2405

СУДЬБЫ ИДЕИ О БОГѢ

ВЪ ИСТОРІИ

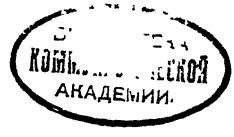
РЕЛИГІОЗНО-ФИЛОСОФСКАГО МІРОСОЗЕРЦАНІЯ

ДРЕВНЕЙ ГРЕЦІИ.

И. Корсунскаго.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1890

Дозволено цензурою Харьковъ. 1 марта 1890 года.



1264
29

Отдѣльные оттиски изъ журн. «Вѣра и Разумъ».

2405

СУДЬБЫ ИДЕИ О БОГѢ

въ

ИСТОРІИ РЕЛИГІОЗНО-ФИЛОСОФСКАГО МІРОСОЗЕРЦАНІЯ

ДРЕВНЕЙ ГРЕЦІИ.

Проповѣдуя Христово Евангеліе по разнымъ странамъ древняго міра, святый Павелъ, Апостолъ язычниковъ, пришелъ, между прочимъ, и въ Аѳины — одно изъ средоточій тогдашняго эллинскаго просвѣщенія и эллинской мудрости. [1]) Въ ожиданіи учениковъ и сотрудниковъ своихъ по благовѣствованію, Силы и Тимоѳея, онъ долженъ былъ прожить тамъ значительно долгое время, которое и посвятилъ осмотру знаменитой когда-то столицы древней Греціи, конечно, не въ видахъ празднаго любопытства обыкновеннаго путешественника, а въ мудрыхъ и благихъ цѣляхъ того-же благовѣствованія. При этомъ осмотрѣ особенно возмущало его духъ множество идоловъ: „Павелъ возмутился духомъ при видѣ города сего, полнаго идоловъ“ (Дѣян. 17, 16). Всею душею желая спасенія ближнимъ и съ сею именно цѣлію проповѣди о вѣчномъ спасеніи людей во Христѣ путешествуя, св. Апостолъ и въ Аѳинахъ началъ свое дѣло словомъ горячаго убѣжденія жителей города въ суетности поклоненія идоламъ и въ необходимости, въ замѣнъ того, обращенія къ познанію *единаго истиннаго Бога* и посланнаго Имъ для спасенія людей *Іисуса Христа* (Іоан. 17, 3; сравн. Дѣян. 17, 17—18). Тогда „нѣкоторые изъ эпикурейскихъ и стоическихъ философовъ стали спорить съ нимъ. И одни говорили: что хочетъ сказать этотъ суесловъ? А другіе: кажется, онъ

[1]) Въ вѣкъ апостольскій, кромѣ Аѳинъ, уже славились, какъ средоточія эллинскаго просвѣщенія, и другіе города, находившіеся подъ римскимъ владычествомъ, подобно Аѳинамъ: Александрія, Пергамъ, самый Римъ и др.

проповѣдуетъ о чужихъ божествахъ. И взявъ его, привели въ ареопагъ, [1]) и говорили: можемъ-ли мы знать, что это за новое ученіе, проповѣдуемое тобою? Ибо что-то странное ты влагаешь въ уши наши. Посему хотимъ знать, что это такое" (Дѣян. 17. 18—20). Апостолъ не убоялся и произнесъ слѣдующую рѣчь: „Аѳиняне! по всему вижу я, что вы какъ-бы особенно набожны. [2]) Ибо проходя и осматривая ваши святыни, я нашелъ и жертвенникъ, на которомъ написано: *невѣдомому Богу*. Сего-то, котораго вы, не зная, чтите, я проповѣдую вамъ. Богъ, сотворившій міръ и все, что въ немъ, [3]) Онъ, будучи Господомъ неба и земли, не въ рукотворенныхъ храмахъ живетъ, и не требуетъ служенія рукъ человѣческихъ, какъ-бы имѣющій въ чемъ-либо нужду. Самъ дая всему жизнь и дыханіе и все. Отъ одной крови Онъ произвелъ весь родъ человѣческій, для обитанія по всему лицу земли, назначивъ предопредѣленныя времена и предѣлы ихъ обитанію, дабы они искали Бога, не ощутятъ-ли Его и не найдутъ-ли; хотя Онъ и не далеко отъ каждаго изъ насъ: ибо мы Имъ живемъ, и движемся, и существуемъ, какъ и нѣкоторые изъ вашихъ стихотворцевъ [4]) говорили: мы Его и родъ. [5]) Итакъ мы, буду-

---

[1]) Ареопагъ—верховное судилище въ Аѳинахъ. Учрежденіе его относится къ незапамятнымъ временамъ сѣдой древности. По крайней мѣрѣ то несомнѣнно, что до Перикла (V в. до Р. Хр.) онъ уже существовалъ, не потерялъ своего значенія и въ эпоху римскаго преобладанія, какъ очевидно отчасти и изъ настоящаго случая. Объ ареопагѣ Аѳинскомъ см. *Страшкевича*, Очеркъ греческихъ древностей, стр 308 и дал., 316 и дал. и др. Кіевъ, 1874; *Любкера*, Словарь классической древности. стр. 112—113, вып. 1, изд. Вольфа. Москва, 1884 и др.

[2]) Ὡς δεισιδαιμονεστέρους,—собственно и прямо (безъ прибавленія частицы. „какъ бы")· „особенно благоболзненны" (δείδω—боюсь и δαίμων—божество).

[3]) Срав слова другой рѣчи того-же Апостола къ язычникамъ: *обращатися къ Богу живу, иже сотвори небо и землю, и море и вся яже въ нихъ* (Дѣян. 14, 15).

[4]) Ποιητῶν,—болѣе, нежели „стихотворцевъ", прямо: „поэтовъ"; стихотворцами у грековъ были часто и не поэты, равно какъ, въ свою очередь, и многіе поэты не одними лишь стихами писали.

[5]) Изреченіе это обыкновенно приписывается поэту *Арату* (3 в до Р. Хр.) Оно и дѣйствительно находится въ 5 стихѣ его дидактической поэмы: Φαινόμενα καὶ διοσημεῖα (т. е. „Звѣздныя явленія и примѣты погоды") Но не даромъ Апостолъ сказалъ „нѣкоторые изъ вашихъ стихотворцевъ". Кромѣ Арата, мы точно тоже изреченіе находимъ и у философа стоической школы *Клеанѳа* (3 в до Р. Хр.) въ 4 стихѣ его гимна Зевсу; а также мысль выражается и у многихъ греческихъ поэтовъ и философовъ, хотя и не въ тѣхъ-же точно словахъ.

чи родомъ Божіимъ, не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образъ отъ искусства и вымысла человѣческаго. Итакъ, оставляя времена невѣдѣнія, Богъ нынѣ повелѣваетъ людямъ всѣмъ повсюду покаяться.[1]) Ибо Онъ назначилъ день, въ который будетъ праведно судить вселенную, посредствомъ предопредѣленнаго Имъ Мужа, подавъ удостовѣреніе всѣмъ, воскресивъ Его изъ мертвыхъ" (Дѣян. 17. 22—31). На этомъ рѣчь великаго Апостола, помимо его намѣренія, остановилась. „Услышавъ о воскресеніи мертвыхъ, одни насмѣхались, а другіе говорили: объ этомъ послушаемъ тебя въ другое время. Итакъ Павелъ вышелъ изъ среды ихъ. Нѣкоторые же мужи, приставъ къ нему, увѣровали; между ними былъ Діонисій Ареопагитъ и женщина, именемъ Дамарь, и другіе съ ними" (Дѣян. 17, 32—34). Такое впечатлѣніе произвела и такія послѣдствія имѣла рѣчь св. Апостола въ Аѳинскомъ ареопагѣ. Были, какъ оказалось, люди, которые, не смотря на странный пріемъ, сдѣланный частію слушателей послѣднимъ словамъ ея, увѣровали по слову Апостола, и между таковыми былъ даже одинъ изъ членовъ ареопага—Діонисій. Но и всѣ остальные не прерывали рѣчи Апостола, пока онъ излагалъ болѣе общія мысли о Богѣ и Его отношеніяхъ къ міру и человѣку, и только тогда остановили оратора—проповѣдника истины, когда онъ упомянулъ о воскресеніи Христа изъ мертвыхъ,—спеціально истинѣ христіанской. Это знаменательное обстоятельство, равно какъ и тонъ рѣчи Апостола при сужденіи о богопознаніи и богопочитаніи аѳинянъ, ясно показываютъ, съ одной стороны, то, насколько были близки естественному уму и чувству образованныхъ эллиновъ—слушателей Апостола проповѣданныя имъ общебогословскія истины, а съ другой—то, что и въ религіозно-философскомъ міросозерцаніи и культѣ язычниковъ-эллиновъ св. Апостолъ далеко не все находилъ достойнымъ порицанія. Въ виду множества святынь, [2]) найденныхъ имъ въ Аѳинахъ, онъ даже съ похвалою отозвался о

[1]) Μετανοεῖν (отъ μετά и νοέω—думаю, мыслю)—передумывать, перемѣнять образъ мыслей.

[2]) Σεβάσματα,—предметы почитанія, богопочитанія, чтимое—весьма гармонируетъ съ выше изъясненнымъ выраженіемъ. δεισιδαιμονεστέρους.

богобоязненности Аѳинянъ. подобно тому, какъ другой первоверховный Апостолъ (Петръ), по поводу обращенія въ христіанство язычника Корнилія, высказался: *не на лица зритъ Богъ: но во всякомъ языцѣ бояйся Его и дѣлаяй правду пріятенъ Ему есть* (Дѣян. 10, 34—35). Равнымъ образомъ и въ религіозно-философскомъ міросозерцаніи эллиновъ св. Павелъ нашелъ мысли, достойныя быть поставленными во свидѣтельство истины божественнаго происхожденія рода человѣческаго. Заслуживающимъ порицанія онъ находилъ лишь многобожіе и идолопоклонство. „Мы, будучи родомъ Божіимъ,—взывалъ онъ поэтому.—не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образъ отъ искусства и вымысла человѣческаго". Ко времени проповѣди апостольской въ Греціи уже твердо установилось признаніе и почитаніе 12-ти главныхъ божествъ (δωδεκάς τῶν θείων): Зевса и Иры, Посидона и Димитры, Аполлона и Артемиды, Ерма и Аѳины, Ифеста и Естіи, Арея и Афродиты. Каждому изъ нихъ былъ устрояемъ и посвящаемъ особый храмъ и жертвенникъ; для каждаго было особое изображеніе (εἴδωλον), обыкновенно изваянное изъ благороднаго металла, или изъ мрамора и т. п. [1]). Но рядомъ съ этими святынями Апостолъ нашелъ въ Аѳинахъ и жертвенникъ съ надписью: *невѣдомому Богу* (ἀγνώστῳ θεῷ). Павзаній и Филостратъ утверждаютъ даже, что такихъ жертвенниковъ въ Аѳинахъ было нѣсколько [2]). Происхожденіе ихъ мало извѣстно. Діогенъ Лаэрцій сообщаетъ, правда, объ Эпименидѣ (VI в. до Р. Хр.), что онъ, по очищеніи Аѳинъ отъ моровой язвы, согласно внушенію оракула, повелѣлъ Аѳинянамъ приносить жертву τῷ προσήκοντι θεῷ (подходящему, относящемуся сюда богу), чтобы уничтожить зло и предотвратить его повтореніе на буду-

---

[1]) См Nagelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 127—77. Nurnberg, 1857; Leitschuh, Entstehung der Mythologie und die Entwicklung der griechischen Religion nach Hesiods Theogonie, S, 171. Wurzbuzg, 1867; *Хрисанѳа*, Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству, т II, стр. 325 и дал. Спб. 1875 и др.

[2]) См *Павзанія*, Опис. Греціи I, 1, стр. 4 т. 1 и 5. 14, стр. 46 т. 2. Спб. 1788; Philostrati opp. pag. 107 ed. Kayser Turici, 1853

щее время [1]); имени бога при этомъ не указывается; но въ такомъ случаѣ могутъ разумѣться нѣкоторые и изъ извѣстныхъ по именамъ божествъ, какъ напримѣръ Аполлонъ сребролукій, насылавшій губительную язву на лагери греческіе во время троянской войны, [2]) или другое какое-либо изъ божествъ προσηκόντων. Какъ-бы то ни было, т. е., съ Эпименида-ли началось почитаніе невѣдомаго Бога въ Аѳинахъ, или со временъ позднѣйшихъ философовъ, сильно ратовавшихъ противъ множества извѣстныхъ божествъ греческой народной религіи. но только Апостолъ Павелъ весьма мудро воспользовался этимъ обстоятельствомъ для той цѣли, чтобы раскрыть предъ своими слушателями понятіе о *невѣдомомъ* какъ-бы для нихъ, однако-же истинномъ Богѣ, о Которомъ въ сущности онъ и на улицахъ аѳинскихъ уже проповѣдывалъ. Но тогда проповѣдь Апостола, по причинѣ разнородности и разнохарактерности окружавшихъ его слушателей, не могла имѣть надлежащаго дѣйствія. Нѣкоторые изъ этихъ слушателей, именно философы школъ эпикурейской и стоической, не разобравъ дѣла хорошо, и, быть можетъ, думая, что Апостолъ - пришелецъ, подобно древнему Сократу, вводитъ въ народную ихъ религію какое-либо новое божество, [3]) а можетъ быть просто изъ желанія услышать отъ него новость, ибо „Аѳиняне и живущіе у нихъ иностранцы ни въ чемъ охотнѣе не проводили время, какъ въ томъ, чтобъ говорить или слушать что-либо новое“ (Дѣян. 17, 21),—привлекли его даже въ верховное судилище—ареопагъ, послѣ безуспѣшнаго спора съ нимъ на улицахъ города. А теперь не то. Теперь Апостолу представлялась наилучшая возможность, удобнѣйшій случай раскрыть сказанное выше понятіе съ полною обстоятельностію, предъ слушателями не только вообще образованными, но и въ значительной части философами. Теперь онъ не только могъ, но

[1]) Diog. Laertii, Vitae philosophorum. lib. I cap. 10, pag. 28–29 Parisiis, 1850

[2]) См поэтическое изображеніе этого дѣйствія Аполлона въ 1-й пѣснѣ Иліады Гомера. Поэтому онъ и называется у Гомера: ἑκηβόλος, ἑκατηβόλος, ἑκάεργος, ἀργυρότοξος и т. п.

[3]) О Сократѣ въ этомъ отношеніи см. Xenophontis, Memorabilia I, 1;—Platonis, Enthyphron, II; Apologia Socr. и др

и долженъ былъ говорить не просто, а возвышенно, даже философски, какъ и самъ онъ говорилъ о себѣ: *быхъ... беззаконнымъ* [1]) *яко беззаконенъ, не сый беззаконникъ Богу, но законникъ Христу, да приобрящу беззаконныя .. Всѣмъ быхъ вся, да всяко нѣкія спасу* (1 Кор. 9, 21, 22). И дѣйствительно, его рѣчь съ изумительною ясностію и точностію, хотя и кратко, излагаетъ предъ слушателями ея то, чего долгое время искала, но не вполнѣ доискивалась философія религіи въ Греціи. Воспользовавшись, повторяемъ, даннымъ обстоятельствомъ существованія въ Аѳинахъ жертвенника невѣдомому Богу, Апостолъ язычниковъ открываетъ предъ ними завѣсу, скрывавшую отъ нихъ истину присущей всѣмъ людямъ идеи о Богѣ подъ покровомъ нѣкоторыхъ ложныхъ народныхъ вѣрованій и философскихъ заблужденій. Онъ изъясняетъ имъ эту идею, не какъ лишь философему, а и какъ живую и жизненную принадлежность религіознаго сознанія человѣчества. И прежде всего словами: „Богъ, сотворившій міръ и все, что въ немъ", Апостолъ хочетъ сказать, что неизвѣдомый Богъ, Котораго онъ проповѣдуетъ, не долженъ быть смѣшиваемъ ни съ какимъ-бы то ни было натуралистическимъ божествомъ эллинской народной религіи, ни съ натуралистическимъ, пантеистическимъ и т. д. первоначаломъ всего сущаго, къ которому приходила греческая философія. Это — живой, личный Богъ, Творецъ вселенной, какъ и полновластный Владыка (Господь) неба и земли: міръ и все, что въ немъ, есть дѣло этого Бога, а не проявленіе лишь сущности Его, какъ учила философія. Въ тоже время Самъ въ Себѣ Онъ есть существо премірное, вездѣсущее, высочайше духовное, вседовольное и пр. Онъ „не въ рукотворенныхъ храмахъ живетъ и не требуетъ служенія рукъ человѣческихъ, какъ-бы имѣющій въ чемъ-либо нужду". Напротивъ, Онъ „Самъ даетъ всему жизнь и дыханіе и все," какъ Богъ живой и личный, какъ высочайшій Духъ, не только Творецъ, но и Промыслитель міра. Таково метафизическое понятіе о Богѣ, съ признаками этого понятія положительными и отрицательными, раскрытое Павломъ предъ присутствовавшими въ ареопагѣ слушателями его рѣчи.

[1]) *Беззаконнымъ* въ смыслѣ живущихъ внѣ закона іудейскаго, т. е., язычниковъ.

Какъ-же теперь должны были удивиться этой глубинѣ созерцанія идеи о Богѣ тѣ, которые такъ недавно называли его „суесловомъ!“ Проповѣданный Павломъ Богъ оказывался дѣйствительно отчасти *невѣдомымъ* для Аѳинянъ, потому что не былъ ни вполнѣ богомъ народной религіи, личнымъ, но не совершенно абсолютнымъ, ни вполнѣ богомъ философіи, абсолютнымъ, но не личнымъ, [1]) хотя и не незнакомымъ ихъ сознанію и чувству. Раскрывъ, такимъ образомъ, понятіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ и въ общемъ отношеніи Его къ міру, Апостолъ съ неменьшею глубиною мудрости раскрываетъ теперь мысль, также заключающуюся въ идеѣ о Богѣ и уже отчасти предоткрытую имъ, именно мысль объ отношеніи Бога собственно къ роду человѣческому. „Отъ одной крови, говоритъ Апостолъ, Онъ произвелъ весь родъ человѣческій,“ дабы этотъ послѣдній всюду, гдѣ-бы ни обиталъ, и всегда, когда-бы ни жилъ, искалъ своего Создателя и стремился къ Нему всѣмъ существомъ своимъ. И такое исканіе Бога легко можетъ привести къ отысканію Его, ибо „Онъ недалеко отъ каждаго изъ насъ: мы Имъ живемъ, и движемся, и существуемъ“; больше того: „мы Его и родъ“, какъ то утверждали и греческіе поэты и философы. Но и еще далѣе идетъ, еще глубже проникаетъ въ тайну исторіи идеи Божества рѣчь великаго Апостола. Мы—родъ Божій не только по внѣшнему, такъ сказать, отношенію къ Богу, какъ нашему Производителю, Создателю, но и по внутреннѣйшему соотношенію, сродству нашего духа съ Нимъ, какъ высочайшимъ Духомъ. Мы можемъ не только „искать“ Бога, какъ нѣчто внѣ насъ сущее, но и „ощущать“ (ψηλαφῆσαι), какъ бы осязать Его, внутренно соприкасаться съ Нимъ, чтобы приходить къ таинственному союзу (religio), достигать духовнаго единенія съ Нимъ. Иначе сказать, Апостолъ прикровенно указываетъ Аѳинянамъ и на самый источникъ идеи Божества, заключающійся въ прямомъ воздѣйствіи Бога, какъ Духа, на духъ человѣческій [2]);—указываетъ опять, какъ на нѣчто и

[1]) См Olshausen-Ebrard, Kommentar zur Stelle. S 240. Konigsberg, 1862 Сравн. архим *Михаила*, Толк Апостолъ, кн. 1 на тоже мѣсто Москва, 1876 и др.

[2]) Болѣе подробное раскрытіе и обоснованіе этой мысли съ философской точки зрѣнія можно находить въ сочиненіи проф. *В. Д. Кудрявцева* „Объ источникѣ идеи Божества“. Москва, 1864 года.

невѣдомое для слушателей и въ тоже время не чуждое ихъ сознанію и разумѣнію. Это подобно тому, какъ тотъ-же Апостолъ въ своемъ посланіи къ Римлянамъ говоритъ о язычникахъ вообще: „что̀ можно знать о Богѣ, явно для нихъ: потому что Богъ явилъ имъ. Ибо невидимое Его. вѣчная сила Его и Божество, отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы, такъ что они безотвѣтны“ (Римл. 1,19—20). Разница лишь въ томъ, что тамъ указывается на самооткровеніе Божества человѣку внутри самаго сознанія послѣдняго, чрезъ таинственное соприкосновеніе съ его духомъ, а здѣсь—на тоже самооткровеніе внѣ человѣческаго сознанія, чрезъ явленіе въ дѣлахъ творенія и промышленія, каковую послѣднюю сторону дѣла Апостолъ Павелъ, кромѣ нѣкоторыхъ изреченій теперь разсматриваемой рѣчи, указываетъ яснѣе и полнѣе въ другой рѣчи своей къ язычникамъ (въ Антіохіи), говоря о Богѣ, что Онъ *не несвидѣтельствована Себе остави, благотворя, съ небесе намъ дожди дая и времена плодоносна, исполняя пищею и веселіемъ сердца наша* (Дѣян. 14, 17). Въ томъ и другомъ случаѣ Апостолъ утверждаетъ истину, такъ называемаго, естественнаго откровенія.

Раскрывъ предъ своими слушателями присущую человѣку идею о Богѣ во всей широтѣ пониманія ея, во всемъ объемѣ значенія ея и во всей полнотѣ содержанія ея, какъ метафизически-философскаго и исторически-жизненнаго начала религіозныхъ отношеній человѣка, и какъ необходимой, исконной принадлежности его сознанія и чувства, св. Апостолъ касается теперь дальнѣйшей судьбы этой идеи въ исторіи человѣчества вообще и эллинства въ частности. „Итакъ мы,—говоритъ онъ,—будучи родомъ Божіимъ, не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню“ и т. д. То есть „мы,—какъ-бы такъ говоритъ онъ,—родъ Божій“ и по внутреннему и по внѣшнему отношенію нашему къ Богу, какъ Духу и вмѣстѣ Творцу нашему, и слѣдовательно должны имѣть пониманіе о Немъ, какъ существѣ духовномъ, обязаны служеніемъ Ему также болѣе духовнымъ (срав. Рим. 12, 1), нежели тѣлеснымъ,—хотя, доколѣ имѣемъ нераздѣльными въ себѣ душу и тѣло, естественно прославляемъ Бога *въ тѣлесѣхъ* нашихъ,

и въ душахъ нашихъ, *яже суть Божія* (1 Кор. 6, 20), а между тѣмъ думаемъ, что „Божество подобно золоту“ и проч. Богъ, какъ высочайшій Духъ, „не въ рукотворенныхъ храмахъ живетъ“, а мы Ему устрояемъ рукотворенные храмы, думая, что въ нихъ-то именно мы Его и помѣщаемъ, какъ нѣчто также рукотворенное (идолы). Богъ, какъ Духъ вседовольный, „не требуетъ служенія рукъ человѣческихъ“, а мы Ему приносимъ вещественные дары и жертвы, въ той именно слѣпой увѣренности, что Онъ, подобно человѣку, имѣетъ нужду въ пищѣ, питіи и услуженіи. Это, конечно, происходитъ отъ „невѣдѣнія“; но, лучше сказать, отъ забвенія, отъ допущенія, по заблужденію, того, чего прежде умъ и сознаніе не допускали. Иначе не въ чемъ было-бы и „каяться“, нечего было-бы и перемѣнять образъ мыслей (μετανοεῖν). Если само заблудшее сознаніе человѣка не побуждаетъ его къ такому именно покаянію, то должно побудить представленіе о грядущемъ „судѣ“ Божіемъ надъ „вселенною“. Въ разсматриваемой теперь рѣчи Апостолъ не выясняетъ подробно самый, такъ сказать, историческій процессъ помраченія первоначально чистой идеи Божества. - процессъ измѣненія первоначальнаго единобожія въ политеистическое представленіе о Божествѣ и даже въ грубое идолопоклонство. Болѣе подробное выясненіе этого процесса мы находимъ въ посланіи того-же Апостола къ другой части греко-римскаго міра—Римлянамъ. Здѣсь онъ, вслѣдъ за вышепр веденными словами, говоритъ о тѣхъ-же язычникахъ, что „они, познавъ Бога, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили, но осуетились въ умствованіяхъ своихъ, и омрачилось несмысленное ихъ сердце; называя себя мудрыми, обезумѣли, и славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся“ (Римл. 1, 21—23). Итакъ три ступени, по Апостолу, низводили и низвели человѣчество отъ чистаго единобожія въ многобожіе и идолопоклонство: а) Охлажденіе религіознаго чувства: язычники, „познавъ Бога, не прославили Его, какъ Бога“, то есть „не пользовались симъ знаніемъ, какъ надлежало“, по объясненію св. Іоанна Златоуста [1]), или: „не восхотѣли

[1]) Толков. на Посл къ Римл Москва, 1855.

имѣть о Немъ достойныхъ Его мыслей". по объясненію блаженнаго Θеодорита [1]). „Прославленіе и благодареніе Бога представляютъ собою необходимыя обнаруженія религіознаго чувства. Недостатокъ благоговѣнія и благодарности къ Творцу служитъ несомнѣннымъ признакомъ охлажденія религіознаго чувства. А это бываетъ тогда, когда въ сознаніи человѣка идея Бога отходитъ на второй планъ, получаетъ второстепенное значеніе" [2]). б) Дальнѣйшую ступень низпаденія человѣка въ его религіозныхъ отношеніяхъ къ Богу представляетъ собою, по Апостолу, помраченіе умственныхъ способностей и извращеніе направленія мыслительной дѣятельности: люди „осуетились въ умствованіяхъ своихъ". Удалившись отъ чистаго источника идеи о Богѣ, они стали мыслить и о Богѣ и во всемъ прочемъ, стоящемъ въ необходимой и прямой зависимости отъ Бога, одно только суетное, не ведущее къ желаннымъ и надлежащимъ послѣдствіямъ. в) Третью и послѣднюю ступень удаленія людей отъ чистой, живой и жизненной идеи Божества Апостолъ находитъ въ омраченіи ихъ сердца и, чтобы показать связь этой ступени съ предшествующими и особенно съ ближайшею къ ней, называетъ это сердце „несмысленнымъ". Но также и сердце, въ свою очередь, воздѣйствуетъ на умъ. „Сердце есть внутреннѣйшій человѣкъ; омраченіе его неизбѣжно влечетъ за собою помраченіе ума. Одинъ изъ философовъ-идеалистовъ (Фихте старшій) выразился, что система нашего мышленія очень часто представляетъ исторію нашего сердца" [3]). Въ этомъ-то смыслѣ Апостолъ, вслѣдъ за указаніемъ послѣдней ступени низпаденія человѣка, и добавляетъ о язычникахъ: „называя себя мудрыми, обезумѣли", послѣ чего человѣкъ, по Апостолу. дошелъ до самой глубины паденія, до грубаго идолопоклонства. Въ рѣчи своей предъ слушателями-Аѳинянами Апостолъ, не выясняя подробно всего раскрытаго сейчасъ процесса, устанавливаетъ лишь фактъ самой низшей ступени въ немъ,—многобожія и идолопоклонства, и взываетъ о возвращеніи сознанія ихъ къ единому истинному

[1]) Толк. на Посл. къ Римл. стр. 25 тома VII твореній, изд 1861 года.

[2]) *Н. П. Рождественскаго*, О происхожденіи многобожія, въ „Христ Чтеніи" за 1884 года, №№ 1—2, стр. 180—181.

[3]) Тамъ-же, стр. 181.

Богу, ставшему для нихъ какъ-бы невѣдомымъ. Однако-же слушатели Апостола могли и должны были знать этотъ процессъ, также какъ знали тѣхъ провозвѣстниковъ истины естественнаго откровенія въ средѣ самого эллинизма, которые, подобно теперешнему оратору-пришельцу изъ Малой Азіи, старались раскрыть народу, по мѣрѣ силъ и своего собственнаго познанія, идею Божества въ первоначальной чистотѣ ея. Въ рѣчи Апостола звучалъ для нихъ тонъ рѣчи лучшихъ мыслителей древней Греціи, и вотъ почему они не прерывали ее до извѣстнаго времени.

Если и мы, подобно слушателямъ Апостола въ Аѳинскомъ ареопагѣ, обратимся къ древнѣйшей исторіи Эллады: то подобно имъ увидимъ въ рѣчи Апостола, выше изъясненной, какъ-бы вѣнецъ всѣхъ изысканій лучшихъ древне-греческихъ мыслителей въ области вопроса о Богѣ Самомъ въ Себѣ и въ Его отношеніяхъ къ міру и человѣку, или, что тоже—въ области содержанія идеи Божества. Мы увидимъ, что эти мыслители, кто-бы они ни были, поэты-ли, или философы, историки-ли или испытатели природы, далеко не всегда были чужды мыслей, высказанныхъ въ рѣчи Апостола. Мало того, нѣкоторые изъ нихъ такъ близки были къ христіанскому образу религіознаго міровоззрѣнія, что церковные писатели, по примѣру св. Апостола язычниковъ, не могли не считать ихъ какъ-бы пророками - провозвѣстниками христіанства въ мірѣ языческомъ. И такъ именно они думали въ отношеніи къ эллинскимъ собственно мыслителямъ, особливо философамъ. Климентъ Александрійскій, напримѣръ, говоритъ: „до явленія Христа во плоти іудеямъ въ руководство данъ былъ законъ, эллинамъ—философія“. [1]) Оригенъ пишетъ даже: „вся эллинская философія есть предъуготовленіе къ христіанству“. [2]) Особенно на философа Платона смотрѣли отцы и учители Церкви, какъ на таковаго провозвѣстника христіанской истины въ эллинскомъ мірѣ. „Что такое Платонъ,—говоритъ, напримѣръ, тотъ же Климентъ Александрійскій,—какъ не по аттически пишу-

---

[1]) Стром. VI, 17. Opp. t. II ed Potteri Venetiis, 1757.

[2]) Посл. къ Григ. 1. Operum t. XVII, pag. 49. Ed. Lommatzsch. Berolini, 1844.

щій Моусей"? [1]) А Евсевій Кесарійскій оставилъ намъ цѣлое большое сочиненіе, подъ заглавіемъ: „Предъуготовленіе къ Евангелію" (Προπαρασκευὴ εὐαγγελική), въ которомъ собралъ во едино все, что до него приводимо было апологетами христіанства изъ языческихъ (притомъ почти исключительно греческихъ) писателей въ доказательство того, какъ и въ естественномъ состояніи человѣческаго разума Богъ не оставлялъ его Своимъ просвѣщеніемъ, откровеніемъ: *не несвидѣтельствована Себе остави*, предъуготовляя его къ воспріятію истинъ христіанскаго откровенія сверхъестественнаго. Весьма любопытно, больше того, поучительно, поэтому, будетъ прослѣдить по самымъ произведеніямъ древне-греческой письменности ходъ раскрытія въ нихъ идеи о Богѣ, поступательное движеніе въ развитіи религіознаго міросозерцанія, начиная съ древнѣйшихъ временъ вплоть до явленія христіанства, или, что тоже—прослѣдить судьбы идеи Божества за все это время.

Но предварительно изслѣдованія предмета, мы должны выяснить и установить точку зрѣнія на предметъ. Уже при разъясненіи содержанія рѣчи св. Апостола Павла въ Аѳинскомъ ареопагѣ мы указывали на широту объема содержанія и значеніе идеи о Богѣ; говорили, что эта идея имѣетъ не только метафизически-философское, но и исторически-жизненное значеніе. Въ этомъ смыслѣ она столько-же принадлежитъ области философіи, сколько и вообще исторіи религіознаго міросозерцанія, въ какой-бы формѣ послѣднее не выражалось, какъ мы отчасти и мимоходомъ также замѣчали: въ формѣ-ли поэтическаго изображенія, или въ формѣ философемы и т. д.. Въ какую-бы то ни было изъ этихъ формъ облеченная, она равно достойна философскаго изслѣдованія, и именно въ отношеніи къ Греціи, образцовой странѣ постепеннаго развитія философствующаго сознанія и мышленія. Здѣсь форма, внѣшняя оболочка сама по себѣ, не имѣетъ большаго значенія. Съ одной стороны, мы знаемъ, что уже у Гомера, древнѣйшаго поэта эллинской народности, встрѣчаются многія мысли, которыя или прямо могутъ быть названы, какъ и считаются издавна по справедливости, философемами, или, и не будучи

[1]) Стром. I, 251. Opp t. 1 ed cit.

въ строгомъ смыслѣ таковыми, послужили исходными точками для философемъ послѣдующаго времени. Такъ напримѣръ, въ Иліадѣ говорится о „потокахъ рѣки Океана, отъ коего все родилося“, [1]) т. е. говорится то самое, что гораздо позже Гомера высказано было первооснователемъ іонійской школы философской—Ѳалесомъ, какъ главнѣйшее положеніе его философіи, именно, что „все происходитъ изъ воды“ [2]). Не даромъ уже Аристотель, приведши эту основную мысль философіи Ѳалеса, замѣчаетъ, что „и самые древніе (Παμπαλαίους) такъ богословствовали (θεολογήσαντες) относительно природы, говоря объ Океанѣ и Тѳѳисѣ, какъ виновникахъ бытія (γενέσεος πατέρας) и представляя предметомъ клятвы для боговъ воду, подъ именемъ рѣки Стикса“ [3]). Тоже должно сказать и относительно ученія другаго представителя іонійской философской школы, Анаксимена,—о землѣ, держащейся на воздухѣ; [4]) ученія элейца Ксенофана о единомъ богѣ надъ богами, который весь — зрѣніе, разумъ и слухъ [5]) и т. д.. Не даромъ и св. Апостолъ Павелъ въ разсмотрѣнной рѣчи ближе всего не на философовъ, а на поэтовъ ссылается въ подтвержденіе истины происхожденія рода человѣческаго отъ единаго Бога.

---

[1]) XIV. 245—246 по переводу *Н Гнѣдича*. Спб. 1860—1861. Въ подлинникѣ ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.

[2]) Fragm. philos. graecorum, pag. 204—205. ed. Mullachii, Parisiis 1860. Срав. Plutarchi, De plac. phil I, 3; opp t. IX. pag. 472, ed Reiskii. Lipsiae 1778

[3]) Metaph. I, 3; conf. De coelo II, 13, срав. также *Гераклида* Понтійскаго Allegoriae Homericae, cap. 22 t. 1 pag. 316. ed. Mathangae. Romae, 1850·—христіанскаго апологета *Аѳинагора*, Legat. cap. 15 и др. См. также во многихъ исторіяхъ философіи при разсужденіи о Ѳалесѣ. О клятвѣ водою рѣки Стикса см. Ил. XIV, 271 и дал

[4]) Fragm. phil. graec pag. 241—242 ed. cit Срав. рѣчь Зевса въ Ил. VIII, 34—36. Затѣмъ не даромъ уже древніе (напр. помянутый Гераклидъ) видѣли въ Ирѣ представительницу воздуха, безпредѣльность котораго является основоположеніемъ философіи Анаксимена вообще. Срав. *Воеводскаго* Введеніе въ миѳологію Одиссеи, въ запискахъ Новоросс. унив. за 1882 г. т 33, стр. 204.

[5]) Fragm phil. gr. pag 101. ed. cit. Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει. Срав. у Гомера о Гелиосѣ: Πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει въ Ил. III, 277, Од. XII, 323 и др. Срав. *Воеводскаго*, цит изслѣдованіе, стр. 204. См. въ этомъ-же изслѣдованіи и о вліяніи мыслей Гомера на другихъ философовъ (стр. 202 и дальн.)

Дальнѣйшія (послѣ-гомеровскія) поэтическія произведенія еще болѣе содержатъ въ себѣ элементовъ философскихъ. Орфическіе гимны, напримѣръ, въ значительной долѣ своего содержанія вошли въ составъ философскихъ воззрѣній такихъ мыслителей, какъ Ферекидъ Сиросскій. Пиѳагоръ и др.. Не даромъ во многихъ даже лучшихъ и новѣйшихъ исторіяхъ греческой философіи архаическаго періода орфическое міровоззрѣніе органически входитъ въ составъ историко-философскаго обозрѣнія [1]). Съ другой стороны, не безъизвѣстно также, что и древнѣйшіе мудрецы Греціи, каковы изъ семи: Хилонъ, Питтакъ, Солонъ и др. и позднѣйшіе философы, напримѣръ: Эмпедоклъ, Ксенофанъ, Парменидъ и др., оставили свои философскія воззрѣнія выраженными въ стихотворной формѣ. Такимъ образомъ форма, повторяемъ, здѣсь не имѣетъ большаго значенія. Лучше было-бы сказать, идея Божества принадлежитъ области *философіи религіи*. А эта область въ исторіи древне-греческой культуры весьма обширна. Она начинается вмѣстѣ съ началомъ литературы греческой (Гомеръ), миѳологіею и кончается философскими школами сомнѣнія (скептицизмъ, сенсуализмъ), полное развитіе которыхъ относится къ первымъ вѣкамъ христіанства. Недаромъ уже древніе мыслители въ писаніяхъ Гомера видѣли источникъ языческаго богословія [2]) и вмѣстѣ называли его „началовождемъ всякой мудрости языческой“ [3]). Въ ходѣ развитія философіи религіи миѳологія, главнымъ выразителемъ коей у грековъ былъ Гомеръ, является „религіознымъ міросозерцаніемъ въ формѣ представленія. И это міросозерцаніе обнимаетъ собою всѣ стороны религіозной идеи, какъ ученіе о Богѣ, такъ и объ отношеніи Его къ міру и человѣку“ [4]). Еще далѣе пошло это міро-

[1]) См. напр. S A Byk. Die Cvorsokratische Philosophie Cderriechen F. 1, S. 3—24 Leipzig, 1876;—также *Ор. Новицкаго.* Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій, ч. II, стр. 55 и дал. Кіевъ, 1860 и др.

[2]) Срав. *Геродота.* Исторіи II, 53 и вышеприведенное выраженіе *Аристотеля* о Гомерѣ (съ Гезіодомъ и др): θεολογήσαντες. Срав. также *Риттера,* Ист. философіи, т. 1, стр. 118. Спб 1839; *Ор. Новицкаго,* цит. соч. стр. 59 и дальн. ч. II и др.

[3]) Πάσης σοφίας βαρβάρου ἀρχηγόν. Eusebii, Praepar. Evangel. X, 11, 2, pag. 93 vol. II, ed. Heinichen. Lipsiae, 1843.

[4]) *В. Д. Кудрявцевъ.* Изъ чтеній по философіи религіи, въ „Правосл. Обозр “ за 1879 г. т. I, стр 783. Срав. *Воеводскаго,* цит. изслѣд. стр. 183; 186 и др.

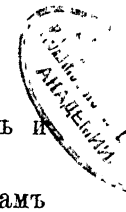
созерцаніе въ ѳеогоніи Гезіода и въ орфическихъ представленіяхъ о Божествѣ. Здѣсь еще болѣе, нежели въ миѳологіи Гомеровой, вѣра дѣлаетъ уступокъ разуму, такъ какъ простыя миѳологическія представленія при этомъ уже получаютъ значительное „видоизмѣненіе подъ вліяніемъ болѣе или менѣе отвлеченнаго мышленія“[1]). Въ дальнѣйшемъ поступательномъ движеніи своемъ тоже религіозное міросозерцаніе древней Греціи еще болѣе расширяетъ права разума въ области предметовъ вѣры вообще и въ области содержанія идеи о Богѣ въ частности. Дѣтскій и юношескій возрастъ его развитія уступаетъ мѣсто мужескому. И между тѣмъ какъ одна часть греческихъ мыслителей и въ однѣхъ частяхъ обширной греческой территоріи продолжаетъ дѣло поэтовъ: Гомера, Гезіода и другихъ древнѣйшихъ, другая часть ихъ и въ другихъ или тѣхъ-же мѣстахъ этой территоріи начинаетъ дѣло прямо философскаго изслѣдованія объ означенныхъ предметахъ вѣры, при чемъ разумъ вступаетъ уже въ полныя права свои, пока въ Платонѣ и Аристотелѣ философія греческая не достигаетъ вершины своего всемірнаго значенія. Архилохъ, Терпандръ, Симонидъ, Пиндаръ, Эсхилъ, Софоклъ и др. (700 — 300 гг. до Р. Хр.) въ поэзіи совершаютъ и довершаютъ дѣло Гомера, Гезіода и др.; а философы, начиная семью мудрецами и кончая Сократомъ (700—400 гг. до Р. Хр.), такъ или иначе, съ бо́льшимъ или меньшимъ успѣхомъ, уготовляютъ путь божественной философіи Платона [2]) и его завершителя, Аристотеля (439—322 гг. до Р. Хр.). Достигши вершины напряженія мысли въ философіи Аристотеля, религіозное міросозерцаніе испытываетъ затѣмъ общую для всего чисто-человѣческаго судьбу: постепенный упадокъ силы этого напряженія, нѣкотораго рода саморазложеніе, продолжающееся до третьяго вѣка по Рожд. Христ. Мѣсто поэтическаго вдохновенія прежнихъ временъ заступаетъ теперь скучное пережевываніе прежнихъ матерій (Аполлоній Родосскій, Ѳеокритъ и другіе лучшіе писатели, не говоря уже о писателяхъ худшаго разбора, носившихъ только имя поэтовъ), или не менѣе скучная поэзія дидактическая (Каллимахъ, Ликофронъ,

[1]) *В. Д. Кудрявцева*, тамъ-же, стр 792

[2]) Срав. *Ор. Новицкаго*, цит. соч. Ч. II, стр 75.

Эвдоксъ и др.). Самыя произведенія Гомера и другихъ древнѣйшихъ поэтовъ становятся теперь не столько источниками богословія языческаго, сколько предметомъ критики со стороны текста (Аристофанъ Византійскій, Аристархъ и др.) или и со стороны содержанія, но только въ видахъ объясненія его съ точки зрѣнія современнаго критикамъ пониманія этого содержанія (аллегорическое объясненіе миѳовъ Евгемеромъ и представителями его школы). Не въ утѣшительномъ положеніи находилась и философія. Не говоря объ эпикурейской и другихъ философскихъ школахъ, даже стоическая философія, много оказавшая пользы нравственному ученію, со стороны религіознаго собственно міросозерцанія представляла въ себѣ шагъ назадъ въ сравненіи съ философіею Платона и Аристотеля, какъ то увидимъ въ свое время. Что-же касается до скептицизма, то онъ безпощадно ниспровергалъ добытое, въ пользу основныхъ истинъ религіи философіею Платона. Были даже и такіе мыслители, которые, удалившись отъ началъ вѣры и отъ источника идеи Божества, осуществляли на себѣ истину пророческаго изреченія: *аще не увѣрите, ниже имате разумѣти* (Иса. 7, 9) и апостольскаго: *глаголющеся быти мудри, обезумѣша* (Рим. 1, 22); ибо нерѣдко, подобно *безумнымъ*, говорили даже: *нѣсть Богъ* (Псал. 13, 1). Зато, съ другой стороны, и въ этотъ періодъ появлялись мыслители, которые, подобно Платону и другимъ, въ философскихъ изысканіяхъ своихъ, старались быть возможно ближе къ самому первоисточнику истинъ вѣры, покорять разумъ вѣрѣ, а чрезъ это становились ближе и къ христіанской истинѣ. Они дѣятельно осуществляли на себѣ истину изреченія одного церковнаго писателя (Тертулліана), что „душа есть по природѣ христіанка“ [1]). Не даромъ-же нѣкоторые изъ нихъ удостоились быть въ числѣ свидѣтелей христіанской истины, по завѣренію св. Апостола Павла, каковы: дидактическій поэтъ Аратъ, философъ стоической школы Клеанѳъ и др. Равнымъ образомъ не безъ основанія, конечно, дохристіанскіе послѣдователи Платона (неоплатоники такъ называемой новой академіи и представители іудео-александрій-

1) Apologeticus adversus gentes, 17, pag 47 t. V ed. J. S. Semler. Halae Magd. 1773.



ской философіи) стали путеводителями философіи отцевъ и учителей христіанской Церкви.

Указаніемъ точки зрѣнія на предметъ предстоящаго намъ изслѣдованія мы уже предъуказали и самый путь этого изслѣдованія. Это—путь историко-философскій. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы не хотимъ оставить безъ предваренія и относительно объема выполненія задачи нашего изслѣдованія. Мы не рѣшаемся предпринять дѣло историко-философскаго обслѣдованія судебъ идеи Божества въ древне-греческомъ міросозерцаніи во всей полнотѣ ея значенія: это потребовало-бы слишкомъ много времени и излишне разширило-бы предѣлы нашего изслѣдованія. Къ тому-же многія стороны изъ полнаго объема содержанія идеи Божества уже раскрыты въ такихъ отечественныхъ сочиненіяхъ нашихъ, какъ *П. М. Леонтьева*: „О поклоненіи Зевсу въ древней Греціи“. Москва, 1850; Преосв. *Хрисанѳа*: „Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству“, т. II, стр. 325—571. Спб. 1875 и др. Мы ограничимся только раскрытіемъ идеи о Богѣ въ Самомъ Себѣ, т. е. въ Его существѣ и свойствахъ, въ силу чего лишь въ необходимыхъ случаяхъ будемъ касаться другихъ сторонъ содержанія идеи Божества.

Наконецъ, мы считаемъ нужнымъ сдѣлать и еще одно предвареніе относительно порядка обслѣдованія памятниковъ древне-греческой письменности съ интересующей насъ стороны. Этотъ порядокъ, какъ понятно уже и изъ указанія пути изслѣдованія, долженъ быть хронологическій. Но хронологію при этомъ мы будемъ имѣть въ виду не лицъ, дѣйствительныхъ-ли то или мнимыхъ, которымъ приписывались и иногда теперь приписываются тѣ или другія произведенія греческой письменности, а—самыхъ этихъ произведеній. Отчасти мы уже намѣтили этотъ порядокъ, когда говорили о произведеніяхъ, извѣстныхъ съ именами Гомера, Гезіода и Орфея, поставивъ ихъ именно въ этомъ порядкѣ, хотя болѣе чѣмъ вѣроятно, что Орфей самъ, какъ личность историческая (разумѣемъ Орфея старшаго), жилъ ранѣе Гомера, и хотя многими даже изъ новыхъ ученыхъ Гезіодъ признается старѣйшимъ, нежели Гомеръ. Само собою разумѣется, что въ настоящемъ нашемъ изслѣдова-

нiи намъ нѣтъ возможности, да и нужды, входить въ подробное критическое разсмотрѣніе основаній для того порядка расположенія памятниковъ древне-греческой письменности, какой мы избираемъ. Мы будемъ опираться въ этомъ отношеніи на такихъ авторитетахъ учености и знакомства съ греческою литературою, какъ *І. А. Фабриціи* съ его незамѣнимою „Bibliotheca Graeca“ [1]); новые и новѣйшіе историки греческой литературы: *Мункъ* [2]), *Бернгарди* [3]), *Бергкъ* [4]), *Николаи* [5]), *Магаффи* [6]) и др. Руководясь такими аторитетами, мы и начнемъ свое изслѣдованіе судебъ идеи Божества съ твореній, извѣстныхъ съ именемъ Гомера, разумѣя при этомъ Иліаду, Одиссею, гимны и др. [7]).

I. Идея Божества

по представленію ея въ твореніяхъ Гомера.

„Гомеръ былъ-бы вполнѣ нечестивъ, если-бы не говорилъ аллегорически“,—высказалъ въ защиту народнаго поэта Греціи одинъ изъ до-христіанскихъ представителей школы Евгемера, Гераклидъ Понтійскій [8]). Высказывая это, Гераклидъ хотѣлъ освободить Гомера отъ обвиненія его въ грубо-чувственныхъ, человѣкообразныхъ представленіяхъ о Божествѣ. Но хотя мы и не отрицаемъ того, что въ твореніяхъ, извѣстныхъ съ именемъ Гомера, есть уже слѣды аллегорическаго

[1]) У насъ подъ руками было 4-е изданіе этого многотомнаго сочиненія, именно *Гарлесово* (Hamburgi, 1790 sqq.).

[2]) Ed. Munk (1803—1871), Griechische Literaturgeschichte 1849—1850 1-й томъ переведенъ и на русскій языкъ. У насъ подъ руками было 3-е изданіе подлинника. Berlin, 1879.

[3]) G. Bernhardy (1800—1875), Gr Literaturgesch. Halle, 1836.

[4]) Th. Bergk (1812—1882), Gr. Literaturgesch. Berlin, 1872—1883.

[5]) R. Nicolai. Gesch. d. gr. Liter. Leipz. 1876—71.

[6]) *Магаффи* Исторія классическаго періода греческой литературы, т. 1—2 Москва, 1882—1883.

[7]) Творенія Гомера въ подлинникѣ мы будемъ цитировать по изданію Ernesti Lipsiae, 1824; Иліаду въ переводѣ *Гнѣдича*, выше цитированнаго изданія; Одиссею въ переводѣ *Жуковскаго*, изд. 6-е сочиненій послѣдняго, т. V Спб 1869.

[8]) Πάντη γὰς ἠσέβησεν (Ὅμηρος), εἰ μηδὲν ἠλληγόρησεν. См въ самомъ началѣ „Гомеровыхъ аллегорій“ (Allegoriae Homericae) Гераклида по цит изд. *Матранги*.

изложенія нѣкоторыхъ представленій [1]), однако думаемъ, что и безъ особенной какой-либо аллегоріи мы найдемъ въ нихъ мысли, которыя способны защитить его отъ помянутаго обвиненія и которыя служатъ несомнѣннымъ признакомъ того, что и сему народному пѣвцу-поэту древней Греціи Богъ *не несвидѣтельствовалъ Себе остави*. Мы найдемъ, что въ его твореніяхъ не одинъ только поэтическій вымыселъ заключается, а содержатся и такія представленія и мысли, которыя издавна дѣлали ихъ въ глазахъ позднѣйшихъ писателей авторитетнымъ источникомъ богословія эллинскаго и мудрости эллинской, и которыя дали возможность даже въ новое время составлять такія обширныя сочиненія, какъ „Homerische Theologie" von C. F. Nagelsbach [2]) и под. Мы увидимъ, что въ этихъ твореніяхъ не одно лишь грубо-чувственное многобожіе провозвѣщается, а и мелькаютъ тамъ и сямъ лучи свѣта отъ чистаго источника первочальной идеи единобожія [3]). Не даромъ, въ самомъ дѣлѣ, Гомеръ всегда признавался и дѣйствительно является народнымъ поэтомъ и полнымъ выразителемъ религіозныхъ представленій Греціи его времени. Въ его твореніяхъ все даже не эллинское,—разумѣемъ ближе всего религіозныя представленія,—поэтически-художественно эллинизируется [4]). Таковы, напримѣръ, представленія о Зевсѣ Пеласгическомъ [5]), Афродитѣ Финикійской [6]) и т. п. Гомеръ былъ, такимъ образомъ, среди своего народа какъ-бы пророкомъ [7]), провозвѣстникомъ истинъ естественнаго откровенія, естественной религіи, источникъ которыхъ есть одинъ и тотъ-же Богъ, Который является виновникомъ и сверхъестественнаго откровенія. Если *Богъ*, по неложному свидѣтельству Апостола язычниковъ, *явилъ* (ἐφανέρωσε) Себя *имъ* вообще (Рим. 1, 19), то, безъ сомнѣнія, явилъ и эл-

[1]) См. напр. Ил. V, IX, XεV, Од. XIX и др.

[2]) У насъ подъ руками было 2-е изданіе этого сочиненія, обработанное *Аутенритомъ*. Nurnberg, 1861.

[3]) Срав. *В. Д. Кудрявцева*: „О единобожіи, какъ первоначальномъ видѣ религіи рода человѣческаго", въ прибавл. къ твор. св. отц. т XVI, стр. 360. Москва, 1857.

[4]) Nagelsbach, Hom. Theol. S. 10 и 7.

[5]) Ил. XVI, 233 и дал.

[6]) Ил. V, 367—371

[7]) Срав. Vates о Гомерѣ и другихъ древнѣйшихъ поэтахъ у *Валерія Максима* (VII, 1, 1).

*

линамъ, въ лицѣ представителя религіозныхъ воззрѣній ихъ—Гомера. Съ этимъ твердымъ и небезосновательнымъ убѣжденіемъ мы приступаемъ къ чтенію Гомеровыхъ твореній, и, по внимательномъ чтеніи, выносимъ слѣдующія мысли, касательно раскрытія въ нихъ идеи Божества.

