахъ, которые предостерегали и отъ логики, какъ отъ преддверія къ безвѣрію. Въ обработкѣ этики также остались въ употребленіи понятія, унаслѣдованныя изъ эпохи расцвѣта философскихъ занятій, а компиляціи, въ которыхъ никогда не было недостатка, развивали ихъ всякій разъ сызнова. Прочія части философіи зато почти исчезаютъ въ литературѣ. Онѣ исключены изъ высшаго преподаванія. Никто почти не заботится болѣе о древнихъ первоисточникахъ, изъ которыхъ черпали Авиценна и Аверроэсъ. Рукописи ихъ окончательно выходятъ изъ обращенія, и большинство ихъ сохранилось только въ еврейскихъ переводахъ. Какой малый спросъ имѣлся на эти сочиненія въ XIII ст., видно изъ меланхолическаго размышленія, на которое такое положеніе дѣлъ навело крупнѣйшаго арабскаго историка философіи и точныхъ наукъ, высоко-образованнаго сановника Алкифти, сочиненіе котораго только недавно было опубликовано въ арабскомъ оригиналѣ и Липпертомъ (1903 г.). Яхья-бен-Ади († 974), ученикъ Алфараби и комментаторъ аристотелевскихъ сочиненій въ X вѣкѣ,— разсказываетъ онъ,—хотѣлъ однажды пріобрѣсти изъ наслѣдства одного христіанина комментаріи Александра къ «Auscultatio physica» и къ «Apodeictica» и предлагалъ за нихъ 120 динаріевъ. Когда онъ принесъ деньги, онъ уже однако не нашелъ этихъ сочиненій, такъ какъ тѣмъ временемъ они были проданы учителю изъ Хоразана за 3.000 динаріевъ. Выдержки изъ Софистики, Реторики и Поэтики ему не удалось получить за 50 динаріевъ. «Такъ высоко люди въ тѣ времена цѣнили пріобрѣтеніе наукъ; клянусь Богомъ, если теперь предложить подобнаго рода книги тѣмъ, которые чванятся этими науками, то они бы не дали за нихъ даже сотой части тѣхъ цѣнъ».

Продолженіе калама.

Болѣе счастливой оказалась участь калама,—его богословскія ученія въ ихъ ашаритской формулировкѣ были восприняты ортодоксіей и дѣйствительно нужны были какъ для болѣе глубокой интерпретаціи корана, такъ и для полемики сектъ.

Въ связи съ этимъ все вновь возвращались къ трактованію старыхъ онтологическихъ и метафизическихъ вопросовъ. Наиболѣе выдающимися богословами калама въ періодѣ послѣ Газали были: со стороны суннитовъ великій комментаторъ корана Фахра-ад-Дин-ар-Рази въ Гератѣ († 1209), который кромѣ сочиненій въ области калама, велъ также полемику съ теоріями философовъ (теоріей познанія Авиценны); со стороны шіитовъ—извѣстный математикъ и астрономъ Насир-ад-Дин-ал-Тузи († 1273 г.), построившій обсерваторію въ Мерагѣ. Оба стремились создать синкретизмъ между каламомъ и аристотелевской философіей, устранивъ изъ послѣдней все, что могло бы на нихъ навлечь подозрѣніе въ антирелигіозности. Въ этомъ

Фахра-ад-Дин-ар-Рази († 1209 г.)

Насиръ-ал-Дин ал-Тузи († 1273 г.).

компромиссѣ философіи и рѣчи быть не можетъ о вѣчности міра, о духовномъ истолкованіи рая корана и ада, объ опороченіи всевѣдѣнія распространяющагося на индивидуальное и провидѣнія «первой причины». Они умозрительно доказываютъ противоположное, встрѣчая сильную поддержку въ результатахъ, накопленныхъ въ теченіе полутысячелѣтія занятій каламомъ.

Въ этой ортодоксальной философіи аристотелизмъ въ Исламѣ отмираетъ. Въ лицѣ этихъ двухъ религіозныхъ философовъ каламъ также достигаетъ высшей точки своего развитія. Произведенія Туси порождаютъ цѣлую литературу комментаріевъ, комментаріевъ къ комментаріямъ и глоссъ. Начиная съ 13-го столѣтія исключительно каламъ является фактической философіей Ислама. Вплоть до настоящаго времени онъ продолжаетъ занимать мѣсто въ высшемъ преподаваніи, постепенно однако все болѣе отрѣшившись отъ вопросовъ, собственно для богословія безразличныхъ.

Старые вопросы калама въ большемъ объемѣ остались предметомъ трактованія въ мутазилитской школѣ. Литературно-историческое воззрѣніе, по которому мутазилитская школа совершенно исчезла послѣ побѣды направленія Ашари, ложна. Эта школа, напротивъ, вплоть до настоящаго дня продолжаетъ существовать среди шіитскихъ религіозныхъ философовъ; она господствуетъ, напр.,—какъ показываютъ рукописи, въ большомъ количествѣ доставленныя въ Европу (особенно Берлинъ) въ новѣйшее время—въ теологіи зейдитовъ южной Аравіи. Живой къ ней интересъ среди шіитовъ Персіи и Индіи доказывается широкимъ среди нихъ распространеніемъ мутазилитскихъ сочиненій и комментаріевъ въ литографскихъ изданіяхъ.

Мутазилитская точка зрѣнія шіитской догматики.

Вліяніе европейскаго просвѣщенія.

Вліяніе европейскаго просвѣщенія на нѣкоторыя страны Востока не послужило тамъ толчкомъ къ развитію теоретической философской мысли. Современная восточная культура, руководствуясь точкой зрѣнія практической полезности, восприняла европейскіе методы и результаты преимущественно изъ области естествознанія, медицины и техническихъ свѣдѣній. Такъ какъ они сохранили только самое смутное воспоминаніе о прошломъ с в о е й собственной философской литературы, то великіе европейскіе философы даже наиболѣе образованнымъ среди нихъ едва ли знакомы хотя бы по имени. Степень ихъ интереса къ современной философіи характеризуется наличностью случайнаго арабскаго перевода «Силы и Матеріи» Бюхнера, который въ 1884 г. напечаталъ въ Александріи житель Ливана, да нѣсколькихъ полемическихъ листковъ противъ матеріалистическихъ міровоззрѣній, написанныхъ извѣстнымъ афганскимъ агитаторомъ Джемалад-диномъ (1885 г.) и христіаниномъ сирійцемъ Ибрагимомъ-ал-Хаурани (1886 г.).

Большія типографіи въ крупныхъ городахъ Ислама только изрѣдка выпускаютъ памятники старинной философской литературы. Къ немногимъ исключеніямъ принадлежатъ: напечатанное въ Константинополѣ и использованное Мэреномъ для его монографіи объ Авиценнѣ собраніе трактатовъ, которые по своему теософскому содержанію не должны были вызвать недовольства въ оффиціальной средѣ улемовъ, затѣмъ «Destructio» Газали съ возраженіемъ Аверроэса (Каиръ, 1884—85 г.г.) и, наконецъ, перепечатка по изданію М. І. Мюлера мелкихъ трактатовъ Аверроэса о «Теологіи и философіи» (1895 г.).

Въ Каирѣ печатаніе сочиненій «чистыхъ» было пріостановлено по выходѣ перваго тома (1889 г.), какъ говорятъ, по ортодоксальнымъ соображеніямъ. За это мы, впрочемъ, вознаграждены были полнымъ четырехъ-томнымъ изданіемъ, появившимся въ Индіи (Бомбеѣ).

Истиннымъ сюрпризомъ явилось еще изданіе части арабскаго оригинала метафизики Аверроэса, предпринятое въ Каирѣ (въ 1903 г.) ревностнымъ любителемъ старинной литературы, уроженцемъ Дамаска, Мустафой ал-Кабани.

B. Еврейская философія.

Вліяніе арабской философіи на еврейство.

I. Каламъ въ еврейской литературѣ. Философская литература арабовъ оказала непосредственное могучее вліяніе на развитіе философіи у средневѣковыхъ евреевъ. Съ тѣхъ поръ какъ еврейство вошло въ кругъ арабской культуры, въ немъ отражаются всѣ духовныя движенія міра Ислама. Три философскихъ направленія, которыя намъ пришлось охарактеризовать въ нашемъ изложеніи арабской философіи, вскорѣ послѣ своего возникновенія пріобрѣтаютъ весьма видныхъ представителей и въ еврейской средѣ.

Еврейскіе мутазилиты. — Караимы.

Къ мутазилитскому умозрѣнію прежде всего примыкаютъ караимы; Дауд-ибн-Мерван-ал-Мукаммисъ (945), сочиненія котораго становятся все болѣе извѣстными благодаря открытіямъ Гаркави, Іосиф-ал-Басиръ (первая половина XI ст.) и Абуль-Фарадж-Фуркан-ибн-Асадъ или, какъ онъ называется по-еврейски, Іошуа бенъ Іегуда (средина XI ст.) являются среди караимской общины выдающимися представителями мутазилитскаго образа мышленія эпохи его расцвѣта. Въ своихъ сочиненіяхъ они разбираютъ тѣ самыя онтологическія, этическія и религіозно-философскія проблемы, которыми интересуется древній каламъ.

Раввинитскіе мутакаллимы.

Въ раввинскомъ еврействѣ каламъ въ этотъ періодъ имѣетъ своимъ представителемъ Гаона Саадію б. Іосифа (942), главнѣйшее произведеніе котораго, изданное въ арабскомъ оригиналѣ С. Ландауеромъ, даетъ примѣненіе мутазилитской религіозной философіи къ еврейству. Въ отличіе отъ своихъ караимскихъ современниковъ, которые всюду вѣрны своимъ исламскимъ образцамъ и включаютъ въ свою систему, напр., и ученіе объ атомахъ, Саадія сохранилъ при усвоеніи метода калама больше индивидуальной свободы. Онъ отвергаетъ ученіе объ атомахъ, не совсѣмъ чуждается аристотелевскихъ вліяній, а въ его трактатѣ относительно ученія о душѣ замѣтно также новоплатоновское вліяніе.

Раціонализмъ, господствующій въ еврейской теологіи гаонскаго періода (Самуилъ б. Хофни) и проявляющійся въ согласномъ съ разумомъ толкованіи Св. Писанія и въ отказѣ отъ суевѣрныхъ представленій, долженъ быть понятъ какъ результатъ мутазилитскаго образа мышленія, распространившагося изъ Месопотаміи, гдѣ онъ впервые появляется, до С. Африки. Богословъ изъ Кай-

равана р. Нисс им-б. Яковъ (первая половина XI ст.) въ предисловіи къ своему талмудическому сочиненію, изданному Яковомъ Гольденталемъ подъ названіемъ «Clavis talmudica» (Вѣна, 1847), объявилъ себя сторонникомъ ученія мутазилитовъ; его воззрѣнія выражены въ этой книгѣ, а также въ другихъ его произведеніяхъ, особенно ученіе объ атрибутахъ и понятія божественной справедливости.

Новоплатоники.

II. Новоплатоновскія вліянія. Философія новоплатониковъ очень быстро нашла себѣ приверженцевъ среди еврейскихъ мыслителей. Какъ мы уже сказали, въ X столѣтіи, опять въ Кайраванѣ, врачъ Исаакъ Израэли, вообще не сторонникъ этого направленія, обнаруживаетъ элементы сильнаго новоплатоновскаго вліянія, а въ XI столѣтіи еврейскій поэтъ Соломонъ б. Габиролъ (Авенцебронъ) является самымъ видным сторонникомъ новоплатонизма на арабскомъ языкѣ, не только въ своемъ «Источникѣ жизни», совершенно независящемъ отъ конфессіональныхъ элементовъ, но и въ своихъ толкованіяхъ Библіи, насколько мы можемъ судить по дошедшимъ до насъ отрывкамъ. Сюда же слѣдуетъ отнести написанное, судя по неяснымъ признакамъ, въ XI—XII вѣкѣ и сохранившееся въ одномъ только экземплярѣ парижской національной библіотеки арабское сочиненіе неизвѣстнаго автора (Псевдо Бахья), который, широко пользуясь сочиненіямъ «чистыхъ» и другихъ родственнымъ имъ мыслителей, сочетаетъ подъ названіемъ «Сущность души» (ma'âni al nafs) теорію новоплатоновскаго ученія о душѣ съ Ветхимъ Завѣтомъ и талмудическими изреченіями. Въ XII столѣтіи Іосифъ-б. Цаддикъ († 1199 г.) изъ Кордовы съ его «Микрокосмомъ», математикъ астрономъ Авраам-б. Хія (Савасорда) изъ Барселоны († ок. 1136 г.) съ его «Размышленіемъ о душѣ», поэтъ покаянія Моисей б. Эзра изъ Гранады († 1139) съ его «Ароматной грядой», и выдающійся истолкователь Библіи Авраам-б.—Эзра изъ Толедо († 1167) развиваютъ въ самостоятельныхъ сочиненіяхъ и экзегетическихъ трудахъ идеи еврейскаго новоплатонизма. Приблизительно въ это самое время Бахья б. Іосиф-б. Пакуда въ Сарагоссѣ, въ ученіи о Богѣ котораго преобладаютъ точки зрѣнія и методъ калама, аскетической этикой своихъ «Обязанностей сердца» и своими представленіями о происхожденіи человѣческой души свидѣтельствуетъ о вліяніи на него новоплатоновскихъ (суфистскихъ) воззрѣній. То обстоятельство, что это умственное направленіе порождаетъ богатую литературу именно въ Испаніи, отнюдь не является чѣмъ-то побочнымъ. Съ тѣхъ поръ аллегорическое истолкованіе Писанія осталось удобнымъ поводомъ для упроченія новоплатоновскихъ точекъ зрѣнія, которыми проникнуты всѣ еврейско-арабскія толкованія Писанія вплоть до самыхъ послѣднихъ. Въ самостоятельной формѣ еврейскій новоплатонизмъ съ XII столѣтія развился въ Каббалѣ, въ основѣ которой лежитъ ученіе объ эманаціи. Каббала развивается въ сторонѣ отъ аристотелевской философіи, которая съ XII ст. оказываетъ большое вліяніе на еврейскихъ мыслителей, а каббалистическій мистицизмъ хочетъ быть противовѣсомъ противъ ея раціоналистическихъ стремленій и цѣлей. Важнѣйшимъ литературнымъ памятникомъ каббалы является «Зогаръ» (Сіяніе), приписанный одному изъ творцовъ Мишны р. Симону б. Іохаи псевдоэпиграфъ XIII-го столѣтія

Каббала.

(сочиненъ Моисеемъ де-Леон'омъ († 1305), мысли котораго несомнѣнно восходятъ къ болѣе древней традиціи.

III. Аристотелевская философія. Аристотелевское направленіе философіи съ XII ст. получило право гражданства въ кругу еврейской науки и совершенно вытѣснило изъ него методъ калама. Но еще прежде, чѣмъ направленіе это въ томъ духѣ, въ какомъ его развивали мусульманскіе учителя, успѣло получить опредѣленное литературное выраженіе, благочестивый поэтъ Іегуда Галеви изъ Толедо († 1140) объявилъ ему войну. Право въ философіи на урегулированіе религіозныхъ преданій оспаривается въ апологическомъ сочиненіи Ал-Хазари, излагающемъ въ формѣ діалога бесѣды между ищущимъ религіозной истины царемъ хазаровъ и еврейскимъ богословомъ. Авторъ влагаетъ въ уста богослова весьма категорическія сужденія о недостаткахъ и несостоятельности философіи. Изысканіями Д. Кауфманна установлено, что основная мысль этого сочиненія навѣяна идеями, которыя авторъ почерпнулъ у Газали въ его полемикѣ противъ философіи (см. выше, стр. 97-ая). Іегуда Галеви исключаетъ разумъ изъ числа критеріевъ религіознаго познанія. Религіозное вѣрованіе основано исключительно на исторически доказанныхъ фактахъ религіи, на преданіяхъ еврейскаго народа и на внутреннемъ душевномъ переживаніи. Съ другой стороны и онъ также находится подъ сильнымъ вліяніемъ новоплатонизма; одна изъ центральныхъ мыслей его произведенія, воздѣйствіе божественнаго логоса (amr ilâhi) на избранную часть человѣчества, выросла на почвѣ ученія объ эманаціи.

Оппозиція противъ философіи.

Древнѣйшимъ продуктомъ аристотелевской философіи въ еврейско-арабской литературѣ представляется «Возвышенная вѣра» Авраама ибн-Дауда изъ Толедо († 1180). Для того, чтобы вполнѣ согласовать философскія воззрѣнія о свободѣ воли съ религіозными ученіями, онъ предпосылаетъ этому изслѣдованію сводъ важнѣйшихъ элементовъ арабскаго аристотелизма въ той формулировкѣ, какую имъ въ то время далъ Авиценна. Начавъ съ изложенія основныхъ понятій физики и метафизики (включая ученіе о душѣ), онъ переходитъ къ философскому развитію религіозныхъ ученій объ идеѣ Божества, пророчествѣ, свободѣ воли. Основныя ученія философіи разсматриваются съ точки зрѣнія религіозной вѣры. Все время онъ главнымъ образомъ стремится доказать согласіе этихъ теорій со Св. Писаніемъ, которое, по его воззрѣнію, представляетъ народное выраженіе философскихъ истинъ. Въ 139-омъ Псалмѣ онъ находитъ даже намекъ на аристотелевское ученіе о категоріяхъ. Подобно тому какъ Саадія построилъ религіозную философію на основѣ калама, Авраамъ-ибн-Даудъ хотѣлъ доказать возможность обоснованія религіозныхъ истинъ на аристотелевскомъ ученіи и дать вѣрующимъ мыслителямъ средство для укрѣпленія своего религіознаго сознанія посредствомъ одновременнаго постиженія философскихъ истинъ. Но при этомъ, особенно въ ученіи о твореніи и въ этическихъ разсужденіяхъ, ему не всегда удается обойтись безъ помощи платоновскихъ идей.

Авраам-ибн-Даудъ († 1180).

«Возвышенная вѣра», арабскій оригиналъ которой утерянъ, была прекрасной подготовительной работой для сочиненія, которое дало всестороннее рѣшеніе всѣхъ же задачъ и знаменуетъ высшую точку въ развитіи аристотелевской рели-

гіозной философіи въ еврействѣ: мы говоримъ о «Путеводителѣ заблудшихся» великаго еврейскаго аристотелика Моисея б. Маймунъ (Маймонида, † 1204), который и въ другихъ менѣе значительныхъ сочиненіяхъ, особенно въ «Восьми главахъ» заявилъ себя вѣрнымъ сторонникомъ аристотелевской философіи въ ученіи о душѣ и въ этикѣ. Для него характерна его послѣдовательная борьба съ мутакаллимами, ихъ методомъ и ихъ положеніями. Изложеніе ихъ принциповъ и полемика съ ними занимаетъ такое выдающееся мѣсто въ его трудѣ, что долгое время, пока подлинныя ихъ сочиненія не сдѣлались болѣе доступными, соотвѣтствующіе отдѣлы изъ Маймонида служили главнѣйшимъ источникомъ свѣдѣній объ ихъ воззрѣніяхъ и методѣ. Показавъ, что главнѣйшія религіозныя ученія нельзя обосновать методомъ мутакаллимовъ въ виду полной его непригодности для этого, онъ беретъ ихъ доказать на основѣ аристотелевскихъ истинъ (которыя онъ формулируетъ въ 25 предложеніяхъ) и такимъ образомъ уяснить «заблудшимся» согласованность религіи съ ученіями философіи. Особенное значеніе придаетъ онъ наряду съ единичностью также и нематеріальности первой причины, Бога; онъ хочетъ распространить это ученіе даже въ самыхъ широкихъ массахъ и строгимъ образомъ противопоставляетъ ее, какъ единственно возможную форму представленія о Богѣ, всѣмъ ходячимъ представленіямъ, которыя для него равнозначущи съ атеизмомъ. Въ своемъ толкованіи Писанія онъ къ антропоморфнымъ и матеріалистическимъ текстамъ примѣняетъ тотъ же методъ одухотворяющаго объясненія (ta'wîl), которымъ мутазилиты пользовались для устраненія подобнаго рода затрудненій въ коранѣ и традиціи, и, послѣдовательно проводя его, часто создаетъ образцовую философскую экзегезу. Аристотеля онъ считаетъ «царемъ философовъ». Но такъ какъ онъ усвоилъ перипатетическія ученія по комментаторамъ и по своимъ арабскимъ предшественникамъ, то и онъ приписывалъ Аристотелю нѣкоторые чуждые ему элементы. Несмотря на то, что онъ стремится всегда быть въ согласіи съ арабскимъ аристотелизмомъ, несмотря на то, что онъ рисуетъ свою картину міра по возможности въ согласіи съ его воззрѣніями, онъ все же не во всѣхъ основныхъ религіозныхъ вопросахъ съ нимъ соглашается. Аристотель для него авторитетъ относительно всего подлуннаго, что же касается надлунныхъ вещей, то здѣсь онъ долженъ съ нимъ разойтись. Въ двухъ главнымъ образомъ вопросахъ онъ возражаетъ противъ положеній аристотеликовъ. Онъ вмѣстѣ съ Галеномъ считаетъ ученіе о вѣчности міра открытымъ вопросомъ въ философіи; аристотелевскій тезисъ философски не доказанъ; онъ поэтому настойчиво защищаетъ мысль о твореніи изъ ничего, какъ основное ученіе пророческой традиціи, въ пользу котораго, если оно и не поддается убѣдительному философскому доказательству, все же можно привести достойные вниманія аргументы. Затѣмъ онъ расходится съ аристотеликами изъ-за непризнаванія ими того, что божественное знаніе и провидѣніе распространяются на частное. Въ этомъ отношеніи онъ дѣлаетъ исключеніе для человѣческаго рода, индивиды которыхъ причастны божественному провидѣнію смотря по степени своего интеллектуальнаго значенія. Этими ограниченіями аристотелевскихъ положеній онъ, однако, не могъ удовлетворить сторонниковъ традиціонной вѣры. Другія религіозныя представленія онъ безъ всякихъ колебаній согласовалъ съ воззрѣніями, принятыми

Маймунъ († 1204).

у философовъ Ислама. Посмертное существованіе души и блаженство благочести выхъ онъ понимаетъ въ чисто духовномъ смыслѣ; оно относится къ образуемому умопостигаемыми понятіями νοῦς ἐπικτητός; низшія формы души преходящи подобно тѣлу. Съ ученіемъ о единствѣ сохраняющихся послѣ смерти душъ онъ познакомился у ибн-Баджи, но не примкнулъ къ этому воззрѣнію. Разсужденіе того же философа о соединеніи индивидуальной души съ умопостигаемымъ міромъ повліяло на него, повидимому, когда онъ писалъ о единеніи (ittihâd) патріарховъ и Моисея съ Божествомъ. Теорію пророчества (въ которой, однако, Моисею отводится особое, исключительное мѣсто) и различныхъ ступеней совершенства этого душевнаго дара онъ построилъ на основаніи воззрѣній, развитыхъ уже Алфараби (совмѣстное дѣйствіе силы воображенія и интеллекта), и подкрѣпилъ текстами изъ Библіи. Свои философскія и религіозныя воззрѣнія онъ въ качествѣ догматическихъ результатовъ ставитъ во главѣ своей кодификаціи Закона (hâ-Jad ha-chazâkah).

Мыслители послѣ маймонидовскаго періода.

Маймонидъ не былъ еще знакомъ съ произведеніями своего современника Аверроэса, когда онъ написалъ въ Египтѣ свое философское сочиненіе. Вліяніе аверроизма сказалось лишь на его послѣдователяхъ на Западѣ, особенно на Леви б. Герсонѣ (Magister Leo Hebraeus) изъ Баньолѣ († 1344, авторъ «Божественной борьбы», знаменитъ такъ же, какъ астрономъ), который въ согласованіи религіозныхъ и перипатетическихъ ученій идетъ гораздо дальше Маймонида и считаетъ, напр., принятіе первоматеріи согласуемымъ съ библейскимъ ученіемъ о твореніи, и на Моисеѣ б. Іошуа Нарбони (Maestro Vidal, † 1362), комментаторѣ маймонидова сочиненія, который написалъ также глубокомысленные комментаріи къ нѣкоторымъ трактатамъ Аверроэса и независимостью своей философской мысли возбудилъ сильное недовольство среди сторонниковъ примирительнаго направленія.

Испанцемъ Хасдаи Крескас'омъ († послѣ 1410 г., авторъ «Свѣта Адоная») начинается реакція еврейской религіозной философіи противъ аристотелевскихъ основъ, изъ которыхъ до тѣхъ поръ исходили ея самые выдающіеся представители. Сочиненіе этихъ послѣ-маймонидовскихъ мыслителей написаны на еврейскомъ языкѣ.

Переводческая дѣятельность евреевъ.

Испанскіе и южно-французскіе евреи оказали чрезвычайное вліяніе на распространеніе сочиненій арабскихъ философовъ тѣмъ, что они ихъ переводили на еврейскій языкъ. Помимо начинающейся еще въ XII стол. работы по переводу написанныхъ на арабскомъ языкѣ сочиненій всѣхъ вышеназванныхъ еврейскихъ философовъ вплоть до Маймонида, работы, въ которой семейство Тиббоновъ изъ Люнеля принимало въ теченіе трехъ поколѣній особенно дѣятельное участіе, евреи въ XII—XV стол. содѣйствовали также распространенію перипатетической философіи своими переводами книгъ арабскихъ философовъ и комментаріями къ нимъ. Большое количество давно уже въ оригиналѣ утерянныхъ произведеній этой литературы сохранилось только благодаря еврейскимъ переводамъ; равнымъ образомъ латинскіе переводы большинства этихъ книгъ сдѣланы съ еврейскихъ изданій, посредствомъ которыхъ арабская философія вліяла на схо-

ластическую литературу средневѣковья. Всю эту работу во всемъ ея объемѣ детально изобразилъ недавно скончавшійся Моринцъ Штейншнейдеръ въ рядѣ монографій и затѣмъ въ своемъ монументальномъ трудѣ «Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters». Вліяніе еврейскихъ философовъ (особенно Исаака, Израиля, Авенцеброна, Маймуни) на христіанскую схоластику обстоятельно доказано трудами М. Іоэля и Якова Гуттмана.

Вліяніе на христіанскую схоластику.

ЛИТЕРАТУРА.

А. Философія Ислама.

Новѣйшей настольной книгой къ исторіи этой философіи является: T. J. de Boer, „Geschichte der Philosophie im Islam“ Штутгартъ, 1901), англ. пер. *Edward. R. Jones'a* (Лондонъ, 1903).

Стр. 82-ая. Исторія калама; M. Th. Houtsma, „De Strijd over het dogma in den Islam tot op el-Ascha'ri“ (Лейденъ 1875); Schreiner, „Zur Geschichte des Asch'aritentmus“ (Лейденъ 1890); S. Horovitz, „Uber den Einfluss des Stoizismus“ („Zeitschr. d. Deutschen morgenl. Gesellschaft“, т. LVII).

Стр. 88-ая. Энциклопедія «чистыхъ» по-нѣмецки обработана въ рядѣ изданій F. Dieterici („Die Philosophie der Araber in 10 Jahrbr. nach. Chr.“ 8 тт., Лейпцигъ 1865—79).

Стр. 90-ая. Ибн-Гебироль: ср. M. Wittmann, „Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie“ („Beitr. z. Geschichte d. Philos. d. Mittelalters“ т. V, вып. 1, Мюнстеръ 1905).

Стр. 91-ая. О суфизмѣ; Tholuk, „Ssufismus sive Theosophia Persarum pantheistica“ (Берлинъ, 1821); Adalbert Merx, „Idee u. Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik (Гейдельбергъ 1893); введеніе и примѣчаніе къ „Selected Poems from the Diwani Shamsi Tabriz“ изд. K. A. Nicholson'a (Кэмбриджъ 1898); его же монографія „The origin und development of Sufism“ (въ „Journ. of the R. Asiat. Society“, 1906).—E. H. Whinfield „Masnavi-i-Ma navi, the spiritual couplets of Maulana jalálu-'din Rumi“ (Лондонъ, 1887), затѣмъ введеніе къ „Lawâ'ih“ Джами: „On the influence of Greek philosophy upon Sufism“ (Лондонъ 1906).

Стр. 92—94-ая. M. Steinschneider, „Alfarabi“ (Спб. 1869); Max Horten „Buch der Ringsteine Alfarabis“ („Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters“, т. V, вып. 3, Мюнстеръ 1906); B. Haneberg, „Zur Erkenntnislehre von Ibnsina und Albertus Magnus“ (Abhandl. d. philos.-philol. Klasse der K. bayerischen Akad. d. Wiss“. т. IX, 1868); Carra de Vaux, „Avicenne“ (Парижъ 1900). Теологическія и мистическія сочиненія Авиценны F. Mehren опубликовалъ въ ряду монографій въ лувенскомъ журналѣ „Muséon“ (за 1883 и сл. гг.), а также въ „Traités mystiques d'...Avicenne“ (5 частей, Лейденъ, 1889—95). Ср. литературу объ Авиценнѣ у Martin Winter'a, „Ueber Avicennas Opus egregium de anima“ (Мюнхенъ, 1903).

Стр. 97-ая T. J. de Boer, „Die Widersprüche der Philosophen nach Al ghazali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd“ (Страссбургъ 1894); Carra de Vaux, „Gazali“ (Парижъ, 1902).

Стр. 98-ая. Renan, „Averroès et l'Aerroïsme“ (1-е изд., Парижъ, 1852, 4-е изд. 1882).

Стр. 100-ая. Leon Gauthier, Roman philosophique d' Ibn Thofaïl (Алжиръ, 1900).

B. Еврейская философія.

Стр. 104-ая и сл. S. Munk, „Mélanges de philosophie juive et arabe“ (Парижъ, 1859); Th. Bloch, „Geschichte der Entwicklung der Kabbalah und der jüdischen Religionsphilosophie“ (Триръ, 1894): D. Kaufmann, „Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie“ (Гота, 1877); M. Schreiner „Der Kalâm in der jüdischen Literatur“ (Берлинъ 1895); M. Joel, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie“ (2 тома; Бреславль, 1876); монографіи I. Guttmann'a объ Авраамѣ ибн-Даудѣ (Геттингенъ, 1879), Саафъ (Геттингенъ, 1882), Ибн-Гебиролѣ (Геттингенъ, 1889); L. G. Lévy, „La Métaphysique de Maïmonide“ (Дижонъ, 1905); P. J. Muller, „De godsleer der middelleuwsche joden“ (Гронингенъ 1898); S. Horovitz, „Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters“ (Бреславль, 1898—1906); W. Bacher, „Die Bibelexegese der jüd. Religionsphilosophen d. Mittelalters“ (Будапештъ, 1892).

Стр. 106-ая. Новоплатонизмъ Іегуды Галеви: Ср. I. Goldziher, „Revue des. Etudes juives“, т. L (1905), стр. 32—41.

Стр. 108-ая. Аверроизмъ у евреевъ, см. „Averroès et l'Averroïsme“ *Ренана*, 4-ое изд. стр. 173—196.

Транскрипцію арабскихъ именъ любезно просмотрѣлъ проф. А. Э. Шмидтъ, а еврейскихъ—А. Я. Гаркави. Прим. ред.

Гансъ фонъ-Арнимъ.

Европейская философія древняго міра.

Европейская философія древняго міра.

Гансъ фонъ-Арнимъ.

Введеніе. Исторія европейской философіи въ древности есть исторія греческой философіи. За исключеніемъ грековъ и эллинизированныхъ народовъ, прямо продолжавшихъ ихъ культуру, ни одна народность не приняла самостоятельнаго участія въ созданіи философскаго круга мыслей, который въ теченіе долгихъ вѣковъ составлялъ достояніе античнаго человѣчества и въ качествѣ наслѣдія прошлаго былъ переданъ слѣдующимъ поколѣніямъ. Эллинизмъ римлянъ въ области философіи оказался еще менѣе плодотворнымъ, чѣмъ въ прочихъ областяхъ идеальнаго творчества—въ литературѣ, наукѣ и искусствѣ. Ихъ писатели-философы за немногими исключеніями довольствовались тѣмъ что преподносили своей публикѣ отрывки изъ произведеній греческихъ мыслителей.

Философія грековъ, изображенію которой въ главнѣйшихъ ея чертахъ посвященъ настоящій очеркъ, по понятію и объему своему не вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ, что въ новое время понимается подъ словомъ философія. Это слово въ употребляемомъ нами значеніи совершенно еще чуждо эпохѣ Платона и Сократа. Впервые у Аристотеля оно получаетъ значеніе, близкое къ современному. Но мыслители, которыхъ мы причисляемъ къ греческимъ философамъ, отмежевывали себѣ область, которая была то у́же, то шире области философовъ позднѣйшихъ эпохъ: въ начальныхъ стадіяхъ развитія эта область была у́же потому, что отдѣльныя части всей философіи были открываемы и развивались параллельно или послѣдовательно, и были объединены только въ системахъ эпохи расцвѣта и только тогда поняты какъ нераздѣльныя части о д н о й науки; но даже и въ эту эпоху и позднѣе не прекращается узкое трактованіе философіи, поскольку рядомъ съ систематиками, охватывающими всю область, все еще имѣлись философы, у́же понимавшіе задачу философіи. Учители, напр., которые не касались метафизики, теоріи познанія и ученія о природѣ и задавались исключительною цѣлью обосновать и распространить практическое жизнепониманіе, называли себя философами, и никто не оспаривалъ ихъ права на это. Съ другой стороны греческіе философы часто занимались вопросами, которые мы не относимъ болѣе къ вѣдѣнію

философовъ, что́ является результатомъ постепеннаго развитія отдѣльныхъ наукъ и ихъ отношенія къ философіи, какъ къ первоисточнику всего научнаго знанія. Общей формулы для этого развитія не существуетъ; для каждой отдѣльной дисциплины могутъ быть намѣчены ея особыя характерныя черты. Однѣ дисциплины остаются надолго связанными съ философіей и только позднѣе отъ нея отдѣляются; другія лишь въ ходѣ своего развитія приходятъ съ ней въ соприкосновеніе.

Строго говоря, историческое пониманіе философскихъ системъ возможно лишь въ томъ случаѣ, если одновременно представляется возможнымъ установить сумму положительныхъ (относящихся къ отдѣльнымъ наукамъ) знаній, какими располагаютъ отдѣльные философы. Натуръ-философскія ученія классической древности въ особенности могутъ быть поняты только на такой основѣ. Съ другой стороны исторія отдѣльныхъ наукъ въ свою очередь во многомъ обусловлена исторіей философіи. Понять это постоянное взаимодѣйствіе философіи и отдѣльныхъ наукъ у грековъ весьма затруднительно, вслѣдствіе недостаточности дошедшихъ до насъ свѣдѣній, особенно изъ древнѣйшаго періода, а при настоящемъ положеніи изслѣдованія это и вовсе невозможно.

Мы даже не въ состояніи точно установить на основаніи сохранившихся источниковъ содержаніе самихъ философскихъ ученій и изобразить ихъ въ хронологическомъ порядкѣ выступленія, какъ моменты единаго процесса развитія, — для основного до-сократовскаго періода собираніе и критическая обработка матеріаловъ только недавно подвинулась настолько впередъ, что можетъ составить основаніе догматически-историческаго изслѣдованія, а затѣмъ, для части послѣ-аристотелевской философіи и для философіи IV-го вѣка, за исключеніемъ Платона и Аристотеля, этого фундамента все еще нѣтъ. На основаніи сборниковъ отрывковъ, которые въ полномъ, провѣренномъ и систематизированномъ видѣ даютъ намъ сохранившійся матерьялъ, догматически-историческое изслѣдованіе должно будетъ отчасти поставить новые вопросы, отчасти пересмотрѣть старые, и только послѣ этого мы сможемъ считать наше знаніе окончательно установленнымъ.

Исторія древней философіи можетъ себѣ ставить весьма различныя цѣли, въ зависимости отъ чего должны разниться и трактованіе и изложеніе ея. Изложеніе будетъ однимъ, если разсматривать философію какъ нераздѣльную составную часть всей античной культуры въ ея взаимодѣйствіи съ другими элементами этой культуры; другимъ представится изложеніе, которое интересуется только самими философскими проблемами, слѣдитъ за успѣхами въ ихъ трактованіи и рѣшеніи и оцѣниваетъ ихъ съ точки зрѣнія современной науки и самого изслѣдователя; наконецъ, иной характеръ будетъ носить изложеніе, которое такимъ же образомъ ограничиваетъ свою тему, но разбираетъ ее съ исторической точки зрѣнія имманентной послѣдовательности. Съ первой точки зрѣнія наиболѣе значительными философскими ученіями являются тѣ, которыя оказали наибольшее вліяніе на античную жизнь въ цѣломъ; со второй точки зрѣнія — тѣ, которыя въ достаточной мѣрѣ обосновали извѣстныя положенія, нынѣ считающіяся истинными, или по крайней мѣрѣ приближаются къ такому обоснованію; съ третьей точки зрѣнія первенство принадлежитъ тѣмъ ученіямъ, которыя являются

послѣдовательнымъ развитіемъ предпосылокъ, исторически данныхъ для опредѣленнаго философа. Мы въ нашемъ изложеніи исходили изъ этой третьей точки зрѣнія, такъ какъ съ одной стороны для изображенія зависимости между философіей и общей культурой нужны болѣе широкія рамки, а съ другой стороны оцѣнка философскихъ ученій съ точки зрѣнія современной науки затемнила бы историческую картину, имѣющую сама по себѣ высокое значеніе.

Исторія греческой философіи распадается на тѣ же періоды, что и исторія греческой литературы: и мы различаемъ въ ней періоды до-аттическій, аттическій и эллинистическій, за которыми слѣдуетъ періодъ дальнѣйшаго существованія философіи въ римскую эпоху. Въ до-аттическомъ періодѣ, т. е. въ VI-омъ и въ первой половинѣ V-го столѣтія, носителями философскаго движенія являются іонійцы Малой Азіи и западные греки Сициліи и Южной Италіи. Въ слѣдующемъ затѣмъ аттическомъ періодѣ Аѳины, какъ духовная столица Греціи, господствуютъ и въ философіи; въ ученіяхъ Сократа, Платона и Аристотеля аттическая философія достигаетъ высшаго расцвѣта. Въ эллинскій періодъ Аѳины, какъ мѣстопребываніе значительнѣйшихъ философскихъ школъ, все еще остаются средоточіемъ философскаго изслѣдованія. Но послѣ-аристотелевскія школы, которыя въ эту эпоху накладываютъ свою печать на философскую мысль, развиваются въ духѣ прямо противоположномъ аттической философіи и опять возвращаются къ іонійской философіи: стоики—къ Гераклиту, Эпикуръ—къ Демокриту.

А. Іонійская философія и философія Западной Греціи (VI—V-ое ст. до Р. Хр.).

I. Основатели трехъ главныхъ направленій (VI-ое ст. до Р. Хр.). Въ до-аттическій періодъ возникаютъ три различныхъ главныхъ направленія, которыя несмотря на многообразное взаимодѣйствіе оказали вліяніе на послѣдующія эпохи какъ три самостоятельныхъ фактора: іонійская натурфилософія, элеатское ученіе о бытіи и діалектика понятій, пиѳагорейское ученіе о числахъ и религіозная мистика. Іонійская натурфилософія, основанная тремя милетцами Ѳалесомъ, Анаксимандромъ и Анаксименомъ, развивается и углубляется Гераклитомъ, достигаетъ своей высшей точки въ созвѣздіи Эмпедокла, Анаксагора и Левкиппа и въ лицѣ ихъ продолжателей и послѣдователей существуетъ вплоть до IV-го столѣтія. Элеатское ученіе о бытіи черезъ Ксенофана отвѣтвляется отъ іонійской натурфилософіи, систематически обрабатывается Парменидомъ, а Зенономъ защищаетъ его путемъ эристической діалектики. Пиѳагорейство, основатель и первоначальныя формы котораго покрыты глубокимъ мракомъ, систематически разрабатывается и получаетъ у Филолая форму, въ которой оно оказало свое дальнѣйшее вліяніе. Платонъ соединилъ элементы всѣхъ трехъ названныхъ до-аттическихъ направленій съ этическимъ изслѣдованіемъ понятій, начало которому положилъ основатель аттической философіи, Сократъ. Отличительной особенностью указанныхъ трехъ направленій было то, что подлинный предметъ ихъ изслѣдованія составляла природа, у Пиѳагора и Парменида въ такой же мѣрѣ, какъ и у іонійцевъ. Человѣка касались только косвенно, въ связи

съ разсмотрѣніемъ природы. Науки о жизни и о задачѣ человѣка тогда еще не было; ее создало только движеніе софистовъ и его наиболѣе выдающійся представитель, Сократъ. Пиѳагорейское ученіе о душѣ и упорядоченіи жизни было религіозной мистикой, но не наукой.

Іонійская натурфилософія VI-го столѣтія является продуктомъ іонійскаго просвѣтительнаго движенія. Находившіеся подъ владычествомъ іонійцевъ города Малой Азіи первые во всемъ Эллинскомъ мірѣ сбросили съ себя завѣщанныя формы аристократическаго государства греческаго средневѣковья и сословное дѣленіе общества. Разрывъ съ традиціей въ области политической и соціальной породилъ стремленіе поставить все міровоззрѣніе и жизнепониманіе на новыя, раціональныя основы,—явленіе, повторившееся спустя столѣтіе въ кругу аттической культуры. Благодаря этому знаніемъ отдѣльныхъ явленій природы, возникающимъ изъ потребностей практической жизни, воспользовались теперь для того, чтобы создать себѣ картину всей вселенной, ея возникновенія и устройства. Въ тотъ моментъ, когда разумъ, не довольствуясь болѣе служеніемъ непосредственнымъ потребностямъ практической жизни, обращается къ чисто-теоретическимъ вопросамъ космогоніи и космологіи (περαιτέρω τῆς χρείας, какъ Аристотель выражается о Ѳалесѣ), нарождается философія. Отъ своихъ предшественницъ, мистическихъ космогоній, это стремленіе отличается раціоналистическимъ характеромъ. Идеалъ, который рисовался этимъ мыслителямъ, могъ состоять только въ выводѣ конструкціи вселенной изъ данныхъ опыта при помощи убѣдительныхъ умозаключеній. Задачей историческаго изслѣдованія является поэтому по возможности выясненіе тѣхъ дѣйствительныхъ или мнимыхъ опытныхъ данныхъ, а также убѣдительныхъ или неубѣдительныхъ умозаключеній, которыя привели къ выводамъ, сохраненнымъ доксографами. Неполныя, неправильныя или ложно истолкованныя наблюденія, — вотъ тотъ матеріалъ, изъ котораго путемъ смѣлыхъ обобщеній и заключеній по аналогіи возникли космологическія гипотезы. Всѣ онѣ сводятся къ наглядному представленію вселенной, ея прошлаго, настоящаго и будущаго состояній, представленію, возсозданіе котораго составляетъ не всегда достижимую цѣль нашихъ изслѣдованій.

Міръ представляется созерцанію трудно охватываемымъ многообразіемъ качественно различныхъ тѣлъ и веществъ, которыя различнѣйшимъ образомъ движутся и измѣняются; физіологи стремятся упростить міровую картину и свести многообразіе къ возможно меньшему числу принциповъ, лучше всего— къ о д н о й первоосновѣ. Попытка понять и объяснить міръ какъ одно цѣлое немедленно же приводитъ къ проблемѣ вещества. Опытъ обнаруживаетъ измѣненіе тѣлъ: кипящая вода, напр., переходитъ въ паръ, расплавленный металлъ—изъ твердаго въ жидкое состояніе, одно и то же вещество принимаетъ, значитъ, различныя формы,—а если такъ, то представляется вѣроятнымъ, что все вообще эмпирическое многообразіе веществъ возникло путемъ превращеній изъ одного первовещества. Былъ поставленъ вопросъ о природѣ первовещества, и за таковое можно было принять или одно изъ эмпирически извѣстныхъ или какое-нибудь только гипотетическое вещество. Когда излагаютъ исторію того, какъ изъ первовещества создался міръ, то этимъ не только генетически объясняютъ нынѣшнее міровое состояніе, но еще хотятъ высказать

кое-что о природѣ истинно сущаго. Если всѣ прочіе матеріальные предметы возникаютъ изъ первовещества и при своемъ разрушеніи опять въ него возвращаются, то ему одному присуще длительное существованіе въ противоположность мѣняющимся продуктамъ становленія. Міръ не только произошелъ изъ первовещества; оно есть субстанція его, истинно сущее, лежащее въ основѣ всѣхъ міровыхъ явленій.

Но это первовещество должно также носить въ себѣ самомъ причину движенія и измѣненія. Ибо на-ряду съ нимъ не можетъ существовать еще вторая столь же изначальная сущность, какъ причина его движеній и измѣненій. Принять нематеріальную причину движенія даже въ голову не могло прійти этимъ мыслителямъ, выросшимъ на наблюденіи и опытѣ. Къ этому легко присоединяется мнѣніе, что первовещество, какъ производящее изъ себя все живое, само должно быть по сокровенной своей сущности живымъ, т. е. гилозоизмъ. Въ виду всего этого нужно было принять такое первовещество, которое, помимо простоты, подвижности и измѣнчивости, было бы примѣнимо въ качествѣ принципа объясненія также и къ органической и душевной жизни. Если Θалесъ принималъ за первовещество воду, Анаксименъ — воздухъ, а Гераклитъ — огонь, то всѣ они руководствовались при этомъ только-что изложенными соображеніями.

Три милетца: а) Θалесъ (около 585 г.)

1. Θалесъ—старѣйшій изъ трехъ милетцевъ, извѣстныхъ въ качествѣ основателей іонійской натурфилософіи. Аристотель, которому, какъ и всѣмъ античнымъ писателямъ вообще, сочиненія Θалеса не были извѣстны въ подлинникѣ, правильно предполагаетъ, что Θалесъ принялъ за первовещество жидкій элементъ потому, что въ сокѣ таится жизнь растенія (оно умираетъ, увядая), въ крови—жизнь животнаго, что и сѣмя животныхъ тоже влажно и даже пламя питается влагой. Если Θалесъ считалъ жидкій элементъ носителемъ жизни, то весьма правдоподобно, что онъ весь созданный изъ этого элемента міръ объявлялъ одушевленнымъ (или «наполненнымъ душами»). Его наглядное изображеніе міра достаточно характеризуется одной чертой, а именно, что онъ представлялъ себѣ землю въ видѣ плоскаго диска, плавающаго въ силу своей формы на поверхности воды, и землетрясенія объяснялъ движеніемъ воды.

Θалеса мы не должны представлять себѣ профессіональнымъ философомъ. Ученіе о первовеществѣ и космологическія воззрѣнія явились у него побочнымъ продуктомъ эмпирическаго занятія различными явленіями природы, и не имъ обязанъ онъ высокимъ мѣстомъ и уваженіемъ, которымъ онъ заслуженно пользовался у современниковъ. Его онъ заслужилъ такими фактами, какъ предсказаніе солнечнаго затменія 28 мая 585 г., которое основывалось не на правильномъ пониманіи причинъ явленія, а на разсчетѣ періодовъ, заимствованномъ изъ вавилонской науки. Въ исторіи математики Θалесъ также занимаетъ видное мѣсто; нашъ весьма надежный источникъ приписываетъ Θалесу теоремы о томъ, что діаметръ дѣлитъ кругъ пополамъ, что въ равнобедренномъ треугольникѣ углы при основаніи равны, что вертикальные углы равны, что треугольники равны при равенствѣ двухъ угловъ и одной стороны. Θалесъ не былъ удалившимся отъ жизни ученымъ; онъ былъ практическимъ дѣятелемъ, который расши-

рилъ свое образованіе во время дальнихъ коммерческихъ путешествій и игралъ также роль въ политической жизни. Уже на немъ подтвердилась правильность того, что изслѣдованіе, выходящее за границы практическихъ нуждъ, часто оказывается чрезвычайно полезнымъ именно для этихъ послѣднихъ.

b) Анаксимандръ (около 547 г.).

Ученикомъ Ѳалеса называютъ его согражданина Анаксимандра, который въ 547/6 г. на 64-мъ году своей жизни написалъ сочиненіе, бывшее извѣстнымъ и въ позднѣйшее время. За первовещество онъ, въ отличіе отъ своего учителя, принялъ не одно изъ элементарныхъ веществъ, даваемыхъ опытомъ, а безпредѣльное (τὸ ἄπειρον), т. е. вѣчное во времени (несозданное и непреходящее) и безконечное въ пространствѣ вещество. Качественно оно характеризуется тѣмъ, что вслѣдствіе вѣчнаго движенія изъ него выдѣляются противоположности: теплое и холодное, жидкое и сухое. Оно, значитъ, изначально содержитъ эти противоположныя качества въ безраздѣльномъ единствѣ. Непроисшедшимъ и неуничтожимымъ является и первовещество Ѳалеса, но не пространственно безконечнымъ. Анаксимандръ считалъ необходимымъ принять безконечность, чтобы твореніе никогда не прекращалось (ἵνα μὴ ἐλλείπῃ ἡ γένεσις). Вѣчное движеніе, видъ котораго Анаксимандръ точнѣе не опредѣлилъ, онъ представлялъ себѣ неотъемлемымъ свойствомъ вещества. Изъ безконечнаго вещества возникаетъ одновременно и послѣдовательно безконечное множество міровъ, которые при своемъ разрушеніи вновь превращаются въ первовещество. Эти перемѣны пріурочены къ извѣстнымъ промежуткамъ времени закономъ природы, который Анаксимандръ сравниваетъ съ карательнымъ правосудіемъ, уравновѣшивающимъ вину черезъ наказаніе. Въ этомъ, какъ и въ названіи міровъ богами, не слѣдуетъ усматривать возврата къ теологическимъ воззрѣніямъ. Жизнь безконечнаго цѣлаго состоитъ въ вѣчномъ круговоротѣ возникновенія и исчезновенія. Движеніе, ведущее къ образованію нашего космоса, онъ, повидимому, представлялъ себѣ въ видѣ вращенія, такъ какъ космосъ онъ, согласно съ видимостью, считаетъ шарообразнымъ. Вслѣдствіе этого вращенія изъ первовещества выдѣляется сначала вещество, предназначенное для созданія тепла и холода (τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ), и располагается въ видѣ полаго шара вокругъ остального вещества. Путемъ дальнѣйшаго раздѣленія теплое отдѣляется отъ холоднаго; огненная среда окружаетъ холодную воздушную сферу, какъ кора дерево. Такимъ же точно образомъ въ оставшемся веществѣ влажное отдѣляется отъ сухого и въ качествѣ водяной среды располагается вокругъ находящейся въ серединѣ, не шаровидной, а цилиндрической земли, которая, находясь въ серединѣ, никуда не можетъ упасть и свободно плаваетъ, не нуждаясь (какъ у Ѳалеса) ни въ какой опорѣ. При дальнѣйшемъ вращеніи нѣкоторые слои огненной сферы раскалываются и свертываются. А такъ какъ вокругъ нихъ располагается темный воздухъ, то образуются полыя кольца изъ темнаго воздуха, наполненныя огнемъ и сохраняющія свое вращательное движеніе. Они имѣютъ отверстія, черезъ которыя виденъ находящійся въ нихъ огонь, въ видѣ солнца, луны или звѣздъ. Эти невидимыя вращающіяся вокругъ земли кольца, въ которыхъ заключены планеты, объясняютъ ихъ движенія. Здѣсь передъ нами въ самой примитивной формѣ теорія сферъ, господствующая въ космологіи всего

античнаго міра. Самое большое и наиболѣе отдаленное кольцо то, которое носитъ солнце; затѣмъ слѣдуетъ кольцо луны, а еще ближе къ землѣ расположены неподвижныя звѣзды и планеты. Подъ вліяніемъ солнца водная среда отчасти высыхаетъ; въ видѣ остатка сохраняется море. Пары, образовавшіеся при испареніи, дѣйствуютъ въ воздушномъ пространствѣ какъ причины метеорологическихъ явленій. На этой ступени мірового развитія возникаютъ живыя существа изъ ила. Въ частности люди, по этому представленію, жили сперва какъ рыбы въ жидкомъ элементѣ, и только при дальнѣйшемъ развитіи они сбросили чешую и вышли на сушу.

c) Анаксименъ (около 546 г.).

Анаксименъ изъ Милета, который около 546 г. достигъ поры своего расцвѣта и умеръ между 528 и 525 гг., пошелъ въ развитіи своего ученія совершенно инымъ путемъ, чѣмъ его предшественникъ Анаксимандръ. За первовещество онъ принимаетъ воздухъ, который онъ, однако, какъ Анаксимандръ свое безпредѣльное, полагаетъ безконечнымъ по массѣ и протяженности, но онъ считаетъ его не только источникомъ, но и постоянной субстанціей міра. Ибо изъ воздуха, по его мнѣнію, посредствомъ разрѣженія и сгущенія происходятъ всѣ находящіяся въ мірѣ вещества, такъ что міръ во всѣхъ своихъ частяхъ состоитъ изъ воздуха и по подлинной своей сущности есть воздухъ. Въ этомъ преимущество анаксименовыхъ разрѣженія и сгущенія передъ анаксимандровымъ выдѣленіемъ противоположностей: философскій постулатъ единства матеріи находитъ свое удовлетвореніе: въ началѣ развитія ставится истинно сущее, а само развитіе понимается такъ, что не идетъ въ разрѣзъ съ неразрушимостью и (въ извѣстномъ смыслѣ) неизмѣнностью первовещества. Скрытый плюрализмъ въ ученіи о первовеществѣ Анаксимандра замѣняется строгимъ монизмомъ. Изъ воздуха посредствомъ разрѣженія образуется огонь, посредствомъ постепеннаго сгущенія—сначала вѣтеръ, затѣмъ облака, вода, земля, камни. Первовещество не является такимъ образомъ ни высшей, ни низшей ступенью развитія. Выборъ воздуха въ качествѣ перво-вещества покоится на родственномъ тогдашнимъ ходячимъ воззрѣніямъ мнѣніи Анаксимена, что человѣческая душа состоитъ изъ воздуха, что воздухъ есть посему жизненный принципъ, и на заимствованномъ изъ чувственнаго созерцанія мнѣніи, что воздухъ окружаетъ и носитъ весь космосъ. Дѣло въ томъ, что изъ безконечности первовещества Анаксименъ не дѣлалъ, подобно Анаксимандру, заключенія о существованіи безчисленныхъ міровъ; онъ знаетъ только о д и н ъ космосъ, который онъ мыслитъ окруженнымъ безконечной воздушной массой и покоющимся на ней. Ученіе о разрѣженіи и сгущеніи вещества является предвѣстникомъ атомистической физики, такъ какъ къ ней должно было привести болѣе точное изслѣдованіе понятій сгущенія и разрѣженія. Причиной сгущенія и разрѣженія Анаксименъ считаетъ вѣчное движеніе, которое онъ приписываетъ, въ качествѣ первоначальнаго аттрибута, воздуху, какъ Анаксимандръ своему безпредѣльному. Противоположность теплаго и холоднаго онъ выводитъ непосредственно изъ сгущенія и разрѣженія; такъ какъ изъ воздуха посредствомъ сгущенія образуется холодное, посредствомъ разрѣженія—теплое, то самый воздухъ онъ, вѣроятно, разсматривалъ какъ индифферентный въ данномъ отношеніи. При возникновеніи космоса сперва, по

его мнѣнію, путемъ сжатія воздуха образовалась земля, которую онъ представлялъ себѣ въ видѣ плоскаго диска, несомаго воздухомъ. Испаренія воды, ставшія огненными отъ безпрерывнаго разрѣженія, служили для него матеріаломъ, изъ котораго образовались солнце, луна и звѣзды,—въ его представленіи также несомые воздухомъ плоскіе диски; поэтому они могутъ находиться только надъ землей. Нашъ философъ въ своей картинѣ міра отличаетъ верхъ и низъ въ обычномъ смыслѣ, и потому не признаетъ, что звѣзды движутся подъ землей, когда онѣ закатываются: какъ шляпа на головѣ, такъ, по его мнѣнію, звѣздное небо (кристальное полушаріе, къ которому неподвижныя звѣзды прикрѣплены на подобіе гвоздей) вертится вокругъ нашей земли. Послѣ смѣлаго полета мысли у Анаксимандра мы должны усмотрѣть въ этомъ возвратъ къ представленіямъ Ѳалеса. Оба философа представляли себѣ космосъ въ видѣ полушарія. Чтобы сохранить за воздухомъ роль источника всякаго движенія, Анаксименъ движеніе небесныхъ свѣтилъ и кристальнаго свода съ неподвижными звѣздами также сводилъ къ воздушнымъ теченіямъ. Такъ какъ онъ понимаетъ воздухъ какъ принципъ жизни и духъ, то онъ называетъ его божествомъ и, повидимому, признаетъ множество отдѣльныхъ воздушныхъ боговъ.

Мы обрисовали первое главное направленіе до-аттической философіи на первой ея ступени въ лицѣ трехъ милетцевъ, и мы не можемъ прослѣдить его на дальнѣйшихъ ступеняхъ, не ознакомившись сперва съ возникновеніемъ двухъ другихъ главныхъ направленій, ученій элеатовъ и пиѳагорійцевъ. Ксенофанъ и Пиѳагоръ вышли изъ среды іонійской культуры, первый родился въ Колофонѣ, второй — на Самосѣ. Оба несомнѣнно были знакомы съ ученіями милетцевъ. Обоихъ житейскія обстоятельства забросили на дальній Западъ. Они занесли сѣмена іонійской философіи въ Италію, гдѣ они въ Элеѣ и Кротонѣ развились и приняли новыя формы.

2. Ксенофанъ изъ Колофона былъ, по заслужи-
2. Ксенофанъ изъ Колофона(род. около 580г.). вающему довѣрія преданію, ученикомъ Анаксимандра и, вѣроятно, только нѣсколькими годами моложе Анаксимена. Вынужденный покинуть родину въ возрастѣ 25-ти лѣтъ, онъ долгое время жилъ въ Занклѣ (Мессинѣ) и Катанѣ на Сициліи и около 540 г. переселился въ ново-основанную Элею. Онъ велъ бродячій образъ жизни и въ качествѣ рапсода самъ читалъ свои поэтическія произведенія въ разныхъ частяхъ Греціи. Его жизнь обнимаетъ почти цѣлое столѣтіе, онъ умеръ около 480 г. Литературное значеніе этого писателя, подвизавшагося на различнѣйшихъ поэтическихъ поприщахъ, мы не можемъ здѣсь оцѣнить. Мы должны ограничиться его философіей, которую онъ излагалъ въ поэтической формѣ героической поэмы, а не въ блестящей прозѣ, какъ Анаксимандръ, и не въ простой іонійской прозѣ, какъ Анаксименъ. Избранная имъ форма характерна для его направленія. По сокровенной своей сущности онъ не трезвый естествоиспытатель, хотя въ своемъ ученіи онъ отчасти и идетъ по стопамъ іонійцевъ; онъ скорѣе умозрительный теологъ, исполненный пророческаго пафоса. Эта особенность роднитъ его съ его соперникомъ Пиѳагоромъ, который былъ немногимъ моложе его и ученіе котораго именно тогда начало распространяться въ Южной Италіи и Сициліи. Оба находились подъ сильнымъ вліяніемъ религіознаго движенія VI-го столѣтія, стремившагося къ воз-

рожденію народной религіи; оба стали сами вождями этого движенія благодаря тому, что соединили стремленія народнаго духа съ наукой. Космологическое и физическое ученія Ксенофана, поскольку мы знаемъ о нихъ, означаютъ не прогрессъ, а скорѣе шагъ назадъ по сравненію съ міровой картиной Анаксимандра, и заниматься ими намъ здѣсь не приходится. Важно только его ученіе о единствѣ и вѣчности Бога. Богъ есть для него истинное бытіе. Онъ—Все и Единое. Какъ сущее онъ вѣченъ, т. е. несозданъ и непреходящъ. Ибо сущее не могло возникнуть ни изъ однороднаго, ни изъ инороднаго, ни изъ сущаго ни изъ не сущаго. Какъ Богъ онъ единъ; ибо понятію божества, какъ понятію могущественнѣйшаго существа, не можетъ быть безъ противорѣчія придаваемъ признакъ множественности. Онъ ограниченъ и шарообразенъ (по другимъ свидѣтельствамъ—ни ограниченъ, ни безграниченъ). Онъ также неподвиженъ и неизмѣняемъ (по другой формулировкѣ—ни подвиженъ, ни неподвиженъ). Онъ, наконецъ, есть чистый духъ, который видитъ, слышитъ и мыслитъ всѣмъ своимъ существомъ, а не органами. — Въ этомъ описаніи божественнаго существа Ксенофанъ шелъ въ разрѣзъ какъ съ народной религіей, такъ и съ іонійской физіологіей. Онъ возстаетъ противъ политеизма, антропоморфизма, противъ нравственной разнузданности первой, а отъ второй его отдѣляетъ то, что абсолютное онъ понимаетъ не какъ первовещество, изъ котораго путемъ превращеній возникаетъ множественность вещей, а какъ единаго, вѣчнаго, духовнаго Бога. Этотъ Богъ, правда, есть вселенная, но не міръ, въ которомъ мы живемъ, ибо этому міру присущи, по собственнымъ заявленіямъ Ксенофана, всѣ тѣ качества, которыя онъ отрицаетъ у божества. Какъ этотъ опытный міръ относится ко всеединому сущему, остается неяснымъ; мы только знаемъ, что въ одномъ отрывкѣ дидактическаго стихотворенія Ксенофана (Отрыв. 25-ый въ изд. Дильса) говорится о Богѣ: «безъ труда движетъ онъ вселенную мыслями духа».

3. Пиѳагоръ (около 532 г.).

Пиѳагоръ изъ Самоса, вѣроятно, около 532 г. былъ изгнанъ изъ родины тираніей Поликрата и основалъ философскій союзъ въ Кротонѣ; въ немъ сочетались научныя стремленія съ религіозными; это сочетаніе оказало впослѣдствіи рѣшающее вліяніе на Платона. Знакомство съ іонійской философіей Пиѳагоръ, вѣроятно, пріобрѣлъ у своего учителя Ферекида изъ Сироса, который, въ свою очередь, создалъ свою картину міра подъ вліяніемъ Анаксимандра. Религіозные импульсы дало ему широкое народное движеніе, которое въ это время было направлено на возрожденіе религіи, освященіе жизни и пріобщеніе всего народа къ культу; главнымъ же образомъ повліяла на него выразившаяся въ мистеріяхъ форма этого движенія, отличительной особенностью которой является то, что судьбу души послѣ смерти она ставитъ въ зависимость отъ поведенія человѣка въ теченіе земной жизни и даетъ наставленія для этой послѣдней. Пиѳагорійскія оргіи отличаются отъ прочихъ мистерій тѣмъ, что эту религію низшихъ слоевъ народа перенесли въ высшіе классы общества, сдѣлавъ ее пріемлемой для знатныхъ и просвѣщенныхъ путемъ сочетанія съ научными стремленіями. Союзъ, основанный Пиѳагоромъ въ Кротонѣ, и многочисленныя его отдѣленія, сѣть которыхъ раскинулась вскорѣ по всѣмъ греческимъ городамъ Южной Италіи, повидимому, исполь-

зовали новую религію въ интересахъ возрожденія аристократіи и сохраненія ея владычества, которому грозили демократія и тираннія. Очищеніе души, которое необходимо для блаженства ея, они, въ отличіе отъ діонисовыхъ мистерій, ищутъ не въ экстатическомъ забвеніи и энтузіазмѣ, а въ пріученіи души къ порядку, мѣрѣ и гармоніи, при чемъ въ качествѣ воспитательнаго средства они примѣняютъ музыку, на которой отражается вліяніе культа Діониса. Музыка составляетъ связующее звено между религіозно-этическими и научными стремленіями Пиѳагора: практически она есть средство вызвать гармонію души, теоретическое же ея разсмотрѣніе приводитъ къ познанію зависимости гармоніи отъ числа и мѣры, а затѣмъ, путемъ смѣлаго обобщенія—къ мыслямъ о томъ, что число и мѣра господствуютъ надъ всѣмъ міромъ и больше того—составляютъ его сущность и обусловливаютъ его цѣнность. Милетцы были естествоиспытателями, Пиѳагоръ—философствующимъ математикомъ; они односторонне считали принципомъ вещество, изъ котораго состоятъ вещи, Пиѳагоръ же съ не меньшей односторонностью принималъ основанную на числѣ и мѣрѣ форму за сущность вещей; при этомъ у Пиѳагора, несомнѣнно, преобладала ариѳметическая точка зрѣнія, и пространственныя величины онъ просто разсматривалъ какъ числа, такъ какъ ихъ количественныя отношенія могутъ быть выражаемы въ числахъ. Основными элементами чиселъ Пиѳагоръ считалъ четъ и нечетъ, при чемъ онъ четное число отожествляетъ съ безграничнымъ, нечетное—съ ограниченнымъ, а такъ какъ нечетное считалось лучшимъ, то онтологическая точка зрѣнія сочеталась здѣсь съ аксіологической. Аксіологическая точка зрѣнія была внесена въ ариѳметическое міросозерцаніе музыкальнымъ понятіемъ гармоніи и предположеніемъ, что подобно тому какъ въ музыкѣ извѣстныя числовыя отношенія обусловливаютъ сочетаніе высокихъ и низкихъ тоновъ въ аккордъ, такъ и прочія противорѣчія въ мірѣ объединяются, основывающейся на числовыхъ отношеніяхъ, гармоніей. Какъ Пиѳагоръ изъ этихъ принциповъ выводилъ элементарныя вещества и космологическія отношенія, объ этомъ у насъ нѣтъ свидѣтельствъ, такъ какъ въ древности не было подлинныхъ сочиненій Пиѳагора. Мы знакомы съ этой системой только въ томъ видѣ, въ какомъ она развилась у Филолая во второй половинѣ V-го столѣтія и защищалась затѣмъ прочими пиѳагорейцами, напримѣръ, Лисіемъ и Архитомъ, вплоть до IV-го столѣтія. Въ этомъ видѣ въ ней замѣтно вліяніе развившихся астрономическихъ знаній и позднѣйшихъ космологическихъ ученій. Сложная задача выясненія дальнѣйшихъ деталей собственнаго ученія Пиѳагора путемъ догматико-историческихъ выводовъ не входитъ въ рамки настоящаго очерка. Но только-что охарактеризованныя ученія могутъ быть съ увѣренностью приписаны основателю школы, а посему мы въ правѣ считать его основателемъ третьяго главнаго направленія на-ряду съ іонійской философіей и элеатскимъ ученіемъ о всеединствѣ.

II. Парменидъ и Гераклитъ (около 500 г. до Р. Х). Въ слѣдующемъ поколѣніи, которое относится уже къ V-му вѣку, мы опять встрѣчаемся съ двумя выдающимися философами, которыхъ, въ виду рѣзкой противоположности ихъ точекъ зрѣнія, слѣдуетъ разсматривать совмѣстно. Противоположность между Ксенофаномъ и милетцами еще болѣе рѣзко и послѣдовательно обнаруживается между Парменидомъ и Гераклитомъ, такъ какъ Парменидъ сводитъ отношеніе единаго

субстанціальнаго бытія и множественности опытнаго міра къ противоположности истины и простого представленія, а Гераклитъ борется съ тенденціей ученія о первовеществѣ къ превращенію въ ученіе о субстанціи и полагаетъ сущность первовещества въ возможности превращаться во все. Бытіе и становленіе оба мыслителя считаютъ абсолютно другъ друга исключающими противоположностями. Такова ихъ общая исходная точка зрѣнія. Но Парменидъ, чтобы сохранить сущему его единство, вѣчность и неизмѣнность, низводитъ многообразіе и измѣненіе опытнаго міра до простой видимости; Гераклитъ же, напротивъ, не знаетъ никакого постояннаго бытія, которое лежало бы въ основѣ измѣненія, а возводитъ въ принципъ само вѣчное становленіе. Стремленіе примирить эти крайнія ученія, неудовлетворительныя въ своей парадоксальной односторонности, обще тремъ главнымъ философамъ слѣдующаго поколѣнія: Эмпедоклу, Анаксагору и Левкиппу, и составляетъ также одну изъ исходныхъ точекъ платоновской метафизики.

1. Парменидъ (около 500 г.).

Парменидъ изъ Элеи, давшій законы для своей родины, былъ на рубежѣ VI-го и V-го вѣковъ уже въ зрѣломъ возрастѣ. Платоновскій діалогъ «Парменидъ», который сводитъ его съ молодымъ Сократомъ, представляетъ анахронизмъ. Парменидъ учился у Ксенофана, а также у пиѳагорейца Аминія. Его прямо называютъ пиѳагорейцемъ, и въ его ученіи замѣтны крупные слѣды пиѳагоровскаго вліянія. Но это вліяніе распространяется исключительно на его космологію, которая, по его мнѣнію, должна быть разсматриваема только какъ простое человѣческое представленіе, и отнюдь не на строго научную часть его ученія, въ которой онъ слѣдовалъ Ксенофану. Подобно ему, онъ свое ученіе вложилъ въ свое дидактическое стихотвореніе въ формѣ эпоса. Въ первой части своей «Истины» онъ доказываетъ, что «сущее» необходимо слѣдуетъ мыслить непроисшедшимъ, непреходящимъ, неизмѣняемымъ, недѣлимымъ, неподвижнымъ, ибо всѣ противоположные этому предикаты вносятъ небытіе въ понятіе бытія; посему они не могутъ быть ему приписаны безъ логическаго противорѣчія. Когда Парменидъ полемизируетъ съ философами, которые и не сущему приписываютъ въ извѣстномъ смыслѣ бытіе и принимаютъ возникновеніе сущаго изъ бытія и небытія, то онъ имѣетъ въ виду Пиѳагора съ его дуализмомъ ограниченнаго и неограниченнаго, ибо неограниченное, изъ послѣдовательнаго ограниченія котораго возникаетъ міръ, играетъ въ немъ роль не сущаго. «Сущее» Парменидъ представляетъ себѣ духовнымъ существомъ. Въ немъ совпадаютъ субъектъ и объектъ мышленія. Ибо если бы оно было только субъектомъ или только объектомъ мышленія, то помимо сущаго существовало бы еще нѣчто, а это противорѣчило бы ранѣе доказанному положенію о единствѣ и недѣлимости сущаго. Парменидъ представляетъ себѣ сущее, несмотря на эту духовность, протяженнымъ въ пространствѣ, полнымъ (значитъ, матеріальнымъ), ограниченнымъ и шарообразнымъ. Ограниченное кажется ему болѣе совершеннымъ по сравненію съ неограниченнымъ, и это есть черта Пиѳагорова ученія. Форма шара есть наиболѣе совершенная, вслѣдствіе ея одинаковой протяженности по всѣмъ направленіямъ. Образовавъ путемъ отвлеченія отъ отдѣльныхъ свойствъ вещей понятіе высшаго духовнаго бытія, Парменидъ въ извѣстномъ смыслѣ остановился на полъ-пути, такъ какъ призналъ за нимъ протяженность и наполненіе

пространства.—Во второй части своего произведенія, въ «Представленіи», Парменидъ, по образцу іонійскихъ физіологовъ, далъ космогонію и космологію въ дополненіе къ онтологіи первой части. Будучи убѣжденъ, что разумное мышленіе ведетъ къ ученію о всеединствѣ и что оно одно истинно, онъ все же не хотѣлъ оспаривать того, что коль скоро мы исходимъ не изъ понятія сущаго, мы необходимо приходимъ къ другому міровоззрѣнію, и ему казалось небезполезнымъ свести къ своимъ принципамъ и этотъ многообразный, движущійся, измѣнчивый видимый міръ. Если сдѣлать это, то вмѣсто монизма, по его мнѣнію, необходимо получается дуалистическое воззрѣніе, такъ какъ въ мірѣ «представленія» господствуютъ противоположности. Въ этой области законенъ пиѳагорейскій дуализмъ. На мѣсто пиѳагорейской двойственности «ограниченнаго и неограниченнаго» нашъ философъ ставитъ огонь и землю, изъ которыхъ онъ выводитъ противоположность теплаго и холоднаго, свѣтлаго и темнаго, легкаго и тяжелаго, мужского и женскаго и т. д. Вся правая сторона этой таблицы противоположностей должна была представлять истинно сущее, вся лѣвая—не сущее, присоединеніемъ котораго міръ «представленія» отличается отъ «истины». Прослѣдить это міровоззрѣніе въ его дальнѣйшихъ деталяхъ мы здѣсь не можемъ. Изъ него съ одной стороны могутъ быть сдѣланы выводы относительно міровоззрѣнія Пиѳагора, съ другой стороны оно обнаруживаетъ родство съ Анаксимандромъ. Упомянемъ только, что находящуюся въ центрѣ космоса землю Парменидъ представляетъ себѣ шарообразной, какъ и весь космосъ, который извнѣ окруженъ огненной сферой, словно стѣной. Эти представленія несомнѣнно встрѣчаются уже у Пиѳагора. Важно также то, что въ образованіи міра принимало по Парменидy участіе миѳическое существо, богиня, примирившая противоположности,—олицетворенная гармонія пиѳагорейцевъ и предшественница «любви» Эмпедокла.

2. Гераклитъ изъ Эфеса (около 500 г.).

Гераклитъ изъ Эфеса—современникъ своего антипода въ философіи, Парменида: и онъ также къ концу VI-го вѣка былъ уже въ зрѣломъ возрастѣ и прожилъ еще два первыя десятилѣтія V-го вѣка. Ссылки одного изъ нихъ на другого не могутъ быть съ достовѣрностью доказаны. Въ отличіе отъ своихъ предшественниковъ милетцевъ, онъ не былъ естествоиспытателемъ, исходящимъ изъ точно описанныхъ данныхъ опыта и выводящимъ изъ нихъ наглядную общую картину міра и его возникновенія, а умозрительнымъ философомъ, пренебрегающимъ трезвыми умозаключеніями и доказательствами и излагающимъ свои мысли интуитивнаго происхожденія въ формѣ изреченій оракула; эти изреченія, благодаря своей темнотѣ и многоцвѣтной неопредѣленности, могли быть принимаемы за откровенія глубочайшей мудрости, а вслѣдствіе своей рѣзкой парадоксальности казались однимъ ниже, другимъ выше уровня здраваго разсудка. Въ этой формѣ Гераклитъ изрекалъ мысли не только о мірѣ и богахъ, но и о человѣческой жизни, однако мы все же не въ правѣ усмотрѣть въ нихъ зачатки науки о человѣкѣ. Дословныя цитаты, сохранившіяся изъ его сочиненія, а именно, у Дильса 126, большею частью короткихъ, предложеній, не позволяютъ намъ возстановить ходъ его мыслей. Мы вынуждены здѣсь ограничиться указаніемъ на его мысли, имѣющія значеніе какъ дальнѣйшее развитіе прежней или какъ подготовительная ступень къ позднѣйшей натурфилософіи.

Если Гераклитъ называетъ огонь первовеществомъ, какъ Анаксименъ воздухъ, то это ученіе все же имѣетъ у него существенно иной смыслъ. Нельзя сказать, чтобы онъ разсматривалъ огонь какъ субстанцію, которая сохраняется при всѣхъ превращеніяхъ. Предъ всѣми прочими веществами огонь имѣетъ то преимущество, что онъ стоитъ въ началѣ и въ концѣ развитія. Изъ первоначальнаго огненнаго шара образуется міръ; въ него міръ опять превращается; и этотъ процессъ повторяется закономѣрно черезъ опредѣленные періоды (большой годъ) изъ вѣка въ вѣкъ. Но въ стадіяхъ превращенія, которыя огонь проходитъ на своемъ «пути внизъ» и «пути вверхъ», онъ, въ качествѣ отличительныхъ чертъ, сохраняетъ только вѣчную жизненность и измѣняемость, благодаря которымъ онъ производитъ изъ себя всѣ противоположности. Ради нихъ-то нашъ философъ и беретъ огонь въ качествѣ первовещества; его онъ разсматриваетъ какъ сущность міра и его первооснову, и въ этомъ смыслѣ его ученіе о первовеществѣ сводится къ отрицанію субстанціи. Первовещество не имѣетъ иного постояннаго опредѣленія, кромѣ закона, опредѣляющаго его становленіе и его превращеніе. Жизненность его абсолютна. Оно не знаетъ ни покоя, ни постоянства. Его твореніе есть разрушеніе, его разрушеніе—твореніе. Посему во всемъ мірѣ нѣтъ пребывающаго бытія, хотя наши чувства и создаютъ намъ обманчивую видимость таковаго, а есть только вѣчный потокъ становленія. Процессъ становленія Гераклитъ представляетъ себѣ, какъ переходъ въ противоположное. Всякая вещь, которая претерпѣваетъ измѣненіе, послѣдовательно обнаруживаетъ противоположныя качества: теплое становится холоднымъ, сухое—влажнымъ. живое—мертвымъ и т. д. Но не только послѣдовательно, даже одновременно въ одинъ и тотъ же моментъ въ вещахъ обнаруживаются противоположныя качества. Если вещи непрерывно измѣняются, а измѣненіе понимается какъ переходъ въ противоположное, то отсюда слѣдуетъ, что всякое моментальное состояніе вещи есть состояніе переходное между двумя противоположными и заключаетъ въ себѣ равныя части ихъ. Такъ, напр., вещь одновременно тепла и холодна; тепла, какъ противоположность холоднаго, изъ котораго она произошла, холодна, какъ противоположность еще болѣе теплаго, въ которое она превратится. Относительность свойствъ, способныхъ къ постепенной градаціи, понимается, такимъ образомъ, какъ сосуществованіе противоположностей. Съ этой же точки зрѣнія Гераклитъ понималъ и противоположныя отношенія одной вещи къ различнымъ вещамъ внѣ ея. Даже когда одна и та же пища оказываетъ цѣлебное вліяніе на одинъ живой организмъ и разрушительное на другой, онъ видитъ въ этомъ сосуществованіе противоположностей. Онъ одинаково пользуется послѣдовательностью и сосуществованіемъ противоположностей для того, чтобы доказать, что не существуетъ пребывающаго качественно опредѣленнаго бытія. Все становленіе въ природѣ заключается въ выдѣленіи противоположностей изъ безразличнаго единства и въ ихъ обратномъ раствореніи въ это единство. Эти противоположности взаимно обусловливаютъ другъ друга. Только изъ спора происходитъ гармонія, изъ борьбы и войны—миръ. Борьба—источникъ всѣхъ вещей. Родъ человѣческій долженъ для продолженія своей жизни дѣлиться на противоположность мужескаго и женскаго, путемъ соединенія которыхъ происходитъ размноженіе. Въ музыкѣ гармонія можетъ быть создана только изъ противопо-

ложности высокихъ и низкихъ тоновъ. Въ противоположностяхъ дня и ночи, лѣта и зимы протекаетъ время. Такъ и нравственная жизнь человѣка покоится на противоположности справедливаго и несправедливаго, добра и зла. Съ точки зрѣнія цѣлаго несправедливость и зло также необходимы, такъ какъ безъ нихъ не существовало бы справедливаго и добра. Но жизнь тѣмъ и сохраняется, что она производитъ эти противоположности, стремится ихъ примирить и создаетъ ихъ вновь. Нѣтъ необходимости доказывать, что это ученіе о гармоніи создалось не безъ вліянія Пиѳагора.

Значеніе ученія Гераклита состоитъ въ этихъ общихъ идеяхъ, а не въ его объясненіи отдѣльныхъ процессовъ природы. Намъ поэтому не приходится заниматься его космогоніей, которая не дошла до насъ въ полномъ видѣ и содержитъ весьма мало плодотворныхъ мыслей. Необходимо лишь вкратцѣ отмѣтить его пониманіе человѣка и человѣческой души. Человѣкъ есть микрокосмъ. Въ немъ содержатся тѣ же вещества, что и въ космосѣ, и происходитъ то же превращеніе веществъ. Человѣкъ носитъ въ себѣ душу, которая есть искра божественнаго огня, своего рода отпрыскъ божественнаго мірового разума; но не въ формѣ огня, а въ видѣ сухого и теплаго воздуха (пневма), который питается испареніями крови и въ своей дѣятельности поддерживается (прерывающейся только во снѣ) связью съ окружающимъ воздухомъ, т. е. дыханіемъ и чувственнымъ воспріятіемъ. Посему душа въ бодромъ состояніи способна къ разумному мышленію, но не во снѣ. Гераклитъ принималъ дальнѣйшее существованіе души послѣ смерти, но не признавалъ вѣчнаго ея существованія, такъ какъ таковое, по крайней мѣрѣ въ смыслѣ индивидуальнаго безсмертія, исключается идеей о сгораніи міра. Судьбу душъ въ потустороннемъ мірѣ онъ ставилъ въ зависимость отъ ихъ поведенія въ семъ мірѣ. Этическія его воззрѣнія покоятся на понятіи закона. Подобно тому, какъ вселенная находится подъ властью божественнаго закона, и солнце не дерзаетъ отступить хотя бы на одинъ шагъ отъ своего пути, ибо его тотчасъ же настигли бы Эриніи, помощницы Δίκης; подобно тому, какъ наше познаваніе должно быть согласовано съ общимъ разумомъ и впадаетъ въ заблужденіе, какъ только оно становится на путь субъективнаго произвола,—такъ и поведеніе наше должно сообразоваться съ закономъ, основаннымъ на всеобщемъ разумѣ.

III. Продолженіе трехъ главныхъ направленій (V-ое ст. до Р. Хр.).

Въ слѣдующемъ поколѣніи, около середины V-го столѣтія, область распространенія философіи расширяется, и Аѳины, какъ средоточіе національной жизни, оказываютъ вліяніе и на философское развитіе. Элеатское ученіе и пиѳагорейство находятъ себѣ—первое въ лицѣ Зенона и Мелисса, второе, главнымъ образомъ, въ лицѣ Филолая,—видныхъ продолжателей, которые оставляютъ безъ измѣненія основныя мысли. По отношенію къ старой іонійской физіологіи такую же роль играютъ Діогенъ изъ Аполлоніи и Архелай. Но въ то же время Анаксагоръ, Эмпедоклъ и Левкиппъ, воспользовавшись элементами ученія элеатовъ и пиѳагорейцевъ, поднимаютъ ее на болѣе высокую ступень и создаютъ три новыя системы, которыя съ перваго же взгляда обнаруживаютъ свое историческое родство и свое происхожденіе изъ одного и того же философскаго положенія. Наконецъ, въ эту же эпоху начинаетъ обнаруживаться интересъ къ проблемамъ человѣческой жизни въ такъ называемомъ движеніи софистовъ. Благодаря имъ и осо-

бенно ихъ наиболѣе значительному представителю Сократу, наука о духѣ становится самостоятельной дисциплиной на-ряду съ натурфилософіей. Попытка объединить ихъ въ одну науку впервые была сдѣлана Платономъ и Аристотелемъ

1. Первые элеаты: а) Зенонъ изъ Элеи (около 460 г.).

Зенонъ изъ Элеи, ученикъ Парменида, достигшій зрѣлаго возраста около 460 года, дополнилъ прямое доказательство единства и неподвижности сущаго, заключающееся въ первой части дидактическаго стихотворенія Парменида, доказательствомъ косвеннымъ: онъ пытался доказать, что предположеніе множественности вещей, равно какъ предположеніе пространственнаго движенія приводятъ къ нелѣпымъ выводамъ. Онъ очевидно стремился только къ защитѣ парменидова ученія о всеединствѣ; второй частью парменидова стихотворенія и его отношеніемъ къ первой онъ, повидимому, совсѣмъ не занимался. Изъ доказательствъ противъ множественности первое состоитъ въ слѣдующемъ: если существующія вещи представляютъ множество, то онѣ должны быть безконечно малыми и безконечно великими. А) Онѣ должны быть безконечно малы, ибо каждая изъ многихъ вещей сама по себѣ тожественна и одна. Если же она одна, то она не можетъ имѣть никакой величины, потому что величина имѣетъ (по предположенію противниковъ) части, т. е. представляетъ множество. Но если единицы, изъ которыхъ составляется множественность вещей, не имѣютъ величины, то не имѣетъ ея и множественность. В) Онѣ должны быть безконечно велики. Каждая изъ многихъ вещей должна имѣть величину, ибо если бы она не имѣла величины, то ея бы вообще не было: вещь, которая, будучи прибавлена къ данной величинѣ, не увеличиваетъ ее, а будучи отнята — не уменьшаетъ, не существуетъ. Такъ что, если существуетъ много вещей, то онѣ должны имѣть величину и толщину, т. е. разстояніе отъ одного конца до другого. Про конецъ же можно опять сказать то же самое: онъ долженъ имѣть величину и концы, и такъ далѣе до безконечности. Выводъ: слѣдовательно, если вещи составляютъ множественность, то онѣ необходимо безконечно малы и безконечно велики. — Это доказательство сводится, значитъ, къ тому, что пространственныя величины нельзя понимать какъ множественности, т. е. какъ суммы единицъ, потому что единицы, сами не имѣющія величины, не могутъ составить никакой величины путемъ сложенія, а единицы, которыя сами уже имѣютъ величину, такія же единицы и въ такомъ же смыслѣ, что и образованныя изъ нихъ суммы. Дѣло въ томъ, что Зенонъ, какъ и Парменидъ, признаетъ за единство только міровое цѣлое; единство, какъ элементъ чувственно воспринимаемой множественности, изъ повторенія котораго она возникаетъ, представляется ему внутренне противорѣчивымъ понятіемъ.—Первый аргументъ Зенона относится къ пространственной протяженности, второй же имѣетъ въ виду число вещей. Онъ гласитъ: А) Если есть много вещей, то ихъ необходимо должно быть столько, сколько ихъ есть, ни больше, ни меньше. Но если ихъ столько, сколько ихъ есть, то ихъ число ограничено (очевидный паралогизмъ, который ничѣмъ не можетъ быть оправданъ). В) Если вещей много, то число ихъ безконечно, потому что всегда между однѣми вещами находятся другія, а между этими послѣдними опять другія. Слѣдовательно, число ихъ безконечно. Вторая часть доказательства основана на предположеніи, что тамъ, гдѣ имѣются двѣ различныя вещи, между ними

непремѣнно должно быть нѣчто такое, что ихъ раздѣляетъ. Противъ возраженія, что кромѣ всеединаго должно по крайней мѣрѣ существовать еще пространство, въ которомъ оно находится, направленъ, повидимому, слѣдующій аргументъ Зенона: если все сущее находится въ пространствѣ, и пространство есть нѣчто, то и пространство должно было бы находиться въ пространствѣ, и такъ далѣе до безконечности. Къ опроверженію множественности вещей этотъ аргументъ не имѣетъ никакого прямого отношенія, точно также какъ и діалогъ съ Протагоромъ о шумѣ, производимомъ при паденіи четверикомъ ржи и каждымъ отдѣльнымъ зерномъ. Когда Зенонъ доказываетъ Протагору, что каждое отдѣльное падающее зерно ржи тоже производитъ шумъ, который относится къ шуму падающаго четверика такъ, какъ масса одного зерна относится къ массѣ всего четверика, то это доказательство не поддающагося воспріятію шума направлено, повидимому, противъ сенсуализма Протагора. Это единственный изъ сохранившихся аргументовъ, который не имѣетъ отношенія къ защитѣ онтологіи Парменида. Напротивъ, доказательства противъ возможности движенія безусловно являются составной частью этой защиты. Въ первомъ доказательствѣ Зенонъ говоритъ, что путь, который долженъ быть пройденъ движущимся тѣломъ, должно представлять себѣ, какъ безконечный рядъ вида $\frac{a}{2} + \frac{a}{4} + \frac{a}{8} + \frac{a}{16}$ и т. д., и что въ ограниченное время невозможно пробѣжать безконечное множество разстояній. Уже Аристотель показалъ, что эта аргументація основана на смѣшеніи количественной и дистрибутивной безконечности и что время, имѣющееся въ распоряженіи для движенія въ этомъ (дистрибутивномъ) смыслѣ, такъ же безконечно, какъ и пробѣгаемое разстояніе. Отвѣтъ на это, повидимому заранѣе предвидѣнное возраженіе, даетъ третій аргументъ, извѣстный подъ именемъ аргумента о «летящей стрѣлѣ». Стрѣла въ каждое данное «теперь» можетъ находиться только въ одномъ мѣстѣ. То, что находится въ одномъ мѣстѣ, неподвижно. А такъ какъ стрѣла во всѣхъ «теперь», т. е. во всѣхъ отдѣльныхъ моментахъ времени полета неподвижна, то она не двигается во все время полета. Это доказательство покоится на пониманіи сплошного пространства и времени какъ суммъ раздѣльныхъ точекъ пространства и времени. Въ виду этихъ и подобныхъ имъ доказательствъ Аристотель назвалъ Зенона изобрѣтателемъ діалектики. Эти доказательства, независимо отъ ближайшей своей цѣли, содѣйствовали развитію философіи тѣмъ, что обратили вниманіе на трудности въ понятіяхъ единства и множественности, пространства, времени и движенія, для преодолѣнія которыхъ понадобилось болѣе детальное изслѣдованіе этихъ понятій; равнымъ образомъ, слѣдовавшая направленію Зенона эристическая діалектика софистовъ дала толчокъ къ возникновенію научной логики.

b) Мелиссъ изъ Самоса (около 450 г.).

Въ лицѣ Мелисса изъ Самоса, который въ 441 году въ качествѣ наварха одержалъ морскую побѣду надъ Аѳинами, мы встрѣчаемся съ представителемъ элеатскаго ученія въ Іоніи. Подобно Зенону, онъ является продолжателемъ только онтологіи Парменида. Онъ тоже умозрительный философъ, а не физикъ. Онъ твердо отстаиваетъ единство, вѣчность и неизмѣняемость сущаго. Но въ то время, какъ Парменидъ считалъ сущее ограниченнымъ и шарообразнымъ, онъ приписываетъ ему безконечность. Аргументація Мелисса дошла до насъ въ оригиналѣ.

Изъ вѣчности во времени дѣлается выводъ о пространственной безконечности, умозаключеніе, которое уже Аристотель порицалъ, какъ неубѣдительное. Изъ безконечности и безпредѣльности выводится единство. Ибо если бы сущее не было единымъ, то оно должно было бы граничить съ чѣмъ-нибудь другимъ. Изъ единства выводится духовность и безтѣлесность. Ибо если бы сущее обладало тѣломъ, то оно уже не было бы единымъ. Далѣе выводится однородность, неподвижность и неизмѣняемость сущаго. Въ послѣдней заключается неподверженность болѣзнямъ, бэли и печали, т. е. совершенное блаженство вѣчнаго и безконечнаго духа. Чтобы доказать неподвижность, Мелиссъ оспариваетъ существованіе пустого пространства. «Нѣтъ ничего пустого; потому что пустое есть ничто; но ничто нельзя мыслить существующимъ». Поэтому сущее лишено движенія, ибо, такъ какъ нѣтъ пустого, то ему некуда двигаться. Сгущеніемъ и разрѣженіемъ сущаго (по Анаксимену) также нельзя объяснить движенія; разрѣженное по сравненію съ плотнымъ есть менѣе полное; оно стоитъ ближе къ пустому. Но такъ какъ пустое есть несуществующее, то сущее слѣдуетъ мыслить абсолютно полнымъ; въ немъ нѣтъ мѣста и оно не можетъ принять въ себя ничего движущагося. Въ предположеніи, что движеніе обусловливается наличностью пустого пространства, сказывается уже вліяніе Левкиппа (см. ниже). «Если бы существовало много вещей, то онѣ должны были бы быть созданными такъ, какъ по моему утвержденію создано единое». Но множество вещей, которыя мы чувственно воспринимаемъ, — разсуждаетъ Мелиссъ, слѣдуя за Гераклитомъ, — не обнаруживаютъ всѣхъ тѣхъ качествъ, которыя должны быть приписаны истинно сущему; какъ его разумно необходимые предикаты, онѣ, напротивъ, подвержены непрерывному измѣненію и переходятъ въ противоположное состояніе. Отсюда Мелиссъ заключаетъ, что мы видимъ и слышимъ не правильно. Чувственное воспріятіе обманчиво. Оно не показываетъ намъ истиннаго, постояннаго бытія. Эти послѣдніе выводы Мелисса несомнѣнно подготовляютъ уже Платоновскій синтезъ гераклетизма и элеатскаго ученія.

2. Первые пиѳагорейцы: въ томъ числѣ Филолай (около 450 г.).

Когда мы говорили о Пиѳагорѣ, мы по недостатку точныхъ и надежныхъ свидѣтельствъ могли приписать ему только общія основныя мысли пиѳагорейства; вопросъ о томъ, какъ рисуется ему картина міра, мы должны были оставить открытымъ. Въ теченіе V-го столѣтія пиѳагорейская картина міра развилась благодаря общимъ трудамъ многихъ изслѣдователей и приняла форму, къ которой примыкаетъ Платонъ въ своей космологіи и которая, по свидѣтельству Аристотеля, есть «ученіе пиѳагорейцевъ», а на самомъ дѣлѣ есть, главнымъ образомъ, ученіе Филолая. Филолай, который послѣ распаденія пиѳагорейской общины началъ литературно развивать ученіе, имѣвшее до тѣхъ поръ только устное распространеніе, извѣстенъ намъ по подлиннымъ отрывкамъ и доксографическимъ даннымъ. Мы можемъ здѣсь разсмотрѣть только основныя черты этой міровой картины, но не отступленія отъ нея у отдѣльныхъ пиѳагорейцевъ.

Ученіе о числахъ примѣняется пиѳагорейцами къ различнѣйшимъ областямъ природы и человѣческой жизни. Даже сущность нравственныхъ понятій, напр. «справедливости», «дружбы», состоитъ, по ихъ мнѣнію, въ числовыхъ отноше-

ніяхъ, посему каждое отдѣльное число получаетъ много значеній, смотря по области примѣненія. Всякій разъ, когда говорится о значеніи и силѣ числа, оно послѣдовательно разсматривается во всѣхъ областяхъ. За чисто ариѳметическимъ примѣненіемъ слѣдуетъ планиметрическое, за нимъ стереометрическое и затѣмъ еще физическое. Въ музыкѣ, медицинѣ, космологіи, психологіи числа являются настоящимъ объектомъ познанія: вещи либо сами суть числа и состоятъ изъ чиселъ, какъ изъ вещества, либо онѣ представляютъ подобія чиселъ. Десять, какъ самое совершенное число, соединяетъ въ себѣ силы всѣхъ чиселъ; въ извѣстномъ смыслѣ это можно сказать уже про четверицу (Tetraktys). Основные элементы чиселъ—единство и множество. Эта противоположность, по ученію пиѳагорейцевъ, тожественна съ противоположностью границы и неограниченнаго и находитъ свое продолженіе въ различіи четныхъ и нечетныхъ чиселъ. Къ этой же противоположности сводятся также всѣ реальныя противоположности въ природѣ, какъ покой и движеніе, свѣтъ и тьма, мужское и женское. Міръ пиѳагорейцы производятъ изъ ограничивающаго и неограниченнаго, какъ физіологи изъ вещественныхъ принциповъ. Ограничивающее играетъ при этомъ роль движущей причины, неограниченное—вещества; въ концѣ концовъ этотъ дуализмъ приводитъ къ этическому дуализму совершеннаго и несовершеннаго, добра и зла. Но какъ принципъ мірообразованія, ограничивающее единство слѣдуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ мыслить какъ матеріальное тѣло. У Филолая и его учениковъ оно отожествляется съ огнемъ. Физическое истолкованіе неограниченнаго колеблется: наполовину оно безформенная матерія, наполовину—пустое пространство. Распространяясь изъ центра по всѣмъ направленіямъ, созидающій принципъ все болѣе втягиваетъ въ сферу своего вліянія неограниченное, возвышаетъ его, ограничивая до истиннаго бытія, и создаетъ такимъ образомъ шарообразный космосъ, который онъ въ заключеніе ограничиваетъ также и извнѣ. Посему огонь существуетъ въ космосѣ въ чистомъ видѣ, какъ нижняя и верхняя граница: въ центрѣ—какъ центральный огонь, на наружной поверхности—какъ ограничивающая огненная сфера. Между этими границами вращаются десять концентрическихъ полыхъ шаровъ: небо неподвижныхъ звѣздъ, пять планетныхъ сферъ, сферы солнца, луны, земли и противоземіе. И послѣднее было выдумано только въ угоду священному числу десять. Наша земля совершаетъ оборотъ вокругъ центральнаго огня въ теченіе одного дня, при чемъ она обращена къ нему всегда одной и той же стороной; а такъ какъ мы живемъ по другую сторону, то посему мы никогда не видимъ самаго центральнаго огня; свѣтъ его доходитъ до насъ только черезъ солнце, которое отражаетъ его, какъ зеркало. Сферы при своемъ движеніи издаютъ звуки, которые складываются въ гармонію, такъ какъ разстоянія сферъ отъ центра и ихъ скорости представляютъ гармоническую градацію числовыхъ отношеній. Наши уши, впрочемъ, не могутъ воспринять эту гармонію сферъ. Ариѳметически-музыкальная точка зрѣнія, изъ которой пиѳагорейцы исходили въ своихъ умозрѣніяхъ, является господствующей точкой зрѣнія въ ихъ космологіи и выражается въ чувственно наглядномъ фантастическомъ представленіи.

3. Анаксагоръ, Эмпедоклъ, Левкиппъ: а) Анаксагоръ изъ Клазоменъ (около 500—428 г.г.).

Старѣйшимъ изъ трехъ мыслителей, которые въ серединѣ V-го столѣтія снова взялись за рѣшеніе проблемы бытія и становленія, является Анаксагоръ изъ Клазоменъ. Родившись въ 500 году, онъ съ 464 года жилъ и учительствовалъ въ Аѳинахъ, въ 434 году вынужденъ былъ покинуть ихъ вслѣдствіе процесса и умеръ въ 428 году. Своей философіей онъ хочетъ показать, что подчеркнутая Гераклитомъ измѣняемость всѣхъ предметовъ чувственнаго опыта можетъ быть безъ противорѣчія соединена съ элеатскимъ постулатомъ неизмѣннаго бытія. Онъ согласенъ съ элеатами, что существующее должно быть вѣчно и непреходяще, но не согласенъ съ ними въ томъ, что допущеніе множественности сущихъ вещей приводитъ къ противорѣчіямъ. Онъ принимаетъ также гераклитовскую измѣняемость чувственнаго міра, но считаетъ возможнымъ объяснить ее пространственнымъ движеніемъ, не качественнымъ превращеніемъ. Все видимое возникновеніе и исчезновеніе покоится только на соединеніи и раздѣленіи неизмѣняющихся частей вещества. Этому также учили Левкиппъ и Эмпедоклъ. Для Анаксагора характерна безусловная вѣра въ надежность чувственнаго воспріятія, которая принуждаетъ его принимать за свойства самой субстанціи всѣ встрѣчающіяся въ опытѣ чувственныя качества. При раздѣленіи и соединеніи вещественныхъ частей качества ихъ могутъ не возникнуть или уничтожиться, а только сдѣлаться доступными нашему воспріятію или исчезнуть для него, посему всѣ встрѣчающіяся въ опытѣ простыя вещества должны быть первовеществами. На вопросъ, какія вещества Анаксагоръ считалъ простыми, т. е. однородными, и какія сложными, мы, на основаніи нашего матеріала, не можемъ дать исчерпывающаго отвѣта. Мы видимъ только, что въ противоположность ученію объ элементахъ Эмпедокла, которое впослѣдствіи стало господствующимъ въ античномъ естествознаніи, онъ принималъ за сложныя вещества огонь и воздухъ, а также землю и воду. Онъ не стремился вывести вещественное многообразіе изъ немногихъ основныхъ формъ, но считалъ многообразіе веществъ первоначальнымъ. Аристотель какъ примѣры анаксагоровыхъ первовеществъ приводитъ именно органическія субстанціи: мясо, кости, мозгъ. Дѣло въ томъ, что Анаксагоръ исходилъ изъ наблюденій надъ процессами питанія животныхъ и растеній. Если для человѣка достаточны вода и хлѣбъ, чтобы создать всѣ составныя части его тѣла, какъ мясо: кости, волосы, ногти, кровь, то всѣ эти вещи должны уже содержаться въ водѣ и хлѣбѣ; при питаніи происходитъ разложеніе и соединеніе однороднаго, то же происходитъ въ питаніи растеній. Исходя изъ этихъ мыслей, Анаксагоръ пришелъ къ представленію о первоначальномъ смѣшеніи всѣхъ веществъ до начала мірообразованія. Эта первичная смѣсь должна была состоять изъ безконечнаго множества безконечно малыхъ частицъ и, такимъ образомъ, быть въ извѣстномъ смыслѣ единой, лишенной качества матеріей, похожей на первовещество Анаксимандра. Выдѣленіемъ изъ этого смѣшенія Анаксагоръ объясняетъ происхожденіе качественныхъ противоположностей, теплаго и холоднаго, сухого и влажнаго, свѣтлаго и темнаго и т. д. Множественность субстанцій, пріурочиваемая Анаксагоромъ къ началу становленія, приближается такимъ образомъ къ единству, которое только потенціально содержитъ въ себѣ множество. Но распаденіе смѣси не было

*

полнымъ, и послѣ него также все содержалось во всемъ. Воспріятію поддаются составныя части, преобладающія въ каждой вещи и дающія ей свое наименованіе. Анаксагоръ считалъ необходимымъ это допущеніе, чтобы объяснить, что все можетъ возникать изъ всего. Изъ огня выдѣляется воздухъ, изъ воздуха—вода, изъ воды—земля, изъ земли—камень, а изъ камня опять огонь. Но все можетъ содержаться во всемъ, потому что раздѣленію вещества не поставлено никакихъ границъ, а посему малое наравнѣ съ большимъ можетъ быть разсматриваемо какъ безконечное множество вещественныхъ частицъ. По поводу возраженія, что безконечно малыя частицы суть ничто, онъ замѣчаетъ, что изъ дѣленія существующаго никогда не можетъ возникнуть несуществующее.—Отъ всѣхъ своихъ предшественниковъ Анаксагоръ отличается тѣмъ, что движеніе, приводящее къ мірообразованію, онъ разсматриваетъ не какъ имманентное самому веществу, а какъ дѣйствіе отличной отъ вещества причины: движенія, духа. Духъ есть единственная вещь, которая не смѣшивается съ другими, но существуетъ сама по себѣ, какъ тончайшая и самая чистая изъ всѣхъ вещей. Посему духъ имѣетъ власть надъ всѣми вещами и можетъ познавать всѣ вещи Онъ даетъ толчекъ къ вращенію вещества, которое, исходя изъ одной точки, распространяется все дальше и дальше и посредствомъ раздѣленія веществъ ведетъ къ мірообразованію. Сдѣлавъ этотъ шагъ къ телеологическому объясненію природы, Анаксагоръ сейчасъ же возвращается къ механическому воззрѣнію. Кромѣ перваго цѣлесообразнаго толчка онъ всѣ дальнѣйшія ступени развитія выводитъ изъ естественныхъ причинъ, и только тамъ, гдѣ онѣ оказываются недостаточными, онъ прибѣгаетъ къ духу. Вслѣдствіе раздѣленія веществъ, которое явилось результатомъ движенія и въ свою очередь привело къ соединенію однороднаго, образовались сначала двѣ большія массы вещества: все плотное, влажное, темное, холодное, тяжелое собралось въ центрѣ міра, а все жидкое, сухое, свѣтлое, теплое, легкое расположилось въ высшихъ, внѣшнихъ областяхъ. Эти два вещества мы можемъ назвать эѳиромъ-огнемъ и воздухомъ и указать на ихъ родство съ первовеществами парменидовой космогоніи. Отъ болѣе детальнаго разсмотрѣнія міровой картины Анаксагора и его объясненія отдѣльныхъ явленій природы мы должны здѣсь отказаться, несмотря на то, что они имѣютъ крупный интересъ для исторіи естествознанія.

2. Эмпедоклъ изъ Агригента (787—724).

Эмпедоклъ изъ Агригента, происходившій отъ одного изъ знатнѣйшихъ родовъ своего роднаго города, не былъ, подобно Анаксагору, чуждымъ міру ученымъ, а принималъ живое участіе въ общественной дѣятельности какъ политикъ, пророкъ и чудотворецъ. Какъ философъ, онъ создалъ систему, въ которой сказывается совмѣстное вліяніе трехъ главныхъ до-сократовскихъ направленій: іонійской физіологіи, ученія элеатовъ и пиѳагорейства. Въ своемъ ученіи объ элементахъ онъ является продолжателемъ іонійскаго ученія о первовеществѣ; не только по своимъ религіозно-эсхатологическимъ воззрѣніямъ, но отчасти и въ своей картинѣ міра онъ пиѳагореецъ; изъ элеатскаго ученія онъ, подобно Анаксагору до него, сдѣлалъ тотъ выводъ, что нѣтъ возникновенія и исчезновенія въ собственномъ смыслѣ, а существуетъ только раздѣленіе и соединеніе неизмѣняемыхъ веществъ. Онъ принимаетъ четыре элемента: огонь,

воздухъ, воду и землю, которые, не мѣняясь сами, производятъ всѣ эмпирическія вещества и вещи посредствомъ смѣшенія во всѣхъ мыслимыхъ комбинаціяхъ и количественныхъ отношеніяхъ. Въ своемъ вдохновенномъ дидактическомъ стихотвореніи Эмпедоклъ часто называетъ эти четыре вещества божественными именами и часто говоритъ о нихъ, какъ о живыхъ существахъ; но они все же только вещества и получаютъ извнѣ толчокъ къ движенію. Въ принятіи особой движущей причины всѣхъ веществъ Эмпедоклъ слѣдуетъ Анаксагору. Но такъ какъ онъ принимаетъ два существенно различныхъ вида движенія вещества, раздѣленіе и соединеніе, то онъ признаетъ и двѣ причины движенія; обѣ онѣ не интеллектуальной природы, подобно «духу» Анаксагора, а стремящіяся и страстныя силы: любовь и вражда. Любовью онъ называетъ тенденцію производить, путемъ смѣшенія разнородныхъ элементовъ въ гармоническихъ количественныхъ отношеніяхъ, органическія существа, и, значитъ, жизнь и духъ; вражда есть тенденція разрушать эти соединенія и раздѣлять элементы. Само собой разумѣется, что любовь разъединяетъ, а вражда соединяетъ однородныя элементарныя массы. Въ міровомъ процессѣ оба фактора участвуютъ такимъ образомъ, что они борются другъ съ другомъ за господство и добиваются его въ правильной смѣнѣ отъ вѣчности до вѣчности. Въ періодъ полнаго господства любви смѣшеніе элементовъ столь совершенно, что нигдѣ не проявляется качественныхъ противоположностей. Элементы образуютъ шаръ (σφαῖρος), въ которомъ любовь и четыре элемента вполнѣ проникаютъ другъ друга; внѣ его находится только вражда. Этотъ шаръ, по достигнутому смѣшеніемъ примиренію всѣхъ противоположностей, мы можемъ сравнить съ первичною смѣсью Анаксагора, а по формѣ и совершенству онъ напоминаетъ намъ шарообразное Единое Парменида. Божественный міръ совершеннѣйшаго состоянія нарушается вмѣшательствомъ вражды, благодаря которому вмѣстѣ съ раздѣленіемъ элементовъ проявляются противоположности тяжелаго и легкаго, холоднаго и теплаго, сухого и влажнаго и т. д. Изъ смѣси прежде всего выдѣляется воздухъ и располагается вокругъ остального шара въ видѣ крайней сферы. Самый крайній слой ея затвердѣваетъ и становится твердымъ кристальнымъ сводомъ. Затѣмъ изъ оставшейся массы вещества съ силой взрыва выдѣляется огонь и прорываетъ окружающій воздушный слой. Но такъ какъ кристальный сводъ полагаетъ предѣлъ его движенію впередъ, то онъ вытѣсняетъ воздухъ изъ всего верхняго полушарія: образуются два полушарія,—одно свѣтлое, огненное, день, и другое, состоящее изъ темнаго воздуха, ночь,—и подъ давленіемъ огня они начинаютъ вращаться вокругъ центра вселенной. Такъ объясняется смѣна дня и ночи. Вслѣдъ затѣмъ и вода выдѣляется изъ земли, такъ что вражда въ концѣ концовъ достигаетъ своей цѣли,—элементарныя массы оказываются раздѣленными. Но какъ только достигнуто это состояніе, сейчасъ же, вслѣдствіе вмѣшательства «любви», начинается развитіе въ противоположномъ направленіи. Именно любовь, при непрестанномъ противодѣйствіи вражды, начинаетъ вновь смѣшивать элементы и населять созданной враждой міровой островъ органическими существами, растеніями, животными, людьми, подготовляя такимъ образомъ осуществленіе своей конечной цѣли, возсозданіе «сфайроса». Возникновеніе органическихъ существъ какъ

результатъ дѣятельности любви, — вотъ къ чему приходитъ натурфилософія Эмпедокла. Въ теперешнемъ состояніи міра онъ представляетъ себѣ двѣ силы борющимися за господство,—силу жизнесозидающую и силу враждебную жизни. Первая сила—это добрый, божественный принципъ, вторая—злой принципъ. Это допущеніе вноситъ въ физическое ученіе религіозный моментъ; въ остальномъ религіозная доктрина Эмпедокла (пиѳагорейское ученіе о переселеніи душъ) не имѣетъ никакой связи съ его физикой. Міръ органическихъ веществъ былъ для Эмпедокла предметомъ столь детальнаго изученія, что мы въ правѣ назвать его основателемъ біологической науки у грековъ. Мы не можемъ здѣсь остановиться на его интересныхъ ботаническихъ взглядахъ и изложимъ только вкратцѣ его представленіе о возникновеніи животныхъ и людей. Онъ полагаетъ, что творческой любви только мало-по-малу и постепенно удалось создать организмы, способные жить и размножаться. Въ началѣ изъ почвы выростаютъ только отдѣльные члены, и любви не удается ихъ соединить. Вторая попытка уже значительно успѣшнѣе, многіе органы сочетаются уже въ одно тѣло. Но при этомъ получаются причудливые гермафродиты, напоминающіе сказочные образы народныхъ легендъ; они оказываются неспособными къ жизни. При третьей попыткѣ возникаютъ жизнеспособныя животныя и люди; но имъ недостаетъ еще половой способности размноженія, которая достигается только на четвертой ступени. Основная мысль этой зоогоніи состоитъ въ томъ, что творческая сила природы лишь постепенно преодолѣваетъ противодѣйствующую ей силу и создаетъ наивысшія образованія. — Большое значеніе для ученія о природѣ Эмпедокла имѣетъ его ученіе о порахъ и истеченіяхъ вещей; въ его объясненіи физическихъ, а также и физіологическихъ процессовъ оно играетъ первую роль. Поры—это отверстія на поверхности вещей, которыя проходятъ во внутрь ихъ и даютъ возможность проникать другимъ веществамъ, хотя онѣ и не представляются абсолютно пустыми промежутками. Благодаря этому становится возможнымъ смѣшеніе веществъ, этотъ основной процессъ эмпедокловой физики. Тѣмъ, что частицы вещества непрерывно отдѣляются съ поверхности вещей и проникаютъ въ поры другихъ вещей, объясняется всякое дѣйствіе на разстояніи, напр., сила притяженія магнитнаго камня. Этимъ процессомъ одинаково пользуется и вражда, когда она сочетаетъ однородное съ однороднымъ, и любовь, приводящая къ соединенію разнородное. Но результатъ получается только въ томъ случаѣ, если размѣръ стремящихся проникнуть частицъ вещества находится въ надлежащемъ отношеніи къ размѣру поръ. Эмпедоклъ объясняетъ такимъ образомъ не только питаніе и ростъ организмовъ, но также дыханіе и чувственное воспріятіе. Въ то время какъ Парменидъ понимаетъ всякое воспріятіе какъ страданіе отъ прикосновенія къ противоположнымъ веществамъ, Эмпедоклъ учитъ о воспріятіи однороднаго черезъ однородное. Ученіе, что причиною чувственнаго воспріятія являются истеченія (ἀπορροίαι) вещей, дѣйствующія непосредственно на органы чувствъ, атомисты и Эпикуръ заимствовали у Эмпедокла.

c) Левкиппъ (около 450 г.) и Демокритъ (род. около 460 г.).

Левкиппъ болѣе послѣдовательно, чѣмъ Анаксагоръ и Эмпедоклъ, воспользовался атомистическою гипотезой для разрѣшенія проблемы бытія и становленія; его взглядъ можетъ и въ наши дни служить естествознанію, несмотря на то, что Пла-

тонъ и Аристотель не одобрили его. Левкиппъ былъ ученикомъ Зенона и учителемъ Демокрита (род. ок. 460 г.), которому принадлежитъ дальнѣйшее развитіе его системы. Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы оставимъ безъ вниманія различія въ ученіяхъ обоихъ мыслителей. Демокритъ жилъ, согласно преданію, больше ста лѣтъ, т. е. въ продолженіе большой части IV-го столѣтія.

Атомистическая система Анаксагора и Эмпедокла принимаетъ, что возникновенія, уничтоженія и качественнаго измѣненія въ настоящемъ смыслѣ не бываетъ, а то, что кажется намъ таковымъ, покоится на раздѣленіи и соединеніи или на измѣненіяхъ въ положеніи и порядкѣ вѣчныхъ по себѣ и неизмѣняющихся элементовъ вещества. Но Левкиппъ, ученикъ Зенона, въ своемъ представленіи элементовъ вещества болѣе приближается къ элеатскому ученію о бытіи. Элементъ не только вѣченъ и неизмѣняемъ, но и представляетъ недѣлимое единое. Но этихъ недѣлимыхъ вещественныхъ элементовъ (атомовъ) существуетъ безконечное множество, и никогда два изъ нихъ или болѣе не могутъ слиться въ одинъ подобно соединенію первичныхъ веществъ въ единство въ эмпедокловомъ «сфайросѣ» или анаксагоровой первичной смѣси. Они всегда остаются множественностью, даже тогда, когда образуютъ конгломератъ. Но эта множественность не качественная, такъ какъ качественно атомы не отличаются другъ отъ друга. Такимъ образомъ создается представленіе о единой субстанціи, и научная потребность въ упрощеніи находитъ удовлетвореніе. Чтобы объяснить многообразіе чувственныхъ свойствъ вещей, достаточно приписать атомамъ различіе въ величинѣ и формѣ. Эти чувственныя свойства, напр., красное, зеленое, сладкое, горькое не свойственны самимъ вещамъ, но являются субъективными представленіями, которыя вызываются въ нашихъ органахъ чувствъ формами и соотносительнымъ положеніемъ атомовъ, не поддающимися воспріятію сами по себѣ; слѣдовательно, это—видимость, которая возникаетъ изъ единаго бытія по опредѣленнымъ законамъ и при правильномъ истолкованіи раскрываетъ намъ это бытіе. Тѣмъ самымъ въ философію вводится различіе первичныхъ и вторичныхъ свойствъ тѣлъ. Атомы настолько малы, что не поддаются нашему воспріятію, но они не безконечно малы, какъ анаксагоровы первовещества; посему они недѣлимы не въ математическомъ, а въ физическомъ смыслѣ. Они безконечны по числу своему и имѣютъ всѣ вообще мыслимыя формы. Они движутся тоже въ безконечномъ пустомъ пространствѣ. Пустое пространство атомисты ставили, въ качествѣ второго основного принципа, на-ряду съ матеріей, какъ не существующее на-ряду съ существующимъ, и въ этомъ смыслѣ они защищаютъ оспаривавшееся Парменидомъ положеніе, что не существующее также въ извѣстномъ смыслѣ существуетъ. Существованіе пустого пространства должно быть принято, чтобъ объяснить движеніе. Ибо въ заполненномъ ничто не можетъ двигаться. Всѣ сложныя вещи содержатъ пустое пространство. Этимъ объясняется возможность уменьшенія объема безъ уменьшенія массы и различіе плотнаго и разрѣженнаго, отъ котораго зависитъ удѣльный вѣсъ тѣлъ. Сложныя вещи обладаютъ и такими качествами, которыя основаны на способѣ ихъ образованія, а не только чисто субъективны, подобно чувственнымъ качествамъ. Качественное измѣненіе, не соединенное съ увеличеніемъ или уменьшеніемъ массы, объясняется измѣнившимся порядкомъ или расположеніемъ

атомовъ. Посредствомъ этихъ основныхъ физическихъ ученій Левкиппъ хотѣлъ согласовать данныя опыта съ постулатомъ субстанціальнаго бытія и устранить трудности, возникшія по поводу понятій единства и множественности.

Такъ какъ пустое пространство, а также число атомовъ, безконечны, то атомисты полагаютъ, что во всѣхъ частяхъ пространства имѣется безконечное множество міровъ, которые возникаютъ и уничтожаются и опять замѣняются вновь возникающими. Возникновеніе космоса является дѣломъ не духа, а вѣчныхъ законовъ природы. Принимать особую движущую причину Демокритъ не считаетъ нужнымъ. Достаточно предположенія, что атомы въ пустомъ пространствѣ изначально непрерывно движутся, поскольку ихъ движеніе не стѣсняется другими атомами или комплексами атомовъ. Это движеніе не имѣетъ ничего общаго съ силой тяготѣнія; оно не совершается также сверху внизъ,—такъ какъ въ безконечномъ пространствѣ нѣтъ ни верха, ни низа,—а совершенно безпорядочно, т. е. по всѣмъ направленіямъ. Если мы отграничимъ для разсмотрѣнія одинъ большой кусокъ пространства, то мы можемъ себѣ представить, что движущіеся въ немъ по различнымъ направленіямъ атомы всячески сталкиваются и въ зависимости отъ своей формы, или отталкиваются другъ отъ друга или соединяются. Въ послѣднемъ случаѣ образуется комплексъ атомовъ, который при благопріятныхъ условіяхъ все болѣе и болѣе разростается, а ударами другихъ атомныхъ комплексовъ приводится въ вращательное движеніе. Разъ только имѣется на лицо такой вращающійся шарообразный центръ, то онъ уже вовлекаетъ въ образуемый имъ вихрь все большія массы атомовъ. На поверхности такой вращающейся массы вещества образуется, наконецъ, кора, которая отграничиваетъ ее отъ мірового пространства и защищаетъ отъ дальнѣйшихъ воздѣйствій извнѣ. Внутри этого шара вихревое движеніе производитъ въ извѣстномъ смыслѣ сортировку атомовъ, такъ что схожее по виду группируется вмѣстѣ; а именно, изъ болѣе крупныхъ и по формѣ своей менѣе подвижныхъ атомовъ образуется въ центрѣ земля, изъ болѣе легкихъ и болѣе подвижныхъ—сферы воды, воздуха и огня. Послѣдняя состоитъ изъ тончайшихъ шарообразныхъ атомовъ. Атомистическая космологія, исходя изъ характерныхъ для нея предпосылокъ, приходитъ такимъ образомъ къ точкѣ, съ которой она начинаетъ слѣдовать по пути традиціонной космологіи, и въ этомъ направленіи намъ не зачѣмъ дальше слѣдить за ней. Необходимо еще только коснуться пониманія человѣческой души у атомистовъ. Что они понимаютъ ее какъ матеріальную вещь, это само собою разумѣется, и въ этомъ они не отличаются отъ своихъ предшественниковъ въ философіи. Понятіе безтѣлесной и непротяженной субстанціи тогда еще не было образовано. Даже Мелиссъ мыслилъ своего Бога хотя и безтѣлеснымъ, но не безъ протяженія. Не ново также и то, что это вещественное душевное существо отличается отъ безчувственнаго самого по себѣ тѣла, равно какъ и то, что вещество души отожествляется съ огнемъ; съ послѣднимъ мы встрѣчаемся и у Гераклита. Ново лишь то, что для атомистовъ душа тоже состоитъ изъ многихъ атомовъ и лишена единства. Огненные атомы суть самые тонкіе, самые круглые и самые гладкіе, а посему самые подвижные атомы. Атомисты отожествляютъ психическіе процессы съ движеніемъ атомовъ; чтобы объяснить чувственныя воспріятія они принимали для объясненія зрѣнія, подобно Эмпедоклу, истеченія,

которыя воздѣйствуютъ на глазъ или непосредственно или при посредствѣ воздуха, а для прочихъ чувственныхъ ощущеній — проникновеніе атомовъ въ органы чувствъ.

В. Аттическая философія (V—IV-ый вѣка до Р. Хр.).

I. Софистика и Сократика (V—IV-ый вѣка до Р. Хр.). Въ то время, какъ атомистическая система была послѣдней и въ извѣстномъ смыслѣ завершающей формой іонійской «физіологіи», въ сферѣ аттической культуры, хотя и въ противоположность ей и совершенно самостоятельно, возросла наука о человѣкѣ. Она возникла изъ проблемы просвѣщенія и воспитанія. Въ демократическомъ государствѣ не происхожденіе и богатство должны были открывать доступъ къ высшему положенію, а способности и духовное превосходство. Но опытъ не замедлилъ показать, что эти преимущества основываются не только на природномъ дарованіи, а благодаря преподаванію достигаютъ часто необычайнаго развитія. Поэтому въ большинствѣ греческихъ городовъ, а особенно въ духовной столицѣ Эллады, въ Аѳинахъ, появились учители мудрости и добродѣтели (софисты), которые брались обучать своихъ учениковъ искусству говорить и мыслить и пользовались большимъ успѣхомъ. Ученики пріобрѣтали у нихъ навыкъ въ веденіи спора, а также въ произнесеніи связныхъ рѣчей либо о вымышленныхъ случаяхъ, какіе могли бы имѣть мѣсто въ судѣ или на политическихъ собраніяхъ, либо о болѣе общихъ вопросахъ частной или государственной жизни. Эти стремленія имѣли значеніе для философіи не только въ формальномъ отношеніи, поскольку при раскрытіи обманчивой видимости политическихъ доказательствъ софистовъ неминуемо должна была обнаружиться необходимость формальной логики, но и въ матеріальномъ: проблемы человѣческой жизни впервые послужили здѣсь предметомъ раціональнаго изслѣдованія, оперирующаго доказательствами и умозаключеніями. Науки о человѣческой жизни они не дали, такъ какъ имъ недоставало научнаго метода, а также потому, что философски наиболѣе выдающіеся софисты, Горгій и Протагоръ, были приверженцами скептицизма и считали невозможнымъ общеобязательное познаніе вообще, и въ частности познаніе человѣка. Горгій, примыкая къ эристикѣ элеата Зенона, училъ и доказывалъ, что сущаго нѣтъ, а если оно есть, то оно вообще непознаваемо, если же оно познаваемо, то во всякомъ случаѣ познаніе не можетъ быть сообщаемо другимъ.

1. Протагоръ изъ Абдеры (около 480—410 гг.).

Протагоръ изъ Абдеры былъ первый греческій философъ, болѣе подробно изслѣдовавшій проблему теоріи познанія. Все познаніе онъ выводилъ изъ чувственнаго воспріятія. Воспріятіе онъ понималъ, какъ доходящее до нашего сознанія измѣненіе въ вещественномъ органѣ чувства, вызываемое соприкосновеніемъ съ вещественнымъ предметомъ. Далѣе онъ принималъ какъ доказанное Гераклитомъ, что всѣ вещественные предметы — воспринимающій органъ въ такой же мѣрѣ, какъ и воспринимаемый предметъ—находятся въ постоянномъ потокѣ измѣненія. Отсюда для него слѣдовалъ выводъ, что всякое ощущеніе хотя и истинно, но только для самого

воспринимающаго субъекта и только въ моментъ своего возникновенія. Всякое ощущеніе должно быть разсматриваемо какъ истинное, ибо всѣ ощущенія получаются однимъ и тѣмъ же путемъ, и если усомниться въ истинности одного, то всѣ они будутъ подлежать сомнѣнію, и познаваніе вообще будетъ невозможно. Но ощущеніе обусловлено съ двухъ сторонъ, воспринимаемымъ предметомъ и воспринимающимъ субъектомъ, посему истинность его только относительная. Она дѣйствительна только для этого субъекта. Если другой въ тотъ же самый моментъ получаетъ противоположное воспріятіе отъ того же самаго предмета, то оно также истинно, но только для того другого субъекта. Даже для одного и того же субъекта ощущеніе истинно только въ моментъ его возникновенія, ибо уже въ непосредственно слѣдующій моментъ оно можетъ болѣе не быть истиннымъ, вслѣдствіе наступившаго измѣненія субъекта или предмета. Вещество есть все то, но только то, что видимо въ немъ и что доходитъ до сознанія. Являющееся есть существующее; что никому не является, то и не существуетъ. «Человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, существующаго, поскольку оно существуетъ, и несуществующаго, поскольку оно не существуетъ». Въ этомъ положеніи, по смыслу всего ученія, подъ человѣкомъ, сознаніе котораго авторитетно рѣшаетъ о бытіи и небытіи, можно понимать только отдѣльнаго человѣка. Такъ какъ по этой субъективистической и релятивистической доктринѣ нѣтъ заблужденія, то нѣтъ также ни общеобязательной истины, ни науки. Посему ни Протагоръ, ни Горгій не могли обосновать науки о человѣкѣ, бывшей предметомъ стремленій и исканій въ эпоху аттическаго просвѣщенія.

2. Сократъ (470—399).

Впервые эти стремленія нашли удовлетвореніе у *Сократа*, который, какъ и всѣ прочіе софисты, исходилъ изъ проблемы просвѣщенія; но такъ какъ онъ разрѣшилъ ее не скептически, подобно Протагору и Горгію, въ духѣ чисто формальнаго просвѣщенія, а позитивно-критически, въ духѣ добываемаго методическимъ изслѣдованіемъ знанія объ обязанностяхъ и задачахъ людей, то онъ сталъ основателемъ науки о духѣ у грековъ. Охлажденіе къ натурфилософіи и ограниченіе этикой, соотвѣтствовавшее духу той эпохи, онъ возвелъ въ принципъ и обосновалъ его отчасти невозможностью познанія природы, доказательствомъ чего служитъ разногласіе въ пониманіи ея у лучшихъ изслѣдователей, отчасти же указаніемъ на то, что мы прежде всего должны стремиться къ познанію того, какъ намъ слѣдуетъ жить. Діалектическій методъ, примѣненный Сократомъ къ этическимъ вопросамъ, отличался отъ своей предшественницы, эристики первыхъ элеатовъ и софистовъ, тѣмъ, что онъ былъ направленъ не только на опроверженіе противника, но и на то, чтобы съ разрушеніемъ призрачнаго знанія пріобрѣсти подлинное, общеобязательное знаніе. За исходную точку Сократъ всегда беретъ мнѣнія своихъ собесѣдниковъ. Онъ провѣряетъ, согласуются ли они логически съ другими сужденіями, которыя они сами признали истинными, и заставляетъ ихъ признать заблужденіями и отказаться отъ такихъ мнѣній, которыя противорѣчатъ другимъ признаннымъ ими истинамъ. При этомъ онъ пользуется индукціей (ἐπαγωγή), и ему принадлежитъ заслуга введенія ея въ науку. Изъ многихъ признанныхъ единичныхъ случаевъ онъ выводитъ общее положеніе, которому они подчинены, чтобы изъ него въ свою очередь дедуктивно (силлогистически)

сдѣлать выводъ о искомомъ единичномъ положеніи. Въ самой тѣсной связи съ этимъ методомъ стоитъ стремленіе схватить понятіе сущности всякой вещи и выразить понятіе въ опредѣленіи, ибо только когда понятія опредѣлены однозначно, можно познать существующія между ними отношенія логическаго подчиненія, соотношеніе рода и вида, на которомъ покоится индукція и дедукція.

Сократъ использовалъ этотъ діалектическій методъ, чтобы пріобрѣсти знаніе о моральныхъ цѣнностяхъ и тѣмъ самымъ объ обязанностяхъ и задачѣ человѣка. Дѣло въ томъ, что по его твердому убѣжденію этого знанія достаточно, чтобы побудить людей къ правильному поведенію. Ему казалось само собой разумѣющимся, что человѣкъ можетъ поступать дурно только по незнанію добра, слѣдовательно непроизвольно. Предпосылкой этого воззрѣнія является съ одной стороны тожество въ языкѣ понятій «добраго» и «полезнаго», а съ другой стороны оптимистическое пониманіе человѣческой природы, которое считаетъ характерной чертой ея только разумъ (раціонализмъ). Если одного знанія достаточно для того, чтобы вызвать правильное поведеніе, то добродѣтель сама есть знаніе и можетъ быть предметомъ обученія; а такъ какъ знаніе составляетъ единство (потому что истины не могутъ противорѣчить другъ другу), то добродѣтель тоже едина. Чтобы доказать это въ частностяхъ, Сократъ сводилъ къ знанію народныя понятія добродѣтели: проницательность, разсудительность, умѣренность, храбрость, справедливость. Необходимѣйшую часть этого знанія составляетъ самопознаніе. Безъ него нельзя получить никакого понятія и о другихъ вещахъ. Изъ самопознанія вытекаетъ разсудительность. Умѣренность вытекаетъ изъ знанія добра: кто обладаетъ этимъ знаніемъ, тотъ не станетъ уже смѣшивать пріятное съ добрымъ и не будетъ неумѣреннымъ. Практически и теоретически Сократъ придавалъ большое значеніе отсутствію потребностей во внѣшнихъ вещахъ. Не имѣть никакихъ потребностей дано только Богу; имѣть возможно меньше потребностей значитъ уподобиться ему. Справедливость Сократъ, повидимому, отожествлялъ съ законностью, но послѣднюю онъ не ограничивалъ государственными законами, а распространялъ на неписанные законы, имѣющіе силу у всѣхъ людей.

Изъ учениковъ Сократа сперва одинъ только Платонъ понялъ все значеніе обновленія философіи, начало которому положилъ Сократъ; работая его методомъ и твердо придерживаясь его главныхъ ученій, онъ пытался создать систему, обнимающую всю философію. Остальные, среди которыхъ Антисѳенъ, Аристиппъ и Эвклидъ являются наиболѣе значительными, отчасти поняли сократовскія ученія односторонне или неполно, отчасти же не были въ состояніи развивать ихъ далѣе въ истинно научномъ духѣ и мало отличаются отъ типа софистовъ позднѣйшаго направленія. Главное теченіе научнаго развитія идетъ посему въ IV-омъ вѣкѣ отъ Сократа черезъ Платона къ Аристотелю. Но основанная Антисѳеномъ школа къ концу столѣтія освободилась отъ своей софистической односторонности и породила изъ себя новую крупную систему, стоическую. Основанная Аристиппомъ киренская школа и мегарская школа Эвклида, оставшіяся при своемъ одностороннемъ пониманіи задачъ философіи, хотя и существовали вплоть до III-го вѣка, но на общій ходъ развитія оказали весьма незначительное вліяніе.

3. Аристиппъ (около 435—355 гг.).

Аристиппъ изъ Кирены былъ сократикомъ лишь въ томъ, что онъ, занимаясь исключительно практической философіей и отрицая натурфилософію, какъ самостоятельную отрасль изслѣдованія, пытался дать принципіальное обоснованіе этики. Но такъ какъ онъ обосновываетъ этику въ гедоническомъ смыслѣ, то настоящіе сократики вправѣ были усмотрѣть въ этомъ отпаденіе отъ Сократа. Взглядъ, что сократовское ученіе могло быть безъ перелома развито въ направленіи гедонизма, не можетъ быть принятъ. Уже въ своей теоріи познанія Аристиппъ слѣдуетъ сенсуализму и субъективизму Протагора, а не сократовской діалектикѣ понятій. Мы воспринимаемъ не самыя вещи, а только вызванныя ими въ насъ раздраженія (πάθη). Мы не можемъ утверждать, что предметъ бѣлъ или сладокъ, но только то, что мы получаемъ отъ него ощущеніе бѣлаго или сладкаго. Эти ощущенія составляютъ особое достояніе каждаго человѣка, а не общее достояніе многихъ лицъ, хотя мы и обозначаемъ всѣ наши ощущенія одними и тѣми же словами; посему отъ этихъ, заключенныхъ въ субъектѣ, ощущеній нѣтъ никакого пути къ общимъ понятіямъ, имѣющимъ значеніе для всѣхъ людей. Для практической философіи основными ощущеніями являются удовольствіе и страданіе. Человѣкъ, какъ всѣ прочія живыя существа, по природѣ своей съ перваго же вздоха стремится къ удовольствію и избѣгаетъ страданія. Къ этимъ ощущеніямъ, возникающимъ внутри души, а не въ органахъ чувствъ, и относится вся наша цѣлесообразная дѣятельность. Достиженіе удовольствія есть наша послѣдняя и наша первая цѣль. Физіологически удовольствіе есть плавное, а страданіе—грубое движеніе души. Посерединѣ между ними находится нейтральное состояніе полнѣйшаго покоя, которое можетъ быть сравниваемо со сномъ и для этики совершенно безразлично. Цѣлью хотѣнія и дѣятельности является единичное минутное движеніе удовольствія, а не блаженство, которое мы мыслимъ какъ совокупность многихъ актовъ удовольствія, въ томъ числѣ прошлыхъ и будущихъ. Мы отнюдь не стремимся къ единичному переживанію наслажденія ради этого мыслимаго блаженства, а наоборотъ, мы хотимъ блаженства ради единичнаго удовольствія, ибо дѣйствительно не то, что мы мыслимъ, а то, что мы ощущаемъ. Изъ этой центральной мысли аристиппова ученія о наслажденіи слѣдуетъ практическое правило—жить для минуты. Огорчаться по поводу прошлаго нелѣпо, потому что прошлаго не существуетъ. Заботиться о будущемъ напрасно, ибо будущее неизвѣстно. Только теперешній моментъ нашъ. Его-то надобно каждый разъ ловить и безъ помѣхъ наслаждаться имъ. Приспособляемость къ обстоятельствамъ момента, которую Аристиппъ самъ проявлялъ въ своей жизни, была примѣненіемъ этихъ принциповъ. Эта оппортунистическая мудрость (φρόνησις) есть добродѣтель, а какъ средство къ цѣли—благо. Въ ней заключаются также всѣ прочія отдѣльныя добродѣтели ходячей морали. Ни одинъ поступокъ не бываетъ самъ по себѣ и по природѣ своей справедливъ или несправедливъ, похваленъ или постыденъ, — это опредѣляется только обычаемъ и установленіемъ. Но мудрый будетъ подчиняться этимъ установленіямъ, чтобы избѣгнуть кары и безчестія. Добродѣтель умѣренности состоитъ не въ томъ, чтобы отказываться отъ удовольствія, а въ томъ, чтобы овладѣвать имъ въ

наслажденіи и направлять къ желанной цѣли. Закаленіе тѣла тоже необходимо для жизненной цѣли и относится къ добродѣтели.

4. Антисѳенъ (около 444—369 г.).

Антисѳенъ изъ Аѳинъ, ученикъ Горгія, былъ уже выдающимся учителемъ и софистомъ, когда онъ подпалъ подъ вліяніе Сократа. Какъ человѣка бѣднаго и низкаго происхожденія, его особенно привлекали отсутствіе потребностей и пренебрежительное отношеніе къ внѣшнимъ благамъ, которыя рекомендовались Сократомъ и проводились имъ въ жизнь. Односторонне выдвигая эту черту сократовскаго идеала, онъ создалъ практическую философію жизни не для сыновъ богачей, какъ другіе софисты, а для бѣдняковъ и людей низшаго происхожденія. Имъ онъ хотѣлъ показать, что безъ утонченныхъ наслажденій и просвѣщеннаго знанія высшихъ сословій они могутъ жить лучше и въ большемъ довольствѣ, нежели богатые. Примыкая такимъ образомъ къ Сократу по своимъ практическимъ идеаламъ, онъ въ своей теоріи познанія дошелъ до того, что оспаривалъ самую сущность сократовской діалектики. Въ то время какъ Сократъ полагаетъ, что знаніе достижимо только мышленіемъ въ понятіяхъ, а потому настаиваетъ на опредѣленіи понятій, Антисѳенъ учитъ, что простая реальная вещь вообще не можетъ быть опредѣлена, а только обозначена названіемъ, посему разсмотрѣніе именъ есть основа образованія. Опредѣленіе, подобно всякому другому сужденію, приписываетъ субъекту предикатъ. Но такимъ путемъ не можетъ быть выражена сущность субъекта, а только свойство его. Понятія предиката никогда не выражаютъ, какъ то дѣлаютъ имена, обозначающія индивидуальное существованіе, нѣчто реальное (οὐσία), а только свойство, т. е. постигнутое въ мысляхъ сходство одного реальнаго съ другимъ. Что эти свойства—не суть реальныя вещи, вытекаетъ уже изъ того, что одному и тому же предмету мы приписываемъ много свойствъ. Но невозможно, утверждаетъ Антисѳенъ вмѣстѣ съ элеатами, чтобы предметъ былъ одновременно однимъ и многимъ. Отсюда слѣдуетъ, что только единичная, чувственно воспринятая вещь реальна, а понятія суть только простыя мысленныя образованія. Вслѣдствіе этой номиналистической логики и онтологіи Антисѳену невозможно было научно обосновать свою этику, какъ это сдѣлалъ Сократъ. Онъ прямо-таки отрицалъ, что для пріобрѣтенія добродѣтели нужно много размышлять и учиться. Вся суть въ дѣйствіяхъ, а не въ словахъ. Примѣромъ хотѣлъ онъ сообщить добродѣтель своимъ ученикамъ. Подъ добродѣтелью, которую онъ объявлялъ единственнымъ истиннымъ благомъ и считалъ, что ея одной достаточно для блаженной жизни, онъ понималъ достигнутую упражненіемъ (ἄσκησις) способность души и тѣла, благодаря которой человѣкъ сводитъ свои потребности къ минимуму и такимъ образомъ пріобрѣтаетъ независимость отъ всего внѣшняго, внутреннюю свободу и блаженство. Чтобы пріобрѣсти эту сократовскую мощь, нужно упражненіемъ закалять душу и тѣло. Здоровая мощь требуетъ не только духовной, но и физической работы и труда, постольку трудъ (πόνος) есть благо, а развинчивающее удовольствіе—зло. Никогда не слѣдуетъ ставить себѣ цѣлью удовольствіе. Удовольствіе, само собой получающееся въ результатѣ труда, естественно и безвредно, равно какъ и удовольствіе, проистекающее изъ удовлетворенія истинныхъ потребностей. Наравнѣ съ удовольствіемъ циники не признаютъ никакой цѣнности за богатствомъ,

знатнымъ происхожденіемъ, славой и почетомъ. Безчестье и дурная молва полезны для человѣка. Онѣ закаляютъ душу, какъ физическій трудъ закаляетъ тѣло. Только добродѣтельный человѣкъ истинно знатенъ и истинно богатъ. Вполнѣ въ духѣ софистическаго просвѣщенія Антисѳенъ обращается съ понятіями: природа и установленія. Установленія и условности, противорѣчащія природѣ— вотъ источникъ всякаго зла. Этимъ растяжимымъ положеніемъ Антисѳена и пользуются циники въ смыслѣ полной враждебности къ культурѣ. Ихъ критика существующаго общественнаго и государственнаго строя заходитъ черезчуръ далеко. Ихъ политическій идеалъ—общечеловѣческое государство: е д и н о стадо, е д и н ъ пастырь. Естественное право всюду вѣдь одинаково и для всѣхъ людей одно и то же. Только путемъ разнообразныхъ отступленій отъ него образуются различія положительнаго права, которыя раздѣляютъ теперь человѣчество на множество воюющихъ другъ съ другомъ народовъ и государствъ. Въ практической политикѣ циники колеблются между анархіей и просвѣщенной монархіей. Моногамическій общественный строй и семейную жизнь они также объявляли противными природѣ и,—слѣдуя въ этомъ отношеніи, какъ и вообще, примѣру животныхъ,—хотѣли замѣнить ихъ свободной любовью. Въ области религіи они считали политеизмъ народной религіи простой условностью, а естественнымъ только монотеизмъ.

5. Эвклидъ (современникъ предыдущаго).

Основанная Э в к л и д о м ъ изъ Мегары мегарская школа являлась представительницей ученія элеатовъ, видоизмѣненнаго сократовскими идеями и дополненнаго съ этической стороны. Если Эвклидъ довѣряетъ не чувственному воспріятію, а исключительно мышленію въ понятіяхъ, то онъ одновременно идетъ по стопамъ Сократа и Парменида. Вмѣстѣ съ Парменидомъ онъ принимаетъ единство, недѣлимость, вѣчность и неизмѣняемость сущаго. Подъ вліяніемъ же Сократа онъ единое сущее опредѣляетъ какъ добро. Это послѣднее называется различными именами, то Богомъ, то разумомъ, то умомъ, то именами другихъ добродѣтелей. Подобно тому, какъ въ мірѣ истиннаго бытія существуетъ только о д н о добро, такъ и практически для человѣка существуетъ только о д н а добродѣтель, которая называется различными именами. Съ этимъ ученіемъ, которое опредѣленно приписывается Эвклиду, не согласуется допущеніе множества идей, приписываемое ему на основаніи одного ложно понятаго мѣста въ платоновскомъ діалогѣ «Софистъ» (εἰδῶν φίλοι, 246 B). Если сущее есть добро, то и, наоборотъ, добро должно обладать свойствами истинно-сущаго въ элеатскомъ смыслѣ. Добродѣтель должна быть состояніемъ души, чуждымъ всякаго страданія и всякаго измѣненія. Въ согласіи съ этимъ одинъ изъ младшихъ мегарцевъ, Стилпонъ, считалъ апатію и автаркію (самодовлѣніе) высшимъ благомъ. Очевидно, въ ученіи Эвклида заключалось нѣчто подобное. Съ циниками мегарцы раздѣляютъ пренебрежительное отношеніе ко всѣмъ внѣшнимъ благамъ; обѣ школы учили объ автаркіи добродѣтели. Но между ними существуетъ и глубокое различіе, поскольку для циника чувственно воспринимаемыя вещи представляютъ единственно реальное, а для мегарца онѣ не существуютъ. Въ соотвѣтствіи съ этимъ и автаркія должна была совершенно различно пониматься обѣими школами. — Подобно элеату Зенону, мегарцы немногое могли сказать о положительной сторонѣ своего ученія.

Подобно ему они все свое остроуміе употребляли главнымъ образомъ на то, чтобы раскрывать противорѣчія въ обычномъ міропониманіи, т. е. въ допущеніи множественности подвижныхъ и измѣняющихся реальныхъ субстанцій, при чемъ они пользовались отчасти старыми зеноновскими, отчасти новыми, похожими на нихъ, софизмами. Поэтому ихъ называютъ эристиками и діалектиками κατ' ἐξοχήν. Стилпонъ соприкасается съ Антисѳеномъ (см. выше стр. 141), когда онъ оспариваетъ допустимость предикаціи. Но онъ это дѣлалъ въ иной связи и для другихъ цѣлей. Эвбулиду, ожесточенному врагу Аристотеля, приписываются различные софизмы, напр. ψευδόμενος, σωρίτης и др., на разрушеніе которыхъ догматическіе логики потратили впослѣдствіи не мало чернилъ. Діодоръ Кронъ, слѣдуя по стопамъ Зенона, доказывалъ невозможность движенія. Онъ доказывалъ, что ничто невозможно кромѣ того, что истинно или было бы истиннымъ; находящееся въ связи съ этимъ воззрѣніе его, что все, что происходитъ, происходитъ необходимо, сводилось къ тому, чтобы устранить, напр., столь важное для аристотелевской философіи понятіе потенціальнаго бытія, которое, какъ неуловимое среднее между сущимъ и несущимъ, должно было сдѣлать понятнымъ отрицавшееся мегарцами становленіе.

II. Платонъ (*427—347*). Охарактеризованныя полусофистическія и односторонніе направленія образуютъ фонъ, на которомъ выдѣляются личности Платона и Аристотеля, наиболѣе выдающихся и исторически наиболѣе вліятельныхъ философовъ IV-го столѣтія.

Платонъ глубже всѣхъ прочихъ сократиковъ понималъ сократовское ученіе и его методъ изслѣдованія во всей ихъ широтѣ и плодотворности; исходя вмѣстѣ съ Сократомъ изъ научнаго разсмотрѣнія человѣка, онъ пытался обосновать философію, не ограничивающуюся ученіемъ о человѣкѣ, а стремящуюся охватить всю дѣйствительность. Для него также, какъ и для его учителя, проблемы человѣческой жизни являются важнѣйшими. Нравственное сознаніе народа, поколебленное вліяніемъ скептическихъ и субъективистическихъ теорій просвѣщенія, онъ хочетъ поставить на новыя незыблемыя основы и создаетъ для этого научную этику и ученіе о государствѣ. При этомъ онъ считалъ необходимымъ не ограничиваться только этикой и политикой. Задача человѣка и государства могла быть научно опредѣлена лишь посредствомъ изслѣдованія природы человѣка и его положенія во вселенной. Такимъ образомъ онъ долженъ былъ включить въ кругъ своего изслѣдованія психологію и онтологію. Но въ онтологіи нельзя было прійти къ какимъ-нибудь надежнымъ результатамъ безъ теоріи познанія. Расширивъ такимъ образомъ область философскаго изслѣдованія за предѣлы, указанные Сократомъ, Платонъ, какъ это само собой вытекало отсюда, долженъ былъ выяснить свое отношеніе къ ученіямъ до-сократиковъ о мірѣ, человѣкѣ и познаніи. Работа его въ этомъ направленіи приводитъ къ грандіозному синтезу всѣхъ значительныхъ мыслей, высказанныхъ до него въ философіи. Онъ хочетъ подвести итоги всего развитія и ввести въ свою новую систему все, что содержится истиннаго во всѣхъ прежнихъ системахъ. Іонійская натурфилософія въ гераклитовской формѣ, ученіе о бытіи элеатовъ, математическое умозрѣніе и ученіе о душѣ пиѳагорейцевъ дали ему богатый матеріалъ для построенія; всѣ эти мысли подчиняются главной

сократовской мысли о познаніи нравственнаго міра и возводятся на болѣе высокую научную ступень строго-сократовскимъ методомъ.

Идеалъ знанія: индукція и дедукція.

Діалектическій методъ Сократа послужилъ исходной точкой для гносеологическихъ соображеній Платона. Изъ него онъ почерпнулъ свой идеалъ знанія. Въ основѣ всего сократовскаго метода лежало убѣжденіе, что не истинное сужденіе, какъ таковое, есть знаніе, а только такое истинное сужденіе, которое высказывающій его въ состояніи обосновать обще-обязательнымъ образомъ и защитить противъ всѣхъ возраженій. Изслѣдованія Сократа, относившіяся исключительно къ этическимъ вопросамъ, обыкновенно, какъ мы видѣли, путемъ индукціи поднимались отъ единичнаго къ общему, чтобы изъ полученнаго такимъ образомъ принципа путемъ дедукціи вывести сужденіе о спорномъ частномъ случаѣ. При этомъ оказалось, что понятія добродѣтели, справедливость, благоразуміе, мужество и другія понятія цѣнности примѣняются всѣми людьми; въ частности при ихъ примѣненіи часто возникаютъ колебанія и неувѣренность, пока содержаніе ихъ не закрѣплено опредѣленіемъ. Но эту неувѣренность всегда можно устранить, выясняя сначала самое понятіе на основаніи его употребленія въ другихъ случаяхъ и примѣняя его затѣмъ къ сомнительному случаю. При этомъ методѣ общее понятіе становится источникомъ знанія о частномъ; частныя примѣненія понятія, использованныя при его отысканіи, ни въ коемъ случаѣ не могли быть разсматриваемы какъ его источникъ, ибо они всѣ предполагали понятіе, какъ нѣчто данное. Индукція служила только эвристическимъ методомъ для выясненія находящагося въ душѣ, но не выясненнаго еще понятія, въ то время какъ путемъ дедукціи пріобрѣталось новое, абсолютно надежное знаніе. Такъ у Платона сложилось мнѣніе, что знаніе пріобрѣтается только путемъ дедукціи, и что возможность знанія не идетъ дальше возможности дедукціи. И вотъ нужно было отыскать причину, почему знаніе пріобрѣтается только въ мышленіи понятіями. Понятія цѣнности, понятія истиннаго, добраго, прекраснаго происходятъ не изъ опыта, и все-таки мы ихъ носимъ въ себѣ и можемъ посредствомъ опыта познать ихъ содержаніе, и они же являются источникомъ всѣхъ единичныхъ правильныхъ сужденій о цѣнности. Изъ опыта такія понятія цѣнности, какъ понятія добраго и прекраснаго, не могутъ происходить, потому что въ немъ нѣтъ ничего, что въ точности соотвѣтствовало бы этимъ понятіямъ. То, что мы называемъ въ эмпирическомъ мірѣ добрымъ или прекраснымъ, всегда въ одномъ мѣстѣ считается добромъ или прекраснымъ, въ другомъ нѣтъ, въ одинъ моментъ представляется добромъ или прекраснымъ, а въ другой—нѣтъ, въ одномъ отношеніи является добромъ или прекраснымъ, въ другомъ—нѣтъ. Если мы считаемъ что-либо относительнымъ добромъ, то это возможно только благодаря тому, что мы обладаемъ понятіемъ абсолютнаго добра, которое мы въ видѣ масштаба прилагаемъ къ опыту. Далѣе, если бы эти понятія были выведенными изъ опыта мыслями, то они не могли бы обладать нормативной силой, т. е. содержать требованія о формированіи эмпирической дѣйствительности, обязательность которыхъ совершенно независима отъ вопроса объ ихъ фактическомъ выполненіи или невыполненіи. Откуда же происходятъ эти понятія,

Понятіе цѣнности.

если они не суть отраженія эмпирическихъ отдѣльныхъ вещей, а также не происходятъ изъ опыта, не суть мысленныя образованія, полученныя обработкой этихъ отраженій? Въ нихъ намъ открывается, когда мы выясняемъ ихъ посредствомъ опыта, познаніе, существовавшее прежде всякаго чувственнаго опыта и образующее источникъ знанія для большой области познаваемаго опытомъ. Это познаніе должно имѣть предметъ, а такъ какъ этотъ способъ познанія отличается отъ чувственнаго воспріятія и стоитъ выше его, то и предметъ его долженъ отличаться и стоять выше предмета чувственнаго воспріятія.

Идеи добра, красоты и т. д.

Этотъ предметъ есть само прекрасное, само добро и т. д., какъ общая форма (εἶδος). Разсматривать ее, какъ нѣчто нереальное, нельзя, по мнѣнію Платона, потому что она обладаетъ признаками истиннаго бытія (по элеатской доктринѣ), а именно, вѣчностью и неизмѣнностью, чего нельзя сказать про существующіе въ пространствѣ и времени чувственно-воспринимаемые предметы, которые обычное пониманіе считаетъ реальными. Подобно тому какъ мышленіе, которое единственно дѣлаетъ возможнымъ знаніе, есть болѣе высокій способъ познанія, чѣмъ чувственное воспріятіе, такъ и предметы мышленія, говоритъ Платонъ, должны быть высшими и болѣе реальными предметами, нежели предметы чувственнаго воспріятія.

Апріорность математическихъ понятій.

Этическія и эстетическія понятія цѣнности являются съ психологической и исторической точекъ зрѣнія первымъ и главнѣйшимъ, но не единственнымъ источникомъ, откуда ученикъ Сократа почерпнулъ мысль о реальности и апріорности общихъ формъ. Изученіе пиѳагорейскихъ сочиненій, къ которому впослѣдствіи присоединились личныя сношенія съ пиѳагорейцами, обратили вниманіе Платона на значеніе математики для познанія природы. Подобно тому, какъ въ области этики знаніе становилось возможнымъ только благодаря примѣненію неэмпирическихъ понятій цѣнности, такъ въ области познанія природы знаніе, казалось, зависѣло отъ математическихъ понятій. Эти послѣднія также представлялись не выводимыми изъ опыта. Математическая точка, прямая линія, плоскость и тому подобныя основныя геометрическія понятія являются отображеніями не предметовъ, имѣющихся въ чувственномъ мірѣ, а реальности въ духовномъ смыслѣ, ибо о нихъ возможно знаніе, которое существуетъ до всякаго чувственнаго опыта и независимо отъ него и является источникомъ всякаго знанія, какое мы можемъ пріобрѣсти о тѣлахъ. Здѣсь такимъ образомъ раскрывалась вторая область реальныхъ, вѣчныхъ и неизмѣняемыхъ формъ, отношеніе которыхъ къ части эмпирическаго міра, ею образованной, было аналогично отношенію понятій цѣнности къ моральному міру.

Апріорность категорій.

Третью область неэмпирическихъ понятій составляли, по мнѣнію Платона, самыя общія логическія понятія, лежащія въ основѣ всѣхъ процессовъ мышленія и сужденія, каковы понятія бытія и небытія, равенства и неравенства, самости и различія, величины и малости, единства и множественности. Мы нигдѣ не находимъ у Платона связнаго разсужденія, въ которомъ доказывалось бы неэмпирическое происхожденіе этихъ понятій, но многочисленныя случайныя замѣчанія показываютъ намъ, что онъ

и эти понятія, подобно понятіямъ цѣнностей и математическимъ понятіямъ, считалъ по аналогичнымъ основаніямъ невыводимыми изъ чувственнаго опыта. Въ опытѣ нѣтъ абсолютнаго равенства, изъ воспріятія котораго могло бы произойти это понятіе. Двѣ вещи опытнаго міра можно только съ ограниченіями и относительно назвать равными другъ другу, примѣняя въ качествѣ масштаба имѣющуюся уже идею абсолютнаго равенства. Величина въ абсолютномъ смыслѣ также не свойственна никакой чувственной вещи: *a* по сравненію съ *b* велико, а по сравненію съ *c* мало. Точно также на основаніи элеатскихъ изысканій о единствѣ и множественности ясно было, что никакая чувственно-воспринимаемая вещь не можетъ соотвѣтствовать ни тому, ни другому изъ этихъ понятій, ибо одну и ту же вещь всегда можно было понимать какъ единство въ одномъ отношеніи и какъ множество въ другомъ. Бытіе, наконецъ, въ томъ значеніи, которое обосновали Гераклитъ и Парменидъ и которое исключаетъ всякое становленіе и измѣненіе, т. е. абсолютное бытіе, также должно было представляться Платону неэмпирическимъ понятіемъ, потому что въ чувственномъ опытѣ нѣтъ подобнаго сущаго.

Ученіе объ идеяхъ.