1. Религіозное міросозерцаніе Греціи въ эпоху Гомера (X—IX в. до Р. Хр.) является, какъ мы замѣчали и выше, на степени *представленія*. Крѣпкая *вѣра* въ Божество, не омрачаемая ни малѣйшимъ сомнѣніемъ, является главною движущею силою для религіознаго сознанія. Разумъ и дѣятельность мышленія ограничиваются лишь самыми начальными отправленіями своими: наблюденіемъ. сличеніемъ, различеніемъ, неширокимъ отвлеченіемъ умопредставляемаго отъ конкретнаго и т. п. Еще менѣе было побужденій къ философскимъ обобщеніямъ, выводамъ и пр. И полнѣйшимъ выразителемъ религіознаго міросозерцанія эллинскаго на этой ступени его развитія является Гомеръ въ своихъ твореніяхъ. Тѣмъ важнѣе для насъ, потому, будетъ узнать, въ какихъ чертахъ представляется въ нихъ идея о Богѣ. Что-же мы узнаемъ? Прежде всего мы находимъ у Гомера эту полную *вѣру*. крѣпкую увѣренность въ Божествѣ. „Всѣ мы, люди, имѣемъ въ богахъ благодѣтельныхъ нужду“,—исповѣдуетъ Гомеръ [1]). Этого мало. Въ выраженіи Гомера: „имѣютъ нужду“ (χατέουσι [2]) не одно то высказывается, что всѣ люди нуждаются въ богахъ, какъ нуждаются въ матеріальныхъ, напримѣръ, средствахъ жизни, а и то, что они какъ-бы жаждутъ ихъ бытія, какъ необходимаго условія собственнаго своего существованія, собственной жизни, жаждутъ ихъ религіознаго отношенія къ себѣ, всѣми чувствами своими ищутъ ихъ присутствія. Это подобно тому, что Апостолъ въ аѳинской рѣчи своей выразилъ словами: ζητεῖν (искать) и ψηλαφῆσαι (ощутить). Иначе сказать, приведенными выраженіями изъ Одиссеи Гомера указывается на источникъ *вѣры*, общій для всѣхъ людей, на источникъ идеи Божества, на первооснову религіознаго сознанія и всего дальнѣйшаго міросозерцанія о Божествѣ и Божественномъ. Частнѣе и опредѣлен-

[1]) Од. Ш, 48.

[2]) Отъ осн. χα, откуда χαίνω, χάσκω—разѣваю ротъ, жажду.

нѣе вѣру въ Божество Гомеръ выражаетъ еще въ слѣдующихъ, напримѣръ, словахъ, влагаемыхъ имъ въ уста троянскаго героя Гектора, когда послѣднему Полидамасъ внушалъ принять во вниманіе одну изъ суевѣрныхъ примѣтъ (полетъ птицъ):

„Вѣрить должны мы единому, Зевса великаго волѣ,
„Зевса, который и смертныхъ и вѣчныхъ боговъ повелитель [1]).

И эта вѣра не имъ самимъ, Гомеромъ, измышлена, въ чемъ его обвиняли многіе позднѣйшіе, а имѣетъ подтвержденіе въ общемъ историческомъ преданіи, далеко упреждавшемъ появленіе Гомера въ Греціи. На таковое (обще-эллинское ближе всего) преданіе о Божествѣ и Божественномъ Гомеръ нерѣдко ссылается въ своихъ твореніяхъ, употребляя выраженіе: „говорятъ“ (φασίν). Такъ, напримѣръ, находимъ у него сказанія относительно пребыванія боговъ на Олимпѣ, [2]) относительно генерацій боговъ, [3]) взаимныхъ отношеній между ними [4]) и т. п. Таковы введенныя имъ въ свое религіозное міросозерцаніе (даже неэллинскія) преданія о Зевсѣ Пеласгическомъ, Афродитѣ Финикійской [5]) объ эѳіопахъ въ ихъ отношеніяхъ къ обще-эллинскому Божеству [6]), и т. д. И хотя это общее религіозное преданіе оказывается весьма омраченнымъ чрезъ многобожіе ко временамъ Гомера, однако вмѣстѣ съ ложными элементами, оно довело до сознанія современниковъ Гомеровыхъ и стихіи чистой истины первопачальнаго единобожія, которыхъ собственно и ищемъ мы въ твореніяхъ народнаго пѣвца Греціи и которыя тѣмъ легче найти, чѣмъ менѣе его вѣра, какъ стоящая на степени представленія, посредствуется дѣятельностію разсудка.

2. Предметъ представленія узнается ближе всего по имени его; признаки предмета узнаются уже послѣ того, какъ усвоено имя. Таковъ психологическій процессъ познаванія за время до-исторической жизни человѣчества, къ каковому времени, очевидно, относятся и творенія Гомера. Для Гомера было уже

[1]) Ил. XII, 241 -242. Срав V, 407 и др.
[2]) Од. VI, 42.
[3]) Ил. XX, 206 и дал.
[4]) Ил. XIX, 96 въ контекстѣ. Объ историческомъ преданіи, влиявшемъ на вѣрованія, выраженныя Гомеромъ, см. *Нэгельсбаха* въ цит. соч стр. 18
[5]) Цитаты см. выше.
[6]) См Ил I, 424, XXIII, 206, Од. I, 23 и др.

даннымъ въ народномъ преданіи имя Божества. *Что* же есть *имя Ему?* спросимъ вмѣстѣ съ Моисеемъ (Исх. 3, 13). Опуская изъ вниманія пока имена личныя, каковы: Посидонъ, Аидъ у пр., обратимъ вниманіе лишь на общія наименованія Божества у Гомера. Самое общее и употребительное имя у него есть θεός — Богъ. Происходящее отсюда: θεῖον — Божество Гомеръ еще не употребляетъ, хотя и употребляетъ прилагательное: θεῖος — Божественный. Прилагая названіе: θεός весьма часто къ различнымъ божествамъ греческой народной религіи (женское: θεά—богиня), Гомеръ иногда употребляетъ это названіе и независимо отъ таковаго приложенія, въ смыслѣ общемъ (какъ латинское numen), что́ является весьма важнымъ моментомъ для разсматриваемой теперь нами ступени развитія религіознаго сознанія и міросозерцанія. Такъ, напримѣръ, въ 98—99 стихахъ XVII-й пѣсни Иліады читаемъ:

„Кто, вопреки божеству, [1]) осмѣлится съ мужемъ сражаться.
„Богомъ [2]) хранимымъ, бѣда надъ главой того быстрая грянетъ".

Или:

„Богъ [3]) ему ниспослалъ злополучіе, [4]) и т. д. [5]).

Но чаще въ этомъ общемъ, безотносительномъ къ богамъ и богинямъ народной религіи, смыслѣ употребляется у Гомера названіе: δαίμων. Въ противоположность названію: θεός, это названіе только въ шести мѣстахъ всѣхъ твореній Гомера относится къ извѣстнымъ личнымъ божествамъ народной миѳологіи [6]). Въ самой-же большей части случаевъ оно употребляется безотносительно и притомъ не въ позднѣйшемъ худомъ смыслѣ (демонъ—злой духъ), а обыкновенно въ значеніи существа высшаго, божественнаго, всевѣдущаго, [7]) распредѣляющаго

[1]) Πρὸς δαίμονα.

[2]) Θεός.

[3]) Θεός.

[4]) Ил XXIV, 538

[5]) См. напр. Ил. XVII, 688; Одис. III, 131; 158; 183; VII, 286; XII, 38 и др. Эпигр. IV, 13.

[6]) Разумѣемъ Ил. III, 420; гимны Ерму, ст. 138 и 551 и другимъ божествамъ: XIX, 22, 40; и XXX, 16.

[7]) Основа δα въ δαίμων значитъ, между прочимъ, и знаніе (δι-δά-σχω — учу, сообщаю знаніе).

людямъ каждому его жребій [1]) и т. д. Такъ оно употреблено, напримѣръ, въ выше приведенномъ стихѣ Иліады на ряду съ названіемъ: θεός. Въ томъ-же смыслѣ употребляется оно по Гомеру въ устахъ Агамемнона:

„Клятву готовъ произнесть я, какъ самое сердце велитъ мнѣ,
„И, передъ богомъ, [2]) клятву не ложную! [3])

Или въ устахъ друга Ахиллесова—Патрокла:

„Можетъ быть, какъ предъузнать? убѣдить Ахиллесово сердце
„Богъ мнѣ поможетъ". [4])

Или въ устахъ многоумнаго Одиссея:

„Я же одинъ злополучный на островѣ ея [5]) былъ враждебнымъ
„Демономъ [6]) брошенъ, когда мой корабль сокрушительнымъ громомъ
„Зевсъ поразилъ посреди безпредѣльно-пустыннаго моря," [7]) и т. д. [8]).

Послѣднее приведенное мѣсто изъ твореній Гомера даетъ намъ поводъ и основаніе идти еще далѣе въ глубину религіознаго сознанія его и современниковъ его, по отношенію къ наименованію Божества. Мы здѣсь могли видѣть, что представленіе о Божествѣ вообще (δαίμων) логически связуется съ представленіемъ о Зевсѣ Кронионѣ-громовержцѣ. И выше мы также видѣли, что вѣру свою въ Божество вообще (θεοί) Гомеръ сосредоточиваетъ около „Зевса единаго", волѣ котораго, по его убѣжденію, только и должны были „вѣрить" его современники. Короче сказать, хотя имя *Зевсъ* есть какъ-будто названіе одного изъ личныхъ боговъ политеистической религіи эллиновъ, однако оно въ Гомеровомъ представленіи о Божествѣ играетъ столь важную роль, что пріобрѣтаетъ значеніе общаго именованія

[1]) Таже основа имѣетъ значенія и дѣленія (δαίω — дѣлю, раздѣляю, см напр. Ил. I, 125).

[2]) Πρὸς δαίμονος.

[3]) Ил. XIX, 187—188

[4]) Σὺν δαίμονι. Ил. XV, 403 –404

[5]) Нимфы Калипсо.

[6]) Въ подлинникѣ просто: δαίμων, безъ всякаго указанія на враждебность его.

[7]) Од. VII, 248 - 250.

[8]) См. напр. Ил. VII, 291; 377· 396; XI, 792, XV, 468 и др; Од. XIV. 386, XV, 261 и др. Гимнъ Ерму. ст 343 и мн др. Не даромъ уже Евсевій Кесарійскій въ своемъ „Предъуготовленіи къ Евангелію" (Praepar. evangel.) замѣчаетъ, что „Гомеръ безразлично употребляетъ имена θεούς и δαίμονας" (V, 4, 3). См. цит. изд. *Гейнихена*, стр. 192 т. 1.

Божества, становится именемъ нарицательнымъ, на подобіе именъ: θεός и δαίμων. Въ имени: *Зевсъ* у Гомера сосредоточивается, какъ увидимъ далѣе, все высшее, все лучшее изъ представленія о Божествѣ вообще; это имя чаще всѣхъ другихъ именъ боговъ и богинь является на устахъ героевъ и героинь, даже боговъ и богинь поэмъ Гомеровыхъ; чаще всѣхъ другихъ употребляетъ его и самъ Гомеръ въ своей собственной рѣчи. Если къ тому мы обратимъ вниманіе на это имя и со стороны филологической, то увидимъ, что оно по истинѣ болѣе нарицательное имя Божества, нежели собственное имя одного изъ многихъ божествъ, хотя въ представленіи Гомера и его современниковъ оно и олицетворяется до личной особности, разукрашивается человѣкообразными свойствами и признаками, атрибутами и дѣйствіями и пр. По самымъ послѣднимъ филологическимъ розысканіямъ греческое имя: Ζεύς(=Διεύς, род. Διός) имѣетъ одинъ и тотъ-же корень съ нарицательнымъ именемъ Божества едва не во всѣхъ языкахъ семьи арійской или индоевропейской. [1]) Имѣя корнемъ своимъ: δι, а съ дигаммою: διF, [2]) откуда происходятъ столь нерѣдко употребляемыя у Гомера прилагательныя: δῖος (δίFιος) божественный, [3]) διογενής — богомъ, Зевсомъ рожденный [4]) и др., это имя прямо соотвѣтствуетъ санскритскому: *div*, — свѣтить, являться, видѣть, откуда *diva* — небо, солнце, свѣтъ, день, [5]) *divia*, какъ на небѣ, днемъ, *daiva*, *deva* — божественно, т. д [6]) А это обстоятельство устанавливаетъ связь имени Зевса, съ одной стороны, съ обще-арійскимъ представленіемъ Божества, какъ свѣтоваго начала, источника свѣта, съ неба на землю

[1]) Срав. для сего g. Curtius, grundzuge der griechischen Etymologie, S. 235 Lpz. 1873, Fick, Vergleichendes Worterbuch der indogermanischen Sprachen, B. I, S. 108 f. Lpz. 1874; Welcker, Griechische Gotterlehre, B. I, S. 129 ff Göttingen, 1857 и др

[2]) Въ замѣнѣ дигаммы и является въ именит. над. υ (Ζεύς=Διεύς) (равлат. deus—Богъ; di—боги).

[3]) См. напр. Ил. VII, 138; IX, 538; Од. III, 84 и др Срав. лат. divus, слав. рус. дивный, и др.

[4]) См. напр. Ил. X, 340; Од. II, 352; 366; V, 387 и др. Срав. также διοτρεφής въ Ил. XIII, 427, XVII, 685; Од. XXII, 136 и др.

[5]) Лат. dies, сл.-рус. день—того-же корня

[6]) См. выше цитованныя нѣмецкія сочиненія *Курціуса*, *Фикка* и др.

сіяющаго (солнце, луна, звѣзды, свѣтовой эфиръ), [1]) а съ другой—съ нарицательными именами Божества въ самомъ греческомъ языкѣ и въ частности у Гомера. Ибо, какъ имя θεός стоитъ въ этимологическомъ соотношеніи съ индоевропейскимъ корнемъ *dhi*—являться, видѣть, созерцать, [2]) а чрезъ это и съ *div*—свѣтить, являться, видѣть: такъ и названіе: δαίμων=санскр. daêva [3]) имѣетъ прямое этимологическое соотношеніе съ тѣмъ же корнемъ: *div*, которое стоитъ въ прямомъ соотношеніи съ Διεύς=Зевсъ. [4]) А чрезъ такія соотношенія мы пріобрѣтаемъ въ имени Зевса весьма сильное средство для цѣлей дальнѣйшаго нашего изслѣдованія по вопросу о содержаніи идеи Божества или о признакахъ содержимаго этой идеи.

3. Основнымъ признакомъ предмета идеи Божества во всевозможныхъ религіяхъ является *абсолютное совершенство*. „Идея абсолютнаго совершенства, какъ цѣль религіознаго процесса, была единственнымъ возбуждающимъ и направляющимъ его мотивомъ. Богъ есть существо всесовершенное,—вотъ общая мысль, проходящая во всѣхъ религіяхъ, вѣчное зерно истины, содержащееся подъ покровомъ всевозможныхъ частныхъ заблужденій“. [5]) Что́ вообще, то въ частности и по отношенію къ Гомерову представленію о Божествѣ. Самый обычный и употребительный у Гомера для сего основнаго признака эпитетъ есть ἄριστος—наилучшій, превосходнѣйшій, совершеннѣйшій. [6]) И этимъ эпитетомъ Гомеръ украшаетъ преимущественно Зевса, по причинамъ весьма понятнымъ изъ предшествующаго. Такъ, напримѣръ, повѣствуя о богинѣ умопомѣшательства и несчастій — Атѣ, Гомеръ говоритъ, что

---

[1]) Срав. для сего цитов. сочиненіе *Велькера*, а также цитов. изслѣдов *Воеводскаго* въ записк. Новор. унив. за 1882 г. т. 33, стр. 193 и др.

[2]) См. *Фикка*, словарь т. 1, стр. 635—636 цит. изд.

[3]) См. у *Курціуса* въ цит. сочин. стр. 235.

[4]) См. цитов. филолог. труды тѣхъ-же *Курціуса*, *Фикка*, также *Бенфея* и др.

[5]) *В. Д. Кудрявцева*, Изъ чтеній по философіи религіи, въ „Правосл. Обозр.“ за 1883 г. т. II, стр. 375.

[6]) Основа ἀρι значитъ: очень, весьма (срав. ἀρίγνωτος, ἀρίζηλος и под.). Срав *Курціуса*, *Фикка* и др. Въ виду этого что̀ удивительнаго, если слово ἄριστος употребляется у Гомера относительно людей и даже животныхъ? Цитаты можно видѣть въ Гомеровскихъ лексиконахъ.

„Древле она оскорбила [1]) и Зевса, который превыше
„Всѣхъ земнородныхъ и всѣхъ небожителей". [2])

Не разъ эпитетъ этотъ у Гомера стоитъ на ряду съ другимъ эпитетомъ: ὔπατος—самый верховный, высочайшій, и опять главнымъ образомъ относится къ Зевсу Вотъ, напримѣръ, слова клятвы Одиссея:

„Могу подтвердить то и клятвой великой:
„Зевсомъ, метателемъ грома, отцомъ и владыкой безсмертныхъ" [3])

Подобно этому и Ахиллесъ клянется Зевсомъ, „божествомъ высочайшимъ, сильнѣйшимъ". [4]) Или, вотъ слова молитвы Агамемнона:

„Зевсъ да будетъ свидѣтелемъ, богъ высочайшій, сильнѣйшій! " [5]) и т. д.

Много рѣже употребляется эпитетъ: ἄριστος о другихъ божествахъ, а ὔπατος даже и вовсе не употребляется о нихъ у Гомера. [6]) Въ той-же силѣ, если не въ томъ-же точно смыслѣ употребляются у Гомера относительно Зевса, кромѣ ὔπατος и эпитеты: κύδιστος—славнѣйшій, μέγιστος—величайшій и т. п. Такъ наприм., Агамемнонъ въ молитвенномъ обращеніи къ Зевсу называетъ его „славнѣйшимъ, величайшимъ" [7]); такъ-же называютъ его и другіе герои поэмъ Гомеровыхъ въ своихъ молитвенныхъ-же воззваніяхъ къ нему [8]). Почти всѣ вышеупомянутые эпитеты собраны во едино въ слѣдующихъ словахъ гимна Гомерова Зевсу: „Воспою Зевса, превосходнѣйшаго изъ боговъ, величайшаго, широко-гремящаго, властительнаго, все приводящаго къ концу, того, который, съ присѣдящею ему Θемидою, ведетъ мудрыя рѣчи. Будь милостивъ, широко-гремящій Кронионъ, слав-

[1]) Ἄσσατο—собственно: оскорбила.

[2]) Τὸν περ ἄριστον ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν. Ил. XIX. 95—96.

[3]) Переводъ Жуковскаго не вполнѣ точенъ. Вотъ слова подлинника: Ζεύς... θεῶν ὔπατος καὶ ἄριστος. Од XIX, 302—303.

[4]) Ил XXIII, 43: θεῶν ὔπατος καὶ ἄριστος.

[5]) Ил. XIX, 258. Въ подлинникѣ тоже выраженіе. Срав. также еще Ил. XIII 154, гимнъ Димитрѣ, ст. 21 и др.

[6]) См. цитаты въ Гомеровскихъ словарякъ, изъ коихъ у насъ подъ руками былъ словарь *Эбелинга*. Berolini, 1871—1880.

[7]) Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε. Ил. II, 412.

[8]) См напр Ил III, 276, 320, VII, 202 и др.

нѣйшій, величайшій“ [1]). Итакъ, основной признакъ предмета идеи Божества несомнѣнно является въ представленіи о немъ Гомера. Но въ этомъ признакѣ—только начало раскрытія идеи Божества, только общее осново-положеніе, на которомъ она созидается въ религіозномъ сознаніи человѣчества Въ немъ дано лишь общее свойство предмета идеи: *абсолютное совершенство,* отвлеченное отъ всего несовершеннаго или не абсолютно совершеннаго, въ мірѣ,—внѣ человѣка, или въ самомъ человѣкѣ, каковое отвлеченіе доступно и самой низшей ступени развитія сознанія. Дальнѣйшіе признаки или предикаты Божества, какъ предмета той-же идеи, образуются такимъ-же путемъ сличенія и отвлеченія. Встрѣчая въ существахъ ограниченныхъ различныя степени бытія, различныя качества этого бытія, мыслящее человѣческое сознаніе не могло отсюда не вывести тѣхъ простыхъ умозаключеній, что на сколько въ семъ бытіи дробленіе, множественность составляетъ его недостатокъ, несовершенство, на столько-же въ существѣ высочайшемъ, всесовершенномъ, каковымъ мыслится Божество, должно быть представляемо, какъ необходимое свойство Его—единство; на сколько въ бытіи ограниченномъ непрерывная цѣпь условности, зависимости по его началу (происхожденіе однихъ существъ отъ другихъ), является его несовершенствомъ, на столько-же въ бытіи абсолютно совершенномъ должна быть представляема полная безусловность, независимость, самобытность; на сколько въ бытіи ограниченномъ его измѣнчивость есть его несовершенство, на столько же въ существѣ всесовершенномъ должна быть представляема всецѣлая неизмѣняемость, и т. д. Затѣмъ и изъ самыхъ видовъ бытія ограниченнаго есть болѣе и менѣе совершенные. Болѣе всѣхъ другихъ, изъ числа доступныхъ наблюденію видовъ бытія, ограниченнаго совершеннымъ,

[1] Въ виду соотношенія съ орфическими гимнами, приводимъ самый подлинный текстъ Гомерова гимна:

Ζῆνα θεῶν τὸν ἄριστον ἀείσομαι, ἠδὲ μέγιστον
Εὐρύοπα, κρείοντα, τελεσφόρον, ὅς τε Θέμιστι
Ἐγκλιδὸν ἑζομένη πικινοὺς ἀάρους ἀρίζει.
Πλῆθ' εὐρύοπα Κρονίδη, κύδιστε, μέγιστε. См. цит. изд. Эрнеста, т V, стр 119

является, конечно, самъ человѣкъ, и въ немъ самомъ его духъ. Понятно, что и Божество, какъ существо всесовершенное, по Его сущности, ничѣмъ инымъ лучше не могло быть представляемо, какъ только Духомъ и притомъ совершеннѣйшимъ и высочайшимъ, въ сравненіи съ духомъ человѣческимъ, по Его силамъ и свойствамъ. Такъ могли образоваться въ религіозномъ сознаніи и тѣ признаки или предикаты Божества изъ основной идеи абсолютнаго совершенства, такъ называемые *онтологическіе*, т. е. относящіеся къ бытію, и *нравственные* или *идеальные, духовные*, относящіеся къ сущности Его, какъ высочайшаго Духа. И не должно думать, что честь таковаго образованія полноты содержанія идеи Божества доступна была лишь философствующему сознанію. „Что предикаты Божества, открыто исповѣдуетъ одинъ современный философъ, обязаны своимъ происхожденіемъ не философскому мышленію, какъ можно-бы предположить по ихъ отвлеченности, а именно религіозному сознанію, это видно изъ того, что стремленіе опредѣлять ими Божество замѣтно уже на первыхъ порахъ религіознаго сознанія, когда оно находилось еще на ступени представленія (политеизмъ), и когда о философскомъ мышленіи не могло быть еще и рѣчи“. [1]) У насъ теперь дѣло съ такими памятниками письменности, которые являются выразителями эллинскаго политеизма, религіознаго сознанія эллиновъ, именно „на ступени представленія“.

Посмотримъ, какъ въ твореніяхъ Гомера облекается и наполняется содержаніемъ идея Божества, существа абсолютно совершеннаго. Начнемъ съ свойствъ онтологическихъ, которыя суть: единство, самобытность, неизмѣняемость, вездѣсущее и вѣчность.

4. *Единство.* Какая, повидимому, рѣчь о единствѣ Божества по Его бытію можетъ быть въ отношеніи къ твореніямъ Гомера,—полнѣйшаго выразителя и представителя эллинскаго многобожія (политеизма)? Въ чемъ искать здѣсь выраженія идеи единобожія, когда эти творенія полны самыхъ пластическихъ изображеній множества различнѣйшихъ по значенію и хара-

[1] *В. Д. Кудрявцевъ.* Изъ чтеній по философіи религіи, въ „Прав. Обозр.“ за 1883 г., т. II, стр. 378.

теру, по взаимнымъ связямъ и по отношеніямъ къ природѣ и человѣку божествъ, мужскихъ и женскихъ, полубоговъ и полубогинь и пр.? Не удивительно, поэтому, что многіе изслѣдователи миѳологіи Гомеровой и не ищутъ въ нихъ такой идеи, а просто объективно излагаютъ содержаніе его политеистическаго представленія, лишь иногда отвлекаясь отъ наружныхъ поэтически-пластическихъ формъ и покрововъ, облекающихъ собою идею Божества въ нихъ, лишь изрѣдка углубляясь до зерна истины, заключающагося въ таковомъ представленіи нашего пѣвца. Таковы даже и столь спеціальные труды, какъ выше упомянутое „Homerische Theologie" von Nägelsbach [1]), не говоря уже о трудахъ по миѳологіи, прямо такъ именуемой. Но всматриваясь ближе и ближе въ поэтически-пластическія изображенія Гомера, проникая глубже и глубже подъ наружныя формы и покровы, облегающіе зерно истины, присущее его твореніямъ въ такой-же, если не большей степени, въ какой оно присуще и твореніямъ философствующихъ искателей истины, сличая всѣ, разсѣянныя во множествѣ по твореніямъ Гомера, изображенія Божества между собою, и возводя множественность представленій къ единству идеи, мы увидимъ нѣчто болѣе, нежели только пластическое изображеніе многобожія. Изъ-за множества боговъ, богинь, полубоговъ и полубогинь выступаетъ предъ нами величественная фигура *одного* только бога, вполнѣ достойнаго этого имени,—*Зевса* Олимпійскаго, „отца боговъ и людей", по выраженію Гомера [2]). Ни Кронъ или Хроносъ, являющійся по миѳологическому представленію эллиновъ, довольно поздно выработавшемуся и едва лишь мимоходомъ отмѣчаемому у Гомера [3]), отцомъ Зевса, ни Уранiоны (титаны и пр.), по тому-же позднѣйшему представленію, также едва лишь мимоходомъ и случайно отмѣчаемому у Гомера [4]), упреждавшіе собой бытіе Зевса, ни тѣмъ болѣе дру-

[1]) Только въ одномъ мѣстѣ, именно на стран 113 цит. изд. *Нэгельсбахъ* высказывается въ пользу того, что въ разсужденіи Зевса у Гомера ясно проглядываетъ „монотеистическая тенденція".

[2]) Πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. Ил. I, 544, IV, 68; V, 426; VIII, 49; 132, XI, 182 и др.; Од. I, 28; XII, 445 и др.

[3]) См. напр Ил. XIV, 203—204, XV, 187 и дал. и нѣк. др.

[4]) См. напр. Ил. I, 403; V, 898; XIV, 279 и нѣк. др

гіе Кроніоны и поколѣніе Кроніоновъ, со включеніемъ и поколѣнія самого Зевса, отнюдь не имѣютъ такого значенія, не облекаются столь возвышенными божественными достоинствами у Гомера, какъ Зевсъ. Всѣ они какъ-бы стушевываются за его величественною фигурою. Но и этого мало. На основаніи нѣкоторыхъ, немногихъ, впрочемъ, мѣстъ въ твореніяхъ Гомера, значительная часть ученыхъ Запада, а вслѣдъ за ними иные и наши отечественные ученые утверждаютъ, что и надъ Зевсомъ у Гомера является будто-бы господствующею и возвышающеюся какая-то темная сила, обозначаемая именемъ судьбы (αἶσα или μοῖρα). Однако, входя глубже въ тонъ рѣчи и общій характеръ представленія Гомера, мы не можемъ согласиться съ этимъ. Строго говоря, во всѣхъ твореніяхъ Гомера мы не находимъ ни одного яснаго мѣста, гдѣ бы значилось, что именно Зевсъ подчиненъ судьбѣ, и тѣмъ болѣе, какъ божеству высшему, нежели онъ самъ. Если въ Одисс. Ш, 236—238 говорится, что

„И богамъ не возможно отъ общаго смертнаго часа
„Милаго имъ человѣка избавить, когда онъ ужь преданъ
„Въ руки на вѣкъ усыпляющей смерти судьбиною [1]) будетъ".

то здѣсь рѣчь о богахъ вообще, а не о Зевсѣ. Но вотъ мы встрѣчаемъ два мѣста въ Иліадѣ, прямо относящіяся къ Зевсу. Одно изъ нихъ гласитъ такъ, въ устахъ Нестора:

„Такъ, Агамемнонъ, свершается все! и уже не возмогъ-бы
„Самъ Громовержецъ того, что свершилось, устроить иначе!" [2])

Во второмъ читаемъ такія слова Главка, друга Сарпедона, павшаго въ войнѣ Троянской:

„ . . . воинъ храбрѣйшій погибнулъ,
„Зевсовъ сынъ, Сарпедонъ! не помогъ Громовержецъ и сыну" [3])

Что-же однако говорятъ эти два мѣста? Въ первомъ изъ нихъ рѣчь о паденіи твердынь Ахейскихъ, защищавшихъ корабли ихъ за то время, когда, *по опредѣленію воли Зевса* [4]), Ахейцы (они-же Греки) должны были испить до дна чашу уни-

[1]) Μοῖρ' ὀλοή.
[2]) XIV, 53—54.
[3]) XVI, 521—522
[4]) Срав Ил I, 5, Διὸς ἐτελείετο βουλή — „свершалась Зевесова воля" — относительно судебъ всей Троянской войны

женія и пораженій со стороны Троянцевъ, когда, въ исполненіе той-же Зевсовой воли, Ахиллесъ все еще продолжалъ гнѣваться на Агамемнона и не принималъ участія въ битвѣ. Во второмъ изображается первый моментъ поворота счастія на сторону Грековъ, обнаружившійся принятіемъ участія въ битвѣ ихъ противъ Троянцевъ со стороны друга Ахиллесова, Патрокла, съ разрѣшенія Ахиллеса, видѣвшаго близость полнаго торжества Троянцевъ, при чемъ Патроклъ именно и убиваетъ Сарпедона. Но и эта смерть Сарпедона послѣдовала съ вѣдома и соизволенія, а не противъ воли Зевса. Ибо еще ранѣе того Зевсъ предъоткрылъ это событіе супругѣ своей Ирѣ (Герѣ), предсказавъ ей о Патроклѣ, что онъ „многихъ юношей храбрыхъ свергнетъ, и съ ними его (Зевса) драгоцѣнную вѣтвь, Сарпедона". [1]) Иначе сказать, мы вмѣстѣ съ такими учеными знатоками греческаго языка и его словесности, какъ *Г. Велькеръ*, *Л. Преллеръ* и др., признаемъ, что судьба у Гомера [2]) тождественна съ волею или дѣйствіемъ Божества, опредѣленнѣе — Зевса, [3])

„... Который, все вѣдая въ мірѣ,
„Благо и зло земнороднымъ по волѣ своей посылаетъ." [4])

Въ этомъ смыслѣ судьба у Гомера нерѣдко и прямо обозначается, какъ Διὸς, μοῖρα или Διὸς, αἶσα—судьба Зевса [5]). А за всѣмъ тѣмъ господствующимъ въ представленіи Гомера о Божествѣ опять остается только единый Зевсъ. Къ нему, слѣдовательно, по преимуществу (κατ' ἐξοχήν) должны быть относимы и всѣ эпитеты, предикаты, онтологическаго ли-то или духовнаго, нравственнаго характера, которые у Гомера прилагаются къ Божеству (θεός, θεοί. δαίμων) вообще, безъ означенія при семъ другихъ извѣстныхъ боговъ или богинь греческой религіи. Было-бы слишкомъ утомительно, да и не соразмѣрно съ другими частями настоящаго нашего изслѣдованія, подроб-

[1]) Ил. XV, 66—67.

[2]) Мы не говоримъ о судьбѣ по богословію послѣ-гомеровскому

[3]) Подробнѣйшее развитіе этой мысли, равно какъ и опроверженіе мнѣній, съ нею несогласныхъ, а также и литературу предмета, можно находить въ изслѣдованіи Aug. Christ'a· Schicksal und Gottheit bei Homer. Innsbruck, 1877.

[4]) Од. XX, 75—76.

[5]) См. напр. Ил I, 608, VI, 357; X, 70—71, XV, 117 и др., Од IX, 52; гимнъ Аполлону, ст. 433 и др.

но излагать всѣ тѣ признаки, эпитеты и пр., которыми Гомеръ отличаетъ главное, единое верховное Божество среди всѣхъ другихъ божествъ народной религіи,—Зевса. Одними цитатами на это изъ твореній Гомера можно было-бы испестрить цѣлыя страницы, какъ и пестрятся ими страницы сколько-нибудь полныхъ словарей или лексиконовъ Гомеровскихъ [1]). Для примѣра мы приведемъ лишь одинъ небольшой отрывокъ изъ Иліады, нагляднѣе, нежели другія мѣста твореній Гомеровыхъ, по нашему мнѣнію, изображающій величіе Зевса, какъ единаго высочайшаго божества, въ средѣ другихъ божествъ, и уже издавна обращавшій на себя особенное вниманіе ученыхъ съ этой стороны [2]). Этотъ отрывокъ, притомъ, годится и для другихъ дальнѣйшихъ нашихъ соображеній и выводовъ. Именно, онъ говоритъ о томъ,

„Какъ боговъ на соборъ призвалъ молнелюбецъ Кроніонъ; [3])
„И на высшей главѣ многохолмнаго сидя Олимпа,
„Самъ онъ вѣщалъ, а безсмертные [4]) окрестъ безмолвно внимали.
„Слушайте слово мое, и боги небесъ, и богини. [5])
„Я вамъ повѣдаю, что мнѣ въ персяхъ сердце внушаетъ,
„И никто отъ богинь и никто отъ боговъ да не мыслитъ
„Слово мое низпровергнуть; покорные всѣ совокупьо
„Мнѣ поспѣшайте, да я безпрепятственно дѣло исполню! [6])
„Ктожъ изъ безсмертныхъ мятежно захочетъ, и я то узнаю,
„Съ неба сойти, пособлять Иліонянамъ или Данаямъ,
„Тотъ, пораженный позорно, страдать на Олимпъ возвратится!
„Или, восхичу его, и низвергну я въ сумрачный Тартаръ,
„Въ пропасть далекую, гдѣ подъ землей глубочайшая бездна:
„Гдѣ и мѣдяный помостъ и ворота желѣзныя, Тартаръ,
„Столько далекій отъ ада, какъ свѣтлое небо отъ дола!
„Тамъ онъ почувствуетъ, сколько могучѣе всѣхъ я безсмертныхъ! [7])

---

[1]) Такъ, напримѣръ, въ одномъ изъ нихъ, которымъ и мы пользовались и который считается лучшимъ изъ всѣхъ, именно въ цитованномъ Lexicon Homericum, изд. Ebeling'a, подъ словомъ Ζεύς, это занимаетъ стран. 521 — 524 формата 8° majore.

[2]) См. напримѣръ, диссертацію Chr. Aug. Clodii, De sublimitate Homeri, pag XXXIV sqq Lipsiae, 1764

[3]) Въ подлинникѣ прямо: Ζεύς.

[4]) Въ подлинникѣ сильнѣе θεοὶ πάντες—всѣ боги.

[5]) Опять: πάντες τε θεοὶ, πᾶσαί τε θεαίναι—всѣ боги и всѣ богини.

[6]) Τελευτήσω. Срав. вышеприведенное мѣсто изъ Ил I, 5: Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή.

[7]) Ὅσον εἰμὶ θεῶν κάρτιστος ἀπάντων.

„Или дерзайте, извѣдайте боги, да всѣ убѣдитесь:
„Цѣпь золотую теперь-же спустивъ отъ высокаго неба,
„Всѣ до послѣдняго бога и всѣ до послѣдней богини
„Свѣсьтесь по ней; но совлечь не возможете съ неба на землю
„Зевса, строителя вышняго, [1]) сколько-бы вы не трудились!
„Если-же я, разсудивши за благо, [2]) повлечь возжелаю,
„Съ самой землею, и съ самимъ моремъ ее повлеку я,
„И моею десницею окрестъ вершины Олимпа
„Цѣпь привяжу, и вселенная вся на высокихъ повиснетъ! [3])
„Столько превыше боговъ, и столько превыше я смертныхъ! [4])
„Такъ онъ вѣщалъ; и молчанье глубокое боги хранили,
„Всѣ пораженные рѣчью: ужасно грозенъ вѣщалъ онъ;
„Но, наконецъ, свѣтлоокая такъ возгласила Аѳина: [5])
„О всемогущій отецъ нашъ, Кроніонъ, верховный владыко! [6])
„Вѣдаемъ мы совершенно, что сила твоя необорна; [7])
„Но милосердуемъ мы объ Ахеянахъ, доблестныхъ вояхъ,
„Кои, судьбу ихъ жестокую скоро исполнивъ, погибнутъ.
„Всѣ мы однако отъ брани воздержимся, если велишь ты;
„Мы лишь совѣты внушимъ Аргивянамъ, да храбрые мужи
„Въ Троѣ погибнутъ не всѣ подъ твоимъ сокрушительнымъ гнѣвомъ. [8])

Таково значеніе Зевса среди другихъ божествъ народной религіи эллиновъ, по представленію Гомера. Всѣ остальные боги и богини являются не больше какъ послушными орудіями въ рукахъ Зевса, и притомъ не только изъ поколѣнія Кронидовъ, но и изъ числа боговъ старшихъ поколѣній: „Съ самой землею, и съ самимъ моремъ ее (цѣпь) повлеку я“,—говоритъ властно Зевсъ. А мы знаемъ, что „Земля“ (γαῖα), въ миѳологіи греческой, является супругою Неба (Урана—Οὐρανός), отъ которыхъ произошли Кронъ (Χρόνος—время) и Рея (теченіе), – родители Зевса, Иры, Посидона и Аида. Помнимъ мы также, что водное пространство (въ настоящемъ случаѣ назы-

[1]) Ὕπατον μήστωρ(α)—верховнаго мыслителя, промыслителя:—знаменательный эпитетъ!

[2]) Πρόφρων—предусмотрительно, благоразумно дѣйствующій.

[3]) Μετήορα πάντα γένοιτο.

[4]) Τόσσον ἐγὼ περί τ' εἰμὶ θεῶν, περί τ' εἰμ' ἀνθρώπων.

[5]) Не забудемъ, что Аѳина (лат. Минерва) была богиня мудрости. Самый эпитетъ ея: γλαυκῶπις—свѣтлоокая (съ глазами, какъ у совы, видящей ночью, когда другіе не видятъ) указываетъ на ея мудрость.

[6]) Ὦ πάτερ ἡμέτερε, Κρονίδη, ὕπατε κρειόντων.

[7]) Ὄ τοι σθένος οὐκ ἐπιεικτόν.

[8]) VIII, 2–37. На послѣднее согласился Зевсъ, подъ мудрымъ смотрѣніемъ и велѣніями котораго велась вся Троянская война по Гомеру.

ваемое „моремъ“ θάλασσα), олицетворяемое у Гомера подъ именемъ „рѣки Океана“, является первоосновою бытія, источникомъ, „отъ коего все родилося“, подобно тому, какъ и самъ Зевсъ называется въ этомъ смыслѣ „отцомъ боговъ и людей“. [1]) Равнымъ образомъ не безъизвѣстно намъ, что Океанъ является именно старѣйшимъ властителемъ воднаго пространства, нежели Посидонъ, братъ Зевса. И однакоже, кромѣ того, что слышится въ рѣчи самого Зевса на соборѣ боговъ и богинь, сейчасъ изложенной,

„Съ нимъ, Громовержцемъ, ни царь Ахелой не дерзаетъ равняться,
„Ни могуществомъ страшныя сѣдой Океанъ безпредѣльный;
„Тотъ, изъ котораго всякій источникъ, и всякое море,
„Рѣки, ключи и глубокіе кладязи всѣ истекаютъ.
„Но трепещетъ и онъ всемогущаго Зевса перуновъ,
„И ужаснаго грома, когда отъ Олимпа онъ грянетъ. [2])

Тѣмъ болѣе, конечно, долженъ былъ уступать Зевсу младшій властитель воднаго пространства,—второй (послѣ него) братъ его, Посидонъ. Однажды хотѣлъ онъ, въ теченіе той-же Троянской войны, поступить вопреки волѣ Зевса, выставляя, въ основаніе такихъ дѣйствій своихъ, равенство правъ своихъ съ правами Зевса, по божественному значенію ихъ, въ слѣдующихъ словахъ, обращенныхъ къ вѣстницѣ Зевса Иридѣ, посланной отъ послѣдняго для убѣжденія его не поступать вопреки волѣ Громовержца:

„Три насъ родилося брата отъ древняго Крона и Реи:
„Онъ, Громовержецъ, и я, и Аидъ, преисподнихъ владыка,
„На трое все дѣлено, и досталося каждому царство.
„Жребіи бросившимъ намъ, въ обладаніе вѣчное пало
„Мнѣ волнотумное море, [3]) Аиду подземные мраки,
„Зевсу досталось межъ тучъ и эѳира пространное небо, [4])
„Общею всѣмъ остается земля и Олимпъ многохолмный. [5])

Но едва только Ириса сказала ему:

„Сей-ли отвѣтъ отъ тебя, колебатель земли черновласый,
„Зевсу должна я повѣдать отвѣтъ и суровый и страшный?

---

[1]) Πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. См. напр. Ил. I, 544; IV, 68, V, 426, VIII, 49; 132; Од. I, 28; XII, 445 и др.

[2]) Ил. XXI, 194—199.

[3]) Ἅλα=θάλασσαν.

[4]) Οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν.

[5]) Ил. XV, 187—193. Земля—Γαῖα, о чемъ см. выше сказанное.

„Или, быть можетъ, смягчишь ты? Смягчимы сердца благородныхъ.
„Знаешь и то, что Эринніи [1]) вѣчно стоятъ за старѣйшихъ, [2])

какъ

„Ей отвѣтствовалъ вновь колебатель земли, Посидаонъ:
„Слово твое справедливо и мудро. Ириса богиня!
„Благо, когда возвѣститель исполненъ совѣтовъ разумныхъ.
. . . . . .
„Нынѣ, хотя негодующи, вотъ его уступаю. [3])

Еще болѣе уступалъ Зевсу младшій братъ его Аидъ, „преисподнихъ владыка“. Не даромъ-же Зевсъ, среди множества эпитетовъ, которыми украшается у Гомера, носитъ эпитетъ и „καταχθόνιος,“, т. е., выражаясь словами Гомера, былъ также, какъ и Аидъ, „преисподнихъ владыка“, наблюдалъ и „подземные мраки“ [4]) А послѣ всего этого спрашивается: что-же такое—всѣ другія божества, помимо Зевса?—Изъ предшествующаго можно догадываться, кажется, что они представляютъ собою ни болѣе ни менѣе, какъ поэтически художественное олицетвореніе силъ и явленій безпредѣльно обширной области природы, притомъ не только неразумной, но и разумной, подъ общимъ владычествомъ *единаго* Зевса. Дальнѣйшее и подробнѣйшее разъясненіе этой мысли, этого основоположенія мы считаемъ излишнимъ и внѣ цѣли нашего настоящаго изслѣдованія лежащимъ. Мы скажемъ только то, что не безъ основанія на этомъ пониманіи народной религіи созидалось все дальнѣйшее теченіе и развитіе религіозно-философскаго сознанія и міросозерцанія древней Греціи,—и ни философы, ни поэты, ни аллегористы-толкователи миѳологіи Гомеровой не считались безбожниками въ народѣ за такое пониманіе и изъясненіе народной религіи. [5]) Для насъ достаточно того, что *единовластительство Зевса*, какъ верховнаго Божества, теперь, какъ намъ кажется, упрочено на основаніяхъ незыблемыхъ. Пере-

[1]) Богини-мстительницы.

[2]) Ст. 201—204. Припомнимъ, что Зевсъ былъ старше всѣхъ своихъ братьевъ

[3]) Ст. 205—207. 211.

[4]) Срав. καταχθόνιος о Зевсѣ въ Ил. IX, 457 съ упомянутымъ изображеніемъ Аида, какъ владыки подземнаго царства.

[5]) Для такого пониманія и изъясненія Гомера мы укажемъ изъ древнихъ на цитованныя „Allegoriae Homericae“ Геракліда Понтійскаго, а изъ новѣйшихъ на цитованную же статью *Воеводскаго* въ Зап. Новор. Унив. за 1882 г. т 33.

*

ходимъ къ другимъ онтологическимъ свойствамъ Божества, по представленію Гомера, которыя, послѣ сказаннаго потребуютъ уже меньшихъ подробностей для ихъ изложенія.

5. *Самобытность*, или безусловность, независимость по бытію, самосущность. Повидимому, у Гомера, такъ наглядно, чувственно изображающаго происхожденіе и генераціи боговъ и богинь, не исключая и самого Зевса, не можетъ быть и рѣчи о самобытности Божества, положимъ Зевса. Но уже и изъ предшествующаго мы могли видѣть, какъ замѣтна у поэта нашего борьба того, что внушала его духу чистая идея Божества, ему, какъ и всѣмъ, присущая, съ тѣмъ, что привходило въ его религіозное сознаніе изъ народнаго преданія, (да нерѣдко даже и не чисто народнаго, а чужеземнаго, каково, между прочимъ, и начинавшее тогда входить въ силу преданіе о Кронѣ, отцѣ Зевса). Еще яснѣе это видно въ настоящемъ случаѣ. Не смотря на то, что не только всѣ остальные боги и богини, не говоря о полубогахъ и полубогиняхъ, а и самъ Зевсъ, по Гомеру, являются происшедшими отъ кого бы то ни было изъ боговъ, слѣдовательно не самобытными, Гомеръ употребляетъ относительно ихъ такіе эпитеты, которые прямо характеризуютъ ихъ самобытность. Гомеръ называетъ ихъ не только безсмертными (ἀθάνατοι), то есть, безконечными по ихъ бытію, но и вѣчно сущими (αἰὲν ἐόντες), [1]) вѣчно рожденными (αἰειγενέται), [2]) то-есть, безначальными по тому же бытію, иначе,—самобытными. И притомъ, хотя Зевсъ именно и прямо у Гомера не называется ни вѣчно сущимъ, ни вѣчно рожденнымъ, однако, не говоря о томъ, замѣченномъ нами выше обстоятельствѣ,- что все относящееся къ богамъ у Гомера вообще относится въ частности и къ Зевсу [3]), мы встрѣчаемъ и болѣе ясное указаніе разсматриваемаго свойства именно въ Зевсѣ. Разумѣемъ изображеніе шествія всѣхъ „вѣчно сущихъ“ [4]) боговъ на Олимпъ, въ пред-

---

[1]) Ил I, 290, 494, XXI, 518, XXIV, 99. Од. V, 7: VIII, 306 и др.

[2]) Ил. II, 400, XIV, 244, 333, XVI, 93. Од. XXIII, 81; XXIV, 373 и др.

[3]) A toto ad partem valet consequentia:—извѣстное правило логики.

[4]) Ἀιὲν ἐόντες.

шествіи Зевса [1]). Заключеніе отсюда просто и ясно: если скромно шествующіе позади Зевса боги, и притомъ „всѣ вмѣстѣ“ [2]), вѣчно сущи: то тѣмъ болѣе присносущъ тотъ изъ нихъ, который предшествовалъ имъ. Не даромъ же Зевсъ именно, а ни кто другой изъ боговъ или богинь, называется „отцемъ людей и боговъ“ [3]). Какъ существу самобытному по преимуществу, Зевсу Гомеръ считалъ всѣхъ болѣе приличнымъ усвоить и вину бытія существъ, даже высшихъ людей и боговъ. Такъ и сквозь мракъ грубочувственнаго многобожія и „родословій безконечныхъ“ [4]) просвѣчиваютъ невольно у Гомера лучи чистой истины идеи божества.

6. *Неизмѣняемость*. Это онтологическое свойство требуетъ для своего выведенія, болѣе, нежели другія, отвлеченныхъ, даже прямо философскихъ соображеній. Поэтому у Гомера, религіозное сознаніе котораго, какъ мы знаемъ, стояло на степени только представленія, это свойство Божеству прямо не приписывается. Тѣмъ не менѣе, если не прямо, то косвенно, неизмѣняемость Божества несомнѣнно сознаваема была Гомеромъ, какъ необходимый аттрибутъ бытія существа высочайшаго и совершеннѣйшаго, по сравненію съ бытіемъ существъ ограниченныхъ. Измѣняемость въ области бытія ограниченнаго замѣчалось также, какъ и теперь замѣчается, въ природѣ неразумной и въ мірѣ существъ разумныхъ. Перваго рода измѣняемость Гомеръ выражаетъ, именуя матерь Зевса и супругу Крона—Рею (Ῥέα или Ῥείη, также Ῥέη). [5]) Не даромъ уже древніе [6]) въ этомъ имени видѣли указаніе на всеобщую, такъ сказать, текучесть [7]), измѣняемость, что и дѣйствительно, какъ нельзя болѣе, соотвѣтствуетъ союзу этой

[1]) Ζεὺς δ' ἤρχε. Ил I, 494—495.

[2]) Πάντες ἅμα.

[3]) Цитаты см. выше.

[4]) 1 Тим. 1, 4; срав. Тит. 3, 9 Подобно гностическимъ „родословіямъ“ (γενεαλογίαι) и въ эллинской миѳологіи родословія боговъ и богинь, полубоговъ и пр. были почти „безконечны“. Срав. для сего діалогъ Платона: Евѳифронъ и др

[5]) См. Ил. XV, 187; XIV, 203, гимнъ Аполл. 93; Афрод. 43;—Димитрѣ 459 и др

[6]) Напримѣръ Платонъ въ Кратилѣ.

[7]) Срав. ῥέω—теку, ῥέεθρα—потоки и пр. употребляющіеся у Гомера.

богини съ Крономъ—временемъ [1]). Теперь, такъ какъ, по представленію Гомера, Зевсъ лишилъ царской власти супруга ея [2]), а вмѣстѣ съ нимъ и ее, то тѣмъ самымъ онъ лишилъ силы измѣняемость и, основавъ свое собственное вѣчное царство [3]), установилъ для божескаго существа, какъ необходимое свойство Его, неизмѣняемость. Съ другой стороны, въ мірѣ существъ разумныхъ измѣняемость наблюдается какъ въ тѣлесномъ, такъ и въ духовномъ составѣ ихъ (человѣкъ—ближайшій предметъ наблюденія съ этой стороны). Въ тѣлесномъ составѣ болѣзни, утрата силъ въ старости, наконецъ смерть; въ духовномъ—непостоянство воли въ ея дѣйствіяхъ, неодинаковость въ распредѣленіи и употребленіи умственныхъ способностей и т. п.—все это характерные признаки измѣняемости. Боги должны быть свободны отъ этого недостатка; какъ существо абсолютно совершенное, Божество и въ этомъ отношеніи должно быть абсолютно совершенно. И вотъ боги и богини миѳологіи Гомеровой вѣчно юны, черпая эту юность изъ неизсякаемаго источника вѣчности чрезъ посредство дочери Зевса и Иры—богини юности Ивы (Гебы) [4]). Уже въ томъ, что Ива, по представленію Гомера, является дочерью Зевса, видно, что Зевсъ-же есть въ сущности и первоисточникъ вѣчной юности. И дѣйствительно, Зевсъ представляется у Гомера свободнымъ даже отъ тѣхъ незначительныхъ случайностей въ этомъ отношеніи, отъ которыхъ не всегда свободны другіе высшія божества. Такъ, напримѣръ, онъ не измѣняетъ своего вида, какъ измѣняютъ его другіе боги и богини: Посидонъ, являвшійся въ видѣ старца [5]), Аполлонъ, являвшійся въ видѣ молодаго человѣка [6]), Аѳина, представшая смертнымъ въ видѣ молодой женщины [7]) и т. д. Онъ от-

---

[1]) Κρόνος=χρόνος, о чемъ подробнѣе мы будемъ говорить въ свое время.

[2]) Ил. XIV, 203.

[3]) Срав выше приведенныя слова Посидона: „въ обладаніе вѣчное“ (ναιέμεν αἰεί). Ил. XV, 190.

[4]) См. Ил IV, 2 и схоліи на это мѣсто, сн Ил V 905, Од. XI, 604 и др. Ср. Nagelsbach, Homerische Theologie, 41, 115 и др.

[5]) Ил XIV, 136.

[6]) Ил. XVI, 715.

[7]) Ил I, 194 и дал.

нюдь не подвергается такимъ случайностямъ, какимъ подвергались нѣкоторыя божества во время Троянской войны, какъ напримѣръ Арей (Марсъ), котораго сильно ранилъ герой Діомидъ, такъ что

„Взревѣлъ Арей мѣднобронный
„Страшно, какъ будто-бы девять, или десять восклинули тысячъ
„Сильныхъ мужей на войнѣ“ [1]),

и такъ что потребовалась особенная врачебная помощь на Олимпѣ, поданная по повелѣнію тогоже Зевса, для исцѣленія раны Арея [2]). Равнымъ образомъ и со стороны духовной Гомеръ всюду старается изображать Зевса также неизмѣннымъ какъ въ отношеніи къ уму, такъ и въ отношеніи къ волѣ и сердцу, что мы яснѣе увидимъ при изображеніи нравственныхъ, духовныхъ или идеальныхъ свойствъ Божества.