На этихъ трехъ основахъ создался взглядъ Платона о реальности формъ. Онъ учитъ, что каждая изъ нихъ существуетъ особо и независимо отъ обозначаемыхъ ею вещей. Такъ какъ рѣчь идетъ не о существованіи въ пространствѣ, то и обособленіе не можетъ быть понимаемо въ пространственномъ смыслѣ. Имѣется только въ виду, что формы независимы отъ единичныхъ вещей, поскольку ихъ не касаются измѣненіе, возникновеніе, уничтоженіе и размноженіе вещей. Формы вѣчны и неизмѣнны, и каждая изъ нихъ единственна въ своемъ родѣ, единое во многомъ. Съ этой стороны ученіе о реальныхъ формахъ пріобрѣтаетъ новое значеніе. Оно должно не только объяснить апріорное въ человѣческомъ познаніи, но и разрѣшить проблему, занимавшую прежнихъ и современныхъ Платону философовъ, какимъ это образомъ одна вещь можетъ быть многимъ, а много вещей однимъ и тѣмъ же. Тотъ фактъ, что вещь имѣетъ много свойствъ, представлялся грекамъ въ виду особенностей ихъ языка въ такой формѣ, что одна вещь **есть** многое. Это казалось противорѣчіемъ. Тогда еще не обратили вниманія на то, что слово «есть», когда оно въ качествѣ связки соединяетъ слово, выражающее субъектъ, со словомъ, выражающимъ свойство, имѣетъ иное значеніе, чѣмъ въ предложеніяхъ, гдѣ оно выражаетъ существованіе или тожество. Аналогичнымъ противорѣчіемъ казалось то, что одинаковое обозначеніе многихъ вещей выставляетъ ихъ одинаковыми по существу. Эта двойная проблема разрѣшается признаніемъ реальности только за формами, каждая изъ которыхъ едина и единственна въ своемъ родѣ. Колеблющаяся между единствомъ и множествомъ, исполненная внутреннихъ противорѣчій природа ограничивается такимъ образомъ міромъ чувственнаго опыта, за которымъ отрицается полная реальность. Съ этой точки зрѣнія ученіе о реальныхъ формахъ совершенно видоизмѣнило свой характеръ. Именно съ этой точки зрѣнія, а не съ точки зрѣнія апріористической, Платонъ былъ вынужденъ принять реальныя формы для всѣхъ вещей въ природѣ. Строго говоря, это предположеніе слѣдовало распространить и на произведенія искусства. Но относительно нихъ Платонъ, повидимому, колебался.

Система идей (діалектика).

Совокупность реальныхъ формъ является, по этому воззрѣнію, замкнутымъ въ себѣ міромъ духовныхъ объектовъ, который существуетъ на-ряду съ чувственнымъ міромъ и составляетъ совокупность истиннаго бытія. Изъ теоріи познанія мы оказываемся перенесенными въ онтологію. Отъ единаго сущаго элеатско-мегарской школы этотъ умопостигаемый міръ отличается тѣмъ, что онъ содержитъ многообразіе формъ. Но несмотря на это многообразіе, онъ все же долженъ былъ составлять единство, ибо идеи связаны другъ съ другомъ. Каждое сужденіе есть выраженіе отношенія между двумя идеями. Каждая идея содержитъ на-ряду съ бытіемъ также и небытіе, ибо она отличается отъ всѣхъ прочихъ. А отличіе есть небытіе другихъ. Только посредствомъ этой примѣси небытія становится возможнымъ бытіе, какъ многообразіе сущностей. Если различіе между двумя идеями абсолютно, то между ними нѣтъ ничего общаго, и онѣ не могутъ быть связаны въ истинное сужденіе. Но если различіе только относительное, то онѣ связаны другъ съ другомъ либо какъ родъ и видъ (логическое подчиненіе), либо какъ понятія сущности и свойства. Нѣкоторыя наиболѣе общія родовыя понятія, какъ бытіе и небытіе, самость и различіе, единство и множественность, покой и движеніе проходятъ черезъ всѣ прочія понятія и допускаютъ соединенія со всѣми ими. Представить строеніе и расчлененіе этой многообразной системы и является задачей философіи. Методъ ея — діалектика, которая посредствомъ опредѣленія понятій и распредѣленія раскрываетъ всѣ существующія между идеями отношенія.

Чувственный міръ, его отношеніе къ идеямъ.

Изъ этого пониманія умопостигаемаго міра, поскольку оно отличается отъ элеатско-мегарскаго, вытекаетъ въ качествѣ коррелята столь же отличное пониманіе міра чувственнаго опыта. Для Платона этотъ міръ, въ отличіе отъ элеатовъ, не есть абсолютная противоположность умопостигаемаго міра, а посему—нѣчто недѣйствительное; для него это промежуточный міръ, который, находясь между дѣйствительнымъ и недѣйствительнымъ, обладающимъ сущностью и лишеннымъ ея, причастенъ тому и другому и является дѣйствительностью низшаго порядка. Точнѣе опредѣлить отношеніе между чувственнымъ и умопостигаемымъ міромъ Платонъ не былъ въ состояніи. Для характеристики этого отношенія онъ пользуется образными выраженіями. Идея присутствуетъ во многихъ обозначаемыхъ ею вещахъ (παρουσία), а вещи участвуютъ въ ней (μέτεξις). Какъ это мыслимо, чтобы покоющаяся въ себѣ единая идея присутствовала во многихъ вещахъ, не удаляясь отъ самой себя и не раздѣляясь, этого Платонъ не былъ въ состояніи объяснить. Тамъ, гдѣ преобладаетъ точка зрѣнія цѣнности, и идеи противопоставляются вещамъ грубой дѣйствительности не только какъ болѣе реальное, но и какъ болѣе совершенное, тамъ этотъ образъ замѣняется другимъ: идеи—это прообразы и образцы (παράδειγμα), а чувственныя вещи—несовершенныя подражанія и копіи.

Идея добра.

Если міръ идей составляетъ единую систему, такъ что бытіе и небытіе, единое и многое гармонически соединены и образуютъ разнообразно расчлененное единство, то онъ долженъ завершаться одной высшей и наиболѣе общей идеей. Это не есть идея бытія, потому что эта идея требуетъ въ качествѣ своего коррелята небытіе; это не есть также идея

единства, потому что и эта идея нуждается въ коррелятѣ въ видѣ множества; болѣе высокая идея, а именно, идея добра примиряетъ эти противоположности. Кромѣ того въ мірѣ истиннаго бытія есть еще одна противоположность, требующая примиренія. Сущее, какъ объектъ, есть истина, сущее, какъ субъектъ,—познаніе. Надъ ними долженъ стоять субъектъ—объектъ, который сообщаетъ познанному истину и познающему знаніе, ибо онъ самъ стоитъ выше этой противоположности. Познаваемое и познанное коррелятивны другъ другу. Развѣ это было бы возможно, если бы они не происходили изъ одного высшаго источника? Идея добра труднѣе всего и позже всего познается философомъ, который подымается отъ чувственнаго міра къ все болѣе и болѣе высокимъ идеямъ. Ее понять значитъ достигнуть цѣли. Платонъ подчиняетъ идею бытія идеѣ добра, и это доказываетъ, что аксіологическая точка зрѣнія для него важнѣе онтологической. Это ученіе согласуется съ пониманіемъ идей, какъ прообразовъ, но не со взглядомъ, что каждый одноименной множественности соотвѣтствуетъ идея. Согласно этому послѣднему воззрѣнію, должна была бы имѣться также идея зла, какъ коррелятъ идеѣ добра, и эта послѣдняя не могла бы уже быть высшей, все объединяющей идеей. Если идея добра дѣйствительно высшая, то въ мірѣ идей все хорошо: истинно реальное совпадаетъ съ истинно добрымъ. Но въ такомъ случаѣ міръ идей не пригоденъ для объясненія грубой дѣйствительности и содержащагося въ ней зла, если только не принять другого противодѣйствующаго ему принципа. Прежде, чѣмъ разсмотрѣть ученіе Платона въ этомъ направленіи, мы должны изложить его ученіе о душѣ.

Ученіе о душѣ.

Душа есть духъ какъ субъектъ, подобно тому, какъ идеи суть духъ какъ объектъ. Спрашивается поэтому, каково должно быть отношеніе души и идей. Въ платоновскомъ ученіи о душѣ сливаются гносеологически-онтологическая, чисто психологическая и этическая точки зрѣнія. Для теоріи познанія изъ всего до сихъ поръ изложеннаго слѣдуетъ, что имѣются три ступени познаванія,—чувственное воспріятіе, мнѣніе, знаніе. Онѣ отличаются другъ отъ друга своими объектами. Чувственное воспріятіе схватываетъ только чисто вещественное, которое, какъ таковое, не имѣетъ сущности. Мнѣнію соотвѣтствуетъ грубая дѣйствительность, которая смѣшана изъ вещественнаго и формы. Предметомъ знанія является исключительно форма. Въ соотвѣтствіи съ этой градаціей объектовъ должна быть принята, по мнѣнію Платона, градація силъ въ самой душѣ. Чувственное воспріятіе есть дѣятельность души, въ которой она участвуетъ совмѣстно съ тѣломъ. Въ «мнѣніи»,—сужденіи, относящемся къ воспринимаемому,—душа въ своей дѣятельности также стѣснена еще тѣломъ. Только въ мышленіи понятіями и въ знаніи она, чисто какъ душа, вступаетъ въ соприкосновеніе съ сущимъ и истиной. Это гносеологическое воззрѣніе приводитъ къ психологическому выводу, что душа есть нѣчто промежуточное между чувственнымъ и умопостигаемымъ міромъ, коренящееся въ чувственномъ мірѣ, но подымающееся вверхъ въ умопостигаемый міръ. Если она хочетъ достигнуть истиннаго знанія, то она должна стремиться освободить себя по возможности отъ тѣла. Это ей удается упражненіемъ въ діалектикѣ, которая мало по малу и постепенно ведетъ къ познанію идей. Въ грубой дѣйствительности душа приходитъ къ сознанію идей, но изъ нея она все же не могла ихъ почерп-

нуть, такъ какъ дѣйствительность содержитъ только недостаточныя ихъ отраженія. Душа, слѣдовательно, должна была созерцать эти идеи уже до всякаго грубаго опыта. Опытъ способствуетъ только тому, чтобы душа вспоминала то, что она ранѣе созерцала и забыла вслѣдствіе своего соединенія съ тѣломъ. Познаваніе есть воспоминаніе; поводомъ къ нему являются тусклыя отображенія чувственнаго міра, а діалектика, отыскивающая связь идей, ведетъ къ дальнѣйшему развитію познанія. Здѣсь гносеологическое признаніе апріорнаго приводитъ къ широкимъ выводамъ относительно природы и судебъ души. Если познающая душа лишь вспоминаетъ то, что она прежде созерцала, то, значитъ, она до своей жизни въ тѣлѣ существовала сама по себѣ. Такимъ образомъ Платону представлялся случай примкнуть къ представленіямъ о судьбахъ души, развитымъ въ орфической и пиѳагорейской мистикѣ. Душа, вслѣдствіе прежнихъ прегрѣшеній, заключена въ тѣлѣ, какъ въ темницѣ; она не уничтожается вмѣстѣ съ тѣломъ, въ которомъ она живетъ, а переселяется въ другія тѣла, и, если она въ каждой отдѣльной жизни ведетъ себя угоднымъ Богу образомъ, то, проходя рядъ жизней, она въ концѣ концовъ можетъ вернуться въ свою небесную родину. Все это были представленія, которыя хорошо согласовались съ ходомъ мыслей Платона и должны были быть восприняты имъ главнымъ образомъ въ виду своей этической пригодности, сыгравшей роль уже при первомъ ихъ возникновеніи. Они ставили душѣ задачу, возвышавшуюся надъ земной жизнью и побуждавшую къ высшимъ нравственнымъ стремленіямъ. Такъ изъ данныхъ религіозныхъ преданій, которыя, казалось, находили себѣ подтвержденіе въ научныхъ соображеніяхъ, возникло ученіе о безсмертіи души. Выведенное изъ воспоминанія (ἀνάμνησις) предсуществованіе души, казалось, доказывало, что душа изначала принадлежитъ не міру чувственнаго и преходящаго, а міру вѣчнаго, въ который она когда-нибудь должна будетъ вернуться. Если душа созерцала идеи, то въ виду того, что подобное познается только подобнымъ, она должна содержать по крайней мѣрѣ одну составную часть, однородную идеямъ, т. е., вѣчную и непреходящую. Эта ея высшая составная часть, разумъ, чистый духъ какъ субъектъ, и составляетъ ея подлинную сущность. Только вслѣдствіе соединенія съ тѣломъ душа сдѣлалась на время составной изъ многихъ частей,—къ разумному присоединилось неразумное, затемненное тѣломъ. Первоначально душа проста, и такъ какъ всякое исчезновеніе есть только разложеніе сложнаго, то и въ этомъ заключается залогъ ея вѣчности. Но идею жизни или самопроизвольнаго движенія также можно разсматривать, какъ образующую сущность души. А такъ какъ противоположныя идеи не соединяются, то душа не можетъ быть причастна идеѣ смерти. Какъ принципъ всякаго движенія, душа не проводится въ движеніе чѣмъ-либо другимъ, но сама себя движетъ; поэтому ея движеніе никогда не можетъ обратиться въ покой, и жизнь ея никогда не можетъ прекратиться. Какъ принципъ движенія она несоздана, а, слѣдовательно, и непреходяща; ибо если бы принципъ движенія пересталъ двигаться, то всякое движеніе въ мірѣ прекратилось бы и никогда больше не могло бы возникнуть.

Ученіе объ эросѣ.

Важнѣйшую и самую значительную сторону платоновскаго ученія о душѣ составляетъ его ученіе о любви. Для того, чтобы объяснить сущность души и ея положеніе во вселенной, Пла-

тонъ употребляетъ чисто эмпирически-психологическое разсужденіе; онъ слѣдитъ, вплоть до высшихъ областей души, за инстинктомъ любви, который воспламеняется чувственной красотой и достигаетъ завершенія въ чувственномъ инстинктѣ размноженія. Рука объ руку съ чувственной любовью во всѣхъ удачно созданныхъ душахъ идетъ духовная любовь или развивается изъ нея. При видѣ чувственной красоты въ душѣ встаетъ воспоминаніе о прообразѣ прекраснаго, который она созерцала въ прежней жизни, и вмѣстѣ съ тѣмъ воспоминаніе объ утраченномъ блаженствѣ созерцанія идей. Изъ этого воспоминанія возникаетъ страстное желаніе вновь подняться къ высшей жизни въ мірѣ идеальномъ. Чувственный инстинктъ любви и стремленіе къ прекрасному и доброму, которое въ наиболѣе чистомъ видѣ представляется въ качествѣ философскаго стремленія, составляютъ одинъ и тотъ же основной инстинктъ человѣческой души, ступени котораго обусловлены большей или меньшей зависимостью души отъ тѣла: посему этотъ инстинктъ можетъ быть нашимъ руководителемъ на пути вверхъ. Онъ направленъ къ обладанію прекраснаго и добраго и при томъ къ вѣчному обладанію этихъ высшихъ и вѣчныхъ цѣнностей, поэтому въ немъ заключено также требованіе вѣчнаго существованія души. Онъ есть также страстное стремленіе къ безсмертію; это обнаруживается во всѣхъ его формахъ. Чувственный инстинктъ размноженія пытается обезпечить по крайней мѣрѣ роду вѣчное существованіе, которое не дано индивиду. Желаніе обезпечить себѣ блестящую посмертную славу, которое толкаетъ людей къ ихъ величайшимъ дѣяніямъ, есть высшая форма того же стремленія. Но существуетъ и духовный инстинктъ размноженія, который въ душѣ любимаго и въ общности съ нимъ стремится произвести духовныхъ дѣтей, переживающихъ единичную жизнь, а именно, произведенія искусства, науки, законодательства. Такимъ образомъ психологическое разсмотрѣніе жизни инстинктовъ души приводитъ къ той же цѣли, что и анализъ ея познавательной дѣятельности, а именно, къ подтвержденію вѣры въ безсмертіе. То, что по природѣ является предметомъ основного стремленія души, должно быть достижимо для нея. Въ «Пирѣ», однако, нѣтъ еще ученія объ индивидуальномъ безсмертіи. Здѣсь душа должна еще довольствоваться дальнѣйшимъ существованіемъ въ духовныхъ дѣтяхъ. Въ позднѣе составленномъ «Федрѣ» сдѣланъ дальнѣйшій шагъ: ученіе объ эросѣ сочетается съ ученіемъ о безсмертіи. Все, что Платонъ говоритъ объ эросѣ,—что онъ не мудръ и не неразуменъ, но стремится къ мудрости, что онъ не Богъ и не смертный, но великій демонъ, являющійся посредникомъ между ними,—все это относится къ самой душѣ, которая изображена здѣсь въ своемъ основномъ стремленіи. Душа сама есть такое же промежуточное существо между чувственнымъ и умопостигаемымъ міромъ; изъ перваго она стремится возвыситься къ послѣднему.

Три части души.

Это промежуточное положеніе души, какъ мы видѣли, одинаково вытекало изъ анализа ея познавательной дѣятельности и ея жизни инстинктовъ. Но допущеніе о безсмертіи души, по основнымъ предположеніямъ платоновскаго ученія, трудно было согласовать съ этимъ ея промежуточнымъ положеніемъ. Только идеи вѣчны и безсмертны. Но душа не идея, она только причастна идеямъ. Должна существовать идея души, къ ко-

торой души такъ же причастны, какъ всякое одноименное множество къ своей идеѣ. Душа можетъ быть вѣчна только, если она проста и едина. Но уже гносеологическій анализъ приводилъ къ принятію высшихъ и низшихъ душевныхъ силъ, къ такому же результату приводили Платона психологическія соображенія, исходившія изъ ученія о добродѣтели. Съ точки зрѣнія сократовскаго раціонализма могла существовать только одна добродѣтель, умъ, который покоился на единомъ по природѣ своей знаніи и могъ быть пріобрѣтаемъ учеными занятіями. Эту точку зрѣнія оказалось невозможнымъ проводить. Платонъ пришелъ къ убѣжденію, что только путемъ допущенія неразумныхъ частей души на-ряду съ разумной могутъ быть устранены трудности ученія о добродѣтели. Платоновское ученіе о добродѣтели въ его зрѣлой и законченной формѣ, изложенной въ «Политіи», основано на тройномъ дѣленіи души и на допущеніи, что для пріобрѣтенія добродѣтели необходимо не только изученіе, но и упражненіе. Съ этимъ допущеніемъ не могло согласоваться безсмертіе всей души. Чѣмъ болѣе подчеркивалось существенное различіе и самостоятельность отдѣльныхъ частей, чѣмъ болѣе онѣ изъ частей души превращались въ частичныя души, тѣмъ невозможнѣе становилось это допущеніе. На безсмертіе могла притязать только высшая, разумная часть души. И, дѣйствительно, послѣдняя форма платоновскаго ученія о душѣ (въ «Тимеѣ») различаетъ безсмертную и смертную части души. Благодаря этому преобразованію разумная душа приблизилась къ идеямъ, но все же осталась единичнымъ существомъ. Съ другой стороны много различныхъ причинъ содѣйствовало тому, чтобы идеи приблизились къ душѣ.

Душа и идеи.

Понятыя первоначально какъ духовные объекты, идеи, какъ таковыя, не были въ состояніи объяснить духъ, субъектъ. Но если можно было производить откуда-либо духъ, то только изъ сферы истиннаго бытія и истинныхъ цѣнностей. Высшею реальностью, съ одной стороны, представлялись вѣчныя, неизмѣнныя формы въ противоположность преходящимъ измѣняющимся чувственнымъ вещамъ, а съ другой стороны — одаренныя сознаніемъ и самопроизвольнымъ движеніемъ существа въ противоположность къ не живому. Съ онтологической точки зрѣнія неизмѣнное, а посему и неподвижное представлялось самымъ реальнымъ; съ точки же зрѣнія причиннаго объясненія природы преимущество, напротивъ, приходилось отдавать принципу движенія и жизни, т. е. души, а съ этической точки зрѣнія разумъ представлялся высшимъ по сравненію съ неразумнымъ, но разумъ можетъ жить только въ душѣ. Этимъ объясняется, что Платонъ въ «Софистѣ» приписываетъ міру истинно-сущаго движеніе, жизнь, душу и разумъ. Тѣмъ самымъ онъ приходитъ въ противорѣчіе съ основными предположеніями ученія объ идеяхъ. Все это показываетъ, что Платонъ не имѣлъ возможности согласовать свое ученіе о душѣ со своей онтологіей. Если даже душа дѣлала нѣсколько шаговъ навстрѣчу идеямъ, и, наоборотъ, идеи приближались къ душѣ, то все же между ними оставалась пропасть, которую нельзя было заполнить.

Мы можемъ посему различать первоначальную чистую форму ученія объ идеяхъ и позднѣйшую, искаженную. Этика и политика Платона основывается преимущественно на первой, его объясненіе природы—на второй. Для этики

имѣютъ основное значеніе только понятія цѣнности, объясненіе же природы нуждается въ причинѣ становленія и движенія.

Космологія и объясненіе природы.

Обращаясь къ объясненію природы и къ космологіи, Платонъ возвращается къ точкѣ зрѣнія до-сократиковъ, которые, чтобы объяснить міръ, разсказывали исторію его возникновенія. Онъ самъ хорошо сознавалъ, что такимъ образомъ онъ отступаетъ отъ строгой научности въ сократовскомъ смыслѣ; поэтому онъ опредѣленно заявляетъ, что космологія «Тимея» можетъ претендовать только на вѣроятность. Требовалось доказать, что на основаніи его предпосылокъ можно нарисовать картину возникновенія міра, которая по степени своей вѣроятности нисколько не уступаетъ міровой картинѣ прежнихъ физиковъ. Въ этой своей попыткѣ Платонъ ближе всего примыкалъ къ пиѳагорейцамъ. Онъ не отрицалъ за опытнымъ міромъ всякую реальность подобно элеатамъ. Онъ только понималъ міръ какъ дѣйствительность низшаго порядка, и чувствовалъ себя обязаннымъ дать также и ему объясненіе. Знаніе объ этомъ предметѣ было, конечно, по его гносеологическимъ предпосылкамъ невозможно. Его попытка объясненія должна была быть дуалистической, такъ какъ изъ одного міра идей, этой совокупности всего совершеннаго, нельзя было объяснить несовершенное; она должна была быть также телеологической, потому что духовныя формы,— а тѣмъ болѣе понятія цѣнности,—казались прообразами грубой дѣйствительности и вмѣстѣ съ тѣмъ источникомъ всего того, что дѣлаетъ его дѣйствительностью. Тѣмъ самымъ, что идея добра была поставлена во главѣ міра идей и отожествлена съ высшей всеобъемлющей реальностью, цѣль и долженствующее быть было признано источникомъ всего обладающаго сущностью и высшимъ принципомъ объясненія природы. Та самая сущность, которая какъ духовный объектъ, какъ послѣдній и высшій предметъ познанія, называется идеей добра, должна, какъ принципъ причиннаго объясненія природы, быть духовнымъ субъектомъ и разумомъ. Этотъ разумъ есть божество, и по заключающемуся въ «Тимеѣ» изображенію, оно создаетъ видимый міръ, формируя матерію по подобію и прообразу идей. Эта матерія противостоитъ творцу, какъ второй самостоятельный принципъ. Она не создана имъ, ибо она образуетъ предѣлъ его творчества. Она не поддается воспріятію или опредѣленію въ понятіи, потому что, какъ таковая, она лишена формы и сущности и характеризуется только способностью воспринимать въ себя всѣ формы. Она есть то неопредѣленное и неограниченное, посредствомъ опредѣленія и ограниченія котораго создается видимый міръ. Эту матерію Платонъ,

Матерія.

по опредѣленному свидѣтельству Аристотеля, отожествлялъ съ пространствомъ, о которомъ можно себѣ создать представленіе тоже только посредствомъ ограниченія. Пространственность составляетъ вѣдь одинъ изъ главнѣйшихъ отличительныхъ признаковъ видимаго міра отъ міра умопостигаемаго, и если отвлечься отъ всѣхъ опредѣленностей тѣлеснаго міра, то остается одна только неограниченная протяженность. Въ этомъ пунктѣ Платонъ, несомнѣнно, примыкалъ къ пиѳагорейскимъ ученіямъ. Въ представленіи этой матеріи имѣется противорѣчіе: она съ одной стороны не существуетъ, а съ другой стороны — она является источникомъ несовершенства въ видимомъ мірѣ. Такъ какъ добро было отожествлено съ высшей реально-

стью, то нереальное необходимо должно было принять характеръ зла. Наилучшій творецъ создаетъ міръ по наиболѣе прекрасному и хорошему прообразу со всевозможнымъ совершенствомъ, и все же міръ оказывается несовершеннымъ, потому что въ матеріи творцу противостояла необходимость, которую и его воля не въ состояніи преодолѣть. Неяснымъ остается также отношеніе творца къ идеальному міру, по образу котораго онъ создаетъ видимый міръ. По первоначальному смыслу ученія объ идеяхъ слѣдуетъ принять, что каждая идея обладаетъ самостоятельностью, хотя и существуетъ между ними соотношеніе, а равно и съ идеей добра. Напротивъ, пониманіе идеи добра, какъ божества и цѣлесообразно творящаго разума, приводитъ къ взгляду, что идеи суть вѣчныя мысли божественнаго разума. Однако, этотъ взглядъ можно найти не у самаго Платона, а впервые у тѣхъ, кто послѣ него продолжалъ развивать его мысли.

Творецъ міра

Созданный творцемъ міръ, чтобы стать по возможности прекраснымъ и совершеннымъ, долженъ былъ самъ стать живымъ существомъ и получить душу. Когда Платонъ говоритъ, что міръ былъ созданъ по прообразу наивысшаго и совершеннѣйшаго, умопостигаемаго живого существа, которое вмѣщаетъ въ себѣ всѣ прочія живыя существа, то подъ умопостигаемымъ существомъ нельзя понимать ничего другого, кромѣ самого божества. Поэтому, хотя въ мистическомъ изображеніи «Тимея» различаются творецъ и идеальный міръ (умопостигаемое существо), оба они, если говорить безъ образовъ, должны быть тожественны другъ съ другомъ и съ божествомъ. Міръ, значитъ, есть отображеніе божества и видимый Богъ. Онъ единственный въ своемъ родѣ, онъ совокупность всего видимаго и осязаемаго и такъ замкнутъ въ себѣ, что ни въ чемъ извнѣ не нуждается. Онъ обладаетъ совершеннѣйшей формой, формой шара, и если онъ по природѣ своей, какъ нѣчто происшедшее, не вѣченъ, то все же, такъ какъ внѣ его нѣтъ ничего чувственнаго, онъ можетъ быть разрушенъ только волей своего творца, которая обезпечиваетъ ему вѣчное существованіе. Міръ образованъ изъ четырехъ (эмпедокловыхъ) элементовъ, основныхъ формъ матеріи, и во всѣ его части проникаетъ душа, отъ которой исходитъ его движеніе. Эта міровая душа такъ составлена и конструирована изъ умопостигаемой и тѣлесной субстанціи, изъ тожественнаго и разнороднаго въ опредѣленныхъ отношеніяхъ, что одинаково можетъ воспринимать тѣлесное въ мірѣ и мыслить умопостигаемое и здѣсь и тамъ познавать тожество и различіе. По сущности своей съ ней одинакова высшая, разумная часть человѣческой души, которая помѣщается въ головѣ.

Міръ и міровая душа.

Одновременно съ міромъ было создано и время, какъ отображеніе вѣчности. Вѣчность покоится въ себѣ самой, между тѣмъ, какъ время идетъ впередъ въ безконечномъ круговоротѣ дней, мѣсяцевъ и годовъ.—Для завершенія міра нужно было населить его живыми существами, которыя раздѣляются на четыре класса: боговъ или небожителей, воздушныхъ животныхъ, водяныхъ животныхъ и земныхъ животныхъ. Творецъ самъ создалъ изъ нихъ только боговъ и разумныя души людей, созданіе же остальныхъ единствъ и неразумной части человѣческой души онъ предоставилъ низшимъ богамъ. Къ созданнымъ богамъ Платонъ прежде всего при-

числяетъ небесныя тѣла и землю, которыя представлялись ему одушевленными существами; на-ряду съ этими видимыми божествами онъ признаетъ также и боговъ народной религіи, которые становятся видимыми только, когда они этого желаютъ. Созданныя самимъ творцомъ души получаютъ отъ низшихъ боговъ матеріальное тѣло, строеніе котораго во всѣхъ подробностяхъ соотвѣтствуетъ его цѣли: помѣстить душу въ чувственномъ мірѣ, безъ ущерба ея сущности. Чтобы сдѣлать возможнымъ соединеніе души съ тѣломъ и привести ее въ связь съ чувственнымъ міромъ, къ ней присоединяется смертная и неразумная часть, которая въ свою очередь распадается на двѣ части, болѣе благородную, мужество, пребывающее въ сердцѣ, и неблагородную, вожделѣніе, сосредоточенное въ печени. Тѣлесная оболочка создаетъ для души опасность измѣны своему высшему назначенію. Она должна господствовать въ существѣ, составную часть котораго она теперь образуетъ, и не поддаваться теченію вѣчнаго становленія, которое стремится охватить ее посредствомъ тѣла и низшихъ частей души. Эта задача сама по себѣ выполнима, и не творецъ, но только сама душа отвѣтственна за ея выполненіе. Отъ этого выполненія зависитъ дальнѣйшая судьба души. Если она исполнила свою задачу, то она возвращается къ звѣздѣ, на которой она пребывала до своего помѣщенія въ тѣлѣ; въ противномъ случаѣ она въ ближайшей жизни спускается на болѣе низкую жизненную ступень и должна такъ долго странствовать изъ тѣла въ тѣло черезъ различныя формы животнаго существованія, пока она, выполнивъ свою задачу, опять не вернется къ своему нормальному состоянію. Птицы, рыбы и четвероногія не имѣютъ такимъ образомъ въ міровомъ планѣ никакой иной цѣли, кромѣ облегченія переселенія душъ, ихъ опусканія и подъема. Испорченность души, изъ-за которой она опускается на низшую ступень бытія, не бываетъ добровольною. Она неминуемо наступаетъ, если весь образъ жизни, какъ души, такъ и тѣла, не урегулированъ такимъ образомъ, чтобы при выполненіи общей задачи каждая часть правильно выполняла свою отдѣльную функцію. Для того, чтобы предохранить душу отъ испорченности, необходимо посему не только душевное, но и тѣлесное воспитаніе. Чтобы придать всему образу жизни гармонію и красоту, посвященное музамъ образованіе должно идти рука объ руку съ гимнастическимъ. Дурное физическое состояніе и отсутствіе правильнаго воспитанія являются главными причинами душевной испорченности. Правильное же воспитаніе обусловлено государственнымъ строемъ и соотвѣтствующимъ ему общественнымъ мнѣніемъ.

Антропологія.

Этика.

Антропологія и ученіе о душѣ Платона, къ которымъ сводится его натурфилософія, вводитъ насъ въ его этику. Изъ положенія человѣка и его души въ міровомъ цѣломъ выводится задача ея. Такъ какъ душа является въ земномъ мірѣ чуждымъ элементомъ, то задача ея трансцендентная. Она должна показать себя достойной возврата въ свою родину. Но поскольку мѣриломъ этой достойности служитъ ея отношеніе къ неразумной части души и къ тѣлу, это есть задача имманентная, относящаяся къ земной жизни человѣка. Безсмертная часть души, вслѣдствіе того, что она помѣщена въ тѣло, отчасти утратила ранѣе пріобрѣтенное знаніе объ истинно-сущемъ. Обратное пріобрѣтеніе этого знанія при посредствѣ эроса и философіи идетъ рука объ

руку съ совершенствованіемъ всего человѣческаго существа, ибо подлинное знаніе обладаетъ силой, которая превосходитъ всякую иную силу въ насъ. Но одного знанія недостаточно. Низшія части души также должны быть урегулированы соотвѣтственно знанію и воспитаны въ подчиненіи разуму и согласной съ нимъ дѣятельности. Такъ создается гармоническое состояніе души, которое прекрасно и хорошо въ своихъ количественныхъ отношеніяхъ и само въ себѣ имѣетъ свою цѣнность. Созерцаемыя разумомъ идеи цѣнности изображаются въ человѣческомъ существѣ. Мы показали такимъ образомъ, что нравственная задача одновременно трансцендентна и имманентна, что она есть знаніе и вмѣстѣ съ тѣмъ упражненіе, и теперь намъ остается показать, насколько этика Платона индивидуальна и соціальна. Извѣстно, что Платонъ самымъ тѣснымъ образомъ связываетъ этику съ ученіемъ о государствѣ и обществѣ и представляетъ себѣ добродѣтельнаго человѣка только какъ гражданина. При всемъ томъ онъ разсматриваетъ нравственную задачу именно, какъ дѣло индивида, и обязанности его онъ понимаетъ, какъ обязанности по отношенію къ собственному *я*, а не по отношенію къ стоящему выше его обществу. Задача души, поскольку она трансцендентна, касается только ея самой, какъ единичной души: лишь поскольку она имманентна, задача ея имѣетъ отношеніе также къ обществу и государству. Тѣмъ самымъ дано подчиненіе политики этикѣ. Законы и государственный строй въ послѣднемъ счетѣ служатъ этической цѣли, чтобы возможно большее количество людей стало возможно болѣе добрыми. Они создаютъ условія, благопріятныя для нравственнаго стремленія индивида. Человѣкъ долженъ, конечно, ставить публичные и общіе интересы выше своей частной пользы, но только потому, что такимъ образомъ вмѣстѣ съ общимъ наиболѣе достигается и его собственное благо. Между общеполезнымъ и истиннымъ благомъ отдѣльнаго лица нѣтъ никакого противорѣчія. Дѣятельность въ государствѣ и для государства доставляетъ отдѣльному лицу ту выгоду, что, не жертвуя ничѣмъ изъ своего истиннаго блага, онъ еще сверхъ того спасаетъ другихъ. Необходимость государственнаго строя и законовъ покоится на человѣческой слабости. Совершенно добродѣтельный и разумный не нуждался бы въ законахъ, ибо разумъ автономенъ и не преклоняется ни предъ какимъ инымъ закономъ. Только потому, что большинство людей слишкомъ слабо, чтобы собственными усиліями достигнуть этого совершенства или хотя бы приблизиться къ нему, необходимъ государственный порядокъ, законность или гетерономная нравственность наряду съ автономной. Ясно, однако, что автономная нравственность, покоющаяся на познаніи идей, должна существовать по крайней мѣрѣ у части народа ранѣе, чѣмъ для совокупности народа можетъ быть установленъ внѣшній законный порядокъ, ибо этотъ порядокъ есть только отображеніе нравственности. Этимъ объясняется и роль, которую Платонъ въ своемъ идеальномъ государствѣ отводитъ философамъ, какъ носителямъ высшей государственной власти. Хорошій строй государства во всѣхъ своихъ чертахъ подобенъ душевному строю философа.

Отношеніе этики къ политикѣ.

На подробностяхъ платоновскаго ученія о нравственности и о государствѣ мы не можемъ долѣе останавливаться. Мы изложили основныя идеи этого ученія. Добродѣтель есть здоровье

Ученіе о добродѣтели.

души, покоющееся на правильномъ соотношеніи ея частей и силъ, благодаря которому создается ихъ гармоничная совмѣстная дѣятельность. Добродѣтель едина, но все же распадается на много отдѣльныхъ добродѣтелей, подобно тому какъ единая душа состоитъ изъ нѣсколькихъ частей. Добродѣтель вся происходитъ изъ разумной части души, которая призвана господствовать надъ всѣми другими. Ея знаніе есть практическая норма для остальныхъ. Постольку сущность добродѣтели есть практическая разсудительность (φρόνησις), пріобрѣтеніе ея начинается ученіемъ и завершается упражненіемъ. Мудрость есть правильное состояніе мыслящей души. Мужественная часть души имѣетъ своей задачей ревностно и непоколебимо придерживаться пріобрѣтеннаго разумомъ убѣжденія о томъ, чего слѣдуетъ бояться и чего нѣтъ, и не отступать отъ этого ни подъ вліяніемъ страданія, ни подъ вліяніемъ удовольствія. Ея особенная добродѣтель есть храбрость. Благоразуміе (σωφροσύνη) не есть особенная, какъ слѣдовало ожидать, добродѣтель части души, одаренной вожделѣніемъ, но общая добродѣтель обѣихъ неразумныхъ частей, благодаря которой онѣ подчиняются разуму и живутъ въ согласіи, какъ съ нимъ, такъ и между собой. Справедливость, наконецъ, состоитъ въ томъ, что каждая изъ трехъ частей души исполняетъ возложенную на нее задачу. Тремъ частямъ души соотвѣтствуетъ въ государствѣ дѣленіе на три сословія. Разумной части души соотвѣтствуетъ отличающееся философскимъ образованіемъ сословіе стражей, мужественной части души—сословіе воиновъ, а вожделѣнію, наконецъ,—огромная масса ремесленниковъ и торговцевъ. Каждое изъ этихъ сословій имѣетъ свою особую добродѣтель, соотвѣтствующую аналогичной части души, а въ томъ, что каждое изъ этихъ сословій исполняло свою задачу въ государствѣ, не вмѣшиваясь въ задачи прочихъ сословій, состоитъ справедливость въ государствѣ. Государство покоится на принципѣ раздѣленія труда, который не разъединяетъ его, а объединяетъ. Частная собственность и семья, напротивъ, опасны для единства государства, потому что они создаютъ среди гражданъ противорѣчивые интересы. Государство же должно составлять единство въ томъ смыслѣ, что всѣ граждане, объединенные общимъ интересомъ, должны образовать одну большую семью. Съ этой цѣлью Платонъ пытается провести, по крайней мѣрѣ для двухъ высшихъ сословій, коммунизмъ и общность женъ и дѣтей.

Государство.

Съ исторической точки зрѣнія, единственной, которую мы признаемъ, Платонъ является величайшимъ мыслителемъ греческаго народа и всей вообще классической древности. Насколько его великій ученикъ Аристотель можетъ оспаривать у него эту славу, будетъ показано въ дальнѣйшемъ изложеніи. Платонъ великъ прежде всего по историческому вліянія его мыслей, которое продолжается вплоть до настоящаго времени. Какъ обоснователь воззрѣнія на жизнь, которое ставитъ человѣку выходящую за предѣлы земной жизни задачу и заставляетъ насъ судить о временномъ съ точки зрѣнія вѣчности и о чувственномъ съ точки зрѣнія сверхчувственнаго, онъ—духовный родоначальникъ всей идеалистической философіи и религіи. Подобно тому, какъ въ построеніи своей философіи онъ самъ принялъ во вниманіе тогдашнія формы религіи, признаю-

Историческое значеніе Платона.

щей потусторонній міръ, такъ, позднѣе онъ сталъ главнымъ ея пособникомъ при возведеніи ею зданія своего догматическаго ученія, господствующаго надъ всѣмъ міромъ. Безъ Платона не было бы ни умозрительной теологіи, ни идеалистической философіи. Всѣ философы, которые считаютъ духъ — будь то какъ объектъ или какъ субъектъ—истинно реальнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ истинно цѣннымъ въ этомъ мірѣ, идутъ по стопамъ Платона. Апріоризмъ въ теоріи познанія, идеализмъ въ метафизикѣ, субъективный въ такой же мѣрѣ, какъ объективный идеализмъ, трансцендентность въ морали — во всѣхъ своихъ формахъ—исходятъ отъ Платона и обратно къ нему возвращаются.

Не только могучее и глубокое вліяніе на послѣдующія поколѣнія, но и отношеніе къ предшественникамъ раскрываетъ историческому мышленію все величіе Платона. Мы въ своемъ изложеніи показали, какъ Платонъ заимствуетъ важныя мысли у Гераклита и Анаксагора, у Парменида, у пиѳагорейцевъ и, пользуясь сократовскимъ методомъ, соединяетъ всѣ эти мысли съ антропоцентрической точки зрѣнія Сократа въ новую систему міровоззрѣнія, которая все же отличается цѣльностью и во всѣхъ своихъ частяхъ носитъ печать личности Платона. Если бы сочиненія его предшественниковъ дошли до насъ въ болѣе полномъ объемѣ, а не въ видѣ скудныхъ отрывковъ, то намъ еще яснѣе представился бы огромный подъемъ, которымъ философская наука обязана Платону въ отношеніи строгости метода и углубленія проблемъ. Даже лучшія сочиненія до-сократиковъ по научности, какъ мы ее понимаемъ, всѣ безъ исключенія стояли значительно ниже платоновскихъ твореній.

Оцѣнка значенія Платона, какъ писателя, не относится къ предмету исторіи философіи. Но способъ, которымъ онъ обычно излагаетъ философскіе предметы, настолько важенъ для сужденія о самомъ философѣ, что мы не можемъ обойти его здѣсь молчаніемъ. Въ качествѣ научнаго метода преподаванія въ самомъ строгомъ смыслѣ онъ признаетъ только примѣнявшійся Сократомъ дидактическій діалогъ, діалектическій путь въ первоначальномъ значеніи слова. Этотъ методъ заставляетъ учителя отдавать отчетъ о каждомъ отдѣльномъ утвержденіи и не позволяетъ ему дѣлать какіе-либо выводы, пока ученикъ не убѣдился въ правильности предпосылокъ. Связное изложеніе можетъ, по Платону, склонить ученика въ пользу извѣстнаго положенія, но не можетъ дать ему знаніе. Мышленіе, не выражающееся въ словахъ, тоже діалектично: это есть разговоръ души съ собой самой. На-ряду съ устнымъ преподаваніемъ письменное изложеніе философскихъ ученій имѣетъ, по мнѣнію Платона, только второстепенное значеніе. Оно можетъ служить только вспомогательнымъ средствомъ, чтобы возстановить въ памяти предшествовавшее устное обученіе. Наилучшимъ философскимъ писаніемъ поэтому является то, которое по возможности точнѣе передаетъ устный діалектическій методъ. Въ виду этого Платонъ придавалъ своимъ сочиненіямъ форму діалоговъ. Эта форма вмѣстѣ съ тѣмъ давала ему возможность проявить свою прирожденную силу поэтическаго изображенія: участники разговора въ его индивидуальной обрисовкѣ становились живыми, а описывая то, что предшествовало діалогу и сопровождало его, онъ создавалъ рельефныя картины изъ жизни аттическаго общества. Мастерство художника, которое онъ

проявилъ при этомъ, зачастую служитъ эмпирическимъ и матеріалистическимъ противникамъ Платона поводомъ для того, чтобы набросить на него тѣнь, какъ на философа, и пренебрежительно отвернуться отъ его философіи, какъ отъ созданія болѣе художественнаго, чѣмъ научнаго духа, которому недоставало разсудительной трезвости. Въ противовѣсъ этому можно указать на тотъ фактъ, что тамъ, гдѣ Платонъ вдается въ серьезныя научныя изысканія, онъ по трезвой строгости понятій можетъ сравниться съ любымъ античнымъ философомъ, и навѣрно не уступаетъ въ этомъ отношеніи античнымъ матеріалистамъ. Сочиненія его, на-ряду съ научными изысканіями, заключаютъ въ себѣ, однако, и поэтическія составныя части. Помимо упомянутой уже обстановочной части діалоговъ, сюда относятся такъ называемые мифы, въ которыхъ отчасти использованы религіозныя преданія для восполненія пробѣловъ въ научномъ познаніи, отчасти же созданы собственные поэтическіе разсказы, какъ форма изложенія философскихъ ученій. Но эти составныя части всегда отчетливо отдѣлены отъ научныхъ изысканій и не могутъ ввести въ заблужденіе читателя, который правильно понимаетъ форму платоновскаго писанія и знаетъ, что серьезная наука кончается у Платона тамъ, гдѣ прекращается примѣненіе діалектическаго метода. Центръ платоновской философіи, ученіе объ идеяхъ, не явилось результатомъ художественной интуиціи. Оно, напротивъ, является наиболѣе рѣзкой противоположностью художественнаго міросозерцанія, потому что за самое реальное и самое цѣнное оно принимаетъ не поддающееся созерцанію и постигаемое только логическимъ мышленіемъ общее. «Прообразъ прекраснаго»—это не прекрасный неземной созерцаемый предметъ, находящійся надъ небесами, который фантазія философа созерцала въ восхищенномъ видѣніи, но сверхчувственная, чисто духовная форма, подобно всѣмъ прочимъ идеямъ; «прекрасный» государственный строй, напр., является гораздо болѣе чистымъ изображеніемъ его, чѣмъ прекрасное человѣческое лицо. Упрекъ Платону, будто онъ въ своей метафизикѣ сошелъ съ пути науки подъ вліяніемъ своихъ поэтическихъ и художественныхъ наклонностей, является такимъ образомъ несправедливымъ и основывается, повидимому, на ложномъ пониманіи ученія объ идеяхъ.—Въ своихъ изображеніяхъ эроса Платонъ также представляется намъ поэтомъ, но не фантастичнымъ, а реалистичнымъ поэтомъ, который въ мастерской формѣ обнаруживаетъ свое глубокое знаніе жизни души человѣка. Это знаніе душевной жизни не только не препятствовало, но оказало услугу его философіи, которая отводитъ центральное мѣсто проблемамъ человѣческой жизни. Его попытка прослѣдить также и вожделѣніе и хотѣніе человѣка отъ самыхъ низкихъ до самыхъ высшихъ формъ, свести его къ единой формулѣ и использовать для познанія положенія человѣка въ мірѣ и задачи его—представляетъ огромный шагъ впередъ по сравненію съ сократовскимъ раціонализмомъ и является наиболѣе глубокимъ изъ всего созданнаго античнымъ міромъ въ области психологіи.

Поэтическую и художественную сторону въ дарованіи Платона несправедливо поэтому разсматривать, какъ недостатокъ его научнаго дарованія. Единственное въ своемъ родѣ величіе Платона, напротивъ, состоитъ въ томъ, что онъ соединилъ въ себѣ повидимому исключающія другъ друга способности: способность расчленяющаго отвлеченнаго мышленія съ полнотой художественнаго

созерцанія и изобразительной силой. Тотъ самый философъ, который, за математическими и логическими отвлеченіями, казалось, забывалъ видимую дѣйствительность и недостаточно оцѣнивалъ значеніе опыта для науки, съ другой стороны былъ отлично знакомъ съ человѣческой жизнью, какъ съ жизнью отдѣльной души, такъ и съ жизнью общества, и по крайней мѣрѣ въ этомъ отношеніи проявилъ большое чутье дѣйствительности. Художественной формой платоновскихъ писаній объясняется то, что эмпирическая сторона изслѣдованія нигдѣ не проявляется въ нихъ непосредственно. Однако, несомнѣнно, что «Законамъ» напр., предшествовало обширное изученіе дѣйствующаго права отдѣльныхъ греческихъ государствъ. Міровоззаніе «Тимея» также не могло быть написано безъ подробнаго эмпирическаго изученія природы (напр. анатоміи). Эта сторона научной дѣятельности Платона обыкновенно недостаточно оцѣнивается, потому что изъ его сочиненій ее можно познать только косвенно. Принципіальная гносеологическая точка зрѣнія Платона находится въ полномъ соотвѣтствіи съ этимъ. Онъ прямо требуетъ, чтобы эмпирическое принималось за исходную точку, потому что къ познанію идей можно придти, только исходя изъ предметовъ чувственнаго опыта, которые, не являясь источникомъ логическаго познанія, все же обусловливаютъ его какъ средство воспоминанія. Платонъ не чистый раціоналистъ. Отводя въ процессѣ познанія извѣстную роль чувственному опыту, онъ пытается примирить раціонализмъ съ сенсуализмомъ, апріоризмъ съ эмпиризмомъ. Аристотелевская формула, что первые для нашего познанія объекты являются позднѣйшимъ по природѣ, вполнѣ соотвѣтствуетъ платоновской точкѣ зрѣнія. Но примиреніе эмпиризма съ раціонализмомъ проводится Платономъ въ смыслѣ рѣшительнаго подчиненія перваго второму. Это было необходимо, потому что идеи должны были быть не только принципами бытія, но и нормами эмпирической дѣйствительности. Въ качествѣ таковыхъ онѣ должны были имѣть содержаніе, не вполнѣ выводимое изъ дѣйствительности.

III. Аристотель (384—322).

Величайшій ученикъ Платона, Аристотель, вслѣдствіе глубокаго различія во мнѣніяхъ, отдѣлился отъ платоновской Академіи и основалъ свою собственную школу, перипатетическую. Но при всемъ томъ онъ всю свою жизнь оставался платоникомъ, поскольку онъ усвоилъ цѣлый рядъ важнѣйшихъ и характерныхъ для Платона основныхъ убѣжденій. Впослѣдствіи въ школьныхъ дебатахъ то подчеркивалась противоположность ихъ воззрѣній, то платоно-аристотелевская философія противопоставлялась, какъ нѣчто единое, всѣмъ прочимъ школамъ. Съ перваго взгляда наиболѣе характернымъ отличіемъ обѣихъ системъ является то, что Аристотель старается уничтожить обособленность различаемыхъ Платономъ трехъ ступеней дѣйствительности, матеріи, чувственнаго міра и міра идей, и слить ихъ въ одномъ единомъ понятіи дѣйствительности. Аристотель лишаетъ такимъ образомъ платоновское ученіе проникающаго его во всѣхъ частяхъ характера трансцендентности и замѣняетъ его характеромъ имманентности. Вещество и форма, движущееся и неподвижное, время и вѣчность, богъ и міръ сливаются для него въ картину одной постигаемой опытомъ дѣйствительности. Чувственный міръ, образующій у Платона только низшую ступень, отъ которой духъ поднимается къ высшему уровню истиннаго познанія и истин-

наго бытія, благодаря этому самъ сталъ во всѣхъ своихъ частяхъ достойнымъ предметомъ науки. Этимъ объясняется, почему аристотелевская философія оказалась для отдѣльныхъ наукъ настолько плодотворнѣе платоновской. Аристотелевское ученіе остается однако же, какъ мы ниже увидимъ, сознательно дуалистическимъ и тѣмъ обнаруживаетъ свое происхожденіе изъ платоновскаго ученія. Стоическая система, сдѣлавшая еще нѣсколько шаговъ впередъ въ направленіи, по которому Аристотель ушелъ отъ Платона, первая пыталась провести строго монистическое міровоззрѣніе

Логика.

Уже у Платона имѣются соображенія о методѣ научнаго познанія, а именно, объ опредѣленіи (дефиниціи) и раздѣленіи понятій. Но только Аристотель сдѣлалъ шагъ къ тому, чтобы выдѣлить научное ученіе о методѣ, какъ самостоятельную дисциплину, и предпослать его разсмотрѣнію матеріальныхъ проблемъ въ видѣ «Органона». Вслѣдствіе своего чисто формальнаго характера, это ученіе представляется ему не частью самой философіи, а пропедевтикой къ ней. Онъ разсматриваетъ въ немъ ученіе о сужденіи, о видахъ умозаключенія и о научномъ доказательствѣ. Основные гносеологическіе вопросы объ отношеніи воспріятія къ его объекту, представленія къ воспріятію и понятія къ представленію не разсматриваются имъ въ этой связи. Это для него психологическіе вопросы, которые не связываются съ логическими въ единое гносеологическое разсужденіе. Съ другой стороны логика еще стоитъ у него въ самой тѣсной связи съ грамматикой, поскольку онъ словесное выраженіе еще не вполнѣ отчетливо отдѣляетъ отъ сужденія, образующаго предметъ выраженія, и очень часто трактуетъ различія словесной формы, какъ логическія различія.

Главный предметъ логики составляютъ для Аристотеля ученіе объ умозаключеніяхъ (силлогистика) и ученіе о научномъ доказательствѣ (аподиктика), изъ которыхъ первому посвящена первая, а второму—вторая Аналитика. Ученія о понятіи въ логическомъ смыслѣ онъ нигдѣ не развилъ въ связной формѣ, а только случайно касался его. Сочиненіе, называющееся «Категоріи», содержитъ, правда, нѣсколько важныхъ для логики положеній, но по существу это все же введеніе скорѣе въ онтологію, чѣмъ въ логику. Ученіе о сужденіи, о которомъ трактуетъ сочиненіе περὶ ἑρμηνείας (объ истолкованіи), разработано Аристотелемъ не раньше «Аналитикъ», какъ основа для силлогистики и аподиктики, а послѣ нихъ и почти внѣ связи съ ними.

Ученіе о сужденіи.

Въ сужденіи, по мнѣнію Аристотеля, ставятся въ связь другъ съ другомъ два понятія—понятіе субъекта и понятіе предиката. Эта связь можетъ быть двоякой въ зависимости отъ того, приписывается ли предикатъ субъекту или же отрицается. Отсюда вытекаютъ два вида сужденія, утвердительный и отрицательный. Для того, чтобы сужденіе было истиннымъ, отношеніе понятій въ сужденіи должно соотвѣтствовать отношенію вещей въ дѣйствительности. Раздѣленію вещей должно соотвѣтствовать раздѣленіе понятій, соединенію вещей—соединеніе понятій. Если одному и тому же субъекту въ одномъ изъ двухъ сужденій приписывается предикатъ, а въ другомъ этотъ самый предикатъ за нимъ отрицается, то эти два сужденія противорѣчиво противоположны, одно изъ нихъ необходимо истинно, а другое

ложно. Но между обще-утвердительными сужденіями и такими, которыя то же самое общимъ образомъ отрицаютъ (Всѣ А суть В—Ни одно А не есть В), существуетъ не противорѣчивая, а противная противоположность, которая оставляетъ открытой третью возможность (Нѣкоторыя А суть В). Положеніе, что изъ двухъ противорѣчиво противоположныхъ сужденій непремѣнно одно должно быть истиннымъ, а другое ложнымъ, Аристотель не считаетъ, однако, дѣйствительнымъ для сужденій, относящихся къ будущимъ событіямъ. Про два сужденія: «Завтра состоится морское сраженіе» и «Завтра морское сраженіе не состоится», нельзя сказать, что одно изъ нихъ необходимо истинно, а другое необходимо ложно. Въ этомъ случаѣ необходимо истинно только раздѣлительное сужденіе, что морское сраженіе завтра или состоится или не состоится. Аристотель считалъ нужнымъ сдѣлать это ограниченіе, потому что въ противномъ случаѣ все происходящее было бы необходимо происходящимъ, и столь важное для его философіи понятіе возможнаго оказалось бы необоснованнымъ. Въ количественномъ отношеніи Аристотель подраздѣляетъ сужденія на общія, частныя и неопредѣленныя (въ отношеніи количества). Послѣднія не имѣютъ, однако, значенія для его силлогистики. Въ отношеніи модальности Аристотель различаетъ сужденія дѣйствительности, возможности и необходимости, и эти различія онъ также понимаетъ, какъ лежащія въ объектѣ сужденія, а не въ субъективной степени увѣренности судящаго лица. Такъ какъ возможное есть нѣчто, что объективно можетъ быть, но можетъ и не быть, то къ сужденію «возможно, что А есть» въ противорѣчивой противоположности стоитъ не сужденіе «возможно, что А не есть», а сужденіе «невозможно, чтобы А было». Точно также сужденію необходимости «необходимо, чтобы А было» противорѣчиво противополагается не сужденіе «необходимо, чтобы А не было», а сужденіе «не необходимо, чтобы А было».

Силлогистика.

Въ области ученія объ умозаключеніяхъ заслуги Аристотеля гораздо значительнѣе, чѣмъ въ области ученія о сужденіяхъ. Въ то время, какъ Платонъ пренебрегалъ еще ученіемъ объ умозаключеніяхъ, Аристотель первый понялъ основное его значеніе для всего развитія и для связи человѣческаго мышленія и изслѣдовалъ его относительно завершающимъ образомъ. Силлогизмъ Аристотель опредѣляетъ, какъ ходъ мыслей, въ которомъ изъ данныхъ сужденій вслѣдствіе того, что они даны, необходимо вытекаетъ отличное отъ нихъ сужденіе, а именно, всегда должны быть даны два сужденія, какъ посылки, чтобы изъ нихъ вытекало заключеніе. Въ каждой изъ обѣихъ посылокъ имѣется понятіе субъекта и понятіе предиката. Но для того, чтобы возможно было заключеніе, у нихъ должно быть одно общее понятіе, такъ называемое среднее понятіе, т. е. въ общемъ посылки должны заключать три понятія. Среднее понятіе, благодаря своему логическому отношенію къ большому и меньшому понятію (major и minor), дѣлаетъ возможнымъ сочетаніе ихъ въ одно новое сужденіе, заключеніе. Въ зависимости отъ того, является ли среднее понятіе въ обѣихъ посылкахъ предикатомъ, въ обѣихъ—субъектомъ, или въ большей посылкѣ субъектомъ, въ меньшей предикатомъ, получаются три фигуры умозаключенія. Въ первой фигурѣ силлогизма среднее понятіе является субъектомъ въ большей посылкѣ и предикатомъ въ меньшей, т. е. оно по объему стоитъ и

серединѣ между объединенными въ заключеніи понятіями. Во второй фигурѣ силлогизма среднее понятіе является предикатомъ въ обѣихъ посылкахъ т. е. оно по объему превосходитъ объединенныя въ заключеніи понятія. Въ третьей фигурѣ силлогизма среднее понятіе является въ обѣихъ посылкахъ субъектомъ, т. е. оно по объему меньше обоихъ объединенныхъ въ заключеніи понятій. Наиболѣе важное значеніе имѣетъ, по мнѣнію Аристотеля, первая фигура, единственная, дающая совершенныя заключенія, т. е. такія, въ которыхъ необходимость конечнаго вывода вытекаетъ изъ самыхъ посылокъ безъ добавленія иныхъ положеній. Доказательную силу второй и третьей фигуры Аристотель считаетъ нужнымъ доказать посредствомъ сведенія ихъ къ первой фигурѣ. Далѣе, онъ изслѣдуетъ, каковы должны быть въ каждой фигурѣ посылки по качеству (утвердительныя или отрицательныя) и по количеству (общія или частныя), и различаетъ въ первыхъ двухъ фигурахъ по четыре, а въ третьей — шесть различныхъ модусовъ. Далѣе онъ разбираетъ вліяніе модальности посылокъ (сужденія дѣйствительности, возможности или необходимости) на модальность заключенія.

Въ силлогизмѣ частное выводится изъ общаго. Это есть методъ нисходящій (дедуктивный). При восходящемъ (индуктивномъ) методѣ доказательства общее положеніе, наоборотъ, выводится изъ отдѣльныхъ данныхъ опыта. Относящееся ко всѣмъ отдѣльнымъ существамъ одного вида выводится посредствомъ такого умозаключенія, какъ предикатъ видового понятія, а то, что относится ко всѣмъ видамъ одного и того же рода, выводится какъ предикатъ родового понятія. Какъ условіе значимости Аристотель выставляетъ полноту индукціи. Ясно, что это требованіе практически невыполнимо въ виду неограниченнаго множества отдѣльныхъ объектовъ. Кромѣ того общее положеніе не имѣло бы цѣнности для дедуктивнаго доказательства отдѣльныхъ фактовъ, если бы всѣ подходящіе подъ данное положеніе факты слѣдовало бы знать для того, чтобы до него дойти.

Аподиктика.

На основѣ силлогистики Аристотель возводитъ свое ученіе о научномъ доказательствѣ, какъ источникѣ истиннаго знанія. Чтобы превратить силлогизмъ въ научное доказательство, къ формальной правильности, условія которой разсматриваются въ первой Аналитикѣ, должно присоединиться еще нѣчто. Посылки должны быть истинны и необходимо, чтобы и заключеніе было таковымъ, ибо въ понятіи знанія, полагаетъ Аристотель вмѣстѣ съ Платономъ, заключается требованіе, чтобы мы то, что знаемъ, на достаточномъ основаніи принимали за нѣчто, не могущее быть другимъ. Знаніе имѣетъ дѣло не только съ вопросомъ «что», но всегда также съ вопросомъ «почему». Знаніе въ строгомъ смыслѣ слова возможно не о томъ, что только случайно свойственно вещи, а исключительно о томъ, что свойственно ей, какъ таковой, по ея сущности, схватываемой въ понятіи. Истинное знаніе завершается, такимъ образомъ, въ понятіи. Какъ идеалъ знанія Аристотель разсматриваетъ систему понятій, въ которой могутъ быть доказаны всѣ отдѣльныя опредѣленія понятій. Доказательство состоитъ въ выведеніи частнаго изъ общаго. Ибо частное имѣетъ свое достаточное основаніе въ общемъ, а не наоборотъ. Посему методъ научнаго доказательства силлогистиченъ и дедуктивенъ.

Недоказуемые принципы.

Доказываніе состоитъ въ выведеніи новаго познанія изъ ранѣе уже имѣвшагося. Это послѣднее само должно уже быть доказано, чтобы оно могло перенести свою достовѣрность и необходимость на выводимое изъ него познаніе. Это восхожденіе къ все болѣе высокимъ и общимъ принципамъ не можетъ, однако, продолжаться до безконечности, такъ какъ въ этомъ случаѣ вообще не было бы возможно никакое знаніе; подобно тому какъ дедукція имѣетъ предѣлъ въ низшихъ видовыхъ понятіяхъ, обнимающихъ уже только неограниченное множество отдѣльныхъ существъ, которыя отличаются самое большее случайными особенностями, а посему не интересуютъ науку,—подобно этому цѣпь дедукціи должна исходить изъ опредѣленныхъ высшихъ и наиболѣе общихъ положеній и опредѣленій понятій, которыя дедуктивно не могутъ быть доказаны. Но для того чтобы все, что изъ нихъ выводится, было достовѣрно, эти принципы должны обладать для нашего знанія достовѣрностью и необходимостью. Болѣе того, они должны быть болѣе достовѣрны, чѣмъ все прочее. Итакъ, существуетъ непосредственное, по природѣ своей недоказуемое знаніе. Отъ частнаго и чувственно воспринимаемаго эти принципы наиболѣе отдалены и, если исходить изъ воспріятія, то они познаются труднѣе всего и позднѣе всего, но для разсудка они являются первымъ и наиболѣе легко понятнымъ.

Эти высшіе принципы являются отчасти принципами отдѣльныхъ наукъ, отчасти принципами науки вообще. По мнѣнію Аристотеля, существуетъ множество наукъ, изъ которыхъ каждая имѣетъ свои особые, ни откуда болѣе не выводимые, принципы. Аристотель не признаетъ единства науки въ томъ смыслѣ, чтобы основныя понятія и высшія положенія отдѣльныхъ наукъ были выводимы изъ общихъ основныхъ понятій всего знанія. Онъ неоднократно выставляетъ методологическое требованіе, чтобы въ каждой наукѣ доказательство исходило изъ особыхъ свойственныхъ ей принциповъ. Кромѣ нихъ имѣются, однако, также и основныя понятія всего знанія, которыя проходятъ черезъ всѣ отдѣльныя науки и для которыхъ ни въ одной изъ нихъ не было бы возможно научное познаніе, ибо существуетъ наука о сущемъ, какъ о таковомъ, первая философія или онтологія, отвлекающаяся отъ различныхъ видовъ сущаго, къ которымъ относятся различныя отдѣльныя науки. Ея принципы и основныя понятія имѣютъ поэтому общее значеніе.

Познавательная цѣнность общихъ понятій.

Если мы теперь спросимъ, какъ же это возможно, чтобы эти принципы безъ доказательства имѣли для насъ необходимую степень достовѣрности, и какъ они вообще доходятъ до сознанія, то Аристотель даетъ намъ на это не одинъ, а два отвѣта, которые мы лишь съ трудомъ можемъ согласовать другъ съ другомъ. Во-первыхъ, онъ говоритъ, что эти принципы познаются разумомъ (νοῦς), высшей человѣческой познавательной силой, которая не можетъ заблуждаться, подобно оперирующему умозаключеніями мышленію, но или владѣетъ своимъ предметомъ, или не владѣетъ имъ. Съ другой стороны, онъ выводитъ эти принципы, подобно всѣмъ прочимъ общимъ понятіямъ, изъ чувственнаго созерцанія посредствомъ послѣдовательнаго процесса отвлеченія и объявляетъ индукцію наиболѣе пригоднымъ методомъ для того, чтобы научно провѣрить этотъ процессъ, который

первоначально совершается безсознательно. Эти два отвѣта представляются сначала противорѣчивыми, но Аристотель этого не находитъ, такъ какъ онъ ихъ излагаетъ вмѣстѣ въ одномъ и томъ же ходѣ мыслей (въ концѣ второй Аналитики). Онъ изображаетъ тамъ процессъ отвлеченія, въ которомъ изъ отдѣльныхъ воспріятій возникаютъ общія понятія, въ видѣ бѣгущаго войска. Подобно тому, какъ здѣсь сначала останавливается одинъ солдатъ, затѣмъ другой, затѣмъ еще одинъ и такъ далѣе вплоть до послѣдняго, такъ и въ потокѣ воспріятій сначала устанавливаются низшія видовыя понятія, затѣмъ стоящія надъ ними родовыя понятія и такъ далѣе вплоть до высшихъ принциповъ. Такъ изъ разбросанной массы воспріятій возникаетъ стройное воинство понятій. Содержаніе общаго понятія составляетъ тожественная часть многихъ схожихъ воспріятій. Человѣческая душа создана такъ, что она способна отыскать общее въ частномъ, въ которомъ оно содержится какъ форма его. Это общее не есть просто субъективное порожденіе духа, но представляетъ нѣчто реальное, съ которымъ духъ приходитъ въ соприкосновеніе и воспроизводитъ его въ себѣ. Разумъ относится къ умопостигаемымъ объектамъ вполнѣ аналогично тому, какъ воспріятіе относится къ воспринимаемымъ объектамъ. Разумъ по природѣ своей есть совокупность всѣхъ тѣхъ формъ, которыя познаются имъ, но онъ оставался бы «tabula rasa», если бы онъ посредствомъ опыта не приходилъ съ ними въ соприкосновеніе.

Итакъ, при познаніи принциповъ разумомъ дѣло идетъ не о знаніи, полученномъ путемъ доказательства, а также не о просто субъективныхъ понятіяхъ, которыя образуются произвольнымъ преобразованіемъ доставляемаго воспріятіемъ матеріала представленій, но о духовной интуиціи реальныхъ объектовъ. Такъ какъ эта интуиція совершается посредствомъ разума, нашей высшей познавательной способности, которая не можетъ заблуждаться, то она доставляетъ познанія, болѣе достовѣрныя, чѣмъ все изъ нихъ выводимое. Аристотель ищетъ средняго между апріоризмомъ и эмпиризмомъ при помощи различенія потенціальности и актуальности, къ объясненію котораго мы еще вернемся въ дальнѣйшемъ. Потенціально въ познаніи a priori заключаются понятія, которыя эмпирическимъ путемъ становятся въ ней актуальными. Аристотель прокладываетъ себѣ также путь между чистымъ раціонализмомъ и чистымъ сенсуализмомъ. Сенсуализму онъ дѣлаетъ уступку, признавая, что развитіе нашего познанія начинается съ чувственнаго воспріятія и что объекты его, являющіеся ближайшими для насъ и наиболѣе доступными для нашего познанія, образуютъ познавательную основу для духовныхъ объектовъ. Съ другой стороны онъ приближается къ раціонализму, когда онъ мыслимыя разумомъ формы и понятія объявляетъ за внутреннюю сущность и за основу существованія чувственнаго міра. Для насъ онѣ представляются позднѣйшимъ и болѣе отдаленнымъ, но сами по себѣ и по природѣ онѣ являются первыми.

Дедукція и индукція.

Изъ этого воззрѣнія ясно, какую роль, по мнѣнію Аристотеля, дедукція и индукція должны играть въ изслѣдованіи, и какъ имъ надлежитъ совмѣстно работать, чтобы создать науку. Идеалъ науки завершается въ дедуктивномъ методѣ, который выводитъ частное изъ общаго и доказываетъ его необходимость по его основаніямъ. Но дедукція только тогда можетъ исполнить свою задачу, когда индукція совер-

шила для нея подготовительную работу. Къ принципамъ каждой отдѣльной науки можно дойти исключительно путемъ индукціи. Въ связи съ этимъ стоитъ и то, что Аристотель приписываетъ «діалектикѣ» значеніе для отысканія принциповъ. Подъ діалектическими умозаключеніями онъ понимаетъ провѣрочныя заключенія изъ признанныхъ посылокъ (ἔνδοξα); признанными же слѣдуетъ считать предположенія, которыя признаются всѣми или большинствомъ людей, или мудрыми, или большинствомъ мудрыхъ людей. Такія положенія, очевидно, потому пригодны служить пособіемъ при отысканіи принциповъ, что они являются результатомъ широкой индукціи, болѣе широкой, чѣмъ индукція единичнаго человѣка въ теченіе единичной жизни.

Онтологія.

Послѣ того, какъ мы ознакомились съ ученіемъ Аристотеля о методѣ, обратимся теперь къ его онтологіи или «первой философіи». Она трактуетъ о сущемъ, какъ о таковомъ, и о его отличительныхъ свойствахъ. Она имѣетъ такимъ образомъ свой особый предметъ, и постольку она отлична отъ всѣхъ отдѣльныхъ наукъ, которыя изслѣдуютъ только виды сущаго. Эта наука должна свести сущее къ его принципамъ и послѣднимъ основамъ такимъ же образомъ, какъ каждая отдѣльная наука дѣлаетъ это для своего особаго предмета.

Бытіе есть выраженіе, которое употребляется во многихъ смыслахъ. «Есть», какъ связка въ сужденіи, обозначаетъ не самостоятельное бытіе, а истинность содержащагося въ сужденіи соединенія понятій.

Категоріи.

Тамъ же, гдѣ идетъ рѣчь о самостоятельно существующемъ, оно есть или сущность (субстанція), или величина (количество), или свойство (качество), или связь (отношеніе), или «гдѣ» (мѣсто), или «когда» (время), или положеніе, или владѣніе, или дѣйствіе, или страданіе. При установленіи этихъ десяти категорій Аристотель руководствуется языкомъ, когда онъ говоритъ, что каждое отдѣльное слово въ предложеніи обозначаетъ одну изъ этихъ десяти вещей. Но со словесными классами эти категоріи имѣютъ столь же мало общаго, сколько и съ частями предложенія. Перечисленныя категоріи покоятся на точкахъ зрѣнія не формально грамматическихъ, а относящихся къ содержанію. Категоріи составляютъ аппаратъ для классифицированія (не по видимости словъ, а въ дѣйствительности) соотвѣтствующихъ имъ формъ бытія, ибо для Аристотеля несомнѣнно, что каждому слову и понятію соотвѣтствуетъ сущее. При составленіи таблицы категорій къ руководству была принята точка зрѣнія, которая, отвлекаясь отъ всякаго опредѣленнаго содержанія бытія, разсматриваетъ только форму бытія, какъ такового. Аристотель, однако, нигдѣ не далъ обоснованія сдѣланному имъ выбору. Перечисленіе претендуетъ на полноту. Положеніе и владѣніе Аристотель впослѣдствіи, повидимому, намѣренно опустилъ, т. е. подвелъ подъ другія категоріи.

Единичная субстанція, понятія вида и рода.

Что категоріи всѣ называются «существующими», это не простая омонимія, т. е. не простое равенство названій безъ общей сущности, это оправдывается тѣмъ, что въ настоящемъ смыслѣ существующее соединяетъ въ себѣ всѣ обозначенныя посредствомъ категорій формы бытія. Это въ настоящемъ смыслѣ суще-

ствующее есть чувственно воспринимаемая единичная субстанція, которая всегда имѣетъ величину и свойство, существуетъ гдѣ-нибудь въ пространствѣ и когда-нибудь во времени и стоитъ въ связи съ другими существующими на-ряду съ ней субстанціями, воздѣйствуетъ на нихъ и страдаетъ черезъ нихъ. Субстанція есть такимъ образомъ единый носитель всѣхъ категорій, въ существованіи которыхъ завершается и обнаруживается ея дѣйствительность, посему всѣ онѣ составляютъ предметъ одной и той же науки, которая прежде всего должна трактовать о субстанціи, ея принципахъ, причинахъ и видахъ.

Платонъ считалъ понятія рода и вида за сущности, независимыя отъ чувственныхъ вещей, т. е. за субстанцію. Единичныя существа онъ признавалъ только несовершенными и полудѣйствительными ихъ отображеніями. Аристотель отказывается отъ этого представленія, потому что оно ведетъ къ принятію на-ряду и надъ чувственнымъ міромъ умопостигаемаго міра, отношеніе котораго къ чувственному міру не поддается пониманію и который не можетъ служить для объясненія фактическихъ свойствъ чувственнаго міра. Онъ защищаетъ поэтому обратное воззрѣніе, что только единичное существо есть субстанція въ первомъ и самомъ настоящемъ смыслѣ, что видъ гораздо менѣе и только во вторую очередь можетъ претендовать на это названіе, еще менѣе — непосредственно надъ нимъ стоящій родъ и всего менѣе — наивысшія и наиболѣе общія родовыя понятія. Чѣмъ выше мы поднимаемся вверхъ по лѣстницѣ понятій, и чѣмъ болѣе мы удаляемся отъ чувственныхъ единичныхъ субстанцій, тѣмъ бѣднѣе дѣйствительнымъ содержаніемъ становятся понятія, расширяясь по объему. Чѣмъ больше становится число субъектовъ, которымъ понятіе можетъ быть приписано, какъ предикатъ, тѣмъ меньше становится число предикатовъ, которые ему самому могутъ быть приписаны, а, значитъ, тѣмъ бѣднѣе его дѣйствительное содержаніе. Единичная субстанція не можетъ служить предикатомъ, и потому она оказывается лежащей въ основѣ всего. Остальнымъ категоріямъ кромѣ субстанціи существованіе свойственно лишь постольку, поскольку онѣ могутъ быть высказаны о субстанціи, либо какъ образующія сущность ея, либо какъ свойственныя ей.

Субстанція и сущность.

Если Аристотель при всемъ томъ принимаетъ вмѣстѣ съ Платономъ, что знаніе возможно только объ общемъ и что знаніе не идетъ дальше дедукціи изъ понятій, то это кажется находящимся въ противорѣчіи съ только что изложеннымъ воззрѣніемъ, ибо если единичная субстанція болѣе всего обладаетъ сущностью, а знаніе доискивается сущности вещей, то единичныя субстанціи, казалось бы, должны быть настоящимъ объектомъ знанія. Вмѣсто этого Аристотель опредѣленно заявляетъ, что общее есть первое по себѣ и болѣе познаваемое, что оно содержитъ основы существованія единичнаго и воспринимаемаго, и что единичное можетъ быть объяснено только изъ общаго и въ формѣ общаго. Разрѣшить это затрудненіе, быть можетъ, поможетъ намъ то обстоятельство, что Аристотель употребляетъ выраженіе οὐσία въ двоякомъ смыслѣ, а именно, какъ въ смыслѣ единичной субстанціи, такъ и для обозначенія сущности вещи, сущности ея, которая должна быть схвачена въ понятіи и находитъ свое выраженіе въ опредѣленіи. Οὐσία какъ substantia имѣетъ οὐσία какъ essentia, и изъ этой послѣд-

ней можетъ быть выведено все то, что поддается научному познанію и объяснено въ первой. Низшія видовыя понятія, ближе всего стоящія къ единичному существу, выражаютъ форму, которая даетъ единичнымъ существамъ дѣйствительность. Такъ какъ опредѣленіе родового понятія посредствомъ присоединенія образующаго видъ признака понимается Аристотелемъ какъ формованіе вещества, то наиболѣе сложныя понятія представляютъ готовую форму, посредствомъ которой дѣйствительное становится дѣйствительнымъ. Отъ этой своей essentia substantiae отличаются только присоединеніемъ вещества. Въ этомъ разсужденіи заключается разрѣшеніе противорѣчія. Благодаря вещественному субстрату единичныя субстанціи имѣютъ, правда, нѣкоторое преимущество передъ видомъ или формой, которая составляетъ ихъ сущность, и постольку онѣ скорѣе могутъ притязать на значеніе субстанцій. Но этотъ субстратъ ничего не прибавляетъ къ ихъ essentia, а посему онѣ не являются объектомъ науки, которая имѣетъ дѣло съ οὐσία какъ essentia, а не съ οὐσία какъ substantia.

Вещество и форма.

Чтобы еще болѣе выяснить это, мы должны изслѣдовать аристотелевскія понятія вещества и формы и тѣсно съ ними связанныя понятія возможности и дѣйствительности. Форма въ аристотелевскомъ смыслѣ есть не только внѣшняя тѣлесная форма, но совокупность всѣхъ тѣхъ признаковъ, которые дѣлаютъ существующее тѣмъ, что оно есть. Но всякая форма есть форма вещества. Аристотель получаетъ понятія формы и вещества посредствомъ анализа становленія, который долженъ устранить трудности, раскрытыя его предшественниками въ этомъ понятіи и его отношеніи къ понятію бытія. Требовалось соединить эмпирически данную измѣняемость всѣхъ чувственныхъ вещей съ неизмѣняющимся бытіемъ, которое можетъ быть объектомъ знанія. Аристотель удовлетворяетъ этому требованію, доказывая въ каждомъ процессѣ становленія три неизмѣняющихся по себѣ элемента. При становленіи нѣчто принимаетъ форму, которой оно раньше не имѣло. Это нѣчто, какъ пребывающій субстратъ, мы должны отличать отъ совершающагося съ нимъ процесса, который протекаетъ между двумя конечными точками, неимѣніемъ и имѣніемъ формы. Такъ какъ вещество безъ какой-либо формы можетъ быть только мыслимо in abstracto, но не можетъ существовать in concreto, то неимѣніе новой формы мы можемъ замѣнить имѣніемъ другой формы, а съ этой точки зрѣнія измѣненіе состоитъ въ смѣнѣ одной формы вещества другой. Субстратъ, какъ таковой, должно мыслить неизмѣннымъ; но и формы какъ таковыя не измѣняются, а только смѣняютъ другъ друга. Новая форма не возникаетъ, а только придается веществу, но, чтобы быть перенесенною на вещество, она уже раньше должна была существовать. Что говорится о единичномъ процессѣ становленія, можно обобщить: какъ вещество, такъ и формы не возникаютъ и не уничтожаются. Онѣ вѣчные принципы всего дѣйствительнаго.

При каждомъ встрѣчающемся въ опытѣ становленіи вещество уже до процесса становленія имѣетъ опредѣленную форму. Металлъ, изъ котораго художникъ изготовляетъ статую, представляетъ по отношенію къ статуѣ просто вещество, поскольку оно еще не имѣетъ формы, которую оно должно получить. Но

само по себѣ оно представляетъ уже формованное вещество, такъ какъ оно качественно опредѣлено. Это относится и къ основнымъ веществамъ, изъ которыхъ по мнѣнію Аристотеля состоитъ міръ, къ четыремъ эмпедокловымъ элементамъ. Если же теперь представить себѣ, что все, имѣющее форму, въ свою очередь можетъ составить вещество для формовки, то получается различеніе первой (абсолютной или абстрактной) матеріи отъ позднѣйшихъ вплоть до послѣдней. Первую матерію слѣдуетъ мыслить абсолютно лишенной свойствъ и именно потому способной принять всякую форму. Въ позднѣйшихъ матеріяхъ возможность формовки ограничена уже опредѣленнымъ состояніемъ, поэтому вещество, въ этомъ относительномъ смыслѣ всегда уже предрасположено къ опредѣленнымъ формамъ, и по возможности (потенціально) оно есть то, что изъ него можетъ стать. Всякое становленіе есть осуществленіе возможности. Посредствомъ формовки вещество въ дѣйствительности (актуально) становится тѣмъ, чѣмъ оно до того было только потенціально, посему для Аристотеля матерія есть принципъ возможности, а форма—принципъ дѣйствительности. Не слѣдуетъ упускать изъ виду, что понятіе возможности въ примѣненіи къ первой матеріи получаетъ существенно другой смыслъ, чѣмъ тотъ, какой оно имѣетъ въ примѣненіи къ эмпирической матеріи. Для этой послѣдней оно выражаетъ положительную пригодность для извѣстныхъ формъ и вмѣстѣ съ тѣмъ моментъ, пригодный для причиннаго объясненія становленія; напротивъ отвлеченная возможность принимать всѣ формы равнозначуща съ отсутствіемъ всякаго положительнаго предрасположенія и съ непригодностью для причиннаго объясненія. Съ этимъ понятіемъ матеріи столь же мало соединяется то, что она является причиной случайнаго и несовершеннаго въ природѣ. Трудность заключается и въ томъ, что матеріи противопоставляется форма какъ принципъ, ибо въ то время, какъ матерія по понятію своему едина, формъ много, и онѣ разнообразны. Такъ какъ онѣ не являются составными частями единой сущности, а также не созданы единой сущностью, то онѣ не пригодны для того, чтобы быть противопоставленными матеріи, какъ единый принципъ. Такъ какъ формы существуютъ не раздѣльно отъ единичныхъ субстанцій, но только въ нихъ, то общій видовой или родовой типъ многихъ одноименныхъ существъ образуетъ не реальное и субстанціальное, а только логическое единство, посему и вся система формъ можетъ образовать только логическое, но не реальное единство. При всемъ томъ Аристотель принимаетъ, что міръ по своей формѣ образуетъ единое цѣлое. Это становится понятнымъ не изъ принципа формы, какъ такового, а только изъ отношенія, которое Аристотель установилъ между понятіемъ формы и понятіями движущей причины, цѣли и духа.

Потенціальность и актуальность.

Аристотель примѣняетъ понятія вещества и формы также и тамъ, гдѣ нѣтъ никакого становленія, напр., къ отношенію видового понятія къ родовому. Но главнѣйшую роль они все же играютъ въ объясненіи становленія, для котораго они первоначально были придуманы,—безразлично, идетъ ли рѣчь о становленіи въ природѣ или о художественной дѣятельности человѣка. При всякомъ такомъ становленіи кромѣ вещественной и формальной причины играютъ роль еще двѣ

Ученіе о четырехъ причинахъ.

дальнѣйшія причины, движущая причина и цѣль. При изготовленіи статуи художникъ является движущей причиной. Но дѣятельность, въ которой онъ формуетъ металлъ, получаетъ свое направленіе отъ цѣли, которую онъ стремится осуществить. Эта цѣль совпадаетъ съ формой, которую художникъ долженъ созерцать въ духѣ прежде, чѣмъ онъ осуществитъ ее въ веществѣ. Аналогичнымъ этому Аристотель представляетъ себѣ и творчество природы, съ тѣмъ лишь различіемъ, что при становленіи и ростѣ органическихъ существъ форма и цѣль, въ отличіе отъ статуи, не извнѣ приходятъ въ вещество, но дѣйствуютъ въ самомъ веществѣ извнутри, придавая ему форму и образъ. Формы, которыя до сихъ поръ были намъ извѣстны съ логической и онтологической стороны, получаютъ здѣсь вдругъ совершенно другое значеніе. Въ натурфилософіи онѣ играютъ роль безсознательно и цѣлесообразно дѣйствующихъ силъ, изъ которыхъ каждая осуществляется въ одной части вещества. Въ сѣмени содержится уже въ видѣ зародыша существо, животное или растеніе, которое изъ него развивается. Чтобы осуществить зародышъ, необходимы внѣшнія причины, напр., теплота и влажность. Но направленіе, въ которомъ совершается развитіе, все же указывается внутренней причиной, содержащимся въ веществѣ предрасположеніемъ къ развитію опредѣленной формы. Изъ сѣмени возникаетъ существо того же вида, что и вполнѣ уже развившееся существо, которое произвело и отдѣлило отъ себя сѣмя. Ибо только вполнѣ развившееся существо могло произвести сѣмя, содержащее въ себѣ потенціально то, чѣмъ актуально является само существо. Актуальное потому предшествуетъ по своему понятію потенціальному, растеніе предшествуетъ сѣмени, и курица яйцу. Отсюда слѣдуетъ неумножаемость родовыхъ типовъ и реальная единая связь внутри рода. Родовой типъ переносится отъ одного единичнаго существа къ другому и сохраняется посредствомъ этого перенесенія; поэтому несмотря на то, что онъ осуществляется только въ единичныхъ веществахъ, ему присуще вѣчное и необходимое бытіе, въ то время какъ каждое отдѣльное существо преходяще и можетъ быть или не быть.

Родовые типы, какъ цѣлестремительныя силы.

Изъ этого разсужденія явствуетъ, въ какомъ смыслѣ каждый отдѣльный видъ и родъ образуетъ единство. Это есть единство причинной связи. Если бы Аристотель принималъ такую связь также и между различными видами, въ смыслѣ современнаго эволюціоннаго ученія, то тѣмъ самымъ была бы дана возможность разсматривать всѣ существующія формы входящими въ составъ единой генетической связи и такимъ образомъ понять міръ и природу какъ единство. Но такъ какъ Аристотель былъ еще совершенно далекъ отъ этой мысли, то онъ долженъ былъ удовольствоваться суррогатомъ ея. Мы познакомились съ видовыми и родовыми типами, какъ безсознательно цѣлесообразно дѣйствующими силами. Но цѣль, которую каждая изъ нихъ преслѣдуетъ, совпадаетъ съ ея сущностью. Ея цѣлевая дѣятельность исчерпывается тѣмъ, что она выражается въ веществѣ. Съ этимъ воззрѣніемъ, по которому каждый родовой типъ есть самоцѣль, Аристотель связалъ, однако, еще одно воззрѣніе, по которому среди формъ и цѣлей имѣется градація цѣнности отъ низшаго къ высшему. Тѣмъ самымъ дано представленіе высшей и послѣдней цѣли, которая имѣетъ быть

Единство природы и высшая цѣль.

осуществлена міромъ какъ цѣлымъ. Но для дѣятельности, стремящейся къ осуществленію этой цѣли, въ системѣ Аристотеля недостаетъ субъекта. Этотъ послѣдній не можетъ быть найденъ ни въ матеріи, ни въ отдѣльныхъ силахъ природы, исчерпывающихся въ своемъ самооткровеніи. Принципъ формы, какъ таковой, также не можетъ служить исходной точкой, изъ которой можно было бы вывести преимущество одной формы передъ другой. Аристотель впрочемъ считаетъ возможнымъ вывести градацію цѣнности формъ изъ отношенія формы къ веществу; выводъ его состоитъ въ томъ, что на высшихъ ступеняхъ актуальность все болѣе беретъ верхъ надъ потенціальностью, такъ что въ концѣ концовъ чистая лишенная вещества форма, лишенная всякой возможности дѣйствительность образуетъ высшую завершающую ступень развитія. Трудность этого допущенія лежитъ въ томъ, что отношеніе формы къ ея веществу всегда одно и то же и не способно къ постепенному возвышенію. Кромѣ того корреляти́вное отношеніе, въ которомъ находятся форма и вещество, по существу таково, что форма безъ всякаго вещества столь же мало мыслима, какъ и вещество безо всякой формы. Понятіе формы употребляется здѣсь, значитъ, въ новомъ смыслѣ. Чистая форма есть духъ, и градація цѣнности формъ состоитъ въ постепенномъ приближеніи къ этой высшей формѣ, какъ къ цѣли всѣхъ цѣлей. И вотъ, поскольку природа въ этомъ смыслѣ представляется лѣстницей жизненныхъ формъ, имѣющей свое завершеніе въ высшей формѣ, она есть единое цѣлое.

Отожествленіе чистой формы съ духомъ весьма понятно у платоника. Вѣдь уже Платонъ пытался приблизить идеи, какъ духовные объекты, къ думѣ, какъ къ духовному субъекту. Формы мыслятся духомъ. А такъ какъ, по теоріи познанія Аристотеля, познающій органъ въ процессѣ познанія получаетъ ту же сущность, что и познаваемый объектъ, то это самое должно имѣть мѣсто и въ отношеніи духа и понятія. Если же конечный духъ въ этомъ преходящемъ становленіи понятія обнаруживаетъ еще потенціальный моментъ, то божественный духъ должно представлять себѣ, какъ вѣчное единство мышленія и его предмета, а, значитъ, какъ чистую актуальность и форму.

Градація принципа формы.

Итакъ, не изъ принципа формы, какъ такового, но только изъ отожествленія принципа формы съ духовнымъ принципомъ становится понятнымъ аристотелевское пониманіе природы какъ единой системы жизненныхъ формъ съ постепеннымъ переходомъ отъ низшаго къ высшему. Безсознательно, но цѣлесообразно дѣйствующія силы и формы съ этой точки зрѣнія являются низшей ступенью силъ и формъ дѣйствующихъ сознательно. Самую низкую ступень образуетъ неорганическая природа, въ которой имѣются только слабые намеки на жизнь. Жизнь и душа въ настоящемъ смыслѣ появляются впервые въ растительномъ мірѣ. Растительная душа есть самая низкая форма души, функція которой ограничивается питаніемъ и воспроизведеніемъ. Ближайшей высшей формой является животная душа, въ которой къ силамъ, свойственнымъ растительной душѣ, присоединяется способность ощущенія и произвольной перемѣны мѣста. У человѣка, наконецъ, къ растительной и животной душѣ присоединяется еще душа мыслящая. Каждое существо съ высшей организаціей обладаетъ всѣми душев-

ными способностями низшихъ существъ съ прибавленіемъ еще одной новой способности. Низшія способности образуютъ основу и предпосылку высшихъ. Все это разсужденіе ведетъ такимъ образомъ къ обнаруженію въ непрерывномъ рядѣ жизненныхъ формъ единства природы.

Первый двигатель.

Къ совершенно иному пониманію этого единства приводитъ, повидимому, ученіе о движеніи и его причинѣ, сводящееся къ доказательству неподвижнаго перваго двигателя и показывающее божественный духъ съ новой стороны, такъ какъ этотъ двигатель отожествляется съ божествомъ. Понятіе движенія обнимаетъ какъ подчиненные ему виды количественное движеніе (ростъ и убыль при неизмѣнности формы), качественное движеніе (измѣненіе состоянія) и перемѣну мѣста. Возникновенія и уничтоженія въ настоящемъ смыслѣ не существуетъ. Движеніе въ смыслѣ перемѣщенія лежитъ въ основѣ обоихъ остальныхъ видовъ. Это положеніе у Аристотеля, однако, не слѣдуетъ понимать въ томъ же смыслѣ, что у атомистовъ. Эти послѣдніе сводятъ измѣненіе качества къ простому перемѣщенію неизмѣняемыхъ атомовъ, т. е. они отрицаютъ качественное измѣненіе. Аристотель, какъ представитель динамическаго, а не механическаго объясненія природы, напротивъ, признаетъ качественное измѣненіе и полагаетъ только, что каждое качественное измѣненіе обусловлено предшествующимъ перемѣщеніемъ, поскольку вызывающая измѣненіе вещь должна приблизиться къ претерпѣвающей измѣненіе вещи и коснуться ея. Движеніе въ этомъ смыслѣ, обнимающемъ измѣненіе всякаго рода, Аристотель опредѣляетъ какъ энтелехію (осуществленіе) движимаго, поскольку оно подвижно. Предметъ, долженствующій претерпѣть измѣненіе, долженъ обладать соотвѣтствующимъ предрасположеніемъ (напр., къ качественному измѣненію). Его можно понимать какъ предрасположеніе къ процессу измѣненія, какъ таковому, или же какъ предрасположеніе къ готовому состоянію, составляющему цѣль измѣненія и его естественное завершеніе. Такимъ образомъ получаются два вида энтелехіи: предрасположеніе къ измѣненію, какъ таковому, осуществляется въ движеніи, предрасположеніе къ готовому состоянію—лишь, когда прекращается движеніе. Движеніе стоитъ такимъ образомъ въ серединѣ между потенціей и актуальностью. Оно образуетъ переходъ отъ первой ко второй.

Каждое движеніе предполагаетъ движущее какъ свою причину. Мы выражаемся неточно, когда говоримъ: вещь сама движется. Даже тамъ, гдѣ мы, повидимому, имѣемъ дѣло съ такимъ случаемъ, нужно внутри вещи различать движущее и движимое, ибо движущее уже должно обладать, какъ готовой дѣйствительностью, тѣмъ, во что движимое только еще развивается; настоящій огонь, напр., долженъ уже существовать, чтобы своимъ прикосновеніемъ зажечь кусокъ дерева. Движущее, являющееся причиной движенія, можетъ само быть или подвижнымъ или неподвижнымъ. Если оно подвижно, то движеніе его происходитъ отъ другого движущаго. Отсюда слѣдуетъ, что каждое движеніе можно прослѣдить вплоть до перваго движущаго, которое само неподвижно.

Вѣчность движенія.

Иначе получался бы regressus in infinitum, т. е. вообще не было бы никакого движенія. — Но, далѣе, движеніе во вселенной должно быть вѣчно, ибо если бы оно имѣло начало, то оба фак-

тора движенія,—способный вызывать движеніе (форма) и движимый (матерія),—уже до этого начала должны были, какъ таковые, существовать или не существовать. Если они (или хотя бы одинъ изъ нихъ) еще не существовали, то они должны были возникнуть до начала движенія; слѣдовательно, приходилось бы принимать движеніе и измѣненіе до начала движенія, а это абсурдно; также абсурдно и то, чтобы они существовали и чтобы все же не возникло движенія, ибо и въ этомъ случаѣ для того, чтобы объяснить позднѣйшее начало движенія, пришлось бы допустить, что этому началу предшествовало измѣненіе обоихъ факторовъ или хотя бы одного изъ нихъ, и мы опять имѣли бы движеніе раньше его возникновенія. Но конецъ движенія также не мыслимъ, ибо то, что перестаетъ двигать, не теряетъ одновременно способности вызывать движеніе, и что перестаетъ двигаться, вмѣстѣ съ тѣмъ не перестаетъ быть движимымъ. Приходилось бы, слѣдовательно, допустить движеніе вслѣдъ за окончаніемъ движенія; а это опять-таки абсурдно. Итакъ, движеніе не имѣетъ ни начала, ни конца. Если мы свяжемъ этотъ результатъ съ прежнимъ, по которому всякое движеніе можно обратно прослѣдить вплоть до неподвижнаго перваго двигателя, то получится, что имѣется неподвижный первый двигатель, который самъ вѣченъ, ибо вѣчное движеніе вселенной предполагаетъ вѣчнаго двигателя. Мы видимъ, какъ самодвижущіяся одушевленныя существа возникаютъ, уничтожаются и опять возникаютъ. Что это именно такъ происходитъ и при томъ съ необходимостью и отъ вѣчности до вѣчности, должно имѣть свое основаніе. Это основаніе, однако, не можетъ быть найдено въ самихъ одушевленныхъ существахъ, ни взятыхъ въ отдѣльности, ни въ совокупности ихъ. Ихъ возникновеніе и уничтоженіе, ихъ начало и прекращеніе съ движеніемъ сами по себѣ являются вѣдь движеніями, предполагающими двигателя, который такъ же вѣченъ и необходимъ, какъ они сами. Существуетъ, значитъ, вѣчный неподвижный первый двигатель, который является причиной движенія для всѣхъ дѣйствующихъ въ природѣ жизненныхъ силъ, подобно тому какъ движеніе является источникомъ всего прочаго. Этотъ вѣчный двигатель есть чистая форма, чистая актуальность, высшая цѣль, абсолютный духъ. Какъ высшая цѣль онъ приводитъ въ движеніе всѣ силы міра. Всѣ существа, растенія, животныя, люди стремятся къ этому высшему благу, и все, что они дѣлаютъ сообразно своей природѣ, они дѣлаютъ ради него. Такимъ образомъ посредствомъ ученія о движеніи и производителѣ движенія единство міра доказывается въ совершенно иномъ смыслѣ, чѣмъ посредствомъ ученія о градаціи жизненныхъ формъ. Единство движущей причины и цѣлевой причины обусловливаетъ реальное единство міра. Нельзя, впрочемъ, не обратить вниманія на то, что это ученіе связано съ величайшими трудностями. Стремленіе всѣхъ существъ къ высшей цѣли представляется намъ какъ бы воспоминаніемъ о платоновскомъ эросѣ; съ аристотелевскими имманентными формами природы такое трансцендентное стремленіе трудно соединимо; имъ вѣдь присущи вѣчность и добро, поэтому въ нихъ не можетъ быть цѣлей, лежащихъ внѣ ихъ самихъ. Связь, которую Аристотель создалъ между своими метафизико-теологическими допущеніями и космологіей и астрономіей, также не въ состояніи устранить эти трудности.

Божество.

Космологія: небо неподвижныхъ звѣздъ.

Вѣчному двигателю должно соотвѣтствовать въ мірѣ вѣчно движущееся, движеніе котораго непрерывно, равномѣрно и неподвержено никакимъ измѣненіямъ. Но эти свойства, при вѣчной длительности, можетъ имѣть только возвращающееся къ себѣ круговое движеніе. Такое движеніе мы видимъ на небѣ неподвижныхъ звѣздъ. Это небо образуетъ самую крайнюю сферу шарообразнаго космоса, а по своей неизмѣнности и совершенной равномѣрности своего вѣчнаго движенія оно представляетъ наисовершеннѣйшую часть міра. Его движеніе производится самимъ божествомъ и въ свою очередь является причиной движенія слѣдующихъ сферъ. Божество такимъ образомъ изъ периферіи воздѣйствуетъ на міровой шаръ, касаясь его, но не испытывая его обратнаго прикосновенія. Божество должно касаться міра, потому что, по Аристотелю, всякое дѣйствіе производится прикосновеніемъ; но оно не можетъ испытывать прикосновенія, потому что чистая актуальность исключаетъ всякое страданіе. Крайняя граница сферы неподвижныхъ звѣздъ образуетъ границу пространства, ибо пространство есть не что иное, какъ мѣсто движущагося тѣла, неподвижная граница объемлющаго по отношенію къ объемлемому. То, что не объемлется, посему и не находится въ пространствѣ. Существованіе пространства связано съ существованіемъ тѣлеснаго міра. Безконечное пустое пространство внѣ космоса поэтому не можетъ быть принято. Богъ находится не въ пространствѣ, хотя онъ изъ периферіи и воздѣйствуетъ на міровой шаръ. Богъ также не во времени, а въ вѣчности, ибо время есть акциденція движенія и, значитъ, имѣется лишь тамъ, гдѣ имѣются движущіяся тѣла. Оно есть мѣра (число) движенія относительно его прежнихъ и позднѣйшихъ моментовъ. Исходящее отъ бога движеніе неба неподвижныхъ звѣздъ передается слѣдующимъ сферамъ (концентрическимъ, образованнымъ изъ эѳира шарообразнымъ оболочкамъ), которыя носятъ планеты, солнце и луну. Но такъ какъ планеты кромѣ движенія, общаго у нихъ съ небомъ неподвижныхъ звѣздъ, имѣютъ еще собственное движеніе, то Аристотель вынужденъ принять для каждой изъ нихъ много сферъ, изъ которыхъ нѣкоторыя имѣютъ обратное движеніе; онъ, такимъ образомъ, изъ совмѣстнаго дѣйствія ихъ движеній объясняетъ фактическое движеніе планетъ. Каждую изъ этихъ сферъ Аристотель представляетъ себѣ одушевленной. Духи сферъ—самостоятельныя существа, которыя стоятъ на-ряду съ божествомъ въ качествѣ какъ бы низшихъ боговъ и даютъ философу удобную возможность примкнуть къ политеизму народной религіи. Ясно, что здѣсь уже нарушается единство движенія во вселенной, ибо для обратныхъ движеній духи сферъ сами являются первыми двигателями; можно, конечно, сказать, что они и эти движенія производятъ ради высшей цѣли, которая ихъ побуждаетъ къ движеніямъ; но все же странно, что движенія, обусловленныя богомъ, какъ цѣлью, и богомъ, какъ движущей причиной, происходятъ въ противоположныхъ направленіяхъ и заставляютъ насъ усумниться въ единствѣ послѣдней цѣли и первой движущей причины.

Сферы.

Подлунный міръ.

Сферы въ совокупности образуютъ верхній міръ, который уже веществомъ своимъ отличается отъ подлуннаго міра.

Верхній міръ образованъ изъ непреходящаго вещества, эѳира и Аристотель ставитъ его въ качествѣ quinta essentia на-ряду съ подверженными измѣненію четырьмя элементами, изъ которыхъ состоитъ подлунный міръ. Несовершенству вещества въ послѣднемъ соотвѣтствуетъ неравномѣрность движеній и вѣчно смѣняющееся возникновеніе и уничтоженіе всѣхъ единичныхъ существъ. Но абсолютной противоположности между верхнимъ и нижнимъ міромъ все же не существуетъ. Уже область планетъ менѣе совершенна, чѣмъ небо неподвижныхъ звѣздъ, и она уже образуетъ переходную ступень къ еще менѣе совершенному міру подъ луной и даже вызываетъ господствующее въ ней измѣненіе вещества. Но по отношенію къ единому объясненію движенія здѣсь повторяется та же трудность, съ которой мы столкнулись въ верхнемъ мірѣ, ибо движенія, исходящія изъ принциповъ живыхъ и одушевленныхъ веществъ, если и могутъ быть обусловлены высшей единой движущей причиной, то, во всякомъ случаѣ, не такимъ же образомъ, какъ измѣненіе вещества въ элементахъ.

Качественное, динамическое, телеологическое объясненіе природы.

Все то, что Аристотель, на основаніи своихъ общихъ натур-философскихъ воззрѣній, сдѣлалъ для объясненія отдѣльныхъ процессовъ природы, его метеорологію, а также анатомію и физіологію животныхъ, на которой, главнымъ образомъ, зиждется его слава естествоиспытателя, все это мы здѣсь лишены возможности разсмотрѣть. Методъ, который онъ въ области органической природы примѣняетъ для объясненія явленій, характеризуется подчиненіемъ количественнаго способа разсмотрѣнія качественному, механическаго динамическому, причиннаго—телеологическому, и въ этихъ трехъ отношеніяхъ его методъ является явно выраженной противоположностью методу, которому слѣдовала атомистическая школа. Его способъ разсмотрѣнія качественный, поскольку такія качества, какъ теплое и холодное, сухое и влажное, красное и зеленое, сладкое и горькое, онъ принимаетъ за реальныя свойства объектовъ, а не какъ атомисты, за субъективныя явленія, которымъ въ самихъ объектахъ соотвѣтствуютъ только различія въ величинѣ, формѣ и распредѣленіи части вещества. Измѣненіе качества посему является для него отличнымъ отъ перемѣны мѣста процессомъ, который не можетъ быть сведенъ къ механическимъ принципамъ движенія: тяжести, давленію и удару. Его способъ разсмотрѣнія динамическій, а не механическій, поскольку онъ считаетъ себя вынужденнымъ допустить въ природѣ дѣйствующія силы, которыя не могутъ быть выводимы изъ ударовъ и противодѣйствія имъ мельчайшихъ частицъ матеріи, но создаютъ изъ подчиненной имъ матеріи разнообразныя существа. Поскольку эти силы мыслятся цѣлесообразно дѣйствующими, причинное пониманіе подчинено телеологическому.

Если Аристотель при объясненіи феноменовъ изъ цѣлей часто впадаетъ въ поражающія насъ ошибки, то это объясняется не столько неправильностью его основного методологическаго воззрѣнія, сколько недостаточностью его фактическаго знанія.

Душа.

Органическія существа отличаются, по мнѣнію Аристотеля, отъ неорганическихъ обладаніемъ души. Органическое (снабженное органами, т. е. орудіями) тѣло приспособлено къ обладанію души, и душа можетъ быть только въ органическомъ тѣлѣ. Органы имѣ-

ются для того, чтобы ими пользовались. Они, слѣдовательно, предполагали душу, которая пользуется ими.

Подъ душою мы понимаемъ принципъ жизни, но жизнь мы приписываемъ тѣмъ существамъ, которыя питаются и растутъ. Для усвоенія и переработки пищи душѣ необходимы тѣлесные органы. Отсюда слѣдуетъ, что душа можетъ быть только въ органическомъ тѣлѣ. Органическое тѣло и душа относятся, слѣдовательно, другъ къ другу какъ вещество къ формѣ, какъ потенціальность къ актуальности. Душа есть энтелехія органическаго, т. е. приспособленнаго къ жизни тѣла, и при томъ его первая энтелехія. Дѣло въ томъ, что способность къ жизненнымъ функціямъ нужно отличать отъ самой функціи. Эта способность есть первое и продолжается даже тогда, когда сама функція (напр. во снѣ) временно прекращается. Душа, значитъ, есть первая энтелехія. Это аристотелевское пониманіе души ищетъ средняго пути между платоновскимъ дуализмомъ, который понимаетъ душу какъ связанную съ тѣломъ вторую субстанцію, и матеріалистическимъ пониманіемъ, по которому душевная жизнь возникаетъ изъ движеній атомовъ. Тѣло и душа не двѣ другъ отъ друга отдѣлимыя субстанціи; какъ вещество и форма онѣ образуютъ недѣлимое единство; но въ этомъ единомъ существѣ душа есть первый и господствующій принципъ. Тѣло предшествуетъ частямъ, цѣль предшествуетъ развитію, ведущему къ ея осуществленію. Въ общемъ пониманіи души здѣсь такимъ образомъ устраненъ дуализмъ, но въ дальнѣйшемъ мы убѣдимся, что въ пониманіи человѣческой души и ея силъ онъ опять появляется, какъ и въ метафизикѣ и космологіи.

Градація душевныхъ силъ.

Мы уже знаемъ, что Аристотель принимаетъ низшія и высшія формы души, которыми отличаются другъ отъ друга низшіе и высшіе роды живыхъ существъ. Растеніе обладаетъ способностью питаться, расти и приносить плоды, но у него нѣтъ душевнаго центральнаго органа, а посему оно лишено воспріятія. Это послѣднее отличаетъ животную душу отъ растительной. Животныя души въ свою очередь отличаются другъ отъ друга числомъ своихъ органовъ чувствъ. Нѣкоторыя обладаютъ только низшими чувствами, ощущеніемъ и вкусомъ, другія—также и высшими, посредствомъ которыхъ можно воспринимать отдаленные предметы. Чтобы извлекать пользу изъ воспріятія отдаленнаго, эти высшія животныя обладаютъ также способностью передвиженія съ мѣста на мѣсто. Отъ воспріятія нельзя отдѣлить ощущеніе удовольствія и неудовольствія; съ послѣднимъ инстинктивно связано стремленіе искать удовольствіе и избѣгать неудовольствія. Способность вожделѣнія, слѣдовательно, также должна быть составной частью животной души. Высшія силы мы находимъ всегда лишь тамъ, гдѣ имѣются и низшія. Эти послѣднія образуютъ вещество и возможность для развитія высшихъ. Все это относится и къ человѣческой душѣ, которая кромѣ растительной и животной содержитъ еще мыслящую душу. Такъ какъ человѣкъ носитъ въ себѣ всѣ формы жизненной силы, развившіяся путемъ постепеннаго преодолѣнія матеріи, вплоть до чистаго духа, то онъ въ извѣстной степени представляетъ микрокосмъ.

Психологія познавательныхъ функцій: воспріятіе.

Изъ отдѣльныхъ психическихъ процессовъ Аристотель обстоятельнѣе всего изслѣдовалъ познавательныя функціи и прослѣдилъ ихъ внутреннюю связь отъ чувственнаго воспріятія до умозрительнаго мышленія. Чувственное воспріятіе, общее человѣку и животнымъ, есть происходящее при посредствѣ тѣла измѣненіе въ душѣ, движущей причиной котораго является воспринятый объектъ. Органъ воспріятія долженъ либо непосредственно, либо черезъ среду прійти въ соприкосновеніе съ объектомъ, чтобы претерпѣть отъ него воздѣйствіе. Далѣе онъ потенціально долженъ быть тѣмъ, чѣмъ объектъ является актуально. Этимъ объясняется, что глазъ можетъ воспринимать только цвѣта, ухо исключительно звуки и т. д. Въ процессѣ воспріятія форма воспринятаго переходитъ безъ вещества на органъ, вслѣдствіе чего потенціально въ немъ имѣющееся качество становится актуальнымъ. Истина чувственнаго воспріятія состоитъ въ томъ, что актъ воспріятія есть единый процессъ. Издавать звуки, напр., и слушать ихъ суть процессы по понятію своему отличные другъ отъ друга, но тожественные, поскольку издаваніе звуковъ объекта и слушаніе субъекта представляютъ одинъ и тотъ же реальный процессъ, только разсматриваемый съ двухъ сторонъ. Въ воспріятіи объективное качество становится субъективнымъ. Пять органовъ чувствъ направляютъ полученныя ими впечатлѣнія къ центральному органу, который находится въ сердцѣ. Здѣсь мѣстопребываніе «общаго воспріятія», которое изъ данныхъ, доставленныхъ единичными чувствами, составляетъ общую картину предмета; свойства, которыя не являются специфическимъ объектомъ единичнаго чувства, а воспринимаются всѣми только мимоходомъ (κατὰ συμβεβηκός), какъ напр., форма, величина, число, движеніе или покой, становятся отчетливыми только въ общемъ воспріятіи. Состояніями этого «общаго» органа воспріятія являются сонъ и бодрствованіе. Отъ общаго воспріятія въ центральномъ органѣ остается надолго отображеніе, которое, будучи воспроизводимо безъ обстановки мѣста и времени своего возникновенія, называется наглядным представленіемъ. При многократно повторяющемся воспріятіи одного и того же объекта возникаетъ знакомство съ нимъ. Наглядное представленіе становится уже на пути обобщенія, отбрасывая извѣстныя случайности картины воспріятія, напр., обстоятельства мѣста и времени; но оно все же относится къ единичному и случайному, которое можетъ быть и можетъ не быть. Отъ нагляднаго представленія отличается понятіе. Первымъ обладаетъ также животное, для второго же нужна иная душевная способность, сила мышленія, которая отличаетъ человѣка отъ животнаго. Эта сила бываетъ или теоретической или практической. Для психологіи познавательныхъ функцій намъ сперва приходится имѣть дѣло только съ теоретическимъ разумомъ. Онъ обладаетъ способностью схватывать въ понятіи общую и необходимую сущность вещей. По отношенію къ понятіямъ, какъ умопостигаемымъ объектамъ, это есть способность, аналогичная чувственному воспріятію по отношенію къ чувственнымъ объектамъ: разумъ созерцаетъ ихъ. Эта аналогія приводитъ ко взгляду, что разумъ потенціально есть все то, что онъ способенъ мыслить, подобно тому, какъ всякій органъ воспріятія есть потенціально то, что онъ способенъ воспринять. Въ мышленіи эта потенція становится актуальной для мыслимаго въ данномъ случаѣ

Теоретическій разумъ.

понятія. Чѣмъ вызывается это состояніе актуальности? Можно было бы думать: конкретными представленіями, ибо въ нихъ заключаются вѣдь общія формы, и мы знаемъ, что безъ воспріятія не бываетъ мышленія понятіями. Но аристотельское пониманіе не таково. Разумъ можетъ относиться къ матеріалу представленій, доставляемому низшими душевными силами, не страдательно, но только творя и осуществляя. Согласно принципу, по которому причина актуальности сама уже должна обладать вполнѣ тѣмъ, осуществленію чего она способствуетъ, Аристотель принимаетъ въ человѣческой душѣ на-ряду и надъ страдательнымъ разумомъ еще и дѣятельный разумъ, который, представляя чистую актуальность и посему одновременно мышленіе и предметъ мышленія, мыслить непрерывно. Посредствомъ именно этого дѣятельнаго разума и осуществляются въ страдательномъ разумѣ понятія, имѣющіяся въ немъ въ видѣ предрасположеній. Но это воздѣйствіе соотвѣтствуетъ не воздѣйствію объекта на глазъ, а воздѣйствію свѣта. Подобно тому какъ свѣтъ, говоритъ Аристотель, дѣлаетъ дѣйствительными потенціально существующіе цвѣта, такъ и дѣятельный разумъ даетъ дѣйствительность понятіямъ. Если въ этомъ образѣ дѣятельный разумъ соотвѣтствуетъ свѣту, страдательный— глазу, то для конкретнаго представленія остается въ качествѣ корреллята цвѣтной предметъ. А такъ какъ согласно аристотелевской теоріи зрѣнія, свѣтъ какъ энергія прозрачной среды приводитъ цвѣта къ глазу, то въ упомянутомъ образѣ можно усмотрѣть выраженіе той мысли, что понятія, лишь потенціально заключающіяся въ конкретныхъ представленіяхъ, сначала дѣлаются дѣйствительнымъ дѣятельнымъ разумомъ и затѣмъ уже воспринимаются страдательнымъ разумомъ. Впрочемъ, невозможно въ пересказѣ придать этому запутанному ученію больше ясности, чѣмъ это удалось самому философу.

Дѣятельный разумъ.

При возникновеніи этого ученія навѣрно сыграло роль стремленіе сдѣлать человѣка отображеніемъ міра въ маломъ размѣрѣ и въ томъ смыслѣ, что ему приписана душевная способность, относящаяся къ прочей его сущности, какъ богъ къ міру. Разумъ есть божественное въ человѣкѣ, единственно вѣчная и безсмертная часть его существа. Разумъ есть форма безъ вещества и, слѣдовательно, не связанъ съ тѣлеснымъ органомъ, потому онъ можетъ пережить тѣлесную жизнь. Въ то время какъ всѣ прочія душевныя силы изображаются въ видѣ продукта постепеннаго развитія имманентной веществу формы, эта божественная искра привходитъ къ человѣческому существу сверху. Здѣсь мы подошли къ точкѣ, гдѣ метафизическій дуализмъ проявляется также и въ психологіи. Религіозной потребности безсмертіе лишенной индивидуальности части души не можетъ удовлетворить; а какимъ образомъ каждый отдѣльный человѣкъ носитъ въ себѣ частицу божества—Аристотель не пытался даже объяснить.

Что наша душа обладаетъ дѣятельнымъ разумомъ, мы узнаемъ только изъ его дѣйствій. Дѣятельность мышленія, которую мы въ себѣ наблюдаемъ, относится исключительно къ страдательному разуму. Этотъ послѣдній можетъ и ошибаться, правда, не въ пониманіи высшихъ абсолютно простыхъ понятій, но соединяя ихъ въ сужденіе. Мнѣніе (δόξα) Аристотель понимаетъ какъ сужденіе, относящееся къ вещамъ

Мнѣніе δόξα.

которыя могутъ быть, а также и не быть, т.-е. къ единичному и вещественному, поэтому, строго говоря, оно должно бы относиться къ воспринимающей части души, въ которой складываются также и наглядныя представленія. Но такъ какъ за животными оно опредѣленно отрицается, то Аристотель, повидимому, все же причислялъ его къ мыслящей душѣ. Во всякомъ случаѣ мышленіе въ понятіяхъ, которое мы, какъ особую душевную способность, не имѣемъ основанія отличать отъ разума, подвержено въ своихъ сужденіяхъ заблужденію, а для сужденія ошибочнаго или недостаточно обоснованнаго въ нашемъ распоряженіи имѣются только выраженія: мнѣніе (δόξα) и допущеніе (ὑπόληψις). Съ большей увѣренностью, чѣмъ мнѣніе, мы можемъ знаніе отнести къ продуктамъ (страдательнаго) разума. Если разумъ, посредствомъ котораго познаются недоказуемые, высшіе принципы, Аристотель въ одномъ мѣстѣ противопоставляетъ знанію, какъ высшій видъ познанія, то онъ имѣетъ въ виду различить не различныя части или способности души, а только различные продукты мыслящей души. Такимъ же образомъ мы и практическій разумъ должны будемъ понимать не какъ особую способность, но какъ дѣятельность той же самой части души, которую только мысль отличаетъ отъ теоретическаго разума. Чтобы понять эту дѣятельность, мы должны еще разъ вернуться къ низшимъ душевнымъ частямъ.

Чувствованіе, стремленіе, хотѣніе.

Въ воспринимающей части души съ воспріятіями соединяются чувствованія удовольствія и неудовольствія, которыя возникаютъ, первое—изъ содѣйствія функціямъ душевныхъ или тѣлесныхъ предрасположеній, второе—изъ подавленія ихъ. Можно сомнѣваться въ томъ, чтобы чистое длительное удовольствіе, сочетающееся съ безпрепятственнымъ функціонированіемъ мыслительной дѣятельности какъ высшей душевной способности ощущалось животной душой или самой мыслящей душой. Аффекты представляютъ смѣшеніе удовольствія и неудовольствія, въ которомъ преобладаетъ то одно, то другое. Изъ чувствованія возникаетъ стремленіе, безъ котораго не было бы никакихъ поступковъ. Аристотель, въ отличіе отъ Платона, не принимаетъ особой части души въ качествѣ носителя стремленія, но помѣщаетъ его въ ощущающемъ и чувствующемъ центральномъ органѣ. Стремленіе и отвращеніе являются въ области чувствованія функціями, аналогичными утвержденію и отрицанію въ области мышленія. Способность тѣлеснаго перемѣщенія, посредствомъ которой осуществляется всякое дѣйствіе, приводится въ движеніе способностью стремленія. Только посредствомъ этого стремленія душа является движущимъ принципомъ тѣла. Стремленіе со своей стороны возникаетъ не безъ представленія предмета желанія. Этотъ предметъ всегда есть благо или, по крайней мѣрѣ, кажущееся благо, которое представляется достижимымъ нашей дѣятельностью. Не потому, что мы хотимъ его, онъ кажется намъ благомъ, но потому, что онъ кажется благомъ, мы его хотимъ. Разлагая такимъ образомъ процессъ образованія воли на познаваніе и стремленіе и приписывая первому господство надъ вторымъ, Аристотель сводитъ степени хотѣнія къ степенямъ познавательныхъ функцій. Приводитъ въ движеніе способность стремленія и заставлять ее въ свою очередь побуждать тѣло къ дѣйствію можетъ либо воспріятіе, либо наглядное представленіе, либо мнѣніе, либо разумный принципъ. Стремленіе, вызванное чувственнымъ воспріятіемъ или наглядным представленіемъ, называется жела-

ніемъ. Оно направлено исключительно на единичное и настоящее. Если опредѣляющимъ факторомъ является общее мнѣніе, то получается подчиненіе единичнаго случая общему положенію, своего рода силлогизмъ, заключеніе котораго образуетъ рѣшеніе къ дѣйствію. Въ этомъ случаѣ мы говоримъ не о желаніи, но о волѣ. Если, наконецъ, вмѣшиваются разумъ и разумное мышленіе, то возникаетъ разумная воля. Разумъ, дѣйствующій въ этомъ направленіи, называется практическимъ разумомъ. Отъ теоретическаго разума онъ отличается только своимъ предметомъ и своей цѣлью. Ему самому чуждо всякое хотѣніе и стремленіе. Задача его состоитъ только въ познаніи практически добраго. Какъ обсуждающее мышленіе онъ взвѣшиваетъ возможности различнаго поведенія и выбираетъ между ними, подводя единичный случай подъ общее, практическое основоположеніе разума. Разумное и сознающее свои основанія намѣреніе возникаетъ тогда, когда стремленіе подчиняется указаніямъ разумнаго познанія, ибо хотя стремленіе сама по себѣ и лишено разума, но, въ противоположность животной душѣ, оно можетъ выступать въ отношеніе къ разуму.

Практическій разумъ.

Эти психологическія воззрѣнія образуютъ основу для этики Аристотеля, поскольку психологически-генетическое пониманіе дѣйствующихъ въ поведеніи душевныхъ факторовъ является необходимымъ предварительнымъ условіемъ для правильной оцѣнки человѣческихъ поступковъ и человѣческой жизни. Исходной точкой этическаго размышленія является для Аристотеля понятіе цѣли. Всякое поведеніе опредѣляется цѣлями. Мы видѣли, что воля, изъ которой возникаетъ поступокъ, приводится въ движеніе только представленіемъ блага и при томъ такого блага, осуществленіе котораго посредствомъ нашей дѣятельности представляется возможнымъ. Правильная постановка цѣли обусловливаетъ, слѣдовательно, цѣнность поведенія. Обладающее положительной цѣнностью поведеніе должно быть направлено на дѣйствительное, а не на кажущееся благо. Если же принять во вниманіе, что ближайшая цѣль часто является только средствомъ къ достиженію болѣе высокой цѣли, которая въ свою очередь опять есть средство къ достиженію еще болѣе высокой цѣли, то возникаетъ представленіе о лѣстницѣ благъ и цѣлей, которая не можетъ продолжаться до безконечности, но должна имѣть свое завершеніе въ высшей цѣли. Относительныя цѣли являются цѣлями именно благодаря своему отношенію къ абсолютной цѣли. Въ нѣкоторыхъ дѣятельностяхъ, напр., при художественномъ творчествѣ, цѣлью является создаваемое ими произведеніе, въ другихъ цѣль состоитъ въ надлежащемъ видѣ самой дѣятельности. Высшая цѣль, по мнѣнію Аристотеля, можетъ быть только цѣлью послѣдняго вида. Это согласуется съ метафизическимъ ученіемъ, которое въ чистой дѣятельности (энергіи), видитъ высшую реальность. Отсюда Аристотель получаетъ опредѣленное содержаніе для обычнаго понятія блаженства, какъ высшаго практическаго блага.

Этика: высшая цѣль.

Блаженство состоитъ въ сообразной съ добродѣтелью дѣятельности души. Душа вѣдь есть принципъ существованія человѣка. Тѣло существуетъ только ради души, слѣдовательно, цѣль должна заключаться въ душевной дѣятельности. Подъ добродѣтелью Аристотель понимаетъ способность существа къ постоянному и совершенному отправленію, при-

Блаженство.

сущей ему по его задаткамъ и назначенію, дѣятельности. Добродѣтельная дѣятельность, значитъ, есть такая дѣятельность, при которой вполнѣ осуществляется специфическое предрасположеніе соотвѣтствующаго существа и при томъ на основѣ постояннаго состоянія души, дѣлающаго возможнымъ эту дѣятельность. Этотъ признакъ необходимъ, потому что блаженство, какъ высшее благо, мы можемъ считать осуществленнымъ только въ цѣльной и полной человѣческой жизни. Одна ласточка весны не дѣлаетъ. Такъ какъ специфическая способность человѣка состоитъ въ его разумѣ, то разумное дарованіе есть специфически человѣческое дарованіе, и соотвѣтствующая ему совершенная дѣятельность составляетъ специфически человѣческое блаженство. Но мы видѣли, что разумъ проявляется не только какъ теоретическій, но и какъ практическій разумъ. Какъ таковой онъ долженъ работать совмѣстно со способностью стремленія, и цѣлью его являются поступки, совершаемые посредствомъ этой способности. Такимъ образомъ къ общей человѣческой добродѣтели относится также надлежащее состояніе животной души. Свободная и безпрепятственная дѣятельность, далѣе, требуетъ также надлежащаго тѣлеснаго состоянія и, наконецъ, соотвѣтствующаго запаса внѣшнихъ благъ. Посему эти послѣднія также необходимы для полнаго блаженства, но только какъ средство для душевной дѣятельности. Удовольствіе не есть высшее благо, но заключается въ немъ какъ слѣдствіе. Высшее удовольствіе связано съ дѣятельностью чистаго мышленія, поэтому добродѣтельный никогда не можетъ испытывать недостатка въ удовольствіи. Этотъ взглядъ Аристотеля на высшее благо примиряетъ платоновское трансцендентное пониманіе цѣли, ставящее человѣку задачу уподобиться богу, и гедонистическую этику Демокрита.

Ученіе о добродѣтели.

Аристотель подробно останавливается на ученіи о добродѣтели. Добродѣтель въ цѣломъ состоитъ изъ большого числа отдѣльныхъ преимуществъ, которыя относятся отчасти къ способности мышленія, какъ таковой, отчасти къ способности чувствованія и стремленія въ его отношеніи къ способности мышленія. Первыя называются діаноэтическими добродѣтелями; таковы, напр., мудрость, разсудительность, остроуміе и т. д.; вторыя, какъ напр., щедрость, благоразуміе, называются этическими добродѣтелями. Только этическія добродѣтели имѣютъ значеніе для этики въ нашемъ смыслѣ. Подобно всѣмъ добродѣтелямъ онѣ относятся къ роду привычныхъ состояній. Подобно тому какъ добродѣтель или превосходство тѣлеснаго органа, напр., глаза, является длительнымъ состояніемъ, благодаря которому онъ имѣетъ возможность хорошо отправлять свойственную ему по природѣ функцію (зрѣніе), такъ и душевное превосходство является соотвѣтствующимъ состояніемъ души, и въ частности этическое превосходство души является длительнымъ состояніемъ способности чувствованія и стремленія, благодаря которому она имѣетъ возможность хорошо и правильно чувствовать и стремиться. Это состояніе превосходства не имѣется въ душѣ отъ природы, какъ прирожденное свойство, но возникаетъ путемъ упражненія и привычки. Такъ какъ имѣется много чувствованій и стремленій, то имѣется и много добродѣтелей. Эти добродѣтели отдѣлимы другъ отъ друга. По отношенію къ нѣкоторымъ видамъ чувствованія и стремленія можно уже обладать правильной привычкой, а по отношенію къ другимъ—пока

еще нѣтъ. Но такъ какъ всякая привычка покоится на томъ, что чувствующая часть души привыкаетъ функціонировать сообразно требованіямъ разсудительности, а это послѣднее едино, то въ концѣ концовъ у этически совершеннаго человѣка всѣ эти преимущества сочетаются въ единую общую добродѣтель. Далѣе, подобно тому какъ во всякой дѣятельности искусное выполненіе состоитъ въ томъ, чтобы избѣгать вредныхъ крайностей, чрезмѣрнаго и недостаточнаго, такъ и правильное чувствованіе и стремленіе состоитъ въ слѣдованіи правильной серединѣ.

Правильная середина.

Но эту середину слѣдуетъ опредѣлять не объективно, какъ ариѳметическое среднее, а въ зависимости отъ субъекта. Правильная середина не поддается одинаковому и общеобязательному для всѣхъ людей опредѣленію, ее нужно опредѣлять для каждаго отдѣльнаго человѣка въ соотвѣтствіи съ наличными особыми условіями. Безпрепятственное общее функціонированіе существа и исполненіе его общей задачи — вотъ что указываетъ границу каждому отдѣльному чувствованію, стремленію и хотѣнію. Опредѣленіе правильной середины составляетъ задачу разсудительности.

По собственному заявленію Аристотеля, такое опредѣленіе правильной средины можетъ имѣть мѣсто только относительно непрерывной величины. Оно поэтому въ первую очередь относится къ чувствованіямъ и стремленіямъ, которыя въ отношеніи своей интенсивности являются дѣлимыми непрерывностями. Но когда Аристотель говоритъ о правильной серединѣ, онъ имѣетъ въ виду не только степень интенсивности, но и правильное отношеніе чувствованій къ ихъ предметамъ и побужденіямъ. Когда у насъ должно быть чувствованіе, на какихъ основаніяхъ, относительно какихъ лицъ, для какой цѣли и какимъ образомъ, все это опредѣляетъ добродѣтель. Ясно, что при всѣхъ этихъ точкахъ зрѣнія дѣло идетъ уже не о дѣлимой непрерывности, такъ что точка зрѣнія juste milieu здѣсь уже насильственно расширяется. Дѣло идетъ уже не о числѣ случаевъ, которое слѣдовало бы признать способнымъ къ увеличенію, а объ обстоятельствахъ, являющихся въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ причинами чувствованія. Можно ли и ихъ распредѣлить по какой-нибудь скалѣ? Далѣе, въ поступкахъ также должна имѣться правильная середина между чрезмѣрностью и недостаточностью; общаго объясненія этого положенія Аристотель не даетъ и предоставляетъ намъ, на основаніи его разсмотрѣнія отдѣльныхъ добродѣтелей, выяснить, что онъ этимъ хочетъ сказать. Однѣ добродѣтели онъ выводитъ или изъ *чувствованій*, — напр. храбрость изъ трусости и отваги, умѣренность (σωφροσύνη) изъ удовольствія и неудовольствія, мягкость изъ гнѣва, — или изъ *стремленій*, напр. великодушіе и честолюбіе изъ стремленія къ почестямъ; въ другихъ добродѣтеляхъ, каковы напр. щедрость и справедливость, дѣло, по его мнѣнію, сводится къ отысканію средней линіи для внѣшнихъ поступковъ. Въ опредѣленіи понятія добродѣтели, напротивъ, обнаруживается, что Аристотель не чувствованіе и стремленіе, а также не внѣшніе поступки, но намѣренія воли считаетъ областью, въ разумной привычной регулировкѣ которой, по принципу правильной середины, состоитъ добродѣтель и нравственный характеръ. И изъ выше разобранныхъ психологическихъ воззрѣній Аристотеля явствуетъ, что настоящимъ предметомъ этическихъ сужде-

ній цѣнности онъ могъ считать не область чувствованій и не внѣшнихъ поступковъ, но только разумнаго хотѣнія, ибо только добродѣтельный поступокъ можетъ быть нравственно хорошимъ.

Добровольный поступокъ, намѣреніе.

Добровольнымъ же является только такой поступокъ, который совершается безъ внѣшняго принужденія, при полномъ сознаніи обстоятельствъ и послѣдствій и на основаніи предшествовавшаго размышленія. Отсюда вытекаетъ, что свободное намѣреніе воли есть предметъ нравственнаго сужденія цѣнности, поэтому добродѣтель должна быть понимаема, какъ привычка, относящаяся къ образованію воли, какъ длительное направленіе воли. Состояніе чувствованій, предшествующихъ намѣренію и сопровождающихъ его, а также свойства поступковъ, въ которыхъ оно осуществляется, играютъ въ этикѣ только второстепенную роль. Изъ этого разсужденія явствуетъ, что принципъ правильной середины, примѣняемый Аристотелемъ только къ чувствованіямъ и поступкамъ, не можетъ разсматриваться какъ господствующій принципъ его этики, хотя ему и показалось удобнымъ изложить ученіе о добродѣтели съ этой точки зрѣнія. Высшей точкой зрѣнія на самомъ дѣлѣ является эвдемонистическая точка зрѣнія. Разсудительности, т. е. добродѣтели практическаго разума, предоставлено опредѣленіе правильной середины между чрезмѣрностью и недостаточностью для каждой отдѣльной области чувствованія, стремленія и поведенія. Точкой зрѣнія этого опредѣленія можетъ быть только высшее практическое благо, блаженство. Ученіе о блаженствѣ, а не о juste milieu, и является господствующей точкой зрѣнія аристотелевской этики.

Отдѣльныя добродѣтели.

Въ своемъ разсмотрѣніи отдѣльныхъ добродѣтелей Аристотель чрезвычайно насильственнымъ образомъ проводилъ точку зрѣнія juste milieu, и масса удачныхъ, почерпнутыхъ изъ опыта и тонкаго наблюденія замѣчаній, разсыпанныхъ въ этой части никомаховской этики, не можетъ насъ ввести въ заблужденіе относительно того, что основная точка зрѣнія совершенно не раскрываетъ намъ внутренней сущности предмета. Если храбрость понимается какъ середина между трусостью и смѣлостью, то сперва можно подумать, что при этой серединѣ рѣчь идетъ только о степени интенсивности или о частотѣ чувствованій боязни и увѣренности, регулированіе которыхъ составляетъ задачу храбрости. Но когда мы дальше читаемъ, что храбръ тотъ, кто безстрашно идетъ навстрѣчу почетной смерти, то обнаруживается, что рѣчь идетъ не объ интенсивности или о частотѣ чувствованій страха, а объ ихъ отношеніи къ вызывающимъ ихъ предметамъ. Если храбрый безстрашно идетъ даже на смерть ради нравственно прекраснаго, то такое поведеніе не можетъ быть охарактеризовано какъ соблюденіе правильной середины по отношенію къ страху. Добродѣтельное поведеніе, напротивъ, состоитъ здѣсь въ безусловномъ подчиненіи чувства практическому разуму, имѣющему рѣшить, является ли какой-нибудь предметъ страшнымъ или не страшнымъ, является ли смерть прекрасной или не прекрасной.—Умѣренность выставляется среднимъ поведеніемъ по отношенію къ удовольствію и при томъ къ низшему чувственному удовольствію, на-ряду съ которымъ въ видѣ вредныхъ крайностей стояли необузданность и чувственная тупость. Но Аристотель самъ

заявляетъ, что у нормальнаго человѣка недостатка въ ощущеніи и желаніи удовольствія вообще не бываетъ. Такимъ образомъ теорія juste milieu оказывается и здѣсь несостоятельной, ибо отклоненіе отъ нормальной человѣческой природы, какимъ является по Аристотелю полная невоспріимчивость къ чувственному удовольствію, выходитъ уже за предѣлы этики.—Мягкимъ Аристотель признаетъ того, кто соблюдаетъ правильную середину во вспыльчивости, а именно, того, кто гнѣвается въ надлежащее время, по надлежащему поводу, на надлежащее лицо и въ надлежащей мѣрѣ сильно и долго. Вмѣсто двухъ вредныхъ крайностей ихъ получается много. Ибо вспыльчивый, у котораго гнѣвъ силенъ, но непродолжителенъ, отличается отъ непримиримаго, который гнѣвается дольше, чѣмъ надлежитъ, и у котораго гнѣвъ кончается лишь, когда онъ доставитъ себѣ удовлетвореніе. Отсюда ясно уже, что правильный гнѣвъ представляетъ не единое среднее между двумя вредными крайностями (чрезмѣрнымъ и недостаточнымъ), но подлежитъ сужденію со многихъ, другъ отъ друга независимыхъ точекъ зрѣнія. Недостаточный гнѣвъ Аристотель называетъ «аоргесіей». Въ комъ грубыя оскорбленія собственной личности или ближнихъ не вызываютъ гнѣва, тотъ, по мнѣнію Аристотеля, заслуживаетъ презрительнаго къ себѣ отношенія. Затрудненіе состоитъ здѣсь въ томъ, что выраженіе «аоргесія» обозначаетъ характеръ, неспособный къ гнѣву. Но какъ же назвать состояніе духа, когда человѣкъ склоненъ изъ-за однѣхъ вещей слишкомъ много сердиться, а изъ-за другихъ вещей слишкомъ мало? Это состояніе не соотвѣтствуетъ ни чрезмѣрности, ни недостаточности, а также и правильной серединѣ.—Щедрость (порядочность въ денежныхъ дѣлахъ) есть правильная середина между скупостью и расточительностью. Съ этимъ пониманіемъ можно согласиться, пока разсматривается только отношеніе всего расхода къ состоянію, но щедрость какъ добродѣтель, по Аристотелю, ни въ коемъ случаѣ не исчерпывается соблюденіемъ этого отношенія. Для нея, напротивъ, существенно давать и тратить не только въ правильномъ размѣрѣ, но и въ надлежащемъ мѣстѣ, въ надлежащее время, надлежащимъ образомъ и для надлежащей цѣли. Соблюденіе правильной середины является, значитъ, только одной изъ точекъ зрѣнія, которыми опредѣляется добродѣтельное употребленіе денегъ. Аристотель требуетъ, чтобы щедрый цѣнилъ нравственно прекрасное выше обладанія деньгами, и чтобы онъ потому былъ готовъ на большія траты ради нравственно прекрасныхъ цѣлей. Такимъ образомъ здѣсь возникаютъ тѣ же сомнѣнія, что и по поводу пониманія храбрости. Что Аристотель отъ щедрости отличаетъ, какъ особую добродѣтель—«великолѣпіе», т. е. способность находить правильное употребленіе для очень большого богатства, теоретически несостоятельно, какъ ни прекрасно и характерно для эллинскаго образа мышленія его описаніе этой добродѣтели. Вообще цѣнность этихъ частей никомаховой этики состоитъ не столько въ научномъ обоснованіи этической доктрины, сколько въ обрисовкѣ типичныхъ характеровъ, почерпнутой изъ тонкаго наблюденія жизни.—«Честолюбіе» и «великодушіе» суть добродѣтели, проявляющіяся въ стремленіи къ почести; другъ къ другу онѣ относятся, какъ щедрость къ великолѣпію въ денежныхъ дѣлахъ. Честолюбіе относится къ небольшимъ и незначительнымъ случаямъ, великодушіе—къ выдающимся. Добродѣтель относительно стремленія къ почести, разумѣется, со-

стоитъ въ томъ, чтобы притязать для себя не на слишкомъ много и не на слишкомъ мало почестей и при томъ по правильнымъ основаніямъ и правильнымъ образомъ. Это опредѣленіе, повидимому, должно быть достаточнымъ и для незначительныхъ случаевъ, но Аристотель на первомъ планѣ и подробнѣе всего разсматриваетъ тотъ особый случай, когда совершенный во всѣхъ отношеніяхъ и посему достойный высшей почести человѣкъ притязаетъ на эту послѣднюю. Съ этической точки зрѣнія этотъ случай не представляетъ ничего особеннаго, ибо добродѣтель требуетъ только того, чтобы притязанія человѣка на почесть соотвѣтствовали его заслугамъ. Какъ велики эти заслуги, это безразлично. Здѣсь, значитъ, приходится повторить сказанное относительно великолѣпія въ денежныхъ дѣлахъ, что Аристотель не столько развиваетъ этическую теорію, сколько рисуетъ опредѣленные, встрѣчающіеся въ опытѣ характерные типы. Для гуманистическаго идеала Аристотеля его образъ великодушнаго человѣка имѣетъ, однако, особенное значеніе. Такъ какъ великодушіе предполагаетъ обладаніе всѣми прочими преимуществами и привходитъ къ нимъ, какъ завершающее и совершенствующее преимущество, то великодушнаго мы вправѣ принять за идеальнаго человѣка Аристотеля.—Аристотель разсматриваетъ еще добродѣтели дружескаго общенія. Любезный придерживается правильной середины между льстецомъ и ни съ чѣмъ не считающимся; хорошій собесѣдникъ занимаетъ среднее положеніе между шутомъ, выходки котораго идутъ далеко за предѣлы приличія и хорошаго тона, и брюзгливымъ, не понимающимъ шутки; истинно скромный занимаетъ середину между хвастливымъ и застѣнчивымъ. Истинная скромность состоитъ не въ томъ, чтобы скрывать и отрицать преимущества, которыми фактически обладаешь,—это было бы непохвальной застѣнчивостью,—а въ томъ, чтобы показать себя такимъ, какимъ являешься на дѣлѣ.

Философія права.

Добродѣтель справедливости наименѣе всего согласуется съ теоріей juste milieu. Аристотель самъ признаетъ, что справедливость есть середина не въ такомъ же смыслѣ, какъ прочія добродѣтели, но вѣдь и прочія добродѣтели представляютъ середину не въ одномъ для всѣхъ ихъ смыслѣ.—Отъ справедливости, какъ законности, которую Аристотель понимаетъ какъ функцію всѣхъ добродѣтелей по отношенію къ согражданамъ, онъ отличаетъ справедливость какъ единичную добродѣтель. Эта послѣдняя есть привычное направленіе воли къ осуществленію права. Но право какъ внѣшній порядокъ можетъ быть сведено къ принципу правильной середины, поскольку оно имѣетъ цѣлью обезпечить каждому человѣку причитающуюся ему долю жизненныхъ благъ, т. е. середину между чрезмѣрностью и недостаткомъ. Развитіе этой мысли у Аристотеля относится, собственно, больше къ философіи права, чѣмъ къ этикѣ. Аристотель не показываетъ, чтобы добродѣтель справедливости приводила естественное стремленіе (напр. инстинктъ собственности и пріобрѣтенія) къ его правильной серединѣ, но ограничивается доказательствомъ, что середина есть принципъ внѣшняго правового порядка. Справедливость какъ добродѣтель имѣетъ потому только внѣшнее и косвенное отношеніе къ основной точкѣ зрѣнія аристотелевскаго ученіе о добродѣтели. Справедливость, какъ правовой порядокъ, есть либо распредѣляющая, либо уравнивающая добродѣтель. Первая установляетъ распредѣленіе благъ между членами одного обще-

житія (государства) по принципу пропорціональнаго равенства: какъ получающіе относятся другъ къ другу по своимъ заслугамъ, такъ относятся и приходящіяся на ихъ долю блага и права. Вторая уравниваетъ неравенство, возникающее вслѣдствіе причиненія однимъ правовымъ субъектомъ другому убытка или обмана: у причинившаго убытокъ она отнимаетъ столько благъ или причиняетъ ему столько золъ, а пострадавшаго она надѣляетъ столькими благами или освобождаетъ его отъ стольких золъ, что разница между суммой благъ у того и другого (зло принимается при этомъ въ разсчетъ какъ отрицательное благо) становится такой же, какъ до причиненія убытка. Такимъ образомъ juste milieu относится здѣсь даже не къ поступкамъ, а къ внѣшнимъ благамъ и бѣдствіямъ.

Этика и политика.

Этика Аристотеля, какъ это явствуетъ изъ всего до сихъ поръ изложеннаго, индивидуалистична, поскольку индивидуальное блаженство разсматривается какъ высшая цѣль всѣхъ поступковъ индивида, и даже добродѣтели опредѣляются сперва лишь какъ привычныя душевныя состоянія, способствующія достиженію этой индивидуальной цѣли. Но этотъ односторонне индивидуалистическій способъ размышленія, примѣняемый Аристотелемъ въ этикѣ, дополняется и модифицируется отношеніемъ, существующимъ у него между этикой и политикой. Только въ общественной и въ государственной жизни человѣкъ можетъ сообразно своей природѣ развивать добродѣтельную дѣятельность. Человѣкъ природою предназначенъ быть членомъ государства, ибо, какъ индивидъ, онъ не обладаетъ самодовлѣніемъ (автаркіей). Семья и сельская община, возникающая путемъ соединенія многихъ отдѣльныхъ хозяйствъ, также не обладаютъ автаркіей; она свойственна только государству. Государство есть цѣль, къ которой стремится естественное развитіе человѣческой жизни. Лишь оно есть истинно цѣлое. А такъ какъ цѣлое отъ природы предшествуетъ части и цѣль предшествуетъ стремящемуся къ ней развитію, то и государство отъ природы первѣе сельской общины, семьи и отдѣльнаго человѣка, хотя во временномъ развитіи оно появляется позднѣе. Государство возникаетъ ради жизни, послѣдней же его цѣлью является хорошая, т. е. блаженная и добродѣтельная жизнь его гражданъ. Когда мы примемъ во вниманіе эти положенія, регулирующія отношеніе политики къ этикѣ, точка зрѣнія Аристотеля намъ не будетъ болѣе казаться индивидуалистичной. Мы, напротивъ, и здѣсь узнаемъ примиряющую тенденцію, которая проходитъ черезъ всю его философію. Подобно онтологической проблемѣ реальности единичнаго и общаго, вопросъ о томъ, состоитъ ли жизненная цѣль въ счастіи индивида или въ счастіи общежитія, тоже не получаетъ односторонняго рѣшенія. Пониманіе индивида какъ члена общежитія переноситъ, повидимому, цѣль въ это послѣднее, но цѣль государства все же состоитъ въ томъ, что оно дѣлаетъ для единичнаго гражданина возможной добродѣтельную и блаженную жизнь. Въ дальнѣйшія подробности аристотелевскаго ученія о государствѣ мы здѣсь не можемъ вдаваться.

IV. Перипатетическая и древне-академическая школа (IV—III-ье ст. до Р. Х.). Философію Аристотеля продолжали развивать его непосредственные ученики, среди которыхъ наиболѣе значительными являются его преемники Θеофрастъ, Эвдемъ изъ Родоса, Аристоксенъ

Θеофрастъ († 287).

изъ Тарента и Дикэархъ изъ Мессины; всѣ они отличались еще самостоятельностью въ области изслѣдованія и не боялись даже крупныхъ отступленій отъ системы учителя. Работы Θеофраста († 287) въ области ботаники составили эпоху и могутъ сравниться съ зоологическими работами учителя, сохранившими каноническое значеніе въ теченіе всего античнаго міра и всего средневѣковья. Работы учителя въ области исторіи философіи также нашли въ немъ призваннаго продолжателя: его сочиненію «объ ученіяхъ физиковъ» мы косвенно обязаны большею частью нашихъ знаній о до-сократикахъ. Такое же значеніе для исторіи математики и астрономіи имѣло сочиненіе Эвдема. Аристоксенъ, примыкавшій въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ къ пиѳагорейской школѣ (напр., душу онъ понималъ какъ гармонію тѣла, къ которой отдѣльные психическіе процессы должны стоять въ такомъ же отношеніи, какъ тоны и аккорды къ звуку лиры), занимался развитіемъ музыкально-метретическихъ изысканій пиѳагорейцевъ посредствомъ заимствованнаго у учителя индуктивнаго метода; труды его въ этой области не были превзойдены въ античномъ мірѣ.

Аристоксенъ.

Дикэархъ занимался, главнымъ образомъ, географіей, исторіей культуры и политикой. Про него мы знаемъ также, что онъ оспариваетъ субстанціальность и безсмертіе души. Силу, проявляющуюся во всѣхъ жизненныхъ процессахъ и во всякой психической дѣятельности, онъ представлялъ себѣ неотдѣлимой отъ матеріи. Отъ различія въ формировкѣ единой по себѣ и простой матеріи должно зависѣть, проявляется ли эта сила только какъ животная жизненная сила или же какъ психическая дѣятельность. Это воззрѣніе Дикэарха, равно какъ взглядъ Аристоксена на душу обнаруживаетъ общее стремленіе пойти въ преодолѣніи платоновскаго дуализма дальше Аристотеля. По тому же направленію идетъ и ученіе Стратона изъ Лампсака, который съ 287 г. по 269 г. стоялъ во главѣ школы въ качествѣ преемника Θеофраста. Стратонъ обнаружилъ большую самостоятельность въ своихъ работахъ въ области натурфилософіи, которой онъ, по преимуществу, отдавался. Историкъ Полибій съ похвалой отзывается объ остроумной критикѣ, которой Стратонъ подвергъ физику какъ Демокрита, такъ и Аристотеля, хотя самъ онъ, въ качествѣ стоика, не признаетъ положительныхъ ученій Стратона. Стратонъ также является противникомъ аристотелевскаго дуализма бога и міра, духа и матеріи. Подобно тому какъ онъ во вселенной находитъ только природу, но не бога, такъ онъ и въ единичной душѣ оспариваетъ обособленіе разума. Душа едина, способность воспріятія и чувствованія не отличается отъ способности мышленія. Эта способность помѣщается въ головѣ и расположена между бровями. Психическіе процессы суть движенія души, при чемъ воспріятія суть процессы, вызываемые внѣшнимъ поводомъ. Воспріятіе и чувствованіе получается не въ органѣ чувства, а въ центральномъ душевномъ органѣ. Иллюзія, будто они получаются въ органѣ чувства, возникаетъ отъ того, что душа относитъ воспріятіе и чувствованіе къ тому мѣсту, гдѣ находится вызвавшая ихъ причина. Внѣшнее впечатлѣніе передается душѣ посредствомъ пневмы. Если эта передача прерывается, напр., если перевязать органъ, въ концѣ кото-

Дикэархъ.

Стратонъ (287—269).

раго находится вызвавшая процессъ причина, то не получается никакого воспріятія. Можно поэтому допускать, хотя объ этомъ нѣтъ нигдѣ свидѣтельствъ, что Стратонъ и самую душу мыслилъ въ видѣ пневмы. Воспріятія оставляютъ въ душѣ длительное впечатлѣніе. Изъ движеній этихъ впечатлѣній, происходящихъ въ самой душѣ безъ внѣшняго повода, возникаетъ мышленіе, ибо мы не можемъ мыслить того, чего мы ранѣе не восприняли. Стремленіе провести психическій монизмъ, явственно обнаруживающееся въ этихъ ученіяхъ, несомнѣнно находилось въ связи съ монистическимъ натурализмомъ всего міросозерцанія. Основнымъ понятіемъ ученія Стратона является понятіе природы, которую онъ, повидимому, представлялъ себѣ, какъ неотдѣлимую отъ вещества и безсознательно дѣйствующую силу. Къ ней онъ навѣрно сводилъ какимъ-нибудь образомъ множество силъ, посредствомъ которыхъ вещество дифференцируется и квалифицируется, и прежде всего тепло, холодъ и тяжесть. Его полемика противъ атомистическаго ученія о природѣ навѣрно относилась не только къ принятію недѣлимыхъ тѣлъ и безконечнаго пустого пространства, но была направлена также противъ механическаго объясненія естественныхъ процессовъ. Онъ самъ твердо придерживался динамическаго понятія природы своего учителя, сводя всѣ качества, равно какъ жизнь и сознаніе, къ дѣйствующимъ въ веществѣ и неотдѣлимымъ отъ него силамъ. Матерію онъ представлялъ себѣ составленной изъ молекулъ (не недѣлимыхъ атомовъ), между которыми имѣются пустые промежутки, меньшіе, чѣмъ молекулы. Только примѣненіемъ силы можно, напр., такъ сжать воздухъ, чтобы онъ не содержалъ пустыхъ промежутковъ между молекулами. Какъ только прекращается давленіе, онъ самъ собой возвращается изъ этого неестественнаго состоянія обратно въ естественное,—пустые промежутки возстановляются. Но большая по размѣрамъ и сплошная пустота также противна природѣ и можетъ быть создана только искусственно. Стоитъ только образоваться такой пустотѣ, какъ природа немедленно же стремится опять ее наполнить и заставляетъ ближайшее тѣло проникнуть въ пустоту. Отъ атомистическаго воззрѣнія это ученіе отличается не только отрицаніемъ сплошного пустого пространства и недѣлимыхъ мельчайшихъ частицъ вещества, но и принятіемъ дѣйствующихъ силъ природы помимо удара и тяжести. Ни эластичность (εὐτονία), благодаря которой тѣло возстановляетъ естественные пустые промежутки между своими молекулами, ни *horror vacui*, благодаря которому образовавшаяся пустота большихъ размѣровъ заполняется проникающимъ ближайшимъ тѣломъ, Стратонъ не могъ свести къ удару или тяжести. Качества, какъ тепло и холодъ, также являются для Стратона особыми силами природы, не выводимыми изъ отношеній безкачественныхъ атомовъ. Тяжесть онъ, въ противоположность Аристотелю, понимаетъ какъ общее свойство всѣхъ тѣлъ. Между элементами, землей, водой, воздухомъ и огнемъ, существуетъ градація тяжести. Къ сожалѣнію, недостаточность дошедшихъ до насъ свидѣтельствъ не позволяетъ намъ пока возсоздать физическую систему этого выдающагося мыслителя въ цѣломъ. То, что мы знаемъ, обнаруживаетъ попытку примирить Аристотеля съ Демокритомъ, а въ методологическомъ отношеніи представляетъ значительный шагъ впередъ по сравненію съ Аристотелемъ въ направленіи эмпирическаго и экспериментальнаго изслѣдованія.

Послѣ Стратона перипатетическая школа теряетъ свое значеніе для развитія философіи. Ликонъ изъ Троады, стоявшій послѣ Стратона во главѣ школы въ теченіе 44 лѣтъ (269—225), посвятилъ себя, повидимому, больше практической педагогикѣ, чѣмъ научному изслѣдованію. Діалектически-реторическія упражненія, которыя были введены еще Аристотелемъ, какъ цѣнное средство формальнаго образованія духа, составили теперь главный предметъ преподаванія. Строго философскія и научныя сочиненія Аристотеля изучались такъ мало, что были почти совершенно позабыты.

Ликонъ 269—225.

Другіе перипатетики, напр., преемникъ Ликона Аристонъ изъ Кеоса и Гіеронимъ, занимались разсмотрѣніемъ этическихъ вопросовъ, разсчитаннымъ на широкіе круги. Перипатетики въ Аѳинахъ и Александріи продолжали заниматься изслѣдованіями въ области литературной и культурной исторіи. Въ первой половинѣ II-го столѣтія Критолай изъ Фаселиды, котораго мы въ 156 г. до Р. Хр. встрѣчаемъ въ Римѣ, какъ участника знаменитаго философскаго посольства, сдѣлалъ, повидимому, попытку вновь заняться разработкой настоящихъ философскихъ проблемъ. Это было послѣднее проявленіе самостоятельнаго духа изслѣдованія въ перипатетической школѣ. Въ первомъ вѣкѣ до Р. Хр. Андроникъ изъ Родоса начинаетъ новую эру въ развитіи школы. Она отказывается отнынѣ отъ самостоятельной разработки проблемъ и видитъ свою задачу въ заботливомъ сохраненіи и объясненіи ученія основателя. Въ эпоху Суллы филологъ Тиранніонъ подвергъ критической обработкѣ текстъ, остававшійся до тѣхъ поръ позабытымъ, научныхъ сочиненій Аристотеля, а философъ Андроникъ разсмотрѣлъ, систематировалъ и комментировалъ ихъ. Этимъ двумъ мужамъ мы обязаны сохраненіемъ свода аристотелевскихъ сочиненій въ томъ видѣ, какъ они дошли до насъ. Ихъ заслугу составляетъ и то, что аристотелевская система, которой въ продолженіе слѣдующихъ вѣковъ занимался длинный рядъ комментаторовъ, все вновь поясняя ея содержаніе и связь, опять завоевала себѣ заслуженное мѣсто среди другихъ философскихъ системъ и перешла въ просвѣщеніе средневѣковья, какъ главное наслѣдіе античной науки.

Аристонъ изъ Кеоса.

Критолай (первая половина II-го ст. до Р. Хр.).

Въ то время какъ величайшій изъ платониковъ, Аристотель, обособился отъ Академіи и основалъ самостоятельную новую школу, развитіе которой мы только что прослѣдили, Академія Платона продолжала существовать въ Аѳинахъ, и послѣ смерти Платона до перваго вѣка до Р. Хр. она прошла черезъ нѣсколько рѣзко очерченныхъ стадій развитія, которыя называются древней, средней и новой Академіей. Древняя Академія, къ которой, кромѣ ближайшихъ преемниковъ Платона, Спевсиппа (347—339) и Ксенократа (339—314), причисляютъ также Полемона, Кратета и Крантора, защищаетъ платонизмъ какъ догматическую систему. Спевсиппъ и Ксенократъ являются самостоятельными мыслителями, которые, примыкая къ пиѳагорействующей философіи старѣющаго Платона, заново обработали всю философію и мѣстами допускали глубокія отступленія отъ системы учителя. Полемонъ, Кратетъ и Кранторъ, слѣдуя общему духу послѣ-аристотелевской философіи, повидимому, обращали преимущественное

Дальнѣйшее развитіе Академіи.

вниманіе на этику. Средняя Академія, основанная Аркезилаемъ († 241), оставила путь догматизма и обратилась къ скептицизму. Новая Академія Карнеада († 129), къ которой мы причисляемъ также учителей Цезаря, Филона изъ Лариссы, и Антіоха изъ Аскалона, сочетаетъ со скептической полемикой противъ догматическихъ системъ, какъ положительное добавленіе, ученіе о вѣроятности и постепенно переходитъ въ эклектизмъ.