7. *Вездѣсущіе.* Вездѣприсутствіе или вездѣсущіе Божества у Гомера живописуется весьма наглядно, не смотря на то, что главнымъ мѣстомъ пребыванія боговъ вообще и въ частности Зевса представляется у него Олимпъ—гора въ Θессаліи, снабженная всѣмъ необходимымъ для царственнаго и притомъ божески-царственнаго пребыванія ихъ на ней. Не говоря о другихъ богахъ, самъ Зевсъ, поэтому, нерѣдко называется у Гомера Олимпійскимъ [3]). Мы помнимъ, что на Олимпѣ именно было выше обрисованное собраніе боговъ, созванное Зевсомъ; оттуда же низносылались велѣнія Зевса, и пр. Но мы, конечно, не забыли и того, что за область принадлежала тому же Зевсу, какъ всемірному владыкѣ: „Зевсу досталось межъ тучъ и эѳира пространное небо“, по словамъ Посидона, почему онъ называется у Гомера также и „тучегонителемъ“ [4]), „чернооблачнымъ“ [5]), „живущимъ въ эѳирѣ“ [6]) и т. п. Помнимъ мы также и то, что власть Зевса и его вліяніе простиралось не только на область небеснаго пространства, но и на водное пространство, на землю и царство под-

[1]) Ил. V, 864—866
[2]) Тамъ же, ст. 899 и дал
[3]) См. Ил. XV, 131, Од. II, 68, IV, 173 и др
[4]) Νεφεληγερέτα. Ил. I, 511, 517, 560, IV, 30, V, 631 и др.
[5]) Κελαινεφής. Ил. I, 397, II, 412 и др
[6]) Αἰθέρι ναίων. Ил. II, 412, IV, 166, Од. XV 522 и др

земное, словомъ, — на всю вселенную, на все и всѣхъ во вселенной. При такомъ представленіи естественно не должно было оставаться мѣста, гдѣ бы не чувствовалось, гдѣ бы не оказывалось въ той или иной мѣрѣ присутствіе силы этого вліянія. Въ связи съ тѣмъ и въ силу того Гомеръ, какъ само собою понятно, изображаетъ и пространственно это вездѣсущіе Божества, нестѣсняемое никакими пространственными ограниченіями, которыя испытываютъ и нерѣдко не могутъ преодолѣть и устранить существа конечныя. Такъ, напримѣръ, Зевсъ управляетъ міромъ не съ одного лишь Олимпа, а и изъ Додоны Пеласгической, почему называется Δοδωναῖος Πελασγικός [1]), съ горы Иды, почему о немъ встрѣчаются такія выраженія, какъ: Ἰδηθεν μεδέων, [2]) Ἰδαῖος [3]) и т. д. Когда нужнымъ представлялось ему, по мудрымъ цѣлямъ міроправленія его, или самъ онъ или, по его мановеніямъ, другіе боги и богини, съ быстротою молніи или-же и безъ поспѣшности, съ величественной важностью, но всегда безъ малѣйшаго ограниченія условіями пространства, измѣняютъ мѣсто пребыванія своего, являются тамъ или здѣсь, по своему соображенію и свободному произволенію, не менѣе свободно и быстро дѣйствуютъ на громаднѣйшихъ пространствахъ и т. п. Такъ, напримѣръ, самъ Зевсъ дѣйствуетъ во мгновеніе ока на поступавшаго вопреки его волѣ Одиссея, „покинувъ край эѳіоплянъ, и съ далекихъ Солимскихъ высотъ въ морѣ увидѣвъ его“ [4]). Такъ, онъ-же Зевсъ мгновенно „отвращаетъ погибель“ отъ сына своего Сарпедона на полѣ Троянской брани [5]). Такъ-же мгновенно совершались, съ его соизволенія и по его велѣніямъ, явленія на землю боговъ и богинь [6]) и пр. Вообще эту черту: безпредѣльную быстроту, мгновенность движенія, какъ весьма характеристичную для вы-

[1]) Срав Ил XVI, 233, Од. XIV, 328 и др

[2]) Ил. III, 276. 320; VII, 202, XIV—XV и др

[3]) Ил. XVI, 605, XXIV, 291, срав. XIV, 162 и др.

[4]) Од. V, 282—284

[5]) Ил V, 662. Срав. также изображеніе мгновенности дѣйствія Зевса въ Ил. XV, 6 и др.

[6]) Срав. вышеупомянутыя явленія Аѳины и Аполлона, также явленія Сна Иристі въ Ил 11 и XV и др.

раженія идеи вездѣсущія, въ отношеніи къ богамъ, Гомеръ изображаетъ слѣдующими словами:

„Сколько пространства воздушнаго мужъ обымаетъ очами,
„Сидя на холмѣ подзорномъ и смотря на мрачное море
„Столько прядаютъ разомъ 1) боговъ гордовыйные кони 2)".

Но при этомъ нельзя не отмѣтить того обстоятельства, что вездѣприсутствіе Зевса является въ болѣе духовныхъ чертахъ у Гомера, нежели вездѣприсутствіе другихъ божествъ. По большей части для Зевса достаточно бываетъ одного мановенія его воли, чтобы измѣнить или направить на согласный съ намѣреніями его ума путь порядокъ вещей или дѣйствій человѣческихъ, безъ личнаго присутствія при обстоятельствахъ дѣла въ опредѣленномъ объемѣ пространства, безъ необходимаго для сей цѣли передвиженія пространственнаго, между тѣмъ какъ другія Божества обыкновенно не обходятся безъ такихъ передвиженій и личнаго присутствія. Такъ дѣйствуетъ Зевсъ, напримѣръ, въ вышеуказанныхъ случаяхъ,—и это болѣе согласно съ понятіемъ о немъ, какъ божествѣ высочайшемъ и превосходнѣйшемъ (ὔπατος καὶ ἄριστος) по сравненію съ другими богами.

8. *Вѣчность*. Кромѣ ограниченія условіями пространства, природа и человѣкъ испытываютъ ограниченія еще и со стороны условій времени. Скоротечность жизни земныхъ существъ слишкомъ наглядна была для Гомера, какъ и для всякаго мыслящаго человѣка, чтобы не ввести въ представленіе о Божествѣ, какъ необходимый предикатъ его, со стороны бытія, вѣчность. Мы видѣли уже, какъ представляетъ Гомеръ одну сторону вѣчности или присносущія Божества, именно безначальность, когда говорили о самобытности Божества, по его міросозерцанію. Остается разсмотрѣть вѣчность эту съ другой стороны, со стороны безконечности. Гомеръ ясно выражаетъ идею вѣчности и съ этой стороны, когда называетъ боговъ вообще и въ частности Зевса *безсмертными* (ἀθάνατοι [3]), или ἄμβροτοι [4]).

[1]) Въ подлинникѣ ретьефнѣе ἐπιδρώσκουσι — наскакиваютъ.

[2]) Ил. V, 770—772 Срав. также Ил XIII, 90; XX, 444, 438; Од. XIV, 348, 357; XXIII, 185 и др.

[3]) Ил. I, 520; V, 882; VII, 102; Од. IV, 479; V, 447; VIII, 343 и др., гимны. Аполлону, 191, 206,—Ерму 16, 161 и др. относительно боговъ вообще, а въ Ил. II, 741 и о Зевсѣ въ особенности.

[4]) Правда, этотъ эпитетъ у Гомера относится только къ различнымъ принад-

нестарѣющимися (ἀγήραοι [1]), въ противоположность смертнымъ людямъ [2]). Такъ, напримѣръ, когда Θетида принесла устроенный Ифестомъ доспѣхъ воинскій сыну своему Ахиллесу, то сей послѣдній, налюбовавшись на этотъ доспѣхъ, воскликнулъ:

„Матерь! доспѣхъ сей бесмертнаго даръ, не сомнительно долженъ
„Быть онъ твореніемъ бога, не смертнаго мужа онъ дѣло [3]).

Или, вотъ изображеніе появленія солнца на небосклонѣ со стороны моря:

„Геліосъ съ моря прекраснаго всталъ и явился на мѣдномъ
„Сводѣ небесъ, чтобъ сіять для безсмертныхъ боговъ и для смертныхъ,
„Року подвластныхъ людей, на землѣ плодоносной живущихъ [4]), и т. д

Вообще-же вѣчность Божества Гомеръ выражаетъ уже извѣстными намъ эпитетами: αἰὲν ἐόντες и αἰειγενέται, изъ которыхъ послѣдній. для полноты представленія идеи вѣчности, въ одномъ случаѣ у Гомера относительно боговъ даже соединяется съ эпитетомъ: ἀθάνατοι, именно, когда онъ говоритъ о корабельщикахъ, которые съ молитвою вмѣстѣ соединили

„Должное вѣчнорожденнымъ, безсмертнымъ богамъ возліянье“ [5])

Самая пища боговъ, поддерживающая ихъ безсмертіе, не безъ причины называется у Гомера *амвросіею*, то-есть, безсмертною [6]). Знаменитый филологъ *Ф. Буттманнъ* (1764—1829) неопровержимо доказалъ, что „эта амвросія есть не что иное, какъ подъ видомъ пищи реально или конкретно выражаемое понятіе безсмертія“ [7]) боговъ [8]). Ибо и все, человѣко-

---

лежностямъ боговъ, какъ напримѣръ доспѣхамъ, крови и под Но ясно, что тѣмъ болѣе относится къ ихъ существу то, что относится до ихъ принадлежности.

[1]) Ил. VIII, 539.

[2]) Сравн названія ихъ: θνητοί, καταθνητοι, βροτοί и др., о чемъ см у *Дунцера* въ его: „Die Homerische Benworter Gotter-und-Menschengeschlechts. S 8, ff Gottingen, 1859; Nagelsbach, Hom Theol. S. 40, ff. и др

[3]) Ил. XIX, 21—22.

[4]) Од. III, 1—3. Другіе примѣры см. у *Дунцера* и др

[5]) Од. II, 432, срав. 431.

[6]) Ἀμβροσίη, отъ ἀμβρόσιος—безсмертный (ἀ не и βροτός - смертный) См. Цитов. лексиконъ *Ебелинга* т. I, стр 93. См у Гомера въ Ил. XIX, 38, Од V, 199 и др. гимны Апол. 124; Димитръ 49 и др.

[7]) Сравн Etym Magn. подъ ἀμβρ.: ἀμβροσίη σημαίνει τὴν ἀθανασίαν. Срав *Лукіана* Dial. Deorum, 4 и др.

[8]) Buttmann, Lexilogus; B. I. S. 124—129. Berlin, 1865.

образно приписываемое богамъ, какъ нѣчто чувственно-матеріальное, напримѣръ, кровь, пища и пр.—потому и называется у Гомера безсмертнымъ, что оно не похоже на то, что мы видимъ у смертныхъ людей. Вотъ какъ онъ самъ выражаетъ эту мысль, повѣствуя о ранѣ, полученной Афродитою (Венерою) во время Троянской войны; онъ при этомъ говоритъ, что изъ этой раны

„Заструилась безсмертная кровь Афродиты,
„Влага, какая струится у жителей неба счастливыхъ",

и далѣе прибавляетъ къ тому о небожителяхъ—богахъ:

„Ибо ни брашенъ не ядятъ" [1] ни отъ гроздій вина не вкушаютъ;
„Тѣмъ и безкровны они, и безсмертными ихъ нарицаютъ" [2].

Ясно, что не одно грубо-чувственное выражается у Гомера въ его представленіи о безсмертіи, вѣчности Божества, а отчасти даже напоминающее возвышенную рѣчь одного изъ ветхозавѣтныхъ пророковъ израильскихъ: *Богъ вѣчный... не взалчетъ, ниже утрудится* (Ис. 40, 28).

Переходимъ теперь къ важнѣйшей сторонѣ изслѣдованія о судьбѣ идеи Божества у Гомера: къ разсмотрѣнію нравственныхъ или идеальныхъ, духовныхъ свойствъ Божества, по его представленію. Знакомый уже намъ изслѣдователь „Гомерова богословія", *Нэгельсбахъ* начинаетъ свое изслѣдованіе объ этомъ словами: „Гомеръ творитъ Бога по образу человѣка, тогда какъ истинный Богъ сотворилъ человѣковъ по образу Своему" [3], и затѣмъ все изслѣдованіе свое посвящаетъ, какъ мы замѣчали выше, объективному раскрытію этого человѣкообразнаго представленія Божества у Гомера, не углубляясь до зерна истины, заключающагося въ этомъ представленіи. Въ такой постановкѣ дѣла изслѣдованія, по нашему мнѣнію, заключается много причинъ къ недоразумѣніямъ, если не прямо къ ложнымъ сужденіямъ и умозаключеніямъ, отъ которыхъ далеко не

[1] Разумѣется боги.

[2] Ил. V, 339—342; срав слова Откровенія Іоанна Богослова о состояніи блаженныхъ людей въ будущей жизни: *не взалчутъ ктому ниже вжаждутъ* и пр. (7, 16)

[3] Homerische Theologie, S. 13, первая послѣ „Введенія".

свободно и изслѣдованіе Нэгельсбаха. Изслѣдователь забываетъ, что даже мы, водимые свѣтомъ откровенія не только естественнаго, какъ Гомеръ, но и сверхъестественнаго, котораго онъ былъ лишенъ, не можемъ представлять себѣ Божество безъ человѣкообразности въ нашемъ представленіи; что,—еще того болѣе, — даже само сверхъестественное откровеніе, при изображеніи Божества, не свободно отъ человѣкообразности въ представленіи его существа и свойствъ. Не лучше-ли представить дѣло нижеслѣдующимъ образомъ? Богъ сотворилъ *человѣка по образу* Своему *и по подобію* (Быт. 1, 26—27 и парал.): слѣдовательно въ человѣкѣ естественно отображаются свойства его высочайшаго первообраза. Свойства эти, какъ само собою понятно, заключаются, главнымъ образомъ, въ духовной сторонѣ природы человѣка: ибо *Богъ есть Духъ* (Іоан. 4, 24). Но съ духовною природою въ человѣкѣ, при самомъ сотвореніи его, Богъ благоволилъ тѣсно связать и его тѣлесную природу. Въ такой двусоставности Онъ благоволилъ явиться на землѣ и второму лицу св. Троицы—Сыну Божію, даже вознесшемуся на небо и тамъ пребывающему въ той-же двусоставности. Въ виду этого не безосновательна была догадка нѣкоторыхъ изъ отцевъ Церкви (напр. св. Амвросія Медіоланскаго) о томъ, что въ самомъ сотвореніи человѣка по образу Божію предусмотрѣна была Богомъ и тѣлесная часть его состава, согласно первообразу этого состава, имѣвшему въ свое время явиться въ Богочеловѣкѣ, предвѣчно предъопредѣленномъ для спасенія людей [1]). Этимъ только можно объяснить и ветхозавѣтныя Богоявленія, при которыхъ Богъ-Духъ благоволилъ принимать на Себя не иной какой образъ, какъ образъ человѣческій. Не естественно-ли было, въ свою очередь, и человѣку представлять себѣ Божество въ чертахъ образа собственнаго, человѣческаго-же, только возвышенныхъ до абсолютнаго совершенства? Почему-же и Гомеру не представлять Божества въ чертахъ человѣкообразныхъ? Разница между его и нашимъ представленіемъ съ этой стороны можетъ быть только въ степени возвышенности этихъ чертъ, а самая человѣкообразность ихъ не есть недостатокъ

[1]) См. объ этомъ въ нашемъ изслѣдованіи „Новозавѣтное толкованіе Ветхаго Завѣта“, стр. 47 и дал. Москва, 1884.

его представленія. Напротивъ, по нашему мнѣнію, въ этомъ-то характерѣ представленія Гомерова о Божествѣ и заключается его высокое преимущество предъ другими представленіями какъ прежняго, такъ и позднѣйшаго времени. Не только натуралистическія религіи востока и древнѣйшія эллинскія представленія о Божествѣ, предшествовавшія Гомерову (религія Пеласговъ), также натуралистическія, но и позднѣйшія, даже философскія понятія о Божествѣ далеко ниже Гомерова представленія именно тѣмъ, что въ нихъ стушевывалась личность Божества: Божество болѣе или менѣе обезличивалось; въ нихъ возвышалась иногда духовность существа Божественнаго: но зато эта духовность не была духовность личная. Гомерово-же представленіе оказало большую услугу религіозно-философскому міросозерцанію древней Греціи тѣмъ, что возвысило въ Божествѣ эту *духовную личность* Его. Эта особенность Гомерова представленія, по справедливости, должна быть поставлена между разсмотрѣніемъ онтологическихъ и нравственныхъ свойствъ Божества, какъ завершающая представленіе о существѣ Его привнесеніемъ къ прежнимъ свойствамъ еще *духовности* и вмѣстѣ дающая основоположеніе для усмотрѣнія въ этомъ представленіи свойствъ нравственныхъ, которыя мы не даромъ называли также *духовными* и которыя называются еще идеальными, по сколько въ нихъ идеализуется образъ (духовный, конечно) самого человѣка. И такъ какъ главныхъ силъ духа человѣческаго три: разумъ, воля и сердце, то, сообразно этимъ силамъ, мы распредѣлимъ и наше разсмотрѣніе духовныхъ свойствъ Божества, по представленію ихъ у Гомера.

9. Со стороны *разума* на первомъ планѣ является:

а) *Мудрость* или *премудрость* (σοφίη). У Гомера это именно названіе (σοφίη) разсматриваемаго свойства употребляется только два раза. Въ первый разъ оно употребляется въ Иліадѣ, когда онъ ведетъ рѣчь о мудро-художественномъ устройствѣ греческихъ кораблей и потому объ устроителѣ ихъ, что онъ—

„художества мудрость
„Всю хорошо разумѣетъ, воспитанникъ мудрой Аѳины. [1])

[1]) Ил. XV, 411—412.

Въ другой разъ это названіе употребляется у Гомера въ гимнѣ Ерму (Меркурію), гдѣ самъ Ермъ, по Гомеру, говоритъ объ Аполлонѣ, сынѣ Зевса, богѣ-покровителѣ наукъ и искусствъ, какъ хорошо „наученномъ искусству и мудрости“. [1]) Но всего замѣчательнѣе въ этомъ отношеніи миѳъ о происхожденіи самой богини мудрости, упомянутой сейчасъ Аѳины (Минервы). У Гомера этотъ миѳъ излагается въ одномъ изъ гимновъ, посвященномъ этой „свѣтлоокой“ или дальнозоркой (γλαυκῶπις) „многоумной“ или велемудрой (πολύμητις) „богинѣ“, о которой онъ говоритъ, что „ее родилъ самъ мыслитель“ (μητίετα) или „мудрѣйшій совѣтникъ Зевсъ изъ почтенной главы своей облеченною въ воинскіе доспѣхи, золотые блестящіе, такъ что ужасъ объялъ всѣхъ видѣвшихъ это безсмертныхъ“ и т. д. [2]) Не показываетъ ли самое изложеніе миѳа въ буквѣ его до наглядности ясно, что было-бы безсмысленно видѣть здѣсь чисто физическое, а не духовное происхожденіе богини мудрости, или лучше, самой премудрости отъ ума высочайшаго (Зевса), и можно-ли не сказать съ полнымъ правомъ вмѣстѣ съ Гераклидомъ Понтійскимъ, что въ извѣстныхъ случаяхъ „Гомеръ былъ-бы вполнѣ нечестивъ, если-бы не говорилъ аллегорически (иносказательно)?“ [3]) Въ этомъ-то смыслѣ первоисточника премудрости, Зевсъ и называется у Гомера *мыслителемъ*, или *промыслителемъ, мудрѣйшимъ совѣтникомъ* (μητίετα или μητιέτης, [4]) μητιόεις, [5]) μήστωρ или даже ὕπατος μήστωρ), [6]) богомъ, превосходящимъ всѣхъ другихъ боговъ мудростію, [7]) „непреложныхъ совѣтовъ строителемъ“ [8]) и под. Самый лучшій образчикъ этой глубочайшей и высочайшей премудрости Зевса, самое наглядное свидѣтельство ея Гомеръ, какъ преимущественно эпическій поэтъ, могъ представить и представилъ въ веденіи дѣла Тро-

[1]) См. наибольшій гимнъ Ерму, ст 480, стр. 84 цит. изд. *Ернести*. т V.

[2]) Ст. 4 -7, срав. ст. 2, стр. 122 того-же тома изданія *Ернести*.

[3]) Цитату см. раньше.

[4]) Ил I, 175; 508, II, 197, 324, VI, 198 и мн. др. Од. XIV, 243, XVI 298 и др, гимны. Аполл. (ст. 205); - Ерму (469; 503), - Афродитѣ (203) и др

[5]) См. гимны Аполлону (344) и Естіи (Вестѣ), ст 5.

[6]) См. Ил. VIII, 22, XVII, 339.

[7]) Срав. Ил. XIII, 355.

[8]) Ил. XXIV, 88.

янской войны, совершавшейся, какъ извѣстно, при непосредственномъ участіи боговъ и подъ ближайшимъ ихъ вѣдѣніемъ. Въ этой войнѣ, какъ она описывается у Гомера, на первый взглядъ представляется лишь какъ-бы одна игра страстей въ богахъ и герояхъ, одни личные интересы, привязанности тѣхъ и другихъ, и пр. Но всматриваясь въ дѣло ближе и глубже, мы на обширномъ полѣ этой войны мало-по-малу начинаемъ усматривать, сперва какъ-бы въ отдаленномъ силуэтѣ, а затѣмъ въ болѣе и болѣе близкомъ рельефно выдѣляющемся образѣ нѣчто въ родѣ Зевсовой золотой цѣпи [1]) высшихъ, нравственныхъ побужденій и цѣлей, которыми при этомъ руководились боги, а въ особенности мудрѣйшій совѣтникъ Зевсъ. И составитель безсмертныхъ поэмъ сознательно воспроизвелъ отдѣльные образы этой величественной картины золотой цѣпи, простирающейся съ земли до неба. Не даромъ онъ въ самомъ началѣ главнѣйшей изъ нихъ, Иліады, прямо и необиновенно заявилъ, притомъ по поводу пустаго, повидимому, обстоятельства,—гнѣва Ахиллеса, оскорбленнаго Агамемнономъ изъза плѣнницы Бризиды,—что и въ этомъ обстоятельствѣ, приведшемъ однако съ собою столько бѣдствій грекамъ въ дальнѣйшемъ ходѣ войны, „свершалась Зевсова воля“. [2]) А въ XVI-й рапсодіи поэмы онъ даже и обстоятельно изъясняетъ мудрую цѣль дѣйствій и отношеній Зевса въ ходѣ войны, скрывавшуюся дотолѣ за цѣлымъ рядомъ нравственныхъ противорѣчій, грубыхъ относительно Божества представленій, недоразумѣній и пр.

б) *Всевѣдѣніе.* „Боги все вѣдаютъ“,—прямо и безъ ограниченія говоритъ Гомеръ о богахъ вообще; [3]) о Зевсѣ-же съ особеннымъ удареніемъ утверждаетъ, что онъ „все хорошо вѣдаетъ“. [4]) Въ силу такого утвержденія, Зевсъ естественно является у Гомера „всевѣдущимъ“ (πανομφαῖος), [5]) „вѣдающимъ болѣе,

---

1) Ил. VIII, 19.

2) Ил. I, 5.

3) Θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν. Од. IV, 379; 467.

4) Εὖ οἶδεν ἅπαντα. Од. XX, 75. И не просто πάντα, но ἅπαντα (ἅμα—вмѣстѣ и πάντα—все)

5) Ил VIII, 250.

нежели другіе боги", [1]) знающимъ между прочимъ будущее, [2]) предвѣщающимъ оное, [3]) а также другимъ дарующимъ способность предвѣщать его. [4]) Никто изъ людей не можетъ укрыться отъ его мудраго ума, [5]) который подобно солнцу съ неба, все назираетъ, все слышитъ и пр. [6])

Даже боги не въ силахъ уклониться отъ наблюденія ума Зевсова или измѣнить направленіе мыслей его [7]). Въ виду всего этого Гомеръ влагаетъ въ уста царя Менелая слѣдующія знаменательныя слова воззванія къ Зевсу:

„Зевсъ Олимпійскій! премудростью [8]), ты, говорятъ, превышаешь
„Всѣхъ и безсмертныхъ и смертныхъ [9]); все изъ тебя истекаетъ" [10]).

10. Со стороны *воли* Божество у Гомера (и опять главнымъ образомъ Зевсъ) представляется:

а) высочайше *свободнымъ*. Выраженія: „такъ хотѣлъ (ἤθελε) Зевсъ", „такъ, безъ сомнѣнія, Богу всемогущему Зевсу угодно" (φίλον) и под. весьма нерѣдки у Гомера [11]). Зевсъ раздаетъ свои небесные дары, кому изволитъ. Такъ напримѣръ поэтическое вдохновеніе имѣетъ для себя глубочайшее основаніе отнюдь не въ самихъ людяхъ. Нѣтъ! Гомеръ убѣжденъ, что

„Виновенъ въ томъ не пѣвецъ, а виновенъ Зевесъ, посылающій свыше
„Людямъ высокаго духа по волѣ своей вдохновенье" [12]).

---

[1]) Срав Ил. XIII, 355—356

[2]) Срав наименованіе Зевса прозорливымъ (ἀγκυλομήτης) въ Ил. II, 205, срав. обнаруженія его предвѣдѣнія въ Ил.III , 308—309. XV, 63 и дал. и др

[3]) Ил. I, 63, II, 324, VIII, 170, IX, 236, XV, 63 и дал.; Од. I, 283; XX, 102, 121 и др.

[4]) Напримѣръ Аполлону (см. гимнъ Аполл. 132), Ерму (см. гимнъ Ерму 532) и др.

[5]) Ил. XV, 461.

[6]) Срав. выше цитованныя о семъ мѣста изъ твореній Гомера касательно солнца (Гелиоса) съ изрѣченіемъ Эсхила о Зевсѣ: ὡς ἴδῃ πατὴρ οὐχ οὗμὸς, ἀλλ' ὁ πάντ' ἐποπτεύων τάδε ἥλιος (Choeph. 984).

[7]) Од V, 103—104.

[8]) Фрένας — мыслями, умомъ.

[9]) Ἀνδρῶν, ἠδὲ θεῶν — людей и даже боговъ.

[10]) Ил. XIII, 631—632. σέο δ' ἐκ τάδε πάντα πέλονται. Срав. выше приведенное изреченіе о „потокахъ рѣки Океана, отъ коего все родилося".

[11]) См. Ил. II, 116, XIII, 225, 226; XIV, 69, 120, XV, 292—293; XVI, 799; Од. XIX, 80 и др.

[12]) Ὅπως ἐθέλῃσιν ἑκάστῳ. Од. I. 343—344. Срав сказанное выше о Гомерѣ, какъ пророкѣ (vates).

Такимъ же образомъ о счастьѣ Гомеръ говоритъ, что его „Зевсъ самъ раздѣляетъ людямъ, добрымъ или же злымъ, каждому какъ восхощетъ“ [1]). Или еще:

„Доблесть же смертнымъ властительный Зевсъ и величитъ и малитъ,
„Какъ соизволитъ Провидѣцъ зане онъ единый всесиленъ“ [2]; и др

б) *Всемогущимъ.* Уже изъ сейчасъ приведенныхъ мѣстъ, особенно же изъ послѣдняго, мы могли видѣть указаніе этого свойства воли божественной. Вообще это свойство сильнѣе всѣхъ другихъ дѣйствовало на религіозное сознаніе Гомера и его современниковъ. а потому яснѣе и нагляднѣе всѣхъ представляется въ его твореніяхъ; хотя отвлеченно, но вполнѣ ясно также какъ о всевѣдѣніи, онъ высказывается и объ этомъ свойствѣ: „богамъ все возможно“, или: „боги все могутъ“ [3]), всемогущи. Но какъ тамъ, такъ и здѣсь самыя яркія краски поэтомъ-художникомъ набрасываются на картину всемогущества Зевса, который, по Гомеру, вообще „все можетъ“ [4]), есть „всесиленъ, всемогущъ, могущественнѣйшій изъ всѣхъ боговъ“ (ὑπερμενής [5]), κάρτιστος ἁπάντων [6]), πολὺ φέρτατος ἐστίν [7]) и т. д.),—котораго „сила необорна“, [8]) „могущество безпредѣльно“ [9]) и т. д. Въ частности, изображая всемогущество Зевса въ природѣ видимой, Гомеръ употребляетъ эпитеты: „громодержецъ, громовержецъ, широко, высоко, далеко гремящій“ и т. п. (βροντάων, ἐριγδουπος, εριβρεμέτης, ὑφιβρεμέτης и др.) [10]) „молніеносецъ, молніевержецъ“ (ἀστεροπητής, στεροπηγερέτα и др.) [11]) и т. д.; представляя это могущество въ области существъ разумныхъ, употребляетъ эпитеты: „повелитель, царь

---

[1]) Од. VI, 188—189

[2]) Ил. XX, 242—243; срав. также Ил. IV. 381, VI, 357; Од. III, 152, IX, 38 и др.

[3]) Θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται: Од. X, 306.

[4]) Δύναται ἅπαντα. Од. IV. 237. Срав. οἶδεν ἅπαντα.

[5]) Ил. II, 116. 403: VII, 481, XIX, 69

[6]) Ил. VIII, 17; XX, 243.

[7]) Ил. I, 581.

[8]) Σθένος οὐκ ἐπιεικτόν. Ил. VIII, 32; срав I, 567.

[9]) Κράτος ἐστὶ μέγιστον. Ил. II, 118; IX, 25.

[10]) См. напр. Ил. I, 354; V, 672; XII, 68, 235; XIII, 624, Од. XII, 415; XIV, 305 и мн. др.

[11]) Ил. I, 580; 609, VII, 443; XVI, 298 и др.

(ἄναξ, [1]) βασιλεὺς) [2]) и др. Самое рельефное изображеніе всемогущества Зевса мы могли видѣть въ выше приведенномъ отрывкѣ изъ VIII-й пѣсни Иліады.

в) *Непоступнымъ*, *непреложнымъ*, *неизмѣннымъ* въ рѣшеніяхъ своихъ. Это свойство воли Зевса Гомеръ представляетъ, когда говоритъ, что

„Человѣкъ не преложитъ совѣтовъ Зевеса,
„Сколько-бы ни былъ онъ силенъ: могучѣе онъ громовержецъ", [3])

или:

„Если теперь совершить Олимпійскій Зевесъ не разсудитъ,
„Поздно, но онъ совершитъ"; [4])

или, какъ самъ Зевсъ говоритъ о себѣ, по Гомеру:

„Такъ я вѣщаю, и такъ непреложно исполню" [5]) и под.

Но не безразсудная, конечно, непоступность воли Зевса, какъ-бы упрямство какое, выражается здѣсь. Нѣтъ! являясь непоступнымъ въ своей волѣ, Зевсъ дѣйствуетъ въ такомъ случаѣ по строжайшимъ требованіямъ справедливости, является такимъ образомъ—

г) *правосуднымъ*. Это правосудіе воли Зевса, по представленію Гомера, особенно обнаруживается въ награжденіи добра и наказаніи зла въ людяхъ. Вотъ изреченія объ этомъ въ твореніяхъ Гомеровыхъ:

„Нѣтъ, небожитель-Кронидъ въ вѣроломствахъ не будетъ помощникъ
„Первыхъ, которые клятвы поправъ, нанесли оскорбленіе" [6]).

Или еще:

„Словно земля, отягченная бурями, черная стонетъ
„Въ мрачную осень, какъ быстрыя воды съ небесъ проливаетъ,
„Зевсъ раздраженный, когда на преступныхъ людей негодуетъ,
„Кои на сонмахъ, насильственно, судъ совершаютъ неправый,
„Правду гонятъ, и Божіей кары отнюдь не страшатся" [7]) и т. д.

---

[1]) Ил. III, 351; Од. XVII, 354, и др.
[2]) Гимнъ Димитрѣ, ст. 358.
[3]) Ил. VIII, 143—144.
[4]) Ил. IV, 160—161.
[5]) Ил. VIII, 401; срав. также I, 523—527; VIII, 415 и др.
[6]) Ил. IV, 235—236.
[7]) Ил. XVI, 384—388; срав также VIII, 69 и дал. и др.

Награжденіе Зевсомъ добра и добрыхъ людей свидѣтельствуетъ, что онъ, будучи правосуднымъ, является вмѣстѣ съ тѣмъ и

д) *благимъ* въ своей волѣ. Объ этомъ такъ говоритъ у Гомера напримѣръ „Одиссей богоравный“, обращая рѣчь свою къ Эвмею:

„Добрый Эвмей, несказанно всю душу мою ты растрогалъ,
„Мнѣ повѣствуя, какія съ тобою бѣды приключились,
„Съ горемъ однако и радость тебѣ ниспославъ многодарный
„Зевсъ, проводившій тебя, претерпѣвшаго много, въ жилище
„Кроткаго мужа, который тебя и поитъ здѣсь и кормитъ
„Съ нѣжной заботой“ [1]).

Подобнымъ-же образомъ Зевсъ благодѣтельствовалъ честному, доблестному воину, герою троянскому, Гектору во время продолжительной войны Троянской [2]), не менѣе его честному и доблестному вождю Мирмидонянъ Ахиллесу [3]) и др. Но и не зависимо отъ добрыхъ дѣлъ. Зевсъ нерѣдко является у Гомера благимъ, милостивымъ (ἱκετήσιος) [4]) къ тѣмъ, которые отъ всего сердца обращаются къ нему съ молитвою, какъ дѣти къ отцу [5]). Вотъ образчикъ подобнаго отношенія Зевса къ людямъ. Удрученный скорбію о неудачахъ, постигавшихъ грековъ въ войнѣ ихъ съ троянцами за время продолжавшагося еще гнѣва Ахиллесова, бывшій виною этого гнѣва, царь Агамемнонъ взываетъ въ молитвѣ своей къ Зевсу:

„Зевсъ отецъ! [6]) нынѣ одно для меня ты исполни желанье!
„Дай хотя намъ ты самимъ отъ враговъ избѣжать и спастися,
„Здѣсь не предай на погибель сынамъ Илиона Ахеянъ!“

И что-же? Не смотря на то, что въ это время Агамемнонъ, за оскорбленіе Ахиллеса, былъ въ немилости у Зевса:

„Умилился [7]) отецъ надъ царемъ, проливающимъ слезы.
„Знаменье далъ, да спасется аргивскій народъ, не погибнетъ!“ [8])

---

[1]) Од. XV, 486—491.

[2]) Ил. VIII, 141—142; XV, 718 и дал.; XVIII, 293—294.

[3]) Ил. IX, 116 и дал; II, 197 и др

[4]) Од. XIII, 213.

[5]) Зевсъ называется у Гомера отцемъ (πατὴρ) не въ одномъ лишь онтологическомъ (какъ производитель, виновникъ бытія), а и въ нравственномъ смыслѣ.

[6]) Ζεῦ πάτερ. У Гнѣдича не точно. „Зевсъ Олимпійскій!“

[7]) Ὠλοφύρατο.

[8]) Ил. VIII, 236. 242—246, срав также XV, 371—376: II, 412—418 и мн. др.

*

Извѣстно также особенно милостивое покровительство Зевса гостепріимству или страннопріимству, почему онъ называется у Гомера ξένιος, [1])—сиротамъ, нищимъ и т. д. Такъ дочь Алкиноя говоритъ Одиссею:

„Нынѣ-же встрѣтился намъ злополучный бездомный скиталецъ:
„Помощь ему оказать мы должны,—къ намъ Зевсъ посылаетъ
„Нищихъ и странниковъ: дарь и убогій Зевсу угоденъ". [2])

Или вотъ слова Пенелопы къ Антиною:

... . „Зачѣмъ ты сиротъ притѣсняешь любезныхъ
„Зевсу? Не правъ человѣкъ, замышляющій ближнему злое, [3]) и т. д.

Соединеніе послѣднихъ двухъ свойствъ (правосудія и благости) производитъ еще одно свойство воли Божественной—

е) *святость*. Мы изъ приведенныхъ сейчасъ примѣровъ видѣли, что Зевсъ у Гомера представляется любящимъ только доброе и ненавидящимъ злое, покровительствующимъ только доброму и совершающимъ также одно доброе. Боги не только сами, по Гомеру, наблюдаютъ въ своихъ дѣйствіяхъ нравственные законы, но и за людьми наблюдаютъ въ томъ-же смыслѣ, тѣмъ или инымъ способомъ:

„Боги не рѣдко, облекшися въ образъ людей чужестранныхъ,
„Входятъ въ земныя жилища, чтобы видѣть своими очами,
„Кто изъ людей беззаконствуетъ, кто наблюдаетъ ихъ правду" [4]).

Впрочемъ, строго говоря, святость божества у Гомера далеко не представляется въ желаемой степени чистою [5]). Боги его и богини далеко не свободны отъ такихъ нравственныхъ недостатковъ, которые, съ точки зрѣнія христіанства, немыслимы въ Божествѣ и которые даже самимъ эллинамъ, позднѣе Гомера жившимъ, представлялись именно ничѣмъ инымъ, какъ недостатками. Причиною этого, конечно, былъ избытокъ человѣкообразности въ представленіи Гомера о Божествѣ, въ силу чего онъ приписывалъ послѣднему самыя людскія страсти, интересы и пр. Но съ другой стороны, Гомеръ былъ въ этомъ

1) Ил. XIII, 624—625; Од. XIV, 284, Епигр. 7, 8; 9, 3.
2) Од. VI, 206—208.
3) Од. XVI, 422—423.
4) Од. XVII, 485—487.
5) Срав. Nagelsbach, Homerische Theologie, S. 31 f.

отношеніи лишь сыномъ своего времени и своего народа, и вѣрнымъ выразителемъ религіозныхъ вѣрованій послѣдняго. Поэтому высшее и чистѣйшее выраженіе святости въ христіанскомъ понятіи о Богѣ, обнаруживающееся въ словахъ Апостола-Богослова: *Богъ свѣтъ есть, и тьмы въ Немъ нѣсть ни единыя* (1 Іоан. 1—5) и возводящее нравственное свойство къ онтологическому: святость въ намѣреніяхъ, дѣйствіяхъ и другихъ отношеніяхъ — къ святости по самому существу Божества—не могло быть доступно представителю религіи, уже далеко уклонившейся отъ первоначально чистаго единобожія. И у Гомера представленіе о Зевсѣ, какъ солнцѣ (ἥλιος) и свѣтѣ (φάος), не имѣетъ почти никакого отношенія къ нравственной сторонѣ его существа, а означаетъ лишь его отношенія къ природѣ (натуралистически). Мало того, понятіе *святости*, въ христіанскомъ смыслѣ, даже и не именуется у Гомера относительно Божества [1]). За то—

11. со стороны *чувства* Гомеръ представляетъ Божество весьма ясно, какъ *вседовольное и всеблаженное*, насколько Оно сознаетъ Себя абсолютно обладающимъ всѣми своими совершенствами, какъ онтологическими, такъ и разумно-нравственными. Въ этомъ именно смыслѣ онъ называетъ боговъ вообще, а съ ними и Зевса—*блаженными*, *вполнѣ счастливо живущими*, *безпечальными* и т. д. [μάκαρες [2]), ῥεῖα ζωοντες [3]), ἀκηδέες [4]) и под.]; какъ ни въ чемъ не нуждающихся для своего полнаго блаженства, слѣдовательно вседовольныхъ [5]), онъ противополагаетъ людямъ, которыхъ называетъ жалкими смертными (δειλοὶ βροτοί) [6]), плачевными (ὀιζυροὶ) [7]) и под. [8]). Рельефнѣе всего это блаженное состояніе боговъ на небѣ, чувственнымъ

---

[1]) Nägelsbach. ibid.

[2]) Ил. I, 339; 406; 599; IV, 127; Од. I, 82; IV, 755; V, 7, 186 и др.

[3]) Ил. VI, 138; Од. IV, 85; V, 122.

[4]) Ил. XXIV, 526

[5]) Срав. раньше приведенныя слова изъ рѣчи св. Ап. Павла въ Аѳинскомъ ареопагѣ. Дѣян. 17, 25: *Богъ.. не требуетъ служенія рукъ человѣческихъ, какъ-бы имѣющій въ чемъ-либо нужду* и пр.

[6]) Ил. XXIV, 525, Од. XII, 341 и др.

[7]) Ил. XVII, 446

[8]) Срав. Duntzer, cit. W. S. 11 f.

выраженіемъ котораго былъ Олимпъ, Гомеръ изображаетъ въ одной изъ пѣсней Одиссеи. Именно, говоря о явленіи богини Аѳины Паллады Навзикаѣ, дочери Алкиноя, Гомеръ описываетъ затѣмъ удаленіе первой:

„Вновь на Олимпъ, гдѣ обитель свою, говорятъ, основали
„Боги, гдѣ вѣтры не дуютъ, гдѣ дождь не шумитъ хладоносный,
„Гдѣ не подъемлетъ мятелей зима, гдѣ безоблачный воздухъ
„Легкой лазурью разлитъ и сладчайшимъ сіяньемъ проникнутъ [1]),
„Тамъ для боговъ въ несказанныхъ утѣхахъ всѣ дни пробѣгаютъ“ [2]).

Въ этихъ поэтически-художественныхъ, но чувственныхъ для строгаго пониманія и раскрытія идеи Божества, чертахъ слышится лишь (по крайней мѣрѣ) тонъ рѣчи христіанскаго богословія при описаніи блаженства вѣрующихъ въ будущей жизни въ соединеніи съ Богомъ, Который *отъиметъ всякую слезу отъ очію ихъ, и смерти не будетъ ктому: ни плача, ни вопля, ни болѣзни не будетъ ктому* (Апок. XXI, 3 – 4). И этого достаточно для той степени религіознаго сознанія и міросозерцанія, для того состоянія, въ которомъ находился Гомеръ. Достаточно того, что боги язычника - богослова похожи на возможно совершенныхъ людей въ Христовомъ царствѣ, если уже не вполнѣ соотвѣтствуютъ чисто христіанской идеѣ Божества.

Впрочемъ, изъ всего, сдѣланнаго нами раскрытія идеи Божества въ твореніяхъ Гомера, мы могли видѣть съ достаточною, какъ намъ кажется, ясностію, что Гомеръ украшаетъ Божество свое не одними лишь чертами, свойственными, по христіанскому міровоззрѣнію, людямъ хотя-бы и возможно совершеннымъ, святымъ. Въ его представленіи о Божествѣ есть и такія возвышенныя черты, тонъ изложенія которыхъ невольно напоминаетъ намъ—христіанамъ многія черты, которыми описывается Божество, если не въ Новомъ, то въ Ветхомъ Завѣтѣ, и которыя можно читать въ любой христіанской догматикѣ при изложеніи ученія о существѣ и свойствахъ Божіихъ. А между тѣмъ не забудемъ, что намъ, чрезъ св. богодухновенныхъ мужей, *Богъ открылъ есть Духомъ Своимъ: Духъ-же вся*

[1]) Λευκὴ αἴγλη. Срав. сказанное о Богѣ, какъ свѣтѣ

[2]) VI, 42—47· τῷ ἓνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα

испытуетъ, и глубины Божія (1 Кор. 2, 10). Эллиновъ-же, вмѣстѣ съ другими язычниками, *предаде Богъ въ неискусенъ умъ* (Рим. 1, 28) *ходити въ путехъ ихъ* (Дѣян. 14, 16); попустилъ имъ проводить долгія *лѣта невѣдѣнія* (Дѣян. 17, 30). И при всемъ томъ однако-же, какъ мы видѣли, и какъ утверждаетъ насъ въ нашемъ убѣжденіи св. Ап. Павелъ, ясно, что Гомеру, какъ и всѣмъ язычникамъ, Богъ также *не несвидѣтельствована Себе остави*. Не даромъ мысль и сердце народнаго поэта такъ часто, такъ настойчиво стремились къ многохолмному, но незримому, въ подробностяхъ своихъ вершинъ, съ земли Олимпу, „гдѣ обитель свою, говорятъ, основали боги“, а потому, лучше сказать, къ небесному эѳиру, къ небу, откуда такъ наглядно *свидѣтельствовало* о Своемъ бытіи Существо Высочайшее, хотя-бы то былъ для эллиновъ и Зевсъ—богъ неба, богъ солнца, богъ свѣта небеснаго. Не даромъ, ощущая и созерцая низпосылаемые Зевсомъ, положимъ, громы и молніи, *дожди и времена плодоносна* (срав. Дѣян. 14, 17), Гомеръ, вмѣстѣ съ другими своими современниками, соплеменниками и иноплеменниками, исполнялся религіознаго благоговѣнія предъ этимъ существомъ. Вѣдь *во всякомъ языцѣ бояйся Его и дѣлаяй правду пріятенъ Ему есть* (Дѣян. 10, 35). А въ Гомеровыхъ твореніяхъ не только въ страхѣ предъ Божествомъ изображается таковое благоговѣніе, а какъ мы видѣли, и въ любви къ правдѣ, соединенной съ нелюбовію къ неправдѣ. Гомеру открытъ былъ, хотя въ нѣкоторой мѣрѣ, доступъ къ чистому источнику идеи Божества,—и мы видѣли, что многія чистыя струи истины почерпнуты были имъ изъ этого источника и перенесены въ свое собственное религіозное сознаніе, хотя здѣсь, смѣшавшись съ мутными водами *осуетившихся помышленій* собственно человѣческихъ, эти струи изливались и не вполнѣ чистыми потоками представленія и ученія о Богѣ. Посмотримъ однако-же, много-ли болѣе, да и болѣе-ли, истинной пользы принесли эллинству дальнѣйшія ступени развитія религіознаго сознанія и міросозерцанія,—ступени, на которыхъ разумъ все болѣе и болѣе отвоевывалъ себѣ правъ у вѣры въ отношеніи къ раскрытію идеи Божества.

II. Гезіодъ въ его отношеніи къ идеѣ Божества.

„Гезіодъ и Гомеръ сочинили ѳеогонію для грековъ, дали богамъ наименованія, распредѣлили почести и занятія и обозначили виды ихъ“, — говорилъ еще въ V до-христіанскомъ вѣкѣ отецъ исторіи—Геродотъ [1]). И эти слова его часто повторялись древними. „Невыразимо вліяніе, оказанное Гезіодомъ и Гомеромъ на все послѣдующее время и на развитіе греческой жизни и греческихъ нравовъ“,—слышимъ отзвукъ этихъ словъ и въ наше время [2]). Ихъ сочиненія были для грековъ не только лучшими памятниками народной литературы, но и символическими книгами ихъ народной религіи. Онѣ внимательно читались и изучались какъ дома, такъ и въ школѣ; свѣдущіе люди дѣлали ихъ предметомъ истолкованія; послѣдующіе писатели основывали на нихъ свои личныя мнѣнія и т. д. Потому понятно, что имя Гезіода не можетъ быть опущено изъ вниманія при изслѣдованіи исторіи религіознаго міросозерцанія древней Греціи. Рядомъ съ Гомеромъ Гезіодъ естественно долженъ быть поставленъ и по времени своей жизни, какъ старѣйшій изъ преемниковъ Гомера, оставившихъ до насъ свои писанія [3]). Сочиненія, въ которыхъ Гезіодъ выразилъ свое религіозное міросозерцаніе, суть слѣдующія: а) *Ѳеогонія*, содержащая въ себѣ ученіе о происхожденіи міра, боговъ и богинь народной религіи, объ отношеніяхъ ихъ другъ къ другу и пр.; б) *Труды и Дни*, заключающее въ себѣ, между прочимъ, древнѣйшія миѳологическія преданія, и в) *Щитъ Иракла* (Геркулеса), имѣющее въ основѣ своей также миѳологическое содержаніе. Сверхъ того Гезіоду приписываются и другія сочиненія разнаго рода, дошедшія до насъ лишь въ незначительныхъ отрывкахъ [4]). Болѣе важнымъ для нашей цѣли яв-

[1]) Исторіи кн. II, гл. 53

[2]) *Шикопла.* Апологетическія бесѣды о лицѣ Іисуса Христа Стр. 11. Спб. 1870. Срав. J. J. Wagner. Homer und Hesiod. Vorrede. Ulm, 1850 и др.

[3]) Обыкновенно время жизни Гезіода полагается въ IX—VIII в. до Р. Хр. Срав. выше цитованныя изслѣдованія по исторіи греческой литературы. Срав. цитов. мѣсто изъ исторіи Геродота, гдѣ историкъ говоритъ, что Гезіодъ съ Гомеромъ жили лѣтъ за 400 до него.

[4]) Всѣ эти сочиненія Гезіода въ греческомъ подлинникѣ мы имѣли подъ руками въ изданіи Лерса (Lehrs. Parisiis, 1841). Изслѣдованія же, которыми мы поль-

ляется, конечно, первое изъ этихъ сочиненій, какъ представляющее собой попытку не только собрать воедино и представить въ нѣкоторой системѣ религіозныя воззрѣнія, тамъ и сямъ разбросанныя въ твореніяхъ Гомера и другихъ древнѣйшихъ миѳологовъ, но и проложить дальнѣйшій путь въ изслѣдованіи вопросовъ, относящихся къ содержанію идеи Божества.

Уже у Гомера нельзя не отмѣтить,—и мы отчасти отмѣчали [1]), того явленія, что не одна лишь безотчетная вѣра, но въ нѣкоторой мѣрѣ и разумъ руководили имъ въ изложеніи его представленій о Божествѣ; что не однѣ современныя народныя вѣрованія входили въ составъ его религіознаго міросозерцанія, а и выработанныя до него,—при томъ далеко не безъ участія рефлектирущаго разсудка,—миѳологическія представленія и философскія предположенія. Таковы представленія и предположенія объ Уранѣ и Гэѣ (небѣ и землѣ) [2]), Океанѣ и Тиѳисѣ, отъ которыхъ „все родилося“ [3]), о Геліосѣ, „видящемъ все и слышащемъ все въ поднебесной“ [4]), о „древнемъ Кронѣ“, отцѣ Зевса—главнаго Божества народной религіи [5]), о титанахъ, съ ихъ могучею силою [6]) и т. п. Во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ Гомеръ такъ или иначе касается вопросовъ не только вѣры, довольствующейся беззавѣтнымъ признаніемъ существующаго или мыслимаго, какъ такого, но и—разума, естественно доискивающагося того, *какъ*, *почему* и *отчего* что-либо такъ, а не иначе мыслится или существуетъ, — затрогиваетъ вопросы не только о свойствахъ и

зовались при настоящемъ нашемъ очеркѣ, суть между прочимъ: Petersen, Ursprung und Alter der Hesiodischen Theogonie. Hamburg, 1862; Leitschuh, Die Entstehung der Mythologie und die Entwickelung der griechischen Religion nach Hesiod's Theogonie. Würzburg, 1867; Schomann, Die Hesiodische Theogonie ausgelegt und beurtheilt. Berlin, 1868. Кромѣ того мы съ благодарностію должны упомянуть выше названное сочиненіе *I. I. Вагнера*: Homer und Hesiod. Ulm, 1850.

[1]) См. стр 18.

[2]) Од. V, 184; Ил. Ш, 104, 278; XIX, 259.

[3]) Ил XIV, 201, 245, 302; Срав Ил. XX, 7, XXI, 195; Од. X, 139 и др.

[4]) Ил. Ш, 277, срав. 104; XIX, 259 и др.

[5]) Ил. XIV, 274; XV, 187 и нѣк. др.

[6]) Ил XIV, 279, Срав. гимнъ Апол. Пиѳ. ст 157; также Ил. VIII, 479 и ал.; XV, 225 и др.

дѣйствіяхъ Божества, очевидныхъ для разума и вѣрою легко пріемлемыхъ, но и объ отношеніяхъ его какъ въ самомъ себѣ, по его существу, такъ и къ міру, равно какъ и міра къ Божеству, т. е. вопросы θеогоніи и космогоніи. Но всему этому, какъ само собою понятно, у Гомера не доставало цѣльности и единства, ясности и отчетливости по изложенію: Гомеръ былъ эпическій поэтъ, а не богословъ или философъ собственно. Такими богословами-философами явились ближе всего поэты дидактическіе и именно θеогонисты, предпринявшіе попытку пополнить пробѣлъ, столь замѣтный у Гомера въ разсматриваемомъ отношеніи. Изъ ихъ θеогоній, менѣе совершенныхъ, бывшихъ до Гомера и Гезіода и до насъ не дошедшихъ, составилась θеогонія болѣе совершенная, дошедшая до насъ съ именемъ Гезіода и теперь насъ интересующая. Она представляется въ столь обычной для тогдашняго времени формѣ поэмы (и именно дидактической). Задачу своего труда θеогонистъ выражаетъ въ слѣдующихъ словахъ обращенія къ музамъ:

„Скажите, какъ въ началѣ произошли боги и земля [1])
„И рѣки и безпредѣльное море, ярящееся волнами,
„И блистающія звѣзды и превышнее широкое небо; [2])
„И какіе отъ нихъ произошли боги, податели благъ,
„Какъ раздѣлили они богатство и какъ распредѣлили почести,
„А также и какъ сначала овладѣли многоущельнымъ Олимпомъ.
„Это повѣдайте мнѣ музы, имѣющія жилища на Олимпѣ
„Сначала, и скажите, что прежде оныхъ было“ [3]).

Отсюда видно, что Гезіодъ задался рѣшеніемъ вопросовъ прямо религіозно-философскихъ, касающихся происхожденія боговъ и міра, т. е. вопросовъ θеогоніи и космогоніи. Вопросы космогоническіе такъ тѣсно примыкаютъ у него при этомъ къ вопросамъ θеогоническимъ, такъ переплетаются съ ними, что намъ волей-неволей придется воспользоваться, выговореннымъ во введеніи къ настоящимъ нашимъ статьямъ, правомъ коснуться и перваго рода вопросовъ, какъ относящихся къ составу содержанія идеи Божества [4]). Какъ же рѣшаетъ Ге-

[1]) Γαῖα.
[2]) Οὐρανός.
[3]) Θеог. 108—115.
[4]) См. стр. 21.

зіодъ въ своей ѳеогоніи тѣ и другіе вопросы?— Въ отвѣтъ на это вотъ его собственныя слова:

„Прежде всего былъ хаосъ, а потомъ
„Широкогрудая земля, [1]) вѣчно непоколебимое сѣдалище для всѣхъ
„Безсмертныхъ, которые владѣютъ вершинами нѣжнаго Олимпа,
„И мрачные тартары въ пропасти обширной земли [2]),
„А также и Эротъ [3]), который, будучи прекраснѣйшимъ между безсмертными богами,
„Рѣшителемъ заботъ для всѣхъ боговъ и для всѣхъ людей,
„Укрощаетъ въ груди сердце и благоразумный совѣтъ“ [4]).

Итакъ, вотъ начало и первые виды бытія, по Гезіодовой ѳеокосмогоніи. Уже то самое обстоятельство, что одни изъ издателей Гезіодовой „Ѳеогоніи“ печатаютъ приведенныя изъ нея слова: *хаосъ, земля, тартары* и *Эротъ* съ прописныхъ буквъ въ началѣ, а другіе—съ строчныхъ, показываетъ, что одни принимаютъ ихъ за имена собственныя, а другіе—за имена нарицательныя; одни видятъ здѣсь обозначеніе именъ божествъ народной религіи, а другіе—указаніе на первыя стихіи міробытія. Но что же именно и дѣйствительно должно здѣсь разумѣть?—Оставляя въ сторонѣ толкованія новѣйшаго времени, весьма разнообразныя и нерѣдко несогласныя между собою, обратимъ ближайшее вниманіе на словоупотребленіе самого Гезіода и на древне-греческія толкованія его „Ѳеогоніи“, припомнивъ то обстоятельство, что эта „Ѳеогонія“, на ряду съ твореніями Гомера, была предметомъ благоговѣйнаго вниманія и глубокаго изученія въ древней Греціи. Судя по связи рѣчи ѳеогониста, которую мы увидимъ изъ дальнѣйшаго, и по употребленію разсматриваемыхъ словъ съ одной стороны въ приведенномъ, а съ другой—въ дальнѣйшихъ мѣстахъ той-же „Ѳеогоніи“, нужно думать, что самъ Гезіодъ имѣлъ здѣсь въ виду первоначала бытія космическаго, а не божественнаго. Тоже самое ясно подтверждаютъ и толкованія древнѣйшихъ греческихъ мыслителей, напримѣръ нѣкоторыхъ изъ представителей іонійской философской школы, также философовъ Платона

[1]) Γαῖα.
[2]) Χθονός.
[3]) Любовь, богъ любви.
[4]) Ѳеог. 116—122.

и особенно Аристотеля. Подтвержденіе того-же мы увидимъ въ свое время и у орфиковъ, θео-космогонія которыхъ еще ближе къ Гезіодовой, нежели философія іонійская, Платонова и Аристотелева, и по времени своего происхожденія, и по характеру содержанія. Теперь, что въ особенности должно разумѣть подъ первоначаломъ всякаго бытія по Гезіоду,—хаосомъ? Сами древніе греки весьма разногласили въ пониманіи хаоса: одни разумѣли подъ нимъ у Гезіода воздухообразную безформенную первоматерію (представители іонійской философской школы), а другіе — пустое пространство (Аристотель и его школа). Спорное дѣло можетъ рѣшить лишь самъ θеогонистъ. Три раза въ своей „Θеогоніи“ употребляетъ онъ слово: Χαός, кромѣ вышеприведеннаго случая, именно въ стихахъ: 123;700 и 814 и сверхъ того въ стихѣ 740 употребляетъ слово одного съ нимъ корня: Χάσμα (отъ χαίνω, χάσκω—зіяю, разѣваю ротъ),— и во всѣхъ этихъ случаяхъ, повидимому, въ смыслѣ пространства, пустоты, бездны. Впрочемъ, то-ли и дѣйствительно должно разумѣть у Гезіода подъ хаосомъ въ настоящемъ случаѣ, это, надѣемся, уяснитъ дальнѣйшее теченіе рѣчи самого θеогониста, равно какъ отсюда-же уяснится и значеніе остальныхъ трехъ первоначалъ бытія. Именно, вслѣдъ за приведенными выше словами у Гезіода мы читаемъ:

„Отъ хаоса произошли Эревъ и черная ночь;
„А отъ ночи произошли эфиръ и день,
„Которыхъ она родила, зачавъ въ объятіяхъ Эрева“ [1]).

Доселѣ упоминались у Гезіода первоначала бытія, взаимно независимыя, хотя и одно послѣ другаго появлявшіяся въ вышеприведенномъ порядкѣ. Теперь слѣдуютъ виды бытія, одинъ отъ другаго происходящіе, именно: отъ хаоса—Эревъ и черная ночь, а отъ ночи и Эрева—эѳиръ и день. При томъ хаосъ одинъ, безъ союза съ какимъ-либо изъ первоначалъ бытія, производитъ отъ себя эревъ и ночь, а ночь производитъ эѳиръ и день отъ супружескаго союза съ Эревомъ. Затѣмъ, судя потому, что Эревомъ у грековъ обозначался собственно подземный мракъ, а ночь обозначала мракъ надземный, нужно

[1]) Θеог. 122—125.

предположить, что хаосомъ, отъ котораго они произошли, Гезіодъ хотѣлъ обозначить какъ пространство, занимаемое надземнымъ и подземнымъ мракомъ, такъ и содержимое этого пространства, т. е. безформенное воздухообразное вещество; иначе сказать, хаосъ по Гезіоду есть дѣйствительно пространство, но только не абсолютно пустое; онъ есть настолько же первопространство, насколько и первоматерія, первостихія міроваго бытія. Съ такимъ объясненіемъ согласно будетъ и то, что по Гезіоду является произшедшимъ отъ хаоса: отъ союза ночи съ эревомъ, произшедшихъ отъ хаоса. происходитъ не только день, но и эѳиръ, который, конечно, уже не означаетъ лишь пустое протяженіе, а и матерію, хотя-бы и тончайшую. Тоже самое подтверждается и инымъ соображеніемъ. Упомянутые выше тартары указываютъ на помѣщенія для того же подземнаго мрака, который въ настоящемъ случаѣ означается словомъ: Эревъ [1]); а тѣ тартары названы мрачными (ἠερόεντα) не только по противоположности свѣту, какъ бѣлому черное, т. е. по качеству, но и по свойству своего содержимаго: туманности, воздухообразности [2]). Правда, Аристотель, Секстъ Эмпирикъ и другіе, приводя первые стихи Гезіодовой „Ѳеогоніи“, опускаютъ стихъ, въ которомъ идетъ рѣчь о тартарахъ; а новые переводчики той-же „Ѳеогоніи“, въ виду этого, измѣняютъ и смыслъ подлинника въ разсматриваемомъ мѣстѣ. Быть можетъ, и дѣйствительно въ глубокой древности стиха этого не было въ Гезіодовой „Ѳеогоніи“, такъ какъ связь мыслей космогоническимъ и за опущеніемъ его не нарушается. Но и при существованіи его мысль ѳеогониста для насъ ясна безъ всякихъ натяжекъ въ переводѣ [3]). Онъ хотѣлъ прежде всего указать условія бытія всего сущаго. На первомъ планѣ у него поставлено условіе пространства, которое является сначала въ общемъ и неопредѣленномъ видѣ хаоса, затѣмъ въ болѣе частномъ и опредѣленномъ видѣ земной поверхности

---

[1]) Срав. Ѳеог. ст. 822.

[2]) Ἠερόεις происходитъ, конечно, отъ іоніч. ἠήρ (вм. ἀήρ)—туманъ, воздухъ

[3]) Пріймемъ ко вниманію то, что въ 821—822 стихахъ „Ѳеогоніи“ отъ земли (Гэи) и Тартара раждается Тифоей (чудовище), подобно тому какъ и отъ другихъ первоначалъ бытія міра.

(земля) и подземелья (тартары). Подъ землею (Гэею) онъ не разумѣетъ почвенный собственно составъ ея, но разумѣетъ землю въ общемъ смыслѣ, во всемъ объемѣ заключающагося въ ея названіи понятія и, между прочимъ, въ смыслѣ занимаемаго ею пространства: почву (χθών) онъ тутъ же именуетъ, когда говоритъ о тартарахъ, какъ заключающихся „въ пропасти земли“. Этимъ вполнѣ выясняется космическое значеніе обоихъ первоначалъ—земли (Гэи) и тартара Остается выяснить значеніе послѣдняго изъ первоначалъ,—Эрота. И его значеніе легко выясняется изъ ближайше приведеннаго отрывка. Между тѣмъ какъ въ раньше приведенномъ отрывкѣ мы видѣли, что Гезіодъ представляетъ Эрота какъ-бы личнымъ божествомъ (любви), называя его прекраснѣйшимъ изъ боговъ, изъ настоящаго отрывка прямо выясняется его космическое значеніе, соотвѣтственно признанному уже нами космогоническому смыслу начальныхъ стиховъ Гезіодовой „Θеогоніи“. Объ Эротѣ, какъ одномъ изъ божествъ народной миѳологіи, рѣчь у Гезіода дальше, именно въ ст. 201, гдѣ Эротъ является спутникомъ Афродиты. Въ разсматриваемомъ же мѣстѣ Эротъ является не болѣе какъ производительною первосилою, „началомъ дѣятельнымъ“ (δραστήριος ἀρχή), по объясненію Секста Эмпирика [1]), или высшею связующею потенціею производительности въ мірѣ, слѣдовательно является столько-же необходимымъ условіемъ бытія его, какъ и пространство. И вотъ первое проявленіе дѣятельности этого начала, ночь, соединившись союзомъ любви (φιλότητι μιγεῖσα) съ Эревомъ, производитъ эѳиръ и день. Въ этомъ-то смыслѣ позже Парменидъ и другіе философы называли Эрота началомъ мірозданія [2]). Въ этомъ же смыслѣ и у Гезіода Эротъ является условіемъ произведенія бытія возможно лучшаго изъ сравнительно худшаго. Какъ здѣсь ночь и Эревъ, мрачные сами въ себѣ, подъ его вліяніемъ, производятъ нѣчто свѣтлое—эѳиръ (отъ αἴθω—жгу, воспламеняю) и день, такъ и въ дальнѣйшемъ теченіи космо-ѳеогоніи. А за всѣмъ тѣмъ въ чертахъ, которыми у Гезіода охарактеризованъ Эротъ, мы должны ви-

[1]) Adv. phys. lib. IX, pag. 536; conf. 537 tomi II ed. Lipsiae, 1841.

[2]) Fragm. phil. gr. ed. Mullach. pag. 128 et annot. ed. cit. Conf. Sexti Empir. loco citato.

дѣть не болѣе, какъ поэтическое олицетвореніе. Идемъ далѣе за космоѳеогоніею Гезіода. Нашъ ѳеогонистъ начинаетъ теперь длинный рядъ порожденій земли (Гэи), которая по началу, безъ участія Эрота,

„....родила равное себѣ
„Звѣздное небо (Урана), чтобы оно покрывало ее со всѣхъ сторонъ,
„Дабы было вѣчно непоколебимымъ сѣдалищемъ для безсмертныхъ боговъ.
„Родила также высокія горы, пріятныя жилища богинь,
„Нимфъ, которыя обитаютъ въ лѣсистыхъ горахъ;
„А также и безплодную пучину родила, ярящуюся волнами,
„Море ..... а потомъ,
„Возлегши на ложе съ Ураномъ (небомъ), родила глубокопучинный океанъ,
„Кія, Крія, Иперіона и Іапета,
„Ѳею, Рею, Ѳемиду и Мнимосину,
„Златовѣнечную Фиву и любезную Тѳѳису.
„Послѣ-же нихъ родился самый младшій, хитроумный Кронъ,
„Ужаснѣйшій изъ дѣтей: онъ ненавидѣлъ и цвѣтущаго (здоровьемъ) родителя“ [1])

Такъ уже и здѣсь ясно, что между тѣмъ какъ безъ участія Эрота (любви) земля (Гэя) производитъ безличныя части видимой природы: небо, горы и море, при его благодѣтельномъ участіи (отъ Урана) она раждаетъ рядъ титановъ и титанидъ, въ которыхъ, какъ видно и изъ самаго названія ихъ, кроются не только безличныя силы, явленія и части природы, но и личныя единицы или, по крайней мѣрѣ, основанія и условія бытія существъ личныхъ. Насколько въ Океанѣ съ Тѳѳисою разумѣется водное пространство и материковая область, въ Кіѣ, Кріѣ, Иперіонѣ, Ѳеѣ и Фивѣ—свѣтовая область въ различныхъ ея сторонахъ и обнаруженіяхъ, а въ Кронѣ и Реѣ—время и текучесть бытія, его движеніе, настолько-же въ Іапетѣ [2]), въ Ѳемидѣ (богинѣ суда, справедливости) и Мнимосинѣ (памяти, богинѣ умственной воспроизводительности и производительности) виднѣются начала и условія бытія существъ личныхъ, рода человѣческаго. Но этимъ еще не кончился рядъ Уранѳновъ. Послѣ Крона земля (Гэя) родила еще одноглазыхъ циклоповъ,

„которые дали Зевсу громъ и устроили ему молнію“ [3]),

[1]) Ѳеог. 126—138.

[2]) Срав. имя Іафета, сына Ноева.

[3]) Ѳеог. 141.

а затѣмъ сторукихъ исполиновъ-титановъ: Котта, Бріарея и Гіиса. Подъ циклопами разумѣются грозныя подземныя силы, являющіяся въ изверженіяхъ огнедышущихъ горъ (отсюда — одноглазые циклопы), въ землетрясеніяхъ и т. под., а подъ сторукими исполинами—такія явленія природы, какъ ураганы, бури, грозы и т. под. При этомъ ѳеогонистъ опять не упускаетъ случая замѣтить о ненависти исполиновъ къ своему родителю (Урану) за то, что онъ

„Всякаго изъ дѣтей, которыи только появлялся,
„Сърывалъ въ пропасти земли (Гэи) и на свѣтъ не выпускалъ“ [1].

По связи съ этимъ далѣе Гезіодъ обстоятельно передаетъ миѳъ о томъ, какъ, по совѣту стонавшей отъ такихъ безжалостныхъ отношеній Урана къ дѣтямъ земли (Гэи), „великій хитроумный Кронъ“ оскопилъ отца своего Урана [2]). Послѣдствіемъ этого было то, что Кронъ и завладѣлъ кормиломъ міроправленія, доселѣ бывшимъ въ рукахъ Урана. Порожденія, произшедшія отъ капель крови оскопленнаго Урана (Эриннѣи, гиганты и нимфы меліи) и отъ самыхъ оскопленныхъ частей его (Афродита, богиня любви чувственной), даютъ Гезіоду поводъ возвратиться къ генеалогіи божествъ. Эту генеалогію онъ и ведетъ теперь, начавъ съ порожденій ночи, которыя, кромѣ сна и сновидѣній, отображаютъ въ себѣ различныя степени и обнаруженія зла (ст. 211—232) и продолживъ порожденіями морской пучины (понта), Форкиса и Океана съ Тѳисою,—все это по преимуществу въ области воднаго пространства (233—370), а затѣмъ порожденіями титановъ свѣтовой области, именно: Іперіона (первымъ сыномъ котораго былъ Геліосъ—солнце), Крія и Кія (371—451). Съ ст. 453-го начинается исторія поколѣнія Крона отъ Реи и вмѣстѣ съ тѣмъ исторія паденія царства Крона и возвышенія, на его на мѣсто, царства Зевсова, такъ что и вставленные сюда (ст. 507—808) нѣкоторые миѳическіе эпизоды, относящіеся, повидимому, къ разъясненію исторіи Ураніоновъ (родъ Іапета, порожденіе тартара и др.) служатъ лишь подтвержденіемъ той-же исторіи. Крону предсказано было Ураномъ и Гэею, что и его сила ослабле-

[1]) Тамъ-же, 156—157; срав. 158.
[2]) Тамъ-же, 160—182.

на будетъ однимъ изъ его сыновей. Посему онъ поглощалъ (κατέπινε) всякаго, кто ни раждался отъ Реи. Послѣднюю на столько-же огорчало это обстоятельство, на сколько и Гэю — подобное-же отношеніе Урана къ ея сыновьямъ. И между тѣмъ какъ Гэя замыслила оскопленіе Урана, Рея употребила хитрость. Когда родился у нея Зевсъ, она вмѣсто него, подала Крону для поглощенія камень. Обманъ удался, и Зевсъ, тайно воспитанный на островѣ Критѣ, въ послѣдствіи, съ помощію братьевъ своихъ: Посидона и Аида, а равно и нѣкоторыхъ изъ Уранiоновъ (сторукихъ исполиновъ и циклоповъ), осуществилъ предсказанное Крону Ураномъ и Гэею и, послѣ многолѣтней упорной борьбы съ титанами и другими враждебными силами, овладѣлъ Олимпомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и кормиломъ управленія вселенной [1]):

„Послѣ того какъ блаженные боги совершили подвигъ
„Усиленной борьбы съ титанами изъ-за чести,
„Они поручили царствовать и властвовать,
„По совѣту Гэи, Олимпійскому широкозрящему Зевсу
„Надъ безсмертными; а онъ между ними мудро распредѣлилъ почести“ [2]).

Вмѣстѣ съ тѣмъ начинается новое поколѣніе божествъ, происходящихъ отъ Кроніоновъ, которое вполнѣ замѣняетъ собою прежнія поколѣнія въ обладаніи различными частями природы (886—962). Такъ въ свѣтовой и воздушной области, на мѣсто титановъ этой области, является самъ Зевсъ съ Ирою и отчасти съ Истіею (Вестою); Гэю замѣнила собою Димитра; область воднаго пространства перешла къ Посидону; на мѣсто Эрева и Тартара въ подземномъ царствѣ является Аидъ Таже замѣна послѣдовала и въ второстепенныхъ должностяхъ: вмѣсто Иперіона и Геліоса (солнца) является сынъ Зевса Фебъ [3]) Аполлонъ; вмѣсто Селины, дочери Иперіона,—Арте-

[1]) У Гезіода собственно не указывается ясно, какъ именно совершилъ Зевсъ это великое дѣло. Позднѣйшій компонистъ ѳеогоній Аполлодоръ Аѳинскій (2-го в. до Р. Хр.), во 2-й главѣ 1-й книги своей „Библіотеки“ дополняетъ этотъ пробѣлъ сказаніемъ, что супруга и сотрудница Зевса Митида (совѣтъ, мудрость) дала Крону зелiе, отъ котораго онъ извергнулъ все, что поглотилъ доселѣ (камень и дѣтей) и что въ борьбѣ титановъ противъ Зевса участвовалъ опять Кронъ, который такимъ образомъ и былъ побѣжденъ Зевсомъ (pag. 2—3. Lipsiae, 1832 г.).

[2]) Ѳеог. 881—885.

[3]) Φοῖβος. Срав. имя Фивы (Φοίβη), одной изъ титанидъ свѣтовой области

мида, дочь Зевсова и т. д. Притомъ божества теперь являются все болѣе и болѣе съ качествами существъ личныхъ. Въ виду этого и изъ поколѣнія Уранидовъ остались теперь дѣйствующими лишь тѣ божества, которыя болѣе другихъ обладали личными качествами, каковы: Θемида, Мнимосина и др. Прочіяже или отошли на задній планъ (Геліосъ, циклопы и др.), остались въ сторонѣ, не удѣлъ (Океанъ, титаны-исполины и др.), или даже совсѣмъ не упоминаются. Наконецъ, отъ Кроніоновъ-же (преимущественно Зевса) ведутъ свой родъ и люди (963 – 1022).

Послѣ изложенія космоѳеогоніи Гезіода, въ ея собственномъ значеніи, естественно является вопросъ: что-же въ ней пріобрѣло для себя религіозное сознаніе древней Греціи въ сравненіи съ богословіемъ Гомеровымъ? Нѣтъ сомнѣнія, что пріобрѣло много и съ отрицательной, такъ сказать, и съ положительной стороны. И ближе всего такое пріобрѣтеніе состоитъ въ устраненіи и уясненіи многихъ внутреннихъ противорѣчій и недоразумѣній, которыя вызывало собою богословіе предшествовавшихъ временъ. Затѣмъ не маловажнымъ пріобрѣтеніемъ служитъ и приведеніе Гезіодомъ всего разнообразія, нерѣдко путаницы представленій и понятій о Божествѣ и божественномъ, къ стройному единству и цѣлостности міросозерцанія, бо́льшая въ сравненіи съ прежнимъ точность изложенія нѣкоторыхъ изъ самыхъ вѣрованій народныхъ и т. д

Богословіе до-Гезіодовское вообще и Гомерово въ частности, не смотря на явное стремленіе къ единству въ признаніи началъ божественнаго и человѣческаго, выраженное знаменательными для всѣхъ временъ и народовъ словами Гомера:

„Нѣтъ въ многовластіи блага; да будетъ единый властитель,—
„Царь намъ да будетъ единый, которому Зевсъ прозорливый
„Скиптръ даровалъ и законы: да царствуетъ онъ надъ другими“ [1]),

на дѣлѣ допускало однако-же множественность началъ, а отсюда — путаницу представленій и понятій, недоразумѣнія и противорѣчія. И именно, производя всякое бытіе отъ Океана и Тиѳисы, какъ это ясно изъ словъ Гомера, что отъ нихъ

[1]) Ил. II, 204—206.

„все родилося“ [1]), что „Океанъ есть отецъ боговъ, а Тиѳиса—матерь“ [2]), это богословіе однако-же допускало и существованіе Урана съ Гэею, отъ которыхъ, по народной миѳологіи, происходило все, не исключая и самого Океана съ Тиѳисою, называло также и Зевса „отцомъ боговъ и людей“. Возводя всѣ явленія природы къ божествамъ поколѣнія Кроніоновъ, оно не отрицало значенія и нѣкоторыхъ изъ Уранiоновъ въ отношеніи къ тѣмъ-же явленіямъ, какъ это должно сказать относительно Посидона, напримѣръ, и Океана, Аполлона и Геліоса съ Иперіономъ [3]) и т. д. Гезіодова космоѳеогонія, напротивъ, возводитъ все бытіе къ одному началу, и именно къ хаосу—бытіе міровое и къ Гэѣ—бытіе божественное и міровое. Съ замѣчательною послѣдовательностію проводится при этомъ у Гезіода идея постепенности перехода отъ худшаго къ лучшему, отъ менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному, отъ матеріальнаго и неразумнаго къ духовно-разумному. Сначала идетъ у него, какъ мы видѣли, чистая космогонія; ѳеогонія собственно начинается лишь съ порожденій Урана и Гэи, причемъ ясно намѣчаются три періода царствованія: Урана, Крона и Зевса. Въ первомъ періодѣ является преобладаніе космическихъ стихій и силъ надъ силами разумными, личными. Однако и здѣсь всюду видится дѣйствіе Божества, присутствіе силы божественной. Сама Гэя (земля), не смотря на все космическое значеніе ея, является съ признаками Божества, и при томъ даже личнаго. Она составляетъ совѣтъ, дѣлаетъ внушенія, предсказываетъ и т. д. Подобное-же должно сказать и объ Уранѣ. Мало этого. Если Уранъ (небо) въ народной греческой религіи не пользовался особымъ культомъ, то этого-же нельзя сказать о Гэѣ. Для нея былъ у грековъ особый культъ и все, что къ нему относится. Равнымъ образомъ и изъ Уранiоновъ многіе являются уже не одними лишь физическими силами и стихіями, а и представителями разумности (Іапетъ, Ѳемида и нѣкоторыя другія). Но, какъ само собою понятно, столь несовершенное царствованіе, какъ Ура-

[1]) Ил. XIV, 245—246.

[2]) Ил. XIV, 201 и 302: θεῶν γένεσις... μήτηρ.

[3]) Цитаты см. выше.

ново, должно было уступить мѣсто болѣе совершенному. Совершить переворотъ съ этою цѣлію никому болѣе не было прилично, какъ Крону, т. е. времени, соотвѣтственно чему и производительною силою, вмѣсто Гэи, является теперь новая и высшая: Рея, т. е. теченіе, движеніе. Начало малодѣятельное (Уранъ и Гэя) такимъ образомъ уступаетъ мѣсто началу болѣе дѣятельному. Какъ таковое начало, это послѣднее производитъ и поколѣніе высшее и притомъ опять въ постепенности, въ которой завершеніемъ, вѣнцомъ всего является мудрый совѣтникъ Зевсъ, который потому и поставленъ у Гезіода въ числѣ братьевъ третьимъ [1]), а не первымъ, старѣйшимъ, какъ у Гомера. Въ соотвѣтствіе тому-же раннѣйшія, какъ менѣе совершенныя поколѣнія, поглощаются Крономъ (временемъ), кромѣ Аида, Посидона и Зевса съ мужской и Истіи (Весты), Димитры (Цереры) и Иры съ женской стороны. Когда царство Крона (времени) достигло вершины своей производительности въ Зевсѣ, оно исполнило свою задачу и должно было также уступить мѣсто свое послѣднему, какъ царство Урана уступило ему самому нѣкогда свое мѣсто. Правда, Зевсу досталось царство его далеко не безъ борьбы. Начало разумности (Зевсъ) должно было выдержать сильную, многолѣтнюю брань съ неразумными, грубыми физическими силами (Титанами). Но тѣмъ выше поднялось знамя царства разумности, чѣмъ успѣшнѣе былъ исходъ этой борьбы. Полная побѣда вѣнчала главу мудраго Зевса, по совѣту Гэи (земли), признаннаго со стороны всѣхъ боговъ владыкою смертныхъ и безсмертныхъ, вседержителемъ. Самъ Кронъ (время) стушевался и обратился въ знаменіе вѣчности, такъ что сынъ его Зевсъ, преимущественно предъ другими Кронидами называвшійся Кроніономъ, сталъ именоваться такъ въ смыслѣ сына вѣчности [2]). Съ воцареніемъ Зевса, разумъ и воля, вообще личность, являются на первомъ планѣ и въ высшей чести. Все, хотя-бы немного низшее сего, подчиняется этому высшему. Не только братья, но и дяди Зевса, повинуются его волѣ и водятся его разумомъ, не говоря уже о поколѣніи Кронидовъ, какъ чадахъ царства

[1]) Θеог. 455—457.

[2]) Срав. Welcker, Griechische Gotterlehre, B. I, s. 140, ff. cit. Aufl.

разумности, въ которыхъ притомъ опять видна строгая постепенность: дѣти собственно Зевса въ общемъ выше дѣтей Посидона по своей разумности, по личнымъ качествамъ вообще. Но всѣ и все въ царствѣ Зевса къ нему одному тяготѣютъ. Всѣ божества являются лишь разносторонними выразителями и представителями его разума и воли; всѣ стихіи и силы природы, вообще все въ мірѣ и родѣ человѣческомъ, отъ него-же ведущемъ свое начало, строго подчиняются той-же волѣ Зевса, направляются его-же мудростію. И таковое царство Зевсово уже не смѣняется другимъ какимъ-либо; ибо оно само достигло въ себѣ идеала всесовершенства. Болѣе совершеннаго грекъ не могъ себѣ представить. А потому это царство (Зевсово) вѣчно, какъ вѣченъ самъ Зевсъ.

Такимъ образомъ Гезіодъ въ итогѣ пришелъ къ тому-же, къ чему и Гомеръ въ своемъ богоповѣствованіи, хотя и инымъ путемъ. И въ самыхъ подробностяхъ раскрытія содержанія идеи Божества Гезіодъ стоитъ твердо на почвѣ міросозерцанія Гомерова. У него также, какъ и у Гомера, общее наименованіе Божества является только въ выраженіяхъ: часто встрѣчающемся θεός, θεοί [1]) и гораздо рѣже употребляемомъ δαίμων [2]). Всего же чаще Гезіодъ носитъ на устахъ имя Зевса. Вмѣстѣ съ тѣмъ Зевсъ является и у Гезіода главнымъ носителемъ и всестороннимъ выразителемъ идеи Божества, какъ существа всесовершеннаго. Поэтому Гезіодъ употребляетъ относительно его знакомые уже намъ эпитеты и выраженія: „превосходнѣйшій изъ боговъ и могуществомъ величайшій“ [3]), „славнѣйшій и величайшій изъ боговъ вѣчно рожденныхъ“ [4]), „царь безсмертныхъ“ [5]), „властвующій надъ блаженными богами“ [6]) и т. п.

Равнымъ образомъ и всѣ свойства Божества, какъ онтологическія, такъ и нравственныя, или духовныя, идеальныя, являются у Гезіода почти въ томъ-же видѣ и въ той-же полно-

[1]) Θεογ. 91; 101; 108 и мн. друг.

[2]) Θεογ. 991; Тр. и Дни 312.

[3]) Θεογ. 49: φερτατός ἐστι θεῶν κράτεί τε μέγιστος.

[4]) Θεογ. 548· κύδιστε, μέγιστε θεῶν αἰειγενετάων.

[5]) Тр. и Дни 668: ἀθανάτων βασιλεύς.

[6]) Щитъ Ир. 328; μακάρεσσιν ἀνάσσων.

тѣ, какъ у Гомера, хотя и съ меньшимъ обиліемъ описательныхъ чертъ, что, конечно, зависѣло и отъ объема содержанія, и отъ особенной задачи твореній Гезіодовыхъ, и отъ ихъ общаго характера, какъ поэмъ дидактическихъ, а не эпическихъ. Впрочемъ, этотъ недостатокъ обилія описательныхъ чертъ по большей части служитъ не столько ко вреду, сколько къ пользѣ представленія о Божествѣ: при этомъ выигрывается большая чистота, духовность таковаго представленія.

И именно въ отношеніи къ *единству* существа Божія, самому первому изъ онтологическихъ свойствъ, мы встрѣчаемся у Гезіода не только съ тѣмъ-же, что мы видѣли и у Гомера, но и съ важнѣйшимъ того. У Гезіода не только нѣтъ рѣчи о судьбѣ, властвующей надъ богами, стѣсняющей ихъ волю, какъ стало учить позднѣйшее языческое богословіе древней Греціи, но и тѣни нѣтъ того смѣшенія ея съ волею Зевса, какое мы видѣли у Гомера, или того значенія, какое придавалось ей въ Гомеровомъ богословіи. Гомерическое αἶσα даже не употребляется у Гезіода; μοῖρα [1]) и τύχη [2]) употребляются у Гезіода въ значеніи именъ божествъ низшаго разряда. Въ одномъ случаѣ μοῖρα у Гезіода является даже, какъ дочь Зевса [3]), что не только ставитъ ее ниже послѣдняго, но и въ онтологической зависимости отъ него, какъ его порожденія, его воли. Объ εἱμαρμένη также нѣтъ рѣчи у Гезіода, какъ и объ αἶσα. И, наоборотъ, во всемъ важнѣйшемъ, что-бы ни совершалось въ мірѣ конечномъ или безконечномъ, Гезіодъ видитъ исполненіе одной только воли Зевса или Дія. „По волѣ великаго Зевса“ [4]), „по волѣ Кронида“ [5]) и т. п. суть обычныя выраженія у Гезіода въ этихъ случаяхъ [6]). А выраженіемъ: „совершалось намѣреніе великаго Зевса“ [7]) Гезіодъ возбуждаетъ въ насъ воспоминаніе о подобномъ же выраженіи у Гомера:

1) Θεογ. 217, 904, Щитъ Ир. 258; Отр. LXVI.
2) Θεογ. 360.
3) Θεογ. 904.
4) Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς.
5) Κρονίδεω διὰ βουλάς.
6) См. Θεογ. 465; Тр 122; Θεογ. 572; 730; Тр. 4 и др
7) Μεγάλου Διὸς νόος ἐτελεῖτο. Θεογ. 1002.

„свершалась Зевесова воля“ [1]). Съ другой стороны, самая ближайшая задача ѳеогоніи требовала упомянуть въ возможной полнотѣ имена всѣхъ божествъ народной религіи. Все множество именъ послѣднихъ умѣщается въ 1020 стихахъ. Но что же? И на такомъ незначительномъ пространствѣ чаще всѣхъ встрѣчается здѣсь опять ничье другое имя, какъ имя Зевса Кроніона, какъ *единаго*, истиннаго для грековъ Бога. Его имя Гезіодъ употребляетъ даже ранѣе, нежели, въ порядкѣ ѳеогоніи, самъ Зевсъ родился отъ Крона [2]). Передавая самый миѳъ о рожденіи Зевса и другихъ его братьевъ и сестеръ отъ Крона и Реи и именно говоря о томъ, что доселѣ Кронъ поглощалъ всякаго изъ сыновей своихъ, едва лишь выходилъ онъ изъ утробы матери, Гезіодъ добавляетъ:

„Ибо онъ слышалъ отъ земли (Гэи) и звѣзднаго неба (Урана),
„Что ему предназначено быть побѣжденнымъ отъ своего сына,
„Хотя и могущественному, *по волѣ великаго Зевса* [3]),
„Посему онъ не безъ намѣренія, а преднамѣренно
„Поглощалъ сыновей своихъ“ [4]).

Замѣчательное признаніе, показывающее, какъ прочно укоренена была вѣра въ Зевса, какъ единаго Бога Греціи, въ сердцѣ Гезіода, не смотря на тѣ уступки разуму, какія онъ дѣлалъ въ угоду философскому міросозерцанію. Къ одному Зевсу, потому, относитъ Гезіодъ, подобно Гомеру, все лучшее въ своемъ представленіи о Божествѣ; къ нему преимущественно обращается онъ въ своихъ молитвенныхъ воззваніяхъ; Зевса онъ поставляетъ началомъ, срединою и концомъ своей ѳеогоніи и т. д. Самый миѳъ о рожденіи Зевса отъ Крона представляется лишь эпизодомъ, напоминающимъ знаменитое изваяніе Фидія, представляющее на первомъ планѣ фигуру Зевса во всемъ его божественномъ величіи, а у подножія этой фигуры изображенія другихъ боговъ и богинь народной религіи, и между ними опять—Зевса и Иры.

Дальнѣйшее онтологическое свойство Божества, *самобытность*, утверждается у Гезіода точно также, какъ и у Гомера,

[1]) Ил. 1, 5.
[2]) Ѳеог. 96; 104, 141, 285, 316 и др.
[3]) Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς.
[4]) Ѳеог. 463—467.

не смотря на то, что Гезіодъ болѣе ясно, нежели Гомеръ, указываетъ родословіе боговъ и богинь (со включеніемъ, конечно, и Зевса). Онъ, подобно Гомеру, называетъ боговъ вообще (слѣдовательно и Зевса) не только „вѣчно сущими“ (αἰὲν ἐόντες) [1]), но и „вѣчно рожденными“ (αἰειγενέται) [2]); а въ одномъ случаѣ и прямо обращается къ Зевсу съ такимъ молитвеннымъ воззваніемъ:

„О Зевсъ славнѣйшій, величайшій изъ боговъ вѣчно рожденныхъ“ [3]),

и тѣмъ самымъ утверждаетъ за нимъ преимущественное достоинство „вѣчно-рожденности“, т. е. безначальности, самобытности, при чемъ рожденіе его отъ Крона опять является лишь, не имѣющимъ существеннаго значенія, миѳическимъ эпизодомъ.

Хотя яснаго представленія о *неизмѣняемости* существа Божественнаго Гезіодъ также не достигаетъ, какъ и Гомеръ, однако, подобно послѣднему, не упускаетъ случая упомянуть о нектарѣ и амвросіи, какъ средствахъ, поддерживающихъ эту неизмѣняемость въ божествахъ народной миѳологіи. При томъ распоряженіе этими средствами онъ передаетъ во власть опять-таки не кого другаго, какъ Зевса [4]).

Вездѣсущіе Зевса Гезіодъ представляетъ, подобно Гомеру, указаніемъ на дѣйствія и отношенія его не только на Олимпѣ, на небѣ, въ воздушномъ пространствѣ и на поверхности земли, но и въ подземномъ царствѣ. Отсюда знакомые намъ эпитеты Зевса: олимпійскій [5]), тучегонитель [6]), услаждающійся молніями [7]), въ высочайшихъ жилищахъ обитающій [8]), подземный [9]) и др. А такъ какъ у Гезіода, какъ поэта дидактическаго, нѣтъ такой пластичности изображенія этихъ дѣйствій и отношеній Зевса, какая повсюду видна у Гомера, то

1) Θεογ. 21, 33; 105 и др.
2) Θεογ. 548; 893 и др.
3) Θεογ 548
4) Θεογ. 640—642.
5) Θεογ. 390; 529 и др. Тр. и Дни 87 и др.
6) Νεφεληγερέτα. Θεογ. 558; 730 и др.
7) Τερπικέραυνος. Тр. и Дни 52; 273. Отр. XXVI и пр.
8) Ὑπέρτατα δώματα ναίει. Тр. и Дни 8.
9) Χθόνιος=καταχθόνιος. Тр. 465; срав. Θεογ 767. и др.

чрезъ это его міросозерцаніе еще болѣе выигрываетъ относительно духовности представленія вездѣсущія.

Послѣднее изъ онтологическихъ свойствъ—*вѣчность* у Гезіода не менѣе ясно указывается, какъ и у Гомера. Мы знаемъ уже, что онъ называетъ боговъ вообще (слѣдовательно и Зевса) „вѣчно-рожденными“, т. е., безначальными и „вѣчно-сущими“; но онъ называетъ ихъ также и „безсмертными“ [1]), т. е., безконечными по существу своему, и говоритъ, что „смерть враждебна безсмертнымъ богамъ“ [2]). Въ особенности же вѣчность Зевса Гезіодъ утверждаетъ, называя его Кронидомъ, т. е. сыномъ вѣчности, согласно выше изъясненному [3]).

Что сказано объ онтологическихъ, то-же должно сказать и о нравственныхъ, духовныхъ свойствахъ Божества (Зевса) по Гезіоду.

И именно со стороны *разума*. Кромѣ мѳа о происхожденіи богини мудрости—Аѳины Паллады изъ главы Зевса [4]), у Гезіода мы встрѣчаемъ то замѣчательное дополненіе къ богословію Гомерову, что онъ супругою Зевса, притомъ первою, а Аѳины матерью полагаетъ Митису (Μῆτις), т. е. совѣтъ, мудрость, называя ее и при этомъ „самою мудрою изъ богинь и смертныхъ людей“ [5]). Равнымъ образомъ одною изъ супругъ Зевса Гезіодъ полагаетъ также и Мнимосину, т. е. воспоминаніе, матерь музъ—покровительницъ наукъ и искусствъ Сверхъ того относительно разума, премудрости и всевѣдѣнія Зевса мы встрѣчаемъ у Гезіода отчасти знакомыя, а отчасти новыя названія (эпитеты) и выраженія, каковы: „мыслитель, промыслитель, совѣтникъ“ (μητίετα) [6]), (μητιόεις) [7]), и т. п.;—„Зевсъ-же, вѣдающій непреложные совѣты, узналъ, а не невѣдалъ коварство Промиѳея“ [8]);—„обмануть или укрыться отъ

---

[1]) Ἀθάνατοι. Θеог. 21; 43, 57 и мн др

[2]) Θеог. 766.

[3]) Срав. Welcker, Griech. Gotterlehre, am angef. Orte.

[4]) Θеог. 924.

[5]) Θеог. 886.

[6]) Θеог. 56; 520: 904 и др.; Щитъ Ир. 33; 383 и др.

[7]) Θеог. 286, 457; Тр. 51, 769.

[8]) Θеог. 550—551.

ума Зевса невозможно“ [2])—„все видитъ око Зевса и все замѣчаетъ“ [3]) и др. Въ послѣднемъ выраженіи нельзя не видѣть дальнѣйшаго шага Гезіодова богословія въ сравненіи съ Гомеровымъ. Въ послѣднемъ подобное выраженіе относилось къ солнцу (Гелосу); изъ Гезіодова-же примѣненія его къ Зевсу ясно, что грекъ въ солнцѣ видѣлъ какъ-бы всевидящее око Зевса.

Со стороны *воли* Зевса Гезіодъ даже болѣе Гомера полно изображаетъ ея всестороннее выраженіе и обнаруженіе. Кромѣ вышеприведенныхъ случаевъ указанія на нее, какъ на способность изволенія („по волѣ великаго Зевса“ и под.), у Гезіода изображаются слѣдующія свойства ея: *а) всемогущество*, когда Гезіодъ прямо называетъ Зевса всемогущимъ (ὑπερμενής) [4]), всесильнымъ (ἐρισθενής) [5]); изображаетъ его всемогущія дѣйствія въ природѣ, какъ громовержца (βαρύκτυπος [6]), ὑψιβρεμέτης [7]) и под.), молніеносца (τερπικέραυνος) [8]) и т. д.; описываетъ его побѣдоносную борьбу съ титанами [9]), изображаетъ его всемогущество въ области нравственной, указаніемъ той свободы, съ какою онъ смиряетъ гордыхъ и возноситъ смиренныхъ, унижаетъ славныхъ и возвышаетъ приниженныхъ [10]) и т. д. б) *Непреложность* опредѣленій воли Зевса Гезіодъ указываетъ вышеприведенными словами о томъ, что онъ „вѣдаетъ непреложные совѣты“, или другими: „невозможно когда-либо избѣжать воли Зевса“ [11]) и под. в) *О правосудіи* воли Зевса Гезіодъ говоритъ, когда называетъ Θемиду, богиню правосудія, супругою Зевса [12]); также, когда выражается, что „у кого лежитъ на сердцѣ стремленіе къ оскорбленію и дурныя дѣла, надъ тѣмъ широкозрящій Кронидъ Зевсъ знаменуетъ

---

[1]) Θеог 613: Οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν.

[2]) Тр. 267: Πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας.

[3]) Θеог. 534, Щитъ Ир 413.

[4]) Тр. и Дни 415.

[5]) Θеог. 388. Тр и Дни 79, Щитъ Ир. 318

[6]) Θеог. 568; Тр. 8 и др.

[7]) Цитаты см. выше.

[8]) Θеог. 687 и дал.

[9]) Тр. и Дни 2—7.

[10]) Тамъ-же 105.

[11]) Θеог. 901 и дал.

судъ (δίκην) свой“ [1]); когда упоминаетъ о „стрѣлахъ Зевса“ [2]) и под. г) *Благость* воли божественной Гезіодъ изображаетъ, когда называетъ боговъ вообще (слѣдовательно и Зевса) „подателями благъ“ (δωτῆρες ἐάων) [3]), виновниками не только золъ но и благъ [4]), и под.; а въ одномъ мѣстѣ и о самомъ Зевсѣ прямо говоритъ, что онъ „въ преизобиліи даетъ свои дары“ [5]); въ другомъ,—что „онъ даруетъ счастіе“ [6]) и под. Наконецъ, со стороны *чувства*, Гезіодъ, подобно Гомеру, называетъ боговъ весьма часто „блаженными“ (μάκαρες) [7]), оставаясь такимъ образомъ вообще на почвѣ народнаго міросозерцанія въ отношеніи къ содержанію идеи божества, на почвѣ Гомерова богословствованія. Вѣра Гезіода въ Божество непоколебима. Сомнѣніе еще ни откуда не закрадывается въ его душу. Подобно Гомеру, онъ съ полною довѣрчивостію обращается къ музамъ съ мольбою о ниспосланіи ему вдохновенія для воспѣванія боговъ и людей [8]); а въ нѣкоторыхъ случаяхъ и высказываетъ прямо увѣренность, что онѣ именно, т. е. музы. дщери Зевса, „вдохновили“ (ἐνέπνευσαν) его на божественные звуки, чтобы „воспѣть ими настоящее, прошедшее и будущее“ [9]); что онѣ „научили“ (ἐδίδαξαν) его „воспѣвать несказанную пѣснь“ [10]) и под. Онъ съ полною довѣрчивостію передаетъ древнія религіозныя преданія [11]), и т. д. Лучшимъ образчикомъ вѣры Гезіода въ божество (Зевса) можетъ служить слѣдующій отрывокъ, который мы читаемъ въ началѣ его „Трудовъ и Дней“:

---

[1]) Тр. и Дни 238—239.
[2]) Θеог. 708: κῆλα Διός.
[3]) Θеог. 46; 111; 633 и др.
[4]) Тр. и Дни 667.
[5]) Θеог. 399; срав 412.
[6]) Тр и Дни 281.
[7]) Θеог. 33; 101; 128 и др.
[8]) См. Начало „Θеогоніи“ и „Трудовъ и Дней“.
[9]) Θеог. 31—32; сп. 38.
[10]) Тр. и Дни 662.
[11]) Таковы напримѣръ преданія: о золотомъ вѣкѣ, когда люди жили съ богами и дѣлили съ ними трапезу (Отр. 119; Тр. и Дни 111 и дал.);—о происхожденіи зла въ мірѣ (миѳъ о Пандорѣ, Тр. и Дни 60—105, 570—589) и др. Мы не говоримъ подробно объ этомъ по той простой причинѣ, что это далеко отъ нашей главной цѣли.

„О музы, изъ Пиэріи прославляющія пѣснями!
„Пріидите, повѣдайте о Зевсѣ, воспѣвая отца вашего (въ немъ),
„Чрезъ котораго смертные люди бываютъ равно безславны и славны,
„Знатны и незнатны, по волѣ великаго Зевса.
„Ибо безъ труда одного возвышаетъ, а другаго превозносящагося унижаетъ,
„Весьма славнаго умаляетъ, а неизвѣстнаго превозноситъ,
„Неправаго исправляетъ, а гордаго смиряетъ.
„Высокогремящій Зевсъ, который обитаетъ въ превышнихъ жилищахъ,
„Услышь меня, видящій и слышащій, и по справедливости направь судъ!“ [1]).

Какъ живо эти слова вѣры напоминаютъ собою изреченія Божественнаго Писанія,—основанія нашей вѣры: *Господь гордымъ противится: смиреннымъ-же даетъ благодать* (Притч. 3, 34; Іак. 4, 6; 1 Петр. 5, 5);—*досажденіе мужа смиряетъ: а смиренныя утверждаетъ Господь въ славѣ* (Притч. 29, 23); *Господи... услыши мя въ правдѣ Твоей!* (Псал. 142, 1) и под.

Итакъ ясно, что не малымъ пріобрѣтеніемъ для религіознаго сознанія и міросозерцанія древней Греціи послужило богословствованіе Гезіода, какъ въ отношеніи къ уясненію естественныхъ запросовъ разума по предметамъ вѣры, такъ и въ отношеніи къ точнѣйшему изложенію содержанія самой вѣры. Но еще болѣе было-бы пріобрѣтенія, еще цѣннѣе было бы самое пріобрѣтеніе, если-бы Гезіодъ тверже стоялъ на почвѣ вѣры, болѣе ввѣрялся ея водительству и чаще провѣрялъ ею выводы разума. А этого, къ сожалѣнію, у Гезіода недоставало. И что-же изъ того вышло? Не говоря о томъ, что нѣкоторыя противорѣчія и недоразумѣнія богословъ древнѣйшихъ у него остались неустраненными и неразъясненными,—на мѣсто устраненныхъ возникли новыя, образовались основоположенія, не имѣвшія достаточной прочности логической, даже съ точки зрѣнія естественныхъ началъ разума и т. д. Возьмемъ ближе всего космогоническую часть. У Гомера, какъ іонянина, началомъ міробытія является вода и земля, жидкое и твердое подъ образомъ Океана и Тѳѳпсы. Чрезъ это уже умалялось значеніе древнѣйшихъ, по общему космогоническому представленію, началъ міробытія: *неба и земли* [2]) Но такъ какъ въ тоже вре-

[1]) Тр. и Дни 1—9. Срав. слова Гомера, приведенныя нами выше на стр. 593 филос. отд. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1884 г. № 11.

[2]) Срав. Быт. I, 1. *Въ началѣ сотвори Богъ небо и землю.* Срав. также статью *Петерсена*: Griechische Religion etc. въ Ersch und Gruber, Allgem. Encyklop. Sect. I, B. 82, S. 77.

мя Гомеръ не отрицалъ хотя нѣкотораго значенія и этихъ послѣднихъ началъ (Уранъ и Гэя), то нельзя было ему избѣжать внутренняго противорѣчія. Гезіодъ устраняетъ это противорѣчіе подчиненіемъ Океана и Тиѳисы высшимъ и древнѣйшимъ началамъ: небу и землѣ (Урану и Гэѣ), произведеніемъ первыхъ отъ послѣднихъ [1]). Остановись онъ однакоже на этомъ древнѣйшемъ преданіи и затѣмъ, для размышленія, призови на помощь данныя религіознаго содержанія, онъ былъ бы основательнѣе и въ дальнѣйшемъ. А онъ вздумалъ философствующею мыслію проникнуть еще далѣе въ глубину первоосновъ бытія: впереди неба (Урана) поставилъ землю (Гэю), а впереди земли—хаосъ (пространство), который, такимъ образомъ, и явился у него первоосновою всякаго бытія. Но естественно было спросить, какъ и спросилъ, по древнему сказанію, философъ Эпикуръ, когда былъ еще мальчикомъ, своего учителя, преподававшаго и изъяснявшаго ему Гезіодову ѳеогонію: „откуда-же произошелъ самый хаосъ?“ Учитель Эпикура, правда, довольно искусно увернулся отъ прямаго отвѣта на этотъ вопросъ, сказавъ, что отвѣчать на него есть дѣло философа, а не грамматика [2]); однако вопросъ остается вопросомъ, и у нашего поэта-философа мы не находимъ отвѣта на него. Еще менѣе утѣшительнаго представляетъ собою ѳеогоническая часть. Благодаря тому, что у Гезіода вѣра боролась съ стремленіемъ къ философствованію, мы въ ней видимъ еще болѣе противорѣчій, неосновательности и пр. Несомнѣнно вѣруя въ Зевса, какъ существо божественное, высочайшее, нося въ сердцѣ и на устахъ священное имя его, Гезіодъ однакоже стремится выдержать и ту постепенность въ переходѣ отъ худшаго къ лучшему, о которой мы говорили выше и которая далеко не вполнѣ согласовалась съ внушеніями вѣры. Отсюда—та непослѣдовательность, что имя Зевса упоминается раньше, нежели, въ порядкѣ ѳеогоніи, онъ еще народился. Далѣе, называя боговъ „вѣчно рожденными“, „вѣчно сущими“, подобно Гомеру, Гезіодъ настойчивѣе послѣд-

[1]) Срав. Быт. 1, 6 и дал., гдѣ отдѣленіе воды отъ суши полагается также послѣ происхожденія неба и земли.

[2]) См. Diog. Laert. Vitae philos. X, 2; conj. Sexti Empirici adv. physicos lib. X, pag. 678 t. II ed. cit.

няго проводитъ мысль о происхожденіи ихъ, подробнѣе и отчетливѣе излагаетъ генеалогію ихъ; а относительно Аполлона, напримѣръ, указываетъ и самый день рожденія его [1]). Называя Зевса Кроніономъ, т. е. сыномъ вѣчности, „славнѣйшимъ, величайшимъ изъ боговъ вѣчно рожденныхъ", Гезіодъ настойчивѣе, нежели Гомеръ, проводитъ и опредѣлительнѣе, нежели онъ, излагаетъ миѳъ о рожденіи Зевса отъ Крона, тѣмъ подрывая вѣру въ самобытность его. Простая народная вѣра имѣла лишь смутное и притомъ совнѣ, въ довольно позднее время, навѣянное представленіе объ Уранѣ и Кронѣ, какъ божественныхъ личностяхъ, въ ихъ родословномъ отношеніи къ Зевсу, божеству верховному, истинному, безначальному богу свѣта, неба, солнца. Приписывая все могущество власти, всю совокупность божественныхъ достоинствъ одному Зевсу и не справляясь точно о родословіи его, она была правѣе, ибо *родъ его кто изъяснитъ* (Иса. 53, 8)? А нашъ поэтъ-философъ вздумалъ изъяснять родъ Зевса. Но къ чему же пришелъ въ своемъ изъясненіи? Зевса ясно и опредѣлительно произвелъ отъ Крона, Крона отъ Урана, а Урана отъ Гэи, никѣмъ будто-бы не произведенной, ни отъ кого и ни отъ чего не произшедшей, и, такимъ образомъ, спустился съ *неба* на *землю*; Зевса, исконнаго, вѣчнаго Бога свѣта, неба, произвелъ отъ земли (Гэи), о которой столь же естественно было, какъ и о хаосѣ, спросить: „откуда же она сама произошла?" Это-ли не печальный результатъ изысканій разума, предоставленнаго самому себѣ, въ вопросахъ вѣры, къ небу обращавшей свои взоры и возводившей умъ, а не къ землѣ, направлявшей вниманіе человѣка?