Спевсиппъ (347—339).

Спевсиппъ, племянникъ и преемникъ Платона, знакомъ намъ такъ мало, что мы не можемъ себѣ составить ясной картины его ученія. Онъ различалъ множество умопостигаемыхъ сущностей, какъ принципы различныхъ областей бытія, принимая особый принципъ для числовыхъ величинъ, особый для пространственныхъ величинъ, особый для души и особый для чувственно воспринимаемыхъ вещей. Изъ этихъ умопостигаемыхъ принциповъ онъ конструировалъ опытный міръ. Между принципами должна, по его мнѣнію, существовать градація отъ простого къ сложному, и послѣднее должно быть болѣе хорошимъ и болѣе совершеннымъ. Пространственная величина поэтому лучше и совершеннѣе числа, ибо она соединяетъ числовую опредѣленность съ протяженіемъ. Душа лучше ихъ обоихъ, потому что въ ней къ протяженію и числу присоединяется гармоническая опредѣленность. Этотъ ходъ мыслей необходимо приводитъ къ расходящемуся съ истиннымъ платонизмомъ воззрѣнію, что чувственно воспринимаемыя вещи лучше и совершеннѣе умопостигаемыхъ, тѣмъ болѣе, что, по предположенію Спевсиппа, всѣ существа въ космосѣ проникнуты душевной силой. Изъ этихъ существъ онъ наиболѣе совершенными считалъ опять-таки тѣ, у которыхъ, помимо общей душевной силы, имѣется также разумъ. Вся эта конструкція стоитъ ближе къ пиѳагорейству, чѣмъ къ платонизму. Съ этими онтологическими положеніями прекрасно согласуется то, что мы знаемъ о теоріи познанія Спевсиппа. Умопостигаемое познается научнымъ логосомъ, воспринимаемое—научнымъ воспріятіемъ. Научнымъ называется такое воспріятіе, которое причастно истинѣ логическаго мышленія, подобно тому какъ пальцы играющаго на цитрѣ посредствомъ упражненія пріучаются слѣдовать опредѣленнымъ, выраженнымъ въ понятіяхъ правиламъ. Если конкретное есть наилучшее и самое совершенное, то наиболѣе сложный способъ познанія, въ которомъ воспрининаніе сочетается съ мышленіемъ, долженъ быть самымъ совершеннымъ. Отсюда ясно, что Спевсиппъ оцѣнивалъ чувственное воспріятіе значительно выше своего учителя.—Мы видѣли, что Спевсиппъ принималъ наиболѣе общія логическія категоріи—единое, сущее, протяженное, жизнь, разумъ, добро—за умопостигаемыя реальности и ихъ совмѣстнымъ дѣйствіемъ объяснялъ возникновеніе дѣйствительнаго міра. Если онъ отказывался отъ всякаго отожествленія различныхъ по содержанію элементовъ понятій, напр., единаго съ сущимъ, разума съ добромъ, то это весьма похвально и послѣдовательно. Единое стояло у него въ началѣ, добро—въ концѣ лѣстницы. Добро привходитъ какъ вѣнецъ и завершеніе къ развившейся изъ всѣхъ элементовъ бытія дѣйствительности. — Блаженство, къ которому стремятся всѣ люди, состоитъ въ длительномъ и совершенно сообразномъ природѣ состояніи. Важнѣйшимъ средствомъ къ достиженію этого состоянія являются нравственныя преимущества. Аохлесія (свобода отъ помѣхъ)

представляетъ цѣль, къ которой стремятся хорошіе люди. Одна добродѣтель способна сдѣлать человѣка блаженнымъ, но сама она не составляетъ еще блаженства человѣка и совокупности всѣхъ достижимыхъ для него благъ. Важность этого ученія состоитъ въ томъ, что здѣсь въ основу этики впервые полагается принципъ жизни сообразной природѣ, который позднѣе былъ перенятъ Зенономъ отъ его учителя Полемона и впослѣдствіи господствовалъ во всей послѣ-аристотелевской этикѣ.

Ксенократъ (339—314).

Преемникъ Спевсиппа, Ксенократъ изъ Халкедона различаетъ вмѣстѣ съ Платономъ три способа познанія: чувственное воспріятіе, знаніе въ понятіяхъ и стоящее по серединѣ между ними мнѣніе (δόξα). Познаніе въ понятіяхъ и чувственное воспріятіе, взятыя сами по себѣ, оба истинны, но не одинаковымъ образомъ. Познаніе въ понятіяхъ прочно и неизмѣняемо, подобно своему предмету, умопостигаемымъ объектамъ, чувственное воспріятіе—измѣнчиво, какъ и чувственные объекты. Только въ промежуточной области мнѣнія, гдѣ дѣло идетъ о примѣненіи понятій къ объектамъ воспріятія, возможно заблужденіе, посему мнѣнія отчасти истинны, отчасти ложны. Этимъ тремъ способамъ познанія должны соотвѣтствовать три класса сущностей: умопостигаемыя, находящіяся внѣ небеснаго зданія, чувственно воспринимаемыя, которыя заполняютъ подлунную область космоса, и смѣшанная изъ нихъ обѣихъ сущность, которая образуетъ верхнюю область космоса (надъ луной). Эта послѣдняя сущность чувственно воспринимаема и въ то же время вслѣдствіе своей неизмѣняемости умопостигаема. Изъ этого описанія, основаннаго на свидѣтельствахъ Секста, повидимому, вытекаетъ, что исключительнымъ объектомъ «мнѣнія» являются надлунныя небесныя тѣла и ихъ движенія, и что заблужденіе потому возможно только относительно нихъ. Нельзя допустить, чтобы таково было дѣйствительно мнѣніе Ксенократа; по всей вѣроятности, мы здѣсь имѣемъ дѣло съ недоразумѣніемъ, которое мы не въ состояніи разъяснить. — Въ остальномъ свѣдѣнія о космологіи Ксенократа показываютъ, что онъ примыкалъ къ воззрѣніямъ пиѳагорействующаго Платона въ старости и въ особенности къ космогоніи «Тимея». Поэтически миѳологическое изображеніе Платона превращается въ догму, а содержащіеся въ ней теологическіе элементы получаютъ дальнѣйшее развитіе. Въ противоположность методу Спевсиппа логическія категоріи различныхъ областей бытія отожествляются другъ съ другомъ и къ тому еще олицетворяются и называются богами. Единство есть не только нечетное и предѣлъ, но также и мужескій принципъ во вселенной, разумъ и высшее божество. Неограниченная двойственность есть четное, женское, мать боговъ и міровая душа. Эта міровая душа вмѣстѣ съ тѣмъ въ качествѣ низшаго Зевса противопоставляется высшему, пребывающему въ небѣ неподвижныхъ звѣздъ. Кромѣ того надъ луной, а также и подъ луной имѣется еще множество боговъ, надъ луной—духи звѣздныхъ сферъ, подъ луной—элементарные духи. Пространство подъ луной также наполнено многочисленными злыми и добрыми демонами, которые по своей сущности одинаковы съ человѣческими душами. Ксенократъ опредѣлялъ душу какъ само движущееся число. Онъ примыкалъ къ мнѣнію о созданіи душъ, высказанному въ «Тимеѣ», когда онъ представлялъ себѣ душу составленной изъ единства и двойственности (т. е. изъ умопостигаемой и чувственно

воспринимаемой субстанціи), а сверхъ того, также изъ одинаковаго и различнаго, чтобы она въ себѣ самой носила принципъ движенія и покоя. Душа такимъ образомъ и у Ксенократа была среднимъ между верхнимъ и нижнимъ міромъ. Свѣдѣніе о томъ, что животнымъ душамъ онъ тоже приписывалъ понятіе божества и безсмертіе, говоритъ, повидимому, въ пользу того, что онъ принималъ также пиѳагорейски-платоновское ученіе о переселеніи душъ, по которому человѣческія души вселяются въ различныя животныя тѣла. Въ одномъ миѳѣ, дошедшемъ до насъ въ передачѣ Плутарха, онъ фантастически изобразилъ судьбы души послѣ смерти и ея возвращеніе на небесную родину. Все это ясно показываетъ, что Ксенократъ гораздо больше Спевсиппа склонялся къ пиѳагорейской мистикѣ. Этика его согласуется съ этикой Аристотеля и Спевсиппа не только въ ученіи о высшей цѣли (эвдемоніи), но и въ ученіи о благахъ. Для блаженства человѣку помимо специфически человѣческихъ способностей необходимы тѣлесныя и внѣшнія блага въ извѣстномъ размѣрѣ, дающемъ возможность безпрепятственно примѣнять эти способности. Блаженство создается добродѣтелью, обусловлено оно обстановкой тѣлесныхъ и внѣшнихъ благъ; составными же его частями являются превосходные поступки, настроенія, состоянія, движенія и положенія (σχέσεις) души.

Преемники Ксенократа, Полемонъ, Кратетъ и Кранторъ, въ области онтологической и гносеологической не создали ничего новаго и самостоятельнаго.

Полемонъ (314—270).

Полемонъ полагаетъ высшую жизненную цѣль въ нравственно хорошей жизни, связанной съ пользованіемъ простѣйшими благами природы (honeste vivere fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet), и это опредѣленіе, по основному своему воззрѣнію (что для эвдемоніи помимо добродѣтели необходимы тѣлесныя и внѣшнія блага), согласуется съ ученіями Аристотеля, Спевсиппа и Ксенократа, но отграниченіе области благъ, необходимыхъ помимо добродѣтели, ново. Оно здѣсь впервые покоится на понятіи природныхъ благъ, т. е. такихъ благъ, на которыя первоначальный естественный инстинктъ направляется раньше всякихъ разумныхъ соображеній. Это понятіе было воспринято не только стоической, но и эпикурейской школой, и съ тѣхъ поръ оно стоитъ въ центрѣ разсужденій о высшей цѣли жизни и ученія о благахъ. Оно было выдвинуто, чтобы дать ученію о благахъ эмпирическую основу. Ученикъ Полемона К р а н-

Кранторъ (современникъ Полемона),

т о р ъ, авторъ знаменитаго сочиненія περὶ πένθους (о печали) пытается установить градацію жизненныхъ благъ. Первое мѣсто онъ отводитъ добродѣтели, второе здоровью; третье мѣсто занимаетъ у него удовольствіе, а четвертое — богатство.

С. Эллинистическая философія (IV—II-ое ст. до Р. Х.).

I. Пирроновскій скепсисъ (IV—III-ье ст. до Р. Х). Такъ какъ поворотъ, совершившійся въ Академіи со времени Аркезилая, становится понятнымъ только въ связи съ борьбой противъ великихъ послѣ-аристотелевскихъ школъ стоиковъ и эпикурейцевъ, то мы должны сперва остановиться на этихъ послѣднихъ. Пирроновскій скепсисъ и позднѣйшая мегарская эристика также предполагаются Аркезилаемъ. Пирроновскій скепсисъ и философія Эпикура оба являются отпрысками школы Демокрита, въ то время какъ стоическое ученіе пытается развивать обоснованное Платономъ и углубленное Платономъ и Аристотелемъ направленіе мыслей, и улучшить его посредствомъ возвращенія къ іонійскому гилозоизму, получившему свое завершеніе въ Гераклитѣ.

Пирронъ (360—270).

Пиррономъ изъ Элиды былъ ученикомъ Анаксарха изъ школы Демокрита, котораго онъ сопровождалъ въ Индію, какъ участникъ экспедиціи Александра Великаго. Позднѣе онъ жилъ въ своемъ родномъ городѣ Элидѣ. Въ отличіе отъ Платона и Аристотеля онъ не заботился о томъ,[3] чтобы школа его продолжала существовать, и имѣлъ только нѣсколькихъ учениковъ, среди которыхъ Тимонъ изъ Фліунта (ок. 320—230) былъ наиболѣе выдающимся. Сочиненія Тимона были единственнымъ источникомъ того, что въ древности извѣстно было объ ученіи Пиррона, потому что самъ Пирронъ не оставилъ послѣ себя никакихъ сочиненій. Со смертью Тимона традиція пирронизма прервалась и была возобновлена только въ цицероновское время Энесидемомъ, а затѣмъ она уже безъ перерывовъ существовала вплоть до Секста Эмпирика, который около 200 г. до Р. Х. составилъ дошедшее до насъ изложеніе скептическаго ученія. Ученіе Пиррона по своей простотѣ имѣло однако весьма мало общаго съ отличавшейся тончайшей діалектикой и защищенной противъ всѣхъ возраженій догматиковъ формой скептицизма, какую онъ принялъ у Секста и другихъ позднѣйшихъ скептиковъ.

Мы въ правѣ принять, что Пирронъ пришелъ къ своему агностицизму, исходя изъ демокритовскаго ученія о субъективности чувственнаго воспріятія, которое ему передалъ Анаксархъ. Демокритъ считалъ чувственныя качества чисто феноменальными, но въ то же время онъ принималъ за вполнѣ научную истину физическое міровоззрѣніе, по которому вселенная состоитъ изъ пустого пространства и движущихся въ немъ атомовъ, и отсюда недалеко было до вывода, что данныя, изъ которыхъ разсудокъ строитъ физическое міровоззрѣніе, также происходятъ изъ чувственнаго воспріятія. Но если разсудокъ заимствуетъ содержаніе всѣхъ своихъ понятій изъ чувственнаго воспріятія, то что даетъ ему тогда право критиковать это воспріятіе и частью отвергать, частью признавать его данныя? Если чувственное воспріятіе оказалось недостовѣрнымъ относительно чувственныхъ качествъ, то почему мы должны ему довѣрять относительно пространственной формы, непроницаемости, тяжести и движенія матеріи? Исходя изъ посылокъ Демокрита, Пирронъ естественно пришелъ къ воззрѣнію, что вещи для насъ вообще не познаваемы. Однако, по дошедшимъ

до насъ свидѣтельствамъ, Пирронъ нигдѣ не подчеркивалъ зависимости мышленія отъ воспріятія. Ему приписывается только соображеніе, что чувственное воспріятіе, а также и мышленіе доставляютъ иногда истинныя, иногда ложныя свѣдѣнія. Это слѣдуетъ изъ того, что всегда возникаютъ споры либо между однимъ воспріятіемъ и другимъ, либо между одной мыслью и другой, либо между мыслью и воспріятіемъ, ибо если одно изъ двухъ противорѣчиво противоположныхъ высказываній истинно, то другое должно быть ложно. Чтобы положить конецъ этимъ спорамъ воспріятія и мысли и отыскать истину, мы должны были бы располагать критеріемъ, который самъ стоялъ бы выше всѣхъ сомнѣній. Но такого критерія нѣтъ. Ничто не даетъ намъ права предпочесть одно воспріятіе другому, одну мысль другой, ей противорѣчащей. Всякому воспріятію можно противопоставить противорѣчивое воспріятіе, либо одновременное другого лица, либо предшествовавшее или позднѣйшее того же самаго лица; точно также всякому аргументу можно противопоставить аргументъ такой же силы въ пользу противоположнаго утвержденія. Это разсужденіе въ существенномъ сходится съ воззрѣніями Пратагора и Аристиппа, и въ немъ нигдѣ нѣтъ слѣдовъ демокритовскихъ предпосылокъ.

Если мыслимое такимъ образомъ есть простой феноменъ, какъ и чувственное воспріятіе, то отсюда слѣдуетъ, что мы вообще не можемъ дойти до познанія самихъ вещей. Слѣдовательно, относительно всѣхъ вопросовъ, идущихъ дальше просто феноменальнаго и касающихся сущности вещей, намъ подобаетъ воздержаніе отъ сужденія (ἐποχή). Всякое мое высказываніе должно быть только выраженіемъ того, что мнѣ представляется, но не утвержденіемъ относительно истинно сущаго. Я вправѣ утверждать, что предметъ кажется мнѣ бѣлымъ, но не то, что предметъ самъ по себѣ бѣлъ или не бѣлъ. Что я вижу, что я мыслю это я знаю, но какъ образуется мое мышленіе или зрѣніе, этого я не знаю.' Если меня спрашиваютъ, такова ли природа вещи или иная, то я отвѣчаю: «природа ея столько же такова, сколько иная», или: «природа ея столько же такая, сколько и не такая», или: «природа ея ни такова, ни не такова». Всѣ эти положенія нужно понимать въ томъ смыслѣ, что ими вообще ничего не высказывается о сущности самихъ вещей. Мы только заявляемъ въ этихъ положеніяхъ, что мы не принимаемъ ни одного изъ противоположныхъ утвержденій, а что вѣсы сужденія находятся въ состояніи равновѣсія. Это тоже есть только признаніе феномена. Для потребностей практической жизни вполнѣ достаточно слѣдовать за феноменами.

Для человѣческой жизни наиболѣе важнымъ является воздержаніе отъ сужденія относительно понятій цѣнности прекраснаго и безобразнаго, добраго и дурного, справедливаго и несправедливаго, которыя также составляютъ предметъ неразрѣшимыхъ споровъ. Эти споры мѣшаютъ намъ познавать какую-нибудь вещь по себѣ и по природѣ своей доброй или дурной, справедливой или несправедливой, посему мы и въ этой области должны воздерживаться отъ сужденія и заявлять, что данный предметъ для насъ прекрасенъ не болѣе, чѣмъ безобразенъ, добръ не болѣе, чѣмъ золъ, справедливъ не болѣе, чѣмъ несправедливъ. Здѣсь обнаруживается большое практическое преимущество воздержанія отъ сужденія. Сужденіями цѣнности обусловлено наше исканіе и уклоненіе, стремленіе

и нежеланіе, которыя нарушаютъ нашъ душевный покой. Если мы воздерживаемся отъ сужденій цѣнности, то наше стремленіе и отвращеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и нарушеніе нашего душевнаго спокойствія сводятся къ минимуму, а именно, къ стремленіямъ, покоющимся на естественной необходимости, а не на мнѣніяхъ. Если, напр., мы избѣгаемъ голода, жажды, страданія, то это естественно необходимо, но не слѣдуетъ увеличивать сумму вождѣленій необоснованными и поспѣшными сужденіями цѣнности. Такимъ образомъ изъ воздержанія отъ сужденій вытекаетъ и слѣдуетъ за нимъ, словно тѣнь, максимумъ достижимаго человѣкомъ душевнаго спокойствія, атараксіи. Этическими (эвдемонистическими) выводами Пирронъ приближается къ эпикурейской и стоической этикѣ. Его ученіе также преслѣдуетъ практическую цѣль независимости отъ всего внѣшняго, внутренней свободы. Особенно близко къ Эпикуру Пирронъ подходитъ тѣмъ, что онъ желалъ бы искоренить покоющіяся на «мнѣніи» вожделѣнія и признаетъ только естественныя необходимыя стремленія.

Эпикуръ (341—270).

II. Эпикуреизмъ (III-ье ст. до Р. Хр.). Эпикуръ, сынъ Неокла, гражданина Аттики, жившаго на Самосѣ въ качествѣ клеруха (колониста), еще до достиженія восемнадцатилѣтняго возраста учился въ Теосѣ у послѣдователя Демокрита, Навзифана и такимъ образомъ познакомился съ атомистической системой, составляющей фундаментъ всѣхъ частей его ученія. У Навзифана онъ познакомился также съ ученіемъ Пиррона и сталъ ревностнымъ приверженцемъ выставленнаго имъ идеала атараксіи. Но онъ стремился осуществить этотъ идеалъ не путемъ скептицизма, а догматизма. Съ другой стороны онъ скоро разошелся съ Навзифаномъ и послѣдователями Демокрита вслѣдствіе различія во взглядахъ на задачу философіи. Въ отличіе отъ нихъ, естествознаніе было для него не самоцѣлью—наукой ради науки,—а необходимымъ средствомъ, чтобы сдѣлать достижимой истинную цѣль всѣхъ философскихъ изслѣдованій, блаженство человѣческой жизни. Такимъ образомъ въ постановкѣ цѣли онъ сходится съ Пирономъ и стоиками; но какъ путь для достиженія цѣли онъ избираетъ физику Демокрита. Послѣ того какъ онъ въ теченіе пяти лѣтъ учительствовалъ въ Митиленѣ и Лампсакѣ, Эпикуръ въ 306 году перенесъ свою школу въ Аѳины и до самой смерти (270 г.) жилъ тамъ со своими друзьями и учениками въ «Саду», который и послѣ его смерти оставался мѣстопребываніемъ школы и далъ ей свое имя.

Каноника (теорія познанія).

По Эпикуру философія состоитъ изъ двухъ частей: физики и этики. Теорію познанія и логику онъ не признавалъ самостоятельной третьей частью, но разсматривалъ ученіе о критеріи (т. е. о нормѣ, посредствомъ которой мы можемъ отличать истинныя утвержденія отъ ложныхъ) какъ составную часть физики. Отъ психологическаго описанія процесса познанія, который естественно относится къ физикѣ, онъ не отдѣлялъ гносеологическихъ выводовъ. Я начну изложеніе ученія Эпикура съ ученія о критеріи, такъ какъ физическія предпосылки, ученія, покоющіяся на атомистической системѣ, знакомы уже читателю настоящаго очерка. Трактованіе проблемы познанія Эпикуромъ исходитъ изъ той же постановки проблемы, которая привела Пиррона къ его агностицизму. Чувственное воспріятіе, учили Пирронъ, и Тимонъ, противо-

рѣчиво, потому что отъ одного и того же предмета различныя лица или даже одно и то же лицо въ разныя времена и на разномъ разстояніи отъ предмета получаютъ различныя впечатлѣнія. Само чувственное воспріятіе не можетъ примирить эти противорѣчія, такъ какъ изъ многихъ противорѣчивыхъ чувственныхъ свидѣтельствъ каждое, какъ таковое, имѣетъ одинаковое притязаніе на достовѣрность. Чувственное воспріятіе, слѣдовательно, критерія не доставляетъ. Но мышленіе понятіями точно также не можетъ быть признано за критерій, потому что каждому аргументу въ пользу какого-нибудь утвержденія можно противопоставить аргументъ такой же силы въ пользу утвержденія противорѣчиво-противоположнаго. Значитъ, нѣтъ вообще критерія, чтобы отличать истинныя утвержденія отъ ложныхъ. Эпикуръ признаетъ наличность противорѣчій какъ въ области чувственнаго воспріятія, такъ и въ области мышленія. Онъ признаетъ далѣе, что если воспріятіе и мышленіе не являются критеріями, то критерія вообще нѣтъ, и научное познаніе невозможно. Но этого вывода онъ хотѣлъ во что бы то ни стало избѣгнуть, такъ какъ въ отличіе отъ Пиррона онъ феноменальную картину міра со всѣми ея противорѣчіями не считалъ достаточнымъ руководствомъ въ практической жизни. Такъ какъ онъ далѣе съ величайшей рѣшительностью выводитъ все содержаніе мышленія изъ чувственнаго воспріятія—воззрѣніе, которое, вѣроятно, принималъ и Пирронъ, хотя никакихъ свидѣтельствъ объ этомъ не сохранилось,—то онъ долженъ былъ попытаться ограничить заблужденіе и противорѣчія областью мышленія, противорѣчія же въ воспріятіи и обманъ чувствъ считать только видимыми, чтобы спасти въ качествѣ критерія воспріятіе, изъ котораго выводится все мышленіе. Онъ достигаетъ этого посредствомъ теоріи воспріятія Эмпедокла и Демокрита, по которой, какъ извѣстно, истеченія вещей касаются органа чувствъ и вызываютъ въ немъ ощущеніе, а въ частности важнѣйшее воспріятіе, зрѣніе, сводится къ образамъ вещей, непрерывно отрывающимся отъ ихъ поверхности и движущимся въ пространствѣ съ большой скоростью и сохраненіемъ первоначальной формы и окраски, пока они не достигнутъ глаза. Эпикуръ пользуется этимъ представленіемъ, чтобы настаивать на достовѣрности чувственнаго воспріятія какъ такового, несмотря на встрѣчающіяся въ немъ противорѣчія и обманы. Непосредственный предметъ чувственнаго воспріятія составляютъ не сами вещи, а доходящія до органа чувствъ истеченія и отображенія ихъ. Относительно послѣднихъ чувства никогда не обманываютъ. Въ пользу этого говоритъ, во-первыхъ, природа процесса ощущенія, который состоитъ въ связанномъ съ сознаніемъ возбужденіи, вызываемомъ предметомъ; немыслимо, чтобы содержаніемъ связаннаго съ этимъ возбужденіемъ сознанія являлось что-нибудь другое, а не само возбужденіе, и, значитъ, свойство предмета, ибо воспріятіе, которое лишено разума, не мыслитъ и не разсуждаетъ, а страдаетъ. Оно ничего не прибавляетъ, ничего не упускаетъ, ничего не измѣняетъ. Во-вторыхъ, въ пользу безошибочности воспріятія говоритъ то, что если бы одно изъ нихъ было ложно, то мы должны были бы принять это и относительно всѣхъ безъ исключенія воспріятій, такъ какъ всѣ они получаются одинаковымъ образомъ и отличаются только своимъ предметомъ. Въ третьихъ, если бы мы перестали довѣрять хотя бы одному единственному воспріятію (даже если

*

бы мы тѣмъ самымъ не отвергли всѣхъ прочихъ), то воспріятіе болѣе уже не могло бы быть критеріемъ и прочной основой всего познанія, а такъ какъ другого критерія также нѣтъ, то исчезла бы возможность научнаго познанія и покоющейся на немъ разумной жизненной практики.—Эпикуръ принимаетъ ученіе Демокрита о чувственныхъ качествахъ, поскольку и онъ отрицаетъ за атомами цвѣтъ, вкусъ и запахъ; но все же онъ не признаетъ, чтобы эти свойства имѣлись только въ человѣческомъ представленіи. Онъ, напротивъ, ясно говоритъ, что доходящія до нашего глаза отображенія тожественны предмету не только по формѣ, но и по цвѣту. Онъ, слѣдовательно, разсматриваетъ цвѣтъ какъ качество, возникающее въ самихъ предметахъ посредствомъ опредѣленнаго сочетанія и расположенія атомовъ, и въ этомъ направленіи также отстаиваетъ достовѣрность чувственнаго свидѣтельства. Ученіе его отличается однако отъ демокритовскаго больше по изложенію, чѣмъ по существу. Посредствомъ изложенной теоріи Эпикуръ считаетъ возможнымъ отстоять чувственное воспріятіе въ качествѣ безошибочнаго критерія и все-таки объяснить факты обмана чувствъ и противорѣчиваго воспріятія. Чувственное воспріятіе никогда не обманываетъ, но оно относится непосредственно лишь къ отображеніямъ и только косвенно къ самимъ предметамъ. Вывести изъ отображенія заключеніе о предметѣ составляетъ уже дѣло сужденія, «мнѣнія» (δόξα). При этомъ не исключена возможность заблужденія: во-первыхъ, отображеніе на своемъ пути къ органу чувствъ претерпѣваетъ иногда измѣненія: во-вторыхъ, случайная встрѣча атомовъ создаетъ образы, которые воспринимаются нами, хотя они не относятся ни къ какому опредѣленному предмету; въ третьихъ,—здѣсь Эпикуръ пользуется мыслью Эмпедокла—въ чувственный органъ проникаютъ и вызываютъ въ немъ воспріятіе только группы атомовъ, симметричныя парамъ органа, а такъ какъ каждый воспринимаемый предметъ составленъ изъ атомовъ различнѣйшаго вида, то всякій воспринимаетъ только тѣ виды атомовъ, которые симметричны его органу. Третій аргументъ долженъ показать, что даже одновременныя противорѣчивыя воспріятія различныхъ субъектовъ относительно одного и того же предмета ничего не говорятъ противъ безошибочности чувственнаго воспріятія въ томъ смыслѣ, какъ его понимаетъ Эпикуръ. Возникающія такимъ образомъ заблужденія мы въ состояніи исправлять, вновь обращаясь къ свидѣтельству опыта. Такъ какъ отъ твердыхъ тѣлъ непрерывно отдѣляются образы, то адэкватное воспріятіе находитъ себѣ подтвержденіе въ множествѣ послѣдующихъ воспріятій того же субъекта или другихъ, между тѣмъ какъ неадэкватное воспріятіе не подтверждается. Такъ исправляются заблужденія относительно чувственно воспринимаемыхъ предметовъ; но для сужденій о невоспринимаемыхъ вещахъ чувственное воспріятіе тоже является критеріемъ. При ихъ провѣркѣ мы руководствуемся точкой зрѣнія, согласуются ли они логически съ высказываніями воспріятія или нѣтъ. Опроверженіе такихъ сужденій состоитъ въ доказательствѣ, что имѣются факты воспріятія, которымъ они противорѣчатъ. Прямое доказательство для нихъ невозможно; Эпикуръ считаетъ ихъ достаточно обоснованными, если ихъ нельзя опровергнуть указаніемъ на противорѣчіе съ фактами воспріятія. Логическую послѣдовательность, которая является рѣшающимъ моментомъ въ только что описанномъ методѣ,

Эпикуръ, — въ чемъ его правильно упрекаютъ противники, — подробнѣе не изслѣдовалъ и не относилъ ея принциповъ къ критеріямъ. Слабымъ мѣстомъ его теоріи является и то, что про всякое сужденіе, согласно этой теоріи, можно только сказать, что оно не опровергнуто, но нельзя доказать, что оно неопровержимо. — На-ряду съ возбужденіями органовъ чувствъ Эпикуръ ставитъ возбужденія внутренняго чувства, удовольствіе и неудовольствіе. Какъ возбужденія, къ которымъ лишенное разума чувство ничего не прибавляетъ и отъ которыхъ оно ничего не отнимаетъ, они уже безошибочны, и подобно тому, какъ чувственное воспріятіе является критеріемъ познаванія, они составляютъ критерій хотѣнія и поведенія. Заблужденіе и здѣсь также возможно только въ основывающемся на чувствѣ мнѣніи (δόξα) о добрѣ и злѣ.—Если Эпикуръ иногда на-ряду съ чувственнымъ воспріятіемъ признавалъ за критерій также естественную идею (πρόληψις), то намъ очень легко выяснить, что онъ понималъ подъ этимъ. Такъ какъ онъ придерживается положенія: «nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu», то онъ не могъ признавать прирожденныя идеи, или координировать идеи съ воспріятіемъ въ качествѣ самостоятельнаго критерія такого же значенія. Онъ хочетъ только сказать, что родовыя понятія, выражающія на основаніи многочисленныхъ предшествовавшихъ единичныхъ воспріятій общій типъ какого-либо рода наглядныхъ сущностей, возникаютъ въ насъ съ естественной необходимостью, и что при возникновеніи ихъ нѣтъ мѣста заблужденію. Эти понятія всегда слѣдуетъ считать данными, если рѣчь идетъ о сужденіи, постановкѣ проблемы, изслѣдованіи, доказательствѣ. Такъ какъ невозможно, да и не нужно всегда заново выводить ихъ изъ единичныхъ воспріятій, поскольку ихъ содержаніе не можетъ стать предметомъ спора, то въ извѣстномъ смыслѣ они сами являются критеріемъ. Не нужно также опредѣлять ихъ, такъ какъ достаточно лишь произнести слово, чтобы всякій слушатель представилъ себѣ понятіе настолько ясно, что обстоятельное описаніе на подобіе опредѣленія только затемнило бы его, вмѣсто того, чтобы его болѣе уяснить. Такому родовому понятію въ природѣ вещей не соотвѣтствуетъ никакая самостоятельная сущность внѣ единичныхъ существъ. Конкретныя единичныя существа суть то реальное, къ которому относится родовое имя. Абстрактное, составляющее значеніе слова, не есть сущее. Отсюда ясно, что теорія познанія Эпикура не перестаетъ быть чисто сенсуалистической изъ-за того, что естественныя идеи выставляются въ качествѣ второго критерія на-ряду съ чувственнымъ воспріятіемъ. Характерную особенность этой теоріи познанія составляетъ воззрѣніе, что научное познаніе вообще невозможно, если хотя бы одно единственное воспріятіе ложно. Даже галлюцинаціи душевно-больного и грезы во снѣ въ этомъ отношеніи не составляютъ исключенія. Сны тоже суть воспріятія по мнѣнію Эпикура и Демокрита; во время сна образы проникаютъ не въ органы чувствъ, а черезъ поры тѣла непосредственно въ центральный органъ души, мѣстопребываніе воспріятія. Происходятъ ли такія видѣнія отъ реальнаго тѣлеснаго существа и посему истинны, или же они относятся къ случайно иначе возникшимъ образамъ, на это только научное разсмотрѣніе можетъ дать отвѣтъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Эпикуръ съ одной стороны сводилъ къ истиннымъ

видѣніямъ вѣру въ то, что имѣются боги въ человѣческомъ образѣ, вѣру, для которой должна была быть указана основа въ воспріятіи, чтобы ее можно было принять за «естественную идею»; съ другой стороны онъ самымъ рѣзкимъ образомъ возставалъ противъ вѣры въ посылаемые богами и предвѣщающіе будущее сны, какъ противъ смущающаго душевный покой суевѣрія.

Физика: атомы и пустое пространство.

Гносеологическому сенсуализму соотвѣтствуетъ у Эпикура матеріалистическая онтологія. Только тѣлесное, матерія есть нѣчто реальное. Кромѣ нея имѣется «неосязаемая сущность», пространство, про которое можно сказать только то, что оно безконечно, что тѣла находятся и движутся въ немъ, какъ въ своемъ мѣстопребываніи, и что оно представляетъ пустоту между частями вещества. Пространство имѣется, и все же оно не-суще.

Кромѣ тѣлъ и пространства нѣтъ ничего, что существовало бы по себѣ какъ самостоятельная сущность. Все прочее, могущее составить предметъ представленія или словеснаго обозначенія, примыкаетъ къ этимъ двумъ сущностямъ какъ акциденція: либо какъ длительное (неотдѣлимое) свойство, либо какъ преходящее состояніе, либо какъ движеніе и процессъ. Къ движеніямъ и процессамъ примыкаетъ въ свою очередь время какъ акциденція второго порядка, какъ акциденція акциденціи.—Тѣла состоятъ изъ атомовъ, т. е. изъ вещественныхъ частицъ, которыя физически болѣе не дѣлимы, потому что онѣ не содержатъ въ себѣ пустоты, а посему абсолютно тверды и непроницаемы. Причина ихъ недѣлимости состоитъ, значитъ, не въ ихъ малости, хотя онѣ и слишкомъ малы, чтобы быть воспринимаемыми. Свойствами атомовъ, кромѣ непроницаемости (недѣлимости, неразрушимости, вѣчности), являются величина, тяжесть и форма. По величинѣ атомы располагаются внутри верхней и нижней границъ. Верхняя граница дана тѣмъ, что ни одинъ атомъ не достигаетъ размѣра наименьшаго воспринимаемаго, нижняя дана тѣмъ, что ни одинъ атомъ не слѣдуетъ мыслить безконечно малымъ. Самые малые атомы все еще обладаютъ протяженіемъ, но настолько ничтожны, что въ атомахъ даже логически нельзя различать частей. Это наименьшее протяженное составляетъ единицу, которой измѣряются всѣ пространственныя величины. Это «наименьшее» намъ слѣдуетъ представлять себѣ по аналогіи съ наименьшимъ воспринимаемымъ, т. е. съ той пространственной величиной, въ которой чувственное воспріятіе болѣе не въ состояніи различать частей. Вполнѣ аналогично этому должна существовать послѣдняя единица также въ области величинъ, постигаемыхъ только мыслями. Въ полномъ соотвѣтствіи съ этими наименьшими пространственными величинами Эпикуръ принимаетъ наименьшія части времени, изъ которыхъ составляется всякая продолжительность во времени. Посредствомъ этой теоріи онъ считаетъ возможнымъ устранить трудности, которыя Зенонъ изъ Элеи и мегарцы находили въ понятіи движенія. Пространство, пробѣгаемое въ опредѣленное время тѣлеснымъ «наименьшимъ», состоитъ изъ ограниченнаго числа самыхъ малыхъ и болѣе недѣлимыхъ пространствъ, подобно тому какъ употребляемое для этого время также состоитъ изъ опредѣленнаго числа самыхъ малыхъ, болѣе недѣлимыхъ моментовъ времени. Про все разстояніе можно сказать, что тѣло движется

„Наименьшее“.

въ немъ, про наименьшія его единицы можно сказать, что въ каждой изъ нихъ тѣло находится въ движеніи. Вернемся, однако, къ свойствамъ атомовъ. Подъ тяжестью Эпикуръ понимаетъ свойство атомовъ двигаться въ пустомъ пространствѣ, гдѣ они не встрѣчаютъ никакого сопротивленія, прямолинейно внизъ. Дѣло въ томъ, что въ безконечномъ пустомъ пространствѣ, собственно не имѣющемъ ни верхней, ни нижней границы, онъ считаетъ возможнымъ принять направленіе движенія сверху внизъ. Тяжесть атомовъ измѣняется пропорціонально ихъ величинѣ. Но это различіе въ величинѣ не вызываетъ никакихъ различій между скоростями паденія въ пустомъ пространствѣ. Большіе и меньшіе атомы двигаются въ немъ съ одинаковой скоростью. Эпикуръ считаетъ это необходимымъ слѣдствіемъ изъ только что изложеннаго пониманія движенія, ибо если бы одному тѣлу нужно было больше времени, чѣмъ другому, для прохожденія наименьшей части пространства, то получалось бы, что въ то же самое время первое тѣло проходило только дробную часть этой наименьшей частицы пространства, и мы такимъ образомъ вынуждены были бы допустить безконечную дѣлимость ограниченныхъ пространственныхъ величинъ, изъ которой по Зенону и ученію мегарцевъ вытекаетъ невозможность движенія. Поэтому нужно допустить, что между скоростями непрерывнаго движенія вообще нѣтъ разницы. Разницы въ скорости покоются на раздѣльности движенія, прерываемаго столкновеніями съ другими атомами.

Движеніе атомовъ.

Дальнѣйшимъ свойствомъ атомовъ, которыми они отличаются другъ отъ друга, являются ихъ формы. Число формъ атомовъ неопредѣленно велико, но не безконечно, ибо число возможныхъ формъ обусловлено числомъ содержащихся въ отдѣльныхъ атомахъ наименьшихъ частицъ вещества, которое ограничено, а также числомъ ихъ возможныхъ распредѣленій, которое опять-таки ограничено, слѣдовательно, имѣется только опредѣленное количество возможныхъ формъ. Но атомовъ каждой отдѣльной формы мы должны принять безконечно много. Только такимъ образомъ общее число всѣхъ атомовъ будетъ безконечно велико, а это мы необходимо должны принять, потому что конечное число атомовъ потерялось бы въ безконечномъ пространствѣ, и никакого міра не образовалось бы.

Форма атомовъ.

Кромѣ названныхъ уже свойствъ (непроницаемость, величина, тяжесть, форма) Эпикуръ считаетъ себя вправѣ приписать атомамъ еще одну дальнѣйшую способность, а именно, способность иногда безъ всякой внѣшней причины, гдѣ и когда угодно уклоняться на «наименьшій» уголъ отъ отвѣсной линіи паденія. Это странное допущеніе сдѣлано съ двоякимъ намѣреніемъ. Во-первыхъ, если бы всѣ атомы двигались въ одинаковомъ направленіи и съ одинаковой скоростью сверху внизъ, то между ними не могло бы произойти столкновенія, и, слѣдовательно, міръ не могъ бы образоваться. Во-вторыхъ, если бы уже принципамъ всего существующаго не было въ извѣстной мѣрѣ свойственно произвольное движеніе, то во всемъ мірѣ вообще не было бы произвольнаго движенія. Все совершилось бы со слѣпой необходимостью по волѣ рока, свобода человѣческой воли была бы немыслима. Но Эпикуръ не считалъ возможнымъ обойтись безъ сво-

Уклоненіе отъ вертикальной линіи паденія.

боды воли, какъ основы этики, долженствовавшей быть завершеніемъ всей его философіи, и въ неизбѣжномъ рокѣ онъ усматривалъ такую же опасность для человѣческаго душевнаго спокойствія, какъ и въ страхѣ боговъ и смерти. Характерно, что ощущеніе и сознаніе онъ не считаетъ нужнымъ приписать первичныхъ принципамъ бытія уже потому, что они имѣются у сложныхъ существъ; произвольное же движеніе живыхъ существъ необходимо должно быть выведено изъ этихъ принциповъ, потому что оно непосредственно дѣйствуетъ въ механизмѣ мірового процесса. Методологически Эпикуръ считалъ себя вправѣ сдѣлать свое допущеніе, потому что никакимъ чувственнымъ свидѣтельствомъ оно не можетъ быть опровергнуто. «Наименьшій» уголъ, на который атомъ уклоняется отъ отвѣсной линіи паденія, разумѣется, лежитъ подъ границей человѣческой способности воспріятія.

Разсмотрѣнныя различія атомовъ, по мнѣнію Эпикура, достаточны, чтобы изъ нихъ вывести всѣ встрѣчающіяся въ опытѣ качества. Разнообразныя чувственныя впечатлѣнія обусловлены, помимо величины формы и движенія отдѣльныхъ атомовъ, также и различіями въ смѣшеніи, положеніи и распредѣленіи атомовъ въ твердыхъ тѣлахъ. Атомистической основной гипотезой можно объяснить не только состояніе опытнаго міра, но также и его возникновеніе. Изъ столкновенія атомовъ, которые вслѣдствіе своей непроницаемости отталкиваются другъ отъ друга, возникаютъ движенія иныхъ видовъ, кромѣ двухъ до сихъ поръ разсмотрѣнныхъ, паденія и уклоненія. Многіе атомы при столкновеніи, благодаря своей формѣ, сочетаются, сливаются и скрѣпляются другъ съ другомъ. Совершенно какъ у Демокрита, изъ движеній и столкновеній атомовъ въ безконечномъ пространствѣ у Эпикура одновременно и послѣдовательно возникаетъ множество міровъ и опять уничтожается. Мы не будемъ дальше останавливаться ни на подробностяхъ его космологіи, представляющихъ незначительный интересъ, ни на его этіологическихъ объясненіяхъ отдѣльныхъ явленій природы. Важно то, что въ методѣ его объясненія всюду проявляется господствующая въ его философіи точка зрѣнія, точка зрѣнія просвѣщенія, борьбы съ «религіознымъ суевѣріемъ».

Методъ объясненія природы.

Къ естествознанію онъ не проявляетъ никакого теоретическаго интереса. Если бы можно было безъ него достигнуть душевнаго покоя и блаженства, то онъ бы не сталъ имъ заниматься. Для него прежде всего важно положеніе, что въ мірѣ и во всемъ въ немъ происходящемъ господствуютъ не всемогущія мыслящія и хотящія существа, боги, а слѣпая закономѣрность природы. Чтобы доказать, что опытъ нигдѣ не становится въ противорѣчіе съ этимъ положеніемъ, онъ прежде всего пытается свести къ своимъ причинамъ тѣ внушительные процессы природы, которые ходячее воззрѣніе приписываетъ сверхъестественному божественному вмѣшательству. Но эта цѣль ставитъ извѣстный предѣлъ попыткамъ изслѣдованія природы. Если процессъ природы можетъ быть объясненъ многими не противорѣчащими чувственному опыту способами, то надлежитъ всѣ эти способы считать одинаково возможными и не стараться во что бы то ни стало произвести выборъ между ними. Для поставленной цѣли достаточно показать, что данные процессы могутъ быть

объяснены такъ или иначе, но во всякомъ случаѣ безъ помощи сверхъестественныхъ факторовъ.

Ученіе о богахъ.

Своимъ ученіемъ Эпикуръ хочетъ такимъ образомъ искоренить суевѣрный страхъ передъ богами, который представляется ему худшей опасностью для душевнаго покоя человѣка. При всемъ томъ онъ не становится на путь атеизма, какъ этого можно было ожидать по всему его духовному направленію. Что боги имѣются, это для него несомнѣнный фактъ. Вѣра въ боговъ есть «естественная идея», о чемъ свидѣтельствуетъ consensus gentium. Но пониманіе боговъ въ народной религіи столь же расходится съ этой «естественной идеей», какъ и пониманіе философской теологіи другихъ школъ. Естественная идея божества приписываетъ ему вѣчность, блаженство и неподверженность никакому злу. Съ этимъ несогласуемо народное вѣрованіе, приписывающее богамъ ненависть, гнѣвъ и другія человѣческія страсти. Если бы души боговъ были раздираемы страстями, то они не могли бы быть ни блаженными, ни вѣчными. Представленіе о богѣ, какъ о творцѣ, хранителѣ и правителѣ міра, тоже противорѣчитъ естественной идеѣ божества, ибо оно навязываетъ ему заботы, труды и старанія, которые уничтожили бы его блаженство. Отвергнуть слѣдуетъ и (стоическій) пантеизмъ, который заставляетъ бога кружиться въ міровомъ шарѣ и вмѣстѣ съ нимъ, какъ привязаннаго къ колесу преступника, и самому дѣлать и переносить все, что происходитъ въ мірѣ. Естественная идея божества, напротивъ, требуетъ, чтобы мы представляли себѣ боговъ свободными отъ всякихъ заботъ и трудовъ и занимающимися только сохраненіемъ своего собственнаго блаженства, безмятежно наслаждаясь своимъ существованіемъ. А такъ какъ въ вихрѣ движенія атомовъ, въ потокѣ становленія и уничтоженія, который непрерывно устремляется черезъ всѣ міры, нигдѣ нельзя найти мѣста полнаго покоя, то нужно допустить, что боги живутъ въ промежуткахъ, раздѣляющихъ міры другъ отъ друга (въ метакосміяхъ), активно не вмѣшиваясь въ жизнь міровъ. Мы должны мыслить боговъ въ образѣ человѣка, такъ какъ только онъ является подходящимъ сосудомъ для душевной жизни, аналогичной душевной жизни человѣка. Если мы такимъ образомъ сохраняемъ естественную идею божества чистой отъ всякой уничтожающей ее примѣси, то мы истинно благочестивы, и душевное спокойствіе, проистекающее изъ этой вѣры, вознаграждаетъ насъ за наше благочестіе. Не тотъ богохульствуетъ, кто отвергаетъ боговъ народнаго вѣрованія, но тотъ, кто искажаетъ ихъ образъ измышленіями народнаго вѣрованія.

Душа.

Дальнѣйшія детали физики Эпикура мы считаемъ себя вправѣ опустить, но мы должны, однако, немного остановиться на физическомъ пониманіи человѣка и человѣческой души, такъ какъ оно является главной опорой этической доктрины. Всякая матеріалистическая доктрина сталкивается съ величайшими трудностями, какъ только она пытается объяснить изъ своихъ предпосылокъ психическіе процессы, какъ, напр., воспріятіе, мышленіе, чувствованіе, хотѣніе. Такъ какъ психическіе процессы даны намъ посредствомъ внутренняго воспріятія, а физическіе только посредствомъ внѣшняго воспріятія, то тѣ и другіе вѣчно противостоятъ другъ другу какъ два совершенно несравнимыхъ класса процессовъ. Для атомизма возникаетъ

еще одна трудность, такъ какъ отъ множества раздѣльныхъ атомовъ нѣтъ никакого перехода къ единству душевной жизни. Эпикуръ тоже былъ не въ состояніи преодолѣть эти трудности, и, насколько мы можемъ судить, онъ даже не представлялъ ихъ себѣ съ достаточной ясностью. Противоположность живыхъ существъ и не живыхъ, къ которымъ онъ причисляетъ также растенія, онъ также сводитъ къ субстанціальной душѣ, присущей живымъ существамъ и являющейся носительницей и причиной жизненныхъ процессовъ. Такъ какъ душа дѣйствуетъ и страдаетъ, то по основнымъ предпосылкамъ системы она должна быть тѣлеснымъ существомъ; а такъ какъ она находится съ тѣломъ во взаимодѣйствіи, а не въ полномъ параллелизмѣ переживаній той и другой стороны, то душа должна быть отличнымъ отъ тѣла существомъ. Допуская это, Эпикуръ поступалъ въ согласіи со своей античной философіей. Если душа страдаетъ и ощущаетъ, то она, естественно, не можетъ состоять изъ одного единственнаго атома, такъ какъ единичные атомы, какъ вѣчные и непреходящіе, не страдаютъ и не ощущаютъ. Душа, напротивъ, состоитъ изъ многихъ атомовъ, которые примѣшаны ко всему тѣлу, но вмѣстѣ съ тѣмъ образуютъ между собою одно цѣлое со средоточіемъ въ сердцѣ. Мы должны принять, что изъ лишенныхъ ощущенія составныхъ частей возникаетъ ощущающее существо посредствомъ способа ихъ сочетанія и расположенія. Само ощущеніе и всѣ прочіе процессы жизни и сознанія должны быть понимаемы какъ движенія въ этомъ комплексѣ атомовъ. Эпикуръ сводитъ къ душѣ не только процессы сознанія, но всѣ вообще явленія жизни, въ томъ числѣ и характерную для живыхъ существъ жизненную теплоту, а также способность произвольно переводить тѣло изъ состоянія покоя въ состояніе движенія и обратно. Чтобы объяснить множество функцій и единство душевной жизни, онъ полагаетъ, что душевная субстанція смѣшана изъ многихъ веществъ, которыя однако при смѣшеніи не утратили своей самостоятельности и характерной для нихъ способности воздѣйствія. Подобно тому, какъ вся душа примѣшана къ тѣлу, все же не теряетъ при этомъ внутренней связи, необходимой для самостоятельной дѣятельности, и составныя части души помѣщены одна въ другой такъ, что каждая ближайшая высшая и болѣе тонкая часть содержится въ ближайшей болѣе грубой, какъ душа въ тѣлѣ. Прежде всего имѣется воздухообразная составная часть, которая, какъ самая грубая (состоящая изъ самыхъ плотныхъ атомовъ) и наименѣе подвижная, есть принципъ покоя въ душѣ. Далѣе имѣется пневматическая субстанція, болѣе тонкій и болѣе подвижный газъ, причина движеній. Затѣмъ идетъ огненное вещество тепла, причина жизненной теплоты. Наконецъ, имѣется четвертое, значительно болѣе тонкое вещество, для котораго не подходитъ ни одно изъ названій обычно встрѣчающихся веществъ и которое составляетъ, такъ сказать, самое внутреннее ядро и душу души и является носителемъ всей психической, въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова, дѣятельности, т. е. процессовъ сознанія. Такимъ путемъ Эпикуръ пытается сохранить единство душевнаго существа на-ряду съ множественностью душевныхъ функцій. Но строго говоря, это единство распространяется на все существо, составленное изъ души и тѣла. Имѣется пять составныхъ частей живого существа, образующихъ градацію по тонкости вещества. Противоположность тѣла и души въ смыслѣ Эпикура не можетъ быть

Тѣло и душа.

выражена въ понятіи, ибо что общаго имѣютъ четыре составныя части души въ противоположность тѣлу? Здѣсь ясно чувствуется намѣреніе философа прикрыть противоположность физическаго и психическаго градаціей и превратить ее изъ абсолютной въ относительную. Но при переходѣ отъ третьей составной части души къ четвертой эта противоположность опять проявляется во всей своей остротѣ.—Душа и тѣло связаны другъ съ другомъ самымъ тѣснымъ образомъ, и только въ этомъ тѣсномъ сочетаніи они могутъ существовать и функціонировать сообразно своей природѣ. Душа, состоящая изъ самыхъ тонкихъ и наиболѣе подвижныхъ атомовъ, можетъ существовать только благодаря тому, что она объединяется и прикрывается тѣломъ. Безъ этой твердой оболочки душа немедленно испарилась бы и распалась бы на атомы. Въ частности, характерныя движенія души, на которыхъ покоится воспріятіе и мышленіе, обусловлены особымъ видомъ внѣдренія ея въ тѣлесные органы. Съ другой стороны, существованіе тѣла тоже обусловлено наличностью души. Душа не можетъ порвать свою внутреннюю связь съ тѣломъ, не разрушая его самого. Изъ этихъ физическихъ воззрѣній вытекаетъ основное положеніе ученія Эпикура, что душа, какъ созданное существо, есть и существо переходящее, и что въ моментъ смерти прекращаются воспріятіе и чувствованіе. Эпикуръ считаетъ борьбу съ вѣрой въ безсмертіе чрезвычайно важной именно потому, что она мѣшаетъ человѣку сдѣлать надлежащее употребленіе изъ своей земной жизни. Въ этой же вѣрѣ онъ усматриваетъ главную причину страха передъ смертью, который, какъ источникъ всякаго страха вообще, составляетъ главную помѣху блаженства людей и причину большинства нравственныхъ заблужденій. Если наша душа продолжаетъ существовать и послѣ смерти, то предъ нами раскрывается безграничная перспектива будущихъ страданій. Насъ всегда будутъ страшить невѣдомые ужасы загробной жизни, особенно если къ страху передъ смертью присоединяется страхъ передъ богами, и намъ рисуются вѣчныя муки ада, какъ возмездіе за наши прегрѣшенія. Кто страшится смерти, тотъ страшится всего, что находится въ болѣе или менѣе близкой связи съ опасностью смерти, напр., страданія, болѣзней, бѣдности, изгнанія, позора. Страхъ смерти есть страхъ κατ' ἐξοχήν. Кто не боится смерти, для того теряютъ всю свою остроту всѣ прочія невзгоды человѣческой жизни. Кто, на основаніи ученія о природѣ, пришелъ къ убѣжденію, что со смертью прекращается сознательная жизнь, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ увѣренъ, что смерть есть конецъ всѣхъ страданій. Смерть не есть для насъ зло, она насъ вообще не касается, ибо пока мы существуемъ, нѣтъ смерти, а когда смерть наступаетъ, насъ уже нѣтъ.—Эпикуръ оспариваетъ притязаніе человѣка на вѣчное существованіе его души, какъ ненасытную страсть, забывающую о предѣлахъ, положенныхъ отъ природы каждому отдѣльному существу. Главной причиной этой страсти является то, что мы необдуманно пользуемся предоставленнымъ намъ временемъ жизни. Если бы мы относились къ нему обдуманно, то мы нашли бы это время вполнѣ достаточнымъ, чтобы пройти весь кругъ достижимыхъ для человѣка наслажденій, и когда пришла бы смерть, мы, насыщенные, отошли бы отъ стола жизни, чтобы освободить мѣсто другимъ гостямъ, ибо наша организація ставитъ непроходимую границу возможности наслажденія. Вѣчная жизнь могла бы поэтому состоять только въ

Отрицаніе безсмертія.

вѣчномъ повтореніи однихъ и тѣхъ же наслажденій. Для мудраго человѣка достаточна земная жизнь, а глупый не будетъ знать, что ему дѣлать и съ вѣчностью. Эти разсужденія показываютъ, какое высокое значеніе для этическаго міросозерцанія Эпикура имѣетъ его ученіе о душѣ. Теологія, призванная изгнать страхъ передъ богами, и ученіе о душѣ, долженствующее уничтожить страхъ смерти, являются двумя главными опорами эпикуровской атараксіи. Все остальное содержаніе его ученія о душѣ относится преимущественно къ чувственному воспріятію. Поскольку оно существенно для теоріи познанія, мы съ нимъ выше познакомились. Четырьмя частями души Эпикуръ пользуется для физическаго объясненія темпераментовъ и характеровъ, вполнѣ аналогично тому, какъ четыре humores были использованы въ медицинскомъ ученіи о темпераментахъ.

Этика: блаженство.

Прослѣдимъ теперь далѣе этическую точку зрѣнія, съ которой мы уже встрѣтились въ борьбѣ со страхомъ смерти и боговъ. По мнѣнію Эпикура, задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы вести людей къ блаженству, ради него вѣдь всѣ люди дѣлаютъ все, что они дѣлаютъ; для нихъ нѣтъ также сомнѣній относительно того, въ чемъ именно состоитъ блаженство. При всемъ томъ они не достигаютъ цѣли, если философія ихъ не научила, въ чемъ здѣсь дѣло. Если мы обратимся къ опредѣленію содержанія понятія блаженства, то мы прежде всего столкнемся съ понятіемъ блага. Абсолютное блаженство есть непрерывное вѣчное обладаніе всѣми благами и непрерывная вѣчная свобода отъ бѣдствій, оно достижимо только для совершенныхъ и вѣчныхъ существъ, для боговъ. Блаженство человѣка состоитъ въ томъ, что въ теченіе всей его жизни блага постоянно перевѣшиваютъ бѣдствія. Если мы, далѣе, захотимъ опредѣлить понятіе блага, то мы его должны отождествить съ тѣмъ, что цѣнится само по себѣ. Но удовольствіе есть единственное, къ чему живое существо стремится ради него самого; слѣдовательно, удовольствіе есть единственное и высшее благо, а противоположность его, неудовольствіе, есть единственное и высшее зло. Конечной же цѣлью нашихъ стремленій является не единичное удовольствіе, но блаженство, т. е. исполненная удовольствія жизнь. — Что на удовольствіе направленъ первоначальный естественный инстинктъ всѣхъ существъ, это

Удовольствіе.

неопровержимый фактъ, имѣющій рѣшающее значеніе для опредѣленія высшаго блага. Въ первоначальномъ инстинктѣ сказывается сама подлинная природа, которая не можетъ ошибаться, подобно человѣческимъ мнѣніямъ. Оба основныхъ чувствованія, удовольствіе и неудовольствіе, образуютъ критерій стремленія и поведенія, вполнѣ аналогично тому, какъ чувственное воспріятіе является критеріемъ познаванія. Имъ также присуща очевидность, и если бы мы относительно одного только единственнаго удовольствія усомнились, есть ли оно, какъ таковое, благо и слѣдуетъ ли стремиться къ нему, то мы бы вообще устранили возможность разумнаго поведенія. Но такъ какъ нашей цѣлью является не единичное удовольствіе, а жизнь, по возможности исполненная удовольствій, и такъ какъ различныя удовольствія отличаются другъ отъ друга по длительности и интенсивности, то мудрый не станетъ стремиться ко всякому удовольствію (хотя оно, какъ таковое, есть благо) и избѣгать всякаго неудовольствія (хотя, какъ таковое, оно есть зло), но всегда будетъ поступать

такъ, чтобы балансъ удовольствій и неудовольствій, получаемый при подсчетѣ всѣхъ будущихъ послѣдствій его поведенія, показывалъ возможно большій излишекъ на сторонѣ удовольствія. Потому онъ часто будетъ жертвовать меньшимъ удовольствіемъ или подчинится меньшему неудовольствію, чтобы получить большее удовольствіе или избѣжать бо́льшаго неудовольствія; при исчисленіи размѣровъ бо́льшаго или меньшаго необходимо при этомъ принять во вниманіе какъ продолжительность, такъ и интенсивность удовольствія и неудовольствія. Первоначальный инстинктъ направляется на удовольствіе вообще, но надлежащимъ образомъ получить удовольствіе можетъ лишь тотъ, кто научился отличать различные его виды и давать имъ соотносительную оцѣнку. Удовольствіе состоитъ либо въ удовлетвореніи потребности, либо въ состояніи отсутствія потребностей. Всякая неудовлетворенная потребность связана съ неудовольствіемъ. Когда потребность удовлетворяется, мы ощущаемъ удовольствіе, напр., голодный ощущаетъ удовольствіе во время ѣды, жаждущій, когда онъ пьетъ. Этотъ видъ удовольствія долженъ быть физически опредѣленъ какъ движеніе, посредствомъ котораго атомы возвращаются въ свое естественное положеніе и распредѣленіе. Это не есть чистый видъ удовольствія, такъ какъ онъ смѣшанъ съ неудовольствіемъ и по существу своему съ нимъ связанъ. Удовольствіе находитъ свое естественное завершеніе въ устраненіи потребности и связаннаго съ нимъ неудовольствія. Достигнутое такимъ путемъ состояніе отсутствія неудовольствія есть *чистое удовольствіе*, состоящее не въ движеніи, а въ покоѣ. Эпикуръ, слѣдовательно, учитъ, что средняго между удовольствіемъ и неудовольствіемъ, чисто-индифферентнаго состоянія чувствованія не существуетъ. Съ устраненіемъ неудовольствія ipso facto наступаетъ удовольствіе и достигаетъ высшей точки въ тотъ моментъ, когда страданіе отъ потребности окончательно прекратилось. Въ этомъ состоитъ важное отступленіе Эпикура отъ ученія киренаиковъ, которое допускаетъ индифферентное состояніе чувства и въ соотвѣтствіи съ этимъ цѣнитъ удовольствіе, состоящее въ движеніи, и объявляетъ его высшимъ благомъ.

Желанія.

На своемъ пониманіи удовольствія Эпикуръ основываетъ свое ограниченіе желаній естественной мѣрой, которое мы вправѣ считать третьей главной опорой его ученія о блаженствѣ. Если отсутствіе неудовольствія представляетъ высшую достижимую мѣру удовольствія, которая не допускаетъ никакого увеличенія, но въ лучшемъ случаѣ незначительную варіацію, то всякое стремленіе, идущее дальше этого предѣла, безмѣрно, не можетъ быть удовлетворено и вызываетъ только нарушеніе душевнаго покоя. Какъ только стремленіе перешло поставленную ему отъ природы границу, оно уже вообще не имѣетъ границъ и становится ненасытнымъ. Ненасытное стремленіе является на-ряду со страхомъ смерти и боговъ главнымъ источникомъ человѣческаго бѣдствія. Оно гонится за мнимыми благами, которыя имѣются только въ пустомъ представленіи, но не въ дѣйствительности. Къ двумъ видамъ желаній, различеніе которыхъ вытекаетъ изъ всего хода этого разсужденія, къ естественнымъ и необходимымъ желаніямъ (покоющимся на необходимой естественной потребности) съ одной стороны и не естественнымъ и ненеобходимымъ съ другой, Эпикуръ прибавляетъ еще третій видъ желаній, а

именно, естественныхъ, но не необходимыхъ вожделѣній. Въ его ученіи объ ограниченіи желаній это наиболѣе характерная черта. Теоретически это дѣленіе можетъ быть оспариваемо, ибо само собой напрашивается возраженіе, что гедонистическая точка зрѣнія проведена въ немъ не во всей чистотѣ. Если всякое удовольствіе покоится на удовлетвореніи естественной потребности и если всякая неудовлетворенная потребность связана съ неудовольствіемъ, то всякое стремленіе, вытекающее изъ естественной потребности, необходимо, ибо человѣку свойственно избѣгать неудовольствія. Если Эпикуръ среди естественныхъ желаній различаетъ необходимыя и не необходимыя, то онъ имѣетъ въ виду, конечно, то, что неудовлетвореніе однѣхъ потребностей угрожаетъ здоровью и жизни, а неудовлетвореніе другихъ — только самочувствію. Онъ, слѣдовательно, примѣшиваетъ точку зрѣнія самосохраненія, на которой покоится стоическая этика, и проводитъ гедонистическую точку зрѣнія не во всей чистотѣ. Съ чисто-гедонистической точки зрѣнія можно было послѣдовательно конструировать только градацію болѣе слабыхъ и болѣе сильныхъ потребностей, но отнюдь не принципіальную противоположность необходимыхъ и не необходимыхъ потребностей. Не трудно однако усмотрѣть, какіе мотивы привели философа къ этой непослѣдовательности. Онъ не только гедонистъ, но и оптимистъ. Онъ хочетъ показать, что мудрый не зависитъ отъ судьбы и при всѣхъ обстоятельствахъ можетъ вести блаженную, богоподобную жизнь. Эта точка зрѣнія заставляетъ его представлять истинныя потребности человѣка по возможности незначительными и легко исполнимыми. Ибо если человѣкъ для своего блаженства нуждается только въ самомъ немногомъ и только въ такихъ вещахъ, которыя во всякое время легко можно получить, то счастье его не зависитъ отъ судьбы. Но этотъ оптимизмъ не соединимъ съ его ученіемъ объ удовольствіи. Если удовольствіе возникаетъ, когда уничтожается страданіе, вызванное потребностью, то чѣмъ больше у человѣка могущихъ быть удовлетворенными потребностей, тѣмъ онъ богаче удовольствіями. Удовлетвореніе же потребностей зависитъ не отъ самого человѣка, а отъ судьбы, и всякое удовольствіе должно быть куплено неудовольствіемъ. Это воззрѣніе таитъ въ себѣ зародыши пессимизма.

Отрицательное и положительное удовольствіе.

Чтобы спасти свой оптимизмъ, Эпикуръ объявилъ отрицательное удовольствіе (=отсутствію неудовольствія) наивысшимъ. Но идеаломъ его отнюдь не является такое удовольствіе, не прерываемое никакими потребностями. Онъ хорошо знаетъ, что человѣкъ нуждается въ разнообразіи. Разнообразіе же можетъ быть дано только потребностями. Отсутствіе потребностей само не можетъ быть разнообразно, потому положительное удовольствіе, сопряженное съ движеніемъ, составляетъ хотя и менѣе чистый, но необходимый элементъ блаженной жизни. Отрицательное удовольствіе отсутствія страданія есть состояніе равновѣсія, въ которое наше настроеніе возвращается изъ волнообразнаго движенія отъ потребностей къ удовлетворенію. Оно только тогда доставляетъ надлежащее наслажденіе, когда ему не предшествовало состояніе отсутствія страданій. Потребности и желанія являются, слѣдовательно, и для Эпикура источниками наслажденія, и онъ отнюдь не можетъ осудить всякое стремленіе, выходящее за предѣлы насущнѣйшихъ тѣлесныхъ нуждъ, и причислить его къ «пустому мнѣнію». Но онъ не хочетъ допустить, чтобы стрем-

ленія этого вида нарушали душевный покой и ставили человѣка въ зависимость отъ судьбы. То, что выходитъ за предѣлы необходимости, должно быть для насъ источникомъ возможнаго наслажденія, если оно достижимо, а съ другой стороны мы все-таки не должны чувствовать недостатка, когда его нѣтъ въ нашемъ распоряженіи.—Воззрѣнія Эпикура становятся еще болѣе ясными, когда мы обращаемся къ его разсужденіямъ о сравнительной цѣнности чувственнаго и духовнаго удовольствія. Они вполнѣ соотвѣтствуютъ его сравнительной оцѣнкѣ чувственнаго воспріятія и познанія въ понятіяхъ. Эпикуръ оспариваетъ существованіе самостоятельнаго духовнаго удовольствія, которое не находилось бы въ прямомъ или косвенномъ отношеніи къ чувственному удовольствію. Но духовное удовольствіе онъ считаетъ выше и цѣннѣе чувственнаго. Въ этомъ онъ также расходится съ ученіемъ киренаиковъ. Преимущество духовнаго удовольствія состоитъ въ томъ, что въ отличіе отъ чувственнаго оно не ограничено настоящимъ, а на-ряду съ нимъ обнимаетъ и прошлое и будущее. Всякое удовольствіе, когда либо испытанное душою или тѣломъ, сохраняется въ памяти и во всякое время можетъ стать источникомъ новыхъ наслажденій. Это воспроизводимое духовное наслажденіе Эпикуръ цѣнитъ настолько высоко, что приписываетъ ему способность перевѣшивать наличное тѣлесное страданіе и ему наперекоръ возстановлять душевное спокойствіе. Съ другой стороны всякое чувственное наслажденіе полно только, если оно сопровождается твердой надеждой на будущее удовольствіе. Если страхъ наполняетъ нашу душу, то чувственное наслажденіе тоже невозможно. Духовное наслажденіе не только выше чувственнаго, но послѣднее вообще немыслимо безъ перваго. Чувственное наслажденіе завершается только въ сознаніи человѣка, что онъ наслаждается и наслаждался. Цѣль нашего стремленія состоитъ въ томъ, чтобы тѣло было свободно отъ страданій, а душа отъ страха. Изъ всего этого ясно, что блаженство, которое Эпикуръ обѣщаетъ своимъ адептамъ, состоитъ въ постоянномъ радостномъ настроеніи души, которая хотя и черпаетъ всѣ свои радости косвенно или непосредственно изъ чувственныхъ переживаній, но умѣетъ сохранять равновѣсіе въ волнахъ этихъ переживаній и дѣлать удовольствіе продолжительнымъ.

Чувственное и духовное удовольствіе.

Страданію, какъ и удовольствію, отъ природы поставленъ предѣлъ. Кто знаетъ границу удовольствія, тотъ защищенъ отъ безмѣрныхъ желаній, кто знаетъ предѣлъ страданію, тотъ предохраненъ отъ страха. Предѣлъ страданія состоитъ въ томъ, что продолжительность и интенсивность страданія обратно пропорціональны другъ другу. Продолжительное страданіе незначительно, сильное—весьма непродолжительно. Намъ нечего опасаться, что страданіе станетъ безмѣрно большимъ, что невыносимое страданіе будетъ насъ долго мучить. Незначительное страданіе мы можемъ преодолѣвать духовнымъ удовольствіемъ. Разсудительность и жизнь устраняютъ величайшія страданія. Эпикуръ посему убѣжденъ, что мудрецъ не утратитъ душевнаго покоя даже во время пытки.

Къ ученію о благахъ примыкаетъ ученіе о добродѣтели, которое основано на томъ, что пріятной можетъ быть только жизнь разумная, умѣренная, мужественная и справедливая, и обратно, что разумная, умѣренная, мужественная и справедли-

Ученіе о добродѣтели.

вая жизнь не можетъ не быть пріятной. Обладаніе всѣми добродѣтелями неразрывно связано съ пріятной жизнью. Безсмысленно выставлять добродѣтель высшимъ благомъ или утверждать, что къ ней стоитъ стремиться ради нея самой. Цѣнность добродѣтели основана только на томъ, что она есть необходимое средство къ осуществленію пріятной жизни. Добродѣтель есть искусство жить и, подобно другимъ искусствамъ (напр., врачебному искусству, мореходному искусству), цѣнность ея состоитъ не въ ней самой, а въ приносимой ею пользѣ. Мудрость или разсудительность (φρόνησις) учитъ насъ понимать природу мірового цѣлаго и наше собственное положеніе во вселенной и показываетъ намъ истинную цѣль нашего стремленія и путь къ его достиженію; тѣмъ самымъ она освобождаетъ насъ отъ страха смерти и боговъ и отъ безмѣрныхъ желаній и даритъ намъ душевный покой. Ясно, что мы стремимся къ мудрости не ради нея самой, а изъ-за этихъ результатовъ.—Умѣренность есть добродѣтель, благодаря которой мы воздерживаемся отъ такихъ наслажденій, послѣдствіемъ которыхъ является большее неудовольствіе. Предусматривать эти вредныя послѣдствія есть, правда, дѣло разсудительности, но ея одной недостаточно; къ ней должна присоединиться умѣренность, благодаря которой мы, несмотря на заманчивыя перспективы удовольствія, прислушиваемся къ голосу разсудительности и избѣгаемъ наслажденій, за которыя намъ пришлось бы расплачиваться болѣзнью, позоромъ и законными наказаніями. Ясно, слѣдовательно, что умѣренность также есть благо только изъ-за полезныхъ своихъ результатовъ.—Мужество есть добродѣтель, благодаря которой мы стойко переносимъ труды, страданія и опасности и не боимся даже смерти, когда все это неизбѣжно. Эта добродѣтель также предполагаетъ разсудительность, которая учитъ насъ, что смерть не есть зло, что страданіе есть зло выносимое и что мы порою вынуждены подвергаться меньшимъ лишеніямъ и страданіямъ, чтобы избѣжать большихъ. Но разсудительности недостаточно, къ ней должна присоединиться рѣшимость прогнать страхъ, перенести страданіе и взять на себя необходимыя лишенія. Цѣнность мужества состоитъ такимъ образомъ въ томъ, что оно сохраняетъ радостное настроеніе въ страданіяхъ и опасностяхъ.—

Справедливость.

Соціальной добродѣтели справедливости Эпикуръ также даетъ эгоистическое обоснованіе. Мы должны предполагать, что само право онъ понимаетъ какъ совокупность условныхъ постановленій, регулирующихъ общеніе между членами одного политическаго союза въ цѣляхъ ихъ взаимной пользы. Естественное понятіе права не содержитъ въ себѣ ничего кромѣ этой общей нормы. Положительное содержаніе права можетъ, не погрѣшая противъ этой естественной идеи, быть различнымъ въ различныхъ государствахъ и даже въ одномъ и томъ же государствѣ въ различныя времена, ибо вмѣстѣ съ общими обстоятельствами мѣняется и польза. Дѣйствующій законъ не справедливъ, если онъ не соотвѣтствуетъ цѣли, указываемой естественной идеей права, и онъ перестаетъ быть справедливымъ, когда онъ не соотвѣтствуетъ болѣе этой цѣли. Что же касается справедливости, какъ добродѣтели единственнаго человѣка, то Эпикуръ, повидимому, относилъ ее къ дѣйствующему законодательству, а не къ естественному понятію права: какъ на пользу этой добродѣтели онъ указываетъ, что погрѣшающій противъ закона всегда

находится подъ страхомъ преслѣдованія и наказанія, хотя, бы онъ совершилъ свой проступокъ съ величайшей скрытностью. Отсюда слѣдуетъ, что справедливость необходима для сохраненія душевнаго покоя. Эпикуръ далѣе старается показать, что преимущества и наслажденія, которыми мы жертвуемъ ради справедливости, всегда меньше невыгодъ, отъ которыхъ насъ уберегаютъ эти жертвы. Законное право не такъ легко станетъ намъ запрещать удовлетвореніе нашихъ необходимыхъ и естественныхъ потребностей. Кто, по предписаніямъ Эпикура, свелъ свои желанія къ естественнымъ предѣламъ, у того не легко возникаетъ конфликтъ съ законами, а кому еще не удалось достигнуть этой границы, тому внѣшняя законность будетъ содѣйствовать въ его нравственномъ стремленіи.— Отличительный признакъ ученія о добродѣтели Эпикура состоитъ, слѣдовательно, въ эгоистической полезности. Общество не нуждается въ альтруистическомъ образѣ мыслей своихъ отдѣльныхъ членовъ. Если отдѣльные его члены сознательные и послѣдовательные эгоисты, то этимъ уже обезпечено благосостояніе общества. Даже дружбу, которую онъ относитъ къ наивысшимъ и самымъ необходимымъ жизненнымъ благамъ, Эпикуръ выводилъ изъ эгоистическихъ мотивовъ. Своимъ приверженцамъ онъ совѣтовалъ не принимать участія въ общественной жизни и хвалилъ «счастье въ уединеніи».

Исторіей школы Эпикура намъ для нашихъ цѣлей нѣтъ надобности заниматься, такъ какъ она не обогатила науки новыми мыслями. Эта школа во всѣ времена придерживалась со строгой ортодоксальностью ученія основателя и занималась только его объясненіемъ и защитой противъ нападокъ другихъ школъ. Съ перваго вѣка до Р. Хр. она начала распространяться среди римлянъ. Въ эпоху Августа многіе изъ выдающихся поэтовъ и писателей принимаютъ ученіе Эпикура, которое получило распространеніе благодаря поэмѣ Лукреціи и соотвѣтствовало индивидуалистическому направленію той эпохи. Въ первые три вѣка христіанской эры эпикурейское ученіе служило убѣжищемъ для всѣхъ, кто отвергалъ все болѣе распространявшееся суевѣріе и мистицизмъ. Только побѣда христіанства, какъ государственной религіи, нанесла смертельный ударъ эпикурейству, и когда императоръ Юліанъ попытался возстановить старую вѣру и старую науку, то эпикурейство оказалось настолько вымершимъ, что только съ трудомъ можно было разыскать эпикурейскія сочиненія.

III. Стоицизмъ. Приблизительно въ одно время съ эпикурейской школой (годъ не поддается точному опредѣленію) возникла стоическая школа. Основатель ея, *Зенонъ* изъ Китія на Кипрѣ, былъ ученикомъ

Зенонъ изъ Китія († 264).