Гезіодово міросозерцаніе прѣдставляло собою первый, болѣе твердый шагъ на пути приложенія началъ разума къ дѣлу изслѣдованія основныхъ вопросовъ вѣры,—и однако уже такъ много оставляло желать лучшаго. Пойдемъ же далѣе; поищемъ болѣе совершеннаго, съ интересующей насъ стороны; будемъ искать слѣдовъ истины у другихъ мыслителей древней Греціи, слѣдовавшихъ за Гезіодомъ. Посмотримъ, не исправятъ-ли они

[1]) Тр. и дни 470–771.

его погрѣшностей, не устранятъ ли оставленныхъ имъ неустраненными противорѣчій, не уяснятъ-ли вновь вызванныхъ имъ недоразумѣній, не будутъ-ли основательнѣе его.

III. Орфическія представленія о Божествѣ [1]).

Еще ранѣе Гомера и Гезіода у грековъ, какъ и у другихъ народовъ, была въ ходу та отрасль литературы, которая носитъ названіе лирической поэзіи вообще. „Лирическая поэзія, скажемъ словами стариннаго нашего лирическаго поэта и мыслителя *Г. Р. Державина,*—показывается отъ самыхъ пеленъ міра. Она есть самая древняя у всѣхъ народовъ..... Человѣкъ, изъ праха возникшій, и восхищенный чудесами мірозданія, первый гласъ радости своей, удивленія и благодарности долженъ былъ произнести лирическимъ воскликновеніемъ“ [2]). Изъ предшествующаго мы уже знаемъ объ относящихся къ этому роду поэзіи гимнахъ Гомеровыхъ [3]). Въ эпическихъ-же произведеніяхъ Гомера: Иліадѣ и Одиссеѣ, признаваемыхъ обыкновенно за болѣе древнія, по литературной ихъ обработкѣ, нежели означенные гимны, упоминаются имена пѣвцовъ (лирическихъ поэтовъ), упреждавшихъ и время самого Гомера. Та-

[1]) Главнымъ пособіемъ для насъ въ настоящемъ нашемъ изслѣдованіи служило сочиненіе. Chr Aug. Lobeck. Aglaophamus, sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres. Regimontii Prussorum, 1829. Здѣсь собраны всѣ тамъ и сямъ разбросанные отрывки орфической литературы. На это сочиненіе, какъ вполнѣ авторитетное, ссылаются и всѣ позднѣйшіе изслѣдователи орфической литературы, изъ которыхъ мы укажемъ на нѣкоторыхъ, сочиненія коихъ также были у насъ подъ руками. Willib. Freymüller, Orpheus und sein Verhältniss zu Moses Landshut, 1858; C. Haupt, Orpheus, Homerus, Onomacritus sive theologiae et philosophiae initia apud Graecos Konigsberg, 1864 и др. Кромѣ того мы пользовались еще слѣдующими собраніями орфической литературы въ подлинникѣ: а) Orphica. Cum notis H. Stephani, A. Chr. Eschenbachii, I. M. Gesneri, Th. Tyrwhitti recensuit Godofr. Hermannus. Lipsiae, 1805 Здѣсь полнѣе всего собрана орфическая литература, но за то безъ достаточнаго критическаго разбора; и в) Fragmenta philosophorum graecorum. Recens F 9. A. Mullachius. Pagg. 162—190 Parisiis. 1860. Здѣсь собраны только одни отрывки, также какъ и у Лебека, съ исключеніемъ гимновъ, Argonautica и Lithica, которыя находятся въ изданіи *Германа.*

[2]) „Разсужденіе о лирической поэзіи“. Стр. 342 сочиненій Державина, изд. Штукина. Спб. 1845.

[3]) Мы указывали на эти гимны при изслѣдованіи объ идеѣ Божества въ твореніяхъ Гомера (ж. „Вѣра и Разумъ“ 1884 №№ 9—11).

ковы: Θамирисъ (Ил. II. 595 и дал.), Фимій (Од. I, 154), Димодокъ (Од. VIII, 44). Къ числу такихъ же пѣвцовъ принадлежалъ и Орфей изъ Θракіи. Хотя ни Гомеръ, ни Гезіодъ не упоминаютъ о немъ, но его древность и историческая достовѣрность не подлежатъ ни малѣйшему сомнѣнію. Древнѣйшіе греческіе писатели, начиная съ Ивика и Пиндара, т. е. съ VI вѣка до Р. Хр., уже упоминаютъ имя Орфея, какъ славнаго пѣвца древней Греціи и какъ дѣйствительной, исторической личности. Но вопросъ иной,—о происхожденіи литературы, извѣстной съ именемъ Орфея или, такъ называемой, орфической. Именемъ славнаго древняго пѣвца Орфея освящалось многое, что̀ ему не принадлежало и не могло принадлежать. Многое въ, такъ называемой, орфической литературѣ носитъ на себѣ явные слѣды позднѣйшаго происхожденія. Но во всякомъ случаѣ не безъ основанія и это многое связываемо было съ именемъ Орфея. Отличительною чертою содержанія орфической литературы является таинственный (мистическій) характеръ ея. Вся она вращается около таинствъ (мистерій) языческой религіи древней Греціи, особенно Елевзинскихъ, въ которыхъ главную роль игралъ культъ Діониса (Вакха) и Димитры (Цереры), съ привнесеніемъ въ этотъ культъ многихъ элементовъ изъ религіозно-философскаго міросозерцанія восточныхъ народовъ. Въ этой таинственности и было главное основаніе къ связыванію такого рода литературы съ именемъ Орфея, самая личность котораго была полна таинственности. Такой же отпечатокъ носило на себѣ и религіозное міросозерцаніе Орфиковъ, получившее особенно широкое развитіе благодаря религіозному направленію лиры и дѣятельности ихъ въ области отправленія означенныхъ мистерій. Литературная обработка стихотвореній, извѣстныхъ теперь съ именемъ Орфея, началась съ VIII-го до-христіанскаго вѣка и продолжалась затѣмъ еще нѣсколько вѣковъ, благодаря чему орфическая литература отражаетъ на себѣ все разнообразіе теченія мыслей этого времени. Она имѣетъ ближайшее соотношеніе и соприкосновеніе со всѣми почти родами литературы раннѣйшаго и позднѣйшаго времени. Такъ гимны орфическіе, относящіеся къ лирической поэзіи, имѣютъ

ближайшее внутреннее (по содержанію) и внѣшнее (по формѣ) соприкосновеніе съ гимнами Гомера; Argonautica, Κατάβασις εἰς ᾅδου и др. съ эпическими поэмами Гомера (Иліада, Одиссея); Astronomica, Lithica, Geoponica, Theogonia и др.—съ дидактическими поэмами Гезіода. Къ Гезіоду же примыкаютъ Орфики и разширеніемъ области философствующаго мышленія въ своемъ религіозномъ міросозерцаніи. Но многое въ ихъ религіозно-философскомъ міросозерцаніи прямо соприкасается и съ позднѣйшею поэзіею (напр. съ Сивиллиными оракулами) и философіею, напримѣръ Пиѳагорейскою и даже Платоновскою. Въ виду всего этого въ міросозерцаніи Орфиковъ, вмѣстѣ съ нѣкоторыми новѣйшими учеными Запада, можно усматривать три фазиса развитія, которые, при общей всѣмъ имъ основѣ, характеризуютъ собою періоды: древнѣйшій, который, сравнительно говоря, ближе всего стоитъ къ древнѣйшему основному религіозно-философскому міровоззрѣнію Греціи;—средній, главнымъ представителемъ котораго служитъ Ферекидъ Сиросскій, принадлежащій въ числу, такъ называемыхъ смѣшанныхъ философовъ; и, наконецъ—новый, главными представителями котораго служатъ Іеронимъ и Гелланикъ и который характеризуется пиѳагореизмомъ и отчасти даже платонизмомъ [1]). Разность всѣхъ этихъ трехъ періодовъ, съ интересующей насъ стороны, касается лишь ѳеокосмогоніи; во всемъ же остальномъ таковая разность уменьшается до исчезновенія за общностію характера раскрытія идеи Божества. Чтобы яснѣе и вѣрнѣе представить способъ раскрытія идеи Божества у Орфиковъ, мы должны прежде изложить ихъ ѳеокосмогоническое міровоззрѣніе, съ указаніемъ разностей его по тремъ выше обозначеннымъ періодамъ, а потомъ уже отмѣчать и общія черты въ ихъ представленіяхъ о Божествѣ. Ѳеокосмогонія Орфиковъ и поставитъ ихъ религіозно-философское міровоззрѣніе въ такое или иное отношеніе къ только что разсмотрѣнной ѳеокосмогоніи Гезіода, и освѣтитъ путь дальнѣйшаго изслѣдованія ихъ собственныхъ представленій о Божествѣ вообще. И такъ—

[1]) Срав. Byk, Vorsokratische Philosophie der griechischen, Th. I, S 6, 7. Leipzig, 1876.

А. Въ чемъ состоитъ θеокосмогоническое міровоззрѣніе орфиковъ?—

1. Между тѣмъ какъ Гезіодъ, какъ то мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, во главѣ всего бытія полагаетъ хаосъ, древнѣйшіе Орфики началомъ всего полагаютъ *время*. „Гезіодъ,—говоритъ неоплатоникъ Проклъ въ своемъ толкованіи на Платоновъ разговоръ: „Кратилъ",—первое не наименовалъ, а то, что послѣ онаго произошло отъ инаго, указываетъ словами: „прежде всего" (ἤτοι μὲν πρώτιστα) Орфей-же указалъ и все то, что прежде неба (Урана) было и поименовалъ все до самой первой причины, и самое это неизреченное и исходную точку мысленныхъ единицъ назвалъ *временемъ*..... какъ-бы въ соотвѣтствіе имени Крона" [1]). Или, какъ тотъ-же Проклъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ: „у Орфиковъ самая первая причина названа *временемъ*" [2]); или, какъ онъ же: „причиною появленія всего божественнаго Орфей наименовалъ *время*" [3]). Отъ времени, по древне-орфическому представленію, произошли *хаосъ* и *эѳиръ*. „Послѣ единаго начала всего,—говоритъ Симплицій,—которое Орфей воспѣваетъ какъ время, онъ объявляетъ произшедшими *эѳиръ* и чудовищное *зіяніе* (χάσμα), какъ мѣру (условіе) повѣствуемаго поэтами происхожденія боговъ,—тотъ, какъ условіе предѣлами ограниченнаго проявленія боговъ, а это—безпредѣльнаго" [4]). Или, какъ вышеупомянутый Проклъ: „какъ Платонъ отъ единаго вывелъ двойную причину: предѣлъ и безпредѣльность, такъ и оный богословъ (Орфей) отъ времени произвелъ эѳиръ и хаосъ;—эѳиръ, какъ условіе всякаго предѣла, а хаосъ—безпредѣльности, и отъ этихъ двухъ началъ производитъ все божественное міроустройство и все видимое" [5]). Средневѣковые церковные писатели, Малала и Кедринъ пріурочиваютъ этотъ моментъ орфической космогоніи даже къ библейскому сказанію о міротвореніи, говоря: „и Орфей излагалъ тоже самое, именно, что сначала во времени появился эѳиръ, создан-

[1]) Lobeck, Aglaophamus, pag. 470. Здѣсь очевидно Κρόνος=χρόνος.

[2]) Ibidem.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid. pag. 472.

[5]) Ibid. срав. также *Дамасція* на стр. 473.

ный отъ Бога, а изъ него и въ немъ—хаосъ, и мрачная ночь обдержала и покрывала все, находившееся подъ эѳиромъ“ [1]).

Изъ сгущенія хаоса и движенія эѳира, затѣмъ, образовалось, по представленіямъ древнихъ Орфиковъ, нѣчто въ родѣ ярко блестящаго яйца, которое было первою жизнепроизводительною сокровищницею. „Потомъ великое время [2]), говоритъ Дамасцій, устроило въ божественномъ эѳирѣ ярко блестящее яйцо“ [3]). Еще точнѣе передаетъ этотъ моментъ орфической космогоніи Проклъ: „Оное яйцо было порожденіемъ эѳира и хаоса, изъ которыхъ первый утвержденъ въ предѣлахъ, а послѣдній въ безпредѣльности“ [4]).

Изъ этого ярко-блестящаго яйца и произошло первородное (πρωτόγονος) Божеское существо, именуемое у Орфиковъ *Фанитомъ*, также Митисомъ, Еротомъ, Ирикепэемъ или Ирикапэемъ, а иногда Діонисомъ, и заключавшее въ себѣ природу мужеско-женскую. Характеристику и разъясненіе тайны бытія этого существа можно видѣть въ слѣдующихъ словахъ орфическаго гимна ему:

„Призываю первороднаго, двуполаго, великаго, блуждающаго въ эѳирѣ,
„Изъ яйца рожденнаго, златыми крылами обладающаго,
„Волоокаго, основаніе бытія блаженныхъ боговъ и смертныхъ людей,
„Достопамятное сѣмя, многодѣятельнаго Ирикепэя,
„Неизреченнаго, сокровеннаго, съ шумомъ несущагося, лучезарный отпрыскъ,
„Который разгналъ мрачную тучу,
„Всюду вращая крылами въ мірѣ,
„Вводя ясный, чистый свѣтъ (φάος), отчего я и называю тебя Фанитомъ“ [5]).

Въ дополненіе къ этому объясненію тайны бытія и именъ первороднаго Божескаго существа вотъ еще слова Дамасція: орфики „философствуютъ о Митисѣ, какъ умѣ, объ Ирикепэѣ, какъ силѣ и о Фанитѣ, какъ отцѣ“ [6]). Имя Ерота, послѣ раньше сказаннаго, не требуетъ объясненія. Иначе говоря, Фанитъ, по представленію Орфиковъ, есть изначальный Богъ свѣта, основаніе всего дальнѣйшаго бытія.

[1]) Ibid. pag. 473—474.
[2]) Μέγας χρόνος, по другимъ чтеніямъ—Κρόνος.
[3]) Ibid. pag. 475.
[4]) Ibid. pag. 476.
[5]) Orphica, ed. Hermann pag. 260—263.
[6]) Lobeck, 483.

Фанитъ произвелъ прежде всего *Эхидну*, какъ передаетъ это ѳеогоническое представленіе Орфиковъ христіанскій апологетъ Аѳинагоръ:

„Фанитъ родилъ другое чѣтище страшное
„Изъ священной утробы, ужасную на видъ Эхидну,
„У которой были волосы на головѣ и лицо красивое на видъ,
„Прочія-же части, начиная съ верха шеи,
„Похожи были на части страшнаго дракона“ [1]).

Отъ того-же Фанита произошли Уранъ и Гэя, т. е. небо и земля. Что̀ разумѣть подъ Эхидною, это не ясно видно изъ остатковъ орфической литературы. Вѣроятнѣе всего, подъ этимъ разумѣется ночь, какъ то согласно и съ описаніемъ Эхидны и съ свидѣтельствами нѣкоторыхъ древнихъ писателей, передававшихъ смыслъ орфической ѳеогоніи [2]).

За указаніемъ происхожденія Урана и Гэи отъ Фанита у Орфиковъ начинается изложеніе ѳеогоніи въ томъ порядкѣ и видѣ, какъ мы знаемъ уже ее изъ Гезіодовой ѳеогоніи, съ нѣкоторыми лишь разностями. Такъ именно, описывая поколѣніе Ураніоновъ, Орфики говорятъ, между прочимъ, и объ Океанѣ съ Тиѳисою, при чемъ, слѣдуя Гомеру и Гезіоду, называютъ Океана „отцемъ бытія всего сущаго“ [3]), т. е. проводятъ основоположеніе іонійской философской школы о происхожденіи всего изъ воды. Но при этомъ утверждаютъ, что во время возстанія Ураніоновъ противъ Урана одинъ Океанъ не только не соглашался на это возстаніе, но и другихъ увѣщевалъ не возставать противъ отца [4]). Равнымъ образомъ, передавая миѳъ о рожденіи Зевса отъ Крона, о воспитаніи перваго, объ усиленіи его и пр., Орфики добавляютъ и измѣняютъ сказаніе Гезіодово тѣмъ, что говорятъ, будто Зевсъ оскопилъ Крона, подобно тому, какъ Кронъ—Урана [5]). Оскопивъ отца, Зевсъ дѣлается полновластнымъ міроправителемъ, какъ и по Гомеру и Гезіоду. Но что̀-же было съ Фанитомъ? Фанитъ представляется у Орфиковъ поглощеннымъ (χα-

[1]) Апологіи, глава XX.
[2]) См. у Lobeck, pag. 493—494.
[3]) Ibid. 487; 507.
[4]) Ibid. 506 sqq.
[5]) Ibid. 516.

ταποθείς) Зевсомъ. Въ силу этого и вслѣдъ за этимъ поглощеніемъ основаніе всякаго бытія Божескаго и человѣческаго, равно какъ и бытія міра, теперь явилось „заключеннымъ во чревѣ Зевса“ [1]). Въ этомъ смыслѣ Зевсъ-же теперь признается и творцомъ міра и родоначальникомъ поколѣнія божествъ, на мѣсто Фанита. Между божествами, отъ Зевса произшедшими, особенно важное значеніе получаетъ у Орфиковъ Загрей-Діонисъ или Вакхъ (Бахусъ), главнымъ образомъ благодаря его причастности Елевзинскимъ таинствамъ. Діонису многое стало приписываться, что̀ могло принадлежать только верховному Божеству. Напримѣръ, у Орфиковъ встрѣчается даже такое выраженіе: „совершалъ все Зевсъ-отецъ, а Вакхъ довершалъ“ [2]). Тѣмъ не менѣе первенствующее значеніе Зевса чрезъ это отнюдь не утратилось. И только недоразумѣніемъ или перетолкованіемъ позднѣйшихъ излагателей орфическаго ученія должно признавать такія слова неопиѳагорейцевъ и неоплатониковъ,—Олимпіодора, Прокла и другихъ, какъ: „у Орфея передается о четырехъ царствахъ: первое—Урана, которое воспринялъ отъ него Кронъ, оскопивъ отца; послѣ Крона началъ царствовать Зевсъ, заключившій отца въ тартаръ; затѣмъ отъ Зевса воспринялъ его Діонисъ“ [3]) Или: „число царей, властвовавшихъ надъ богами, Орфей устанавливаетъ, сообразуясь съ числомъ совершеннымъ (6) во всемъ, именно: сперва полагаетъ Фанита, потомъ Ночь, затѣмъ Урана, Крона (Зевса) и Діониса. Ибо первый устроилъ скипетръ [4]) Фанитъ и первымъ царемъ былъ преславный Ирикепэй [5]). Второю была Ночь (Эхидна), принявшая царство отъ отца. Третій Уранъ, царствовавшій послѣ Ночи. Четвертый Кронъ, оскопившій отца. Пятый Зевсъ, возобладавшій надъ отцемъ и послѣ сего шестый Діонисъ“ [6]). Въ этихъ словахъ, очевидно, и смѣшивается орфическая ѳеогонія съ Гезіодовою, и не разграничивается въ самой орфической ѳеогоніи существенное отъ

[1]) Ibid. p. 520

[2]) Ibid 553. Conf. Fragm. phil. gr. ed. Mulachii, pag 178.

[3]) Слова Олимпіодора. См. Lobeck, 579

[4]) Скипетръ или жезлъ—символъ власти, срав. Евр. 1, 8 и сн. Псал. 44, 7.

[5]) Онъ-же и Фанитъ.

[6]) Слова Прокла. См. Lobeck, 578.

несущественнаго по отношенію къ преемству власти божествъ и дѣлается отступленіе отъ прямаго смысла орфической θеогоніи въ угоду символикѣ чиселъ. Собственно и строго говоря, мы наблюдаемъ въ древне-орфической θеогоніи только два преемства божественной власти: Фанита и поглотившаго его Зевса. Всѣ другія, предшествовавшія Зевсу божества (Ночь, Уранъ, Кронъ), являются столь-же необходимымъ дополненіемъ къ бытію Зевса, какъ и время, хаосъ и эѳиръ—къ бытію Фанита, притомъ — дополненіемъ, которое освящено древнимъ преданіемъ. Что же касается до Діониса, то его значеніе легко объясняется изъ причастности его Елевзинскимъ таинствамъ, какъ мы говорили выше, при чемъ онъ, какъ богъ земледѣлія, очевидно, ближе стоитъ къ видимому міру, нежели превышній (ὑπέρτατος) Зевсъ. Діонисъ, такимъ образомъ, есть какъ-бы явленіе того-же, только невидимаго, Зевса на землѣ. А при такомъ взглядѣ на дѣло значеніе Зевса не столько уменьшается, сколько возвышается, какъ то̀ мы и еще яснѣе увидимъ въ дальнѣйшемъ.

2. Тѣмъ не менѣе, какъ видно изъ всего доселѣ сказаннаго, въ древне-орфическомъ представленіи о Божествѣ было нѣчто такое, что не вполнѣ соотвѣтствовало строго-логическимъ требованіямъ философствующей мысли и нуждалось въ поправкахъ, разъясненіяхъ и дополненіяхъ. Первую попытку въ этомъ родѣ предпринялъ, совершилъ и выразилъ въ системѣ богословъ-философъ VI-го до-христіанскаго вѣка *Ферекидъ Сиросскій* (по другимъ—Сирійскій) [1]), около котораго группируются и другіе, такъ называемые, средніе Орфики. Онъ глубоко изучилъ религіи финикійскую и египетскую, по свидѣтельству древнихъ [2]), а вмѣстѣ съ тѣмъ не менѣе глубоко изучилъ и религію греческую, въ которой особенно сильное впечатлѣніе произвело на него таинственное ученіе Орфиковъ, такъ много имѣвшее точекъ соприкосновенія съ ученіями восточными. Плодомъ такого изученія и было его сочиненіе: „Семь

[1]) См. Pherecydis Fragm., ed. Sturz. Lipsiae, 1824; Fragm. historicorum graec ed. Muller T. I. Parisiis, 1853; Preller, Ausgewählte Aufsatze, S 350—361. Berlin, 1864 и др.

[2]) См. у Свиды, подъ словомъ: Φερεκύδης; у Іосифа Флавія въ 1 кн. противъ Аніона; у Евсевія, въ Praepar. Evang. X, 7, 5 и др.

галлерей (ἑπτάμυχος), или Θеокразія, также Θеогонія", которое, по указанію Свиды, было не что иное, какъ „богословіе въ десяти книгахъ, содержавшее въ себѣ ученіе о рожденіи и преемствахъ боговъ" [1]). Общую характеристику содержанія этого главнаго, къ сожалѣнію не дошедшаго до насъ въ цѣломъ видѣ, философско-богословскаго труда Ферекида, мы находимъ у Аристотеля, въ его „Метафизикѣ", гдѣ онъ говоритъ: „смѣшанные (т. е. философы), каковъ Ферекидъ и нѣкоторые другіе, полагаютъ первымъ производителемъ всего превосходнѣйшее" [2]). Это первое превосходнѣйшее у Ферекида есть *Зевсъ*. Такимъ образомъ Ферекидъ начинаетъ не съ темной безличной хаотической первоосновы, какъ Гезіодъ, и не съ такаго же безличнаго, не имѣющаго въ самомъ себѣ производительной силы времени, какъ древнѣйшіе Орфики, слѣдовавшіе въ этомъ египетскому ученію, но съ живаго, личнаго, всемогущаго и вообще совершеннѣйшаго (ἄριστος) существа— Зевса. Въ этомъ смыслѣ онъ прямо и необиновенно называетъ Зевса началомъ, срединою и концемъ міробытія [3]). Рядомъ съ Зевсомъ, но только послѣ него, Ферекидъ полагаетъ и *землю*—начало матеріальное, которую онъ называетъ не Гэею, какъ Гомеръ и Гезіодъ, а Хѳоніею (χθών, χθωνια— почва). Гэею она называется у него уже въ дальнѣйшемъ ея образованіи. Положивъ начало матеріальное, онъ счелъ нужнымъ положить и начало формальное, каковымъ является у него *время*, Кронъ. Въ этомъ-то смыслѣ Діогенъ Лаэрцій характеризуетъ ѳеокосмогоническое міровоззрѣніе Ферекида такими словами: „Зевсъ, Кронъ [4]) и Хѳонія были всегда; Хѳонія же было имя земли (Γῆ), поелику Зевсъ даровалъ ей эту почесть" [5]). Еще шире раскрываетъ и болѣе разъясняетъ основную мысль Ферекида христіанскій философъ Эрмій, говорящій: „Ферекидъ, утверждая бытіе началъ: Зевса, Хѳоніи и Крона, подъ Зевсомъ даетъ разумѣть эѳиръ, подъ Хѳоніей—

[1]) См. у Свиды въ цит. мѣстѣ.
[2]) Metaph IV, 4.
[3]) Preller cit. W. S. 352.
[4]) Κρόνος. А по другимъ чтеніямъ и прямо: χρόνος—время.
[5]) Vitae philos. I, 119.

землю, а подъ Крономъ—время: эθиръ есть дѣятельное или творящее (ποιοῦν), земля страдательное, а время—то условіе, при которомъ появляется бывающее“ [1]). Такимъ образомъ Зевсу, по ученію Ферекида, принадлежитъ прямо высшее, дѣятельное участіе въ первообразованіи міра. И первое, что̀ Зевсъ образовалъ изъ первоматеріи (Хθоніи), подъ условіемъ времени (Крона), было: земля (γῆ) и огинъ (океанъ), т. е. вещества твердое и жидкое, изъ которыхъ затѣмъ возникли всѣ виды бытія видимаго, при томъ опять не безъ участія Зевса, какъ не только начала, но и средины. Въ этомъ именно смыслѣ у Климента Александрійскаго, въ его „Строматахъ“ мы читаемъ: „Ферекидъ Сиросскій говоритъ: Зевсъ сотворилъ великій и прекрасный плащъ и на немъ изобразилъ землю и огинъ, и жилища огина“ [2]). Въ томъ же смыслѣ еще древніе сопоставляли Ферекида съ Θалесомъ Милетскимъ, въ отношеніи къ признанію ими воды основнымъ элементомъ мірообразованія [3]). Дальнѣйше раскрывая основоположеніе θеокосмогоніи Ферекида, перипатетикъ Евдемъ говоритъ: „Ферекидъ Сиросскій утверждаетъ, что Зевсъ существуетъ всегда, и Кронъ и Хθонія, эти три первыя начала,—одно, говорю, прежде двухъ, а два послѣ одного. Кронъ же произвелъ отъ потомства своего огонь, воздухъ и воду, тройное, какъ думаю, естество мысленнаго, изъ которыхъ на пять галлерей раздѣленныхъ, состоитъ великій родъ боговъ, называемый пятигалерейнымъ или, что̀ тоже, пятимірнымъ“ [4]). Какіе же эти пять родовъ или поколѣній боговъ? Три изъ нихъ ясно указываются у древнихъ писателей. Это суть: а) Огениды или Океаниды, т. е. божества и полубожества, произшедшія отъ Океана и Тиθмы (область воднаго пространства); б) Офіониды. Евсевій Кесарійскій утверждаетъ, что представленіе объ этихъ офіонидахъ Ферекидъ получилъ отъ финикіянъ [5]). Очень возможно. Происходя по имени отъ ὄφις—змѣй, напоминающаго собою

---

[1]) Осмѣяніе язык. философовъ, гл. VI.

[2]) Кн. VI, 2, § 9 тома 3-го, изд. Klotz Lipsiae, 1832.

[3]) Цитаты см. у *Преллера* въ помянутыхъ соч. стр. 354.

[4]) См. тамъ-же.

[5]) Praepar. Evang. I, 10.

древне-орфическую Эхидну, это поколѣніе божествъ относится къ хѳоническому первоначалу и указываетъ на земную субстанцію; в) Крониды, т. е. потомство Крона и Реи, относящееся къ области небеснаго пространства, эѳира [1]). Что же касается до четвертаго и пятаго поколѣнія, то подъ ними у Ферекида можно разумѣть отчасти полубоговъ и героевъ, а отчасти тѣхъ духовъ (демоновъ), которые играютъ столь важную роль въ его ученіи о переселеніи душъ (метампсихозѣ) [2]). Дальнѣйшее движеніе мысли нашего богослова-философа представляется въ слѣдующихъ словахъ Максим Тирскаго: „обрати вниманіе на сочиненіе Сирійскаго (т. е. Ферекида) и въ немъ — на Зевса и Хѳонію и дѣйствующаго въ нихъ Ерота и на рожденіе Офіонея и на борьбу боговъ и на древо, и на плащъ“ [3]). Здѣсь новыми для насъ являются ближе всего Еротъ и Офіоней, хотя первый изъ нихъ и извѣстенъ уже намъ изъ ѳеогоніи Гезіодовой и древне-орфической. Чтобы выдержать однако и здѣсь первенствующее значеніе Зевса, Ферекидъ говоритъ о превращеніи его въ Ерота. Эту мысль Ферекида передаетъ уже знакомый намъ Проклъ въ толкованіи на „Тимэй“ Платоновъ: „Ферекидъ говоритъ, что Зевсъ, намѣреваясь создать міръ, превратился въ Ерота, потому что міръ, состоящій изъ противоположностей, онъ привелъ въ согласіе и дружбу и посѣялъ во всемъ тождество и единство, всѣмъ управляющее“ [4]). Теперь, что такое Офіоней? Согласно выше разъясненному имени поколѣнія Офіонидовъ, онъ означаетъ ту темную, хотя и божественную силу, которая въ Гезіодовой ѳеогоніи обозначается именемъ титановъ гигантовъ и Тифоея и которая у древнихъ Орфиковъ означалась именемъ Эхидны, съ поколѣніемъ Уранидовъ. По Ферекиду, этотъ Офіоней низвергнутъ былъ, послѣ жаркой борьбы, Крономъ, т. е. временемъ, въ тартаръ, какъ передаютъ эту мысль Ферекида Аполлоній Родосскій [5]) и Цельсъ [6]). Послѣ

[1]) Припомнимъ о Зевсѣ Кроніонѣ выраженіе: αἰθέρι ναίων — живущій въ эѳирѣ.

[2]) Preller, cit. Werk, s. 355—356.

[3]) Ibid. pag. 356.

[4]) Ibid. pag. 357.

[5]) Argonaut I, 503—506.

[6]) Origenis, Contra Celsum VI.

этой борьбы началась борьба между Кронидами и Офіонидами, кончившаяся полною побѣдою Кроніона Зевса, что̀ согласно и съ излюбленнымъ греческимъ міровоззрѣніемъ и съ достоинствомъ Зевса, которое Ферекидъ ставитъ такъ высоко. Далѣе, что касается древа и плаща, то послѣднее намъ отчасти извѣстно изъ вышеприведенныхъ словъ Климента Александрійскаго, а первое понятно будетъ изъ другихъ словъ того же учителя Церкви, которыми онъ указываетъ на „низкій дубъ и разукрашенный плащъ,—на все, о чемъ Ферекидъ богословствовалъ въ иносказательномъ смыслѣ“ [1]). Иначе сказать, здѣсь разумѣется заботливость Зевса объ украшеніи вселенной видимой. Наконецъ, и отношеніе Зевса къ міру существъ невидимыхъ, духовъ или демоновъ, также не оставлено безъ вниманія Ферекидомъ. Въ возраженіяхъ Цельса противъ христіанскихъ истинъ сохранилось замѣчательное свидѣтельство о томъ, что, по Ферекиду, въ тартаръ „Зевсъ ввергаетъ того изъ боговъ, который обнаружитъ дерзость противъ него и что тамъ ихъ стерегутъ дочери Борея—Гарпіи и Θіеллы“ [2]). Посему и вѣчная участь боговъ заключается въ рукахъ Зевса, который такимъ образомъ, по Ферекиду, есть подлинно не только начало и средина, но и конецъ всего, что̀ и требовалось доказать въ видахъ большей послѣдовательности орфическаго міросозерцанія.

3. И не столько улучшеніемъ, сколько ухудшеніемъ этого міросозерцанія должно признать міровоззрѣніе новыхъ Орфиковъ, главными представителями котораго служатъ, какъ мы говорили выше, Іеронимъ и Гелланикъ. Θеокосмогоническое міровоззрѣніе ихъ сохранилъ до насъ Дамасцій въ своемъ сочиненіи „О началахъ вещей“, въ которомъ онъ собралъ всѣ важнѣйшія мнѣнія древнихъ объ этомъ предметѣ [3]). Вотъ сущность этого міровоззрѣнія. Отъ начала существовали вода и вещество (ὕλη), изъ котораго образовалась земля (γῆ). Изъ

[1]) Strom. VI, 6 pag 130 t 3 ed. cit

[2]) Цит. мѣсто изъ Оригеновыхъ книгъ противъ Цельса.

[3]) См. это сочиненіе Дамасція въ томѣ III Anecdota graeca ed. I Ch Wolfii. Hamburgi, 1723. Срав. также Lobeck, Aglaoph. 484, sqq; Müller Fragm. historicorum graecorum, t. 1, pag. XXXI. Parisius, 1853; Preller, cit. Werk, pag. 23, sqq. и др.

этой земли и изъ воды произошелъ драконъ, который имѣлъ приросшія къ нему головы вола и льва, на плечахъ—крылья, а въ срединѣ между головами вола и льва—лицо божественное. Дракона этого Орфики наименовали никогда нестарѣющимся Временемъ и Прикломъ. Онъ соединился съ безтѣлесной Необходимостію или Адрастіею (Недѣятельностію), распространенной по всему міру и соприкасающейся съ предѣлами его. Въ союзѣ съ нею драконъ, именуемый Временемъ, раждаетъ эѳиръ, безпредѣльный хаосъ и мрачный Эревъ. А изъ этихъ трехъ началъ то-же самое Время произвело еще яйцо, изъ котораго произошелъ безтѣлесный богъ, съ золотыми крыльями на плечахъ, съ головами вола, приросшими къ шеѣ, съ фигурою чудовищнаго дракона на головѣ, испещреннаго различными видами звѣрей. Этого-то безтѣлеснаго, но вмѣстѣ чудовищнаго бога Іеронимъ и Гелланикъ воспѣваютъ, какъ первороднаго Зевса, распорядителя всѣмъ и цѣлымъ міромъ, почему называютъ его и Паномъ [1]). Нѣтъ надобности говорить о томъ, на сколько ниже это міровоззрѣніе міросозерцанія Ферекида. Это для всякаго ясно изъ сейчасъ приведенной характеристики Дамасція. Впрочемъ, быть можетъ, мы имѣли бы лучшую рекомендацію ученія младшихъ Орфиковъ объ интересующемъ насъ предметѣ, если бы не въ столь скудныхъ отрывкахъ имѣли ихъ сочиненія. Это-же обстоятельство служитъ причиною и того, что мы не будемъ распространяться о ѳеокосмогоніяхъ другихъ Орфиковъ, каковы: Евдемъ, Епименидъ, Акузилай и др. [2]), а прямо приступимъ къ выводамъ изъ досель изложеннаго.

4. О чемъ свидѣтельствуютъ доселѣ изложенныя ѳеокосмогоническія соображенія Орфиковъ, какъ не о живѣйшемъ стремленіи ихъ—доискаться первоначала всякаго бытія, обнять духовнымъ взоромъ все міроустройство, всѣ отношенія Бога къ міру и человѣку, согласить освященныя временемъ преданія

[1]) См въ упомян. Anecdota graeca, t 3, pag. 253—255. Conf. Lobeck, Aglaoph. pag. 484—487.

[2]) См. краткія замѣтки о космогоніи ихъ на стр. 356—357 того-же 3-го тома помянутыхъ Anecdota graeca. Срав. также Byk. Vorsocrat. Philos. Th. 1 pag 15 и др Образъ воззрѣнія Евдема, впрочемъ, мы видѣли выше.

вѣры съ требованіями здраваго разума? Орфики въ этомъ отношеніи шли по прямому пути, намѣченному уже отчасти Гомеромъ и проторенному Гезіодомъ. И кто назоветъ непохвальнымъ такое ихъ стремленіе?—Оно не только естественно, но и законно. Оно потому и присуще человѣку, что отъ начала вѣковъ вложено въ его сознаніе Тѣмъ, Который *отъ одной крови произвелъ* всѣхъ людей, *дабы они искали Бога, не ощутятъ ли Его, и не найдутъ-ли* (Дѣян. 17, 27) Но весь вопросъ въ томъ, какъ осуществлялось у Орфиковъ это естественное и вполнѣ законное стремленіе. Богъ, отъ начала вложившій въ человѣка это стремленіе, *недалеко отъ каждаго изъ насъ: ибо мы Имъ живемъ, и движемся, и существуемъ* (ст. 27—28). Онъ *въ сердцѣ* каждаго (срав. Рим. 10, 6—8), если только это сердце открыто для принятія Его, и познается вѣрою. Слѣдовательно, чѣмъ ближе становится самъ человѣкъ къ Богу, тѣмъ ближе къ нему и Богъ; чѣмъ болѣе разумъ человѣка въ познаніи Бога покоряется вѣрѣ, тѣмъ глубже становится и самое познаніе Бога въ человѣкѣ. Орфики самымъ мистическимъ направленіемъ своимъ, самымъ участіемъ въ совершеніи таинствъ (τελετουργίαι) становились въ ближайшее, по сравненію съ другими греками, отношеніе къ Божеству. Объ Епименидѣ, напримѣръ, исторически извѣстно, какъ о знаменитѣйшемъ тайнодѣйствователѣ [1]). Но что же?—И при такихъ условіяхъ тѣ изъ Орфиковъ, которые ближе стояли къ основному народному вѣрованію въ Зевса (Бога свѣта, неба, дня), какъ верховное Божество и абсолютно совершенное существо, глубже и познавали Его, основательнѣе разрѣшали вопросы ѳеокосмогоническіе; а которые, удаляясь отъ народной вѣры, ближе приникали разумомъ своимъ, подобно Гезіоду, къ землѣ и земному, тѣ дальше и были отъ истиннаго богопознанія, отъ болѣе вѣрнаго рѣшенія вопросовъ ѳеокосмогоніи. Изъ приведенныхъ выше ѳеокосмогоническихъ соображеній Орфиковъ не трудно усмотрѣть, что въ разсматриваемомъ отношеніи выше всѣхъ стоитъ міровоззрѣніе Ферекида и ниже міровоззрѣніе младшихъ Орфиковъ.

[1]) Срав. сказанное о немъ въ первой нашей статьѣ ж. „Вѣра и Разумъ“ 1884 № 9, отд. филос. стр 477–478.

Не удивительно поэтому, что и св. отцы и учители древней Церкви, сопоставляя ученіе языческихъ богослововъ и философовъ съ ученіемъ христіанскимъ, въ доказательство общности присущей тому и другому ученію истины, приводили мнѣнія древнихъ Орфиковъ (съ общимъ именемъ Орфея); приводили и мнѣнія Ферекида, но не приводили мнѣній Орфиковъ младшихъ. Да и въ самомъ дѣлѣ, если мы ближе вникнемъ въ черты ученія Орфиковъ о Божествѣ, особенно древнихъ и группирующихся около Ферекида, то увидимъ многія изъ нихъ поразительно сходными съ чертами ученія христіанскаго. За всѣми разностями, которыя отличаютъ θеокосмогоническія воззрѣнія древнихъ, среднихъ и новыхъ Орфиковъ, въ остаткѣ мы имѣемъ то общее имъ всѣмъ и несомнѣнное, что Зевса они представляютъ не однимъ изъ многихъ божествъ народной религіи, не частнымъ богамъ чего либо, напримѣръ войны, какъ Арея,—вѣстей, какъ Ерма и т. д., а Божествомъ вообще и притомъ высшимъ Божествомъ. Не говоря о θеокосмогоніи Ферекида, въ которой Зевсъ есть начало, средина и конецъ всего, даже и въ міросозерцаніи младшихъ Орфиковъ, подобно тому, какъ у Гезіода, наблюдается постепенность восхожденія отъ худшаго, неразумнаго, къ лучшему, разумному, Богу—распорядителю всѣмъ,—Зевсу, котораго они, какъ Божество вообще и называли Паномъ (πᾶς—весь). И младшіе Орфики, такимъ образомъ, искали Бога и въ концѣ концовъ нашли его, хотя такъ какъ искали его сначала вдали отъ себя, а не въ сердцѣ своемъ, и нашли Его не въ столь чистомъ видѣ, въ какомъ Онъ представлялся древнимъ Орфикамъ, ближе искавшимъ Его. Такъ и древніе, и средніе и младшіе Орфики искали Бога: какимъ же они нашли Его?—Отвѣтомъ на этотъ вопросъ будетъ—

Б) Изложеніе самыхъ орфическихъ представленій о Божествѣ или изслѣдованіе положительнаго ихъ о томъ ученія, т. е. ученія о имени Божества, Его существѣ и свойствахъ.

Прежде всего 1) относительно имени Божества: *что есть имя Ему?* спросимъ мы у Орфиковъ, какъ спрашивали у Гомера [1]). Мы уже отчасти видѣли, что главнымъ именемъ существа Высочайшаго у Орфиковъ является достопочтенное для

[1]) См. стр 22.

всякаго грека имя Зевса, т. е. Бога свѣта, неба, дня. Въ этомъ смыслѣ, намъ кажется, не безъ основанія древніе Орфики сосредоточивали особенное вниманіе предварительно на Фанитѣ, названномъ такъ потому, какъ мы видѣли, что онъ вводилъ ясный, чистый свѣтъ (φάος) [1]). А мы припомнимъ также, что тотъ-же Фанитъ назывался у Орфиковъ и Митисомъ (Μῆτις), какъ умъ (νοῦς), Ирикепэемъ, какъ сила (δύναμις), Фанитомъ, какъ отецъ (πατήρ) [2]) и т. д.; что затѣмъ онъ поглощенъ былъ Зевсомъ, который такимъ образомъ воспринялъ въ себя все то, что соединялось доселѣ съ именемъ Фанита, и вполнѣ замѣнилъ собою послѣдняго. Имя и бытіе Фанита нужно было Орфикамъ для того, чтобы объяснить имя, бытіе и значеніе Зевса или Дія, Божества вообще, единаго истиннаго Божества греческой религіи. Тѣмъ болѣе, конечно, для той же цѣли нужны были имъ имена и бытіе другихъ божествъ народной религіи. Яснѣе всего это видно изъ слѣдующихъ случаевъ орфическаго богословствованія. Воспѣвая гимнъ Солнцу (Геліосу) и называя его, согласно народному преданію, титаномъ, какъ порожденіе Урана [3]), Орфики обращаются къ нему, между прочимъ, и съ такимъ воззваніемъ:

„Палящій жаромъ, нескверный, отецъ времени, безсмертный Зевсъ!“ [4]).

Или, воспѣвая гимнъ Плутону (Аиду), богу подземнаго царства, они обращаются къ нему съ молитвеннымъ воззваніемъ:

„Зевсъ подземный скиптродержецъ“ [5]).

Ясно, что, по представленію Орфиковъ, и Геліосъ, и Аидъ, какъ и другія божества народной религіи, служили только выраженіемъ различныхъ сторонъ одного и того-же Божества—Зевса. Но это мы отчасти замѣчали уже и у Гомера [6]). Между тѣмъ у Орфиковъ являются еще нѣкоторыя черты ученія

[1]) Гимнъ Фаниту. Orphica, ed. Herm. pag. 263.

[2]) Lobeck, 483.

[3]) Срав. Гезіода Θеог. ст 134—135 и 371—374.

[4]) Orphica, ed. Hermann, pag. 265 v. 13, conf. 2.

[5]) Ibid. pag. 279, v 3. Срав. также воззваніе: „Зевсъ Діонисъ! отецъ моря“ и пр. (Lobeck, 745).

[6]) См стр 35 и выше.

объ именахъ Божества, совершенно новыя. Мы помнимъ, что новые или младшіе Орфики называли Зевса, между прочимъ, Паномъ въ томъ смыслѣ, что онъ есть распорядитель всего міра. И это ученіе есть обще-орфическое. Доказательствомъ того служитъ орфическій гимнъ Пану, въ которомъ этотъ послѣдній называется прямо „Зевсомъ“ [1]), а между тѣмъ чествуется, какъ „совокупность міра“ (κόσμου τὸ σύμπαν [2]), какъ божество, членами котораго служатъ „небо, море, земля и безсмертный огонь“ [3]). Наконецъ, мы встрѣчаемъ у Орфиковъ и еще болѣе прямое выраженіе того же ученія, а именно въ гимнѣ божеству вообще (δαίμων). Въ этомъ гимнѣ читаются такія слова:

„Божество (δαίμονα) призываю, великое, благоуправителя, грознаго,
„Но умолимаго Дія (Зевса), всѣхъ родителя, подателя жизни мертвымъ,
„Зевса великаго, далеко блуждающаго, мстителя, царя всѣхъ [4]) и пр.

Такимъ образомъ имя истиннаго Божества у Орфиковъ прямо и необиновенно отождествляется съ именемъ Зевса. Теперь, какъ-же понимали они

2) существо Божества? Хотя самое существо Божественное непостижимо, однако человѣческое сознаніе стремится хотя сколько-нибудь приблизить его къ своему разумѣнію и такъ или иначе представляетъ себѣ это существо. Мы знаемъ, что неруководимое свѣтомъ сверхъестественнаго откровенія, религіозное сознаніе человѣчества нерѣдко имѣло весьма грубыя представленія о существѣ Божества, воображало Его „подобнымъ золоту, или серебру, или камню“ (Дѣян. 17, 29) и т. д., или сливало Его съ міромъ (натуралистически или пан-

[1]) Orphica ed Herm. pag. 271, v. 12.

[2]) V. 1. Надобно имѣть въ виду, что между тѣмъ какъ древнѣйшее преданіе въ основѣ своего пониманія имени Пана имѣло представленіе о пастбищѣ (πάομαι — пріобрѣтаю, владѣю; ѣмъ, пасусь) и потому считало его богомъ долинъ, лѣсовъ и пр. (срав. Гомер. гимнъ Пану), со времени Орфиковъ стало входить въ силу пониманіе его, какъ всеобщаго божества (отъ πᾶς — весь), при чемъ не утрачивалось и древнѣйшее его значеніе (см орфическій гимнъ Пану, стихи 4 и дал.).

[3]) V. 2—3.

[4]) Orphica ed. Herm pag 342, v. 1—3. Сравн раньше (журн. „Вѣра и Разумъ“ 1884 годъ, № 9, отд. философск., стр. 495) раскрытое понятіе объ этомъ имени Божества.

теистически). Только болѣе счастливыя народности достигали до представленія Его, какъ личности, даже какъ Духа. И къ числу такихъ народностей принадлежала греческая. Мы видѣли уже у Гомера зачатки такого пониманія существа Божественнаго. Еще яснѣе и нагляднѣе представляютъ такъ Божественное существо Орфики, хотя, конечно, и ихъ представленіе, какъ Гомерово, не свободно отъ главнаго недостатка,— избытка человѣкообразности (антропоморфизма). Орфики ясно представляютъ Божество (Зевса), какъ личность, къ которой они обращаются съ молитвенными воззваніями (въ гимнахъ), которую окружаютъ эпитетами и выраженіями, приличными только и исключительно личности, которой приписываютъ силы (умъ, сердце и волю) и дѣйствія, возможныя только въ личности, а отнюдь не въ существѣ безличномъ и т. д. Этого мало. Они представляютъ себѣ Божество не только какъ личность, но и именно какъ личность духовную, какъ Духа. Сюда относятся не только тѣ мѣста орфической литературы, въ которыхъ Божеству усвояются силы чисто духовныя и которыя мы приведемъ въ свое время, но и тѣ, въ которыхъ прямо указывается на духовность природы Божества. Мы припомнимъ, конечно, ученіе младшихъ Орфиковъ о происхожденіи Зевса. Хотя слишкомъ чувственны и грубы черты, которыми описывается онъ при этомъ (съ золотыми крыльями на плечахъ, съ головою вола и т. д.), однако несомнѣнно и то, что прежде такого описанія дана общая характеристика: „произошелъ безтѣлесный (ἀσώματος) богъ [1]). Если-же онъ „безтѣлесный", то уже не долженъ имѣть въ сущности того вида, какой здѣсь описывается. Ясно, что соединеніемъ такихъ невѣроятныхъ чертъ въ описаніи его Орфики хотѣли выразить только всеобщность его значенія, которую и обозначили затѣмъ, назвавъ его Паномъ. Но безтѣлесность—отрицательный признакъ сущности Божества. Между тѣмъ въ орфической литературѣ есть и положительное обозначеніе духовности существа Зевса въ словахъ:

„Зевсъ—дыханіе всего" (πνοιὴ πάντων) [2]).

[1]) Anecd. gr. ed. Wolfii, t. III, pag 255.

[2]) Слова изъ отрывка, который мы вскорѣ приведемъ.

Правда, въ орфическомъ представленіи о существѣ Божества иногда замѣтно проглядываетъ пантеистическое пониманіе о Немъ, какъ разлитомъ во всемъ мірѣ; но за то и представленіе о Немъ, какъ личности, такъ живо у Орфиковъ, что несомнѣнно они не могутъ быть названы въ строгомъ смыслѣ пантеистами. Вотъ самое общее описаніе Божества (Зевса) у Орфиковъ, выражающее ихъ понятіе о существѣ Его и относящееся къ моменту, слѣдовавшему за поглощеніемъ Фанита Зевсомъ:

„Зевсъ есть первый, Зевсъ—самый послѣдній, управляющій молніею,
„Зевсъ—глава, Зевсъ—средина Отъ Зевса все произошло.
„Зевсъ—мужескій полъ, Зевсъ—безсмертная [1]) нимфа [2]),
„Зевсъ—основаніе земли и звѣзднаго неба,
„Зевсъ—дыханіе всего. Зевсъ—устремленіе неугасимаго огня,
„Зевсъ—дно морское, Зевсъ—солнце и луна,
„Зевсъ—царь, Зевсъ самъ родоначальникъ всѣхъ;
„Единая держава, единое Божество [3]), великій начальникъ всего,
„Единое царственное вмѣстилище, которымъ объемлется все сіе:
„Огонь и вода, земля и эѳиръ, ночь и день,
„Митисъ [4]), первый родитель и Ероть [5]) многосладкій,
„Ибо все это заключается въ великомъ тѣлѣ Зевса.
„Главою его и прекраснымъ лицемъ является для взора
„Блистательное небо, съ котораго свѣшиваются отовсюду
„Прекраснѣйшіе золотые волосы свѣтящихся звѣздъ,
„А съ двухъ сторонъ два золотые воловьи рога:
„Востокъ и западъ,—пути боговъ небесныхъ [6]);
„Очи-же его суть солнце и противоположная солнцу луна;
„Не ложный умъ его есть царственный, нетлѣнный эѳиръ,
„Которымъ онъ все слышитъ и замѣчаетъ, и нѣтъ
„Рѣчи или звука, нѣтъ шума или голоса,
„Который укрылся-бы отъ ушей Дія, всемогущаго Кронюна.
„Такъ онъ имѣетъ безсмертную главу и умъ,
„Такъ и тѣло у него огнебѣстящее, безпредѣльное, неколебимое,
„Неподвижное, крѣпкое, всемогущее.
„Плечи и грудь и широкая спина бога

[1]) По другимъ чтеніямъ „нетлѣнная“

[2]) Нимфа значитъ „невѣста“. Этимъ Орфики хотѣли выразить ту мысль, что въ Зевсѣ, какъ и въ Фанитѣ, заключалась и мужская и женская производительная сила

[3]) Δαίμων. Срав выше сказанное объ этомъ имени

[4]) Μῆτις—совѣтъ, мудрость—одно изъ именъ Фанита.

[5]) Ἔρως—любовь—также одно изъ названій Фанита.

[6]) Οὐρανιώνων можетъ значить и потомковъ Урана. Впрочемъ, одно другому не противорѣчитъ.

„Широковластный воздухъ; крылья-же у него выросли
„Такія, которыми онъ на все взлетаетъ, священною утробою для него служитъ
„Земля—всѣхъ матерь и высокія вершины горъ,
„А срединнымъ поясомъ волны сильно шумящаго моря
„И пучины, ступнями ногъ—корни подпочвы,
„Мрачные тартары и крайніе предѣлы земли
„Но все сокрывъ, онъ вновь изнесъ изъ священныхъ нѣдръ
„На многорадостный свѣтъ, совершая великое дѣло“ [1]).