циника Кратета, мегарца Стилпона и академика Полемона. Онъ вплоть до своей смерти (264/3 до Р. Хр.) стоялъ въ главѣ школы, которая сначала называлась зеноновской, по имени ея основателя, а впослѣдствіи была названа стоической по мѣсту ея нахожденія (Стоя=портикъ). Стоическая школа связана съ эпикурейской въ такомъ же смыслѣ, какъ Ксенофанъ съ Пиѳагоромъ, Парменидъ съ Гераклитомъ: такъ какъ обѣ школы возникаютъ въ одно и то же время и предполагаютъ одинаковыя философскія предпосылки, то у нихъ имѣется масса общихъ признаковъ, напр., матеріализмъ, эмпиризмъ, преимущественное занятіе этикой; но въ то же время онѣ антиподы, такъ какъ примыкаютъ къ

различнымъ направленіямъ древней философіи, Эпикуръ—къ атомизму Демокрита, Зенонъ—къ основанному Сократомъ теченію, которому онъ, въ противоположность Платоно-аристотелевской философіи, пытается дать новое направленіе посредствомъ возврата къ гилозоизму Гераклита. Съ этической точки зрѣнія стоицизмъ представляется попыткой освободить циническую этику отъ односторонности и ненаучности при сохраненіи ея строгаго морализма, чтобы такимъ образомъ сдѣлать ее практически болѣе пригодной и укрѣпить теоретически, подведя подъ нее теоретикопознавательный и логическій, а также натурфилософскій фундаментъ. Науку Кратета Зенонъ защищалъ съ діалектической опытностью, которой онъ обязанъ Стилпону, и сочеталъ съ элементами нравственнаго ученія Полемона. Съ метафизической точки зрѣнія стоицизмъ есть попытка преодолѣть дуализмъ платоно-аристотелевской философіи и обосновать строго монистическое міровоззрѣніе. Монизмъ стоиковъ съ одной стороны представляется матеріализмомъ, а съ другой—пантеизмомъ. Ея матеріализмъ—это не механическій матеріализмъ атомистовъ, а динамическій гилозоистовъ.—Послѣ смерти Зенона сначала казалось, что система его не будетъ имѣть длительнаго успѣха: общественное мнѣніе склонялось сначала не къ *Клеанѳу*, который въ теченіе 234—232 гг. стоялъ во главѣ стоической школы, строго придерживаясь ученія основателя, но къ другимъ: блестящему ученику Зенона, Аристону изъ Хіоса, который вернулся къ исходной точкѣ Зенона, къ циническому морализму и отвергалъ гносеолочгическій и метафизическій догматизмъ учителя. Одновременныя нападки со стороны скептика изъ Академіи, Аркесилая, казалось, тоже дѣлали сомнительнымъ дальнѣйшее существованіе стоическаго догматизма и особенно его гносеологическаго фундамента. Но положеніе совершенно измѣнилось, когда во главѣ стоической школы послѣ Клеанѳа оказался *Хризиппъ изъ Солъ* (въ Киликіи). Во время его схолархата, длившагося до конца III-го ст., стоическая школа стала наиболѣе вліятельной въ Аѳинахъ, такъ какъ ни одна изъ остальныхъ школъ не имѣла тогда выдающихся и самостоятельныхъ мыслителей. Ему удалось доказать несостоятельность точки зрѣнія Аристона, успѣшно отразить нападки академическаго скепсиса противъ догматической теоріи познанія и вообще сдѣлать стоическую систему во всѣхъ ея частяхъ болѣе способной къ сопротивленію, при чемъ онъ достигъ этого не столько матеріальными новшествами въ ученіи, сколько отчетливымъ опредѣленіемъ понятій и прочей діалектической техникой. Въ той формѣ, какую стоическая система получила у Хризиппа, она продолжала существовать въ теченіе II-го столѣтія въ лицѣ его преемниковъ Діогена изъ Вавилона и Антипатра изъ Тарса и проникла также въ римскій міръ. Римлянъ республиканской эпохи стоицизмъ привлекалъ болѣе всѣхъ другихъ школъ. На-ряду съ нимъ играла роль скептическая Академія, главнымъ образомъ, изъ-за своихъ риторическихъ достоинствъ, какъ школа формальнаго духовнаго просвѣщенія. Эпикурейство начало распространяться въ руководящихъ кругахъ только въ эпоху Августа. Академикъ Антіохъ изъ Аскалона, учитель Цицерона, былъ въ школѣ Платона представителемъ стоически окрашеннаго эклектизма. Духомъ эклектизма одно время заразилась и стоическая школа въ римскій періодъ своего развитія.

Клеанѳъ (264 — 232).

Хризиппъ (232—ок. 204).

Какъ Антіохъ со стороны Академіи, такъ и стоики Панэцій, другъ Сципіона Африканскаго младшаго, и Посидоній, одинъ изъ учителей Цицерона, стремились къ устраненію противоположности между стоической и платоно-аристотелевской философіей. Но этотъ эклектизмъ, несмотря на временный крупный успѣхъ, все же является только эпизодомъ въ исторіи стоической школы. Въ римскую императорскую эпоху развитіе стоической школы идетъ по двумъ направленіямъ: популярно-философское направленіе, отчасти приближающееся къ цинизму, имѣетъ своими представителями въ первомъ столѣтіи Музонія Руфа, Діона изъ Бруссы и Сенеку, во второмъ столѣтіи—Эпиктета и императора Марка Аврелія; второе, научное направленіе, вполнѣ аналогично перипатетической школѣ со времени Андроника возвращается къ старо-стоическому ученію, особенно къ Хризиппу и занимается объясненіемъ и распространеніемъ старыхъ сочиненій и мыслей. Къ этому направленію принадлежитъ, напр., Карнутъ, учитель сатирика Персія, а въ адріановскую эпоху—Гіероклъ, изъ учебника этики котораго недавно былъ найденъ большой отрывокъ на египетскомъ папирусѣ. Развитіе такимъ образомъ въ концѣ концовъ опять приводитъ къ хризипповской ортодоксіи. Ее мы положимъ, какъ это слѣдуетъ по существу дѣла, въ основу нашего изложенія, въ которомъ мы, въ большинствѣ случаевъ, не будемъ принимать во вниманіе различій въ ученіи отдѣльныхъ стоиковъ.

Стоики опредѣляютъ мудрость, къ которой стремится философія, какъ науку о божественныхъ и человѣческихъ вещахъ. Она распадается на три главныхъ части: логику, физику и этику. Логика есть часть самой философіи, на равныхъ правахъ съ обѣими другими частями. Она есть ученіе о языкѣ,

Логика.

трактующее о знакахъ (слѣдовательно, о звукахъ, слогахъ, словахъ, предложеніяхъ), а равно о томъ, что ими обозначается (т. е., о понятіяхъ, сужденіяхъ, умозаключеніяхъ). Стоики относятъ такимъ образомъ грамматику и философію языка къ логикѣ; эти дисциплины и въ дѣйствительности должны находиться въ болѣе тѣсной связи, чѣмъ это обычно предполагается. Предметомъ стоической логики является логосъ, который остается однимъ и тѣмъ же, когда онъ замкнутъ внутри сознанія или же проявляется въ словесномъ выраженіи. Мы опускаемъ здѣсь ученіе о языкѣ и займемся только второй частью логики, трактующей объ обозначаемомъ. Цѣль этой второй части состоитъ въ отысканіи признаковъ истиннаго и ложнаго, ибо если знакъ интересуетъ насъ только какъ символъ обозначеннаго, то и обозначенное въ свою очередь представляетъ для насъ интересъ только своимъ отношеніемъ къ чему-то существующему. Въ зависимости отъ вида этого отношенія обозначенное истинно или ложно. Эта часть логики (діалектика) по намѣренію своему, слѣдовательно, является теоріей познанія. Знакъ есть словесное сочетаніе звуковъ, обозначенное сочетаніе представленій; это послѣднее должно относиться къ существующему, содержащемуся въ природѣ вещей даже независимо отъ представленія. Сущность представленія и его отношеніе къ чему-то существующему является, слѣдовательно, естественной исходной точкой логики. Далѣе, стоики учатъ, что нѣчто существующее (будь то тѣло, или качество, или движеніе, или отношеніе) можетъ стать предметомъ нашего представленія только черезъ чувственное воспріятіе. Основное положе-

ніе сенсуализма: «nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu» имѣетъ для нихъ такую же силу, какъ и для Эпикура. Чувственное представленіе посему есть самый первоначальный видъ представленія и основной для всѣхъ прочихъ. Истинность всѣхъ нашихъ представленій обусловлена возможностью ихъ выведенія изъ чувственныхъ представленій и свойствомъ самихъ этихъ чувственныхъ представленій. Каковы же должны быть они, чтобы составить надежную опору?— Чувственное представленіе есть модификація души, которая, доходя до нашего сознанія, вмѣстѣ съ тѣмъ доводитъ до сознанія и вызвавшій ее объектъ. Зенонъ и Клеанеъ говорили объ отпечаткѣ объекта въ душѣ; Хризиппъ замѣнилъ чувственный способъ выраженія отвлеченнымъ и говорилъ о модификаціи. Чувственное представленіе истинно, если оно изображаетъ объектъ, какъ онъ есть, со всѣми ему дѣйствительно присущими свойствами, но несомнѣнно имѣются и обманчивыя чувственныя представленія. Стоики не думаютъ вмѣстѣ съ Эпикуромъ, что необходимо признать безошибочнымъ всѣ безъ исключенія чувственныя представленія (напр., даже сны и галлюцинаціи), чтобы научное познаніе было возможно. По какому же признаку мы познаемъ истинность чувственнаго представленія? Если нѣтъ критерія, посредствомъ котораго мы могли бы отличить адэкватное чувственное представленіе, изображающее объектъ, какъ онъ есть, отъ неадэкватнаго, то вообще нѣтъ критерія истины. Стоики полагаютъ, что имѣются надежные отличительные признаки, посредствомъ которыхъ человѣческій духъ можетъ избѣжать признанія неадэкватнаго чувственнаго представленія. Духъ произведетъ разслѣдованіе, находится ли онъ самъ и передающій воспріяніе чувственный органъ въ нормальномъ состояніи; находится ли объектъ въ надлежащемъ разстояніи и въ надлежащемъ положеніи относительно органа; продолжается ли актъ воспріятія достаточно долго и достаточно ли онъ основателенъ, чтобы охватить всѣ свойства объекта; мѣшаетъ ли воспріятію находящаяся между объектомъ и органомъ среда, подтверждается ли первое впечатлѣніе повторнымъ собственнымъ или чужимъ воспріятіемъ. Если такое всестороннее разслѣдованіе приводитъ къ результату, что представленіе отображаетъ предметъ, какъ онъ есть, то такое представленіе называется каталептическимъ. *Каталептическое представленіе есть критерій познанія.* Провѣрка получаемаго представленія производится, правда, духомъ, но точки зрѣнія, которыми духъ руководствуется при этомъ, онъ беретъ изъ свойства самаго представленія, поэтому оно и есть подлинный критерій. Когда духъ даетъ свое согласіе (συγκατάθεσις) представленію, то возникаетъ сужденіе воспріятія. Если онъ соглашается съ дѣйствительно каталептическимъ представленіемъ, то возникаетъ адэкватное сужденіе воспріятія, κατάληψις. Актъ сужденія или согласіе относится къ вещамъ, которыя зависятъ отъ насъ, т. е. есть проявленіе нашей свободы воли. Внѣшнія причины не заставляютъ людей заблуждаться, и люди сами отвѣтственны за свои ошибки. Какія намъ навязываются представленія, это отъ насъ не зависитъ, но наше отношеніе къ нимъ, конечно, зависитъ отъ насъ. Поспѣшное согласіе съ непровѣреннымъ представленіемъ является причиной ненадежнаго и ошибочнаго мнѣнія (δόξα). Каталептическому представленію мы не можемъ отказать въ со-

Критерій.

Каталептическое представленіе.

гласіи; оно само вызываетъ согласіе. Въ томъ именно и состоитъ его отличительный признакъ, что оно обнаруживаетъ свою очевидность, несмотря на всѣ сомнѣнія и колебанія. Значеніе этихъ положеній для ученія о свободѣ воли намъ придется разсмотрѣть въ связи съ этикой.

Понятіе.

Когда человѣкъ рождается, духъ его подобенъ неисписанной навощенной дощечкѣ (tabula rasa). Мало по малу чувственное воспріятіе исписываетъ ее. Изъ многихъ однородныхъ воспріятій, изображеніе которыхъ сохранилось въ памяти, возникаетъ эмпирическое понятіе, какъ совокупность того, что есть общаго у этихъ воспріятій. Нужно отличать естественное понятіе (πρόληψις), возникающее у всѣхъ людей одинаково и необходимо на основаніи опыта, и понятіе, образованное намѣреннымъ размышленіемъ. Естественныя понятія безошибочны: Хризиппъ называетъ ихъ иногда критеріемъ на-ряду съ каталептическими представленіями. Изъ накопленія естественныхъ понятій къ концу седьмого года жизни образуется логосъ. Родовыя понятія суть образованія нашей силы воображенія; мыслимый въ нихъ объектъ есть простая фантазма. Краснота отдѣльнаго воспринимаемаго предмета есть нѣчто реальное, она имѣется въ природѣ вещей; но понятію краснаго цвѣта не соотвѣтствуютъ ничего дѣйствительнаго. Нашъ духъ обладаетъ способностью различнѣйшимъ образомъ преображать доставляемыя воспріятіемъ наглядныя представленія: онъ можетъ ихъ увеличивать или уменьшать, напр., изъ представленія человѣка въ натуральную величину составить образъ гиганта или карлика; онъ можетъ сочетать нѣсколько возникающихъ изъ опыта представленій, напр., представленіе человѣка и представленіе лошади въ фантастическій образъ кентавра; изъ отдѣльныхъ частей нагляднаго представленія онъ можетъ въ фантазіи нѣкоторыя опустить или замѣнить другими или измѣнить распредѣленіе частей. На этой способности нашего духа свободно обрабатывать чувственныя впечатлѣнія покоится, по воззрѣнію стоиковъ, образованіе родовыхъ понятій. Но эти послѣднія—не произвольныя образованія, подобно кентавру или гиганту, а необходимы и обусловливаютъ возможность языка и мышленія. Въ каждомъ родовомъ понятіи объединяются безконечно многіе и потому необозримые единичные случаи, поскольку они однородны. Тѣмъ самымъ въ нашъ опытъ впервые вносится порядокъ; онъ становится доступнымъ обозрѣнію и пониманію. Способность нашего духа образовывать изъ воспріятій, касающихся единичнаго, такія логическія представленія и при ихъ посредствѣ высказывать общія сужденія, которыя въ своей области объединяютъ и дѣлаютъ понятнымъ весь возможный опытъ, называется логосомъ. Это есть одновременно способность мышленія и языка. Это есть та способность,

Логосъ.

которая отличаетъ насъ отъ неразумныхъ животныхъ и которою мы обладаемъ наравнѣ съ Богомъ. Такъ какъ нашъ логосъ по сущности своей тожественъ съ царящей во вселенной силой разума, которая формируетъ вещество сообразно своимъ мыслямъ, то онъ обладаетъ способностью воспроизводить въ себѣ ея мысли и тѣмъ самымъ дѣлать дѣйствительность мыслимой и высказываемой. Міръ духовныхъ объектовъ, тѣхъ не дѣйствительныхъ, но мыслимыхъ и высказываемыхъ вещей, которыя человѣкъ творитъ и полагаетъ въ своемъ мышленіи, цѣненъ лишь, поскольку онъ согласуется съ

господствующимъ въ дѣйствительномъ мірѣ разумомъ. Человѣческій разумъ не совершененъ подобно божественному; онъ можетъ также и заблуждаться. Въ мірѣ духовныхъ объектовъ имѣется, слѣдовательно, царство истины и царство заблужденія. Въ этомъ и состоитъ характерная черта стоической теоріи познанія, что «истинное» и «ложное» она понимаетъ не какъ опредѣленія психическихъ актовъ образованія представленій и сужденій, являющихся матеріальными модификаціями въ душевной субстанціи, но какъ опредѣленія соотвѣтствующихъ представленіямъ и сужденіямъ умопостигаемыхъ объектовъ. Кто мыслитъ и говоритъ, училъ уже Платонъ, тотъ мыслитъ и говоритъ «нѣчто». Это «нѣчто» слѣдуетъ отличать отъ мышленія и высказыванія, содержаніе которыхъ оно образуетъ. Стоики не соглашаются только съ Платономъ, чтобы это «нѣчто» было сущимъ и дѣйствительнымъ. Часть его, однако, составляетъ истинное.

Діалектика.

Изъ сказаннаго вытекаетъ, что чувственное воспріятіе само еще не есть наука, хотя оно и составляетъ источникъ всего познанія. Стоики вполнѣ согласны съ Аристотелемъ въ томъ, что логическая доказуемость есть признакъ научнаго познанія. Наука образуетъ систему истинныхъ сужденій, которыя всѣ логически согласуются другъ съ другомъ, такъ что по законамъ логической послѣдовательности одно можетъ быть доказано изъ другого. Мудрость состоитъ поэтому не только въ надлежащемъ отношеніи къ представленіямъ воспріятія (въ согласіи только съ каталептическими), но и въ способности выводить правильныя заключенія и избѣгать имѣющихся при умозаключеніи источниковъ заблужденія. Это составляетъ цѣль стоической діалектики. Мудрый долженъ быть совершеннымъ діалектикомъ, для этого необходимо, во-первыхъ, точное знакомство со словесными средствами обозначенія мыслей. Прежде всего нужно умѣть познавать и выяснять заключающіяся въ нихъ двусмысленности (ἀμφιβολίαι), такъ какъ иначе они становятся источникомъ ложныхъ заключеній. Наука объ обозначенномъ сперва устанавливаетъ и классифицируетъ элементы, изъ которыхъ создаются мысли, но которые сами не представляютъ еще цѣльныхъ мыслей; затѣмъ она классифицируетъ цѣльныя мысли и устанавливаетъ, что только одному виду ихъ, сужденію, присуща

Сужденіе.

особенность быть истиннымъ или ложнымъ, и что сужденіе образуетъ посему предметъ логики κατ' ἐξοχήν. Далѣе, эта наука различаетъ среди сужденій простыя и сложныя; у простыхъ она обращаетъ вниманіе на указанныя Аристотелемъ различія качества, количества и модальности и пытается усовершенствовать аристотелевскую теорію путемъ болѣе детальныхъ опредѣленій; сложныя сужденія она подраздѣляетъ на соединительныя, раздѣлительныя, условныя и цѣлый рядъ менѣе важныхъ формъ. Для всѣхъ этихъ простыхъ и сложныхъ сужденій она изслѣдуетъ формальныя условія ихъ истинности. Обстоятельнѣе всего стоики излагаютъ ученіе объ умо-

Силлогистика.

заключеніи, такъ какъ въ немъ состоитъ, по ихъ мнѣнію, цѣль всей логики. Прочія части логики образуютъ только фундаментъ для ученія о научномъ доказательствѣ. Для силлогистики Хризиппа характерно, что самыми первоначальными и не нуждающимися въ дальнѣйшемъ выведеніи онъ считаетъ тѣ формы умозаключенія, въ которыхъ большей посылкой является сложное сужденіе,—условное, соединительное или раздѣлитель-

ное. Условное: I. Если есть A, то есть B; но A есть; слѣдовательно, есть B.—II. Если есть A, то есть B; но B нѣтъ, слѣдовательно, нѣтъ A.—Соединительное: III. A и B не могутъ быть одновременно, но A есть, слѣдовательно, нѣтъ B.—Раздѣлительное: IV. Есть или A или B; но A есть, слѣдовательно, нѣтъ B.—V. Есть или A или B, но A нѣтъ, слѣдовательно, есть B (не одно, такъ другое изъ двухъ).—Чтобы опредѣленія и распредѣленія могли быть использованы для этихъ формъ умозаключенія, ихъ превращаютъ въ гипотетическія сужденія, напр., опредѣленіе: «человѣкъ есть логическое, смертное живое существо» можно превратить въ гипотетическое сужденіе: «если существо есть человѣкъ, то оно есть логическое, смертное живое существо», а полное распредѣленіе: «изъ людей одни суть эллины, а другіе варвары» можно превратить въ условное сужденіе съ раздѣлительнымъ выводомъ: «если опредѣленныя существа суть люди, то они либо эллины, либо варвары».—Хризиппъ обстоятельно занимался различными видами ложныхъ заключеній и раскрытіемъ присущей или кажущейся очевидности. Для обоснованія догматической теоріи познанія, которая считала достижимой неограниченное научное познаніе истины, борьба съ логическимъ скепсисомъ была столь же необходима, какъ и опроверженіе сомнѣній въ чувственномъ опытѣ.

Отъ болѣе детальнаго разсмотрѣнія стоической логики и силлогистики, господствовавшей на-ряду съ аристотелевской въ школьномъ преподаваніи позднѣйшей древности, мы должны здѣсь отказаться и обращаемся къ стоической онтологіи и метафизикѣ.

Метафизика.

Стоическая метафизика, какъ уже сказано, лучше всего можетъ быть понята какъ преобразованіе аристотелевской въ монистическомъ духѣ. Уже у Аристотеля вещество и форма являются полученными путемъ отвлеченія составными частями дѣйствительности и не могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга in concreto. Относительно матеріи приводится еще и такая мысль, что матеріи безъ всякой формы не существуетъ. Не то съ формой: божественный духъ понимается какъ чистая форма безъ матеріи, какъ чистая актуальность безъ потенціальности. Онъ неподвижный первый двигатель и вмѣстѣ съ тѣмъ цѣль всего происходящаго въ мірѣ. Это есть остатокъ дуализма у Аристотеля. Зенонъ устранилъ его, послѣдовательно проведя соотносительность вещества и формы, тѣла и духа. Примыкая къ іонійскому гилозоизму, онъ понимаетъ міръ, какъ единую вещественно-тѣлесную субстанцію, которая живетъ и развивается въ систему разнообразныхъ сущностей, не теряя вмѣстѣ съ тѣмъ своего единства. Если стоики выставляютъ вещество и силу принципами бытія, то эту догму не слѣдуетъ понимать въ дуалистическомъ смыслѣ. Они только въ понятіяхъ различаютъ два аттрибута единой субстанціи, на-ряду съ которой нѣтъ ничего дѣйствительнаго. Она изначально была (и всегда будетъ) оформленной или—вѣрнѣе—извнутри формирующейся субстанціей, живымъ тѣломъ. Въ сочиненіяхъ объ этомъ ученіи и въ полемикѣ противъ нея дуалистическихъ мыслителей абстрактно-логическое различеніе обоихъ принциповъ часто смѣшивается съ противоположностью дѣятельныхъ и страдательныхъ субстанцій, появляющейся въ стоической космологіи. Принципы умопостигаемы-

Принципы сущаго.

вещество въ такой же мѣрѣ, какъ и сила. Дѣятельные и страдательные субстанціи принадлежатъ чувственно воспринимаемому, т. е. къ дѣйствительному міру. Всеодушевляющая пневма, проникающая весь міръ и всѣ отдѣльныя существа, тѣлесна и должна быть ясно отличаема отъ умопостигаемаго принципа силы и формы.

Категоріи.

По стоическому воззрѣнію, имѣется только одинъ видъ сущаго, тѣла. Выставляемыя ими категоріи составляютъ, слѣдовательно, не различные виды сущаго, но различные способы разсмотрѣнія тѣлъ, свойственные человѣческимъ мыслямъ и человѣческой рѣчи. Когда я противополагаю тѣло его свойствамъ (напр. листъ зеленъ), то я представляю его себѣ какъ субстанцію. Если я, напротивъ, характеризую тѣло какимъ-нибудь свойствомъ (напр. бѣлое), такъ что я сочетаю вещь и свойство въ одно представленіе, то это представленіе относится къ категоріи качественности (ποιόν). Если я представляю себѣ качественно опредѣленное тѣло въ состояніи движенія или покоя и сочетаю съ нимъ это послѣднее въ одно представленіе (напр. умирающій, спящій), то это представленіе относится къ категоріи опредѣленнаго состоянія (πῶς ἔχον). Съ обоими представленіями, какъ съ представленіемъ тѣла, опредѣленнаго качественно, такъ и съ представленіемъ тѣла, опредѣленнаго относительно состоянія, можетъ кромѣ того связываться еще представленіе отношенія, въ которомъ это тѣло находится къ другому тѣлу благодаря своему качеству или своему состоянію. Представленіе смертельнаго яда есть представленіе тѣла, характеризуемаго качествомъ, сущность котораго состоитъ въ отношеніи къ другому тѣлу. Напротивъ, такія представленія, какъ «мой дядя», «мой сосѣдъ» выражаютъ, что тѣло находится въ отношеніи, зависящемъ отъ состоянія (πρός τι πῶς ἔχον). Стоическое ученіе о категоріяхъ, слѣдовательно, нужно понимать, какъ распредѣленіе тѣлъ по различнымъ формамъ представленія, въ которыхъ они мыслятся со своими акциденціями и отношеніями или безъ нихъ. Къ субстанціи присоединяются всѣ дальнѣйшія опредѣленія, изъ которыхъ каждое позднѣйшее предполагаетъ всѣ предыдущія. Такъ какъ при всѣхъ четырехъ категоріяхъ тѣло (субстанція) мысленно привходитъ какъ носитель, то онѣ суть роды сущаго.

Безтѣлесное.

Онтологическое воззрѣніе стоиковъ раскрывается не въ этомъ раздѣленіи, а въ другомъ. Какъ высшій родъ они выставляютъ не сущее, но «нѣчто». «Нѣчто» можетъ быть тѣлеснымъ или безтѣлеснымъ. Тѣлесное они отожествляютъ съ сущимъ. Бытіе свойственно лишь тому, что можетъ дѣйствовать и страдать, но дѣйствовать и страдать можетъ только тѣло. Матерія даетъ тѣлу бытіе, какъ общая основа всего бытія вообще (οὐσία). Но она не дѣлаетъ его опредѣленнымъ отдѣльнымъ существомъ, отличнымъ отъ другихъ; это дѣлаетъ сила. Изъ совмѣстнаго дѣйствія принципа субстанціи и принципа сущности получается опредѣленное тѣло, реальность. Тѣламъ, помимо вещественности и способности дѣйствовать и страдать, свойственна еще протяженность по тремъ измѣреніямъ. Другой видъ «нѣчто», безтѣлесное, не имѣетъ субстанціальнаго бытія, такъ какъ оно совершенно непричастно субстанціальному принципу, матеріи. Стоики перечисляютъ четыре такія безтѣлесныя вещи: пространство, пустоту, время и объекты мышленія

Пространство и время.

(Λεκτά). Пространство есть нѣчто, способное заполняться тѣлеснымъ (сущимъ) и дѣйствительно имъ заполненное; пустота есть нѣчто, хотя и способное заполниться, но не заполненное. Пространство ограничено, пустота неограничена и безконечна. Для цѣлаго, обнимающаго міровое пространство и находящуюся внѣ его пустоту, для безконечнаго пространства въ нашемъ смыслѣ, стоики не имѣли никакого выраженія. Пространство и пустота есть «нѣчто», получающееся какъ «придатокъ» къ бытію тѣлеснаго. Аналогично этому понимается время. Стоики опредѣляютъ его то какъ моментъ движенія вообще, то какъ моментъ мірового движенія. Первое опредѣленіе относится къ любой величинѣ времени, второе—къ неограниченному ряду временъ, обнимающему всѣ ограниченныя величины времени. Время, какъ и пространство, есть, слѣдовательно, протяженность, мѣра; оба они суть нѣчто, побочно данное существованіемъ тѣлеснаго, пространство — вещественной стороной дѣйствительнаго, время — дѣятельной его стороной.—Къ нетѣлеснымъ вещамъ кромѣ пространства и времени причисляются объекты мышленія (Λεκτά), съ понятіемъ которыхъ мы уже познакомились при разсмотрѣніи теоріи познанія. Страннымъ, конечно, представляется то, что пространство и время не причисляются къ Λεκτά, несмотря на то, что они тоже умопостигаемые объекты. Но въ основѣ этого дѣленія лежитъ, повидимому (быть можетъ, не вполнѣ ясное), сознаніе, что пространство и время созерцательныя величины, а не понятіе, какъ Λεκτά. Безконечное пространство относится ко всѣмъ ограниченнымъ пространствамъ и безконечное время относится ко всѣмъ ограниченнымъ промежуткамъ времени какъ цѣлое къ своимъ частямъ, а не какъ родъ къ видамъ. Λεκτά, напротивъ, родовыя понятія, а именно, всѣхъ видовъ сущаго и его акциденцій. Къ сущему стоики относятъ вещи качественно опредѣленныя, опредѣленныя относительно состоянія и находящіяся въ отношеніи вещи, но не самыя качества, состоянія и отношенія; послѣднія суть родовыя понятія и простые объекты мышленія. Круговое движеніе опредѣленнаго тѣла причастно его дѣйствительности, какъ его состояніе; круговое движеніе, какъ общая форма, не имѣетъ никакой дѣйствительности. То же самое слѣдуетъ сказать и о качествахъ и отношеніяхъ.

Λεκτά.

Качество и состояніе.

Понятіе субстрата (ὑποκείμενον) допускаетъ разнообразныя примѣненія. Если я понимаю субстратъ какъ противоположность всякой особой опредѣленности, то понятіе его совпадаетъ съ понятіемъ безкачественной матеріи. Она есть общій субстратъ всего сущаго. Но качественно опредѣленное тѣло я могу мыслить какъ субстратъ дальнѣйшихъ свойствъ, состояній и отношеній. Какъ противоположность субстрата, въ первомъ значеніи слѣдуетъ мыслить всякое, все равно какое проявляющееся въ немъ различіе. Логическаго различенія качества и состоянія нѣтъ еще въ этомъ способѣ разсмотрѣнія. Оно проявляется лишь тогда, когда я опредѣленныя свойства причисляю къ субстрату, какъ образующія сущность его, и противопоставлю имъ другія свойства, которыя можно придавать или отнимать, не мѣняя сущности субстрата. На этомъ покоится стоическое различеніе свойства (качества ἕξις) и состоянія (σχέσις). Не длительность или спо-

собность къ сопротивленію является здѣсь рѣшающей точкой зрѣнія, а принадлежность къ сущности соотвѣтствующей субстанціи. Ἕξις относится всегда къ вещи въ цѣломъ, не къ части ея. Она сама по себѣ, по природѣ своей длительна, но способностью сопротивленія внѣшнимъ воздѣйствіямъ она можетъ обладать въ большей или меньшей степени. Σχέσις, напротивъ, сама по себѣ не обладаетъ длительностью, но можетъ ее получить благодаря внѣшнимъ воздѣйствіямъ.

Тѣлесность качествъ.

Одной изъ замѣчательнѣйшихъ сторонъ стоическаго ученія является то, что качество оно признаетъ за тѣла. Это, впрочемъ, не относится къ четыремъ первоначальнымъ качествамъ (тепло, холодъ, влажность, сухость), характеризующимъ четыре элемента (огонь, воздухъ, воду, землю), ибо качества состоятъ изъ пневмы, смѣшанной изъ огня и воздуха. Элементы вмѣстѣ съ характерными для нихъ качествами, слѣдовательно, должны быть даны до возникновенія пневмы. На эти основныя качества не можетъ посему распространяться положеніе, что качества суть пневматическія тѣла, проникающія во всѣ части качественно опредѣляемаго предмета. Но пневма представляется носительницей и причиной всѣхъ тѣхъ качествъ, благодаря которымъ всякая отдѣльная вещь становится тѣмъ, что она есть. Противоположность, отвлеченно выражающаяся въ различеніи обоихъ принциповъ, дѣятельнаго и страдательнаго, повторяется in concreto въ устанавливаемой стоиками противоположности между двумя высшими элементами, воздухомъ и огнемъ, и двумя низшими, водой и землей. «Первые суть дѣятельные, формирующіе элементы, изъ которыхъ происходитъ также жизнь и сознаніе», вторые—вещественные, страдательные, получающіе отъ первыхъ форму и жизнь. Первымъ присуща сила сообщать единство и связность себѣ и другимъ; вторые лишены этой способности. Первые по природѣ своей легки и стремятся вверхъ, къ своему естественному мѣстопребыванію, вторые—тяжелы и стремятся внизъ. Это рѣзкое противопоставленіе высшихъ и низшихъ элементовъ очень трудно согласовать съ представленіемъ, что низшіе элементы образовались путемъ постепеннаго уплотненія изъ первоогня и утратили при этомъ свою силу. Въ такомъ случаѣ слѣдовало бы ожидать, что относительно внутренней силы тоже существуетъ только градація и что даже земля обладаетъ собственной силой. Стоики не пошли однако по этому пути, такъ какъ они хотѣли доказать, что вселенная вся есть единое живое существо, составленное, подобно человѣку, изъ души и тѣла и во всѣхъ своихъ частяхъ проникнутое душой. Дуализмъ души и тѣла, который они считали себя вынужденными сохранить для человѣка, они переносили на весь космосъ. Въ высшихъ принципахъ они удачно избѣгли дуализма; но здѣсь онъ опять проявляется, поскольку они матеріальной пневмѣ приписываютъ всѣ тѣ функціи, которыя въ платоно-аристотелевскомъ дуализмѣ приписываются нематеріальному фактору. Всякая форма, всякая сущность, всякое проявленіе силы въ космосѣ въ цѣломъ и во всѣхъ единичныхъ существахъ, есть, по мнѣнію стоиковъ, дѣйствіе міровой души. Этой пантеистической общей тенденціей стоическаго ученія объясняется также и странное ученіе о тѣлесности качествъ. І Пневматическая ἕξις, проникающая каждое отдѣльное тѣло, дающая ему единство и форму, носительница свойствъ, образующихъ сущность его, есть не что иное, какъ душа низ-

шаго порядка. Это есть аристотелевская энтелехія, перенесенная въ матеріальную область. Градаціи элементовъ недостаточно было для того, чтобы по примѣру Аристотеля изобразить природу какъ царство ступеней, въ которомъ человѣкъ занимаетъ высшую ступень на-ряду съ божество. Божественной пневмѣ поэтому нужно было самой приписать градацію. Она проникаетъ весь міръ, но въ различной чистотѣ и тонкости. Организаціонная ступень каждаго отдѣльнаго класса существъ зависитъ отъ тонкости той формы пневмы, которая обусловливаетъ его внутреннюю сущность. Въ неорганической природѣ пневма имѣется только какъ ἕξις, въ мірѣ растеній—какъ φύσις (природа), въ мірѣ животныхъ—какъ душа, въ людяхъ и во всеобъемлющемъ космическомъ живомъ существѣ—какъ разумная душа. Стоики близко примыкаютъ къ Аристотелю этимъ своимъ ученіемъ; напоминаетъ Аристотеля и то, что всякая высшая ступень пневмы всегда предполагаетъ существованіе низшихъ. Духовныя, нетѣлесныя формы Аристотеля они только превращаютъ въ пневматическія тѣла, а эти послѣднія они не только выводятъ изъ божественнаго духа, какъ единаго источника, но и ставятъ ихъ въ постоянную связь съ жизнью вселенной.

Полное проникновеніе.

Пневма всецѣло проникаетъ въ тѣла, не внѣдряясь въ пустые промежутки между молекулами, а такимъ образомъ, что въ мельчайшихъ частицахъ имѣются оба вещества. Вещество, дѣйствительно, насквозь проникаетъ вещество, полное проникаетъ полное. Стоикамъ необходимо было это парадоксальное допущеніе, чтобы сохранить единство и непрерывность пневмы, и въ подтвержденіе правильности этого допущенія они ссылались на раскаленное желѣзо, насквозь проникнутое огнемъ. При этомъ проникновеніи оба вещества должны были сохранять присущія имъ качества. Безконечная дѣлимость тѣлъ, которую стоики отстаивали въ противоположность атомистамъ, повидимому, дѣлала эту гипотезу болѣе пріемлемой. Независимо отъ того, что гипотеза эта объясняла непрерывность вездѣсущей божественной пневмы, она служила прекраснымъ средствомъ для того, чтобы въ единствѣ существа устранить психофизическій дуализмъ; но если признать, что два тѣла могутъ всецѣло проникать другъ въ друга, то нужно сдѣлать то же допущеніе относительно любого количества тѣлъ, а въ такомъ случаѣ старая проблема о единой вещи и многихъ ея свойствахъ также оказывалась разрѣшимой. Сколькими существенными свойствами тѣло обладаетъ, столько матеріальныхъ формъ проникаютъ его и проникаютъ въ немъ другъ друга. Совокупность этихъ пневмъ, объединенныхъ полнымъ смѣшеніемъ и не утратившихъ при этомъ своихъ относительныхъ особенностей, образуетъ индивидуальную качественную опредѣленность единичнаго существа (ἰδίως ποιός scil. λόγος). Стоики полагаютъ, что всякое единичное существо отличается отъ всѣхъ прочихъ индивидуальной опредѣленностью, осуществляетъ особую мысль божественнаго духа и постольку является необходимымъ звеномъ космической системы.

Движеніе и покой.

Въ этомъ, слѣдовательно, смыслѣ стоики приписываютъ субстанціальную, тѣлесную реальность не только субстрату, но и качествамъ. Состоянія и отношенія, напротивъ, суть нѣчто безтѣлесное, при этомъ отъ состоянія, какъ общей формы, являющейся просто объектомъ мышленія, нужно, разумѣется, отличать состояніе отдѣльныхъ вещей

которое является нетѣлесной составной частью дѣйствительности въ томъ же смыслѣ, какъ время и пространство, а именно, не существуетъ, но имѣется въ существующемъ. Состояніе можетъ быть либо движеніемъ, либо покоемъ. Оба состоянія, движеніе и покой, суть проявленія силы. Такъ какъ божественная сила находится всюду и вездѣ во всемъ космосѣ, то никакое состояніе покоя въ космосѣ нельзя выводить изъ отсутствія силы въ косной матеріи. Покой слѣдуетъ понимать какъ равновѣсіе силъ, дѣйствующихъ въ противоположныхъ направленіяхъ. Стоики различаютъ три вида движенія: перемѣну мѣста, измѣненіе качества и тоническое движеніе. Перемѣна мѣста лежитъ, однако, въ основѣ всѣхъ трехъ видовъ. Измѣненіе качества, посредствомъ котораго элементы возникаютъ изъ первовещества и возвращаются въ него, покоится на сгущеніи и разрѣженіи. Что же касается свойственнаго пневматическимъ тѣламъ тоническаго движенія, то оно состоитъ во внутреннемъ движеніи ихъ частей, совершающемся по двумъ направленіямъ—отъ центра къ поверхности и отъ поверхности обратно къ центру—попеременно съ точки зрѣнія отдѣльныхъ частей, одновременно съ точки зрѣнія цѣлаго. Отъ этого двойного движенія возникаетъ напряженіе (τόνος), по которому движеніе и называется тоническимъ. Къ различнымъ степенямъ этого направленія стоики сводятъ ту градацію пневматическихъ формъ, которой они объясняютъ градацію высшихъ и низшихъ существъ въ природѣ. На неорганической ступени пневма посредствомъ направленнаго внутрь движенія создаетъ единство тѣла и связанность его частей (посему ἕξις отъ ἔχειν = имѣть) посредствомъ движенія, направленнаго наружу,—величину и форму; остальныя физическія свойства также представляютъ дѣйствія пневмы. Новыя силы, привходящія въ растительномъ и животномъ мірѣ, объясняются бо́льшимъ напряженіемъ и большей тонкостью пневмы. Такъ стоики пытаются посредствомъ градаціи устранить неустранимую противоположность тѣла и духа, физическихъ и психическихъ процессовъ.

Τόνος.

Причинность.

Вмѣстѣ съ движеніемъ мы должны еще разсмотрѣть и причинность. Что касается причинности, то здѣсь старанія стоиковъ направлены преимущественно на то, чтобы изобразить міровой процессъ единымъ также относительно причинной связи. Все происходящее въ природѣ проистекаетъ изъ одного и того же единаго источника силы. In abstracto можно отличать въ первовеществѣ причинный моментъ отъ вещественнаго, страдательнаго; in concreto онъ нигдѣ не встрѣчается безъ вещественнаго носителя. Причинами въ настоящемъ смыслѣ являются только тѣла; а именно, только высшіе элементы, огонь и воздухъ, и образованная изъ нихъ пневма, способны что-либо причинить. Другія тѣла обладаютъ этой способностью только благодаря находящейся въ нихъ пневмѣ. Подобно дѣйствующему фактору, испытывающій воздѣйствіе тоже долженъ быть тѣломъ, но то, что причиняется, всегда безтѣлесно. Общая форма процесса причиненія такова: тѣло становится для другого тѣла причиной безтѣлеснаго, а именно, состоянія (движенія, измѣненія, положенія). Помимо дѣятельнаго фактора и страдательнаго во всякомъ причинномъ процессѣ участвуютъ, конечно, еще и другія обстоятельства, безъ которыхъ результатъ не получился бы (conditio sine qua non). Но стоики опредѣленно от-

казываются называть эти обстоятельства причинами. Тѣмъ меньше права называться причинами имѣютъ обстоятельства, только не препятствующія результату. Изъ сказаннаго вытекаетъ также, что взаимодѣйствіе возможно не между причиной и слѣдствіемъ, но только въ томъ смыслѣ, что одновременно тѣло А для тѣла В и тѣло В для тѣла А есть причина чего-то.—Безпричинное движеніе есть нѣчто немыслимое; всякое же причиненіе наступаетъ по опредѣленнымъ законамъ природы, такъ что когда дѣятельное тѣло опредѣленнаго состоянія соприкасается со страдательнымъ тѣломъ опредѣленнаго состоянія, то при прочихъ равныхъ обстоятельствахъ необходимо наступаетъ опредѣленный результатъ. Такъ возникаетъ представленіе о непрерывной цѣпи причинно обусловленнаго, а потому необходимаго процесса, обнимающаго всѣ отдѣльные фазисы мірового процесса, въ томъ числѣ и произвольные поступки живыхъ существъ. Имѣется только одна такая цѣпь, такъ какъ всякое движеніе и причиненіе исходитъ отъ одного единственнаго перваго двигателя, который, однако, не слѣдуетъ, какъ у Аристотеля, представлять себѣ неподвижнымъ. Когда изъ живого божественнаго первовещества съ необходимостью развивается космосъ, то первоначально единое теченіе причиняющей силы раздѣляется на безчисленное множество рѣкъ, ручьевъ и ручейковъ, не утрачивая вслѣдствіе этого своего единства; а когда космосъ обратно превращается въ первовещество, то всѣ эти ручейки опять соединяются въ одно теченіе. Эту единую и необходимую причинную связь всего совершающагося, носитель которой есть единая пневма, стоики называютъ εἱμαρμένη (= рокъ).

Рокъ.

Для этики основное значеніе имѣетъ то, что человѣческую душу и ея поступки стоики считаютъ включенными въ эту причинную связь и все же находятъ возможнымъ сохранять въ извѣстномъ смыслѣ свободное рѣшеніе воли. Чтобы понять это, необходимо предпослать, что въ изображеніи всего мірового процесса они соединяютъ съ до сихъ поръ разсмотрѣннымъ причиннымъ воззрѣніемъ и телеологическое.

Рокъ и провидѣніе.

Божественный первоогонь, изъ котораго происходитъ міръ, есть не только первовещество (матеріальная причина), первый двигатель и законъ причинности, но и всепознающій разумъ и поставляющій цѣли интеллектъ. На-ряду съ неумолимой εἱμαρμένη стоитъ заботливо доброе πρόνοια (=providentia, провидѣніе). Другими словами одно и то же реальное, матеріальное существо отправляетъ обѣ функціи: оно причинно обусловливаетъ все совершающееся и ведетъ этотъ процессъ къ наиболѣе прекрасной и разумной цѣли. Въ божественной субстанціи, пока изъ нея не развилось многообразіе космоса, противоположность εἱμαρμένη и πρόνεια не можетъ проявиться. Въ ней какъ въ сѣмени растенія содержится потенціально весь космосъ. Всякое единичное существо впослѣдствіи появляющееся при развитіи, мысленно уже находится въ ней какъ понятіе, есть желанная цѣль въ системѣ цѣлей и какъ реальное существо причинно обусловлено стремящейся къ его осуществленію инстинктивной силой. Божественная субстанція содержитъ въ себѣ зародышевые цѣлевые мысли (σπερματικοὶ λόγοι) всѣхъ существъ. Въ понятіи σπερματικοὶ λόγοι сочетаются въ единство всѣ четыре аристотелевскія причины: матеріальная, динамическая, логическая и телеологическая. Рокъ и провидѣніе составляютъ здѣсь, слѣдовательно, единство-

Воля возводитъ въ цѣль мыслимое въ понятіяхъ и осуществляетъ эту цѣль въ тѣлесномъ мірѣ, вызывая движеніе, совершающееся по чисто механическимъ законамъ,—такъ бываетъ въ человѣческомъ хотѣніи и поведеніи, и все это по аналогіи переносится на міровой процессъ въ цѣломъ и принимается за его настоящую внутреннюю сущность. Развитіе единой субстанціи въ космосъ состоитъ въ гераклитовскомъ движеніи внизъ, въ частичномъ паденіи субстанціи на низшую ступень бытія, когда изъ первоогня образуются воздухъ, вода, огонь. Единство, правда, остается сохраненнымъ, поскольку и низшіе элементы проникнуты божественной пневмой. Но и эта пневма имѣетъ различныя степени силы и чистоты. Въ неорганической природѣ она дѣйствуетъ всего только какъ слѣпая причинность, въ мірѣ растеній—какъ слѣпая, но все же изнутри цѣлесообразно дѣйствующая и формирующая сила природы, въ животномъ мірѣ—какъ слѣпая относительно понятій, но все же цѣлесообразно желающая и руководимая представленіями душа; и только въ человѣкѣ она вновь логически дѣйствуетъ, какъ душа, разумно познающая и хотящая разумное. Поскольку эта божественная пневма, дѣйствующая столь различнымъ образомъ, все-таки понимается какъ единое существо, Хризиппъ могъ сказать, что все, что совершается согласно року, совершается также согласно провидѣнію. Но если напротивъ обращать вниманіе на совершенно различный образъ дѣйствія пневмы, въ различныхъ областяхъ природы, то можно было вмѣстѣ съ Клеанѳомъ сказать, что все совершающееся провидѣніемъ, совершается также рокомъ, но не все, совершающееся рокомъ, совершается и провидѣніемъ. Между провидѣніемъ и рокомъ пришлось тогда какъ посредствующее понятіе вставить понятіе природы, которое вмѣстѣ съ провидѣніемъ отмѣчается цѣлесообразной дѣятельностью, а вмѣстѣ съ рокомъ лишено сознательной разумности. Такимъ образомъ эта казавшаяся абсолютной противоположность также превращена была въ относительную. Воззрѣніе Клеанѳа облегчало объясненіе зла и нецѣлесообразностей въ міровомъ теченіи. Ихъ можно было отнести на счетъ рока, лишенныхъ руководительства провидѣнія и дѣйствующаго уже на свой страхъ и рискъ. Воззрѣніе Хризиппа, напротивъ, энергичнѣе подчеркиваетъ единство космоса и не хочетъ признать, чтобы какое-нибудь зло пришло въ міръ такъ сказать противъ воли провидѣнія. Однако въ мнѣніяхъ его относительно этого замѣтны извѣстныя колебанія. Иногда онъ приближается къ послѣдовательному оптимизму, который утверждаетъ, что вещи, кажущіяся зломъ съ нашей ограниченной точки зрѣнія, не являются зломъ съ точки зрѣнія великаго цѣлаго и мірового разума. Иногда онъ разсматриваетъ ихъ какъ такъ называемое «необходимое зло», получающееся при осуществленіи цѣлей природы какъ нежеланный, но неизбѣжный побочный результатъ. Проведеніе оптимизма облегчается для него антропоцентрической точкой зрѣнія его телеологіи. Если, какъ стоики учатъ, физическое зло не въ состояніи лишить человѣка его блаженства, если это зло вообще не есть истинное зло, то остается согласовать съ провидѣніемъ одно только моральное зло. Если такъ, то Хризиппу легко показать, что безъ зла и добро тоже не могло бы существовать, что зло, слѣдовательно, входитъ въ божественный міровой планъ какъ необходимая составная часть. Моральное добро и зло одинаково коренятся въ

Теодицея.

организаціи одаренныхъ разумомъ и свободой воли существъ. Цѣль всего творенія состояла въ созданіи этихъ существъ, отражающихъ подобіе творца въ безчисленныхъ индивидуальныхъ формахъ, но для этого имъ должна быть предоставлена свобода жить сообразно разуму или нѣтъ. Ихъ задача состоитъ въ томъ, чтобы въ качествѣ добровольныхъ и самостоятельныхъ сотрудниковъ Бога принимать участіе въ осуществленіи разумнаго въ космосѣ. Если они не вполнѣ исполняютъ эту задачу, то съ точки зрѣнія ихъ задачи это, конечно, зло, но не съ точки зрѣнія цѣлаго. Они только опускаются, вслѣдствіе этого, на ближайшую, низшую, на животную ступень; и подобно тому какъ съ точки зрѣнія цѣлаго нѣтъ зла въ томъ, что на-ряду съ человѣкомъ имѣются и животныя и растенія, такъ съ точки зрѣнія цѣлаго существованіе дурныхъ и неразумныхъ людей тоже не есть зло. Кто не принимаетъ добровольно участія въ божественной работѣ, того необходимость противъ его воли увлекаетъ впередъ и заставляетъ служить божественнымъ цѣлямъ.

Рокъ и свобода воли.

Теперь мы можемъ вернуться къ выше поставленному вопросу, въ какомъ смыслѣ стоики считаютъ человѣческое хотѣніе и поведеніе свободнымъ и все же подчиненнымъ необходимости рока. При трактованіи этой проблемы они исходятъ изъ различныхъ видовъ движенія, которыми низшія и высшія существа природы отличаются другъ отъ друга. Неорганическое тѣло можетъ получить толчокъ къ движенію только извнѣ, т. е. отъ другого движущагося тѣла. Растеніе въ самомъ себѣ имѣетъ принципъ движенія. Оно движется и развивается изнутри и перерабатываетъ получаемую извнѣ пищу соотвѣтственно своей природѣ. У животнаго внутренняя движущая причина является психической. Представленіе, что соотвѣтствующее его природѣ для него достижимо, вызываетъ въ животномъ инстинктъ, посредствомъ котораго онъ выражаетъ свое согласіе съ представленіемъ. Изъ возбужденнаго инстинкта вытекаетъ тѣлесный поступокъ, направленный на осуществленіе этого сообразнаго природѣ. Поскольку животное дѣйствуетъ по внутреннему согласію и по собственному побужденію, мы говоримъ, что это есть добровольный поступокъ, что онъ отъ него зависитъ, тѣмъ не менѣе поступокъ совершается съ необходимостью. Представленіе приходитъ къ животному извнѣ, безъ всякаго его участія. Какъ оно реагируетъ на это представленіе, обусловлено его собственной природой. Внѣшняя и внутренняя причины, слѣдовательно, должны встрѣтиться, чтобы совершился поступокъ. Но внѣшняя причина дѣйствуетъ только какъ поводъ, какъ conditio sine qua non; настоящей рѣшающей является внутренняя причина, которая состоитъ въ возбужденномъ инстинктѣ, связанномъ съ согласіемъ, ибо только благодаря ей представляющійся возможнымъ поступокъ становится дѣйствительнымъ. Естественная организація животнаго (безразлично, понимать ли ее обще или индивидуально) есть причина того, что на опредѣленное представленіе оно должно отвѣтить опредѣленнымъ инстинктомъ; а сама эта организація, какъ продуктъ мірового процесса, обусловлена причинно. Свобода животнаго состоитъ не въ томъ, что дѣятельность его оторвана отъ причинной связи мірового процесса (это было бы возможно лишь въ томъ случаѣ, если бы оно было не частью міра, а міромъ по себѣ), но въ томъ, что оно дѣйствуетъ какъ *я*, по свободному согласію и по внутрен-

нему побужденію. Что же касается различія человѣческой и животной свободы воли, то оно состоитъ въ томъ, что къ представленію и возбужденію инстинкта въ качествѣ третьяго причиннаго момента поступка привходитъ разумное (логическое) мышленіе. Человѣкъ, поскольку онъ поступаетъ какъ человѣкъ и какъ разумное существо, даетъ свое согласіе представленію о томъ, что возможный поступокъ подходитъ ему, только послѣ того, какъ онъ его изслѣдуетъ и признаетъ каталептическимъ. Доказанная въ теоріи познанія теоретическая свобода человѣка, благодаря которой онъ имѣетъ возможность уберечься отъ заблужденія, является основой его практической свободы, ибо въ основѣ всякаго акта воли лежитъ сужденіе о томъ, къ чему стоитъ или не стоитъ стремиться. Основываясь на такомъ разумномъ сужденіи, инстинктъ становится разумной волей. Человѣкъ обладаетъ высшей свободой по сравненію съ животнымъ т о г д а, когда рѣшающій внутренній факторъ его души, его *я* слѣдуетъ не за естественной необходимостью, а за разумной необходимостью. Онъ рождается какъ животное существо, но съ потенціальнымъ расположеніемъ къ превращенію въ разумное существо. Это расположеніе достигаетъ совершеннаго развитія только у мудреца, охватывающаго всю систему разумныхъ истинъ, въ связи съ которой каждое отдѣльное положеніе представляется доказуемымъ, неопровержимымъ познаніемъ. Кто достигъ этой ступени, тотъ свободенъ въ высшемъ смыслѣ слова, свободенъ, подобно самому божеству. На этой ступени свобода и необходимость тожественны. Свобода воли, которой человѣкъ можетъ достигнуть, состоитъ, значитъ, не въ томъ, что его хотѣніе и поведеніе не имѣетъ причины, а въ томъ, что оно обусловлено причинами, соотвѣтствующими его характеру, какъ разумнаго существа:—логическими причинами.

Случайное и возможное.

Свобода человѣка въ этомъ смыслѣ вполнѣ согласуется съ допущеніемъ, что всѣ происшествія, въ томъ числѣ и человѣческіе поступки, предопредѣлены изначала. Это допущеніе и вѣра въ пророчество взаимно подкрѣпляютъ другъ друга. Но хотя всѣ вещи и происходятъ необходимо, мы съ нашей точки зрѣнія все же вправѣ называть случайными многія событія, причины которыхъ намъ не ясны. Этимъ допущеніемъ не устраняется также и понятіе возможности. Мы можемъ называть будущія событія возможными, если ни одинъ изъ извѣстныхъ намъ общеобязательныхъ законовъ природы не исключаетъ a priori ихъ наступленія. Требуемое такимъ закономъ природы, напр., что всѣ люди должны умереть, необходимо не въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы называемъ необходимымъ вообще все совершающееся. Оно можетъ быть выражено въ формѣ общаго и необходимаго истиннаго сужденія. Изъ этого второго понятія необходимости вытекаютъ понятія возможнаго и невозможнаго. То, что въ этомъ смыслѣ «не необходимо существуетъ», невозможно, а то, что въ этомъ смыслѣ «необходимо не существуетъ», возможно.

Космологія.

Существуетъ только одинъ единый космосъ, ограниченный и шарообразный, но окруженный безконечнымъ пустымъ пространствомъ. Внутри космоса нигдѣ нѣтъ пустого пространства, ибо въ такомъ случаѣ было бы уничтожено его единство, имѣющее для стоиковъ первенствующее значеніе. Космосъ объединенъ пневмой, которая проникаетъ его во всѣхъ его частяхъ, какъ душа тѣло, и обнимаетъ все въ немъ совершаю-

щееся въ одномъ единомъ сознаніи. Космосъ есть разумное живое существо. Онъ возникъ изъ первоогня и опять въ него превратится и снова изъ него возникнетъ; такъ отъ вѣчности до вѣчности періоды διακόσμησις'а, въ которыхъ субстанція развивается въ многообразіе существъ, смѣняются періодами, когда всѣ различія поглощены въ единствѣ божественной субстанціи. Ἐκπύρωσις (міровой пожаръ) и παλιγγενεσία (возрожденіе міра) стоики заимствовали у Гераклита. Главная цѣль, изъ-за которой божественная субстанція переходитъ въ состояніе διακόμησις'а, есть созданіе разумныхъ существъ. Міръ созданъ ради людей или—правильнѣе—ради людей и боговъ, ибо въ διακόσμησις'ѣ само божество также дифференцируется въ множество единичныхъ божественныхъ лицъ. Совокупность разумныхъ существъ, для которыхъ космосъ созданъ, какъ общая ихъ обитель, образуетъ государственную общину, прообразъ всѣхъ земныхъ общинъ. Всякій человѣкъ можетъ добиться доступа въ эту общину, но только мудрецъ состоитъ въ ней полноправнымъ членомъ. Стать гражданиномъ этого царства разума,—такова цѣль, поставленная человѣку.

Человѣкъ и душа.

Человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души. Душа тоже есть тѣло, а именно, пневматическое, которому свойственно тоническое движеніе. Она состоитъ изъ восьми частей, а именно, пяти органовъ чувствъ, органа голоса, органа воспроизведенія и господствующей части души (ἡγεμονικόν), изъ которой прочія части исходятъ, какъ истеченія пневмы. (Ἡγεμονικόν имѣетъ мѣстомъ своего пребыванія сердце и является носителемъ всѣхъ чисто духовныхъ функцій, значитъ, не только представленія, сужденія, умозаключенія, но и чувствованія и хотѣнія. Мы уже видѣли, какъ въ господствующей части души постепенно посредствомъ воспріятій, получаемыхъ органами чувствъ, образуется разумъ, какъ комплексъ понятій. Животная душа только посредствомъ этого развитія становится разумной человѣческой душой. Продолжаетъ ли душа существовать послѣ отдѣленія отъ тѣла, зависитъ отъ степени «тона», котораго она достигла во время своей жизни въ тѣлѣ. Добродѣтельныя души имѣютъ большую длительность и продолжаютъ существовать какъ демоны. Стоики весьма охотно примыкаютъ здѣсь къ народной вѣрѣ въ демоновъ. Но вѣчно не можетъ существовать даже добродѣтельная душа. При міровомъ пожарѣ она возвращается въ единство божественной субстанціи. Когда затѣмъ наступаетъ возрожденіе міра (παλιγγενεσία), то міровое развитіе протекаетъ вполнѣ такимъ же образомъ, какъ и въ прошлый разъ. Тѣ же самыя человѣческія души, слѣдовательно, возвращаются, опять въ бытіе. Но такъ какъ ихъ индивидуальное существованіе было прервано, то онѣ не могутъ вспоминать свою прежнюю жизнь.

Этика: согласная и сообразная природѣ жизнь.

На этомъ фундаментѣ стоики возводятъ свое зданіе практической философіи, которое мы должны разсматривать какъ важнѣйшую часть ихъ ученія, опредѣляющую также ихъ отношеніе къ теоретическимъ проблемамъ. Подобно большинству античныхъ моралистовъ, стоики также усматриваютъ въ блаженствѣ высшую цѣль всего человѣческаго стремленія. Но понятіе блаженства есть только общая схема. Рѣшающимъ является способъ наполненія его опредѣленнымъ содержаніемъ. Основатель Стои Зенонъ училъ, что блаженство

и цѣль, къ которой должно быть относимо все наше хотѣніе и поведеніе, состоитъ въ согласной жизни. Онъ понималъ подъ этимъ логическую согласованность нашихъ мыслей между собой и согласованность нашего чувствованія, хотѣнія и поведенія съ нашими мыслями. Клеанеъ не сдѣлалъ это ученіе болѣе яснымъ, когда онъ, вмѣсто «согласной жизни», объявилъ высшимъ благомъ «жизнь, согласную съ природой». Вопросъ, понимается ли подъ этимъ природа человѣка или природа вселенной, Хризиппъ разрѣшилъ въ томъ смыслѣ, что подъ этимъ нужно понимать и то и другое, ибо природа человѣка та же, что и природа вселенной. Слово «природа» слѣдуетъ здѣсь понимать не въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно образуетъ противоположность душѣ и разуму, а во всеобъемлющемъ значеніи, обнимающемъ въ себѣ всѣ эти пневматическія формы. Отличительный признакъ человѣческой природы состоитъ именно въ логосѣ. Потому согласіе жизни человѣка съ его природой можетъ состоять только въ согласіи съ логосомъ. Но логосъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ законъ, управляющій всѣмъ космосомъ и указывающій каждому отдѣльному существу, что̀ ему надлежитъ дѣлать и чего не дѣлать. Достигшій совершеннаго развитія человѣческій разумъ тожественъ съ божественнымъ разумомъ. Слѣдовательно, согласная съ природой жизнь человѣка состоитъ въ томъ, что онъ живетъ согласно божественному міровому закону. Подъ природой человѣка, жизнь въ согласіи съ которой составляла его блаженство, слѣдуетъ понимать высшую степень совершенства, которой онъ можетъ достигнуть развитіемъ своихъ природныхъ задатковъ, ибо только въ процессѣ своего развитія человѣкъ приходитъ къ сознанію своей истинной природы и становится въ дѣйствительности тѣмъ, чѣмъ онъ при своемъ рожденіи былъ только въ возможности. Идеалъ, достиженіе котораго указывается ему его предрасположеніемъ, составляетъ его истинную природу. Совершенное развитіе и есть то, что̀ называется добродѣтелью. Согласная съ природой жизнь, слѣдовательно, тожественна съ добродѣтельной жизнью. Добродѣтельная жизнь есть блаженная жизнь. Къ обладанію добродѣтели мы должны стремиться не ради какихъ-нибудь результатовъ, вытекающихъ изъ этого обладанія, но ради нея самой. Обладаніе добродѣтелью само уже достаточно для блаженства. Только прекрасное (т. е. похвальное, по-латыни: honestum) есть истинное благо. Добродѣтель есть искусство правильнаго образа жизни. Она относится къ тому виду искусствъ, въ которыхъ цѣль состоитъ не въ создаваемомъ ими произведеніи и не въ получаемомъ результатѣ, а въ самой художественной дѣятельности. Высшую цѣль стремленія стоики, подобно Аристотелю, видѣли въ дѣятельности.

Добродѣтель, какъ высшее благо.

Чтобы доказать правильность своего опредѣленія высшей жизненной цѣли, стоики, подобно Эпикуру, ссылаются на первоначальный естественный инстинктъ. Послѣдняя цѣль должна согласоваться съ первой. Первоначальный естественный инстинктъ не можетъ заблуждаться, ибо въ немъ говоритъ сама природа, не извращенная колеблющимися мнѣніями. Эпикуръ утверждалъ, что предметъ первоначальнаго естественнаго стремленія составляетъ удовольствіе или, по крайней мѣрѣ, отсутствіе неудовольствія, и въ соотвѣтствіи съ этимъ онъ опре-

Первоначальный естественный инстинктъ.

дѣлялъ высшую жизненную цѣль. Стоики опровергаютъ это воззрѣніе. По ихъ мнѣнію, первоначальный естественный инстинктъ состоитъ у всѣхъ живыхъ существъ въ себялюбіи и въ инстинктѣ самосохраненія. Природа должна была вселить этотъ инстинктъ въ творенія, если она желала ихъ сохраненія. Цѣль его состоитъ въ сохраненіи существа въ сообразномъ природѣ состояніи. Каждое живое существо съ момента рожденія инстинктивно стремится къ тому, что̀ способствуетъ этой цѣли, и избѣгаетъ того, что̀ опасно для нея. Удовольствіе есть только побочное явленіе, наступающее при сохраненіи и развитіи сообразнаго природѣ состоянія. Изъ этого пониманія естественнаго инстинкта вытекаетъ понятіе «первоначальнаго сообразнаго природѣ (πρῶτα κατὰ φύσιν), обнимающаго здоровье, силу и красоту тѣла и безпрепятственное функціонированіе всѣхъ тѣлесныхъ и душевныхъ силъ. Но природа заинтересована не только въ сохраненіи индивида, но и въ сохраненіи рода, покоющемся на половомъ воспроизведеніи; потому она надѣлила всѣ живыя существа также инстинктомъ произведенія и сохраненія потомства. Въ любви къ потомству выражается и инстинктъ самосохраненія рода. Но человѣкъ не остается на этой ступени инстинктивной жизни, общей у него со всѣми животными существами.

Перенесеніе себялюбія на логосъ.

Такъ какъ онъ не обладаетъ способностью образованія понятій, то инстинктивное стремленіе и отвращеніе превращается у него въ сознательное хотѣніе. Онъ общимъ образомъ и въ понятіяхъ познаетъ, что одно сообразно его природѣ, а другое нѣтъ, и почему это такъ, и почему также одинъ образъ поведенія приличествуетъ ему, а другой нѣтъ. Такъ начинается развитіе логоса, который сначала подчиненъ животному естественному инстинкту, но вскорѣ самъ становится предметомъ возвышеннаго инстинкта самосохраненія. Человѣкъ чувствуетъ, что развивающійся въ немъ логосъ составляетъ его подлинную внутреннюю сущность, потому онъ и переноситъ на него себялюбіе и инстинктъ самосохраненія. Онъ стремится довести до совершенства высшую природу, которую онъ въ себѣ открылъ. Но совершенство ея состоитъ въ созданіи логической системы познанія въ понятіяхъ. Стоики потому и формулировали свою высшую жизненную цѣль какъ жизнь, согласную съ природой, а не съ разумомъ, что эта формулировка подходитъ для всей жизни человѣка и не только для людей, но и для всѣхъ прочихъ существъ природы. Для зрѣлаго же человѣка согласованность съ природой переходитъ въ согласованность съ разумомъ, въ мудрость и въ добродѣтель.

Отношеніе логоса къ животной жизни.

Вспомнимъ теперь, что по стоической теоріи познанія разумныя понятія постигаютъ не реальныя сущности, существующія наряду съ единичными тѣлесными вещами, но только мыслимыя формы, лежащія въ основѣ дѣйствительности и образующія смыслъ и сущность ея, и тогда мы поймемъ, что развившаяся въ человѣческой душѣ логическая природа не можетъ отдѣлиться отъ животной и существовать сама по себѣ. Подобно тому какъ теоретическое значеніе понятій состоитъ въ томъ, что, благодаря имъ, становится понятнымъ тѣлесный міръ, практическое значеніе логоса состоитъ въ томъ, что, благодаря ему, становится возможной въ тѣлесномъ мірѣ правильная дѣятельность наша, какъ

тѣлесныхъ существъ. Становясь разумными существами, мы не перестали быть животными. Животные инстинкты продолжаютъ въ насъ существовать, и намъ приходится, насколько возможно, ихъ удовлетворять. Но та сторона нашего существа, въ которой господствуютъ эти инстинкты, представляется намъ только веществомъ, въ которомъ мы должны проявлять дѣятельность нашей подлинной духовно-разумной сущности. Душа не создана для тѣла, и разумъ не созданъ для души, но наоборотъ: тѣло должно быть для души и душа для разума необходимымъ страдательнымъ субстратомъ ихъ дѣятельности. Дѣятельность разума въ дѣйствительности есть высшая цѣль какъ всего космоса, такъ и каждаго разумнаго существа. Такова основная мысль стоической этики, изъ которой можно вывести ея ученіе о благахъ и ученіе о добродѣтели.

Ученіе о благахъ: благо, зло и безразличное (ἀδιάφορον).

Истинныя блага суть только тѣ блага, которыя чѣмъ-нибудь содѣйствуютъ высшей цѣли, истинное зло есть только такое зло, которое чѣмъ-нибудь содѣйствуетъ ея противоположности. Хороши добродѣтели, добродѣтельные поступки, добродѣтельные люди, однимъ словомъ, все, что имѣетъ отношеніе къ блаженству либо какъ его составная часть, либо какъ вызывающая его причина. Дурны пороки, порочные поступки, порочные люди и вообще все, что какимъ-нибудь образомъ вредитъ или мѣшаетъ добродѣтельной жизни. Вещь можетъ быть названа хорошей лишь, поскольку она чѣмъ-нибудь полезна высшей жизненной цѣли. Всѣ морально безразличныя вещи, состоянія, переживанія безразличны также въ смыслѣ ученія о благахъ, т. е. онѣ не являются ни благомъ, ни зломъ. Онѣ не содѣйствуютъ ни блаженству, ни его противоположности. Въ особенности это относится ко всѣмъ вещамъ, представляющимся благомъ и зломъ естественному человѣку, такъ какъ онѣ составляютъ предметъ естественныхъ инстинктовъ, стремленія и отвращенія въ неразумной сферѣ нашей душевной жизни. Удовольствіе, здоровье, сила, богатство, почетъ не суть истинныя блага; страданіе, болѣзнь, бѣдность, изгнаніе не есть истинное зло. Всѣ эти вещи могутъ быть использованы хорошимъ или дурнымъ образомъ, и исключительно отъ нашего къ нимъ отношенія зависитъ, будутъ ли онѣ чѣмъ-нибудь содѣйствовать блаженству или нѣтъ. Въ нихъ самихъ, значитъ, не заключается способность приносить пользу или вредъ. Всѣ эти вещи не отъ насъ зависятъ, не отъ нашей свободной воли, а отъ неизмѣннаго теченія природы зависитъ, то какія изъ этихъ вещей выпадаютъ намъ на долю. Но зато исключительно отъ насъ зависитъ, какъ намъ относиться къ нимъ, а исключительно этимъ послѣднимъ обусловлено наше блаженство. Какъ животныя существа мы зависимъ отъ этихъ внѣшнихъ вещей и испытываемъ черезъ нихъ удовольствіе и страданіе, какъ разумныя—мы свободны отъ всего внѣшняго и обрѣтаемъ свое счастье въ совершенной дѣятельности нашей подлинной сущности, въ чемъ никакая сила неба и земли не можетъ намъ помѣшать. «Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae».

Различія въ цѣнности διάφορα.

Но эти внѣшнія вещи все же, однако, образуютъ сферу, къ которой относится наше поведеніе, какъ тѣлесныхъ существъ. Мы отъ природы предназначены не только для познаванія, но и для дѣйствія. Поведеніе обусловлено инстинктами, которые относятся къ животной части нашего существа и направлены на усвоеніе сообразнаго природѣ и отвращеніе отъ противнаго ей. Разумъ имѣетъ своей задачей объединеніе этихъ возбужденій, образованіе системы практическихъ основоположеній, изъ которой для каждаго отдѣльнаго случая вытекало бы, слѣдуетъ ли соглашаться съ инстинктомъ или нѣтъ, и какому изъ двухъ противорѣчивыхъ инстинктовъ слѣдуетъ отдать предпочтеніе. Это возможно лишь тогда, если разумъ проводитъ различіе въ цѣнности предметовъ этихъ инстинктовъ и научаетъ дѣлать выборъ между ними соотвѣтственно этой различной оцѣнкѣ. Оказывается, слѣдовательно, что вещи, которыя, съ точки зрѣнія стремленія къ блаженству, нужно было признать безразличными, отнюдь не являются таковыми съ точки зрѣнія жизни сообразной природѣ. Онѣ, напротивъ, отчасти сообразны природѣ, отчасти противны ей. Сообразнымъ природѣ вещамъ присуща положительная цѣнность, поскольку онѣ способствуютъ сообразной природѣ жизни, противнымъ природѣ вещамъ присуща отрицательная цѣнность или отсутствіе цѣнности, поскольку онѣ содѣйствуютъ противной природѣ жизни. «Сообразная природѣ жизнь», о которой здѣсь говорится, отличается отъ «жизни, согласной природѣ», образующей высшую цѣль. Здѣсь дѣло идетъ о низшей животной природѣ въ человѣкѣ, о природѣ въ противоположность логосу, а тамъ—о природѣ человѣка въ цѣломъ, въ которой животное есть только существо, а разумъ—форма и сущность. Цѣнность внѣшнихъ вещей различается въ зависимости отъ того, въ какой мѣрѣ онъ содѣйствуетъ сообразной природѣ жизни. Отсюда развивается сравнительное опредѣленіе цѣнности и разумный выборъ. Выборъ составляетъ въ практическомъ отношеніи главную функцію разума. Сообразныя природѣ вещи значительной цѣнности стоики называютъ «предпочтительными вещами» (προηγμένα), не благами; противныя природѣ вещи значительнбй отрицательной цѣнности они называли «нежелательными вещами» (ἀποπροηγμένα), не зломъ. Предпочтительныя вещи они дѣлятъ на душевныя, тѣлесныя и внѣшнія, аналогично дѣленію благъ у перипатетиковъ. Къ душевнымъ предпочтительнымъ вещамъ относятся, напр., талантъ, хорошая память, сила мышленія, успѣхи въ наукѣ, а также профессіональное и художественное умѣніе, существеннымъ образомъ содѣйствующія сообразной природѣ жизни; къ тѣлеснымъ—сила, красота, здоровье, развитіе органовъ чувствъ; къ внѣшнимъ—родители, дѣти, умѣренное богатство, расположеніе людей. Душевныя предпочтительныя вещи имѣютъ болѣе высокую цѣнность, чѣмъ тѣлесныя и внѣшнія. Кромѣ того нужно отличать вещи, предпочитаемыя ради нихъ самихъ, отъ вещей, предпочитаемыхъ только какъ средство къ достиженію первыхъ.

Προηγμένα.

Достойное стремленія и пріемлемое.

Какъ предметы нашего хотѣнія и поведенія, блага суть вещи, достойныя стремленія, а зло есть вещь, которую слѣдуетъ избѣгать; сообразныя природѣ вещи (морально безразличныя), напротивъ, только болѣе или менѣе пріемлемы, а про-

тивное природѣ (морально безразличное) только болѣе или менѣе непріемлемо. Въ этомъ терминологическомъ различеніи ясно выражено, что для полученія благъ мы сами должны проявить инициативу, въ то время какъ при безразличныхъ вещахъ мы только принимаемъ то, что намъ предлагается, и изъ представляющихся возможностей предпочитаемъ цѣнное не цѣнному и болѣе цѣнное менѣе цѣнному.

Добродѣтельные и только надлежащіе поступки.

Проводимое стоиками различеніе истиннаго блага и зла съ одной стороны и безразличныхъ вещей съ другой стороны представляетъ основу ихъ классификаціи человѣческихъ поступковъ по моральной цѣнности. Относительно каждаго человѣческаго поступка мы можемъ спросить: 1) соотвѣтствуетъ ли онъ жизни сообразной природѣ, 2) соотвѣтствуетъ ли онъ согласной, добродѣтельной жизни. Поступки, *не* соотвѣтствующіе жизни сообразной природѣ, *не* могутъ соотвѣтствовать также и добродѣтельной жизни. Поступки, *соотвѣтствующіе* добродѣтельной жизни, *соотвѣтствуютъ* также жизни сообразной природѣ. Но поступки, соотвѣтствующіе жизни сообразной природѣ, еще не удовлетворяютъ тѣмъ самымъ требованіямъ добродѣтели. Такимъ образомъ получаются три вида поступковъ. Подобно тому, какъ имѣются благо, зло и безразличныя вещи, такъ бываютъ хорошіе, дурные и безразличные поступки. Эти безразличные поступки могутъ быть или абсолютно безразличны, т. е. безразличны съ точки зрѣнія жизни сообразной природѣ, или же безразличны только съ точки зрѣнія блаженства и добродѣтели. Поступки послѣдняго вида образуютъ среднюю область, общую мудрецамъ и глупцамъ. Добродѣтельные поступки (κατορθώματα) можетъ совершать только мудрый, порочные поступки (ἁμαρτήματα) только глупецъ. Средніе, надлежащіе поступки (μέσα καθήκοντα) общи мудрымъ и глупцамъ. Поступки только надлежащіе также имѣютъ отношеніе къ логосу. Они могутъ быть опредѣлены какъ поступки, для совершенія которыхъ можетъ быть найдено разумное основаніе. Разумный поступокъ тоже есть надлежащій, но онъ больше, чѣмъ надлежащій. Онъ отличается отъ поступка только надлежащаго разсудительностью и намѣреніемъ поступающаго. Намѣреніе поступающаго при такомъ поступкѣ вполнѣ сознательно направлено на высшую жизненную цѣль; разсудительность, изъ которой происходитъ добродѣтельный поступокъ, есть подлинное непоколебимое знаніе, мыслимое только въ связной системѣ строго доказуемыхъ познаній и какъ составная часть совершенно развитаго логоса. Добродѣтельный поступокъ есть «надлежащій поступокъ», доведенный до совершенства и поднявшійся въ область чистаго разума. Просто надлежащіе поступки суть проявленія и составныя части естественной жизни и относятся къ сообразнымъ природѣ, но безразличнымъ вещамъ, добродѣтельные поступки суть проявленія и составныя части согласной, разумной жизни и относятся къ пріобрѣтенію истиннаго блага и отвращенію отъ истиннаго зла. Для просто надлежащаго образа дѣйствія сообразныя природѣ вещи, которыя онъ пріобрѣтаетъ и между которыми онъ производитъ выборъ, представляются самоцѣлью: для добродѣтельнаго образа дѣйствія онѣ составляютъ только сферу дѣятельности человѣка какъ разумнаго существа. Что касается утвержденія, что эти «средніе поступки»

общи мудрецамъ и глупцамъ, то это можетъ относиться только къ внѣшнему поведенію, какъ таковому, независимо отъ образа мыслей, изъ котораго оно проистекаетъ, ибо мудрый совершаетъ каждый отдѣльный поступокъ, руководясь правильнымъ образомъ мыслей, правильнымъ намѣреніемъ и разсудительностью, а потому каждый его поступокъ добродѣтеленъ, хотя бы онъ по внѣшности не отличался отъ просто надлежащаго поступка глупца. Различіе между добродѣтельнымъ поступкомъ и просто надлежащимъ состоитъ еще въ томъ, что послѣдній можетъ быть признанъ надлежащимъ лишь, когда онъ доведенъ до конца, между тѣмъ какъ въ добродѣтельномъ поступкѣ похваленъ уже одинъ подступъ къ дѣлу, похвально даже простое намѣреніе. Осуществленіе замысла можетъ быть прервано случайностями, которыя мы не въ силахъ предотвратить. Совершенство добродѣтельной дѣятельности нисколько этимъ не уменьшается. Только если наблюдать за дѣятельностью человѣка въ теченіе болѣе продолжительнаго времени, то и во внѣшнихъ поступкахъ становится замѣтнымъ различіе между добродѣтельнымъ поведеніемъ и просто надлежащимъ. Только тогда обнаруживается вытекающая изъ твердости принциповъ равномѣрность и надежность поведенія.

Ученіе о добродѣтели.