Такимъ образомъ весь міръ представляется какъ-бы однимъ великимъ тѣломъ Зевса, чрезъ что вносится въ представленіе о Божествѣ нѣчто, какъ мы замѣтили, пантеистическое. Но достаточно только всмотрѣться ближе въ отдѣльныя черты, которыми описывается Зевсъ съ этимъ его тѣломъ, чтобы видѣть здѣсь въ немъ существо личное, а не безличное пантеистическое нѣчто. амоеС описаніе его, какъ личности, обладающей членами тѣла какъ-бы человѣческаго, обладающаго умомъ мудрымъ (Митисъ), не ложнымъ, чувствомъ (Еротъ) и волею (всемогущій), свидѣтельствуетъ о томъ, что Орфики представляли Зевса не пантеистически безличнымъ универсумомъ, а личнымъ виновникомъ всего, равно какъ и послѣднею цѣлію всего. И въ этомъ именно смыслѣ они называютъ его „первымъ и самымъ послѣднимъ“ (πρῶτος καὶ ὕστατος), подобно тому, какъ истинный Богъ христіанскій говоритъ Самъ о Себѣ: *Азъ есмь Альфа и Омега, начатокъ и конецъ* [2]), *первый и послѣдній* (πρῶτος καὶ ἔσχατος, Апок. 22, 13; сн. 1, 8; Иса. 41, 4; 44, 6; 48, 12 и др.). Въ этомъ-же смыслѣ они говорятъ о немъ и то, что „отъ него все произошло“, подобно тому, какъ и о Богѣ христіанскомъ говоритъ Апостолъ, что *изъ Того, и Тѣмъ, и въ Немъ всяческая* (Рим. 11, 36), или: *всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася* (Кол. 1, 16) и под. Въ томъ-же смыслѣ говорятъ они и то, что „Зевсъ—основаніе земли и звѣзднаго неба“, между тѣмъ какъ далѣе указываютъ на небо, какъ на

[1]) См Текстъ этихъ замѣчательныхъ орфическихъ стиховъ въ цитов изд *Германа*, стран. 457—458;—*Лебека*, стр. 521—525 и у *Муллаха*, стр 169. Эти стихи приводили многіе и языческіе и христіанскіе писатели (изъ христіанскихъ напр. Климентъ Александрійскій и Евсевій Памфилъ), о чемъ можно читать въ тѣхъже изданіяхъ Германа и др.

[2]) Ἀρχὴ καὶ τέλος. Срав о Зевсѣ: ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή въ7 стихѣ гимна ему (Orphica, pag. 276).

главу и лицо его, потому что и о Богѣ христіанскомъ говорится въ Св. Писаніи: *Господь простерый небо и основаяй землю* (Зах. 12, 1) или, какъ Самъ Онъ говоритъ о Себѣ: *рука Моя основа землю, и десница Моя утверди небо* (Иса. 48, 13). Еще болѣе въ томъ-же смыслѣ говорятъ Орфики: „Зевсъ—дыханіе всего“, подобно тому какъ и о Богѣ истинномъ говорится въ Писаніи: *Господь, создавый дыханіе* (πνοήν) *всѣмъ* (Притч. 24, 12) и т. д. Особеннаго-же вниманія въ этомъ смыслѣ заслуживаютъ послѣдніе два стиха отрывка, гдѣ говорится, что Зевсъ, „все сокрывъ“ въ себѣ, „вновь изнесъ изъ священныхъ нѣдръ на многорадостный свѣтъ, совершая великое дѣло“; т. е., онъ не остался поглотившимъ все, заключившимъ все въ себѣ вмѣстилищемъ, не слился навсегда съ міромъ, а выдѣляетъ изъ себя міръ, какъ чуждый себѣ по природѣ. Иначе мы нашли-бы пантеизмъ и въ такихъ изреченіяхъ Св. Писанія, какъ: *еда небо и землю не Азъ наполняю?* (Іер. 23, 24) или *Духъ Господень исполни вселенную* (Прем. Сол. 1, 7) и т. п. [1]). Другой кажущійся недостатокъ орфическаго представленія о существѣ Божіемъ—избытокъ человѣкообразности, также не долженъ смущать насъ, когда мы подобное-же встрѣчаемъ и въ Св. Писаніи Ветхаго Завѣта о Богѣ, какъ напримѣръ въ одномъ изъ приведенныхъ сейчасъ мѣстъ, гдѣ рѣчь идетъ о *рукѣ* Господней и въ другахъ мѣстахъ, гдѣ рѣчь идетъ о другихъ членахъ тѣла, приписываемыхъ Господу. Что Орфики представляли въ дѣйствительности существо Зевса невидимымъ, неосязаемымъ, духовнымъ, это видно изъ сопоставленія между собою всѣхъ стиховъ приведеннаго сейчасъ отрывка, равно какъ и изъ нѣкоторыхъ другихъ мѣстъ орфической литературы, гдѣ говорится, напримѣръ, что Зевса „никто изъ смертныхъ не видитъ, а онъ видитъ всѣхъ“ [2]), что „никакая изъ душъ смертныхъ не видитъ его, а созерцаетъ только умомъ“ [3]) и под. [4]). Итакъ несомнѣнно, что Орфики не представляли существа Божественнаго ни въ грубо чувствен-

[1]) Срав. напримѣръ еще многія описательныя черты въ Псалмѣ 103-мъ.

[2]) Fragm philos. gr. ed. Mullach, pag. 166 col. 1.

[3]) Ibid. col. 2.

[4]) См. напр. тамъ-же, стр. 167.

ныхъ чертахъ, ни пантеистически, и слѣдовательно тѣ черты, которыми описывается тѣло Зевса, должны быть понимаемы не въ собственномъ, а въ иносказательномъ смыслѣ, что̀ мы и разъясним ьь дальнѣйшемъ. Но не должны быть они понимаемы, какъ мы замѣчали выше, и въ пантеистическомъ смыслѣ. Къ сказанному выше мы добавимъ теперь лишь орфическій гимнъ Зевсу, который можетъ служить и наилучшимъ заключеніемъ нашихъ доказательствъ въ пользу этого:

„Зевсъ многопочтенный, Зевсъ нетлѣнный! Сіе тебѣ мы
„Воздаемъ разрѣшительное свидѣтельство [1]) и возсылаемъ моленіе:
„О царь! твоимъ умомъ явилось все:
„Богиня мать-земля, высокія горныя вершины,
„Море и все, что небо содержитъ въ себѣ.
„Зевсъ Кроніонъ, скиптродержецъ, сходящій въ видѣ молніи, могущественный духомъ,
„Производитель всего, начало всего и конецъ всего,
„Потрясающій землю, всего распространитель, очиститель, все потрясающій.
„Молніеносный, громовержецъ, мещущій молнію, плодотворитель Зевсъ!
„Услышь меня, разновидный [2]); даруй совершенное здравіе,
„Миръ божественный и полную славу изобилія.
„Самъ для себя являющійся Отцемъ, Отецъ блаженныхъ боговъ и людей,
„Даруй милость на возлиянія, а уму даруй все здравомысленное,
„Даруй жизнь счастливую“ и пр. [3]).

Этотъ гимнъ не только напоминаетъ собою Гомеровъ гимнъ тому-же высшему Божеству народной греческой религіи, уже извѣстной намъ [4]), но и отображаетъ въ себѣ многія черты христіанскихъ молитвенныхъ воззваній, обращаемыхъ уже, конечно, не къ безличному пантеистическому универсуму, а къ личному Богу истинному и живому. Ибо и мы возсылаемъ моленія, славословія и благодаренія *Царю вѣковъ нетлѣнному, невидимому, единому премудрому* (1 Тим. 1, 17), Который *вся*

[1]) Μαρτυρίην λυτήριον. По мнѣнію Геснера, здѣсь разумѣется разрѣшительная отъ грѣховъ хартія, которою снабжался публично каждый чтитель Зевса Но ближе къ дѣлу, кажется, будетъ то объясненіе, которое вытекаетъ изъ самаго заглавія гимна. „куреніе Зевсу—стиракса“, т. е. умилостивительный, разрѣшительный отъ грѣховъ даръ, съ которымъ приходилъ воспѣвавшій гимнъ,—стиракса.

[2]) То-есть въ разныхъ видахъ являющійся.

[3]) Orphica, ed. Herm pag. 276—277.

[4]) См. стр. 26 — 27 и примѣч Гимнъ орфическій служитъ лишь распространеніемъ и истолкованіемъ Гомерова гимна

премудростію сотворилъ (Псал. 103, 24), Который есть *начатокъ и конецъ* (Апок 1, 8; 22, 13), Который *творитъ землю трясется* (Псал. 103, 32) и пр. А между тѣмъ нельзя не видѣть, что этотъ гимнъ Зевсу во многомъ повторяетъ собою и описательныя черты Зевсова существа, представляющіяся въ вышеприведенномъ отрывкѣ.

3. Описывая существо Божества, Орфики тѣмъ самымъ уже описываютъ, изображаютъ и свойства Его, какъ существенныя, онтологическія, такъ и нравственныя, идеальныя, принадлежащія Ему, какъ личному Духу. И если собрать въ одно цѣлостное обозрѣніе уже упомянутыя въ приведенномъ отрывкѣ и гимнѣ черты и присовокупить къ нимъ другія однородныя, разсѣянныя тамъ и сямъ въ области орфической литературы, то получится столь ясное и вмѣстѣ возвышенное представленіе о свойствахъ Божіихъ, что оно окажется наилучшимъ истолкованіемъ Гомерова представленія о Божествѣ, составленнымъ подъ условіемъ несомнѣннаго дѣйствія философствующей мысли, но въ тоже время и подъ надежнымъ руководствомъ еще недопускавшей сомнѣнія вѣры.

а) Изъ свойствъ божественныхъ первое мѣсто занимаетъ *абсолютное совершенство,* равно относящееся и къ онтологическимъ и къ духовнымъ, какъ ихъ общее качество. Мы припомнимъ, что у Гомера употребляются для сего эпитеты (ἄριστος, ὔπατος и др.), которые не вполнѣ точно выражаютъ весь объемъ значенія этого свойства; къ тому-же примѣняются у него не къ одному Зевсу, а и къ другимъ божествамъ греческой народной религіи [1]). Орфики усовершаютъ эту часть Гомерова представленія о Божествѣ. Они не только называютъ Зевса,—и единственно Зевса,—„величайшимъ изъ всѣхъ боговъ“ [2]), „славнѣйшимъ и величайшимъ изъ боговъ“ [3]), „Богомъ всяческихъ и соединителемъ всего“ [4]) и т. п., но и прямо „единымъ, самосовершеннымъ“. „Единъ есть самосовершенный (εἷς ἔσσ' αὐτοτελής),—говорятъ они,—и Имъ все совер-

[1]) См стр. 52 и дал

[2]) Μέγιστος θεῶν πάντων. Fragm. phil. gr. ed. Mull. pag 167 col, 2.

[3]) Κύδιστος, μέγιστος θεῶν. Ibid. pag. 180 col. 1 et 2.

[4]) Ibid. pag. 179. col. 2.

шается (τελεῖται) [1]). Сами христіанскіе писатели не могли опустить изъ вниманія это замѣчательное мѣсто и приводятъ его въ своихъ твореніяхъ въ доказательство согласія основныхъ истинъ языческаго богословія съ христіанскими, какъ напримѣръ Евсевій Кесарійскій въ 12-й главѣ XIII книги своего „Предъуготовленія къ Евангелію".

б) Изъ онтологическихъ свойствъ на первомъ мѣстѣ по справедливости ставится *единство*. Ибо „единъ" только есть „самосовершенный", какъ говорятъ Орфики; многихъ абсолютно совершенныхъ не можетъ быть, по требованію здраваго разума. И Орфики столь ясно и раздѣльно исповѣдывали единство Божества, что христіанскіе апологеты поставляли въ этомъ отношеніи Орфея въ образецъ самимъ язычникамъ, какъ напримѣръ св. Іустинъ философъ и мученикъ въ своемъ „Увѣщаніи къ язычникамъ" [2]), Климентъ Александрійскій въ своемъ также „Увѣщательномъ словѣ къ язычникамъ" [3]) и др. Въ самомъ дѣлѣ, мы уже читали слова этой исповѣди о Зевсѣ у Орфиковъ:

„Единая держава, единое Божество, великій начальникъ всего,
„Единое царственное вмѣстилище" и пр.

И недавно:

„Единъ есть самосовершенный",

или, какъ другіе древніе писатели читали:

„Единъ есть саморожденный, и отъ единаго все произошло" [4]).

А вотъ и еще не менѣе замѣчательныя въ этомъ-же отношеніи мѣста изъ орфической литературы, послѣ того, какъ сказано было:

„Единъ есть саморожденный",

вскорѣ добавляется:

„И нѣтъ кого-либо иного кромѣ великаго царя" [5]).

---

[1]) Ibid. pag. 165 col. 2 Conf Orphica, ed Hermann, pag. 450.

[2]) Pag 18 ed. R Stephani. См. у *Муллаха* въ цит. изд стр 166 столбецъ 1-й, у *Германа* въ цит. изд. стр. 447 и др.

[3]) Cap VII pag. 63 t. 1 ed. Klotz Lipsiae, 1831. См также въ цит. изд. *Германа*, *Муллаха* и др.

[4]) См цитов мѣста въ изд. *Германа* и *Муллаха*.

[5]) Mullach., ed. cit. pag 166 col. 1, conf. ibid. col. 2. А выше было сказано: взираю на единаго (μοῦνον) Царя міра. Conf. Orphica, ed. Herm. pag. 447, 450, 451.

И еще:

„Единъ Зевсъ, единъ Аидъ, едино Солнце, единъ Дионисъ,
„Единъ Богъ между всѣми [1]) что мнѣ говорить тебѣ кромѣ сего? [2])

Это послѣднее мѣсто, въ связи съ раньше приведенными мѣстами, гдѣ имена Солнца (Геліоса), Аида и другихъ отдѣльныхъ божествъ народной религіи отождествляются съ именемъ Зевса, ясно показываетъ, какъ широко проводятъ и опредѣлительно выражаютъ Орфики мысль, которую мы высказывали уже относительно Гомерова воззрѣнія на всѣ другія, при единомъ Зевсѣ, божества греческой народной религіи, т. е., что всѣ они суть только выраженіе силы и дѣятельности самого Зевса, разнообразное проявленіе этой силы и дѣятельности во вселенной [3]). Особенно ясно высказываются объ этомъ Орфики въ одномъ мѣстѣ, которое читается такъ:

„Ермъ толкователь [4]) есть вѣстникъ всѣхъ;
„Нимфы — вода, Шестъ—огонь, Димитра—хлѣбъ;
„Море—великій Посидонъ,—землеколебатель.
„Война—Арей, а миръ—Афродита.
„Вино, которое любятъ боги и смертные люди,
„И которое смертнымъ доставляетъ облегченіе отъ всѣхъ скорбей,
„—Рожденный воломъ Дионисъ, оно доставляетъ смертнымъ
„Пріязненную радость и находится при всѣхъ пиршествахъ.
„Θемида,—которая установливаетъ для всѣхъ правосудіе.
„Солнце [5]),—которое называютъ Аполлономъ славящимся лукомъ,
„Фебомъ далеко сгрѣляющимъ, прорицателемъ далеко на всѣхъ дѣйствующимъ,
„Цѣлителемъ болѣзней Эскулапомъ это все одно
„Зевсъ-же есть Богъ всѣческихъ и соединитесь всего (въ себѣ) [6]).

Поэтому-то, какъ мы видѣли, и называютъ: небо—главою Зевса, эѳиръ—умомъ его, солнце и луну—очами его и т. д. Поэтому же судьба (μοῖρα) у Орфиковъ именуется „совершен-

[1]) Εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι. Что можетъ быть яснѣе этого выраженія идеи единобожія?

[2]) Mullach ed. cit. pag. 168 col. 1 Conf. Orphica, ed Herm. pag. 455

[3]) Срави. на стр. 35

[4]) Ἑρμῆς ἑρμηνεύς.

[5]) Ἥλιος.—Геліосъ.

[6]) См Mullach, cit ed pag. 179 Conf. Orphica, ed Hermann pag. 486 - 487, conz pag. 492.

нымъ окомъ Зевса“ [1]) и „умомъ“ его [2]); судьбы (μοῖραι) повинуются ему“ [3]); всѣ боги „боятся“ его [4]) и т. д. И слѣдовательно ничего не будетъ неестественнаго, если мы будемъ относить къ Зевсу свойства и качества божественныя, приписываемыя другимъ божествамъ народной религіи грековъ Орфиками.

в) *Самобытность.* Не смотря на то, что орфики не только строго сохранили народное преданіе о происхожденіи божествъ (θеогонія), но и расширили его, какъ мы видѣли, привнесеніемъ въ θеогонію новыхъ родословій, ихъ разумъ не могъ однако-же не признать самобытности необходимымъ предикатомъ Божества, какъ существа всесовершеннаго. И додуматься до этого тѣмъ было легче для нихъ, что предшественниками въ этомъ они уже имѣли Гомера и Гезіода. Но какъ въ другихъ, такъ и въ этомъ случаѣ они идутъ много дальше своихъ предшественниковъ. Не смотря на происхожденіе Зевса отъ Крона, утверждаемое и Орфиками, они ясно, и о немъ именно, какъ мы видѣли выше, употребляютъ такія замѣчательныя выраженія, какъ: „единъ есть саморожденный“ (αὐτογενής), что все равно, какъ и „самобытный“, или: „самъ для себя являющійся отцемъ“ (αὐτοπάτωρ). Не смотря на то, что по θеогоніи и греческой вообще и орфической въ частности Зевсъ является далеко не первымъ, онъ у Орфиковъ именуется не только „первымъ“, но и „началомъ всего“ и, между прочимъ, „отцемъ блаженныхъ боговъ и людей“, „производителемъ всего“ и т. д., какъ мы видѣли выше.

г) *Неизмѣняемость.* Мы помнимъ, что у Гомера это свойство Божества только предполагается, а не раскрывается ясно, такъ какъ для раскрытія его требуются отвлеченныя, даже философскія соображенія, на почвѣ которыхъ еще не стояло Гомерово богословіе. Занятый другаго рода соображеніями въ области идеи Божества, Гезіодъ также не предлагалъ яснаго раскрытія этого онтологическаго свойства. Только Орфики

[1]) Hermann, ed. cit. pag. 326, v. 13.
[2]) Ibid. v. 14.
[3]) Mullach, pag. 167 col. 2.
[4]) Ibidem.

вступаютъ первые на путь философскаго изслѣдованія этого свойства. И во-первыхъ они много болѣе Гомера устраняютъ всякую мысль объ измѣняемости въ природѣ Божества, особенно тѣмъ, что устанавливаютъ непосредственную связь между Фанитомъ и Зевсомъ по преемству божественной власти чрезъ поглощеніе перваго послѣднимъ, хотя по θеогоніи между Фанитомъ и Зевсомъ стояли еще Уранъ и Кронъ. Послѣ поглощенія Фанита, перваго бога, Зевсомъ, все бывшее въ Фанитѣ неизмѣнно и непоколебимо утвердилось въ Зевсѣ, какъ то мы видѣли выше. Во-вторыхъ Орфики и прямо говорятъ о неизмѣняемости существа въ Божествѣ, когда называютъ Зевса „нетлѣннымъ“ (ἄφθιτος) [1]), существо его (тѣло) „непоколебимымъ (ἀστυφέλικτον), неподвижнымъ“ (ἄτρομον) [2]), судьбы (μοῖραι) его „непреложными“ (ἀμετάτροποι) [3]), звѣзды, составляющія, какъ мы видѣли, часть существа его, „неизмѣняемыми“ (ἀνάλλακτοι) [4]) и т. д. Орфики, такимъ образомъ, прокладываютъ путь философской терминологіи для обозначенія разсматриваемаго свойства Божества. И если мы видѣли, что они называютъ Зевса, напримѣръ, „разновиднымъ“, т. е. являющимся въ разныхъ видахъ, если утверждаютъ превращеніе его въ Ерота (Ферекидъ), то это только для того, чтобы показать всеобъемлемость его значенія въ міровой жизни.

д) *Вездѣсущіе* или вездѣприсутствіе Божества по существу его Орфики до наглядности ясно представляютъ, когда изображаютъ Зевса наполняющимъ собою весь міръ, „единымъ царственнымъ вмѣстилищемъ, которымъ объемлется все сіе: огонь и вода, земля и эѳиръ, почь и день“ и пр., когда называютъ его и „Зевсомъ подземнымъ“, когда говорятъ, что „крыльями своими онъ на все взлетаетъ“ и т. д. Но въ тоже время они устраняютъ грубо чувственное представленіе о его вездѣприсутствіи, когда называютъ Зевса „дыханіемъ всего“, когда говорятъ, что его нельзя видѣть, что „очи смертныхъ

[1]) Кромѣ выше приведенныхъ мѣстъ, срав. для сего еще Mallach, pag. 167 col. 2, v. 14, 16 и др.

[2]) См въ вышеприведенномъ отрывкѣ.

[3]) См. Orphica ed Hermann pag 327.

[4]) Ibid. 454; conf. Mullach, pag 166 col. 2, v. 7—8.

безсильны видѣть Дія (Зевса) всѣмъ управляющаго“ [1]) и т. п. „Ты все легко увидѣлъ-бы,—говоритъ Орфей ученику своему Музею,—еслибъ увидѣлъ его (Зевса). Послѣ я когда-либо покажу тебѣ его, сынъ мой, здѣсь на землѣ, когда увижу слѣды его и крѣпкую руку могучаго Бога. Самого-же его я не вижу, ибо вокругъ него утвердилось облако; для меня одинъ, а для всѣхъ людей десять покрововъ окружаютъ его..... Онъ управляетъ вѣтрами въ воздухѣ и на водахъ; онъ производитъ блескъ сильно жгучаго огня. А самъ утвердился въ великомъ небѣ на золотомъ престолѣ; по землѣ-же ногами шествуетъ; десную руку простеръ къ крайнимъ предѣламъ океана; внутреннѣйшія основанія горъ трепещутъ отъ гнѣва его и не могутъ выносить сильной ярости его. Но во всякомъ случаѣ онъ самъ—существо небесное, и на землѣ все совершаетъ, самъ содержа въ себѣ начало, средину и конецъ“ [2]). Въ такихъ отрывочныхъ, но сильныхъ выраженіяхъ изображаютъ Орфики вездѣприсутствіе Божества. Не читаемъ-ли мы нѣчто подобное и у нашего священнаго псалмопѣвца въ словахъ: *камо пойду отъ Духа Твоего? и отъ лица Твоего камо бѣжу? Аще взыду на небо, Ты тамо еси: аще сниду во адъ, тамо еси: аще возму крилѣ мои рано, и вселюся въ послѣднихъ моря, и тамо бо рука Твоя наставитъ мя и удержитъ мя десница Твоя.* (Псал. 138, 7—10)?

е) *Вѣчность.* Уже эпитетомъ „нетлѣнный“ (ἄφθιτος) Орфики обозначили характерную черту вѣчности существа божественнаго. Встрѣчаемъ мы у нихъ и эпитеты: ἄμβροτος, ἀθάνατος—безсмертный о богахъ вообще и о Зевсѣ въ особенности. Такъ мы уже читали выраженія ихъ о Зевсѣ, какъ „безсмертной (ἄμβροτος) нимфѣ“, какъ имѣющемъ „безсмертную (ἀθανάτην) главу и умъ“ [3]). Но все это эпитеты, указывающіе только на безконечность существа божественнаго. А между тѣмъ Орфики ясно учатъ и о вѣчности въ смыслѣ безначаль-

---

[1]) Mullach, pag. 166 col. 1. Conf. Orphica, ed. Hermann, pag. 447.

[2]) Mullach, pag. 166—167, Hermann, pag. 451. Это мѣсто также приводится многими христіанскими писателями, что можно видѣть здѣсь-же

[3]) Срав также у Лебека на стр. 512 рѣчь о золотомъ „безсмертномъ вѣкѣ“, виновникомъ котораго является Зевсъ.

ности и о вѣчности вообще. Ибо въ этомъ именно смыслѣ они называютъ, какъ намъ извѣстно изъ выше приведенныхъ мѣстъ, Зевса „Кроніономъ“, т. е., сыномъ вѣчности,—„первымъ и самымъ послѣднимъ“, „началомъ, срединою и концемъ всего“, „отцемъ времени“. Или вотъ выраженіе клятвы у Орфиковъ: „клянусь вѣчно сущими (αἱ ἐν ἐόντας) родителями безсмертныхъ“ (ἀθανάτων) [1]), гдѣ значеніе общаго понятія вѣчности усиливается соединеніемъ выраженій: „вѣчно сущіе родители“ и притомъ „безсмертныхъ“. Правда, родители эти, здѣсь-же упоминаемые, суть: „огонь и вода, земля и небо, луна и солнце, великій Фанитъ и черная ночь“ [2]). Но мы припомнимъ, конечно, что все это, по поглощеніи Фанита Зевсомъ, заключалось и въ существѣ послѣдняго. А вотъ и прямое усвоеніе вѣчности одному Зевсу, котораго Орфики въ одномъ мѣстѣ называютъ „нетлѣннымъ, безсмертнымъ, единымъ Богомъ, именуемымъ между безсмертными“ [3]), при чемъ достопримѣчательно опять исключительное положеніе „безсмертнаго“ между „безсмертными“, на подобіе Того, Котораго св. Апостолъ называетъ *единымъ*, имѣющимъ *безсмертіе* (1 Тим. 6, 16), Который есть *Алфа и Омега, начатокъ и конецъ, первый и послѣдній* (Апок. 22, 13)

ж) Изъ нравственныхъ, духовныхъ свойствъ Божества и именно, со стороны *разума*,—*премудрость* ясно исповѣдуютъ Орфики, когда говорятъ, что въ Зевсѣ заключается, между прочимъ, „Митисъ“, т. е., совѣтъ, мудрость, что богиня мудрости Аѳина „есть искусная исполнительница предначертаній ума (νόου) Кронидова“ [4]), что онъ и произвелъ ее на свѣтъ изъ главы своей, „дабы она была исполнительницею его великихъ дѣлъ“ [5]), что онъ имѣетъ „безсмертную главу и умъ“ и пр. Кромѣ того у Орфиковъ „боги“ вообще (θεοί) называются „вождями пресвѣтлой премудрости“ (σοφίης [6]). Премудрость божественная, по ученію Орфиковъ, была виновницею міро-

[1]) Mullach, pag. 168 col. 2.

[2]) Ibidem.

[3]) Mullach, pag. 167 col. 2.

[4]) Orphica, ed. Hermann pag 488, conf. Mullach, pag. 180

[5]) Hermann, ibid. Mullach, ibid.

[6]) Hermann, ibid.

зданія и міроустройства. „Твоимъ умомъ, — взываютъ они въ гимнѣ Зевсу,—явилось все; богиня мать-земля, высокія горныя вершины, море и все, что небо содержитъ въ себѣ“. Въ этомъ-же смыслѣ они устанавливаютъ клятву такую: „клянусь тобою, небо, дѣло великаго мудраго Бога“ (θεοῦ μεγάλου σοφοῦ ἔργον [1]). Нельзя не видѣть въ этихъ словахъ отраженія священныхъ истинъ, возвѣщаемыхъ въ Библіи словами: *Богъ премудростію основа землю, уготова же небеса разумомъ* (Притч. 3, 19); или: *Господь, сотворивый землю въ крѣпости Своей, устроивый вселенную въ премудрости Своей, и разумомъ Своимъ простре небо* (Іерем. 10, 12); или: *сотворивый небо и землю со всею лѣпотою ихъ и связавый море словомъ повелѣнія Твоего.* (Молитва Манассіи въ концѣ 2 Паралипоменона, читаемая и на великомъ повечеріи).

3) *Всевѣдѣніе* Божества не менѣе ясно исповѣдуютъ Орфики, когда именуютъ Зевса „всевидящимъ“ (Ζεὺς ὁ πανόπτης [2]) или Ζεὺς πανομφαῖος [3]) или когда говорятъ, что

„Предъ очами Зевса отца, царя
„Живутъ безсмертные боги и смертные люди,
„А такаже все, что было рождено и что послѣ родится“ [4]).

Припомнимъ также слова вышеприведеннаго отрывка о Зевсѣ, что

„Очи его суть солнце и противоположная солнцу луна;
„Нелживый умъ его есть царственный, нетлѣнный эоиръ,
„Который онъ все слышитъ и замѣчаетъ, и нѣтъ
„Рѣчи или звука, нѣтъ шума или голоса,
„Который укрылся-бы отъ ушей Дія, всемогущаго Кронова“

Не забудемъ также и тѣхъ выраженій въ орфической литературѣ, въ которыхъ Зевсъ отождествляется съ солнцемъ (Геліосомъ),—этимъ окомъ Зевса, согласно сейчасъ сказанному; а въ гимнѣ солнцу (Геліосу) мы читаемъ:

„Услыши блаженный, имѣющій всевидящее вѣчное око“ [5]).

---

[1]) Hermann, pag. 455, Mullach, pag. 168
[2]) Hermann, pag. 466, Mullach, pag. 170 col. 2 и др
[3]) Hermann, pag. 125 и 236.
[4]) Ibid. pag 492; Mullach, pag. 182 col. 2, conf. Lobeck, Aglaoph pag. 526.
[5]) Πανδερκὲς αἰώνιον ὄμμα. Hermann, pag. 264.

Равно также припомнимъ и то выраженіе, что Зевса

„Никто изъ смертныхъ не видитъ, а онъ видитъ всѣхъ".

Всѣ эти выраженія въ своей совокупности не могутъ не напоминать изреченій слова Божія такихъ, какъ: *они Его (Бога) назираютъ всю землю* (2 Пар. 16, 9); *нѣсть тварь не явлена предъ Нимъ, вся же нага и объявлена предъ очима Его* (Евр. 4, 13); *той бо зритель есть дѣлъ человѣческихъ, утаится же отъ Него ничто же отъ тѣхъ, яже творятъ: ниже будетъ мѣсто укрытися творящимъ беззаконная* (Іов. 34, 21—22) и под.

и) Со стороны *воли* Божества Орфики прежде всего утверждаютъ *свободу* ея, хотя и вполнѣ *благоразумную:* воззваніе къ „благоразумному совѣту" (εὔφρονι βουλῇ) Божества не рѣдко встрѣчается въ орфическихъ гимнахъ [1]). Усвояютъ они Божеству и полную свободу, когда говорятъ, напримѣръ, что оно „избавитъ отъ бѣдствій, кого восхощетъ" [2]) что „крыльями Зевсъ можетъ взлетать на все" и под. Затѣмъ—

і) *Всемогущество* божественной воли Орфики представляютъ, когда говорятъ о Зевсѣ, какъ „всемогущемъ" (ὑπερμενής), „крѣпкомъ (κρατερός), равно также о тѣлѣ его, какъ „крѣпкомъ. всемогущемъ", особенно-же, когда изображаютъ его, какъ молніеносца и громовержца, каковому изображенію посвящены два особенныхъ гимна Зевсу. Въ этихъ-же гимнахъ Орфики называютъ Зевса „непобѣдимымъ" (ἀνίκητος), [3]) говорятъ, обращаясь къ нему: „Твою силу мы знаемъ всѣ" [4]) и т. д. Вообще, какъ прежде мы замѣчали относительно Гомера и Гезіода, такъ и теперь должны сказать, что всемогущество божественное производило самое сильное и живое впечатлѣніе на религіозное сознаніе древнихъ грековъ (какъ и другихъ народовъ). Но чего мы не видѣли у Гомера и Гезіода, а находимъ у Орфиковъ, такъ это указанія на—

к) *Святость* воли божественной. Орфики называютъ Зевса „нескверным" (ἀμίαντος), не разъ — „чистымъ (ἁγνόν) богомъ" [5]);

[1]) См. напр. гимны. 58 ст. 20; 69. 1; 73, 9; 78, 11 по цитов. изданію *Германа.*

[2]) Mullach, pag. 188 col. 1.

[3]) Orphica, ed. Hermann, pag. 283.

[4]) Ibidem, pag. 282.

[5]) Orphica, ed. Herm. pag. 283; conf. pag. 281 и др. срав. вышеприведенныя слова гимна солнцу.

называютъ его, какъ мы видѣли выше, и „очистителемъ“ (καθάρσιος), т. е. требующимъ святости и отъ людей.

л) *Правосудіе* воли божественной Орфики представляютъ очень ясно, когда говорятъ, что еще „прежде бытія міра судъ (δίκη) сочетался съ Зевсомъ“, [1]) что „законъ присѣдитъ Зевсу“, [3]) что „судъ есть спутникъ Зевса“, [2]) что „онъ возсѣдаетъ на священномъ престолѣ царя Зевса“ [4]). А вотъ и болѣе подробное изображеніе правосудія Божія Орфиками:

„Зевсъ наблюдаетъ, кто чтитъ законы о родителяхъ
„И кто небрежетъ о нихъ, имѣя безстыдное настроеніе духа,
„И къ тѣмъ Онъ благосклоненъ и милостивъ, даруетъ имъ блага,
„А этихъ безъ милосердія и съ негодованіемъ предаетъ Евменидамъ [5]):
„Ужасны на землѣ Еринніи, [6]) мстящія за родителей“ [7]).

Въ этомъ отрывкѣ, кромѣ указанія на справедливость, правосудіе воли Божіей, есть уже указаніе и на—

м) *Благость* ея, именно въ замѣчаніи, что къ чтителямъ законовъ о родителяхъ, т. е. къ почитающимъ родителей, Зевсъ „благосклоненъ и милостивъ, даруетъ имъ блага“. И въ другихъ случаяхъ Орфики называютъ Зевса „благосклоннымъ“ (εὐμενής), [8]) „умолимымъ“ (μειλίχιος), [9]) т. е. собственно защитникомъ тѣхъ, которые призываютъ его и ублажаютъ умилостивительными жертвами—μειλίχια ἱερά, и под. Припомнимъ также слова гимна Зевсу, въ которыхъ ему приписывается власть раздавать блага жизни достойнымъ. Равнымъ образомъ въ томъ-же отношеніи дочь Зевса, богиня мудрости, Аѳина Паллада, въ гимнѣ ей, именуется „благоразумiемъ для благихъ“ (ἀγαθοῖς φρόνησις), [10]) т. е. направительницею ко благу ума людей добрыхъ. Наконецъ—

---

[1]) Lobeck, pag 533.
[2]) Ibidem.
[3]) Ibidem., pag. 532.
[4]) Orphica, ed. Hermann, pag. 330.
[5]) Богинямъ гнѣвнаго проклятія и суроваго отмщенія.
[6]) Еринніи тоже, что Евмениды.
[7]) Orphica, ed. Hermann, pag. 472, conf. Mullach, pag. 174.
[8]) Orphica, ed. Hermann, pag. 283.
[9]) Ibidem, pag. 342.
[10]) Ibidem. pag. 293.

н) Со стороны *чувства* у Орфиковъ также, какъ и у Гомера съ Гезіодомъ, боги вообще и Зевсъ въ особенности именуются „блаженными“ (μάκαρες). „Всѣ безсмертные, блаженные боги и богини, — читаемъ мы у Орфиковъ, — все, что было прежде и что будетъ послѣ,—все это соединилось во чревѣ Зевса“ [1]). Или: „царская власть надъ безсмертными блаженными перешла къ услаждающемуся молніями Зевсу [2]). Припомнимъ также слова гимна Зевсу, гдѣ онъ названъ „отцемъ блаженныхъ боговъ и людей“. Въ другомъ гимнѣ ему же, какъ молніеносцу, онъ и самъ прямо называется „блаженнымъ“ (μάκαρ). „Но блаженный,—взываютъ къ нему при этомъ Орфики,—излей тяжкій гнѣвъ твой въ волны моря или на вершины горъ: твою силу мы знаемъ всѣ“ [3]). А въ одномъ случаѣ мы встрѣчаемъ у Орфиковъ даже такое обозначеніе разсматриваемаго свойства Божія, какое еще не встрѣчалось намъ у Гомера и Гезіода, именно названіе боговъ „всеблаженными“ (παμμάκαρες). Это обозначеніе встрѣчается въ гимнѣ Зевсу, какъ молніеносцу, гдѣ онъ изображается, какъ „потрясающій божественными громами мѣстопребываніе всеблаженныхъ“ боговъ, т. е. Олимпъ [4]).

Въ заключеніе всего не можемъ, хотя мимоходомъ, не отмѣтить той черты въ орфическихъ представленіяхъ о Божествѣ, что Зевсъ представляется здѣсь, какъ творецъ всего міра, какъ „создатель всяческихъ“ (ὁ τῶν ὅλων δημιουργός) [5]). Мы уже видѣли доказательства на это въ вышеприведенныхъ отрывкахъ орфической литературы, въ ученіи Ферекида и въ гимнѣ Зевсу. Такой черты мы также не встрѣчали еще ни у Гомера, ни у Гезіода. А это, какъ и все другое вышеразсмотрѣнное, чѣмъ Орфики пополняютъ міросозерцаніе старѣйшихъ основоположителей языческаго богословія древней Греціи—Гомера и Гезіода,—ясно показываетъ, сколь многое изъ глубины своей премудрости показываетъ Богъ разуму человѣческому, когда сей

[1]) Ibid. pag. 457. Рѣчь идетъ о времени, слѣдовавшемъ за поглощеніемъ Фанита Зевсомъ.

[2]) Ibid, pag. 88.

[3]) Ibid, pag. 282.

[4]) Ibidem, pag 280

[5]) Ibidem, pag. 456; conf. Mullach, pag. 168 col. 2.

послѣдній въ своихъ изысканіяхъ о Богѣ водится внушеніями вѣры. Въ орфическихъ представленіяхъ о Божествѣ мы видимъ уже ту ступень религіознаго міросозерцанія, на которой оно въ значительной мѣрѣ окрашивается философскимъ оттѣнкомъ, становясь такимъ образомъ религіозно философскимъ. То, что Орфики приняли отъ предковъ или учителей своихъ, какъ завѣтъ и достояніе живой вѣры, они небезотчетно приняли, но съ размышленіемъ, даже философскимъ. И однако на всей, довольно продолжительной (VIII—V вв. до Р. Хр.) исторіи своего собственнаго религіозно-философскаго міросозерцанія ясно показали, что по скольку ихъ разумъ не отторгался отъ началъ вѣры, онъ глубже и глубже, посредствомъ размышленія, входилъ въ тайны чистаго источника идеи Божества и болѣе чистыя струи ученія о предметѣ этой идеи износилъ изъ своего размышленія о Немъ, и наоборотъ, чѣмъ дальше отторгался отъ этихъ началъ (какъ у младшихъ Орфиковъ), тѣмъ мутнѣе становились и струи его ученія о Богѣ.

IV. Судьбы идеи о Богѣ въ послѣ-гомеровскомъ богословіи вообще и въ поэзіи эпической въ частности.

Въ религіозномъ міросозерцаніи Гомера, Гезіода и орфиковъ даны были твердыя основоположенія для всего дальнѣйшаго движенія богословской мысли. Обходя частности, въ которыхъ Гомеръ, Гезіодъ и орфики соприкасаются между собою, какъ мы то видѣли, въ общемъ мы находимъ эти основоположенія видоопредѣляемыми трояко: національно-поэтически. натуралистически-философски и восточно-мистически. Именно у Гомера въ живыхъ, поэтическихъ чертахъ изображаются народныя религіозныя вѣрованія, съ легкими лишь намеками на стремленіе къ философствованію съ одной и ко внесенію восточно-мистическихъ стихій въ область означенныхъ вѣрованій—съ другой стороны. У Гезіода тѣже вѣрованія подвергаются обработкѣ философической и износятся изъ сознанія поэта-философа въ систематическомъ видѣ съ натуралистически-философскимъ оттѣнкомъ. Не даромъ и эпосъ Гезіода носитъ названіе дидактическаго, въ отличіе отъ Геме-

рова эпоса героическаго. Но инымъ оттѣнкомъ окрашиваются орфическія представленія о Божествѣ. Θеокосмогоническія воззрѣнія орфиковъ имѣютъ ближайшее соприкосновеніе съ восточными, между прочимъ съ финикійскою, а особенно съ египетскою θеокосмогоніями. Вмѣстѣ съ тѣмъ орфическія представленія носятъ на себѣ характеръ таинственности (мистическій), отчасти потому и имѣвшій мѣсто въ орфикѣ, что онъ прикрывалъ ея связь съ восточными религіозно-философскими міросозерцаніями, которыя были чужды греческимъ народнымъ вѣрованіямъ. Возникши и развившись на почвѣ эллинизма, орфизмъ наложилъ свою печать на народное представленіе о Божествѣ: его представленіе о Божествѣ, какъ мы замѣчали въ свое время [1]), отличается умѣреннымъ пантеизмомъ, который такъ свойственъ восточнымъ религіознымъ представленіямъ и который уничтожаетъ въ Божествѣ личность, сливая Его съ міромъ.

И вотъ всѣ эти основные виды религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи, т. е. и національно-поэтическое Гомерово, и натуралистически-философское Гезіодово, и восточно-мистическое орфиковъ являются исходными точками отправленія въ дальнѣйшемъ развитіи того-же міросозерцанія какъ въ поэзіи, такъ и въ прозѣ. Эпосъ кикликовъ [2]) и другихъ эпическихъ поэтовъ вращается въ области сюжетовъ и представленій Гомеровскихъ. Тоже замѣчается и въ отношеніи къ лирической и драматической поэзіи, а равно къ логографіи. Дидактическій эпосъ Гезіода возродился въ богословскомъ и философскомъ эпосѣ. Равно также и въ лирикѣ (Фокилидъ, Θеогнидъ и др.) и въ драматургіи (хоры въ трагедіяхъ, общій тонъ трагедій Эврипида) онъ не остался безъ слѣдовъ своего вліянія. Къ орфизму-же примкнули отчасти богословы-эпики, а главнымъ образомъ такія философскія школы, какъ пиѳагорейская и неоплатоническая. Проникалъ онъ собою и другія области мысли. Начало развитія религіозно-философскаго міросозерцанія изъ вышеуказанныхъ основъ восходитъ къ началу

[1]) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1884 г. № 19 стран. 304 и дал. отд. филос.

[2]) Это названіе усвоено тѣмъ изъ послѣ-гомеровскихъ поэтовъ, которые старались возстановить весь циклъ троянскихъ событій отъ свадьбы Ѳетиды и Пелея до смерти Одиссея по сагамъ, перешедшимъ отъ Гомера, а также изображали похожденія боговъ и героевъ греческихъ по другимъ народнымъ сказаніямъ. *Ред.*

Олимпіадъ (776 г. до Р. Хр.), а наконецъ скрывается, согласно сейчасъ сказанному о неоплатонизмѣ, въ первыхъ вѣкахъ христіанства. Но весь этотъ длинный періодъ времени разсѣкаетъ собою на двѣ половины одно роковое событіе въ жизни древне-греческой народности,—это утрата греками народной независимости въ IV в. до Р. Хр. Бывъ роковымъ для жизни народной, оно не осталось безъ вліянія и на характеръ раскрытія идеи Божества у грековъ. Оно по справедливости можетъ служить гранью не только въ политической, но и въ культурной исторіи древней Греціи. Утратилась политическая свобода греческаго народа, и вмѣстѣ съ нею утратилась производительность генія греческой народности, а таковая утрата повлекла за собою неблагопріятныя послѣдствія и для раскрытія идеи Божества. На этой-то грани мы пока и остановимся своимъ изслѣдованіемъ настоящаго предмета, тѣмъ болѣе, что и время, протекшее до этой грани, было полно знаменательныхъ явленій и въ области жизни, и въ области мысли. Въ области жизни особеннаго вниманія заслуживаютъ: развитіе нѣкоторыхъ учрежденій, имѣвшихъ отчасти религіозный характеръ и объединявшихъ собою всѣ отдѣльныя греческія племена; затѣмъ персидскія войны и наконецъ пелопонезская война Изъ упомянутыхъ учрежденій мы разумѣемъ по преимуществу амфиктіонiи [1]) и общественныя игры. Тѣ и другія способствовали объединенію различныхъ греческихъ племенъ не только со стороны народнаго, но и со стороны религіознаго сознанія. Амфиктіонiи-же къ тому и сосредоточивались въ Дельфахъ съ ихъ знаменитымъ храмомъ и оракуломъ Аполлона Пиѳійскаго, имѣя главною цѣлію охрану этого храма и оракула, а затѣмъ—покровительство Пиѳійскимъ играмъ, которыя происходили также близъ Дельфъ. Кромѣ Пиѳійскихъ, общественными играми еще были: Олимпійскія, Исѳмійскія и Немейскія. Важнѣйшими изъ нихъ были игры Олимпійскія, происходившія на Пелопонезскомъ полуостровѣ (въ Элидѣ). На общественныя игры стекались представители едва не всѣхъ греческихъ племенъ и колоній, и такъ какъ на нихъ, кромѣ гимнастическихъ упра-

[1]) Союзы греческихъ племенъ, имѣвшіе цѣлію поддержать общій религіозный культъ и взаимныя дружественныя отношенія. *Ред.*

жненій въ различныхъ видахъ, имѣли мѣсто и литературно-художественныя состязанія, то они служили наилучшею общенародною школою, въ которой совершался обмѣнъ мыслей и идей разнаго рода. Здѣсь рапсоды воспѣвали героевъ сѣдой древности и передавали изъ устъ въ уста миѳологическія сказанія о богахъ и полубогахъ; лирики воспѣвали славу героевъ севременныхъ; драматурги читали свои произведенія, софисты, философы, историки, ораторы, художники и пр. обнаруживали свои таланты, мѣнялись своими идеями съ соплеменниками, прибывшими на игры изъ разныхъ концовъ обширной греческой территоріи и т. д.

Иное значеніе имѣли войны персидскія и пелопонезская. Персидскія войны поддерживали единеніе между греческими племенами и способствовали матеріальному ихъ обогащенію; но съ другой стороны онѣ познакомили грековъ съ восточною роскошью, съ привычками и наслажденіями, дотолѣ неизвѣданными, усилили охлократію, что́ все деморализующимъ образомъ дѣйствовало на религіозно-нравственное чувство и сознаніе народа въ материковой Греціи. Сравненіе великаго дѣятеля временъ предшествовавшихъ пелопонезской войнѣ и временъ самой этой войны Перикла съ Олимпійскимъ Зевсомъ, а его гетеры Аспазіи—съ Ирою было ходячимъ и высказывалось во всеуслышаніе не только среди людей образованныхъ, но и среди простаго народа въ Аѳинахъ. Самымъ сильнымъ вождемъ народа былъ тотъ, кто наиболѣе подкупалъ его деньгами и общественными удовольствіями. Неравномѣрное распредѣленіе богатствъ, доставшихся отъ непріятелей во время персидскихъ войнъ, служило поводомъ къ возникновенію племенныхъ неудовольствій. Спарта съ завистію и нескрываемымъ неудовольствіемъ взирала на возраставшее могущество Аѳинъ и пользовалась всякимъ удобнымъ случаемъ къ тому, чтобы унизить Аѳины. Такъ возгорѣлась (въ 431 г. до Р. Хр.) пелопонезская война, послѣдствія которой для религіозно-нравственнаго чувства и сознанія были еще печальнѣе, нежели послѣдствія персидскихъ войнъ. Если персидскія войны служили къ объединенію и усиленію греческихъ племенъ, увеличенію ихъ матеріальнаго благосостоянія и т. д., то пелопонез-

ская война, наоборотъ, служила къ разрушенію всего этого, къ усиленію вражды между отдѣльными племенами, къ разоренію, къ нарушенію всего священнаго для каждаго отдѣльнаго племени и пр. Духъ мельчалъ, страсти усиливались, теплота и искренность религіознаго чувства, древняя простота нравовъ отходили на задній планъ. Все вело къ ослабленію тѣхъ великихъ народныхъ силъ, которыя возвысили Грецію во время персидскихъ войнъ и которыя теперь не могли противостоять напору сравнительно меньшихъ силъ македонскихъ, положившихъ конецъ политической свободѣ древней Греціи.

Такимъ явленіямъ исторической жизни греческаго народа за разсматриваемый періодъ соотвѣтствовали и явленія мысли въ немъ, а въ связи съ тѣмъ и отношеніе къ идеѣ Божества. До начала персидскихъ войнъ, т. е. до начала пятаго вѣка, въ области духовной жизни грековъ вообще былъ полный просторъ для дальнѣйшаго развитія изъ данныхъ раньше и упомянутыхъ выше основъ. Амфиктіонія и общественныя игры съ одной стороны скрѣпляли эти основы, а съ другой—давали толчекъ къ дальнѣйшему развитію заключавшихся въ нихъ зародышей духовной жизни. Основанія народныхъ вѣрованій еще не колебались и господство вѣры въ религіозно-философскомъ созерцаніи было полное. Гомеровскій эпосъ, а вмѣстѣ съ нимъ и религіозное міровоззрѣніе древнѣйшаго пѣвца греческаго были преобладающею стихіею духовной производительности. Вся литература греческая до V вѣка и по содержанію и по формѣ носитъ на себѣ неотразимые слѣды вліянія Гомера. Этимъ именно объясняется то явленіе, что лирическая поэзія, не смотря на свою древность вообще, согласно высказанному нами раньше [1]), въ литературной обработкѣ своей шла позади эпической поэзіи. Этимъ-же объясняется и то, что до Гераклита, процвѣтавшаго въ 500—480 гг. до Р. Хр., никто изъ писателей не осмѣливался излагать своихъ мыслей прозою. Этимъ-же, наконецъ, объясняется и господство іоническаго діалекта въ литературномъ употребленіи почти до самаго V вѣка у писателей греческихъ, къ ка-

[1]) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1884 г № 18 отд. фил. стр. 255 и дал.

кому-бы племени они ни принадлежали по своему происхожденію. Только съ V вѣка, когда дѣятельность фантазіи стала болѣе прежняго уступать мѣсто дѣятельности разсудка, когда философія стала болѣе и болѣе отвоевывать себѣ правъ у гомерическаго міровоззрѣнія, стоявшаго на степени представленія, только тогда стали входить въ силу не имѣвшіе, какъ мы знаемъ, недостатка въ философской подкладкѣ дидактическій эпосъ Гезіода и орфическое міровоззрѣніе; только съ этого времени стало замѣтнымъ ихъ болѣе сильное вліяніе въ области мысли, нежели вліяніе Гомеровскаго эпоса. Вмѣстѣ съ тѣмъ и отчасти въ связи съ тѣмъ начинаются мало-по-малу подрываться основанія вѣры, разрушаться прежнія народныя вѣрованія. И это во всѣхъ сферахъ мысли и представленія. Уже Ѳеогнидъ въ VI—V вѣкахъ жалуется на упадокъ древняго благочестія въ его время Онъ говоритъ въ своей элегіи:

„Отошла отъ насъ вѣра, великій божественный даръ;
„Отошло цѣломудріе; Хариты покинули землю;
„Уже нѣтъ между людьми вѣрности въ клятвахъ,
„Никто не чтитъ безсмертныхъ боговъ;
„Родъ людей благочестивыхъ погибъ, и не вѣдаютъ они
„Ни правъ законныхъ, ни законныхъ порядковъ.
„Остается для людей одна лишь надежда“ [1])

Еще болѣе оказалось причинъ жаловаться на это въ V вѣкѣ. Знаменитый трагикъ Софоклъ съ горечью говоритъ:

„Все уничтожаетъ время
„Всевластное: земная гибнетъ сила,
„И сила тѣла; умираетъ вѣра,
„Растетъ невѣрность—и ни въ дружныхъ людяхъ,
„Ни въ городахъ взаимно межъ собою
„Не остается тотъ-же духъ любви.
„Однимъ ужъ нынѣ, для другихъ позднѣе,
„Что было сладкимъ—горько, и опять
„Пріятнымъ станетъ“ [2]).

Если древнѣйшій послѣ-гомеровскій эпосъ еще съ благоговѣніемъ относится къ миѳологическимъ сказаніямъ, освященнымъ древностію и авторитетомъ Гомера, то позднѣйшіе эпики, вторя воззрѣніямъ нравственно разлагавшагося общества, обра-

[1]) Bergk. Poetae lyrici graeci. T. II, pag. 216—217. Lipsiae, 1882.
[2]) „Эдипъ въ Колонѣ“, ст. 609—615 по переводу *Водовозова*.