Обладаніе или необладаніе добродѣтелью есть то, на чемъ основано это различіе поступковъ. Добродѣтель есть согласное состояніе души, завершеніе правильнаго разума, теоретическое и вмѣстѣ съ тѣмъ практическое искусство, руководящее всей жизнедѣятельностью человѣка, т. е. всѣми его добровольными поступками. Однажды пріобрѣтенная, она не утрачиваема, она есть character indelebilis. Она не допускаетъ никакой градаціи, такъ какъ есть идеалъ совершенства. Можно или обладать или не обладать ею. Каждый отдѣльный добродѣтельный поступокъ тоже не можетъ быть болѣе или менѣе добродѣтеленъ, подобно тому, какъ сужденіе не можетъ быть болѣе или менѣе истинно или ложно. Каждый шагъ впередъ, совершаемый человѣкомъ по пути къ добродѣтели, нравственно безразличенъ и относится только къ προηγμένα. Эти шаги не образуютъ также чего-то средняго между добродѣтелью и порочностью, между мудростью и глупостью; человѣкъ остается порочнымъ и глупымъ до тѣхъ поръ, пока онъ не сдѣлаетъ послѣдняго шага, не достигъ цѣли, не исполнилъ своей нравственной задачи. Добродѣтель не прирождена ни одному человѣку, но на основаніи прирожденнаго всѣмъ естественнаго предрасположенія пріобрѣтается каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ посредствомъ теоретическаго обученія и практическаго упражненія. Въ первые годы жизни человѣкъ лишенъ разума, поскольку ему не достаетъ еще естественныхъ понятій, изъ которыхъ складывается логосъ, но онъ ни неразуменъ, ни разуменъ, ни нравственъ, ни безнравственъ. Лишь когда въ немъ развился логосъ, онъ становится нравственно отвѣтственнымъ, и вначалѣ онъ пороченъ. Затѣмъ въ благопріятномъ случаѣ начинается прогрессъ, завершающійся пріобрѣтеніемъ добродѣтели и мудрости. Добродѣтели можно научиться, но обученіе добродѣтели связано съ большими трудностями, такъ какъ чувствованія и инстинкты вводятъ насъ въ заблужденіе и сводятъ съ прямого пути разума (удовольствіе, напр. которое не есть даже προηγμένον, они представляютъ въ видѣ истиннаго и высшаго блага), и потому также, что окружающая среда, въ томъ числѣ родители,

учители и воспитатели, со своей стороны содѣйствуетъ спутыванію нашихъ понятій. Не слѣдуетъ, однако, считать пріобрѣтеніе добродѣтели и мудрости невозможнымъ. «По волѣ боговъ добродѣтель добывается въ потѣ лица».—Имѣется множество добродѣтелей, которыя, однако, неотдѣлимы другъ отъ друга и сочетаются въ одну единую общую добродѣтель. Такъ какъ знаніе, какъ система, образуетъ единство, и такъ какъ одна и та же душевная способность есть носительница всѣхъ добродѣтелей, а одна душевная способность можетъ имѣть только одно характерное для нея совершенство, то, повидимому, можетъ существовать только одна добродѣтель, разсудительность, которая въ своихъ отношеніяхъ къ различнымъ областямъ жизни называется различными именами. Но Хризиппъ отвергъ это воззрѣніе, защищавшееся Аристономъ, и принялъ качественное различіе многихъ добродѣтелей. Господствующему началу (ἡγεμονικὸν), которое, несмотря на свое единство, представляется ему надѣленнымъ множествомъ силъ и способностей, онъ безъ всякихъ колебаній приписываетъ также много качественно различныхъ добродѣтелей. Среди добродѣтелей онъ различаетъ такія, которыя суть науки или искусства, отъ простыхъ способностей, развивающихся на основаніи первыхъ путемъ упражненія. Общая добродѣтель, объединяющая въ себѣ всѣ эти преимущества, одна и та же для мужчины и женщины, для людей и боговъ. Высшаго совершенства, чѣмъ человѣческое, въ космосѣ не существуетъ, ибо человѣческій разумъ по сущности своей тожественъ съ божественнымъ. Мы не будемъ заниматься дальнѣйшими подробностями стоическаго ученія о добродѣтели, которое, исходя изъ давно извѣстныхъ четырехъ основныхъ добродѣтелей, подчиняетъ имъ множество спеціальныхъ добродѣтелей, но обратимся къ стоическому пониманію и объясненію морально дурного.

Пороки и страсти.

Пониманіе порока, конечно, опредѣлено пониманіемъ добродѣтели. Если общая добродѣтель есть совершенно развитый логосъ, и если главнѣйшими отдѣльными добродѣтелями являются науки и искусства, то сущность пороковъ должна состоять въ незнаніи и отсутствіи искусства. Хотѣніе понимается стоиками не какъ проявленіе особой душевной способности, существующей на-ряду съ силой мышленія, но какъ душевное возбужденіе, непосредственно соединяющееся съ опредѣленными сужденіями. Къ тому, что представляется мнѣ благомъ, я необходимо долженъ стремиться, если оно мнѣ предлагается, а того, что кажется мнѣ зломъ, я необходимо долженъ избѣгать, если оно ко мнѣ приближается. Если я такимъ сужденіемъ о благѣ и злѣ даю свое согласіе (συγκατάθεσις), то они непосредственно переходятъ въ возбужденіе воли, именно потому стоики считаютъ столь существенно важнымъ исправлять ходячія неправильныя мнѣнія о благѣ и злѣ. Рука объ руку съ этимъ раціоналистическимъ воззрѣніемъ идетъ и физическое, такъ что сужденія и возбужденія инстинктовъ одновременно разсматриваются какъ физическіе процессы, а науки и незнанія—какъ модификаціи состоянія душевной субстанціи. Это сказывается также въ ученіи объ аффектахъ, въ которыхъ стоики усматриваютъ главный источникъ человѣческой порочности и злополучія. Аффектъ опредѣляется какъ чрезмѣрное возбужденіе инстинкта, выходящее за установленные логосомъ предѣлы, не повинующееся логосу. Хризиппъ сравниваетъ аффектъ съ движеніемъ бѣгущаго, которое этотъ послѣдній, достигши цѣли, не въ состоя-

нiи немедленно остановить. Подобно тому, какъ тѣлесное движеніе въ этомъ случаѣ идетъ дальше поставленной инстинктомъ цѣли, такъ и самъ инстинктъ можетъ выходить за установленные логосомъ предѣлы. Изъ другихъ мѣстъ мы, напротивъ, узнаемъ, что аффекты суть ложныя сужденія. Скорбь объясняется физически какъ оскудѣніе души, удовольствіе—какъ подъемъ души. Но скорбь вмѣстѣ съ тѣмъ есть живая вѣра въ присутствіе зла, а удовольствіе—живая вѣра въ присутствіе блага. Является ли въ обоихъ случаяхъ мнѣніе причиной физическаго процесса, или одинъ и тотъ же реальный процессъ представляется двустороннимъ, насчетъ этого въ самой школѣ не было единомыслія. Эта неясность коренится очень глубоко. Для божественной субстанціи тоже вѣдь отнюдь не ясно, тожественно ли ея мышленіе съ физическими измѣненіями, или оно есть только причина этихъ измѣненій. Съ одной стороны, стоики полагаютъ, что только тѣло можетъ дѣйствовать и причинять, а потому заставляютъ тѣлесную пневму проникать какъ дѣйствующій факторъ въ страдательныя вещества. Отсюда должно вытекать, что въ самой пневмѣ между мышленіемъ и движеніемъ имѣется не причинное отношеніе, а тожество; то же самое пришлось бы, разумѣется, принять для божественной субстанціи до ея развитія. Но, съ другой стороны, духовный принципъ, содержащійся въ божественной субстанціи какъ атрибутъ, называется причиной. Изъ этой метафизической неясности проистекаютъ и неясности въ психологіи и въ ученіи объ аффектахъ. Ясно, однако, что не всякое ложное мнѣніе есть аффектъ, а только такое, которое соединяется съ сильнымъ возбужденіемъ инстинкта. То аффектъ является причиной заблужденія, то заблужденіе является причиной аффекта, въ этомъ заключается противорѣчіе, но оба положенія могутъ быть выведены изъ сочиненій Хризиппа. Всѣ эти трудности коренятся въ психическомъ монизмѣ, защищаемомъ стоиками ради метафизическаго монизма. Дѣло въ томъ, что имъ не удалось провести этотъ монизмъ. Ради монизма мышленіе и хотѣніе, мечтаніе и научное познаваніе представляется дѣятельностью одной и той же единой душевной способности. Вслѣдствіе этого становится невозможнымъ выводить ихъ другъ изъ друга посредствомъ причиннаго объясненія. Какимъ образомъ происходитъ то, что разумное мышленіе наталкивается на трудности и сходитъ съ надлежащаго пути? Если причина этого лежитъ въ аффектѣ, то онъ самъ не можетъ быть заблужденіемъ разума; приходится, напротивъ, различать или хотящій и стремящійся факторъ отъ мыслящаго или заблуждающійся и воображающій отъ научно познающаго.

Четыре основныхъ аффекта.

Спеціальное развитіе ученія объ аффектахъ составляетъ аналогію ученію о добродѣтели. Подобно тому, какъ имѣются четыре основныхъ добродѣтели, имѣются и четыре основныхъ аффекта: удовольствіе и скорбь, относящіяся къ настоящему, стремленіе и страхъ, относящіеся къ будущему. Каждому изъ этихъ четырехъ основныхъ аффектовъ подчинены многочисленныя спеціальныя формы. Стремленіе и страхъ первичнѣе удовольствія и скорби. Когда мы достигаемъ желаемаго или избѣгаемъ того, чего мы боимся, то получается удовольствіе; точно также наступаетъ скорбь, когда мы не достигаемъ желаемаго или подвергаемся тому, чего мы боимся.

Болѣзни, состоянія слабости, припадки.

Аффекты суть отдѣльныя душевныя движенія. Изъ нихъ возникаютъ привычныя душевныя состоянія, которыя слѣдуетъ разсматривать какъ болѣзни, состоянія слабости и припадки души по аналогіи съ патологическими тѣлесными состояніями. Различіе между болѣзнью и припадкомъ состоитъ въ томъ, что при припадкѣ имѣется только предрасположеніе, благодаря которому мы легко подчиняемся извѣстнымъ аффектамъ, а болѣзнь, напротивъ, состоитъ въ твердо укоренившемся и сдѣлавшемся привычнымъ ложномъ мнѣніи и направленіи воли. Вспыльчивость есть припадокъ, вызывающій въ насъ предрасположеніе къ вспышкамъ гнѣва; скупость и алчность суть болѣзни, сущность которыхъ состоитъ въ укоренившейся ложной оцѣнкѣ обладанія деньгами и пріобрѣтенія денегъ. Имѣются двоякаго рода болѣзни: въ основѣ однѣхъ лежитъ желаніе и ложная оцѣнка вещи, какъ весьма достойнаго блага, въ основѣ другихъ—боязнь и ложная оцѣнка вещи какъ весьма нежелательнаго зла. Болѣзнями послѣдняго вида является, напр., негостепріимство, женоненавистничество, человѣконенавистничество. Особый родъ болѣзни составляютъ состоянія слабости. Отъ всѣхъ до сихъ поръ названныхъ патологическихъ душевныхъ состояній слѣдуетъ отличать четыре основныхъ порока: неразуміе, разнузданность, несправедливость, трусость, которые противоположны четыремъ основнымъ добродѣтелямъ: разсудительности, умѣренности, справедливости и мужеству. Эти пороки состоятъ въ незнаніи; отъ нихъ можно освободиться только пріобрѣтеніемъ совершенной мудрости и добродѣтели. Можно излечиться отъ многихъ отдѣльныхъ болѣзней, слабостей и припадковъ, и въ этомъ состоитъ нравственный прогрессъ, но при всемъ томъ можно оставаться еще разнузданнымъ и трусливымъ, а, слѣдовательно, дурнымъ и глупымъ. Эти противоположные добродѣтелямъ пороки исчезаютъ лишь тогда, когда, посредствомъ совершеннаго развитія логоса, достигается полное согласіе жизни.

Апатія.

Такъ какъ главная причина злополучія и отсутствія согласованности въ человѣческой жизни лежитъ въ аффектахъ, то нужно требовать полнѣйшаго ихъ уничтоженія (апатіи), а не только ихъ ослабленія (метріопатіи), какъ это слѣдуетъ по ученію перипатетиковъ. Это есть необходимое слѣдствіе пониманія аффектовъ, какъ ложныхъ сужденій и чрезмѣрныхъ, не повинующихся логосу душевныхъ возбужденій. Когда стоики говорятъ объ аффектахъ (πάθη), то они всегда имѣютъ въ виду страстныя, чрезмѣрныя чувствованія или такія, которыя основаны на обманчивыхъ сужденіяхъ. Врачъ изъ состраданія къ больному не вправѣ отказаться отъ болѣзненной операціи, необходимой для его исцѣленія, судья не вправѣ изъ состраданія къ виновному освободить его отъ заслуженнаго наказанія. Состраданіе есть скорбь о чужомъ бѣдствіи; а скорбь ни подъ какимъ видомъ не проникаетъ въ душу мудреца. Тремъ прочимъ аффектамъ соотвѣтствуютъ, однако, «правильныя чувствованія», стремленію—желаніе, боязни—осторожность, удовольствію—радость. Радость наполняетъ душу мудреца не временами, какъ внезапное возбужденіе чувства, но сопровождаетъ его въ теченіе всей его жизни, такъ какъ онъ всегда вѣдь имѣетъ основаніе радоваться·

Мудрые и глупцы.

Стоики обособляютъ и высшій нравственный идеалъ и противопоставляютъ его всѣмъ предшествующимъ моментамъ нравственнаго развитія. Только совершенная мудрость и добродѣтель и все, ей причастное, имѣетъ абсолютную цѣнность. Все прочее не имѣетъ цѣнности, если приложить къ нему абсолютный масштабъ. Свой идеалъ стоики воплощаютъ въ образѣ мудреца, который блаженъ, богатъ, прекрасенъ и свободенъ; съ такой же парадоксальностью они рисуютъ образъ глупца, у котораго нѣтъ ни одного истиннаго преимущества.

Съ извѣстной стороны стоическій идеалъ добродѣтели можно назвать идеаломъ апатіи. Но свобода отъ стремленій и боязни, составляющая содержаніе этого идеала, приводитъ сначала только къ двумъ изъ четырехъ основныхъ добродѣтелей, къ умѣренности и къ мужеству. Эти добродѣтели, разумѣется, возможны только черезъ знаніе о благахъ, злѣ и безразличныхъ вещахъ, которое съ практической стороны сказывается какъ знаніе о томъ, что слѣдуетъ и чего не слѣдуетъ дѣлать, какъ разсудительность (φρόνησις). Но точка зрѣнія апатіи недостаточна для того, чтобы сдѣлать понятной четвертую добродѣтель, соціальную добродѣтель справедливости. Когда мы принимаемъ во вниманіе эту добродѣтель, предъ нами раскрывается новая сторона стоической этики, и все до сихъ поръ изложенное получаетъ для насъ новое освѣщеніе. Выведеніе этическихъ обязанностей изъ инстинкта самосохраненія и изъ себялюбія производитъ сначала такое впечатлѣніе, будто у стоиковъ рѣчь тоже идетъ объ эгоистической этикѣ, будто эгоизмъ удовольствія они замѣнили эгоизмомъ разума. Но это отнюдь не такъ. Ранѣе охарактеризованное развитіе, посредствомъ котораго нашъ инстинктъ самосохраненія переносится съ нашей животной природы на нашу духовно разумную природу, ведетъ вмѣстѣ съ тѣмъ за предѣлы эгоизма къ альтруистическому и соціальному образу мыслей. Развивающійся въ душѣ индивида логосъ по внутренней своей сущности есть нѣчто не индивидуальное, но общеобязательное. Онъ господствуетъ во всемъ космосѣ, какъ императивъ, предписывающій, что должно совершиться и что совершиться не должно. Эту императивную силу закона логосъ сохраняетъ въ каждой человѣческой душѣ, въ которой онъ осуществляется. Но логосъ не только абстрактный императивъ, но и живое дѣятельное существо, могущее проводить свои требованія въ дѣйствительность. Этотъ законъ относится не только къ отдѣльному человѣку, въ сознаніе котораго онъ проникъ, но и къ міру въ цѣломъ. Посему человѣкъ, въ которомъ этотъ законъ дѣйствуетъ какъ живая сила, будетъ стремиться осуществлять истинно доброе, разумное, богоугодное не только въ своемъ собственномъ лицѣ, но и во всемъ доступномъ ему кругѣ внѣшней дѣятельности. Всякій мудрецъ есть царь и судья, осуществляющій законъ въ своемъ царствѣ. Онъ руководствуется при этомъ добродѣтелью справедливости, которая есть знаніе и искусство удѣлять каждому соотвѣтственно его достоинству. Посредствомъ развитія логоса такимъ образомъ преодолѣвается эгоистическая точка зрѣнія животнаго существа. Съ точки зрѣнія добродѣтели и мудрости исчезаетъ различіе индивидуальнаго и общеполезнаго интереса. Мудрый ставитъ благо господствующаго общежитія выше своего собственнаго

Обязанности по отношенію къ общежитію.

блага, въ случаѣ крайности онъ даже приноситъ ему въ жертву свою жизнь, но именно тѣмъ самымъ онъ остается вѣренъ своей задачѣ и способствуетъ своему собственному, разумно понятому интересу, предохраняя отъ вреда свою высшую и подлинную природу.

Концентрическіе круги обязанностей.

Уже первоначальный инстинктъ выводитъ насъ за предѣлы эгоизма. Онъ заставляетъ насъ производить потомство и заботиться о его сохраненіи и благѣ, какъ о нашемъ собственномъ. Естественная любовь и попеченіе распространяются, далѣе, на родителей, братьевъ и сестеръ, на родственниковъ и сородичей. Это прирожденное намъ чувство общности съ другими людьми въ своемъ естественномъ развитіи обнимаетъ все болѣе и болѣе широкіе круги. Мы инстинктивно чувствуемъ, что мы рождены для жизни въ обществѣ, и что только въ немъ мы можемъ найти свое удовлетвореніе, что мы имѣемъ обязанности не только по отношенію къ себѣ самимъ, но и къ другимъ существамъ. Мы находимся въ центрѣ безчисленнаго множества концентрическихъ круговъ, и каждый болѣе узкій кругъ указываетъ намъ на ближайшій, болѣе широкій, на который мы должны распространить наше чувство общенія и наше попеченіе. Здѣсь нигдѣ нельзя остановиться, пока не достигнутъ самый широкій кругъ, обнимающій весь родъ человѣческій. Къ этому приводитъ насъ смутный естественный инстинктъ и его развитіе, а логосъ окончательно это утверждаетъ и придаетъ этому полную научную ясность. Онъ насъ учитъ, что всѣ люди братья, что всѣ они дѣти одного и того же небеснаго отца; онъ можетъ этому учить, потому что онъ самъ есть признакъ сыновства, который всѣ дѣти получили въ наслѣдіе отъ отца. Насколько распространяется логосъ, настолько распространяется и общеніе, къ которому мы принадлежимъ въ силу нашего рожденія и въ которомъ мы призваны дѣйствовать Такъ какъ боги также относятся къ этому общенію, то мы по отношенію къ нимъ имѣемъ обязанности, обязанности благочестія; неразумныя животныя, напротивъ, стоятъ внѣ общенія съ логосомъ, поэтому мы по отношенію къ нимъ никакихъ обязанностей не имѣемъ. Общеніе разумныхъ существъ, распространяющееся на весь космосъ, можно разсматривать какъ государство, въ которомъ силу закона имѣетъ естественное право, покоющееся на общеобязательномъ разумѣ. Это естественное право есть прообразъ и источникъ положительнаго права отдѣльныхъ государствъ. Положительное право есть право лишь, поскольку оно согласуется съ естественнымъ правомъ. Разнообразіе и различіе правовыхъ нормъ объ одномъ и томъ же предметѣ у различныхъ народовъ и въ различныхъ государствахъ основаны на отклоненіяхъ отъ естественнаго права. Въ общечеловѣческомъ государствѣ и по естественному праву нѣтъ никакихъ различій въ политическомъ и соціальномъ положеніи, за исключеніемъ моральныхъ. Боги и мудрецы являются благородными и полноправными гражданами этого государства, остальные люди участвуютъ въ немъ съ ограниченными правами. Не всякому предоставлена полная возможность возвыситься собственными усиліями до высшаго правового положенія.

Отношеніе индивида къ государству.

Призывая своихъ приверженцевъ къ энергичному участію въ государственной и общественной жизни, стоическая философія, какъ ученіе болѣе мужественное, становится въ рѣзкую противопо-

ложность къ ученію Эпикура, восхваляющему «счастье въ уединеніи». Именно этой своей стороной стоицизмъ обязанъ преимущественнымъ распространеніемъ въ римскомъ мірѣ. Обрисованный нами стоическій космополитизмъ не является помѣхой работѣ на пользу собственнаго народа и собственнаго государства. Школа всегда признавала обязанности по отношенію къ родинѣ въ тѣсномъ смыслѣ болѣе близкими, какъ это и выражено въ упомянутой картинѣ концентрическихъ круговъ. Крупною заслугою стоицизма было то, что въ античный міръ, раздѣлявшійся до тѣхъ поръ національнымъ и мѣстнымъ патріотизмомъ, она внесла идею человѣчества. Передъ основателемъ школы навѣрно носился при этомъ образъ мірового государства Александра, создававшагося у него на глазахъ. Но всемірное государство римлянъ тоже нашло себѣ опору въ этихъ широко-распространенныхъ идеяхъ, а христіанская идея царства божія, христіанскаго человѣчества, также не можетъ отрицать своего происхожденія отъ стоическаго космополитизма.

Стоическая система представляетъ послѣднюю самостоятельную систему, созданную античной философіей; по историческому значенію для античной культуры она еще можетъ сравниться съ ученіемъ Платона и Аристотеля, а по отношенію къ предшественникамъ она безусловно занимаетъ не менѣе самостоятельное положеніе, чѣмъ Аристотель по отношенію къ Платону. Впослѣдствіи въ античной философіи почти не появляется больше новыхъ научныхъ идей. Существующія догматическія системы, защищаясь отъ нападка скептицизма и борясь другъ съ другомъ, передаются изъ поколѣнія въ поколѣніе. На-ряду съ школьной традиціей, которой особенно отличаются перипатетическое ученіе со времени Андроника и стоическая школа, идутъ попытки сдѣлать философію посредствомъ популяризаціи доступной широкимъ кругамъ образованныхъ и даже массамъ простого народа. Это стремленіе становится особенно замѣтнымъ въ II-мъ ст. до Р. Хр., когда греки начинаютъ быть учителями римлянъ. Прежде всего нужно было склонить къ греческой философіи римскіе образованные круги. Для этого необходимо было отказаться отъ научной строгости. Рука объ руку съ этимъ стремленіемъ идутъ многочисленныя попытки сочетать самое цѣнное изъ главнѣйшихъ системъ и примирить мнѣнія противоположныхъ школъ, т. е. эклектизмъ. Паденіе научнаго духа сказывается инымъ еще образомъ въ возникновеніи мистическихъ направленій. Пиѳагорейство, внезапно вновь выплывающее въ I-омъ столѣтіи до Р. Хр. въ видѣ новопиѳагорейства, и платонизмъ, переходящій въ III-ьемъ вѣкѣ по Р. Хр. въ новоплатонизмъ, обнаруживали особенную способность къ воспріятію мистическихъ элементовъ и склонность уничтожить границы философіи и религіи. Всю эту философски непроизводительную, но проникнутую философскимъ образованіемъ эпоху мы можемъ поэтому назвать послѣднимъ проявленіемъ греческой философіи.

IV. Средняя Академія. Переходъ къ римской эпохѣ образуютъ Средняя Новая Академія, которая подъ главенствомъ Аркезилая (схолархъ съ 280 г. по 241 г.) и Карнеада (160—129) развивала чрезвычайно плодотворную и кипучую дѣятельность, придерживаясь скепсиса, направленнаго противъ стоическаго и эпикурейскаго догматизма, но въ концѣ концовъ въ лицѣ своихъ послѣднихъ представителей, учителей Цицерона, Филона и Антіоха, обратилась къ эклектизму. Аркезилай, учившійся, какъ и

Аркезилай (270 — 241 до Р. Хр.).

Зенонъ, у Полемона, былъ первый схолархъ Академіи, который отказался отъ «староакадемическаго» направленія, примыкавшаго къ ученію Платона въ старости; вернувшись къ Сократу и молодому Платону, онъ внесъ новую жизнь въ школу и поднялъ ее на необычайную высоту. Стоическая и эпикурейская мудрость представлялась ему притязательной мнимой мудростью, и въ борьбѣ съ ней оружіемъ діалектики онъ видѣлъ очередную задачу, наиболѣе необходимую для прогресса науки. Сократъ вѣдь также считалъ своей главной задачей борьбу съ софистами и обязанъ былъ своей побѣдой надъ ними тому, что сознавалъ свое незнаніе. Платонъ въ своихъ юношескихъ діалогахъ, въ большинствѣ случаевъ не приводящихъ къ положительному результату, также представлялся продолжателемъ этого направленія. Все это давало Аркезилаю право сказать себѣ, что, отказываясь отъ обоснованія положительной системы и ограничиваясь критикой чужихъ ученій, онъ вполнѣ согласуется съ положеніемъ главы академической школы. Не слѣдуетъ также забывать, что типъ формальнаго духовнаго образованія, цѣлью котораго является способность защищать во всякомъ спорѣ доводы за и противъ, былъ хорошо знакомъ грекамъ со времени софистовъ и практически всегда высоко цѣнился. Аркезилай на подобіе софистовъ посвящалъ своихъ учениковъ въ искусство доказывать и опровергать любой тезисъ. Въ перипатетической школѣ подобнаго рода діалектическія упражненія тоже были введены самимъ Аристотелемъ. Аркезилай всецѣло отдавался устному преподаванію и не оставилъ послѣ себя никакихъ сочиненій. Его идеаломъ мудрости была свобода отъ заблужденій. Этотъ идеалъ, по его мнѣнію, могъ быть достигнутъ только воздержаніемъ отъ сужденія (ἐποχή), отказомъ отъ какого бы то ни было опредѣленнаго сужденія насчетъ истинной сущности вещей. Эпикуръ и Зенонъ, какъ мы видѣли, выдвинули вопросъ о критеріи познанія и сдѣлали его средоточіемъ гносеологическихъ изысканій. Эпикуръ выставилъ въ качествѣ безошибочнаго критерія истины всякое безъ исключенія воспріятіе, Зенонъ — каталептическое представленіе. Аркезилай старался разрушить этотъ фундаментъ догматизма, доказывая недостаточность этихъ критеріевъ. Въ частности противъ стоической теоріи познанія онъ выставлялъ то возраженіе, что она неправильно вводитъ каталепсисъ, какъ среднее между знаніемъ и обманчивымъ мнѣніемъ, общимъ мудрому и не мудрому. Каталепсисъ, который опредѣляется какъ согласіе съ каталептическимъ представленіемъ, долженъ быть или твердымъ и неопровержимымъ согласіемъ или слабымъ и обманчивымъ; третьяго быть не можетъ. Въ первомъ случаѣ каталепсисъ будетъ знаніемъ, во второмъ—обманчивымъ мнѣніемъ. Далѣе, онъ указывалъ, что каталепсисъ немыслимъ какъ согласіе съ каталептическимъ представленіемъ, такъ какъ соглашаться можно только съ сужденіемъ, но не съ представленіемъ. А сужденіе уже есть логосъ, т. е. мысль, оперирующая понятіями. Въ третьихъ, онъ доказывалъ, что нѣтъ такого истиннаго представленія, на-ряду съ которымъ нельзя было бы поставить неотличимое отъ него ложное представленіе. Это возраженіе было направлено противъ основы стоической теоріи познанія, противъ допущенія, что извѣстныя воспріятія собственными своими свойствами указываютъ на то, что они точно отображаютъ дѣйствительность, какъ она существуетъ. Но если нѣтъ каталептическаго представленія, то нѣтъ и согласія съ нимъ, нѣтъ каталепсиса, и всѣ

вещи непознаваемы. Возраженіе стоиковъ, что такого рода воззрѣніе уничтожаетъ возможность разумнаго поведенія и достиженія блаженства, для чего необходимъ критерій, Аркезилай опровергалъ, исходя изъ стоическихъ предпосылокъ. Блаженство есть, по стоическому воззрѣнію, слѣдствіе разсудительности (φρόνησις), разсудительность же проявляется въ добродѣтельныхъ поступкахъ; такими являются совершенно надлежащіе поступки; а надлежащіе суть тѣ поступки, для которыхъ можетъ быть указано разумное основаніе. Слѣдовательно, достаточно руководствоваться «разумнымъ основаніемъ» (εὔλογον), чтобы поступать добродѣтельно и тѣмъ самымъ пріобрѣсти блаженство. Ясно, что эту аргументацію слѣдуетъ принимать не за собственную теорію Аркезилая, какъ это ошибочно полагали, но за опроверженіе стоическаго возраженія изъ стоическихъ предпосылокъ. Εὔλογον въ стоическомъ опредѣленіи надлежащаго поступка вполнѣ соотвѣтствуетъ каталепсису. Оно обозначаетъ предварительную ступень знанія, доступную также немудрецамъ. Немыслимо, конечно, чтобы Аркезилай, отвергавшій каталепсисъ, принялъ на вѣру аналогію его, εὔλογον.—Аркезилай не ограничился разрушеніемъ гносеологическаго фундамента стоическаго догматизма. Онъ прослѣдилъ ученіе стоиковъ во всѣхъ его подробностяхъ и раскрылъ неразрѣшенныя трудности и противорѣчія въ этой столь богатой парадоксами системѣ. Преемникъ Зенона, Клеанѳъ, очутился вслѣдствіе этой полемики въ весьма затруднительномъ положеніи, а такъ какъ одновременно и Аристонъ изъ Хіоса выступилъ противъ стоической ортодоксіи, то она врядъ ли сохранила бы значеніе основного фактора античной культуры, если бы она не обрѣла защитника въ лицѣ Хризиппа. Этотъ послѣдній приложилъ особенно много усилій къ тому, чтобы выбить изъ позицій индифферентизмъ Аристона и академическій скептицизмъ. При этомъ ему много помогло то, что послѣ смерти Аркезилая, во главѣ академической школы стояли философы не очень выдающіеся, Лакидъ и Эвандръ. Только во вторую треть II-го столѣтія, когда руководство Академіей вновь перешло къ крупному таланту, Карнеаду, сыну Филокома, эта школа опять заняла выдающееся положеніе, и преемники Хризиппа, Діогенъ изъ Вавилона и Антипатръ изъ Тарса, съ большимъ трудомъ отражали удары Карнеада. Изложеніе карнеадова ученія переноситъ насъ въ римскую эпоху.

Д. Философія римской эпохи.

Карнеадъ (160-129 г. г. до Р. Хр.).

I. *Карнеадъ*. Карнеадъ боролся противъ Хризиппа тѣмъ же оружіемъ, что Аркезилай противъ Зенона. Онъ также не оставилъ послѣ себя никакихъ сочиненій и ограничивался устнымъ преподаваніемъ. Но ученики его, главнымъ образомъ Клитомахъ, по записямъ опубликовали его остроумныя, блестящія также и по формѣ рѣчи. Карнеадъ вновь повелъ начатую уже Аркезилаемъ полемику противъ всякой вообще догматической теоріи познанія. Вопросъ о существованіи критерія былъ и для него основнымъ гносеологическимъ вопросомъ. Прежде всего онъ доказывалъ, что ни чувственное воспріятіе, ни представленіе, ни мышленіе въ понятіяхъ не могутъ быть сами по себѣ приняты за критерій, такъ какъ ни одна изъ этихъ формъ познанія не безошибочна. Въ виду этого онъ прямо отвергалъ эпикурейское ученіе о безошибочности чувствен-

наго воспріятія. Если существуетъ вообще критерій, то его слѣдуетъ вмѣстѣ со стоиками искать въ особенно качественно опредѣленномъ воспріятіи. Мышленіе въ понятіяхъ (въ этомъ Карнеадъ согласенъ со своими противниками) черпаетъ свой матеріалъ изъ чувственнаго воспріятія, поэтому оно само не можетъ быть критеріемъ. Живое существо отличается отъ неодушевленнаго именно способностью воспріятія, благодаря которому оно знакомится съ самимъ собою и съ внѣшними предметами. Мы вообще ничего не познавали бы, если бы внѣшніе предметы не оказывали на насъ воздѣйствіе. Воздѣйствіе претерпѣваетъ сначала органъ чувствъ, въ которомъ внѣшній объектъ вызвалъ измѣненіе. Но въ сознаніе это измѣненіе приходитъ въ видѣ представленія, какъ возбужденіе души. Слѣдовательно, если уже искать критерій, то нужно его именно здѣсь искать. Карнеадъ вполнѣ принимаетъ стоическое воззрѣніе, что критеріемъ можетъ быть только адэкватное воспріятіе, какъ такое измѣненіе въ душѣ, которое одновременно доводитъ до нашего сознанія самое себя и вызывающій его объектъ, такимъ, каковъ онъ есть. Но въ такомъ случаѣ поднимается вопросъ: въ состояніи ли мы различать, исходитъ ли представленіе отъ дѣйствительнаго обьекта или нѣтъ, и передаетъ ли оно его такъ, какъ онъ дѣйствительно есть, или нѣтъ? Стоики успокоились на томъ, что каталептическое представленіе отличается отъ акаталептическаго присущимъ ему характеромъ очевидности и принуждаетъ насъ соглашаться съ нимъ. Карнеадъ оспариваетъ это и повторяетъ утвержденіе Аркезилая, что на-ряду со всякимъ представленіемъ, которое кажется истиннымъ, можно поставить неотличимое отъ него ложное представленіе. Итакъ, нѣтъ отличительнаго признака, по которому мы могли бы узнавать каталептическое представленіе, какъ таковое. Представленіе находится въ двойномъ отношеніи: во-первыхъ, къ представляемому объекту, во-вторыхъ, къ представляющему субъекту; на отношеніи къ представляемому объекту покоится истинность представленія, если оно съ нимъ согласуется, или ложность его, если оно съ нимъ не согласуется. Это отношеніе лежитъ внѣ нашего сознанія; мы сознаемъ только второе отношеніе, отношеніе представленія къ намъ самимъ, какъ къ представляющему субъекту. Въ этомъ отношеніи представленіе можетъ намъ казаться либо убѣдительнымъ, либо неубѣдительнымъ. Ошибка стоиковъ состоитъ, по мнѣнію Карнеада, въ томъ, что они смѣшиваютъ *воспріятіе представленія* (его отношеніе къ субъекту) съ его *истинностью* (его отношеніемъ къ объекту). По силѣ убѣдительности, какую представленія для насъ имѣютъ, они образуютъ градацію. Но даже представленіе, обладающее наибольшей видимостью истины, каково напр., каталептическое представленіе стоиковъ, не даетъ абсолютной гарантіи истины. Карнеадъ поэтому полагаетъ, что мы вообще не располагаемъ критеріемъ для познанія дѣйствительной сущности вещей, но что за критерій нашего практическаго поведенія можно принять *достаточно убѣдительное* представленіе. Какую степень убѣдительности признавать *достаточной*, зависитъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ отъ важности предмета. Карнеадъ различалъ три ступени вѣроятности: 1., вѣроятное представленіе, 2., вѣроятное и не вызывающее противорѣчій, 3., вѣроятное и не вызывающее противорѣчій и всесторонне изслѣдованное представленіе. При первой ступени, простой вѣроятности, Карнеадъ

имѣетъ въ виду присущую самому представленію ясность и силу, обусловленную нормальностью органовъ чувствъ, а также разстояніемъ и положеніемъ объектовъ. Представленіе разсматривается здѣсь какъ единство, какъ бы сложно оно ни было, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно отдѣляется отъ группы сопровождающихъ его представленій и разсматривается само по себѣ какъ единичное представленіе. Вторая ступень вѣроятности, вѣроятное и не вызывающее противорѣчій представленіе, достигается по Карнеаду двойной провѣркой. *Во-первыхъ*, сложное представленіе состоитъ вѣдь изъ многихъ элементовъ. Если ни одинъ изъ этихъ элементовъ, напр., цвѣтъ, величина, форма, движеніе, положеніе, не лишенъ убѣдительности при обособленномъ воспріятіи или не противорѣчитъ общему представленію, то представленіе въ этомъ аналитическомъ смыслѣ не вызываетъ противорѣчій. Но всякое представленіе вещи есть не только комплексъ признаковъ, связанныхъ другъ съ другомъ какъ звенья одной цѣпи,—всякое представленіе вещи воспринимается, какъ членъ извѣстной группы представленій вещей. Посему для не вызывающаго противорѣчій представленія требуется, *во-вторыхъ*, чтобы прочія представленія вещи этой группы сами не были лишены ясности и простой вѣроятности, а также вызывали сомнѣній въ истинности разсматриваемаго представленія. Третья ступень вѣроятности достигается, по Карнеаду, тѣмъ, что *всѣ* элементы самого представленія и группы data opera провѣряются относительно своей вѣроятности. Для второй ступени достаточно уже, чтобы ни одинъ изъ элементовъ группы не возбуждалъ сомнѣнія, а для третьей ступени я долженъ убѣдиться, что я при провѣркѣ не пропустилъ ни одного элемента, что я дѣйствительно довелъ провѣрку до конца. Ясно, что между этими тремя ступенями могутъ быть промежуточныя ступени. Сущность этого ученія состоитъ, слѣдовательно, не въ тройственномъ дѣленіи ступеней вѣроятности, а въ мысли, что вѣроятности свойственна градація, и что даже наивысшая достижимая для насъ ступень вѣроятности не гарантируетъ истины. Ей можно только отдать преимущество по сравненію съ низшими ступенями вѣроятности, она относительна, но не абсолютна.—Съ ученіемъ о вѣроятности связано важное отступленіе Карнеада отъ Аркезилая. Аркезилай запрещалъ всякое предположеніе, т. е. согласіе съ не каталептическимъ представленіемъ, какъ противорѣчащее мудрости. Карнеадъ учитъ, что мудрецъ даетъ свое согласіе представленію, кажущемуся вѣроятнымъ относительно даннаго предмета. Онъ только будетъ сознавать при этомъ, что онъ соглашается съ представленіемъ какъ съ вѣроятнымъ, а не какъ съ истиннымъ и постигающимъ сущность предмета. Различеніе вѣроятнаго и невѣроятнаго и различныхъ ступеней вѣроятности составляетъ достаточный фундаментъ для оцѣнки нашего стремленія и отвращенія и для нашихъ поступковъ. Это воззрѣніе ведетъ къ философіи здраваго человѣческаго смысла, приспособляющейся къ потребностямъ практической жизни и тщательно избѣгающей грубыхъ парадоксовъ, къ которымъ склоняется догматизмъ. Въ теоретическихъ вопросахъ Карнеаду уже не приходилось довольствоваться доказываніемъ ихъ научной неразрѣшимости; онъ пытался находить и для нихъ болѣе или менѣе вѣроятное рѣшеніе. Это давало ему возможность критиковать догматическія системы также со стороны положительнаго содержанія этихъ ученій. Когда онъ бралъ единичное положеніе стоическаго ученія и приводилъ одинаково убѣдительные доводы

за и противъ, то такого рода двустороннее трактованіе только обосновало его формальный скептицизмъ, т. е. тезисъ о научной непознаваемости вещей. Во многихъ случаяхъ онъ однако этимъ не ограничивался, но показывалъ, что стоическое положеніе расходится съ вѣроятностью и со здравымъ человѣческимъ смысломъ. Такимъ образомъ онъ приходилъ къ выводамъ положительнаго содержанія, но такъ какъ они были только вѣроятны, то ихъ нельзя было свести въ систему. Въ 156 г. Карнеадъ произнесъ въ Римѣ двѣ рѣчи о справедливости; въ первый день онъ изобразилъ справедливость, основанную на самой природѣ и достойную стремленія ради нея самой; на другой день онъ представилъ справедливость какъ простое условное установленіе, полезное для слабыхъ и необязательное для сильныхъ. Никакого вывода изъ этихъ рѣчей онъ, повидимому, не сдѣлалъ, такъ какъ трудно допустить, чтобы Карнеадъ хотѣлъ уничтожить практическое требованіе справедливости. Но зато несомнѣнно, что онъ самымъ рѣзкимъ образомъ нападалъ на стоическія ученія о единомъ Богѣ и отдѣльныхъ богахъ, о рокѣ и провидѣніи, а также на стоическое ученіе о благахъ, т. е. стремился доказать невѣроятность всѣхъ этихъ ученій. Мы, разумѣется, не можемъ здѣсь вдаваться въ эту полемику, хотя она и весьма богата убѣдительными возраженіями.

II. Филонъ изъ Ларриссы и Антіохъ изъ Аскалона. Непосредственные ученики Карнеада, среди которыхъ наиболѣе выдѣлялся его преемникъ Клитомахъ, оставались вѣрными точкѣ зрѣнія учителя. Преемникъ Клитомаха, Филонъ изъ Ларриссы, который въ 88 г. вынужденъ былъ оставить Аѳины вслѣдствіе войны Митридата и убѣжалъ въ Римъ, гдѣ сталъ учителемъ Цицерона, обнаруживаетъ, напротивъ, поразительное колебаніе. Первоначально и онъ въ своемъ ученіи строго придерживался школы Карнеада, но современемъ обнаружилось что онъ больше, чѣмъ Карнеадъ, стремился къ выработкѣ положительной системы, особенно въ области этики. Онъ, правда, строго придерживался положеній, которыя Академія отстаивала со времени Аркезилая, что не существуетъ каталептическихъ представленій въ стоическомъ смыслѣ, что на ряду съ каждымъ представленіемъ, которое кажется истиннымъ, можно поставить неотличимое отъ него ложное представленіе, и что истинная сущность вещей непознаваема, но всѣ эти положенія получили у него совершенно иной смыслъ. Онъ утверждалъ, что они исключаютъ познаваемость вещей не вообще, а только въ томъ смыслѣ, какъ это понимается стоиками. Онъ говорилъ, что различеніе ново-академическаго ученія и старо-академическаго, какъ не соединимыхъ между собой, основано на недоразумѣніи. Существуетъ только одно единое подлинное академическое ученіе. Аркезилай и Карнеадъ опровергли стоическое ученіе о критеріи только для того, чтобы защитить подлинный платонизмъ противъ стоиковъ, а не для того, чтобы отрицать вообще познаваемость вещей. Судя по возраженіямъ современниковъ, особенно Антіоха, Филонъ ошибался въ этомъ отношеніи, но мы не можемъ прослѣдить, какимъ образомъ онъ дошелъ до этого заблужденія; неясно также, какой критерій онъ ставилъ на мѣсто стоическаго. Онъ говорилъ объ очевидныхъ истинахъ (perspicua), которыя запечатлѣны въ мыслящемъ духѣ, но не постигаются описываемымъ стоиками образомъ. Изъ этого, конечно, ясно видно, что здѣсь рѣчь идетъ о естественныхъ понятіяхъ, и можно предполагать, что онъ вообще не выводилъ ихъ изъ чувствен-

Филонъ изъ Ларриссы (эпоха Суллы).

наго воспріятія или во всякомъ случаѣ выводилъ ихъ не такъ, какъ стоики. Но какъ онъ относился къ нему, а также къ ученію о вѣроятности Карнеада, мы не можемъ отгадать.

Антіохъ изъ Аскалона († 68 г. до Р. Хр.).

Ученикъ и преемникъ Филона, Антіохъ изъ Аскалона († 68 г.), котораго Цицеронъ въ 70 г. слушалъ въ Аѳинахъ, порвалъ со скептицизмомъ еще болѣе рѣзко, чѣмъ Филонъ. Онъ оспаривалъ мнѣніе Филона, будто имѣется только одно истинно-академическое воззрѣніе. Со времени Аркезилая, заявлялъ онъ, Академія стала на ложный путь скептицизма и вслѣдствіе этого утратила способность обосновывать убѣжденія, необходимыя для практической жизни, посему надлежитъ вернуться къ ученію старой Академіи. Кромѣ того онъ утверждалъ, что между старо-академическимъ и перипатетическимъ ученіемъ нѣтъ существенной разницы. Даже стоическое ученіе дѣйствительно отступаетъ отъ академически-перипатетическаго только въ немногихъ пунктахъ: въ остальномъ различіе состоитъ больше въ словахъ, чѣмъ въ мнѣніяхъ. Въ раздѣленіи и спорѣ этихъ трехъ школъ, имѣющихъ общій корень въ сократовскомъ ученіи, Антіохъ усматривалъ ненужное дробленіе научной жизни и надѣялся преодолѣть его подчеркиваніемъ убѣжденій общихъ всѣмъ тремъ школамъ. Выдвигая различіе ново-академическаго скепсиса отъ старо-академическаго догматизма, Антіохъ былъ несомнѣнно болѣе правъ, чѣмъ Филонъ. Потребность въ систематически развитомъ міровоззрѣніи и воззрѣніи на жизнь, которая коренилась въ духѣ той эпохи и одинаково ощущалась Антіохомъ и Филономъ, дѣйствительно, не могла быть удовлетворена, если придерживаться акаталепсіи Аркезилая и Карнеада. Напротивъ, научному пониманію Антіоха дѣлаетъ мало чести взглядъ, будто академическое, перипатетическое и стоическое ученія по существу совпадаютъ. Объясняется этотъ взглядъ стремленіемъ изложить въ догматической формѣ итоги всего философскаго развитія и предложить ихъ образованнымъ кругамъ греческаго и еще болѣе римскаго общества, которымъ надоѣли безконечные школьные споры и которые ждали отъ философовъ прежде всего обоснованія практическаго воззрѣнія на жизнь. Понятно, что въ концѣ концовъ пришлось поставить вопросъ, имѣются ли такіе итоги, имѣются ли убѣжденія, раздѣляемыя всѣми крупными школами. Отрицательный отвѣтъ, какой давали скептики, неминуемо долженъ былъ подорвать престижъ философіи въ образованныхъ кругахъ. Антіохъ далъ на этотъ вопросъ положительный отвѣтъ относительно трехъ школъ, оставшихся, по его мнѣнію, вѣрными сократовскому наслѣдію: относительно школъ стоической, перипатетической и академической въ ея старой, неискаженной формѣ. Все это было сознательно направлено противъ скептицизма и эпикуреизма. Антіохъ старался привести въ ясность общее духовное достояніе трехъ названныхъ школъ. Гдѣ только это возможно было, онъ пытался сводить различія въ ученіяхъ къ простому различію въ формулировкѣ общихъ всѣмъ школамъ мыслей. Гдѣ этого никакъ нельзя было сдѣлать, онъ или устранялъ спорные вопросы, какъ неразрѣшимые, или выбиралъ рѣшеніе по своему усмотрѣнію. Первый способъ онъ примѣнялъ къ вопросамъ, которые казались ему безразличными для практическаго воззрѣнія на жизнь. Въ остальныхъ случаяхъ онъ примыкалъ то къ одной, то къ другой школѣ, вслѣдствіе чего его система

пріобрѣла характеръ эклектизма. Нельзя отрицать того, что уже образъ мышленія Карнеада создалъ почву для эклектизма, ибо тотъ, кто трактуетъ отдѣльные философскіе вопросы по принципу вѣроятности, не стремясь свести ихъ въ одну систему, придерживается уже эклектическаго метода. Крупное различіе между эклектизмомъ Карнеада и Антіоха состоитъ въ томъ, что эклектизмъ перваго—скептическій, а эклектизмъ второго—догматическій и систематическій. Въ средѣ самой стоической школы у Панэція и Посидонія мы также замѣчаемъ стремленіе примирить платоно-аристотельскую и стоическую философію. Все это свидѣтельствуетъ о томъ, насколько направленіе той эпохи склонялось къ эклектизму. Онъ оказалъ извѣстное вліяніе и на перипатетическую школу. Высшей своей точки это движеніе достигло въ лицѣ Антіоха. Его вліянію слѣдуетъ приписать то, что въ эпоху Августа стоикъ Арій Дидимъ и академикъ Эвдоръ философствуютъ въ духѣ эклектизма, а александріецъ Потамонъ прямо называетъ свою школу эклектической и возводитъ эклектизмъ въ принципъ.

Въ теоріи познанія Антіохъ тѣсно примыкалъ къ Хризиппу. Онъ училъ, что всякое познаніе исходитъ изъ чувственнаго воспріятія, но завершается только въ мышленіи понятіями. Онъ защищалъ каталептическое представленіе отъ нападокъ Аркезилая и Карнеада. Главнымъ образомъ онъ стремился доказать, что при посредствѣ этихъ представленій предметы дѣйствительно познаются такими, каковы они, и что каталептическія представленія отличимы отъ акаталептическихъ. Что касается разсудочныхъ понятій, то онъ не возвращался къ платоновскому ученію объ идеяхъ. Какъ для Аристотеля и для стоиковъ, сущимъ является для него только единичное существованіе, но онъ не раздѣляетъ мнѣнія стоиковъ, что только тѣла суть нѣчто сущее. Изначала имѣются двѣ природы, дѣятельная и страдательная, сила и вещество, которыя, однако, не отдѣлимы другъ отъ друга. Состоящее изъ нихъ обоихъ называется тѣломъ. Дѣятельная природа имѣется въ каждомъ отдѣльномъ тѣлѣ, какъ форма, сила или душа. Она даетъ тѣлу его сущность, опредѣленность его свойствъ. Эта послѣдняя познается въ понятіяхъ. Но несмотря на свое распредѣленіе по многимъ единичнымъ существамъ, дѣятельная природа остается единымъ существомъ, которое можетъ быть названо божествомъ, провидѣніемъ, разумомъ, необходимостью. Признаніе реальности и дѣеспособности на тѣлеснаго фактора устраняло стоическое ученіе о пневмѣ со всѣми его парадоксальными выводами (напр., тѣлесностью качествъ).—Въ этикѣ Антіохъ придерживается середины между академически-перипатетическимъ и стоическимъ ученіемъ. Высшую жизненную цѣль онъ полагаетъ въ жизни сообразной природѣ и понимаетъ подъ этимъ жизнь, соотвѣтствующую всесторонне развитой человѣческой природѣ. Къ этой послѣдней относится не только разумъ и душа, но и тѣло, поэтому тѣлесныя блага также являются составной частью высшаго блага и достойны стремленія ради нихъ самихъ (напр., красота, здоровье, тѣлесная сила). Наконецъ, имѣются еще внѣшнія блага, которыя, хотя и не являются составной частью высшей жизненной цѣли, подобно душевнымъ и тѣлеснымъ благамъ, но все же составляютъ предметъ стремленія ради самихъ себя (напр., родители, дѣти, друзья, отечество). То, что стоики признаютъ благомъ только добродѣтель и все къ ней причастное, а всѣ прочія цѣнныя для людей вещи называютъ не благами, но προηγμένα, Антіохъ

считаетъ пустымъ словопреніемъ. Душевныя блага имѣютъ, впрочемъ, гораздо большую цѣнность, нежели тѣлесныя и внѣшнія; среди душевныхъ благъ нравственныя блага, покоющіяся на свободѣ воли, въ свою очередь занимаютъ столь выдающееся положеніе, что одной добродѣтели, можно смѣло сказать, достаточно для *счастливой* жизни. Но такъ какъ нельзя отрицать, что тѣлесныя и внѣшнія блага повышаютъ цѣнность такой жизни, то только благодаря имъ получается *наиблаженнѣйшая* жизнь. Понятно поэтому, что Антіохъ не признавалъ парадоксальнаго положенія о равенствѣ всѣхъ ошибочныхъ поступковъ. Кто признаетъ градацію цѣнности въ благахъ, долженъ признавать ее также и для золъ; а кто находитъ градацію въ предметахъ поведенія, долженъ находить ее и въ самихъ поступкахъ. Поражаетъ, напротивъ, то, что Антіохъ является сторонникомъ апатіи, несмотря на то, что этотъ идеалъ вытекаетъ изъ односторонне раціоналистическаго пониманія человѣческой природы, противъ котораго онъ такъ рѣшительно выступаетъ; еще болѣе поразительно звучитъ въ его устахъ повтореніе стоическихъ парадоксовъ, что только мудрецъ богатъ, свободенъ и прекрасенъ, и что всѣ немудрые—рабы и безумцы.

Энесидемъ (эпоха Цицерона).

III. Энесидемъ. Обратный поворотъ отъ скептицизма, совершившійся въ академіи подъ вліяніемъ Филона и Антіоха, вызвалъ еще во время Цицерона возобновленіе пирроновскаго скепсиса, который какъ философская школа исчезъ послѣ смерти Тимона, хотя и продолжалъ имѣть приверженцевъ среди врачей эмпириковъ. *Энесидемъ* изъ Кносса не только вновь вызвалъ къ жизни и защищалъ основанное Пирономъ ученіе, но обогатилъ его доказательнымъ матеріаломъ, заимствованнымъ у новой академіи, и содѣйствовалъ его утонченному развитію собственнымъ своимъ остроуміемъ. Отъ него начинается непрерывная традиція пирронизма вплоть до Секста Эмпирика, который въ концѣ II столѣтія послѣ Р. Хр. составилъ дошедшее до насъ превосходное изложеніе ново-пирроновскаго ученія. Энесидемъ впервые соединилъ скептическіе доводы въ пользу научной непознаваемости вещей въ десять такъ называемыхъ «тропъ», извѣстныхъ уже Филону Александрійскому, который былъ немного моложе Энесидема. Формулировка и число этихъ тропъ претерпѣли у преемниковъ Энесидема разнаго рода измѣненія. Энесидемъ является представителемъ чистаго и абсолютнаго скепсиса, который считаетъ нужнымъ отвергать всякое убѣжденіе и утвержденіе, идущее дальше констатированія субъективныхъ феноменовъ. Онъ отвергаетъ также Карнеадово ученіе о вѣроятности и полагаетъ, что феномены, какъ таковые, достаточны для обоснованія практическаго поведенія. Подобно ново-академикамъ, Энесидемъ не ограничивается оспариваніемъ формальной возможности знанія, но отвергаетъ отдѣльныя положенія догматиковъ и матеріально. У Секста еще ясно видно, что пирроновская школа является продолжательницей ново-академической традиціи и вслѣдствіе этого изъ всѣхъ догматиковъ преслѣдуетъ больше всего стоиковъ. Интересно отмѣтить, что Энесидемъ въ пользу своего ученія ссылался также на Гераклита и называлъ свое ученіе ключемъ къ гераклитовской философіи.

IV. Ново-пиѳагорейство и пиѳагорействующій платонизмъ. Какъ особые виды эклектизма слѣдуетъ разсматривать также ново-пиѳагорейство и еврейскую философію Филона изъ Александріи. Они, по сравненію съ прочими эклектическими

системами, вызываютъ бо́льшій историческій интересъ, такъ какъ въ нихъ впервые входитъ новый элементъ, религіозная мистика, которая впослѣдствіи оказала большое вліяніе на философское развитіе и своимъ преобладаніемъ ускорила паденіе греческой философіи.

Пиѳагорейство, какъ философская школа, прекратила свое существованіе еще въ IV-омъ столѣтіи. Жизнеспособные его элементы воспріялъ въ свое ученіе Платонъ, особенно въ болѣе зрѣломъ возрастѣ. Ученія, возникшія первоначально изъ пиѳагорейской науки или мистики, т. е. ученіе о судьбахъ безсмертной души и ученіе о числахъ и прочихъ математическихъ величинахъ, какъ о существенныхъ элементахъ дѣйствительности, были Платономъ приведены въ связь съ болѣе широкими ученіями и растворились въ его системѣ. Наконецъ, въ «Тимеѣ» Платонъ пошелъ по стопамъ пиѳагорейцевъ также и въ космологіи. Преемники его Спевзиппъ и Ксенократъ остались вѣрны этому направленію. Вслѣдствіе этого пиѳагорейство, какъ самостоятельная философія, стало, понятно, излишнимъ. Позднѣе этотъ пиѳагорейски окрашенный платонизмъ потерялъ свой авторитетъ вслѣдствіе рѣзкой критики, которой Аристотель подвергъ его вмѣстѣ съ пиѳагорействомъ, и вслѣдствіе успѣховъ обѣихъ матеріалистическихъ системъ, и академія отъ него отвернулась; съ тѣхъ поръ вообще прекратилась научная традиція пиѳагорейскаго ученія, хотя несомнѣнно продолжали существовать пиѳагорейскіе кружки, въ которыхъ сохранялись религіозныя ученія и пиѳагорейскій идеалъ нравственно-чистаго поведенія. Эти кружки развивались тайно, пока человѣчество, неудовлетворенное научнымъ скептицизмомъ и догматизмомъ, вновь не почувствовало потребности въ догмѣ, опирающейся на авторитетъ и божественное откровеніе. Эту потребность въ авторитетѣ пиѳагорейцы могли удовлетворить лучше всѣхъ другихъ школъ, потому что основатель ихъ школы былъ не только старше основателей всѣхъ остальныхъ существовавшихъ тогда школъ, но издавна являлся носителемъ науки и вмѣстѣ съ тѣмъ таинственнаго божественнаго откровенія. Это дало толчокъ пиѳагорейскимъ кружкамъ — сначала, вѣроятно, въ Александріи — вновь заняться философіей. Понятно, что они обратились не къ подлинному до-сократовскому пиѳагорейству, но къ пиѳагорейской сторонѣ платоновскаго и старо-академическаго ученія. Подчеркивая и выдвигая пиѳагорейскіе элементы платонизма и указывая на авторитетъ великаго мудреца и пророка, у котораго Платонъ позаимствовалъ основныя черты своего ученія, они на самомъ дѣлѣ возрождали скорѣе платонизмъ, чѣмъ пиѳагорейство, и сообщали ему новую силу и жизнеспособность посредствомъ отвѣчавшаго духу времени принципа откровенія. Но форма, въ которой они возродили платонизмъ, отличалась отъ подлиннаго ученія не только одностороннимъ подчеркиваніемъ пиѳагорейскихъ элементовъ, но главнымъ образомъ тѣмъ, что они вынуждены были сочетать съ платонизмомъ извѣстныя ученія перипатетиковъ и стоиковъ, ставшія общимъ научнымъ достояніемъ той эпохи. Въ этомъ ясно сказывается, что эпоха возрожденія пиѳагорейства была эпохой эклектизма. Тогда были твердо убѣждены, что Пиѳагоръ, какъ совершенный и черпавшій изъ божественнаго откровенія мудрецъ, долженъ былъ обладать познаніемъ всей истины. Эта вѣра, въ болѣзненномъ заблужденіи и въ разрѣзъ со здравымъ научнымъ инстинктомъ ис-

кавшая идеалъ знанія не въ будущемъ, а въ сѣдой старинѣ, была тѣмъ зародышемъ разрушенія, который ново-пиѳагорейство внесло въ античную духовную жизнь. Это заблужденіе заставляетъ ново-пиѳагорейцевъ относить къ Пиѳагору и къ его ученикамъ все, что они сами считаютъ истиннымъ, и выдавать ученія, которыя они сами позаимствовали у Платона, Аристотеля и Зенона, за позаимствованія этихъ философовъ у Пиѳагора. Такъ какъ старо-пиѳагорейская литература сохранилась въ очень незначительномъ объемѣ и такъ какъ до Филолая школьная традиція была преимущественно устной и эзотерической, то казалось вѣроятнымъ, что платоно-аристотелевская философія дѣйствительно почерпнула изъ пиѳагорейскаго источника гораздо больше того, что можно было доказать документально. Въ приписываемыхъ Пиѳагору положеніяхъ пытались путемъ реконструкціи отыскать смыслъ и связь и такимъ образомъ невольно попадали на проторенную дорогу аристотелевскаго и стоическаго ученія о природѣ. За смиренной вѣрой слѣдовалъ смиренный обманъ. Ново-пиѳагорейскіе писатели выпускали въ свѣтъ свои произведенія подъ видомъ сочиненій старыхъ пиѳагорейцевъ подъ вымышленными или традиціонными именами. Во вторую половину I вѣка до Р. Х., повидимому, особенно процвѣтало это апокрифическое писательство, оказавшее большое вліяніе на позднѣйшія представленія о Пиѳагорѣ и пиѳагорействѣ. Ново-пиѳагорейство есть историческое единое цѣлое въ томъ смыслѣ, что представляетъ дополненный эклектическими примѣсями пиѳагорействующій платонизмъ, опирающійся на принципы авторитета, откровенія и традиціи. Но оно не составляетъ единой системы. Сторонники этого направленія смѣшиваютъ различныя его составныя части въ различной пропорціи. Въ большинствѣ случаевъ они исходятъ изъ трансцендентной дуалистической онтологіи и метафизическаго ученія о принципахъ, затѣмъ въ физикѣ и космологіи (а также и въ логикѣ, если они ею занимаются) идутъ по аристотелевскимъ или стоическимъ стезямъ, въ антропологіи и ученіи о душѣ опять слѣдуютъ за платоно-пиѳагорейскимъ теченіемъ и заканчиваютъ трансцендентной аскетической этикой и восхваленіемъ «пиѳагорейскаго образа жизни». Почти весь платонизмъ послѣдующихъ столѣтій вплоть до возникновенія настоящаго новоплатонизма находится подъ вліяніемъ ново-пиѳагорейства, и по существу почти безразлично, называютъ ли себя эти философы сторонниками Платона или Пиѳагора, пиѳагорействующіе ли они платоновцы или платонизирующіе пиѳагорейцы. Всѣ они, въ противоположность перипатетикамъ, стоикамъ и эпикурейцамъ, защищаютъ все съ большимъ и большимъ внѣшнимъ успѣхомъ философію, завершающуюся въ потусторонней религіи. Она и является наиважнѣйшимъ продуктомъ послѣдняго періода греческой философіи.

Въ нашемъ краткомъ очеркѣ мы не можемъ остановиться въ отдѣльности на многочисленныхъ формахъ, какія это умственное направленіе приняло у единичныхъ его представителей. Среди римлянъ первымъ представителемъ ново-пиѳагорейства явился Нигидій Фигулъ, другъ Цицерона. Школа Кв. Секстія, къ которой причисляютъ себя (кромѣ сына ея основателя) Сотіонъ изъ Александріи и Цельзъ, авторъ сохранившихся до насъ восьми книгъ *de medicina*, повидимому, сочетала стоическія и пиѳагорейскія ученія. Въ первомъ вѣкѣ послѣ Р. Х. среди новопиѳагорейцевъ выдаются Модератъ изъ Гадеса и *Апол-*

Аполлоній Тіанскій (I-ое ст. по Р. Хр.).

лоній Тіанскій, который своей личностью и поведеніемъ стремился какъ пророкъ и чудотворецъ осуществить пиѳагорейскій идеалъ, какъ его тогда понимали. Во второмъ вѣкѣ намъ больше другихъ извѣстны Никомахъ изъ Геразы и Нуменій изъ Апомеи. Какъ платоника пиѳагорействующаго эклектическаго направленія нужно прежде всего назвать *Плутарха* изъ Хэронеи (ок. 48—120 по Р. Хр.). Но и другіе платоники этого времени, напр., Гай, Аттикъ, Альбинъ, не свободны отъ эклектизма, хотя они отчасти и стремятся къ возстановленію чистаго и подлиннаго платонизма.

Плутархъ Хэронейскій (ок. 48—120 по Р. Хр.).

Всѣхъ этихъ философовъ объединяетъ то, что ихъ воззрѣнія противоположны матеріализму. Всѣ они принимаютъ безтѣлесныя сущности (числа или идеи) за истинно сущее. Матерія разсматривается какъ не—сущее само по себѣ, которое лишь посредствомъ числовой опредѣленности пріобрѣтаетъ форму и сущность. Числа употребляются какъ символы метафизическихъ и физическихъ понятій. Единство и неопредѣленная двойственность суть высшіе принципы. Они выражаютъ противоположность формы и вещества, духа и матеріи, дѣятельнаго и несовершеннаго. Единство изображается какъ доброе, совершенное, абсолютное. Неопредѣленная двойственность есть источникъ всего несовершеннаго, подчиненнаго, измѣнчиваго, она есть матеріальный принципъ. Въ дальнѣйшемъ мы должны различать два направленія; одно прямо отождествляетъ единое съ божествомъ, двойственность съ матеріей; другое усматриваетъ въ числахъ только вѣчные, неизмѣнные прообразы, по которымъ Богъ, какъ движущая причина и создатель міра (деміургъ), придаетъ форму находящейся отъ вѣчности внѣ его матеріи и создаетъ изъ нея міръ опредѣленныхъ существъ. *Первое* изъ этихъ двухъ направленій въ свою очередь распадается на строго монистическое, которое изъ единства, какъ первоосновы и единственнаго истиннаго сущаго, производитъ неопредѣленную двойственность (матерію), и дуалистическое, которое считаетъ оба принципа изначальными. Со *второй* точки зрѣнія числа и формы могли быть разсматриваемы либо какъ присущія божественному духу мысли, а потому зависящія отъ Бога, либо какъ существующія на-ряду съ нимъ и независимыя отъ него. Далѣе въ матеріи можно было подчеркивать или чисто потенціальный моментъ, благодаря которому она оказывается субстратомъ, пригоднымъ для осуществленія божественныхъ мыслей, и общей для этого возможностью, или же моментъ противодѣйствія формѣ, которымъ оправдывается несовершенство матеріальныхъ предметовъ по сравненію съ чистотой формъ. Чѣмъ строже проводилось понятіе матеріи какъ чего-то абсолютно лишеннаго качествъ и опредѣленій, тѣмъ ощутительнѣе становилась потребность въ допущеніи особой причины ея противодѣйствія, особаго источника зла, живущаго въ ней и отличнаго отъ нея самой. Такъ у нѣкоторыхъ платониковъ возникло представленіе о злой міровой душѣ, которая изначала имѣетъ своимъ мѣстопребываніемъ матерію и противодѣйствуетъ божественному вліянію. Ясно, слѣдовательно, что во всѣхъ этихъ умозрѣніяхъ рѣчь шла о четырехъ вещахъ, которыя, если точно установить ихъ понятіе, не могутъ быть ни отождествляемы другъ съ другомъ, ни выводимы другъ изъ друга: 1) о безтѣлесномъ принципѣ сущности (форма, число), 2) о вещественномъ принципѣ (матерія), 3) о причинѣ порядка (добра) въ мірѣ (деміургъ), и

4), о причинѣ бѣдствія и зла (злая міровая душа). Эти принципы можно было свести къ двумъ, если изначала отнести къ божественному духу формы, какъ мысли его, а къ матеріи — противодѣйствіе порядку, причину несовершенства. При этомъ методѣ отпадали чистое понятіе формы и чистое понятіе вещества, и подчеркивалась противоположность между совершеннымъ, безтѣлеснымъ духовнымъ дѣятелемъ и несовершеннымъ, тѣлеснымъ. Если, наконецъ, хотѣли преодолѣть и этотъ дуализмъ и состязаться со стоиками въ строгомъ проведеніи монизма, то божественный духъ, естественно, приходилось считать первымъ, а матерію и тѣлесный міръ представлять себѣ происшедшими отъ него какимъ-либо образомъ. Но въ этомъ заключалось крупнѣйшее затрудненіе. Какимъ образомъ совершенное могло быть причиной несовершеннаго, добро— причиной зла? Мыслители, для которыхъ этическая точка зрѣнія была наивысшей и господствующей, никоимъ образомъ не могли преодолѣть это затрудненіе; они должны были оставаться при дуализмѣ. Но, какъ формальный постулатъ, и эти философы должны были признавать выведеніе всего существующаго изъ одного первичнаго принципа. Только съ достиженіемъ этого приверженцы безтѣлеснаго вправѣ были бы хвалиться, что по строгой замкнутости и единству системы своего ученія они не уступаютъ матеріалистамъ. Въ этомъ смыслѣ система Плотина образуетъ конечную цѣль, къ которой съ перваго вѣка до Р. Хр. стремится вся платоно-пиѳагорейская философія. Онъ впервые выполняетъ постулатъ, выполненіе котораго не удалось никому изъ прежнихъ представителей трансцендентной метафизики со времени Платона, и проводитъ строго-монистическій спиритуализмъ.

Но дуализму свойственъ былъ не только формальный недостатокъ: неспособность удовлетворить потребность человѣческаго познанія въ единствѣ—попытки объяснить воздѣйствіе духа на матерію, безтѣлеснаго на тѣлесное также представляли для него большое затрудненіе. Чѣмъ исключительнѣе понималась противоположность между обоими принципами, тѣмъ менѣе оказывалось понятнымъ, какъ эти принципы приходятъ въ соприкосновеніе другъ съ другомъ и какъ одинъ изъ нихъ становится причиной измѣненій другого. Къ тому же мыслители, для которыхъ чрезмѣрная религіозность была главнѣйшимъ мотивомъ мышленія, изображали Бога столь чистымъ и столь совершеннымъ, а матерію столь нечистой и несовершенной, что должно было казаться непонятнымъ, какимъ образомъ такой Богъ можетъ вліять на такую матерію и дѣйствовать въ ней. Попытка конструировать одну безтѣлесную сущность какъ первооснову міра необходимо вела къ понятію чего-то возвышающагося надъ всѣми противоположностями, а потому лишеннаго всѣхъ мыслимыхъ и высказываемыхъ свойствъ. По существу возникаетъ такимъ образомъ не что иное, какъ элеатское понятіе единаго сущаго, характеризуемаго исключительно отрицательными признаками: неограниченностью, вѣчностью, неизмѣняемостью, неподвижностью. Въ качествѣ единственнаго положительнаго признака прибавляли силу и способность создавать изъ матеріи міръ, подобный данному намъ. Но это одно опредѣленіе потенціально возвращало абсолютному всѣ тѣ опредѣленія, которыя за нимъ отрицались. Получалось противорѣчивое понятіе абсолютно единой сущности, въ которой потенціально содержится необъятное множе-

ство существъ, отличныхъ если не по веществу, то по крайней мѣрѣ по формѣ.

Многіе мыслители разсматриваемаго направленія искали выхода изъ этихъ логическихъ затрудненій въ томъ, что между абсолютнымъ и матеріей они вставляли промежуточныя ступени, долженствующія постепенно устранить абсолютную противоположность и объяснить, какъ Богъ можетъ воздѣйствовать на матерію и какъ абсолютно Единый можетъ создать въ ней множество существъ. Если въ качествѣ промежуточнаго звена брали міръ идей, то идеи понимались или — въ противорѣчіи съ ихъ подлинной сущностью — какъ дѣйствующія въ матеріи зародышевыя силы (λόγοι σπερματικοί), или какъ божественныя мысли. Отношеніе этого промежуточнаго звена къ двумъ сущностямъ очень трудно опредѣлить съ достаточной ясностью. Если идеи суть мысли божественнаго духа или божественныя силы, то онѣ принадлежатъ божественному существу и не могутъ быть посредниками между нимъ и матеріей. Онѣ вмѣстѣ съ тѣмъ лишаютъ его абсолютнаго единства и отсутствія опредѣленности. Если же, съ другой стороны, отдѣлить ихъ отъ Бога и противопоставить ихъ ему въ качествѣ самостоятельныхъ существъ, то онѣ не могутъ быть ни мыслями, ни силой его, но становятся въ извѣстномъ смыслѣ низшими богами или ангелами. Но вслѣдствіе этого становится сомнительнымъ единственный положительный признакъ понятія божества, а именно, что оно означаетъ единую причину всего бытія и становленія. Ибо относительно причиннаго отношенія между высшимъ божествомъ и этими низшими богами или самостоятельно дѣйствующими силами повторяются всѣ тѣ затрудненія, вызванныя невѣроятностью, чтобы Богъ создавалъ единичныя чувственныя вещи, и которыя заставили прибѣгнуть къ промежуточному звену. Какимъ образомъ совершенное и самодовлѣющее Всеединое производитъ это множество менѣе совершенныхъ существъ, и какимъ образомъ послѣ того, какъ эти существа отъ него отдѣлились и начали самостоятельно дѣйствовать, оно все еще можетъ считаться причиной всего, какъ это требуется понятіемъ его? Если же посредствующимъ звеномъ между Богомъ и міромъ являются не гипостасированныя силы, а его идеи въ чисто платоновскомъ смыслѣ, т. е. родовые типы, прообразы одноименныхъ единичныхъ существъ, то въ качествѣ логической системы это можетъ, конечно, составить переходъ отъ единства къ множественности, потому что оно есть столько же единое, сколько и множественное; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно не пригодно для причиннаго объясненія природы. Слѣдовательно, чтобы этотъ промежуточный міръ исполнялъ въ системѣ ту роль, для которой онъ придуманъ, онъ долженъ быть одновременно зависимымъ и независимымъ отъ Бога, единой немѣняющейся системой понятій и множествомъ подвижныхъ дѣйствующихъ силъ. Аналогичныя трудности возникаютъ при разсмотрѣніи отношенія этого промежуточнаго міра къ матеріи. Если въ каждомъ отдѣльномъ тѣлѣ имѣется сила, дающая матеріи его форму и сущность, то міръ силъ столь же раздѣленъ, измѣняемъ, переходящъ и несовершененъ, какъ самъ тѣлесный міръ, а потому неспособенъ заполнить пропасть между этимъ послѣднимъ и божествомъ.

Это разсужденіе показываетъ, съ какими трудностями должна была столкнуться дуалистическая метафизика, основанная на противоположности божества

и матеріи, когда для устраненія этой противоположности она прибѣгала къ промежуточному звену. При этомъ я главнымъ образомъ имѣлъ въ виду систему іудейскаго религіознаго философа Филона Александрійскаго, которая намъ знакома лучше всѣхъ прочихъ предшествовавшихъ новоплатонизму эклектически-платоновскихъ системъ и которой приходилось бороться со всѣми только-что описанными трудностями. Эта система, вмѣстѣ со многими ей аналогичными, боровшимися съ тѣми же трудностями, была извѣстна основателямъ новоплатонизма, Аммонію Саккасу и Плотину, которые для преодолѣнія этихъ трудностей придумали свою собственную систему.

Филонъ Александрійскій (около 30 г. до Р. Хр. — около 50 по Р. Хр.

Филонъ Александрійскій, бывшій въ расцвѣтѣ силъ къ началу христіанской эры (когда онъ въ 40 г. по Р. Хр. отправился въ качествѣ депутата александрійской еврейской общины въ Римъ къ императору Калигулѣ, онъ уже былъ старикомъ), происходилъ изъ еврейскаго священническаго рода. Онъ является для насъ представителемъ примиренія іудейской теологіи и греческой философіи, которое уже задолго до него началось у александрійскихъ евреевъ и достигло въ его лицѣ наибольшей высоты. Строго придерживаясь вѣры въ то, что пятикнижіе продиктовано божественнымъ откровеніемъ, онъ развиваетъ свои философскія воззрѣнія въ большинствѣ случаевъ въ видѣ комментаріевъ къ священному писанію. Чтобы доказать, что законодатель евреевъ есть глашатай истинной философіи, а его пятикнижіе—источникъ всей греческой мудрости, онъ посредствомъ аллегорическаго истолкованія и приданія болѣе глубокаго смысла, отличнаго отъ буквальнаго, вкладываетъ въ священные тексты всѣ казавшіяся ему самому истинными ученія современной греческой философіи. При этомъ онъ, разумѣется, идетъ по стопамъ моднаго тогда эклектическаго пиѳагорействующаго платонизма, который не исключаетъ также заимствованій изъ перипатетической и стоической философіи. У него только этотъ эклектизмъ, подъ вліяніемъ іудейской религіи и ея догматическихъ ученій, принимаетъ особую окраску.

Познаніе Бога составляетъ, по мнѣнію Филона, подлинную цѣль философіи. Но это познаніе не вполнѣ для насъ достижимо. Даже при помощи нашей высшей познавательной силы, разума (νοῦς) мы можемъ только познать, что Богъ *есть*, но не глубже проникнуть въ сущность его. Дѣйствительно познаваемо для насъ только подобіе Бога, логосъ, который мы постигаемъ присущимъ намъ логосомъ, познавательной силой, отличной отъ νοῦς-α. Третій предметъ философіи составляетъ космосъ—отображеніе логоса, которое познается нашей третьей познавательной силой, чувственнымъ воспріятіемъ. Обыкновеннымъ обозначеніемъ Бога служитъ у Филона «сущее», элеатское обозначеніе абсолютнаго. Сущее едино и абсолютно просто, въ то время какъ всякое производное существо есть множественность. Оно неизмѣняемо и не преходяще, довлѣетъ себѣ и не находится въ отношеніи къ чему-либо иному внѣ себя даже послѣ созданія міра. Оно не находится въ мірѣ и даже не въ пространствѣ. Ибо никакое пространство не можетъ обнять сущее, которое, напротивъ, обнимаетъ въ себѣ все прочее. Оно есть чистая субстанція и какъ таковая безкачественно. Оно есть высшее родовое понятіе. Нѣтъ имени, которымъ его можно было бы вполнѣ подходяще обозначить. Даже названіе «Богъ» обозначаетъ только одну

изъ его силъ. То же самое относится къ названію «добро». Сущее лежитъ именно по ту сторону области логоса. По скольку оно есть причина міра, оно называется творцомъ и отцомъ. Оно есть дѣйствующій принципъ, которому въ качествѣ страдательнаго противостоитъ матерія. Поскольку оно нематеріально, оно есть чистый разумъ (νοῦς), а потому лучше добродѣтели, лучше знанія, лучше идеи добраго и прекраснаго. Матерію, которая сама по себѣ безформенна, неодушевленна, неподвижна и неупорядочена, дѣйствующій принципъ привелъ въ движеніе, оформилъ, одушевилъ и образовалъ изъ нея космосъ, это совершеннѣйшее чувственное созданіе. Но творецъ самъ въ своей творческой дѣятельности не долженъ былъ соприкасаться съ матеріей. Поэтому помимо творца, *который* создалъ міръ, и вещество, *изъ котораго* міръ былъ созданъ, необходимы были орудія, *посредствомъ которыхъ* онъ создавался. Эти орудія суть силы божества. Высшія силы его суть благо, проявляющееся въ твореніи міра, и могущество, проявляющееся въ его сохраненіи и управленіи. Вмѣстѣ съ высшимъ неизреченнымъ Сущимъ благо и могущество составляютъ триединство. Между благомъ и могуществомъ въ качествѣ посредника или надъ ними, обнимая ихъ, стоитъ логосъ — посредникъ при актѣ творенія. Онъ стоитъ на границѣ между созидающимъ и созданнымъ. Когда Богъ приступаетъ къ творенію, въ этомъ логосѣ, какъ въ душѣ строителя, когда онъ приступаетъ къ возведенію дома, содержится духовный первообразъ предполагаемаго зданія, который затѣмъ воплощается въ веществѣ. Божественный логосъ есть умопостигаемое мѣсто умопостигаемаго міра. Этотъ умопостигаемый міръ содержитъ въ себѣ формы (идеи) всѣхъ существъ, относящихся къ чувственному міру. Но Филонъ не остается при чисто платоновскомъ понятіи идей, какъ прообразовъ и родовыхъ типовъ,—эти идеи, изъ которыхъ состоитъ умопостигаемый міръ, одновременно называются логосами и силами и даже душами и ангелами. Логосъ самъ есть архангелъ, первородный сынъ Бога, второй Богъ. Послѣ творенія онъ также остается посредникомъ между Богомъ и смертными. Какимъ образомъ посредствомъ логоса и содержащихся въ немъ идей и силъ матерія преобразуется и развивается въ космосъ, этого Филонъ нигдѣ не изобразилъ, подобно тому какъ относительно логоса и умопостигаемаго міра онъ тоже не далъ яснаго объясненія ихъ происхожденія отъ божества, а только набросалъ нѣсколько различныхъ картинъ, созданныхъ его воображеніемъ. Логосъ есть образъ и подобіе божества, или же излученіе божественнаго первосвѣта. Послѣдній образъ, несомнѣнно, есть зародышъ господствовавшаго во многихъ ново-платоновскихъ и гностическихъ системахъ представленія, которое мы называемъ ученіемъ объ эманаціи. Ученіе объ излученіи проявляется уже здѣсь въ стремленіи сочетать причинность Бога по отношенію къ міру съ его совершенной замкнутостью и самодовлѣніемъ. Если бы Богъ въ своей дѣятельности преслѣдовалъ цѣли, лежащія внѣ его самого, то онъ переставъ бы быть самодовлѣющимъ. Несотворенный первосвѣтъ, который извѣчно посылаетъ свои лучи, нисколько вслѣдствіе этого не измѣняясь въ своей сущности, есть чувственный символъ единства, которое постоянно дѣйствуетъ, не преслѣдуя внѣ себя лежащихъ цѣлей, и для собственной сущности котораго совершенно безразличны исходящія отъ него вліянія. Далѣе, въ сравненіи со свѣтомъ и его лучами заключается то, что созданное по существу одина-

ково съ создающимъ, но все же уступаетъ ему въ превосходствѣ. Этотъ процессъ излученія или оттѣненія повторяется затѣмъ въ отношеніи умопостигаемаго міра къ чувственному, такъ что этотъ послѣдній стоитъ еще одной ступенью ниже по превосходству. Все это, однако, есть только зачатокъ ученія объ эманаціи, а не само это ученіе въ развитой формѣ. Филонъ Data orega нигдѣ этой проблемой не занимался и не далъ догматическаго отвѣта на этотъ вопросъ. Различнѣйшіе образы и противорѣчащія другъ другу представленія идутъ у него параллельно другъ другу, особенно при объясненіи отношенія умопостигаемаго міра къ чувственному. Если умопостигаемый міръ состоитъ изъ родовыхъ типовъ, прообразовъ, то онъ долженъ быть замкнутъ, подобно высшему божеству, и воздѣйствовать, подобно свѣту, не испытывая на себѣ никакихъ результатовъ этого воздѣйствія. Но Филонъ, какъ уже сказано, не проводилъ этого представленія, а понималъ элементъ умопостигаемаго міра то какъ идеи, то какъ силы, то даже какъ личныя существа (души, ангелы, демоны). Идеи могутъ посредствомъ логическаго подчиненія и подчиненности образовать единую систему, логосъ; къ силамъ это подчиненіе и подчиненность можно приложить только съ трудомъ; совершенно невозможно приложить это къ личнымъ существамъ. Другая трудность состоитъ въ томъ, что силы приходится вѣдь мыслить находящимися въ чувственномъ мірѣ, въ пространствѣ, въ отдѣльныхъ тѣлахъ, а съ другой стороны онѣ должны быть частями умопостигаемаго міра, который существуетъ отдѣльно и независимо отъ чувственнаго. Если силы проникаютъ въ матерію и преобразуютъ ее, то трудно настаивать на ихъ безтѣлесности. Сила, проникающая одно единичное существо, представляется тогда отличной отъ силы, проникающей другое существо того же рода, и обѣ онѣ отличаются отъ родового типа, мыслимаго какъ единая сила. Это соображеніе могло бы привести къ различенію умопостигаемаго логоса и дѣйствующихъ въ тѣлесномъ мірѣ логосовъ и къ стоическому пониманію послѣднихъ, какъ тѣлесныхъ теченій пневмы. У Филона мы, дѣйствительно, находимъ зачатки различенія двухъ видовъ логоса, которые должны другъ къ другу относиться какъ внутренній и какъ высказанный (ἐνδιάθετος и προφορικὸς) логосъ у человѣка. Филонъ воспринимаетъ также стоическое ученіе о состоящихъ изъ воздуха пневматическихъ тѣлахъ, которыя проникаютъ неорганическія существа какъ ἕξις, растительныя, какъ природа, и животныя, какъ душа. Но до послѣдовательнаго и яснаго развитія теоріи, вытекающей изъ этихъ зачатковъ, онъ не дошелъ. Ибо въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ, что логосъ облегаетъ міръ, какъ платье, обнимаетъ его, словно поясъ, господствуетъ надъ нимъ, какъ законъ, проникаетъ его, какъ причина, и при этомъ Филонъ уже не упоминаетъ о различеніи двоякаго логоса. Онъ, слѣдовательно, не знаетъ различенія міровой души и логоса, а пользуется логосомъ и какъ прообразомъ и причиной міра, и какъ душою его.

Космологія Филона и его ученіе о природѣ не заключаютъ въ себѣ ничего самостоятельнаго и особеннаго. Онъ придерживается въ нихъ платоно-стоическаго эклектизма и широко пользуется также новопиѳагорейской мистикой чиселъ. Такъ какъ онъ долженъ придерживаться еврейской основной догмы о божественномъ сотвореніи міра, то онъ отвергаетъ аристотелевское воззрѣніе, что

міръ существовалъ въ вѣчности безъ начала. Міръ созданъ, но по опредѣленію своего творца онъ непреходящъ. Возникновеніе міра не должно быть, однако, понимаемо во времени. Ибо время, подобно пространству, возникло только одновременно съ міромъ. Потому дни творенія моисеевой исторіи мірозданія также не означаютъ дѣйствительныхъ промежутокъ времени, а только указываютъ содержащіеся въ актѣ творенія моменты въ ихъ мысленномъ порядкѣ и послѣдовательности. Въ остальномъ нашъ философъ интересуется вопросами естествознанія, лишь поскольку они имѣютъ отношеніе либо къ Богу, либо къ человѣку. Люди, какъ это предполагается и моисеевой исторіей мірозданія, составляютъ важнѣйшую часть творенія. Человѣкъ есть самое превосходное изъ всѣхъ созданій. Онъ стоитъ на границѣ чувственнаго и сверхчувственнаго міровъ; а именно, душа его принадлежитъ обоимъ мірамъ. Не только тѣло, но и неразумная часть его души относится къ тѣлесному міру. Для растительной и животной души, которыя вмѣстѣ составляютъ неразумную часть души, Филонъ принимаетъ стоическій матеріализмъ и вмѣстѣ съ нимъ градацію ἕξις, φύσις, ψύχη. Онъ, слѣдовательно, разсматриваетъ эту часть души, какъ воздухообразное тѣло, которое отличается отъ жизненнаго принципа растенія и отъ принципа формы неорганическаго тѣла только высшей степенью напряженія. Въ животной душѣ онъ принимаетъ, подобно стоикамъ, восемь частей: она состоитъ изъ пяти чувственныхъ способностей воспріятія, способности воспроизведенія, способности рѣчи и управляющей части души (ἡγεμονικὸν). Ἡγεμονικόν одарено представленіемъ и инстинктомъ. У человѣка, въ противоположность животнымъ, способность представленія, а вслѣдствіе этого и способность рѣчи логичны. На-ряду со стоическимъ дѣленіемъ на восемь частей Филонъ принимаетъ также платоновское тройное дѣленіе души: ἡγεμονικόν человѣка состоитъ изъ желанія, мужества и логоса. Желаніе и мужество означаютъ высшіе и низшіе инстинкты, т. е. соотвѣтствуютъ стоическому понятію способности инстинкта (ὁ'ζμή). Логосъ есть логическая способность представленія. Но какъ во вселенной, такъ и въ человѣкѣ, который, какъ микрокосмъ, носитъ въ себѣ всю градацію сущностей макрокосма, надъ логосомъ въ качествѣ высшей сущности стоитъ νοῦς, божественный духъ. Этотъ безтѣлесный духъ, который свыше привходитъ въ душу человѣка, и есть то, что дѣлаетъ его подобіемъ божества. Въ этихъ психологическихъ ученіяхъ Филона съ особенной ясностью выступаетъ смѣшеніе стоическихъ ученій съ платоновскими и перипатетическими. При такомъ эклектизмѣ ни въ коемъ случаѣ не могла получиться система, свободная отъ противорѣчій. Мы видимъ, что философъ особенно подчеркиваетъ дуализмъ чувственнаго и сверхчувственнаго. Νοῦς, говорятъ намъ, безтѣлесенъ, остальная душа тѣлесна. Но при этомъ остается непонятнымъ промежуточное положеніе логоса между νοῦς'омъ и чувственнымъ воспріятіемъ. По предпосылкамъ системы онъ также долженъ быть сверхчувственъ и безтѣлесенъ. Но Филонъ принимаетъ безтѣлесность только для νοῦς'а, а что касается логоса, называемаго промежуточной способностью познанія между νοῦς'омъ и чувственностью, то его положеніе относительно противоположности тѣлеснаго и безтѣлеснаго остается неяснымъ. Человѣческій νοῦς долженъ быть истеченіемъ или отпрыскомъ божественнаго, а такъ какъ божественное не допускаетъ дѣленія и расчлененія, а только расширеніе, то онъ

долженъ оставаться съ нимъ постоянно связаннымъ. Но съ другой стороны за человѣческимъ νοῦς'омъ признается свобода быть за Бога или противъ него. По свободному выбору онъ погружается въ чувственный міръ, вступаетъ въ связь съ низшими частями души и утрачиваетъ вслѣдствіе этого свое совершенство. По свободному выбору онъ опять освобождается отъ чувственности и возвращается на свою родину въ Богѣ. Но въ томъ, что человѣческій νοῦς совершененъ и въ то же время несовершененъ, вѣчно связанъ съ Богомъ и несмотря на это часто отъ него отпадаетъ, заключается явное противорѣчіе, для разрѣшенія котораго Филонъ ничего не сдѣлалъ.—По существу своему человѣческая душа, по ученію Филона, есть одна изъ силъ божества, излучаемыхъ имъ въ міръ. Мы уже видѣли, что эти силы понимаются также какъ ангелы, демоны, души. Воздушное пространство подъ луной наполнено такими безплотными существами, сохраняющими свою чистоту и совершенство. Только нѣкоторыя изъ нихъ спускаются внизъ въ человѣческія тѣла и погрязаютъ въ чувственности. Тѣло для нихъ есть гробъ и темница. Когда имъ удается освободиться отъ чувственности, они возвращаются въ свое прежнее безтѣлесное существованіе. Пока они не достигли этого освобожденія, имъ приходится переселяться въ другія смертныя тѣла. Если мы примемъ во вниманіе, что излученіе божественныхъ силъ происходитъ при посредствѣ логоса, что эти силы сами тоже называются логосами, то ясно, что не только νοῦς, но и логосъ человѣка слѣдуетъ мыслить причастнымъ этому предсуществованію и послѣсуществованію, грѣхопаденію и возвращенію на небо. Какъ же обстоитъ дѣло съ прочими силами души, съ чувственнымъ воспріятіемъ, инстинктами, растительной жизнью? Онѣ также не могутъ происходить изъ матеріи, онѣ также силы божественнаго происхожденія. По какому праву производится въ такомъ случаѣ рѣзкое дѣленіе между ними и высшими душевными силами? Это разсужденіе показываетъ, что и въ психологическихъ ученіяхъ Филону не удалось удовлетворительнымъ образомъ примирить аристотелевски-стоическую градацію съ платоно-пиѳагорейскимъ дуализмомъ, устанавливающимъ абсолютную непреодолимую противоположность между чувственнымъ и сверхчувственнымъ.

Въ этикѣ Филонъ также придерживается эклектизма, сочетая стоическое нравственное ученіе, привлекавшее его своей суровой строгостью, съ платоновской трансцендентностью поставленія цѣли и преобразуя пантеистическую религіозность въ теизмъ. Въ ученіи о благахъ онъ склоняется на сторону стоиковъ и отвергаетъ перипатетическое воззрѣніе, объявляя истинно добрымъ только нравственно прекрасное, — добродѣтель и все ей причастное. Признаніе за благо тѣлесныхъ преимуществъ и внѣшнихъ выгодъ, согласно перипатетическому воззрѣнію, представляется ему слишкомъ шаткимъ, недостаточно мужественнымъ. Онъ также стремится сдѣлать мудреца независимымъ отъ всего внѣшняго и циническимъ отсутствіемъ потребностей у учениковъ. Онъ отвергаетъ перипатетическую метріопатію (укрощеніе страстей) и принимаетъ стоическую апатію (полное уничтоженіе страстей). Парадоксы, въ которыхъ стоики восхваляли своего мудреца, охотно имъ усваиваются. Но дословное усвоеніе столь многихъ отдѣльныхъ стоическихъ положеній не должно насъ ввести въ заблужденіе и заставить позабыть, что между этикой Филона и стоической этикой существуетъ

коренное различіе: стоическая этика автономна, этика Филона гетерономна. Стоики полагаютъ, что человѣкъ въ себѣ самомъ носитъ разумный законъ и долженъ только думать о томъ, чтобы все свое существо и поведеніе привести въ согласіе съ этимъ закономъ и посредствомъ этого и съ самимъ собой. Филонъ, напротивъ, полагаетъ, что человѣкъ собственными силами не въ состояніи порвать цѣпи вожделѣній и достигнуть добродѣтели; онъ указываетъ намъ на религіозный путь къ нравственному совершенствованію; только одинъ Богъ можетъ вселить въ душу добродѣтели; мудрости мы можемъ достигнуть только вѣрой и преданностью Богу. Филонъ въ еще большей степени, чѣмъ Аристотель, предпочитаетъ теоретическую жизнь практической. Его низкая оцѣнка чувственнаго міра не позволяетъ ему видѣть въ дѣятельности въ этомъ мірѣ главную задачу человѣка. Въ этомъ онъ также расходится со стоическимъ ученіемъ, для котораго каждый логосъ связанъ съ тѣлесно реальнымъ, а потому мудрость и добродѣтель также не могутъ быть мыслимы безъ дѣйствія въ тѣлесномъ мірѣ. Защищаемая Филономъ теорія чрезвычайно, однако, далека отъ универсальнаго интереса ко всему дѣйствительному, которымъ отличается Аристотель. Она въ сущности ограничивается Богомъ и отношеніемъ человѣка къ Богу. Всѣ предметы изслѣдованія, которые не имѣютъ отношенія къ религіозно-этической задачѣ человѣка, отстраняются Филономъ. Относительно научнаго познанія, какъ и относительно практической дѣятельности, у него нѣтъ вѣры въ человѣческія силы. Поэтому онъ часто высказывается о возможности познанія совершенно въ духѣ абсолютнаго скепсиса, и въ одномъ изъ своихъ сочиненій онъ воспринялъ наиболѣе популярную тогда форму скепсиса, тропы Энесидема. Если онъ при всемъ томъ устанавливаетъ, какъ мы видѣли, догматическую систему, то это есть противорѣчіе, которое съ его точки зрѣнія можетъ быть устранено ссылкой на авторитетъ откровенія. Онъ твердо вѣритъ, что въ священныхъ книгахъ содержатся всѣ тѣ ученія, которыя онъ въ нихъ влагаетъ своими головоломными выдумками, и что божественный духъ вдохновлялъ составителей этихъ книгъ. Каталептическое познаніе Бога, этого главнаго предмета философіи, конечно, невозможно, но, обращаясь къ своему первоисточнику, человѣческій духъ милостью Божьей можетъ прійти въ непосредственное соприкосновеніе съ Богомъ и созерцать его самого и божественныя тайны.

VI. *Новоплатонизмъ Плотина.* Направленіе философскаго мышленія, съ которымъ мы познакомились на примѣрѣ филоновской системы, имѣло въ теченіе I-го и II-го столѣтія представителей въ лицѣ пиѳагорейцевъ и платониковъ и существовало въ разнообразныхъ видахъ на-ряду съ болѣе древними системами, не будучи, однако, въ состояніи добиться рѣшительнаго успѣха. Побѣду этому направленію доставилъ лишь Плотинъ, отчасти благодаря тому, что научный духъ все болѣе оттѣснялся на задній планъ религіознымъ духомъ, отчасти же благодаря тому, что Плотинъ, по силѣ діалектическаго обоснованія и по научной послѣдовательности, оставилъ всѣхъ прежнихъ представителей этого направленія далеко позади себя.

Плотинъ (204—270 по Р. Хр.).

Плотинъ отъ 28-го до 39-го года своей жизни былъ въ Александріи ученикомъ Аммонія Саккаса и стоитъ къ нему въ такомъ же отношеніи, какъ Платонъ къ Сократу. Въ

устномъ изложеніи своего ученія онъ называлъ себя не основателемъ новой философіи, а представителемъ и продолжателемъ философіи Аммонія. Но такъ какъ этотъ послѣдній не оставилъ никакихъ сочиненій, то мы не можемъ установить, въ какой мѣрѣ мысли, отличающія новоплатонизмъ отъ прежнихъ представителей платоно-пиѳагорейскаго направленія, принадлежатъ, дѣйствительно, Аммонію. Только въ послѣднее десятилѣтіе своей жизни Плотинъ занялся письменнымъ изложеніемъ своего ученія, пользуясь при этомъ содѣйствіемъ своего наиболѣе выдающагося ученика Порфирія (род. въ 233 г., † послѣ 300 г. въ царствованіе Діоклетіана), который издалъ сочиненія учителя въ дошедшей до насъ формѣ, а именно, въ шести группахъ по девять близкихъ по содержанію трактатовъ въ каждой (шесть Эннеадъ).

Порфирій (233—послѣ 300 г.)

Изъ всѣхъ предпринятыхъ въ древности попытокъ продумать до конца платоновскія мысли и дать имъ форму завершенной догматической системы (что не было сдѣлано самимъ Платономъ) попытка Плотина является наиболѣе выдающейся. Плотинъ не хочетъ создать собственнаго новаго ученія; посредствомъ дальнѣйшаго развитія мыслей, выраженныхъ въ платоновскихъ твореніяхъ, онъ стремится дойти до истиннаго смысла платоновскаго ученія и завоевать ему, наконецъ, по истеченіи 500 лѣтъ, подобающее мѣсто въ оцѣнкѣ философски образованныхъ круговъ, котораго оно до сихъ поръ не могло добиться. Платонъ есть для него такой же обязательный авторитетъ, какъ пятикнижіе для Филона. Но политеистическая народная религія, которая тогда была уже сильно тѣснима христіанствомъ, тоже составляетъ для Плотина неприкосновенный авторитетъ. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи новоплатонизмъ выдвигалъ на первый планъ защиту язычества противъ христіанства, преданно отстаивая отжившій міръ и безнадежное дѣло. Не только Платонъ, но и вся послѣ-платоновская философія, особенно Аристотель и стоики, также имѣли вліяніе на Плотина. Онъ является продолжателемъ и эклектизма, который съ I-го столѣтія до Р. Хр. старается, какъ мы видѣли, формулировать итоги философскаго развитія. Плотинъ вмѣстилъ въ свою систему всѣ ученія прежнихъ философовъ, которыя можно было согласовать съ основнымъ трансцендентально-религіознымъ направленіемъ его мышленія. При этомъ онъ проявилъ больше самостоятельности и послѣдовательности, чѣмъ всѣ прежніе эклектики. Результатомъ его духовной дѣятельности явилось то, что платонизмъ оттѣснилъ на задній планъ всѣ прочія школы. Плотину отнюдь не чужда точность въ опредѣленіи понятій. По діалектическому умѣнію онъ приближается къ великимъ философамъ періода расцвѣта, какъ Аристотелю и Хризиппу. Но такъ какъ умозрѣніе его вращается преимущественно въ областяхъ, лежащихъ по ту сторону всѣхъ основанныхъ на опытѣ понятій, то на крайнихъ высотахъ абстракціи онъ часто, какъ мы дальше увидимъ, обращается къ наглядному и образному, прибѣгая къ чувственнымъ воззрѣніямъ, какъ символамъ неопредѣлимыхъ понятій. Наиболѣе выдающимся отличіемъ философіи Плотина отъ философіи его ново-пиѳагорейскихъ и платоновскихъ предшественниковъ является преодолѣніе дуализма, которое до того времени не удалось ни одному изъ представителей этого направленія.

Первосущность.

Плотинъ принимаетъ единую высшую причину всего бытія и процесса въ мірѣ. Противуположность дѣйствительнаго и страдательнаго, духа и матеріи, вещества и формы есть для него, подобно всѣмъ противоположностямъ, нѣчто производное. Первосущность должна быть свободна отъ всѣхъ противорѣчій, должна быть безусловно едина. Всякая множественность есть множественность единицъ и, слѣдовательно, предполагаетъ уже единое. Однако не только всякая чувственно воспринимаемая вещь, но и всякое опредѣленное понятіе есть множество. Ибо каждая вещь имѣетъ много свойствъ, каждое понятіе—много признаковъ. Въ этомъ заключается уже числовая опредѣленность. Но число возникаетъ только изъ единства. Всякое сущее есть сущее только потому, что оно едино. Стоитъ отнять у него единство, и оно перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ его называли. Единое, слѣдовательно, предшествуетъ сущему. Всякое сущее есть единое, черезъ участіе въ единствѣ; мы же ищемъ не такое единое, которое само по себѣ множественность и становится единствомъ только по своей причастности къ единому, а такое, которое является само по себѣ и истинно единымъ. Сложное нуждается въ единицахъ, изъ которыхъ оно состоитъ, и зависитъ отъ нихъ. Первое же должно быть независимо и ни въ чемъ не нуждаться. Если Плотинъ не признаетъ за Первымъ бытія и сущности, то этимъ онъ, разумѣется, не хочетъ представить его не сущимъ. Оно, прежде всякой сущности, лежитъ по ту сторону всѣхъ существъ, оно сверхсущее. Это воззрѣніе Плотина тѣсно связано съ его пониманіемъ понятія бытія. Сущее есть для него, какъ мы увидимъ, мыслимое, оно, слѣдовательно, предполагаетъ мыслящаго и мышленіе, а потому не независимо. Отсюда слѣдуетъ также, что онъ не можетъ опредѣлять Первое и Единое—вмѣстѣ, напр., съ Филономъ,—какъ духъ или мышленіе, ибо мышленіе и бытіе суть коррелативныя понятія. Отъ мыслящаго отличается мышленіе и предметъ мышленія. Ни одинъ изъ этихъ трехъ моментовъ не можетъ существовать самъ по себѣ, безъ двухъ остальныхъ. Ни одинъ изъ нихъ, слѣдовательно, не есть Первое и Абсолютное. Въ духѣ, который самъ себя мыслитъ, необходимо по крайней мѣрѣ отличать мышленіе отъ субъекта мышленія, который самъ для себя сталъ объектомъ. Точно также Единому не можетъ быть приписано хотѣніе, не только потому, что хотѣніе отлично отъ хотящаго, но и потому, что оно направлено на добро, также какъ мышленіе на предметъ мышленія. Единое вообще недоступно никакимъ опредѣленіямъ. Мы можемъ только сказать, что оно не есть, но не можемъ сказать, что оно есть. Оно лежитъ по ту сторону всего мыслимаго, а потому непознаваемо и неизъяснимо. Даже названія, которыя Плотинъ обыкновенно употребляетъ для обозначенія первосущности, Единое и Благое, имѣютъ не тотъ смыслъ, въ какомъ они вообще употребляются. Названіе ея Единымъ нужно понимать только отрицательно; оно выражаетъ отсутствіе какой-либо множественности. Названіе же «Благое» выражаетъ лишь то, что она есть для прочихъ существъ, но не сама по себѣ. При всѣхъ этихъ отрицаніяхъ въ представленіи первосущности все-таки остается положительный моментъ. Она есть именно первосущность, Первое, и какъ таковое,—причина всего. Этотъ моментъ причинности не могъ быть устраненъ, потому что онъ заключался уже въ постановкѣ вопроса, которая вела къ образованію понятія: «Какъ должно мыслить первую причину

всего бытія и совершенія въ мірѣ»? Не слѣдуетъ также упускать изъ виду, что отрицательное понятіе превращается для чувства философа въ положительное представленіе высшей цѣнности и высшаго совершенства. Такъ какъ все конечное и обусловленное нашъ философъ относитъ къ несовершенному, а между тѣмъ только конечное и обусловленное можетъ быть выражено въ понятіяхъ, то именно полнѣйшая непостижимость Перваго составляетъ для него высшее совершенство.

Божественная причинность.

Но не впадаетъ ли Плотинъ въ противорѣчіе съ самимъ собой, когда онъ абсолютно недоступному опредѣленіямъ все же даетъ опредѣленіе, а именно способность создавать этотъ опредѣленный міръ съ его вполнѣ конкретнымъ содержаніемъ? Развѣ созданіе не есть дѣятельность, которой нельзя приписать Единому наравнѣ съ мышленіемъ и хотѣніемъ, потому что она уничтожаетъ его замкнутость и создаетъ для него отношеніе ко внѣшнему? Развѣ Единое, создавая множественность вещей, не должно носить въ себѣ эту множественность хотя бы потенціально? Чтобы справиться съ этими само собой напрашивающимися возраженіями, философъ долженъ былъ прибѣгнуть къ особому пониманію божественной причинности. Что первосущность должна обладать актуальностью (энергіей), чтобы все создать, это онъ признаетъ. Но эта энергія не есть отличимое отъ первосущности второе,—первосущность сама есть энергія. Первосущность совершенна; а такъ какъ она совершенна, то она обладаетъ всѣми силами и способностями, слѣдовательно, и способностью создавать другую сущность. Способность создаванія должна быть приписана первосущности, иначе она не была бы первосущностью. Но приписывая ей эту способность, мы высказывали нѣчто не о первосущности, а только о прочемъ мірѣ. Эта причинность не есть коррелятивное отношеніе, при которомъ сущность причины претворяется въ созданіе результата и можетъ быть опредѣлено посредствомъ него; результатъ лежитъ здѣсь совершенно внѣ первосущности. Созданный міръ зависитъ отъ своей причины, обращаетъ къ ней свои взоры и подымается къ ней; но первосущность не стремится внизъ къ тому, что подъ ней и послѣ нея. Она не нуждалась въ сотвореніи второго существа,—это твореніе само собой наступило какъ слѣдствіе ея бытія. Для всѣхъ существъ также и въ чувственномъ мірѣ, говоритъ Плотинъ, характерно то, что, достигнувъ совершенства, они размножаются. Животное, растеніе, достигнувъ зрѣлости, производитъ другихъ себѣ подобныхъ; сами же они остаются и послѣ воспроизведенія тѣмъ, чѣмъ они были до него. Неужели же наисовершеннѣйшая сущность должна быть неспособна къ этому или же завистливо подавлять въ себѣ свою способность? Первосущность есть переполненіе; поэтому она перелилась черезъ край. Огнь избытка ея создалась вторая сущность. Но первосущность вслѣдствіе этого нисколько не потеряла въ своей полнотѣ. Потокъ тоже не отдѣленъ отъ своего источника, растеніе отъ своего корня. Производное остается въ первосущности, но не первосущность въ немъ. Оно не тождественно съ первосущностью, но все-таки не отдѣлено отъ нея. Уже Платонъ сравнивалъ идею добра съ солнцемъ.

Созданное какъ излученіе или отраженіе.

Плотинъ также пользуется отношеніемъ солнца къ своему свѣту, какъ символомъ для отношенія творца къ созданному. Солнце излучаетъ свѣтъ и остается при этомъ неизмѣнно одинако-

вымъ; оно даетъ, и полнота его при этомъ не исчерпывается и даже нисколько не уменьшается. На-ряду съ этимъ образомъ, съ которымъ мы уже встрѣтились у Филона, Плотинъ прибѣгаетъ еще къ другому образному выраженію для обозначенія неизъяснимаго отношенія созданнаго къ творцу; оно должно къ нему относиться какъ его тѣнь или отраженіе въ зеркалѣ. Въ этихъ послѣднихъ образахъ подчеркнута другая существенная сторона системы, несовершенство отображенія по сравненію съ совершенствомъ первообраза. Платонъ принималъ между идеями и чувственными вещами отношеніе прообраза и отображенія, которое само по себѣ не заключаетъ прямой причинной связи. Тѣнь и зеркальное отраженіе, напротивъ, содержатъ этотъ причинный моментъ. Плотинъ, который не считалъ міръ идей первымъ, но хотѣлъ добро, бывшее у Платона только высшей идеей, поставить надъ міромъ идей, какъ самостоятельную сущность, существующую до него и надъ нимъ, перенесъ на отношеніе добра къ идеямъ то, что Платонъ училъ объ отношеніи идей къ чувственнымъ вещамъ. Онъ только видоизмѣнилъ платоновское представленіе сообразно общему строю своей системы, прибавивъ къ нему причинный моментъ. Отсюда возникло основное для всего его ученія представленіе, не могущее быть выведеннымъ изъ понятія причинности, что результатъ менѣе совершененъ, чѣмъ причина, а изъ этого представленія вытекало дальнѣйшее представленіе о постепенномъ развитіи отъ совершеннаго къ все болѣе несовершеннымъ существамъ. Но такъ какъ время и пространство проявляются въ чувственномъ мірѣ только на послѣдней ступени этого развитія, то оно, разумѣется, должно быть понимаемо не какъ процессъ во времени, а также не какъ движеніе въ пространствѣ. Такъ какъ единство для Плотина тождественно съ совершенствомъ, то увеличеніе несовершенства состоитъ въ все большемъ усиленіи множественности, дѣлимости и измѣняемости. Изъ Перваго происходитъ, какъ вторая сущность, духъ или умопостигаемый міръ, изъ него какъ третья сущность душа, которая въ свою очередь создаетъ матерію. Такъ всѣ ступени сущности, не исключая и матеріи, объединяются въ одну цѣпь причинной связи, и такимъ образомъ достигается по крайней мѣрѣ относительно построенія системы, замкнутость, какой не имѣла ни одна изъ прежнихъ системъ. Отношеніе каждой послѣдующей ступени бытія къ непосредственно предшествующей всегда одно и то же, если отвлечься отъ нѣкоторыхъ видоизмѣненій, а именно, то, которое мы описали при разсмотрѣніи причинности первосущности. Это есть отношеніе слѣдствія къ причинѣ, акциденціи къ субстанціи, отображенія къ прообразу, явленія къ вещи въ себѣ. Всѣ эти различныя отношенія заключаются въ томъ, что Плотинъ называетъ «слѣдованіемъ» и «послѣдовательностью»; кромѣ того онъ еще привнесъ отношеніе стремленія къ цѣли. Нисходящее развитіе не имѣетъ цѣли и происходитъ вслѣдствіе простой естественной необходимости, обратное восходящее развитіе подчинено цѣли. Всякое послѣдующее устремляется къ ближайшему высшему, въ которомъ и по которому оно имѣетъ свое бытіе, и находитъ въ немъ свою цѣль.

Духъ или умопостигаемый міръ.

Мы должны теперь разсмотрѣть по порядку отдѣльныя ступени сущности, начиная съ духа или умопостигаемаго міра. Сущность, производимая Первымъ, должна быть множественностью, чтобы отличаться отъ Перваго и быть менѣе совер-

шенной; но все же она должна быть единствомъ, какъ отображеніе единаго. Эта сущность есть духъ (νοῦς). Плотинъ принимаетъ за вторую ступень бытія то, что мыслители этого направленія, на основаніи развитаго Аристотелемъ платоновскаго ученія, обыкновенно принимали за первое и высшее, а именно, божественный духъ. Въ этомъ и состояло его новшество, что онъ ставилъ добро выше духа. Затѣмъ онъ идетъ уже по проторенному пути. Его пониманіе духа сложилось подъ вліяніемъ не только Платона, но и Аристотеля и позднѣйшихъ и платониковъ. Сущность νοῦς'а состоитъ въ единствѣ мышленія и бытія. Сущее есть содержаніе мышленія или мыслимое. Но у высшаго духа, мышленіе котораго есть совершенная истина, содержаніе мышленія не можетъ состоять въ чемъ-то отличномъ отъ мыслящаго и внѣ его находящемся. Ибо совершенная истина свойственна только мышленію, которое само обладаетъ своимъ предметомъ. Это невозможно, если мыслимое содержаніе находится внѣ мыслящаго. Въ этомъ случаѣ мышленіе можетъ обладать только типомъ своего предмета и не можетъ быть совершенно истиннымъ. Поэтому духъ есть мышленіе, которое само себя мыслитъ. Такимъ образомъ онъ, какъ мыслящее, есть духъ, какъ предметъ мышленія—сущее. Дѣятельность духа состоитъ въ мышленіи. Но у божественнаго духа дѣятельность не отличается отъ сущности, мышленіе отъ мыслящаго. Онъ самъ есть чистая дѣятельность (энергія). Посему мыслящее, мышленіе и содержаніе мышленія тождественны въ немъ. Его мышленіе это не ищущее мышленіе, подвигающееся впередъ отъ сужденія къ сужденію посредствомъ умозаключеній и доказательствъ, а покойное, созерцательное мышленіе, вѣчно и неизмѣнно обладающее своимъ предметомъ. Духъ обращенъ къ единому, которое его произвело, и отражаетъ его. Единое есть причина его бытія и его мышленія. Оно наполняетъ духъ содержаніемъ. Но то, что въ первосущности есть единство, представляется въ духѣ множественностью, образующей единую систему. Всеобщій духъ есть все существующее. Но эта всеобщность состоитъ изъ многихъ отдѣльныхъ моментовъ, каждый изъ которыхъ одновременно есть духъ и сущее. Всѣ эти моменты отчетливо раздѣлены въ духѣ и все-таки связаны въ единство. Для духа нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, но все его содержаніе всегда для него имѣется въ настоящемъ. Кромѣ мышленія и бытія, о которыхъ мы уже говорили, въ немъ имѣется движеніе и покой, тождество и различіе. Какъ мыслящему, ему свойственны жизнь и движеніе, какъ сущему—покой и пребываніе. Тождество основано на томъ, что одна и та же сущность представляется въ немъ мыслящимъ и сущимъ. Множественные объекты мышленія также имѣютъ всѣ нѣчто общее другъ съ другомъ. Различіе обусловлено тѣмъ, что мыслящее отлично отъ содержанія мышленія, и что объекты мышленія отличаются другъ отъ друга. Ибо каждое сущее можно мыслить только какъ отличное отъ другихъ. Изъ множественности сущаго возникаетъ категорія числа и количества, изъ особенности каждаго отдѣльнаго сущаго—категорія качества. Множественность, которую духъ объемлетъ въ себѣ, состоитъ изъ понятій или идей, которыя Плотинъ вмѣстѣ съ пиѳагорейцами разсматриваетъ также какъ числа. Только что перечисленныя понятія суть основныя понятія (категоріи), распространяющіяся на все сущее. Остальныя понятія выводятся изъ нихъ; ихъ имѣется въ νοῦς'ѣ

Категоріи.

Идеи и числа.

столько же, сколько единичныхъ существъ въ чувственномъ мірѣ. Платоновскія идеи, слѣдовательно, совершенно утратили у Плотина свой первоначальный характеръ родовыхъ типовъ и сдѣлались первообразами единичныхъ существъ. Въ основѣ всѣхъ идей лежитъ нѣчто общее, субстратъ, въ которомъ запечатлѣны различимыя формы: умопостигаемая матерія. Къ идеямъ приложимо все то, что выше сказано было относительно основного направленія въ мышленіи Плотина. Такъ какъ идеи должны быть не только первообразами единичныхъ вещей, но и причинами ихъ возникновенія, то онѣ понимаются Плотиномъ, какъ дѣйствующія силы. Трудность отожествленія сбъектовъ мышленія съ мыслями субъекта и послѣднихъ съ дѣйствующими существами, съ которой намъ пришлось встрѣтиться выше (при разсмотрѣніи филоновской системы), Плотину удалось обойти посредствомъ ученія о νοῦς'ѣ. Здѣсь, дѣйствительно, устранено различіе объекта мышленія и субъекта мышленія, и затѣмъ уже каждая отдѣльная мысль вполнѣ послѣдовательно разсматривается какъ духъ, который самъ мыслитъ. Но если такъ, то онъ можетъ также дѣйствовать и быть причиной дѣйствія. Νοῦς, поскольку въ немъ заключается прообразъ чувственнаго міра со всѣми содержащимися въ немъ единичными существами, можетъ быть поэтому названъ умопостигаемымъ міромъ. Отъ чувственнаго міра онъ отличается тѣмъ, что не находится въ пространствѣ и времени. Множественность сочетается въ немъ въ единство. Онъ свободенъ отъ всякаго несовершенства, онъ вѣченъ и неизмѣняемъ. Въ немъ господствуетъ гармонія, красота и блаженство.

Умопостигаемая матерія.

Душа.

Подобно тому, какъ первосущность производитъ νοῦς, такъ νοῦς, съ естественной необходимостью и не направляя на это свою дѣятельность, производитъ третью сущность, душу. Душа есть результатъ, явленіе, отображеніе νοῦς'а. Она къ нему относится, какъ выраженный логосъ къ мыслимому. Подобно всякому отображенію, она менѣе совершенна, чѣмъ первообразъ; несовершенство ея состоитъ въ болѣе сильномъ преобладаніи множественности за счетъ единства. Какъ умопостигаемая сущность, она сама по себѣ недѣлима, но обладаетъ способностью дѣлиться, входя въ созданный ею пространственно-чувственный міръ и одушевляя всѣ его части и отдѣльныя тѣла съ ихъ частями. Но то, что дѣлится, есть только вліяніе души, но не она сама. Такъ какъ тѣла, вслѣдствіе своей собственной дѣлимости, не могутъ воспринять въ себѣ все вліяніе души, то въ нихъ проявляются частичныя ея вліянія. Это ученіе Плотина есть дальнѣйшее развитіе того мѣста въ «Тимеѣ», гдѣ Платонъ говоритъ о душѣ, какъ о смѣшанной изъ дѣлимой и недѣлимой субстанціи. Мышленіе есть дѣятельность души, свойственная ей какъ отображенію νοῦς'а. Но ея мышленіе менѣе совершенно, оно есть ищущее и постепенное мышленіе. Мышленіе, далѣе, не есть единственная дѣятельность души. Когда она смотритъ на то, что предшествуетъ ей, на νοῦς, она мыслитъ; когда она смотритъ на самое себя, она стремится къ самосохраненію; когда она смотритъ на то, что идетъ послѣ нея (на матерію), она стремится упорядочить ее и формировать по образцамъ, которые она созерцала въ νοῦς'ѣ. Съ этимъ связано то, что къ способности мышленія у нея присоединяется способность желанія. Она уже по сущности своей находится въ двойномъ отношеніи: въ одномъ къ высшему,

въ другомъ къ низшему, чего нѣтъ у νοῦς'а, хотя онъ тоже стоитъ по серединѣ между высшимъ и низшимъ.

Матерія.

Въ природѣ души лежитъ то, что она производитъ матерію. Душа есть послѣднее звено умопостигаемаго міра; послѣ нея идетъ уже чувственный. Въ постепенномъ развитіи изъ Единаго и Благого достигнута, наконецъ, ступень, на которой еще имѣется сила къ произведенію дальнѣйшей сущности, но эта сущность (матерія) представляетъ завершеніе всего процесса произведенія, такъ какъ въ ней уже нѣтъ ничего добраго и единаго. Свѣтовая атмосфера умопостигаемаго солнца здѣсь кончается и переходитъ въ тьму. Матерія не имѣетъ ни единства, ни порядка, ни формы и образа. Она есть несуществующее, такъ какъ она отлична отъ всего существующаго. Она не есть, однако, абсолютное ничто. Она существуетъ въ иномъ смыслѣ, чѣмъ сущее. Мы не можемъ себѣ составить о ней никакого нагляднаго представленія, но только по качественному измѣненію тѣлъ мы можемъ заключить, что въ основѣ мѣняющихся качествъ лежитъ постоянный безкачественный субстратъ. Мы образуемъ это представленіе путемъ отвлеченія отъ всѣхъ опредѣленныхъ свойствъ тѣлъ. Какъ контрастъ и полнѣйшее отсутствіе добра эта матерія есть зло. Душа не могла удовлетворить присущему ей стремленію использовать свои силы (т. е. заимствованныя у νοῦς'α идеи), не создавъ себѣ такого субстрата. Это созданіе и формированіе матеріи душой, разумѣется, не слѣдуетъ понимать, какъ происходящіе во времени и слѣдующіе во времени другъ за другомъ процессы. Только въ цѣляхъ бо́льшей ясности, говоритъ Плотинъ, мы логически разлагаемъ этотъ процессъ на болѣе ранніе и болѣе поздніе моменты. Никогда не было такого времени, когда душа возникла изъ νοῦς'α, а тѣлеснаго міра еще не существовало. Душа, говоритъ онъ, не могла бы вовсе возникнуть, если бы не было тѣла; ибо нѣтъ другого мѣста, пребывать въ которомъ соотвѣтствовало бы ея сущности. Точно также не было никогда неупорядоченной матеріи. Итакъ, мы беремъ вѣчный и единый процессъ и логически разлагаемъ на три послѣдовательныхъ момента: возникновеніе души изъ νοῦς'α, созданіе душой матеріи, формированіе душой матеріи въ тѣлесный міръ. Въ этомъ заключается отрицаніе начала міра во времени и конца міра. Чувственный міръ, какъ цѣлое, тоже вѣченъ, хотя отдѣльныя его части преходящи.

Внѣвременное возникновеніе тѣлеснаго міра.

Міровая душа и природа.

Все до сихъ поръ сказанное относится прежде всего къ общей душѣ или міровой душѣ. Вслѣдствіе двойного ея положенія, въ ней можно различать двѣ стороны. Одна ея сторона обращена къ νοῦς'у, какъ интеллектуальное существо, которое перенимаетъ у него идеи, другая сторона обращена къ тѣлесному міру и формируетъ его по образцу этихъ идей. Иногда Плотинъ какъ бы различаетъ высшую и низшую міровую душу, но онъ не хочетъ этимъ устранить единство міровой души, а только логически расчленяетъ обѣ содержащіяся въ сущности ея основныя функціи. Въ обращенной къ тѣлесному міру функціи своей міровая душа называется природой и дѣйствуетъ безъ сознанія. Всѣ единичныя души содержатся въ міровой душѣ и связаны въ единую систему душъ. Эти единичныя души тожде-

Единичныя души.

ственны съ идеями, которыя душа принимаетъ у νοῦς'α. Идеи въ νους'ѣ, какъ мы видѣли, также понимаются Плотиномъ, какъ дѣйствующія силы и духи. Въ душѣ, отображеніи νους'α, этимъ духамъ соотвѣтствуютъ столь же многочисленныя зачаточныя силы (σπερματικοὶ λόγοι), дѣйствующія въ матеріи. Здѣсь Плотинъ близокъ по существу къ стоическому представленію о зачаточныхъ силахъ. Градація природныхъ формъ вплоть до человѣка покоится, по его ученію, на томъ, что душа сообщаетъ матеріи столько своей силы, сколько послѣдняя можетъ вмѣстить. Поэтому существа природы проявляютъ то бо́льшую, то меньшую часть душевной силы. Душа сама остается при этомъ недѣлимой. Пространственное существованіе тѣлъ рядомъ другъ съ другомъ также относится только къ матеріи. Душа сама не находится въ пространствѣ, слѣдовательно, она пространственно недѣлима. Единство міровой души есть для Платона основаніе ея красоты и гармоніи. Благодаря ей весь космосъ становится единымъ живымъ существомъ, въ которомъ все находится въ симпатической связи между собой. Какъ и для стоиковъ, ученіе о симпатіи космоса представляетъ для него теоретическую основу для защиты магіи и мантики. Характерно, что Плотинъ, при всемъ своемъ презрѣніи къ чувственности, съ воодушевленіемъ восхваляетъ красоту, гармонію и совершенство космоса. Красота, свойственная космосу какъ отображенію умопостигаемаго міра, не устраняется, слѣдовательно, тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ образованъ изъ матеріи, принципа зла. Менѣе совершенный по сравненію съ умопостигаемымъ міромъ, этотъ міръ все же въ своемъ родѣ совершененъ, какъ только можетъ быть совершененъ матеріальный космосъ. Онъ образуетъ необходимую составную часть вселенной. Если, слѣдовательно, космосъ какъ цѣлое не испорченъ матеріей, то называть матерію принципомъ зла можно, очевидно, только изъ-за роли, которую она играетъ въ жизни единичной человѣческой души.

Симпатія и красота космоса.

Мы подходимъ теперь къ ученію Плотина о человѣческой душѣ, ея судьбахъ и задачахъ, фундаментомъ для котораго, очевидно, должна служить вся до сихъ поръ разсмотрѣнная нами метафизика. Мы здѣсь опять встрѣчаемся съ древними пиѳагорейскими представленіями о паденіи души и ея возвращеніи въ небесную родину, при чемъ эти представленія являются систематизированными. Отдѣльная человѣческая душа, какъ мы видимъ, есть часть міровой души, надѣленная, однако, способностью самостоятельнаго и свободнаго поведенія. До своего перваго воплощенія, душа, какъ часть міровой души, жила въ умопостигаемомъ мірѣ и, будучи обращена къ высшимъ областямъ, созерцала тамъ все существующее и сверхсущее добро. Воплощеніе души покоится на всеобщей необходимости, вслѣдствіе которой міровая душа не можетъ не проникать и не формировать своими силами, т. е. именно душами, все, что идетъ послѣ нея. Но въ то же время воплощеніе есть добровольный поступокъ единичной души. Всеобщая необходимость выражается въ ней, какъ ея собственное непреодолимое стремленіе. Но единичная душа, начавъ дѣйствіе въ чувственномъ мірѣ, позабываетъ о своемъ происхожденіи и достоинствѣ, всецѣло отдается низшему призванію и утрачи-

Судьбы и задачи человѣческой души.

ваетъ внутреннюю связь съ высшими кругами и съ Богомъ. Плотинъ не думаетъ, что единичная душа можетъ когда-либо всецѣло порвать съ міровой душой и перестать быть частью ея. Происходитъ только отвращеніе души отъ Бога, вслѣдствіе котораго она перестаетъ знать его и самоё себя и вмѣсто этого желаетъ и высоко ставитъ вещи, совершенно несоотвѣтствующія ея достоинству. Все, что душа совершаетъ, отвратившись отъ Бога, совершается уже ею не добровольно, а недобровольно. Свобода состоитъ для души въ слѣдованіи высшей необходимости, соотвѣтствующей природѣ души. Теперь же она не свободна, такъ какъ она слѣдуетъ низшей необходимости, исходящей отъ матеріи. Плотинъ образно представляетъ себѣ сошествіе души въ тѣлесный міръ, какъ растяженіе книзу растяжимой субстанціи, укрѣпленной наверху. Она простирается внизъ, но голова ея остается въ высотѣ. Такъ какъ небесный сводъ, какъ наиболѣе совершенная часть космоса, болѣе всего подобенъ умопостигаемому міру, то онъ заселяется душами прежде всего и въ наибольшемъ количествѣ. Тамъ души сочетаются съ тѣломъ и спускаются съ нимъ дальше внизъ. Иныя спускаются въ самую низшую область, въ твердую, землистую субстанцію, которая менѣе всего пригодна для того, чтобы быть причастной къ безтѣлесному. Это, конечно, необходимо для цѣлаго, для того, чтобы всѣ, даже самыя низшія тѣла, были одушевлены и оформлены, поскольку это позволяютъ ихъ свойства; но для самихъ душъ это нехорошо. Какъ же мы должны представлять себѣ соединеніе души съ тѣломъ? Мы, очевидно, должны его мыслить по аналогіи со связью, которая существуетъ между каждыми двумя послѣдовательными ступенями бытія. Душа, какъ умопостигаемая сущность, ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть замкнута въ тѣлѣ, какъ въ сосудѣ. Всегда вѣдь высшее существо объемлетъ, держитъ и носитъ низшее. Низшее существо есть излученіе, явленіе высшаго. Таково должно быть и отношеніе тѣла къ своей душѣ. Въ тѣлѣ можно различать двѣ составныя части: 1) матерію, которую душа должна была создать, чтобы имѣть возможность образовать свои логосы, подобно тому какъ νοῦς создалъ умопостигаемую матерію, какъ общій субстратъ всѣхъ идей; 2) излученіе души въ матерію. Это послѣднее есть только тѣнь, явленіе дѣйствительной души. Въ извѣстномъ смыслѣ оно принадлежитъ больше тѣлу, чѣмъ душѣ, но все же оно принадлежитъ самой душѣ. Ибо когда душа удаляется изъ тѣла, то она увлекаетъ съ собой и этотъ свой видимый образъ. Этимъ излученіемъ, этой тѣнью Плотинъ пользуется, чтобы объяснить общность души съ матеріальнымъ тѣломъ. Въ мірѣ также имѣется высшая и низшая міровая душа, которыя относятся другъ къ другу, какъ единичная душа къ ея излученію въ тѣло. Это явленіе души въ тѣлѣ соотвѣтствуетъ низшимъ, неразумнымъ частямъ души въ платоновскомъ ученіи и растительной и животной душѣ у Аристотеля. Плотинъ пользуется имъ, чтобы отдѣлить отъ настоящей души виды дѣятельности, не соотвѣтствующіе ея безтѣлесной сущности. Прежде всего онъ можетъ такимъ образомъ избавить настоящую душу отъ раздѣленія. Тѣло оживлено во всѣхъ своихъ частяхъ и при томъ различнымъ образомъ. Но не слѣдуетъ думать, что сама душа распредѣляется между частями тѣла и оживляетъ каж-

Отвращеніе души отъ Бога.

Душа и тѣло.

дую изъ нихъ какой-либо своей частью. Душа, напротивъ, какъ цѣлое вліяетъ на каждую часть тѣла; но въ зависимости отъ свойствъ отдѣльныхъ частей, въ каждой изъ нихъ можетъ проявиться только часть душевныхъ силъ. Далѣе, Плотинъ считаетъ чувственное удовольствіе и неудовольствіе, чувственное стремленіе и чувственное воспріятіе за переживанія вышеуказанной тѣни души, которыя настоящей душой не переживаются, но только представляются. Наше «*я*» есть собственно божественная часть души, но, вслѣдствіе отношенія къ тѣлу, она получила тѣлесный придатокъ, который относится къ ней, какъ теплота къ излучающему ее огню. Поэтому чувства, страсти и чувственное воспріятіе суть мои только въ ненастоящемъ, расширенномъ смыслѣ понятія «*я*». Плотинъ идетъ еще дальше. Онъ учитъ, что грѣхи и пороки, равно какъ этическія добродѣтели и соотвѣтствующіе имъ поступки также суть состоянія и поступки болѣе расширеннаго «*я*», а не настоящей души. Послѣдняя непорочна, и это не она наказывается за грѣхи въ подземномъ царствѣ и должна странствовать изъ тѣла въ тѣло. Мысль, что всѣ страданія и несчастія человѣческой жизни совершенно не касаются нашего подлиннаго существа, а только животнаго, которое мы носимъ съ собой, должна насъ возвышать надъ этими страданіями.—На границѣ низшей и высшей души стоитъ сила воображенія.

Сила воображенія.

Это есть дѣятельность самой души, въ которой тѣло не принимаетъ участія, но предметъ ея образуютъ чувственно воспринимаемыя вещи. Высшая душа сама состоитъ изъ логоса и νοῦς'а,

Логосъ.

которые относятся другъ къ другу, какъ вещество и форма. Логосъ, познавательная сила, свойственная душѣ въ противоположность νοῦς'у, есть мѣстопребываніе ищущаго, прогрессивнаго мышленія. Логосъ мыслитъ, когда онъ обращается къ νοῦς'у, когда онъ отъ него отвращается, онъ остается пустымъ. Онъ, слѣдовательно, получаетъ отъ νοῦς'а понятія, которыя въ этомъ послѣднемъ вѣчно актуальны. Слѣдовательно, душа (логосъ) можетъ исполнить свою задачу только отвращаясь

Возвращеніе души къ Богу.

отъ чувственности и обращаясь къ νοῦς'у и (при его посредствѣ) къ сверх-разумному благому, къ Богу. Пока душа соединена съ тѣломъ, она или вовсе не можетъ достигнуть этой цѣли, возвращенія къ Богу и уподобленія Богу, или только очень рѣдко и на короткіе промежутки. Но чтобы достигнуть цѣли послѣ смерти, душа уже во время своей земной жизни должна имѣть въ виду освобожденіе отъ тѣла. Если она слишкомъ глубоко погрязла въ чувственности и позабыла о своемъ высокомъ происхожденіи, то она и послѣ смерти не способна подняться въ сверхчувственный міръ. Она должна войти въ другое тѣло, человѣческое, животное или растительное, смотря по степени своей виновности. Болѣе чистыя души поселяются въ звѣзды на небѣ, и только самыя чистыя получаютъ обратно доступъ къ Богу.

Ученіе о добродѣтели.

На этихъ предпосылкахъ построено ученіе о добродѣтели Плотина. Онъ отвергаетъ не только эпикурейское ученіе о добродѣтели, которое считаетъ удовольствіе благомъ, неудовольствіе зломъ, а стремленіе къ удовольствію и избѣганіе неудовольствія—добродѣтелью; онъ отвергаетъ также стоическое ученіе, которое сначала объявляетъ добродѣ-

тель высшимъ благомъ, какъ будто возвышается, но вскорѣ затѣмъ опускается на землю со своей прекрасной добродѣтелью, выдавая за добродѣтель правильный выборъ чувственныхъ вещей. Онъ самъ слѣдуетъ за Платономъ, который видѣлъ задачу человѣка въ уподобленіи Божеству. Но четыре основныя добродѣтели, понятіе которыхъ Платонъ развилъ въ «Государствѣ», не являются, по мнѣнію Плотина, добродѣтелями, посредствомъ которыхъ мы уподобляемся Богу. Это гражданскія добродѣтели, относящіяся къ практической жизни. Но эта жизнь протекаетъ въ чувственномъ мірѣ и не ведетъ насъ къ тому, чтобы мы уподобились Богу. Сущность гражданскихъ добродѣтелей состоитъ въ упорядоченіи и умѣреніи жизни инстинктовъ низшей души. Этого одного недостаточно, такъ какъ оскверненіе тѣломъ само по себѣ есть зло для души. Нужно, слѣдовательно, не только умѣрять чувства и желанія, но и вообще освободить душу отъ оскверняющаго сочетанія съ тѣломъ. Сущность высшей добродѣтели есть очищеніе (κάθαρσις). Но это очищеніе есть только путь, ведущій къ состоянію чистоты.

Гражданская добродѣтель.

Катартическая добродѣтель, слѣдовательно, тоже не можетъ быть добродѣтелью, дѣлающей насъ подобными Богу. Когда очищеніемъ устранено все отдѣлявшее насъ отъ Бога, душа должна вновь обратиться къ своему первоисточнику. Въ соединеніи съ νοῦς'омъ она пріобрѣтаетъ высшія добродѣтели. Изъ этого размышленія видно, что этика Плотина отводитъ практикѣ только подчиненное мѣсто и полагаетъ высшую задачу человѣка въ теоріи. Онъ такъ заявляетъ опредѣленно, что практика вся существуетъ ради теоріи. Но имѣется еще высшая цѣль, нежели жизнь въ νοῦς'ѣ: единеніе съ лежащимъ по ту сторону νοῦς'а Единымъ, съ самимъ Божествомъ. До него можно дойти не мышленіемъ, такъ какъ оно лежитъ по ту сторону всего мыслимаго, а только экстатическимъ восхищеніемъ, когда изъ нашего сознанія исчезаетъ вся множественность представленія, и душа, сама ставшая единой, приходитъ въ непосредственное соприкосновеніе съ Единымъ.

Катартическая добродѣтель.

Теоретическая добродѣтель.

Экстазъ.

Въ религіозномъ отношеніи ученіе Плотина можно охарактеризовать, какъ примиреніе и соглашеніе между теизмомъ и пантеизмомъ, между монотеизмомъ и политеизмомъ. Поскольку Плотинъ отмѣчаетъ высшее божество отъ міра и возноситъ его высоко надъ міромъ, онъ теистъ; поскольку онъ всѣ остальныя существа не только производитъ изъ Единаго, но полагаетъ, что, какъ излученія его, они всѣ остаются въ немъ и при немъ, носятся имъ и поддерживаются имъ, онъ пантеистъ. Съ этой точки зрѣнія исчезаетъ также противоположность монотеизма и политеизма. Плотинъ находитъ, что политеизмъ согласуется съ его культомъ абсолютнаго, и онъ становится его защитникомъ. Всѣ въ своемъ родѣ совершенныя откровенія божественной сущности суть божества, не только νοῦς и содержащіеся въ немъ единичные духи, но и міровая душа и содержащіяся въ ней единичныя души, поскольку онѣ остаются въ высшей области космоса и не спускаются въ подлунную область. Такимъ образомъ Плотинъ получаетъ возможность вмѣстить политеистическую религію въ свою

Теизмъ и пантеизмъ.

Политеизмъ.

систему. Возникаетъ представленіе міра боговъ съ разнообразной градаціей цѣнности и достоинства. Созвѣздія онъ также принимаетъ за видимыя божества. Преемники Плотина продолжали развивать эту теологическую сторону его системы. У Порфирія и Ямвлиха новоплатонизмъ становится философской апологіей политеизма. Воздушную область подъ луной Плотинъ, подобно нѣкоторымъ предшествовавшимъ философамъ, представляетъ себѣ населенной добрыми и злыми демонами. Эта вѣра въ демоновъ у его преемниковъ тоже все болѣе вырождалась въ фантастическисуевѣрныя представленія. Крайній спиритуализмъ Плотина привелъ къ тому, что онъ совершенно утратилъ пониманіе закономѣрной связи физическихъ процессовъ. Всѣ дѣйствія въ мірѣ принадлежатъ душевной или духовной природѣ. Происходящіе посредствомъ давленія или удара механическіе процессы суть несущественныя акциденціи душевнаго воздѣйствія, а такъ какъ вся душевная жизнь въ космосѣ образуетъ единство, то самыя большія пространства не препятствуютъ симпатическимъ воздѣйствіямъ на разстояніи. Эта сторона ученія Плотина главнымъ образомъ и оказалась у его преемниковъ источникомъ самыхъ невѣроятныхъ суевѣрій. Магія и теургія становятся въ школѣ Ямвлиха постоянной принадлежностью философіи. Преимущественно стали заниматься вопросомъ, нуждается ли душа, убѣгая отъ чувственности и возвращаясь къ Богу, въ помощи демоновъ и ангеловъ, и возможно ли обезпечить себѣ эту помощь посредствомъ заклинаній, освященій и другихъ магическихъ дѣйствій. За этимъ дальнѣйшимъ развитіемъ мы не будемъ здѣсь слѣдить, такъ какъ оно не имѣетъ значенія для исторіи философіи.

Вѣра въ демоновъ.

Магія и теургія.

Въ философскомъ отношеніи школа Ямвлиха, господствовавшая въ IV-мъ столѣтіи, главнымъ образомъ усовершенствовала набросанную Плотиномъ картину умопостигаемаго міра, увеличивъ число промежуточныхъ существъ. Развитіе этого направленія мы также не намѣреваемся здѣсь прослѣдить. Въ V-омъ столѣтіи новоплатонизмъ опять имѣлъ крупнаго представителя въ лицѣ Прокла (410—485), главы платоновской школы въ Аѳинахъ. Преемниками его были Маринъ, Исидоръ и Дамасцій. Въ 529 г. эдиктомъ императора Юстиніана платоновская школа въ Аѳинахъ была закрыта. Послѣдніе ея представители, среди которыхъ находился, кромѣ Дамасція и Присціана, также прекрасный комментаторъ аристотелевскихъ сочиненій, Симплицій, переселились въ Персію къ царю Хозрою. Изгнанная изъ своей родины, греческая философія должна была искать убѣжища у варваровъ. Такъ безславно закончилось болѣе чѣмъ тысячелѣтнее развитіе.

Позднѣйшіе новоплатоновцы.

Библіотека

ЛИТЕРАТУРА.

Источники

Относительно античныхъ источниковъ нужно замѣтить, что изъ сочиненій философовъ до Платона сохранились только отрывки, дополняемые догматически-историческими (доксографическими) свидѣтельствами. То же самое можно сказать о *современникахъ Платона и Аристотеля*. Литературное наслѣдіе Платона, напротивъ, сохранилось цѣликомъ, а изъ произведеній Аристотеля дошло до насъ большинство его строго научныхъ учебныхъ сочиненій, въ то время какъ сочиненія его, предназначенныя для большой публики, и вся масса матеріаловъ изъ области отдѣльныхъ наукъ сохранились только въ видѣ отрывковъ. Отъ Θеофраста дошли до насъ много полныхъ сочиненій и различные отрывки. Отъ Эпикура сохранились три учебныхъ письма и своего рода философскій катехизисъ у Діогена Лаертскаго; изъ главнаго физическаго сочиненія были найдены въ Геркуланумѣ только жалкіе обрывки на папирусѣ; дидактическая поэма Лукреція *de rerum natura* не можетъ въ достаточной мѣрѣ восполнить этотъ пробѣлъ, такъ какъ она излагаетъ физику Эпикура для начинающихъ. Сочиненія главнѣйшихъ представителей древняго и средняго *Стоицизма* также не дошли до насъ въ полномъ видѣ, за исключеніемъ гимна Зевсу Клеанѳа. Но о *средней школѣ стоиковъ* мы все-таки знаемъ какое-что (напр., книгу объ обязанностяхъ Панеція) въ латинской обработкѣ Цицерона. Безъ Цицерона мы весьма мало знали бы также о *средней* и *новой Академіи*. Сочиненія его являются нашимъ главнѣйшимъ источникомъ для эллинской философіи отъ III-го до I-го вѣка до Р. Хр. Но пользоваться ими нужно осмотрительно и критически, такъ какъ Цицеронъ обнаруживаетъ полное знакомство только съ ново-академическимъ ученіемъ. Изъ *римской императорской эпохи* дошло до насъ очень много философскихъ сочиненій на греческомъ и латинскомъ языкахъ. Значительная часть христіанской литературы также должна быть сюда причислена. Отчасти, поскольку они заключаютъ новыя мысли, они освѣщаютъ философское развитіе эпохи своего возникновенія, но главнымъ образомъ они оперируютъ мыслями, позаимствованными изъ аттическаго и эллинскаго періодовъ, и доставляютъ намъ матеріалъ для реконструкціи утерянныхъ древнихъ произведеній. Для *платонизма* мы находимъ много свѣдѣній у Плутарха Хэронейскаго, у котораго имѣется много матеріала также для остальныхъ школъ, особенно для эллинской, затѣмъ у Плотина, Порфирія, Ямвлиха, Прокла и другихъ новоплатониковъ. Обширное сочинительство Филона александрійскаго относится сюда же. Для *аристотелевской философіи* богатый матеріалъ доставляютъ длинный рядъ комментаріевъ Аристотеля (Commentaria in Aristotelem graeca edita cosilio et auctoritate Academia Regiae Borussicae), среди которыхъ важнѣйшіе суть комментаріи Александра Афродизійскаго и Симплиція. Комментарій послѣдняго, особенно изданный H. Diels'омъ комментарій къ физикѣ, является однимъ изъ главнѣйшихъ нашихъ источниковъ для до-сократиковъ. Сочиненія врача Галена содержатъ натурфилософію, примиряющую аристотелевское и

стоическое ученія, *Стоицизмъ* хорошо представленъ такими писателями, какъ Сенека, Музоній, Эпиктетъ, Гіероклъ, МаркъАврелій; *пирроновскій скепсисъ*—прекрасными произведеніями Секста Эмпирика, содержащими обширныя свѣдѣнія также объ Энесидемѣ и новой Академіи, равно какъ о догматикахъ, противникахъ скептической школы, главнымъ образомъ о стоикахъ. Для *всѣхъ школъ* доставляетъ намъ матеріалъ сочиненіе Діогена Лаертскаго «Жизнеописаніе философовъ», содержащее также доксографическіе отрывки отдѣльныхъ системъ, равно какъ настоящіе *доксографы* (Арій Дидимъ, Аэцій), сочиненія которыхъ образцово изданы H. Diels'омъ въ его *Doxographi Graeci* (Берлинъ, Reimer, 1879).

Сборники фрагментовъ.

1. Изъ этой литературы императорской эпохи мы назвали нѣсколько главныхъ ея сочиненій,—преимущественно черпали матеріалъ составители «Сборниковъ фрагментовъ», представляющихъ попытку критической провѣрки и разработки матеріала объ утерянныхъ философскихъ сочиненіяхъ. Но сочиненія Аристотеля, который обычно предпосылалъ своимъ собственнымъ разсужденіямъ критическую исторію трактуемой проблемы, сами уже составляютъ источникъ въ высшей степени цѣнныхъ свѣдѣній о прежнихъ мыслителяхъ. Важнѣйшіе изъ этихъ сборниковъ фрагментовъ суть слѣдующіе: *Die Fragmente der Vorsokratiker* griechisch und deutsch von Hermann Diels». 1-ое изд. (Берлинъ, Weidmann, 1903, 2-ое изд. 1-ый томъ (1906). (Въ первомъ изданіи имѣются также отрывки древнихъ *софистовъ*). —*Poëtarum philosophorum fragmenta* ed. H. Diels (Poëtarum graecorum fragmenta auctore U. de Wilamowitz collecta III 1) (Weidmann, 1901).—(Для старшей Академіи имѣются только отдѣльныя предварительныя работы, какъ: «*Heraclidis Pontici* fragmenta von Otto Voss»: ростокская докторская диссертація; «*Xenocrates*. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente von Richard Heinze»).—*Aristotelis* qui ferebantur librorum fragmenta collegit Val. Rose (Teubner, 1886)—(о большинствѣ древнихъ перипатетиковъ у насъ еще нѣтъ надлежащихъ сборниковъ фрагментовъ).—Фрагменты Тимона изъ Фліунта, главнаго литературнаго представителя пирроновскаго скепсиса, собраны у C. Wachsmutha: *Sillographorum graecorum reliquiae* (Лейпцигъ, 1885).—«*Epicurea*» ed. Herm. Usener (Teubner, 1887) (содержитъ, сохранившіяся сочиненія Эпикура и фрагменты за исключеніемъ книгъ περὶ φύσεως. «*Metrodori* Epicurei Fragmenta collegit Alfred Koerte» (боннская докт. дисс.).—«*Stoicorum veterum* fragmenta collegit Gab. Arnim»,—т. т. I—III (Teubner, 1903—5).—Pearson, the fragments of Zeno and Cleanthes (Кэмбридж., 1891).

ЛИТЕРАТУРА.

Тщательно составленныя литературныя указанія относительно исторіи греческой философіи имѣются у Fr. Ueberweg'a: „Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Das Altertum, bearb. u. herausg. von M. Heinze“ (Берлинъ, 1886). Слѣдуетъ отмѣтить слѣдующія сочиненія: 1) *Общія* сочиненія по исторіи философіи: D. Tiedemann, „Geist der Speculativen Philosophie“ (Марбургъ, 1791—97); Wilh. Gottl. Tennemann, „Geschichte der Philosophie“ (Лейпцигъ, 1798—1819) (съ кантіанской точки зрѣнія); Heinr. Ritter, „Geschichte der Philosophie“ (Гамбургъ, 1829 и сл.) (съ точки зрѣнія Шлейермахера). Въ настоящее время къ этимъ сочиненіямъ обратится только ученый изслѣдователь, желающій только прослѣдить историческое развитіе пониманія либо всей греческой философіи, либо какой-нибудь отдѣльной проблемы.—2. *Спеціальныя изложенія* исторіи греческой философіи Chr. Aug.

Brandis, „Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie“ (Берлинъ, 1835 и сл.); Ed. Zeller, „Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung“, 5 тт. 4-ое изд. (1876 г. и сл.; тт. I и II въ 5-мъ изд. 1892 г. и сл.). Это грандіозное сочиненіе составило эпоху какъ относительно собиранія и критической провѣрки матеріала, такъ и относительно исторической и философской обработки его и затмило собой и оттѣснило на задній планъ всѣ прежнія изложенія; эта книга одна достаточна для научнаго углубленія въ исторію греческой философіи, такъ какъ положенныя въ основу изложенія мѣста изъ источниковъ всюду приведены въ примѣчаніяхъ дословно и въ оригиналѣ. Но при всѣхъ его несравненныхъ достоинствахъ, произведеніе Целлера не слѣдуетъ разсматривать какъ окончательно завершающее изложеніе. Напротивъ, именно благодаря его появленію, усилился интересъ къ изслѣдованіямъ въ области греческой философіи, и во многихъ пунктахъ, какъ относительно критики свидѣтельствъ и выясненія догматико-историческихъ фактовъ, такъ и относительно историческихъ связей и мотивовъ мышленія, изъ которыхъ возникли ученія отдѣльныхъ мыслителей, были добыты цѣнные новые результаты. Но при всемъ томъ произведеніе Целлера долго еще останется недосягаемымъ образцомъ исторически-критическаго трактованія проблемъ древней философіи.—Совершенно другой характеръ имѣетъ незаконченное пока сочиненіе Theodor Gomperz'a: „Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie“, 1-ый томъ, 2-ое изд. (1903) (отъ зачатковъ до софистики); 2-ой томъ, 2-ое изд. (1903) (Сократъ, сократики и Платонъ); 3-ій томъ (1906 и сл.) (Аристотель). Отказываясь отъ приведенія матеріала первоисточниковъ и отъ разсмотрѣнія ученыхъ контроверзъ, Гомперцъ даетъ общій очеркъ античной философіи, основанный на самостоятельной разработкѣ источниковъ и по своей ясной и привлекательной формѣ разсчитанный на широкіе интеллигентные круги. Въ то время, какъ Целлеръ стоитъ на точкѣ зрѣнія модифицированнаго гегеліанства, который, однако, нигдѣ не затемняетъ пониманія фактовъ, Гомперцъ пишетъ свою исторію античной философіи съ точки зрѣнія современнаго просвѣщенія, чуждаго всякой метафизики, и преимущественно съ точки зрѣнія естественно-научнаго эмпиризма. Вслѣдствіе этого іонійскіе натурфилософы и другіе представители «просвѣщенія» ярко вырисовываются въ его изложеніи, между тѣмъ, какъ платоновская и аристотелевская метафизика представляется отклоненіемъ отъ правильной линіи развитія.—Краткій очеркъ исторіи далъ Виндельбандъ въ „Handbuch d. klass. Altertums-wissenschaft“ Iwan Müller'a.—3. *Спеціальныя* сочиненія о развитіи отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ и проблемъ, которыя разсматриваютъ свой предметъ одни только въ античной, другія во всей исторіи философіи. Мы указываемъ здѣсь только нѣсколько главнѣйшихъ сочиненій: Herm. Siebeck, „Geschichte der Psychologie“ (Tonia, 1880, 1884); Theob. Ziegler, „Geschichte der Ethik, 1. Abt. Die Ethik der Griechen und Römer“ (Боннъ, 1881); Karl Prantl, „Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I. Die Entwicklung der Logik im Altertum“ (Лейпцигъ, 1855); A. B. Krische, „Die theologischen Lehren der griechischen Denker“ (Геттингенъ, 1840); M. Heinze, „Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie“ (Ольденбургъ, 1872); P. Natorp, „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum“ (Берлинъ, 1884).—4. Чрезвычайно обширна литература объ отдѣльныхъ философахъ или философскихъ школахъ, а также объ отдѣльныхъ ихъ произведеніяхъ или ученіяхъ; мы отсылаемъ къ литературнымъ указаніямъ Ueberweg-Heinze и при каждомъ отдѣлѣ у Целлера.

Кто удобно и по одной книгѣ захотѣлъ бы ознакомиться съ главными ученіями греческихъ философовъ, какъ они представляются въ ихъ собственномъ изложеніи въ оригиналѣ античныхъ источниковъ, пусть обратится къ прекрас-

ному сочиненію: „*Historia philosophiae graecae*; testimonia auctorum collegerunt notisque instruxerunt H. Ritter et L. Preller. Editio septima q. cur, Fr. Schultess et Ed. Wellmann“ (Gotha, 1888; первое изданіе вышло въ 1838 г.).

Отдѣльныя сочиненія, помимо вышеназванныхъ, использованныя въ нашемъ изложеніи въ указываемыхъ мѣстахъ:

Стр. 118 и сл. До-сократики. Tannery, Pour l'histore de la science hellène.

Стр. 148 и сл. „Plato“ W. Windelband'a (въ „Klassiker der Philosophie“ Fromann'a).

Стр. 166 и сл. „Aristoteles“ H. Siebeck'a (тамъ же).

Стр. 219 и сл. Стоическая философія: L. Stein, „Die Psychologie der Stoa“ (Берлинъ, Calvary, 1886).—Ad. Bonhöffer, „Epictet und die Stoa. Untersuchunger zur stoischen Philosophie“ (Штутгартъ, 1890).

Булгаковъ. К. Марксъ, какъ религіозный типъ. Ц. 25 к.
Бэнъ. Психологія. Т. 2-ой. Ц. 2 р.
Викторовъ. Ученіе о личности и настроеніяхъ. Ц. 1 р. 20 к.
Виндельбандъ. Прелюдіи. Ц. 1 р. 60 к.
Геффдингъ. Философія религіи. Ц. 1 р. 50 к.
Краузе. Развитіе философско-историческихъ взглядовъ Маркса. Ц. 15 к.

Фот. Леклеркъ. Къ монистической гносеологіи. Ц. 50 к.
Липпсъ. Психологія, наука и жизнь. Ц. 25 к.
Менгеръ. Новое ученіе о нравственности. Ц. 25 к.
Неждановъ. Нравственность. Ц. 1 р. 25 к.
Ницше. По ту сторону добра и зла. Ц. 1 р. 25 к.
Оболенскій. Научныя основы красоты. Ц. 75 к.
Овсянико-Куликовскій. Вопросы психологіи творчества. Ц. 1 р. 25 к.
Паульсенъ. Основы этики. Ц. 2 р. 40 к.
Рескинъ. Собр. соч. т. I.—XI. Ц. 5 р.
Риккертъ. Философія исторіи. Ц. 75 к.
Риль. Введеніе въ современную философію. Ц. 80 к.
Руссо. Объ общественномъ договорѣ. Ц. 75 к.
Фихте. Назначеніе человѣка. Ц. 50 к.
Его-же. Основныя черты современной эпохи. Ц. 75 к.
Л. Франкъ. Философія и жизнь. Сбор. стат. Ц. 2 р.
Форъ. Міровая скорбь. Ц. 1 р.
Фуллье. Ницше и имморализмъ. Ц. 1 р. 50 к.
Шеллингъ. Философскія изслѣдованія о сущности челов. свободы. Ц. 1 р.

Эббингаузъ. Психологія (печат.)
Абель-Рей. Энергетическое и механическое міропониманіе съ точки зрѣнія теоріи познанія. Ц. 1 р.

Его-же. Современная философія (печат.).
Бычковскій. Современная философія. Ц. 1 р.
Куклярскій. Философія индивидуализма. Ц. 1 р.
Боноло. Неевклидова геометрія. Ц. 1 р. 50 к.
„Формы національнаго движенія". Сборн. ст. подъ ред. Костелянскаго. Ц. 7 р. 50 к.

Рѣдкинъ. Франц.-русскій словарь съ указаніемъ произношенія. Ц. 6 р.

Книжный складъ выполняетъ заказы на всѣ книги, имѣющіяся на книжномъ рынкѣ. Каталоги по требованію безплатно.

Цѣна 1 руб. 50 к.

Печатается и къ концу **1910** года выйдетъ въ свѣтъ

ВТОРОЙ ТОМЪ

„Общей исторіи философіи".

СОДЕРЖАНІЕ:

Европейская философія средневѣковья. **К. Бэймакера.**
Новая философія. **В. Виндельбанда.**
Историческій очеркъ русской философской мысли (написано спеціально для русскаго изданія).

Алфавитный указатель къ обоимъ томамъ.

СКЛАДЪ ИЗДАНІЯ:

Въ книжномъ магазинѣ т-ва „Общественная Польза". Спб. Невскій пр., д № 40, кв. 43.