щаютъ эти сказанія въ романическія повѣствованія о любовныхъ похожденіяхъ боговъ. Если древнѣйшіе лирики, каковы: Архилогъ, Терпандръ и др. еще твердо стоятъ на почвѣ религіознаго міровоззрѣнія Гомера, то съ легкой руки, воспитавшагося на привычкахъ восточной роскоши, Анакреона (VI—V в. до Р. Хр.) греческая лирика обратилась къ предметамъ, вовсе не достойнымъ ея первоначальнаго и истиннаго предназначенія. Если болѣе древніе драматурги, особливо Эсхилъ и Софоклъ высказываютъ непоколебимую увѣренность въ бытіи Божіемъ, то уже Еврипидъ не разъ обнаруживаетъ въ этомъ сомнѣніе, а комики, особенно позднѣйшіе, даже осмѣиваютъ часто боговъ народной религіи. Съ другой стороны, если древнѣйшіе любители мудрости (философы) не затрогиваютъ народныхъ вѣрованій, даже стараются нерѣдко согласоваться съ ними, поддержать ихъ, а такіе философы, какъ Пиѳагоръ, Эмпедоклъ и др. примыкаютъ еще и къ орфизму, столь глубоко созерцавшему тайны вѣры: то совсѣмъ иное въ позднѣйшемъ движеніи философской мысли. Колебаніе и разрушеніе народныхъ вѣрованій, по началу представлявшее лишь отдѣльныя явленія въ области философской мысли, потомъ мало-по-малу возводится въ систему, особенно-же подъ вліяніемъ софистики и реалистической философіи Аристотеля. Такое движеніе философской мысли въ отношеніи къ содержанію религіознаго сознанія отражается и на другихъ областяхъ духовной производительности. Если древніе логографы и отецъ исторіи Геродотъ еще твердо стоятъ за истину Божественнаго Промысла, то иначе мыслитъ уже современникъ пелопонезской войны и историкъ ея—Ѳукидидъ. Если ораторъ Исократъ крѣпко держится древнихъ народныхъ вѣрованій, то иначе относятся къ нимъ позднѣйшіе ораторы. Однако и не смотря на духовный мракъ, который началъ окутывать Грецію съ V вѣка, среди его появлялись тамъ и сямъ свѣтлыя точки, на которыхъ съ отрадою останавливается взоръ историка религіи греческой. Кромѣ того, что среди поэтовъ и прозаиковъ греческихъ даже въ это время появлялись такія свѣтила, какъ Пиндаръ, Эсхилъ, Софоклъ, Сократъ, Платонъ и другіе,—особливо-же многіе изъ орфиковъ, не удовлетворявшихся ни грубою народною рели-

гіею, ни философскимъ отрицаніемъ ея, но съ любовію вращавшихся въ мірѣ таинственныхъ явленій религіознаго характера,—въ самомъ народѣ хранились, при всей грубости его религіозныхъ представленій, драгоцѣнные задатки. Его вѣра въ Бога и за эту пору религіозно-нравственнаго разложенія была непоколебима, а если и колебалась отчасти, то лишь въ такихъ центрахъ просвѣщенія, какъ Аѳины, Эфесъ и др. Да и здѣсь простой народъ возставалъ поголовно, коль скоро появлялись лица, прямо отрицавшія Божество и безчестившія Его, какъ напр. это было въ отношеніи къ Ѳеодору Киринейскому, извѣстному подъ именемъ безбожника (ἄθεος). И дивны дѣла Божіи!—Кромѣ означенныхъ свѣтилъ въ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія разсматриваемаго періода: Пиндара, Эсхила и др., которые по истинѣ были въ глазахъ народа какъ-бы пророками Божіими и свѣтилами, сіявшими въ темномъ мѣстѣ, Самъ Богъ по народнымъ вѣрованіямъ проявлялъ и особеннымъ образомъ свѣтъ свой, дабы тѣмъ засвидѣтельствовать, что тамъ, гдѣ хранится крѣпкая вѣра въ Него, на какой-бы ступени развитія религіознаго сознанія она ни стояла, Онъ и Самъ присутствуетъ съ особенною любовію, такъ какъ, повидимому, и такая вѣра болѣе угодна Ему, нежели полувѣра и полное невѣріе взимающагося на разумъ Божій разума человѣческаго. Во время персидскихъ и пелопонезской войнъ Аѳины, Ѳивы и другіе болѣе или менѣе значительные центры просвѣщенія и населенія греческаго не разъ были опустошаемы врагами и разрушаемы до основанія, а маленькій городокъ въ Фокидѣ,—Дельфы, священные для всѣхъ грековъ своимъ храмомъ и оракуломъ Аполлона Пиѳійскаго, оставались цѣлы и невредимы при всѣхъ неблагопріятныхъ къ тому условіяхъ. А однажды, когда опасность для этого маленькаго городка была уже слишкомъ велика и когда истощились у защитниковъ его всѣ средства обороны, Самъ Богъ по народнымъ вѣрованіямъ вступился за него и защитилъ отъ гибели святыню народную. Именно, когда въ 480 г. до Р. Хр. персидскія войска, прорвавшись чрезъ Ѳермопилы, разрушительнымъ потокомъ разлились по всей средней Греціи, все опустошая на своемъ пути, они испытали страшную неудачу при

осуществленіи своего желанія—разрушить Дельфы и воспользоваться сокровищами храма, о цѣнности и обиліи которыхъ они такъ много слышали. Жители города покинули свои жилища и удалились на высоты горы Парнаса, а храмовыя сокровища оставили въ храмѣ на попеченіи человѣкъ шестидесяти изъ гражданъ и главнаго жреца, записывавшаго изреченія оракула. Лишь только варвары вступили въ Дельфійскую долину, не встрѣчая ни откуда сопротивленія, и стали приближаться къ храму, стоявшему на этой долинѣ, какъ разразилась, по свидѣтельству Геродота, страшная буря, сопровождаемая раскатами грома и сверканіемъ молніи. Персы, которымъ не безъизвѣстно было имя Зевса-громовержца, объятые паническимъ ужасомъ, убѣжали изъ долины, оставивъ въ покоѣ храмъ съ его святынею [1]). Невольно припоминаются при этомъ раньше приведенныя нами слова св. Апостола Петра: *не на лица зритъ Богъ: но во всякомъ языцѣ бояйся Его и дѣлаяй правду пріятенъ Ему есть* (Дѣян. 10, 34, 35). Безъ сомнѣнія, не одна тысяча вѣрующихъ сердецъ обливалась кровью при видѣ близости оскорбленія святыни и при невозможности человѣческими усиліями воспрепятствовать этому оскорбленію. Безъ сомнѣнія, не одна горячая молитва возносима была къ Богу, съ надеждою отъ Него только получить помощь въ предотвращеніе угрожавшаго народной святынѣ оскорбленія. И эта надежда, какъ вѣровали язычники, не посрамила ихъ. По истинѣ не напрасно сказано, что *во всякомъ языцѣ бояйся Бога пріятенъ Ему есть.*

Вотъ въ какомъ видѣ представляется общее состояніе религіи и богословія за разсматриваемое время. Нѣтъ сомнѣнія, что начавшее за это время проявляться отрицательное въ религіи и богословіи направленіе было прискорбнымъ явленіемъ. Тѣмъ не менѣе и оно принесло свою долю пользы. И во-первыхъ, къ чести большинства изъ представителей этого направленія должно сказать, что они руководились не тѣми началами въ этомъ отношеніи, какими многіе руководились послѣ упадка народной независимости Греціи и какими часто руководятся теперь атеисты и нигилисты, а руководились благо-

[1]) Геродота, VIII, 35—38.

роднымъ стремленіемъ возвысить, улучшить понятія своихъ современниковъ о Богѣ и вещахъ божественныхъ. Таковы напр. были философы: Ксенофанъ, Гераклитъ и др. А во-вторыхъ, благодаря нападкамъ представителей отрицательнаго направленія на грубыя стороны въ религіи народной, эта религія мало-по-малу очищалась отъ грубыхъ наростовъ на ней и возвышалась въ своемъ достоинствѣ, по крайней мѣрѣ въ общемъ. Такъ уже Пиндаръ, Эсхилъ и Софоклъ, подъ вліяніемъ философской критики народныхъ религіозныхъ представленій, высказываютъ болѣе чистыя мысли о Богѣ, чуждаясь грубо-чувственныхъ народныхъ представленій о Немъ. Еще болѣе тоже замѣтно у Сократа и особливо у Платона. А по силѣ вліянія такихъ геніальныхъ двигателей просвѣщенія, какъ эти и подобные имъ поэты и философы, начинается очищеніе и самой народной религіи. Изъ неисчислимаго множества божествъ этой послѣдней мало-по-малу выдвигаются на первый планъ лишь двѣнадцать главнѣйшихъ, о которыхъ мы упоминали въ свое время [1]). Имъ придается полное значеніе въ космической и нравственной области, принадлежавшее прежде по частямъ то тому, то другому изъ боговъ и полубоговъ обоего пола, такъ называемыхъ второстепенныхъ и третьестепенныхъ. Но не смотря на то, что въ числѣ этихъ двѣнадцати былъ и Зевсъ съ супругою своею Ирою, собственно этотъ или лучше истинный Зевсъ, Богъ свѣта и мысли, былъ верховнымъ Божествомъ и среди двѣнадцати. Такое представленіе о Божествѣ къ концу V вѣка уже созрѣло и выразилось въ высоко-художественномъ произведеніи современника Периклова Фидія,—въ его изваяніи Зевса Олимпійскаго. Это изваяніе, какъ мы на то указывали мимоходомъ раньше [2]), представляло величественную фигуру Зевса на первомъ планѣ, а у подножія ея — малыя фигуры другихъ божествъ народной религіи и между ними опять Зевса съ Ирою. Это изваяніе находилось въ Олимпіи, т. е. тамъ именно, гдѣ совершались упомянутыя выше общественныя игры Олимпійскія, которыя были многолюднѣе и значительнѣе всѣхъ другихъ игръ, и было предметомъ всеобщаго удивленія и по-

[1]) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1884 г. № 9 отд филос. стр. 477.

[2]) См. Тамъ-же № 17 отд. фил. стр 212—213.

читанія между греками Уже это самое обстоятельство говоритъ въ пользу того, что и лежавшая въ основаніи изваянія Фидіева идея одобрялась всенародно. Идея-же эта, какъ объясняетъ ее у Діона Хризостома [1]) самъ Фидій, заключается въ томъ, что собственно Зевсъ, и только онъ одинъ, въ его божественномъ и несравнимомъ величіи, былъ истиннымъ Божествомъ народной греческой религіи, а всѣ остальныя божества, со включеніемъ и самого Зевса, какъ супруга Иры и вообще по миѳологически - человѣкообразному представленію о немъ, были только частичными выраженіями его силы и божества. Такимъ образомъ, этотъ истинный Зевсъ и былъ тотъ *невѣдомый Богъ*, котораго греки, не зная, чтили: — Господь неба и земли, дающій всему жизнь и дыханіе и все (срав Дѣян. 17, 23—28).

Посмотримъ-же теперь, какъ выраженная въ Фидіевомъ произведеніи искусства идея выражалась въ литературныхъ произведеніяхъ разсматриваемаго времени. При этомъ, и въ видахъ сокращенія обзора всей литературы того времени, и въ видахъ большей ясности изложенія предмета и, наконецъ, въ видахъ устраненія необходимость повторяться, мы будемъ вести свое изслѣдованіе по группамъ родовъ литературы, по прежнему, въ хронологическомъ порядкѣ, и начнемъ съ поэзіи эпической, какъ ранѣе всѣхъ другихъ видовъ получившей литературную обработку.

Весь послѣ-гомеровскій эпосъ, въ виду вліянія на него прежде всего со стороны Гомера, а затѣмъ и Гезіода съ орфикою, можетъ быть разсматриваемъ въ троякомъ видѣ, и именно какъ эпосъ героическій, дидактическій и богословскій.

1. Героическій эпосъ Гомера съ одной стороны слишкомъ поражалъ своею грандіозностію и своими внутренними и внѣшними достоинствами, чтобы можно было что-либо въ томъ-же родѣ ставить послѣ того наравнѣ съ нимъ, а съ другой, глубоко интересуя всякаго грека и содержаніемъ и изложеніемъ своимъ, еще очень много оставлялъ открытымъ для дальнѣйшаго изображенія поэтамъ временъ послѣдующихъ, намѣчая темы для этихъ послѣднихъ, но не развивая ихъ. И долго,

[1]) См. его λόγος ὀλυμπιακός.

долго эти поэты не могли оторваться отъ излюбленныхъ сюжетовъ Гомеровскаго эпоса. Такими сюжетами питалась мысль и фантазія ихъ не только во времена героическія, но и далеко послѣ того, когда жизнь современная опредѣлялась уже совершенно иными условіями, нежели какія представляла жизнь временъ Гомера. Извѣстно, что даже и Александръ Македонскій, бывшій виновникомъ утраты греками ихъ политической свободы, питалъ себя идеалами, представляемыми въ Иліадѣ Гомера. И вотъ, благодаря такому сильному вліянію Гомеровскаго эпоса, возникла прежде всего такъ называемая киклическая поэзія, начало которой восходитъ къ началу Олимпіадъ, т. е. къ 776 г. до Р. Хр., а мѣсто возникновенія относится къ Малой Азіи, т. е. къ той странѣ, въ которой возникъ и самый Гомеровскій эпосъ. Самыя названія эпическихъ произведеній древнихъ кикликовъ, каковы: „Разрушеніе Трои“ Арктина Милетскаго, „Малая Иліада“ Лесха Лесбосскаго и др. указываютъ на соприкосновеніе ихъ съ поэмами Гомера, по своему содержанію. Даже ѳиванскій циклъ этого рода поэтическихъ произведеній, развившійся позднѣе, именно въ среднюю исторію свободной Греціи, имѣлъ прямое отношеніе къ Гомеровскому героическому циклу, такъ какъ воспѣвалъ, въ тонѣ Гомеровскаго эпоса, героевъ, бывшихъ предками, или потомками героевъ этого послѣдняго, воспѣвалъ съ полною вѣрою въ участіе тѣхъ-же божествъ при совершеніи драмы той или другой поэмы, какія изображаются и въ твореніяхъ Гомера и т д. Мы не говоримъ уже о формѣ изложенія, которая была обязательно Гомеровскою. Но къ сожалѣнію и отъ древнихъ кикликовъ остались до насъ лишь ничтожные отрывки, изъ которыхъ весьма немногое можно узнать для нашей главной цѣли. Тѣмъ не менѣе, безъ сомнѣнія, недаромъ даже изъ среднихъ кикликовъ, при которыхъ киклическая поэзія уже отживала свою лучшую пору, наприм. Антимахъ Колофонскій (V в. до Р. Х.) считался вторымъ послѣ Гомера по важности и достоинству своихъ эпическихъ произведеній. Ихъ произведенія не только читались, но и изучались съ глубокимъ вниманіемъ, и если не попали въ число классическихъ произведеній, то единственно по тому преобладающему значенію, ка-

кое упрочилось за поэмами Гомеровыми. А что произведенія кикликовъ читались и изучались внимательно, это можно видѣть изъ произведеній такихъ лириковъ, какъ Пиндаръ, такихъ драматурговъ, какъ Эсхилъ, Софоклъ и Эврипидъ. Логографы и даже историки, особенно Геродотъ, также философы, не оставляли кикликовъ своимъ вниманіемъ. Все новое по сравненію съ тѣмъ, что находится у Гомера, Гезіода и древнѣйшихъ орфиковъ, со стороны миѳологическихъ свѣдѣній, встрѣчаемыхъ у этихъ поэтовъ и прозаиковъ, заимствовано ими главнымъ образомъ у кикликовъ.

Что-же мы находимъ у кикликовъ по отношенію къ раскрытію идеи Божества?—Слишкомъ немногое. По дошедшимъ до насъ скуднымъ отрывкамъ ихъ произведеній можно замѣтить лишь то, что древніе киклики въ религіозномъ міросозерцаніи своемъ ближе примыкаютъ къ Гомеру, а средніе—уже къ Гезіоду. Такъ напримѣръ упомянутый Антимахъ называетъ боговъ „рожденными отъ земли“—γηγενεῖς, разумѣя при этомъ титановъ [1]), очевидно въ силу того значенія, которое придано землѣ (Гэѣ) въ ѳеологіи Гезіода. А такъ какъ Антимахъ жилъ въ V вѣкѣ, то мы не можемъ не поставить этого въ связь съ упомянутымъ выше обстоятельствомъ особеннаго усиленія авторитетности Гезіодовыхъ твореній вмѣстѣ съ орфикою въ V вѣкѣ. Равнымъ образомъ Пизандръ называетъ Зевса „ратоборцемъ“ (ἀέθλιος) [2]), каковой эпитетъ, подобно эпитету γηγενεῖς, у Гомера не встрѣчается, а встрѣчается лишь у среднихъ-же кикликовъ. Все-же остальное, что мы находимъ въ дошедшихъ до насъ отрывкахъ изъ древнихъ и среднихъ кикликовъ относящагося къ раскрытію идеи Божества, съ одной стороны не представляетъ ничего новаго въ сравненіи съ Гомеромъ, Гезіодомъ и орфиками, а съ другой—такъ малозначительно для нашей цѣли, что не даетъ возможности сдѣлать изъ того хотя какіе-либо выводы.

2. Богословскій эпосъ развился раньше дидактическаго главнымъ образомъ благодаря интересу, возбужденному по-

[1]) См. отрывки изъ среднихъ кикликовъ, собранные *Дюбнеромъ*, стр. 40. Parisiis, 1841.

[2]) Ibid. pag. 10.

явившеюся въ теченіи первыхъ Олимпіадъ орфикою, къ которой онъ примыкалъ, тогда какъ дидактическій эпосъ Гезіода еще не успѣлъ пустить болѣе глубокихъ, нежели съ пятаго вѣка, корней въ сознаніи грековъ, за исключеніемъ того, что̀ въ немъ было общаго съ одной стороны съ эпосомъ Гемеровскимъ, а съ другой—съ орфикою. Общее же въ немъ было то, что̀ касалось миѳологіи и ѳеокосмогоніи. Не нужно поэтому удивляться, если даже лучшіе изслѣдователи въ области исторіи греческой литературы относятъ однихъ и тѣхъ-же эпиковъ то къ числу представителей эпоса дидактическаго (Гезіодова), а то—богословскаго (орфическаго), какъ напр. Эпименида. Да и сами орфики, какъ мы видѣли въ свое время, не считали возможнымъ оставлять безъ вниманія ѳеокосмогоніи Гезіодовой, какъ не всегда находили возможнымъ отрѣшиться и отъ эпической формы изложенія. Имъ слѣдовали въ этомъ и эпики-богословы. Представителями богословскаго эпоса были обыкновенно люди, которыхъ не удовлетворяла грубая внѣшность народной религіи и которые съ особеннымъ предпочтеніемъ отдавались таинственному культу (мистеріямъ), ища и находя въ немъ глубокій смыслъ. Но такъ какъ ихъ вѣрованія и убѣжденія въ значительной мѣрѣ расходились съ вѣрованіями общенародными, то они должны были по большей части скрывать свои имена за именами извѣстнѣйшихъ народныхъ поэтовъ древности, каковы: Музей, Линъ и др. Исключеніе составляютъ только Евмелъ Коринѳскій (776—736), Эпименидъ Критскій (VII—VI в.) и Аристей Проконнезскій (VI в.). Сочиненія эпиковъ-богослововъ предназначались по началу лишь для небольшаго круга читателей и въ виду этого назывались ἀπόῤῥητα или ἀπόκρυφα ἔπη. Но потомъ мало-помалу они находили все большее и большее распространеніе среди образованнаго общества. Кромѣ того уже самая ближайшая задача богословскаго эпоса, состоявшая въ разрѣшеніи высшихъ вопросовъ религіи, предполагала и болѣе или менѣе значительное участіе разума, философствующаго мышленія въ таковомъ разрѣшеніи. Иначе сказать, если не только у орфиковъ, но и у Гезіода мы находили слѣды философствованія при изложеніи ѳеокосмогоніи, то тѣмъ болѣе этого нужно ожи-

дать отъ эпиковъ-богословъ. Таково и дѣйствительно положеніе дѣла. Не даромъ многіе изъ эпиковъ-богословъ и древними и новыми историками философіи ставятся въ разрядъ философовъ. Но къ сожалѣнію и отъ эпиковъ-богословъ, какъ отъ кикликовъ, до насъ остались одни лишь скудные отрывки и голыя обозначенія ихъ произведеній. А между тѣмъ въ свое время эти произведенія не только читались, но и внимательно были изучаемы. Извѣстно напримѣръ, что изъ не дошедшаго до насъ сочиненія Эпименида: „Очистительные гимны“ (καθαρμοί) св. Апостолъ Павелъ заимствовалъ изреченіе: *Критяне присно лживіи, зліи звѣріе, утробы праздныя* (Тит. 1, 12), назвавъ при этомъ автора изреченія Критскимъ *пророкомъ* (προφήτης). Св. Отцы и учители Церкви первыхъ вѣковъ также удостоивали эти сочиненія своимъ вниманіемъ и дѣлали выдержки изъ нихъ. Отчасти благодаря этому-то обстоятельству и осталось до насъ отрывковъ изъ сочиненій эпиковъ-богословъ нѣсколько больше, нежели изъ сочиненій кикликовъ. Соотвѣтственно этому на основаніи ихъ можно составить и болѣе ясное представленіе о религіозно-философскомъ міросозерцаніи эпиковъ-богословъ, нежели о міросозерцаніи кикликовъ. Менѣе всего впрочемъ, съ этой стороны извѣстно о воззрѣніяхъ Евмела Коринѳскаго, хотя его поэмы, отъ которыхъ до насъ дошли только незначительные отрывки, именно: „Европея“, „Титаномахія“ и др., суть прямо религіознаго характера. Сообщаемыя въ нихъ миѳологическія свѣдѣнія стоятъ вполнѣ на почвѣ народной въ томъ видѣ, какъ излагаются они въ поэмахъ Гомера и Гезіода. За то о другихъ эпикахъ-богословахъ нѣсколько болѣе извѣстно съ интересующей насъ стороны. Такъ напримѣръ объ Эпименидѣ извѣстно, что онъ, въ своей ѳеогоніи, признавалъ началомъ всего мірообразованія воздухъ и ночь, а отъ соединенія ихъ произшедшимъ Тартаръ, отъ Тартара-же—міровое яйцо [1]). Далѣе слѣдуютъ имена эпиковъ-богословъ, которыхъ историческая дѣйствительность скрывается въ такомъ-же мракѣ таинственности, какимъ облечено приписываемое имъ ученіе, еще ближе, нежели ученіе Эпименида, при-

[1]) См. Bergk. Griechische Literaturgeschichte, B. II, 77. Berlin, 1883. Vergl. уВ k. Vorsokratische Philos. Th. I, 15. Leipzig, 1876.

мыкающее съ одной стороны къ таинственному ученію Орфиковъ, а съ другой—къ не менѣе того таинственному ученію пиѳагорейскому. Мы разумѣемъ имена Музея, Евмолпа, Лина и Авариса, упоминаемыя уже въ VI—V до-христіанскихъ вѣкахъ. Не даромъ Музей именуется то сыномъ, то ученикомъ Орфея, а Евмолпъ смѣшивается иногда съ Музеемъ. Съ другой стороны не напрасно Линомъ такъ любили гордиться неопиѳагорейцы, какъ древнѣйшимъ представителемъ пиѳагореизма, а личность Авариса Пиндаръ облекаетъ такими-же достоинствами пророка, какими облекаема была у древнихъ личность Эпименида. Всѣмъ этимъ лицамъ приписываются разныя эпическія сочиненія богословскаго характера, за подлинность которыхъ нельзя ручаться, и въ обработкѣ которыхъ, какъ и въ обработкѣ многихъ частей литературы орфической, много потрудился извѣстный собиратель литературныхъ произведеній временъ Пизистрата и Пизистратидовъ (VI—V в. до Р. Хр.) Ономакритъ. Изъ сохранившихся до насъ отрывковъ нѣкоторыхъ сочиненій названныхъ сей-часъ эпиковъ богослововъ можно извлечь кое-что для нашей ближайшей цѣли не маловажное. Музей, напримѣръ, прежде всего утверждалъ, что „все изъ одного происходитъ и въ то-же самое разрѣшится“ [1]), а затѣмъ началомъ всего полагалъ Тартаръ, произведшій изъ себя ночь [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ Музей исповѣдывалъ, что и міромъ физическимъ и міромъ нравственнымъ управляютъ „безсмертные боги“ [3]) и въ частности признавалъ Гэю—богинею земли, Посидона—богомъ воднаго пространства и т. д. [4]). Линъ въ космогонической части своего міровоззрѣнія примыкаетъ къ Гераклиту, Анаксагору и Пиѳагору съ Эмпедоклэмъ [5]); въ богословскомъ-же отношеніи высказываетъ такія возвышенныя мысли, которыя не постыдили-бы и христіанскаго богослова. Такъ приводятся напр. у Стобея замѣчательныя слова, приписываемыя Лину: „Богу (θεῷ) все легко совершить, и нѣтъ для Него

---

[1]) Diog. L. pag. 1. ed. cit.
[2]) Bergk. gr. Liter. II, 80 ed. cit.
[3]) Mullach. Fragm. phil. gr. pag. 161 ed. cit.
[4]) Ibid.
[5]) Bergk. Gr. Liter. II, 98.

ничего несовершеннаго“ [1]). Косвенно указывая на единство Божества, эти слова прямо говорятъ о всемогуществѣ божественномъ и весьма живо напоминаютъ обращенное къ Богу изреченіе Іова: *вѣмъ, яко вся можеши, невозможно же Тебѣ ничтоже* (Іов. 42,2). А приводимыми у Діогена Лаэрція словами о происхожденіи міра въ семь дней и завершеніи всего міробытія въ седьмой день [2]) Линъ напоминаетъ даже христіанскій догматъ седмидневнаго міротворенія, каковаго напоминанія мы доселѣ еще не встрѣчали у языческихъ писателей древней Греціи. Не даромъ уже древніе христіанскіе писатели (напр. Евсевій Кесарійскій) указывали на эти слова язычника въ подтвержденіе истины христіанскаго ученія о седмидневномъ твореніи. Отъ Авариса, какъ и отъ Евмолпа, осталось лишь одно имя богослова-эпика, относящагося-же до раскрытія идеи Божества мы отъ него не имѣемъ ничего.

Къ VI-му до-христіанскому вѣку относятся несомнительно историческія личности эпиковъ-богослововъ: Акузилая и Аристея Проконнезскаго. Ихъ эпическія произведенія, именно: „Генеалогіи“ или „Родословія“ Акузилая и „Аримаспея“ Аристея дѣлаютъ собою переходъ уже къ историческимъ трудамъ, такъ что въ силу этого и сами названные эпики относятся иногда къ разряду первыхъ историковъ греческихъ, такъ называемыхъ логографовъ. Ихъ сочиненіями и дѣйствительно пользовались историки, начиная съ Геродота, для своей цѣли. Но чтобы понять, насколько такіе писатели, какъ Акузилай и Аристей, въ тоже время были и эпиками, достаточно сказать, что изъ „Аримаспеи“ Аристея заимствовалъ и Геродотъ свои полуисторическія свѣдѣнія о гипербореяхъ и Пиндаръ—свои миѳологическія свѣдѣнія о томъ-же народѣ. Насъ интересуетъ въ этихъ сочиненіяхъ богословское міровоззрѣніе ихъ авторовъ. Изъ дошедшихъ до насъ отрывковъ названныхъ сочиненій, съ этой стороны, видно, что Акузилай въ своихъ „Родословіяхъ“, которыя онъ ведетъ отъ первыхъ началъ бытія, таковыми началами полагаетъ, вмѣстѣ съ Гезіодомъ, хаосъ,

---

1) Stobei, Florilegium sermo CIX pag. 569. Aureliae Allobrogum, 1609.
2) Prooemium apud Diog. L. Conf. Mullach. pag 157 ed. cit.

а затѣмъ—Эревъ и Ночь; отъ Эрева и Ночи онъ полагаетъ произшедшимъ Эѳиръ, а отъ Эѳира и Ночи—Эрота [1]). Примыкая къ Гезіоду, онъ такимъ образомъ примыкаетъ и къ орфикамъ, какъ мы о томъ замѣчали въ свое время [2]). Аристей-же, не выдѣляясь изъ ряда другихъ эпиковъ-богословъ въ своихъ миѳологическихъ представленіяхъ и не отторгаясь въ нихъ отъ общенародныхъ вѣрованій, примыкалъ къ Пиѳагору лишь своимъ ученіемъ о переселеніи душъ [3]).

Теперь, что-же изъ всего этого вытекаетъ для нашей ближайшей цѣли?—Мы видимъ, что богословы-эпики какъ-бы въ какомъ заколдованномъ кругу вращаются въ ѳеокосмогоническихъ представленіяхъ, раньше того выработанныхъ, возводя начала бытія болѣе къ мраку, нежели къ свѣту: то воздухъ и ночь, то тартаръ, то хаосъ являются у нихъ таковыми началами, благодаря ѳеогоніи Гезіода и орфиковъ. Но за то едва лишь они выходятъ изъ области мрака, облегающаго первыя начала бытія, на свѣтъ Божій, какъ все для нихъ становится ясно, и рука Божія видится имъ повсюду. Богъ, повелѣвшій изъ тьмы возсіять свѣту, озаряетъ тогда и ихъ сердца, дабы просвѣтить познаніемъ славы Божіей (срав. 2 Кор. 4, 6). „Всѣмъ въ мірѣ управляютъ безсмертные боги“, говоритъ одинъ изъ нихъ, внимая слуху вѣры и не вдумываясь глубоко въ то, что самъ-же раньше сказалъ о началѣ бытія. Другой не обинуясь говоритъ о единствѣ и всемогуществѣ Божіемъ и при этомъ забываетъ или не договариваетъ, что тому-же всемогуществу, коль скоро оно безгранично, легко привести все и изъ небытія въ бытіе. Но что такое, наконецъ, и самое это исканіе первопричины бытія всего сущаго во мракѣ, какъ не исканіе свѣта во тьмѣ, столь естественное для человѣка, еще неозареннаго свѣтомъ сверхъестественнаго откровенія, впервые явившаго людямъ истиннаго Творца міра?—Хорошо и то, что естественный человѣкъ искалъ во тьмѣ свѣта, а не мрака, что исходя

---

[1]) См. отрывки сочиненія Акузилая у *К* и *Ѳ*. *Мюллеровъ* въ ихъ Fragm histor. gr. t. I pag. 100. Parisiis, 1853. Таково ученіе Акузилая по свидѣтельству Платона, Дамасція и др.

[2]) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1884 г. № 18 отд. фил. стр. 268.

[3]) Bergk. Gr. Liter. II, 100.

отъ темнаго, покрытаго мракомъ начала, эпики-богословы переходятъ потомъ къ изображенію болѣе или менѣе свѣтлыхъ сторонъ существа Божественнаго, въ описаніи котораго мы имѣли-бы, безъ сомнѣнія, болѣе добрыхъ свидѣтельствъ въ пользу возвышенности ихъ ученія, еслибъ владѣли ихъ сочиненіями въ болѣе полномъ видѣ. Но и то, что мы имѣемъ отъ нихъ, свидѣтельствуетъ о томъ, какъ неустанно работала мысль послѣ-гомеровскихъ богослововъ въ направленіи, даннома Гезіодомъ и орфикою, и сколь великіе результаты уготовляла она для философствующаго мышленія своего и позднѣйшаго времени. И на самомъ мрачномъ фонѣ картины, изображающей первоначала бытія у эпиковъ-богослововъ, тѣмъ рельефнѣе выдѣляются тѣ немногія очертанія свѣтлыхъ сторонъ идеи Божества, которыя мы находимъ у нихъ. Если-же къ тому присоединить причастность эпиковъ-богослововъ таинственному культу орфиковъ, въ которомъ игралъ главную роль Діонисъ—Загрей, замѣнявшій собою, между прочимъ, Аполлона—бога солнца, то станетъ понятнымъ, съ одной стороны, то, почему общенародное греческое прорицалище Дельфійское, посвященное Аполлону Пиѳійскому, освятило орфическій культъ своимъ признаніемъ [1]), а съ другой стороны—то, почему съ такимъ особеннымъ сочувствіемъ къ эпикамъ-богословамъ относились и христіанскіе писатели. Въ ихъ таинственномъ ученіи хранились сѣмена истины, уготовлявшія путь христіанству, какъ религіи свѣта Христова, всѣхъ просвѣщающаго.

3. Дидактическій эпосъ послѣ-гомеровскаго времени, исходя въ сущности изъ тѣхъ-же основъ, которыя служили точками отправленія и для эпоса героическаго и богословскаго, имѣлъ дальнѣйшею цѣлію своею научно-практическое наставленіе, лишь передаваемое въ поэтической формѣ. На этой почвѣ онъ прямо соприкасается съ древнѣйшею философіею, и вотъ почему въ числѣ представителей дидактическаго эпоса встрѣчаются имена философовъ: Ксенофана, Парменида и Эмпедокла изъ разсматриваемаго періода. И къ чести этихъ философовъ нужно сказать, что ихъ дидактическія поэмы, доставившія имъ

[1]) Магаффи, „Ист. греч литер.“ II, 5 цит. изд.

славу философовъ, обладаютъ столь высокими поэтическими достоинствами, что превосходятъ въ этомъ отношеніи произведенія и записныхъ эпиковъ. Настоящимъ представителемъ дидактическаго эпоса за разсматриваемое время можно признать только одного Клеострата Тенедосскаго, съ его астрономическою поэмою: Ἀστρολογία—„Звѣздочетство“. Но отъ этой поэмы до насъ осталось только два стиха, ничего не говорящіе о томъ, чего мы ищемъ въ дидактическомъ эпосѣ. Болѣе содержательны въ этомъ отношеніи дошедшіе до насъ отрывки изъ поэмъ упомянутыхъ философовъ. Однако и съ этой стороны обстоятельное изложеніе міровоззрѣнія ихъ будетъ умѣстнѣе при изслѣдованіи философскаго ученія о Богѣ. Теперь-же мы скажемъ только, что то единое, которое Ксенофанъ и Парменидъ проповѣдывали, вмѣстѣ съ Элейскою школою, въ противоположность политеизму народной религіи, и тѣ основныя стихіи свѣта и мрака, къ союзу между которыми они возводили начало всѣхъ вещей, опять вводитъ насъ въ тайники орфизма съ его ученіемъ о единомъ Божествѣ и Фанитѣ—свѣтовомъ началѣ существа Божественнаго, равно какъ и о ближайшемъ порожденіи Фанита—Эхиднѣ, то есть, ночи, изъ которой уже потомъ, силою Фанита, произведено все существующее на небѣ и на землѣ (Уранъ и Гэя) Отличаясь отъ Ксенофана и Парменида подробностями философскаго міровоззрѣнія своего, Эмпедоклъ, въ своихъ поэмахъ: „О природѣ“ и „Очистительные гимны“ (Καθαρμοί), сходится съ ними относительно причастности ученію Гезіода и орфиковъ. Не говоря о томъ, что насколько Ксенофанъ, подобно Гомеру и Гезіоду, былъ странствующимъ рапсодомъ, на столько-же и Эмпедоклъ, подобно Эпимениду, былъ чудодѣемъ и очистителемъ, самое ученіе послѣдняго о любви и ненависти. благодаря которымъ произошелъ міръ изъ стихій, его составляющихъ, ставитъ его въ тѣсную связь съ Гезіодомъ и орфиками со стороны ихъ ученія объ Эротѣ и Эридѣ. Въ довершеніе своего сближенія съ поэтами временъ предшествовавшихъ, Эмпедоклъ обыкновенно пользуется въ своемъ ученіи и образами, взятыми изъ народной миѳологіи. Такъ напр. упомянутую любовь онъ часто называетъ не Эротомъ, но Афродитою.

О позднѣйшихъ представителяхъ дидактическаго эпоса мы скажемъ въ свое время, а теперь обратимся къ разсмотрѣнію лирической и драматической поэзіи.

V. Раскрытіе идеи о Богѣ въ послѣгомеровской поэзіи лирической и драматической.

Если у эпиковъ первоначально чистое понятіе о Божествѣ въ значительной мѣрѣ омрачалось отъ примѣси стихій миѳологическихъ, полуисторическихъ, то лирикамъ и драматургамъ не было особенной въ томъ нужды. Они прямо, и по большей части безъ миѳологическаго покрова, выражали свои, или лучше, народныя представленія о Божествѣ. Между тѣмъ какъ эпосъ воспѣвалъ жизнь прошедшую, дѣянія давно минувшихъ дней, лирика непремѣнно обращена къ живой, современной поэту дѣйствительности. Между тѣмъ какъ эпосъ выражалъ не столько настроеніе самого поэта, сколько расположенія лицъ, имъ описываемыхъ, лирика выражаетъ собственное настроеніе поэта, настоящимъ-ли вызванное, или и прошедшимъ, но только непремѣнно въ томъ видѣ, въ какомъ таковое настроеніе является въ душѣ поэта именно въ данную минуту. Тоже должно сказать и о драматической поэзіи, особенно же о хорахъ въ ней, обыкновенно выражающихъ собственное настроеніе, собственныя мысли поэта. Правда, съ другой стороны, такъ какъ лирика и драма греческая возникла и развилась на почвѣ эпоса, то естественно въ ней встрѣчаются и миѳологическія стихіи, заимствованныя какъ отъ Гомера и Гезіода, частію и отъ орфиковъ, такъ и отъ послѣгомеровскихъ эпиковъ. По преимуществу это должно сказать о Пиндарѣ, Эсхилѣ, Софоклѣ и Эврипидѣ. Однако и въ этомъ отношеніи, не говоря уже о томъ, какъ драгоцѣнны эти стихіи, какъ остатки того, что совсѣмъ утрачено для насъ изъ послѣгомеровскаго эпоса, онѣ являются у лириковъ и драматурговъ уже очищенными въ горнилѣ собственнаго размышленія этихъ послѣднихъ. Отсюда въ лирическихъ и драматическихъ произведеніяхъ разсматриваемаго періода мы читаемъ исторію послѣгомеровскаго религіозно-философскаго міросозер-

цанія въ его болѣе чистомъ видѣ, нежели у только что разсмотрѣнныхъ эпиковъ. Такой чистотѣ міросозерцанія лириковъ и драматурговъ еще болѣе способствовала начавшая входить въ силу съ VI—V вѣка философія, вліяніе которой на многихъ изъ нихъ весьма замѣтно, а на нѣкоторыхъ и исторически несомнѣнно.

1. Лирическимъ произведеніямъ послѣгомеровской поэзіи, въ отношеніи къ сохранности ихъ для потомства, посчастливилось несравненно болѣе, нежели эпическимъ. Изъ нихъ многія даже и отъ VIII—VII вѣковъ мы имѣемъ въ болѣе или менѣе значительныхъ по объему отрывкахъ, отъ послѣдующихъ же вѣковъ нерѣдко и въ полномъ почти видѣ и объемѣ. Это обстоятельство зависѣло, конечно, отъ новости самаго рода литературы, къ которому принадлежатъ таковыя произведенія. Между тѣмъ какъ Гомеръ въ эпосѣ затѣнялъ всѣхъ послѣдующихъ поэтовъ эпическихъ, для лириковъ было открытое поле дѣйствованія. И вотъ почему одинъ изъ древнѣйшихъ представителей лирической поэзіи и зиждителей техники лирическаго стиха, Архилохъ Паросскій (700 г. до Р. Хр.) издавна въ самой Греціи ставился на ряду съ Гомеромъ. Вотъ почему также отъ поэтовъ VI—V вѣка—Пиндара, Анакреона и др. мы имѣемъ лирическія произведенія сохранившимися до насъ почти въ цѣломъ видѣ, обладая лишь жалкими остатками современныхъ имъ эпическихъ поэтовъ. И только съ V вѣка лирическая поэзія начинаетъ затѣняться, въ свою очередь, другими родами литературы, и въ особенности драматургіею

Само собою разумѣется, далеко не всѣ лирическія произведенія имѣютъ для нашей собственно цѣли одинаковое значеніе. Отъ нѣкоторыхъ лириковъ мы имѣемъ весьма скудные отрывки, чтобы изъ столь малаго извлечь хотя что-нибудь для этой цѣли, какъ напримѣръ отъ произведеній Тинниха, Телезиллы и др. А нѣкоторые лирики заняты были такими предметами, при которыхъ рѣчь о Богѣ была неумѣстна, какъ напримѣръ Анакреонъ, Коринна и др. Но за то въ нѣкоторыхъ даже и незначительныхъ отрывкахъ мы имѣемъ драгоцѣннѣйшее свидѣтельство того, что Богъ и лирикамъ *не несвидѣтельствована Себе остави,* а изъ такихъ произведеній, какъ

произведенія Ѳеогнида и Пиндара, можно было бы составить цѣлое изслѣдованіе о богословіи ихъ, какъ то и дѣлали нѣкоторые ученые [1]).

Рядъ лирическихъ поэтовъ начинаетъ собою Каллинъ Эфесскій, жившій въ послѣдней половинѣ VIII и въ началѣ VII в. до Р. Хр. Кромѣ лирическихъ пѣснопѣній, которыми онъ возбуждалъ духъ своихъ согражданъ къ мужественному отраженію нападеній дикихъ народовъ, пришедшихъ съ сѣверовостока Малой Азіи, онъ оставилъ послѣ себя гимнъ Зевсу, къ сожалѣнію не въ цѣломъ видѣ до насъ дошедшій.

Подобно Каллину и современникъ его Тиртей, звуками своей лиры, возбуждалъ мужество спартанцевъ въ борьбѣ съ мессенцами. Отъ него осталось до насъ нѣсколько болѣе стихотвореній, нежели отъ Каллина. Болѣе въ нихъ и затронуты нѣкоторыя стороны идеи Божества. Еще болѣе мы имѣемъ въ томъ же отношеніи отъ младшихъ современниковъ Каллина и Тиртея: Архилоха, Терпандра и Симонида съ острова Аморго. Затѣмъ въ VII вѣкѣ, если у Мимнерма, Сафо и Алкея мы немногое находимъ для той же цѣли, то болѣе, хотя и въ немногомъ по объему, находимъ у Солона, извѣстнаго мудреца, законодателя и вмѣстѣ лирическаго поэта. Въ VI вѣкѣ у Діагора, Вакхилида, Эпихарма и другихъ, у однихъ больше, у другихъ меньше, мы также имѣемъ значительную долю относящагося къ раскрытію идеи Божества. Но болѣе всего до насъ осталось въ этомъ отношеніи отъ VI—V вѣка. Уже у Симонида Кеосскаго и Ѳеогнида Мегарскаго мы находимъ многое съ интересующей насъ стороны; а еще болѣе того въ олимпійскихъ, пиѳійскихъ, немейскихъ и исѳмійскихъ одахъ и другихъ стихотвореніяхъ знаменитѣйшаго пѣвца Греціи Пиндара (561—441 гг. до Р. Хр.). Не даромъ Платонъ называетъ его, вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими поэтами, „божественнымъ“ [2]). Хорошо знакомый съ твореніями Гомера [3]), Гезіо-

[1]) Напримѣръ H. Bernhardt, Theognis quid de rebus divinis et ethicis sensuerit. Vratislaviae, 1875, G. Bippart, Theologumena Pindarica. Ienae, 1846; H. Clausen, Theologumena Pindari lyrici Elberfeld, 1854 и др.

[2]) Menon. p. 81 ed. Stephani. Подобно тому говоритъ о Пиндарѣ и Павзаній въ IX, 23, 2.

[3]) См. указаніе на Гомера и гомеридовъ у Пиндара въ Nem. II, 1; VII, 21; Isom. IV, 37.

да [1]) и орфиковъ [2]), Пиндаръ былъ знакомъ и съ современною ему философіею. Подобно философамъ іонійской школы и въ духѣ ихъ міровоззрѣнія, онъ съ первыхъ-же словъ первой своей олимпійской оды заявляетъ, что

„Вода—начало всѣхъ стихій“ [3])

Глубокая и искренняя, а отнюдь не напускная, какъ подозрѣваютъ нѣкоторые (напр. Магаффи), религіозность составляетъ отличительную черту его поэзіи. И можно себѣ представить послѣ того, какъ много добраго въ представленіи о Богѣ и Его свойствахъ можно извлечь изъ твореній такого дивнаго пѣвца [4]).

2. Въ то время, когда слава Пиндара разносилась по всей общирной греческой территоріи, въ Аттикѣ уже началъ завоевывать себѣ всеобщее вниманіе новый родъ литературы, затмившій собою вскорѣ и лирику и другіе виды литературной производительности, или-же оставившій весьма сильные слѣды своего вліянія на нихъ. Мы разумѣемъ драму, періодъ наивысшаго процвѣтанія которой относится именно къ V вѣку, между тѣмъ какъ отъ VI вѣка, къ которому относится начало этого новаго вида литературы, до насъ дошли только одни имена драматурговъ: Θесписа, Фриниха и нѣкоторыхъ др. и скудные отрывки ихъ произведеній. И наоборотъ, кому не извѣстны трагедіи и комедіи драматурговъ цвѣтущаго періода греческой драмы: Эсхила (525—456), Софокла (495—405), Эврипида (480—406) и Аристофана (440—380)? До насъ дошли въ цѣломъ видѣ семь трагедій Эсхила, семь—Софокла, девятнадцать—Эврипида и одиннадцать комедій Аристофана. Благодаря драматургіи значеніе лирической поэзіи упало весьма низко. Дра-

[1]) О Гезіодѣ см. въ Исоч. VI, 67 и въ отрывкахъ по изд. Бергка: Poetae lyrici graeci, t. I pag. 479.

[2]) Объ Орфеѣ см. Пие IV, 177.

[3]) Ол. I, 1 по переводу *Мерзлякова*.

[4]) И Пиндаровы творенія и произведенія другихъ лириковъ мы будемъ цитовать по изданію Бергка: Poetae lyrici graeci. T. I—III. Lipsiae, 1878—1882. Но при этомъ творенія Пиндара, помѣщенныя у Бергка въ I томѣ, мы будемъ означать еще для раздѣльности по одамъ и только разнородные отрывки стихотвореній Пиндара будемъ приводить лишь съ обозначеніемъ страницъ того-же изданія Бергка.

ма увлекла за собою всѣхъ и все. Ораторы, историки и философы подражали драматическимъ писателямъ въ изложеніи своихъ мыслей: этимъ объясняются особенности стиля исторіи Ѳукидида и діалогическая форма философіи Платона, не говоря уже объ ораторскомъ искусствѣ. Даже народъ до того увлекся новымъ видомъ поэзіи, что и дома и на улицахъ повторялъ отрывки изъ слышанныхъ въ театрѣ трагедій и комедій. Аристотель былъ настоящимъ основателемъ философской прозы; но и онъ не избѣгъ силы вліянія драматической поэзіи, какъ это яснѣе всего видно изъ его „Поэтики“, хотя къ концу его жизни въ общемъ это вліяніе стало уже ослабѣвать въ виду другихъ, болѣе важныхъ причинъ. Но въ свою очередь, конечно, и драматурги были сыны своего вѣка. И они не могли отрѣшиться отъ сторонних вліяній, особливо философіи. На нихъ даже еще и больше, нежели на лирикахъ, отразилось вліяніе философіи. Эсхилъ, напримѣръ, былъ подъ несомнѣннымъ вліяніемъ философіи пиѳагорейской и отчасти элейской, Софоклъ—болѣе подъ вліяніемъ послѣдней, а Эврипидъ былъ другомъ Сократа и ученикомъ Анаксагора. Эврипида можно даже прямо назвать проводникомъ философскихъ воззрѣній Сократа и Анаксагора въ народъ чрезъ посредство трагедій. Знакомство Аристофана съ современною ему философіею также несомнѣнно и явствуетъ изъ его комедій, для чего достаточно принять во вниманіе хотя-бы комедію „Облака“. И между тѣмъ какъ трагики Эсхилъ и Софоклъ, а изъ комиковъ—Аристофанъ твердо держались преданій народной религіи и крѣпко поддерживали ихъ на сценѣ театральной, Эврипидъ по временамъ допускаетъ сомнѣніе въ истинѣ народныхъ вѣрованій, даже противорѣчіе имъ, хотя въ общемъ его далеко нельзя назвать разрушителемъ этихъ вѣрованій, каковымъ усиливаются представить его нѣкоторые ученые Запада (напр. Нэгельсбахъ въ своемъ сочиненіи: Nachhomerische Theologie). Если-бы онъ былъ такимъ разрушителемъ, то мы, безъ сомнѣнія, не имѣли-бы отъ него столькихъ трагедій, сколько имѣемъ, какъ не имѣемъ многихъ произведеній писателей, которыхъ современники считали завѣдомо безбожными, напр. Анаксагора, Ѳеодора Киринейскаго и др. и какъ не имѣемъ

одной изъ трилогій Эсхила, осужденной Дельфійскимъ оракуломъ. Богословскій элементъ въ трагедіяхъ Эсхила, Софокла и Эврипида имѣетъ такое широкое мѣсто, что далъ основаніе многимъ ученымъ заняться разработкою въ нихъ его лишь одного; и благодаря этому мы имѣемъ много трактатовъ, посвященныхъ изслѣдованію о богословіи этихъ трагиковъ [1]), особенно-же Эсхила и Софокла, которые не даромъ называются пророками среди грековъ ихъ времени [2]). Менѣе богословскихъ стихій заключается у комиковъ, по причинѣ самаго тона и направленія ихъ произведеній. За то чѣмъ возвышеннѣе богословское міровоззрѣніе такихъ трагиковъ, какъ Эсхилъ и Софоклъ, тѣмъ интереснѣе будетъ ознакомиться съ этимъ міровоззрѣніемъ [3]). И такъ какъ оно, по отношенію собственно къ идеѣ Божества, во многомъ совпадаетъ съ міровоззрѣніемъ лириковъ, то мы будемъ разсматривать его совмѣстно съ послѣднимъ, дабы чрезъ то избѣжать необходимости повторяться. Что-же мы находимъ въ томъ и другомъ міровоззрѣніи съ интересующей насъ стороны?

3. „Человѣкъ, изъ праха возникшій и восхищенный чудесами мірозданія, первый гласъ радости своей, удивленія и благодарности долженъ былъ произнести лирическимъ воскликновеніемъ“,—припомнимъ выше приведенныя слова нашего отечественнаго лирическаго поэта-мыслителя Г. Р. Державина. Звуки лиры должны быть по преимуществу небесные, и лирическій поэтъ долженъ быть по преимуществу пророкомъ съ неба. Такъ понимается лирическая поэзія въ новое время; такъ понималась она и въ древней Греціи. Вотъ напримѣръ свидѣтельствующія о томъ слова лирическаго поэта VII вѣка, Терпандра, изъ его гимна Зевсу:

[1]) См. напр. рядъ изслѣдованій *Куперта* о богословіи Эсхила, начинающихся 1818-мъ и оканчивающихся 1828-мъ годами;—Dronke, Die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylus und Sophocles Leipz. 1861;—Dinges, De divina rerum humanarum apud Aeschylum moderatione. Part. I—II. Bensheim, 1871—1872 и др.

[2]) Welcker. Griechische Gotterlehre. B. II, 87. Gottingen, 1859.

[3]) Драматурговъ мы будемъ цитовать по слѣдующимъ изданіямъ ихъ твореній: Эсхила и Софокла по изданію Аренса—Дидо Aeschyli et Sophoclis tragoediae et fragmenta. Parisiis, 1864; Эврипида въ изданіи Theol. Fix—Didot. Parisiis 1844, Аристофана въ изданіи Диндорфа—Дидо. Parisiis 1846.

„Зевсъ—начало всего,
„Зевсъ—вождь всего.
„Зевсъ! тебѣ я возсылаю
„Это начало гимновъ“ [1]).

Не даромъ эти слова приводятъ и древніе христіанскіе писатели (Климентъ Александрійскій, Арсеній монахъ и др.), какъ свидѣтельство благомыслія древне-греческихъ поэтовъ. Напоминая собою уже извѣстное намъ воззрѣніе среднихъ орфиковъ на Зевса, какъ начало всего, они свидѣтельствуютъ ясно и о томъ, какъ высоко смотрѣли древне греческіе лирическіе поэты на свое призваніе. Первые звуки лиры своей они возсылаютъ Тому, Кто и даровалъ ее людямъ. Небесные звуки этой лиры, хотя и языческими поэтами настроенной, опредѣляютъ топъ и настроеніе всей дальнѣйшей лирической, равно какъ и драматической поэзіи. И прежде всего въ приведенныхъ словахъ Терпандра ясно видится *вѣра*, глубокая вѣра, которая не переставала быть руководительницею лучшихъ людей его времени и которая не была колеблема даже тѣнію сомнѣнія. Вѣра эта проходитъ съ большею или меньшею силою и чрезъ весь разсматриваемый періодъ, начинаясь лирическою и продолжаясь въ драматической поэзіи. Изъ лирическихъ поэтовъ ее исповѣдуютъ всѣ вышеисчисленные поэты, начиная съ Каллина и кончая Пиндаромъ. Каллинъ, напримѣръ, обращается съ горячею молитвою къ Зевсу о помилованіи своихъ соотечественниковъ и избавленіи ихъ отъ угрожавшей имъ опасности [2]). Ѳеогнидъ внушаетъ ученику своему Кирну:

„Молись богамъ: богамъ принадлежитъ власть, и безъ боговъ
„Не бываетъ у людей ни доброе, ни злое“ [3]).

Пиндаръ въ своихъ одахъ не разъ обращается съ искреннею молитвою къ Богу о ниспосланіи благословенія на ту или другую оду свою, о дарованіи побѣды тому или другому изъ воспѣваемыхъ имъ героевъ или городовъ [4]) и т. д. Другіе лирики также. Но всего замѣчательнѣе выраженіе вѣры въ

[1]) Bergk, Poetae lyr. gr. III, 8.
[2]) Bergk, ibid. II, 5
[3]) Ibid. pag. 134.
[4]) Ол. II, 12—15; V, 17—21; VII, 87—88; Пиѳ. I, 67—70 и др.

Божество у Симонида съ острова Аморго. Въ оствшемся до насъ довольно значительномъ по объему стихотвореніи своемъ поэтъ проводитъ, повидимому, мысль, проповѣдуемую и теперь дарвинистами, именно мысль о происхожденіи человѣка (у Симонида собственно—женщины) отъ животныхъ. Онъ не жалѣетъ красокъ, по мѣстамъ и довольно грубыхъ, для изображенія сходства женщины съ различными животными [1]). Онъ ясно высказываетъ и излюбленную теперь мысль о происхожденіи ея отъ обезьяны [2]). И однако что-же? Между тѣмъ какъ теперешніе умники, именующіе себя христіанами, высказывая свои соображенія о происхожденіи человѣка отъ животныхъ, обыкновенно ни словомъ не упоминаютъ объ участіи силы божественной въ этомъ происхожденіи, язычникъ VII до-христіанскаго вѣка то и дѣло повторяетъ: „Богъ сотворилъ", „Богъ положилъ" и под [3]). Въ самой сатирической характеристикѣ женщинъ у Симонида лежитъ въ основѣ отнюдь не затаенная мысль теперешнихъ дарвинистовъ—произвести родъ человѣческій не отъ Бога, а отъ животныхъ, но древнѣйшій миѳъ о Пандорѣ, воспроизведенный ранѣе его Гезіодомъ, и коренящійся въ общечеловѣческомъ преданіи объ обстоятельствахъ грѣхопаденія Адама и Евы. Ибо утверждая, что

„Зевсъ величайшее зло сдѣлалъ—
„Произвелъ на свѣтъ женщинъ" [4]),

Симонидъ говоритъ, что и

„Превосходныхъ и благоразумныхъ женъ
„Даруетъ мужьямъ также Зевсъ" [5]).

А еще того лучше свидѣтельствуетъ о глубокой вѣрѣ поэта въ Божество, о всецѣлой преданности его Богу, начало всего стихотворенія его, которое читается такъ:

„Конецъ всего, что ни существуетъ, находится
„Въ рукахъ сильно гремящаго Зевса, и онъ полагаетъ его, какъ восхощетъ" [6]).

[1]) Bergk, II, 446—447, 449—450.
[2]) Ibid. p. 450—451.
[3]) Ibid. 446, 448 al.
[4]) Ibid p. 450 conf. 452.
[5]) Pag 451.
[6]) Pag. 443.

Даже поэты, которымъ, по предмету содержанія ихъ стихотвореній, не было надобности выражать свою вѣру въ Божество, не только не разрушаютъ этой вѣры, а напротивъ, гдѣ возможно, поддерживаютъ ее. Для примѣра можно взять извѣстнаго пѣвца любви и вина Анакреона. Вотъ его пѣснь старости:

„На вискахъ сѣдѣетъ волосъ,
„Побѣлѣла голова;
„Юность рѣзвая умчалась,
„Зубы держатся едва.
„Не на долю сладкой жизни
„Я причастнымъ остаюсь
„И дрожу при этой мысли:
„Такъ я тартара боюсь!
„Страшенъ тайный склепъ Плутона.
„Страшенъ путь подземный въ адъ:
„Кто пойдетъ по немъ однажды,
„Не вернется ужь опять“ [1])

Подобное-же можно видѣть и у комика Аристофана, напр. въ его „Облакахъ“. Здѣсь осмѣивается скупой Стрепсіадъ, который захотѣлъ въ школѣ Сократа научиться искусству не платить долговъ. Узнавъ здѣсь, что Зевса, именемъ котораго скрѣплялись всѣ обязательства, нѣтъ, а вмѣсто него богами являются одни облака, ниспосылающія дождь на землю, производящія громъ и пр., Стрепсіадъ такъ обрадовался, что послалъ въ туже школу учиться и своего сына. Но сынъ научился тамъ между прочимъ тому, что можно всякую мысль приводить въ исполненіе, лишь бы для того было достаточное основаніе; и руководясь тѣмъ соображеніемъ, что отецъ билъ его, когда онъ былъ маленькимъ, самъ сталъ бить отца, такъ какъ этотъ послѣдній, по старости, превратился также въ ребенка. Тогда Стрепсіадъ съ укоризною обращается къ „Облакамъ“, которыя у Аристофана представляетъ хоръ женщинъ:

„Вотъ, до чего вы довели меня, Облака,
„Вы, коимъ я повѣрилъ судьбу свою“.

[1]) См. пѣсни Анакреона въ переводѣ *Л. А. Мея*, соч. послѣдняго т. III. стр. 84. Спб. 1863.

Хоръ женщинъ (Облака) на это отвѣчаетъ:

„Мы всегда такъ поступаемъ съ тѣми,
„Въ коихъ замѣчаемъ склонности къ дурнымъ поступкамъ,
„И ввергаемъ ихъ въ бездну опасностей,
„Доколѣ они не познаютъ, что *должно боговъ страшиться*“ [1]).

Такъ даже у комика. Что-же говорить о такихъ свѣтилахъ драматургіи, какъ Эсхилъ и Софоклъ? Изъ многаго у нихъ беремъ немногое. Вотъ напримѣръ молитва хора къ Зевсу въ трагедіи Эсхила: „Просительницы“:

„О царь царей, блаженнѣйшій
„Изъ блаженныхъ и совершеннѣйшая
„Держава изъ совершенныхъ, податель счастья, Зевсъ!
„Услышь молитвы наши и исполни ихъ“ [2]).

Чего недостаетъ этой молитвѣ, чтобы быть поставленною на ряду съ любою христіанскою молитвою? Только замѣны имени Зевса именемъ истиннаго Бога нашего. А между тѣмъ подобныхъ мѣстъ у Эсхила много [3]). Тоже должно сказать и о Софоклѣ [4]), который, кромѣ того, заставляетъ однажды хоръ высказать даже такую дивную мысль:

„Я никогда не перестану имѣть Бога своимъ покровителемъ“ [5]).

И Эврипидъ, котораго напрасно упрекаютъ въ разрушеніи началъ вѣры, въ своей трагедіи „Алкеста“ вводитъ хоръ говорящимъ:

„Въ моей душѣ живетъ увѣренность,
„Что человѣкъ, чтущій Бога, будетъ имѣть успѣхъ въ дѣлахъ“ [6]).

Кромѣ того и у Пиндара изъ лириковъ и у драматурговъ замѣчается еще та особенность въ исповѣданіи вѣры, что они, подъ вліяніемъ философіи, стремятся какъ-бы очистить народныя вѣрованія отъ грубыхъ наростовъ, накопившихся на нихъ

---

[1]) Ст. 1452—1453 и 1458—1461 по цитованному изданію подлинника. Переводъ Муравьева-Апостола.

[2]) Ст. 524—527.

[3]) Срав. напр. еще „Просит.“ ст. 175:—„Агамем.“ 1 и дал. „Хоэф.“ 246 и дал. 783 и дал. и др.

[4]) См. напр. „Аяксъ“, ст. 389 и дал. 824 и дал., „Эдипъ ц.“ 1445 и др.

[5]) Эд. Ц. 881.

[6]) Ст. 604—605

по времени. Они умалчиваютъ о многихъ миѳологическихъ подробностяхъ, унижавшихъ значеніе Божества, какъ существа совершеннѣйшаго, которыя такъ пластически-наглядно изображаетъ нерѣдко Гомеръ. Такъ, напримѣръ, не говорятъ они о распряхъ между Зевсомъ и Ирою, не сообщаютъ соблазнительныхъ подробностей о супружескихъ отношеніяхъ Зевса къ богинямъ и земнороднымъ женамъ и под., хотя случаевъ къ тому у нихъ бывало много. Напротивъ, они съ особенною силою развиваютъ и съ особенною ясностію раскрываютъ тѣ стороны въ народномъ религіозномъ міровоззрѣніи, которыя поддерживаютъ представленіе о Богѣ на подобающей ему высотѣ, какъ то мы отчасти видѣли сейчасъ и еще съ большею ясностію увидимъ далѣе.

4. Глубинѣ вѣры лириковъ и драматурговъ соотвѣтствуетъ и раскрытіе ими самой идеи Божества,—раскрытіе, какъ само собою понятно, представляющее собою дальнѣйшую ступень въ сравненіи съ раскрытіемъ ея у Гомера, Гезіода и орфиковъ, не говоря уже о послѣгомеровскомъ эпосѣ. И прежде всего относительно *имени* Божества. У лириковъ и драматурговъ мы встрѣчаемъ не только всѣ прежнія, знакомыя намъ имена: θεός, δαίμων, Ζεὺς, но и болѣе отвлеченное: θεῖον — Божество. Это послѣднее въ первый разъ встрѣчаемъ мы именно у лирика VI вѣка Эпихарма [1]), послѣ чего оно стало употребляться также у философовъ, историковъ и другихъ писателей. Чаще же и предпочтительнѣе всего лирики и драматурги употребляютъ священное для всякаго грека имя Зевса, называемаго потому у Аристофана „великоименитымъ Зевсомъ“ [2]). Съ его именемъ соединяются у нихъ всѣ высшіе предикаты и эпитеты Божества, къ нему возсылаются самыя горячія молитвы и т. д. Въ тоже время лирики и драматурги начинаютъ раскрывать въ его священномъ имени то значеніе его, которое было самымъ первоначальнымъ его значеніемъ, именно значеніе свѣта, дня, солнца и на которое ихъ предшественники лишь дѣлали одни слабые намеки. Мы помнимъ,

[1]) См. отрывокъ его стихотворенія у *Аренса* въ сочиненіи: „De dialecto dorica“. pag. 460. Gottingae. 1843.

[2]) Θесмофор. 315.

конечно, Гомерово представленіе о солнцѣ (Геліосѣ), какъ огненномъ, свѣтовомъ дискѣ, на подобіе ока, при движеніи своемъ по небосклону (какъ казалось древнимъ и какъ теперь обыкновенно кажется), озирающемъ всю поднебесную. Изъ Гезіодовой ѳеогоніи мы знаемъ также, что по низверженіи титановъ, къ числу коихъ принадлежалъ и Геліосъ, въ тартаръ и по передачѣ власти отъ силъ космическихъ въ руки божествъ личноразумныхъ, подъ общимъ владычествомъ Зевса, въ частности власть Геліоса перешла въ руки сына Зевсова—Аполлона. Свѣтовое значеніе Аполлона-солнца чрезъ это не только не ослабилось, но и усилилось Ему вручена была колесница солнца, на которой онъ разъѣзжаетъ по небу, озирая съ высоты всю поднебесную. Но не даромъ Аполлонъ былъ не чуждымъ Зевсу, а сыномъ его. Этимъ сказывалось, что собственно Зевсъ есть источникъ солнечнаго свѣта и что собственно его всевидящее око съ высоты озираетъ вселенную И лирики съ драматургами превосходно выражаютъ эту глубокую мысль религіознаго сознанія, на дальнѣйшей ступени развитія сего послѣдняго, соединяя, нитью своего размышленія, прежнее, Гомеровское воззрѣніе съ новымъ. Сюда прежде всего относятся слѣдующія мѣста изъ лириковъ и драматурговъ относительно солнца (Геліоса). Ѳеогнидъ, напримѣръ, говоритъ съ прискорбіемъ:

„Ни одного добраго и умѣреннаго мужа
„Изъ нынѣшнихъ людей не видитъ солнце“ (Ἥλιος καθορᾷ). [1])

Еще лучше того Эсхилъ говоритъ въ своей трагедіи „Хоэфоры“. Здѣсь онъ представляетъ Ореста, сына Агамемнонова, показывающимъ народу окровавленную одежду отца, въ доказательство того, что жена послѣдняго, мать Ореста, Клитемнестра, изъ-за любви къ Ѳіесту, убила своего мужа, причемъ Орестъ говоритъ народу:

. . . . . „Разверните же
„Одежду эту и, въ кружокъ собравшись,
„Вы покажите на-свѣтъ покрывало,
„Достойное мужей, чтобы отецъ,—
„Не мой отецъ, но тотъ, который съ неба

[1]) Bergk, Poetae lyr. gr. t. II, 174.

„Взираетъ (ἐποπτεύων) на дѣла людскія, Гелій,
„Чтобъ свѣдалъ онъ о страшномъ злодѣяньи,
„Свершенномъ матерью моей“ [1]).

Эсхилъ же называетъ солнце „всевидящимъ“ (παντόπτας) [2]), „огневиднымъ“ (πυρωπός) [3]) и под. Подобно тому Софоклъ въ трагедіи „Эдипъ въ Колонѣ“ представляетъ самого ослѣпленнаго уже Эдипа изрекающимъ слѣдующія грозныя слова Креону, который отнялъ у него послѣдній глазъ,—дочь Антигону, бывшую доселѣ его путеводительницею:

„За то тебѣ и роду твоему
„Богъ Геліосъ всевидящій (ὁ πάντα λεύσσων) да дастъ
„Подобно мнѣ, на старости прожить“ [4]).

Въ другой трагедіи „Антигона“ Софоклъ прямо называетъ солнце „окомъ (Βλέφαρον) золотаго дня“ [5]). А въ трагедіи „Трахиніянки“ онъ даже соединяетъ представленіе о свѣтовидности солнца, въ противоположность мраку, съ представленіемъ о всевѣдѣніи его. Именно здѣсь хоръ поетъ слѣдующій замѣчательный гимнъ солнцу:

„О ты, коего мрачная ночь, исчезая,
„Раждаетъ, и наступая вновь усыпляетъ,
„О, лучезарное солнце! О, солнце!
„Къ тебѣ я взываю:
„Скажи мнѣ, свѣтлою молньей сіяющее,
„Гдѣ обитаетъ теперь сынъ Алкмены? [6])
„На морскихъ-ли островахъ, иль близъ концовъ земли?
„Скажи, превосходящее всѣхъ зрѣньемъ“ [7]).

Противоположность же солнечнаго свѣта мраку, съ переходомъ въ разумно-нравственную область, обозначаетъ Эсхилъ въ „Хоэфорахъ“, гдѣ хоръ взываетъ по поводу прискорбной драмы въ семьѣ Агамемнона:

---

[1]) Ст. 983—986 подлин. Переводъ Н—ва Спб. 1864. Срав. Агамемнонъ, ст. 632—633.

[2]) Fragm. ed Ahrens. pag. 191.

[3]) Fragm. p 210 ed. cit.

[4]) Ст. 868—870. Переводъ В. Водовозова.

[5]) Ст. 104.

[6]) То есть Иракль (Геркулесъ)

[7]) Ст. 94—101.

„О, семейный раздоръ!
„Солнца чуждый мракъ“ [1]).

Съ другой стороны въ томъ же положеніи, какъ Геліосъ (солнце), у лириковъ и драматурговъ стоитъ Аполлонъ. Такъ Пиндаръ приписываетъ Аполлону обладаніе „умомъ всевѣдущимъ“ [2]) и какъ бога солнца, свѣта дневнаго, называетъ его „чистымъ“ (ἀγνός) [3]), подобно тому, какъ и Софоклъ именуетъ „свѣтъ (φάος) чистымъ“ (ἁγνός), „дражайшимъ“ и „свидѣтелемъ дѣяній человѣческихъ“ [4]). Еще ближе указываетъ на Аполлона, какъ на бога солнца, съ указаніемъ и на его значеніе, какъ всевѣдущаго пророка, Эсхилъ, когда въ „Хоэфорахъ“ передаетъ слѣдующія слова Ореста:

„И вотъ пойду я съ этой вѣткой,
„Обернутой въ руно, въ храмъ Локсія [5]),
„Въ средину всѣхъ земель, въ страну пророка,
„Въ которой ярко свѣтитъ пламень-свѣтъ,
„Что вѣчнымъ называется“ [6])

Но вотъ тотъ же Эсхилъ въ своей трагедіи „Агамемнонъ“ сближаетъ представленіе о видящемъ и слышащемъ все съ высоты солнцѣ [7]) — Аполлонѣ съ представленіемъ о Зевсѣ, когда вводитъ хоръ говорящимъ такими словами о стонѣ обиженныхъ, подобно птицамъ небеснымъ, грековъ, шедшихъ подъ Трою:

„Услыша же то съ высоты, Аполлонъ
„Или Панъ [8]), или Зевсъ,
„Посылаетъ для мщенья
„Злодѣямъ Эринія“ [9]).

---

[1]) Ст. 50—51. Перев. Н—ва.
[2]) Пиѳ. III, 29.
[3]) Пиѳ. IX, 64.
[4]) Илектра, ст. 86 и 1224—1225
[5]) Эпитетъ Аполлона, тоже указывающій на его солнечное значеніе (сравн. lux—свѣтъ).
[6]) Ст. 1035—1037. Переводъ Н—ва.
[7]) Припомнимъ слова Гомера о солнцѣ, которое „все видитъ и слышитъ“, приведенныя нами въ ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1884, № 9, отд. фил. стр. 486 прим.
[8]) Припомнимъ значеніе Пана по орфическому представленію. См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1884, № 19, отд. фил. стр. 303.
[9]) Ст. 55—59.

Подобное же сопоставленіе и сближеніе видится и у Софокла, который заставляетъ хоръ слѣдующимъ образомъ говорить о бѣдствіяхъ, постигшихъ Илектру, дочь Агамемнона:

„Гдѣ-же перуны Зевса, или гдѣ лучезарное
„Солнце, если взирал на это, они
„Спокойно скрываются?“ [1])

Мы не говоримъ уже объ эпитетѣ „всевидящій“ (πανομφαῖος, πανόπτης), относимомъ лириками и драматургами къ Зевсу, какъ-бы къ солнцу [2]). Мы приведемъ мѣста изъ нихъ, которыя прямо усвояютъ ему тѣ особенности обозрѣнія всего съ высоты, которыя выше усвояемы были солнцу—Аполлону. Такъ еще Архилохъ обращается къ Зевсу съ словами:

„О, Зевсъ! Отецъ Зевсъ!
„Ты взираешь на дѣла людей
„Худыя и добрыя“ [3]).

Позже его Вакхилидъ говоритъ:

„Зевсъ высоковластвующій все видитъ“ (πάντα δέρκεται). [4])

Пиндаръ называетъ Зевса „Ликейскимъ“ (λυκαῖος) [5]), каковое названіе, по самому словопроизводству своему (λυκ=luc-s свѣтъ), указываетъ на свѣтовое значеніе Зевса въ представленіи лирика. А трагики слѣдующимъ образомъ дополняютъ представленіе о Зевсѣ, какъ солнцѣ и свѣтѣ. Эсхилъ, напримѣръ, въ „Хоэфорахъ“ вводитъ Ореста взывающимъ:

„О, Зевсъ! О Зевсъ! воззри-же ты на насъ“ [6])

Еще нагляднѣе у Софокла въ трагедіи „Илектра“, гдѣ хоръ утѣшаетъ горюющую о своемъ семейномъ бѣдствіи Илектру такими словами:

„Успокойся-же, дщерь, успокойся!
„Еще есть вѣдь на небѣ великій Зевсъ,
„Который на все призираетъ и всѣмъ управляетъ“ [7]).

---

[1]) Илектра, ст. 824. Срав. Эд. царь ст 1424—1426.

[2]) См. напр. Симонида Кеос. у Bergk III, 494, Эсхила „Просит.“ 139, „Евмен.“ 1045; Софокла, Эд. въ Кол. 1086 и др.

[3]) Bergk, II, 408.

[4]) Bergk, III, 580.

[5]) Ох. IX, 96. Срав. λυκάβας—аркадское слово, означающее теченіе солнечнаго свѣта, также λύκος—волкъ, имѣющій свѣтящіеся во тьмѣ глаза.

[6]) Ст. 246.

[7]) Ст. 173—175

Или въ трагедіи „Эдипъ въ Колонѣ“ у Софокла хоръ поетъ:

„Есть растенье [1])...
„Его вѣчно видящій взоръ [2])
„Зевса Морія блюдетъ
„И свѣтлоокой Аѳины [3]).

Переходя въ нравственно-разумную область, Эсхилъ, который противополагалъ чистому солнечному свѣту семейный раздоръ, какъ чуждый ему мракъ, въ другомъ мѣстѣ заставляетъ хоръ Евменидъ—богинь ярости и гнѣвнаго мщенія, говорить о себѣ:

„Зевсъ насъ, запятнанныхъ кровью,
„Ненавистныхъ для всѣхъ,
„Ужь общенія лишилъ своего“ [4]).

Ибо *кое общеніе свѣту ко тьмѣ*? (2 Кор. 6, 14)—добавимъ къ сему отъ слова Божія *Богъ свѣтъ есть, и тьмы въ Немъ нѣсть ни единыя* (1. Іоан. 1, 5). Эту-то свѣтлую мысль соединяютъ лирики и драматурги съ именемъ Зевса, какъ верховнаго Божества народной религіи ихъ. Отъ того-то высшею мѣрою свѣтовидности вообще Эсхилъ, напримѣръ, ставитъ:

„Сіяніе свѣта божественнаго“ [5]).

5. Сблизивъ представленіе о верховномъ Божествѣ, Зевсѣ, съ представленіемъ о свѣтѣ, лирики и драматурги тѣмъ самымъ приближались къ древнѣйшему, болѣе чистому представленію о немъ. Остатки этого представленія еще хранились въ пелазгическую эпоху, и выраженіемъ его была мысль о Зевсѣ Додонскомъ, на котораго указывалъ еще Гомеръ и который не безъизвѣстенъ былъ также лирикамъ съ драматургами [6]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ это была эпоха, когда свѣтовое значеніе Зевса омрачалось мало-по-малу введеніемъ его въ область космическую вообще и въ частности сведеніемъ его

[1]) Священная олива, росшая вблизи Аѳинъ.
[2]) Αἰὲν ὁρῶν κύκλος—какъ-бы солнечный дискъ.
[3]) Ст. 694, 701—706. Переводъ *Водовозова*.
[4]) Евмениды, ст 365—367.
[5]) Персы, ст. 150—151.
[6]) См. напр. Пиндара у Bergk I, 388; срав. Эсхила, Прометей 831; Софокла, Трахин. 1168 и др.

съ неба на землю. Уже небо (Уранъ) не отождествлялось съ Зевсомъ-солнцемъ; уже придумывалась родня, которая могла-бы связать Зевса небеснаго съ Зевсомъ земнымъ. Эта родня нашлась въ Кронѣ и Реѣ. Мы видѣли, что родню эту зналъ уже Гомеръ А Гезіодъ и орфики создали цѣлую Θеокосмогонію. Интересно потому будетъ знать, какъ лирики и драматурги относились къ этой *θеокосмогоніи*. Они являются, какъ и слѣдовало ожидать, судя по вышеизложенному, наилучшими толкователями ея. Мы помнимъ, въ какомъ порядкѣ идутъ виды бытія у Гезіода, начиная съ хаоса и кончая порожденіями полубоговъ и смертныхъ людей. Не забыли мы также и того, какую поправку внесли въ эту θеокосмогонію орфики. Они во главѣ всего бытія поставили *время*, или лучше, вѣчность и отсюда уже произвели хаосъ и эфиръ и т. д. Ближайшими-же предшественниками Зевса по бытію какъ Гезіодъ, такъ и орфики, полагали Урана (небо) и Гею (землю), Крона и Рею. Лирики и драматурги, какъ глубоко вѣрующіе, не посягаютъ на утвердившіяся вѣками θеокосмогоническія представленія ихъ соплеменниковъ. Они не только не разрушаютъ ихъ, но и поддерживаютъ. Умалчивая о хаосѣ, какъ началѣ бытія, они ясно говорятъ о времени въ смыслѣ орфической θеокосмогоніи. Такъ, напримѣръ, Пиндаръ говоритъ:

„Тому, что свершилось,
„Законно-ли, нѣтъ-ли,
„И время, всеобщій отецъ [1]),
„Не можетъ другаго назначить исхода“ [2]).

Софоклъ также называетъ „время божествомъ снисходительнымъ“ [3]); „всевидящимъ“ [4]) и „всевластнымъ“ [5]). Равнымъ образомъ о землѣ (Гѣ), какъ богинѣ и родоначальницѣ боговъ и людей, Эпихармъ въ надгробной надписи, составленной для себя самого, говоритъ:

---

[1]) Χρόνος ὁ πάντων πατήρ.

[2]) Олимп. II, 15—17. Переводъ *Водовозова*, у котораго ода считается не второю, а третьею. См. „Журн. мин. нар. просв.“ за 1858 г. ч. 98 стр. 10.

[3]) Εὐμαρὴς θεός. Электра, ст. 179.

[4]) Ὁ πάνθ' ὁρῶν χρόνος. Эдипъ ц. 1213.

[5]) Ὁπαγκρατής. Эдипъ въ Кол. 609.

„Я мертвъ, но мертвъ прахъ, а земля есть прахъ:
„Такъ уже-ли-же земля мертва?—Нѣтъ, не мертва: она—богиня“ [1]).

Софоклъ также называетъ землю „высочайшею изъ богинь и нетлѣнною“ [2]). Затѣмъ Пиндаръ слѣдующимъ образомъ говоритъ о происхожденіи отъ земли боговъ и людей:

„Одинъ родъ людей и одинъ—боговъ; и всѣ мы имѣемъ дыханіе
„Отъ матери одной; но насъ раздѣляетъ
„Могущество: мы—ничто, а у нихъ остается
„На вѣкъ нерушимымъ жилищемъ—мѣдное небо“ [3]).

Софоклъ, въ согласіи съ Пиндаромъ, называетъ отцомъ боговъ Урана (небо), а матерью Гэю (землю) [4]). Эсхилъ-же въ одномъ случаѣ именуетъ и Зевса сыномъ Гэи [5]), тогда какъ по ѳеогоніи Зевсъ былъ только внукомъ ея. Въ другомъ случаѣ тотъ-же трагикъ исчисляетъ едва не всѣ главнѣйшія космическія божества. Именно прикованный къ скалѣ Прометей у него взываетъ:

„О божественный эфиръ и вѣтры быстрокрылые!
„Источники рѣкъ и безчисленный плескъ
„Морскихъ волнъ! О всеобщая мать земля!
„Васъ всѣхъ и всевидящій солнца дискъ призываю“ [6]).

О Кронѣ, какъ божествѣ, лирики и драматурги упоминаютъ лишь изрѣдка, да и то больше для того только, чтобы указать, какъ Зевсъ „связалъ старика-отца Крона“ [7]) и повергъ его въ тартаръ [8]); о Рэѣ-же, какъ богинѣ, а тѣмъ болѣе какъ матери Зевса, они даже почти и не упоминаютъ. Что-же это все значитъ?—То и значитъ, что они хотѣли этимъ какъ-бы сказать: *древняя мимо идоша, се быша вся нова* (2 Кор. 5, 17), т. е. что миѳическое представленіе о старшей роднѣ Зевсевой, въ генетическомъ отношеніи именно къ Зевсу, должно отойти

[1]) Bergk II, 239.
[2]) Антигона, ст. 336—337.
[3]) Нем. VI, 1—4.
[4]) Эдипъ въ Кол. 1654—1655.
[5]) Просительницы, ст. 892. 901. Срав. также Софокла, Фиоктъ. 391.
[6]) Прометей, ст. 88—91. Срав. ст. 1091—1093, также „Семь противъ Ѳивъ“, ст. 69—70.
[7]) Эсхилъ, Евмениды, ст. 641.
[8]) Эсхилъ, Прометей, ст. 220, гдѣ Кронъ также называется παλαιγενής—древлерожденнымъ, древнимъ.

въ область устарѣлыхъ заблужденій, заслуживающихъ того-же, о чемъ сказано: *древняя мимоидоша*. Ясно и откровенно эту мысль выразилъ лирикъ IV вѣка Тимоѳей:

„Я древнее не воспѣваю,
„Гораздо лучше новое:
„Владычествуетъ новый Зевсъ,
„А въ древности царемъ былъ Кронъ:
„Такъ пусть-же перестанетъ пѣть
„Про древность древня муза“ [1]).

Тоже самое въ различныхъ выраженіяхъ повторяютъ и другіе [2]). Иначе сказать, оставляя за старшими по ѳеокосмогоніи божествами ихъ космическое значеніе, облекая ихъ, по прежнему, даже божественными достоинствами, лирики и драматурги стараются, по возможности, поставить собственно Зевса внѣ и выше всей связующей ихъ генеалогической цѣпи. А для этого они, подобно среднимъ орфикамъ, въ немъ именно полагаютъ начало, средину и конецъ всего, чрезъ что, очевидно, разрушается эта генеалогическая цѣпь, поставляющая его въ зависимость отъ началъ старшихъ. Такъ мы не забыли, конечно, словъ лирика Терпандра:

„Зевсъ—начало всего,
„Зевсъ и конецъ всего“.

Также, если время есть всеобщій отецъ или земля—всеобщая мать, то и Зевсъ, по Софоклу, есть „всеобщій отецъ“ [3]); если земля—богиня, то Зевсъ есть Богъ по преимуществу, ибо онъ, по словамъ Пиндара,

„Болѣе всѣхъ изъ боговъ получилъ
„Божественной славы въ удѣлъ для себя“ [4]).

Особое преимущество его предъ другими, не говоря о младшихъ, даже старѣйшими божествами, заключается въ его достоинствѣ, какъ верховнаго надъ всѣми божествами существа духовно-разумнаго, тогда какъ тѣ были именно только косми-

[1]) Bergk III, 624.
[2]) Срав. наприм. Эсхила, Прометей, ст. 34—35, 63, 188 и др. Просительницы, ст. 212—215 и др.
[3]) Трахин. 275: ἁπάντων πατήρ.
[4]) Bergk I, 432.

ческими, хотя и божественными силами. И вотъ какъ у Эсхила изображаетъ это достоинство Зевса хоръ Аргосскихъ старцевъ:

„Зевсъ могучій—кто-бы ни былъ онъ—
„Но когда ему пріятно
„Имя это, я зову
„Этимъ именемъ его
„Я не знаю, кто равняться
„Можетъ съ нимъ въ могуществѣ [1]).
„Все вѣдь ничтожно въ сравненіи съ нимъ.
„Если-бъ вздумалъ сокрушаться я,
„Отвратить судьбу царей,
„То-бы жалкимъ показался;
„Былъ напрасенъ-бы мой трудъ:
„Воля его не измѣнна.
„Я-ль могу назвать того,
„Кто, сражаясь-бы съ тобой,
„Побѣдилъ тебя, могучій:
„Всѣ тобой сокрушены.
„Кто-жь прославляетъ тебя,—тому слава.
„Совершенно справедливо
„Мы поступимъ, если будемъ
„Зевса въ гимнахъ прославлять,
„Потому что онъ въ несчастьяхъ
„Даетъ намъ разумъ,—благо небо“ [2]).

Это приводитъ насъ такимъ образомъ къ разсмотрѣнію—

6. *Существа* божественнаго, какимъ представляли его лирики и драматурги. До ихъ времени не было задаваемо и вопроса о томъ, что̀ такое Богъ. Въ ихъ время настала для того пора. Именно Пиндаръ задаетъ вопросъ:

„Что есть Богъ?“—и отвѣчаетъ:
„Онъ есть все (πᾶν“) [3]).

Въ такомъ отвѣтѣ на заданный вопросъ просвѣчивается, повидимому, пантеистическое воззрѣніе на Божество; а раньше приведенныя слова изъ Эсхила, въ которыхъ сопоставляются имена Аполлона, Пана и Зевса, какъ будто даже подтверждаютъ такую догадку, возводя подобное воззрѣніе къ орфическому пантеизму. Но если и въ орфическомъ воззрѣніи мы видѣли въ общемъ преобладаніе мысли о Богѣ (Зевсѣ), какъ

[1]) Въ подлинникѣ добавленія: „въ могуществѣ“.
[2]) Агамемнонъ, ст. 160—183. Переводъ Н—ва.
[3]) Bergk. I, 431

существѣ личномъ, то тѣмъ болѣе у лириковъ и драматурговъ. „Богъ есть все"; по ихъ представленію это означаетъ тоже, что выражено въ вышеприведенныхъ словахъ Терпандра:

„Зевсъ—начало всего,
„Зевсъ и вождь всего".

А вотъ и слова самого Пиндара, какъ-бы разъясняющія его-же собственное опредѣленіе: „Богъ есть все". Именно онъ говоритъ въ другихъ мѣстахъ:

„Зевсъ даруетъ все и каждое,
„Зевсъ всего господинъ" [1].

Или:

„Отецъ Зевсъ! Въ твоей власти конецъ всѣхъ вещей" [2].

Такимъ образомъ это, лучше сказать, есть выраженіе мысли среднихъ орфиковъ о томъ, что Зевсъ есть начало, средина и конецъ всего. Образно высказалъ эту мысль Эсхилъ въ словахъ:

„Зевсъ—эѳиръ, Зевсъ—земля, Зевсъ и небо;
„Зевсъ есть все; онъ и то, что превыше сего" [3].

Не даромъ эти слова приводятся и христіанскими писателями (напр. Климентомъ Алекс., Евсевіемъ Кесар. и др.) въ доказательство того, какъ возвышенно было понятіе нѣкоторыхъ язычниковъ о Божествѣ. Въ самомъ дѣлѣ не хотѣли-ли драматурги и лирики выразить этимъ того, что выражено словами Самого истиннаго Бога: *Небо и землю не Азъ наполняю* (Іерем. 23, 24)? и иными словами Св. Писанія: *Духъ Господень исполни вселенную* (Прем. Сол. 1, 7)? Вѣруя въ истину этихъ словъ, развѣ мы являемся пантеистами? Не признаемъ-ли мы Божества, существомъ личнымъ, къ Которому мы обращаемся въ молитвахъ своихъ также лично? Тоже самое дѣлаютъ и лирики съ драматургами, какъ то мы уже и видѣли на вышеприведенномъ. Мы вѣруемъ, что Богъ есть *Духъ* (Іоан. 4, 24), который *идѣже хощетъ, дышетъ* (Іоан. 3, 8). Осмѣливаемся сказать, что и лирики съ драматургами приближались къ это-

[1] Исом. V, 52—53.
[2] Нем. X, 29—30.
[3] Отрыв. 345 по цит. изд стр. 258.

му представленію существа Божія. Что самая личность Зевса уже предполагаетъ духовность его существа, это мы отмѣчали еще при изложеніи Гомерова о немъ представленія. Но Гомерово представленіе о Зевсѣ, какъ мы тогда же не скрывали, слишкомъ человѣкообразно. А изъ лириковъ, напримѣръ Вакхилидъ прямо заявляетъ, что боги „отнюдь не подобны людямъ“ [1]). Въ виду этого и лирики и драматурги стараются всевозможно о томъ, чтобы устранить человѣкообразныя, особливо же грубо-человѣкообразныя представленія о Зевсѣ, какъ мы то отчасти видѣли выше. Мало этого. Эсхилъ, напримѣръ, даетъ понять, что ему присуще было представленіе и о духовности существа Зевса. Въ своей трагедіи „Просительницы“ онъ вводитъ хоръ Данаидъ, которыя говорятъ, что онѣ произошли „отъ дуновѣнія (ἐπιπνοίας) Зевса“ [2]). И если мы изреченіе слова Божія о томъ, что Богъ *вдуну въ лице* человѣка *дыханіе* (πνοὴν) *жизни* (Быт. 2, 7) понимаемъ такъ, что Богъ сообщилъ человѣческому тѣлу независимую отъ него духовную сущность, душу, по образу своей духовности, то что́ мѣшаетъ такъ-же понимать и приведенное сейчасъ изреченіе великаго трагика, возвышенность воззрѣній котораго на Божество мы уже имѣли случай видѣть, да и еще увидимъ? И такъ вотъ еще новый признакъ существа божественнаго—его духовность, помимо раньше раскрытаго,—того именно, что Богъ есть „чистый свѣтъ“, чуждый всякой тьмы. Тѣмъ не менѣе какимъ образомъ „Зевсъ“, который есть личный духъ и чистый свѣтъ, есть въ тоже время „ἠθειρ, земля, небо и все даже то, что́ превыше сего“,—это оставалось для лириковъ и драматурговъ тайною, по самой непостижимости существа божественнаго, также какъ и для насъ оно остается непостижимымъ. Ибо *Божія никтоже вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. 2, 11). *Богъ во свѣтѣ живетъ неприступнемъ, егоже никтоже видѣлъ есть отъ человѣкъ. ниже видѣти можетъ* (1 Тим. 6, 16). Наши поэты хорошо сознавали это, и потому-то, устраняя человѣкообразность въ представленіи о Божествѣ (Зевсѣ), въ тоже время не рѣшались на подобное опи-

[1]) Bergk. III, 582.
[2]) Ст. 18—19.

саніе существа божественнаго, ограничиваясь лишь общимъ указаніемъ, что „Богъ есть все“. Въ доказательство того—вотъ слова поэта-философа Эврипида изъ его трагедіи „Елена“:

„Что есть Богъ, или что Онъ не есть, или гдѣ здѣсь средина,
„О томъ, кто изъ людей можетъ прямо сказать,
„Хотя-бъ онъ доходилъ и до крайнихъ предѣловъ въ своемъ изысканьи?
„Ибо кто видѣлъ Бога?
„Мы колеблемся сюду и сюду,
„Подвергаясь случайностямъ, противорѣчьямъ
„Въ изысканіяхъ нашихъ“ [1].

Не смотря однакоже на непостижимость существа божественнаго для лириковъ и драматурговъ, какъ и для насъ христіанъ, несомнительнымъ представлялось, какъ то мы отчасти и видѣли, ни съ чѣмъ несравнимое величіе Божества, или иначе сказать—

7 Его *всесовершенство*, какъ общее свойство Божества. А такъ какъ мы видѣли, что Божество у лириковъ и драматурговъ ясно представляется какъ духовно-разумная личность, то всесовершенство это должно понимать именно въ отношеніи къ общей совокупности свойствъ божественныхъ, какъ онтологическихъ, т. е. касающихся существа божественнаго, такъ и духовныхъ, нравственныхъ или идеальныхъ, принадлежащихъ Божеству, какъ личности. Само собою разумѣется, что представителемъ Божества въ разсматриваемомъ отношеніи является у нихъ Зевсъ. И въ этомъ-то именно смыслѣ должно понимать выше приведенное выраженіе Пиндара о Зевсѣ, что онъ

„Болѣе всѣхъ изъ боговъ получилъ
„Божественной славы въ удѣлъ для себя“.

Въ томъ же смыслѣ должны быть понимаемы и привиденныя тогда же слова Эсхила о томъ, что съ Зевсомъ ничто не можетъ идти въ сравненіе. Въ томъ же смыслѣ должны быть понимаемы выраженія лириковъ и драматурговъ о Зевсѣ, какъ „высочайшемъ“ (ὕψιστος) [2], какъ „величайшемъ“ (μέγιστος) [3]

[1] Ст 1137—1143.

[2] Пиндаръ, Нем., I. 60, XI 2; Эсхилъ, Евмениды, 28. Софоклъ, Филокт. 1289; Эврипидъ, Ресъ, ст 457 и др.

[3] Ѳеогнидъ у Bergk II, 145; Эсхилъ, Просит. 671; Агам. 362, Софоклъ, Эд. Ц 871, Трахин. 399 и др.

или даже „величайшемъ изъ всѣхъ“ (πάντων μέγιστος) [1],—выраженія о немъ, какъ „имѣющемъ честь и великую силу“ [2], какъ „широкочтимомъ“ [3] или „многочтимомъ“ [4] и под. Въ этомъ же смыслѣ Пиндаръ говоритъ о подательницахъ радости—„харитахъ, восхваляющихъ вѣчную славу Олимпійскаго отца“, т. е. Зевса [5]. Ибо, скажемъ вмѣстѣ съ извѣстнымъ нашимъ богословомъ: „величіе и слава въ Богѣ не что иное суть, какъ самыя Его совершенства или нераздѣльное слѣдствіе и проявленіе этихъ совершенствъ“ [6]. Но и этого мало: лирики и драматурги даже прямо называютъ Зевса „совершеннымъ“ (—τέλειος) [7], „совершеннѣйшею державою изъ совершенныхъ“ [8], наконецъ — „отцемъ всесовершеннымъ“ (παντελής) [9].

Каковы въ частности свойства всесовершеннаго Олимпійскаго отца, каковымъ изображаютъ Зевса лирики и драматурги? И прежде всего,—онтологическія, которыя суть:

8. *Единство* существа божественнаго. Если орфики ясно исповѣдывали единство Божества, то такое исповѣданіе ихъ омрачалось отчасти тѣмъ, что они вводили нѣсколько стадій въ развитіи Божества (Фанитъ, Зевсъ, Діонисъ-Загрей) и чрезъ то какъ-бы дробили его существо. У лириковъ и драматурговъ цѣльнѣе и послѣдовательнѣе представленіе о единствѣ Божества, именно Зевса. Мы помнимъ, конечно, какъ у нихъ величественною фигурою Зевса заслоняются всѣ другія божества, старѣйшія его по народной θеокосмогоніи. Они являются не болѣе, какъ только представителями его силы и могущества въ обширной космической области: ибо то, что приписывается имъ, въ несравнимо большей мѣрѣ приписывается Зевсу. Что сказано о старшихъ, тоже должно сказать и о

[1]) Эсхилъ, Хоэф. 945.

[2]) Θеогнидъ у Бергка II, 152.

[3]) Пиндаръ, Олимп. I 66.

[4]) Аристофанъ, Отрыв. 303 стран. 487 цит. изд.

[5]) Пиндаръ, Олимп. XIV, 17; срав ст. 11: срав. Софокла Филокт. ст. 1289,

[6]) Преосв. *Макарія*, Догм. Бог. т. I, стр. 76. Спб. 1856.

[7]) Олимп. XIII, 115: Пиѳ. I, 67.

[8]) Τελείων τελειότατον κράτος у Эсхила въ трагедіи „Просительницы“ ст. 525—526.

[9]) Эсхилъ „Семь противъ Θивъ“, ст. 118.

равныхъ, по Гомеровой и Гезіодовой ѳеогоніи, Зевсу божествахъ, т. е. Посидонѣ и Аидѣ. У лириковъ и драматурговъ не только нѣтъ того сопоставленія ихъ съ Зевсомъ, какое такъ наглядно выставилъ Гомеръ, но и вообще они не играютъ почти никакой роли при абсолютномъ владычествѣ Зевса во всей вселенной. Посидону напр. усвояется только одно значеніе въ водномъ пространствѣ, да и то блѣднѣющее предъ значеніемъ Зевса [1]). Аидъ, по изображенію драматурговъ, есть не болѣе, какъ „иной Зевсъ“ [2]), который потому есть и „χθόνιος“—„подземный“ [3]). Говорить-ли о младшихъ поколѣніяхъ божествъ? О нихъ, въ смыслѣ лириковъ и драматурговъ, то и можно было-бы лишь сказать, что̀ въ презрительномъ тонѣ сказалъ прикованный Прометей у Эсхила, обращая рѣчь къ одному изъ нихъ, посланнику Зевса, Эрму (Гермесу):

„Надменно, важно, съ горделивымъ видомъ,
„Словами сыплешь ты, какъ подобаетъ
„Холопу Зевса“ [4])

Всѣ они были только „служители“ (ὑπηρέται) Зевса, послушныя орудія его всесильной воли.

Наконецъ, не раздѣляла-ли съ Зевсомъ власти судьба (αἶσα, δαίμων и под.)? Мы помнимъ, какое значеніе хотѣли нѣкоторые придать ей, въ виду нѣкоторыхъ выраженій у Гомера Лирики и драматурги, слѣдуя Гомеру, также проводятъ мысль, что

„Съ необходимостью и боги не борются“ [5]),

что

„Сила судьбы непреодолима“ и под. [6]).

А Прометей у Эсхила даже о Зевсѣ говоритъ, что

„И онъ не избѣжитъ судьбы опредѣленья“ [7]).

---

[1]) Срав. напр. Эсхила, Семь противъ Ѳивъ 130—132; 310; Прометей 925; Просит. 218; Софокла, Эд. въ Кол. 888, 1073 и др.

[2]) Ζεὺς ἄλλος у Эсхила въ Просит. 231, срав Хоэф. 382

[3]) Софоклъ, Эд въ Кол. 1605, Трахин. 1040.

[4]) Прометей, ст. 953—954. Переводъ *Илецкаго*.

[5]) Симонидъ Кеосскій у Bergk, III, 389.

[6]) Софоклъ, Антигона, 951. Срав. Отрыв. 279. Стр. 301. цит. изд.

[7]) Прометей, 518

Однако что-же? Въ первыхъ двухъ мѣстахъ о подчиненіи Зевса судьбѣ и слова нѣтъ. А въ послѣднемъ должно имѣть въ виду, что говоритъ приведенныя слова противникъ воли Зевса, за то и наказываемый послѣднимъ. Хоръ-же, который собственно, какъ мы знаемъ, выражаетъ мысль поэта, возражаетъ на эти слова Прометею слѣдующимъ образомъ:

„Но что-жь иное Зевсу и опредѣлено,
„Какъ не то, чтобъ властвовать во вѣки“ [1]).

Такимъ возраженіемъ совершенно уничтожается всякая мысль о подчиненіи Зевса власти судьбы. И даже наоборотъ, лирики и драматурги чаще и яснѣе высказываютъ мысль о томъ, что судьба есть не болѣе, какъ опредѣленіе воли самого-же Зевса. Такъ, напримѣръ, Солонъ пророчески говоритъ о своемъ отечественномъ городѣ, доселѣ существующемъ, Аѳинахъ:

„Нашъ городъ не погибнетъ никогда
„По волѣ (κατ᾽ αἶσαν) Зевса“ [2]).

Пиндаръ также не разъ и въ томъ-же смыслѣ называетъ судьбу (αἶσαν) „судьбою Зевса“ [3]). Затѣмъ онъ-же говоритъ, что собственно—

„Великій разумъ Зевса управляетъ
„Судьбой [4]) мужей, ему любезныхъ“ [5]).

Но еще важнѣе въ настоящемъ случаѣ то изреченіе Пиндара, по которому—

„Судьбу [6]) отъ вѣка полагаетъ Зевсъ“ [7]).

Подобно тому и Эсхилъ говоритъ, что именно Зевсъ

„Древнимъ закономъ судьбу [8]) положилъ“ [9]).

Такимъ образомъ и въ этомъ случаѣ единымъ истиннымъ Божествомъ остается Зевсъ. И онъ-то, безъ сомнѣнія, разу-

---

[1]) Тамъ-же, стр. 519.
[2]) Bergk. II, 35.
[3]) Олимп. IX, 42, Нем. VI, 13, 24 и др.
[4]) δαίμονα.
[5]) Пиѳ. V, 122—123.
[6]) αἶσαν.
[7]) Пиѳ. IV, 107.
[8]) αἶσαν.
[9]) Просительн. 673.

мѣется у Софокла, когда этотъ послѣдній высказывалъ слѣдующія замѣчательныя слова:

„Одинъ есть только истинно, одинъ лишь Богъ,
„Который небо создалъ и пространну землю,
„Сверкающій морской пучины плескъ и вѣтровъ силу“ [1]).

Не напрасно эти слова, на ряду съ раньше приведенными орфическими изреченіями о единствѣ Божества, приводятъ св. Отцы и учители Церкви въ доказательство того, что и язычники признавали истину единства Божія. Они живо напоминаютъ изреченія слова Божія о томъ, что *Господь Богъ нашъ, Господь единъ есть* (Второз. 6, 4; сн. Мар. 12, 28—29); что *се есть животъ вѣчный, да знаютъ единаго истиннаго Бога* (Іоан. 17, 3), *иже сотвори небо и землю, и море, и вся яже въ нихъ* (Дѣян. 14, 15) и под. Но какъ орфики лишь въ тайномъ ученіи своемъ проводили мысль о единствѣ Божіемъ, такъ и Софоклъ не осмѣлился явно проповѣдывать свое ученіе о томъ-же. Его трагедія, въ которой помѣщены были приведенныя слова, не имѣла распространенія въ обществѣ и не долговѣчна была. Уже въ первые вѣка христіанства о выше приведенныхъ словахъ можно было знать лишь изъ выдержки, сдѣланной современнымъ Александру Великому историкомъ Гекатеемъ [2]). Понятно, что это зависѣло отъ преобладанія политеизма въ общенародномъ исповѣданіи вѣры у грековъ. И только политеизмъ можно было проповѣдывать открыто и безбоязненно, какъ то и дѣлаетъ напримѣръ Эсхилъ [3]). Но это печальное обстоятельство не унижаетъ, а наоборотъ даже возвышаетъ достоинство такихъ единичныхъ попытокъ противорѣчія политеизму, какъ попытка орфиковъ и Софокла.

9. Единый всесовершенный Богъ, Зевсъ, какимъ его представляютъ лирики и драматурги, уже потому самому долженъ быть и независимъ въ своемъ бытіи, *самобытенъ*. Иначе онъ не былъ-бы всесовершенъ, какъ ограниченный такою зависимостію; эта зависимость была-бы его несовершенствомъ; не

[1]) См. у Клим. Алекс. въ Стром. V, 14 pag. 79 t. 3 ed. Klotz. Lipsiae, 1832.
[2]) См въ вышеуказанномъ мѣстѣ изъ Клим. Алекс.
[3]) Срав. πολύθεοι въ Просительн. 424 и πολλοὶ θεοί въ ст. 451.

былъ бы и единымъ таковымъ, т. е всесовершеннымъ. Наши поэты ясно сознавали логическую необходимость такого признанія и если не выражали мысли о самобытности Божества (Зевса) такъ ясно, какъ орфики, то логически послѣдовательнѣе ихъ были въ проведеніи идеи ея въ отношеніи именно къ Зевсу. При этомъ, какъ мы знаемъ, считаться приходилось имъ не съ отдѣльными личностями, а съ цѣлымъ народомъ, освятившимъ своимъ признаніемъ Зевсово происхожденіе отъ Крона, какъ по отношенію къ единству Божества—съ народнымъ политеизмомъ. Они, какъ вѣрующіе сыны своего вѣка и народа, не хотѣли явно противорѣчить, какъ мы уже и видѣли, ѳеогоническимъ представленіямъ, вѣками утвердившимся въ народѣ. Они называютъ Зевса сыномъ Крона, Кроніономъ, Кронидомъ,—ходячими эпитетами Зевса. Но замѣчательное обстоятельство! нигдѣ не называютъ они Крона отцемъ Зевса. Можно, пожалуй, на это сказать: не все-ли равно говорить: Зевсъ сынъ Крона, или: Кронъ отецъ Зевса?—У грековъ это было не все равно. Говорить: сынъ Крона (Κρόνου παῖς), Кроніонъ, Кронидъ значило у нихъ тоже, что у насъ въ старину и теперь въ народѣ называть кого-либо не по собственному его имени, а по семейному прозвищу, фамиліи (напр. Михайловичъ, Михайловъ, Семеновъ и т. д.). А говоритъ: Кронъ—отецъ Зевса, значило прямо утверждать генетическую зависимость послѣдняго отъ перваго. И это-то именно не дѣлаютъ лирики и драматурги, въ мысли о самобытности Зевса, какъ сына не Крона, сына Уранова и т. д., а какъ сына времени (Κρόνος=χρόνος), иначе—вѣчности, почему они называютъ его также необычнымъ въ народѣ именемъ: Кронія (Κρόνιος=χρόνιος, долговременный, вѣчный) [1]). Подобное тому должно сказать и о выраженіи Эсхила, что Зевсъ есть сынъ земли (Гэи), раньше упомянутомъ. Не говоря уже о томъ, что такое выраженіе противорѣчило ходячему мнѣнію о Зевсѣ, какъ внукѣ, а не сынѣ Гэи, Эсхилъ прямо разрушаетъ всякую генетическую зависимость Зевса отъ земли (Гэи), когда, совсѣмъ умалчивая о томъ, что земля есть мать именно Зевса, наоборотъ говоритъ, что

„Зевсъ есть Земля".

[1]) Эсхилъ, Промет. 577.

Что-же тогда будетъ значить: сынъ Гэи?—По аналогіи съ Κρόνιος, это будетъ тоже, что χθόνιος, т. е., земной или лучше—подземный, обладающій не только небомъ и землею, но и преисподнею.

Оставаясь, такимъ образомъ, внѣ генетической зависимости отъ кого-бы то ни было, будучи, слѣдовательно, самобытенъ: αὐτόχειρ ἄναξ, какъ о немъ выражается Эсхилъ [1]), Зевсъ, наоборотъ, самъ есть истинный отецъ всяческихъ [2]), податель бытія, источникъ жизни для всѣхъ и всего. На эту тему лирики и драматурги говорятъ весьма много и съ особенною любовію, такъ какъ эта истина, не противорѣча и народнымъ вѣрованіямъ, вѣками утвердившимся, въ тоже время вполнѣ согласовалось и съ ихъ собственнымъ внутреннимъ убѣжденіемъ. Въ этомъ-же смыслѣ они именуютъ Зевса „началомъ всего", „вождемъ всего" [3]), „концемъ всего" [4]), „отцемъ всесовершеннымъ" [5]), „отцемъ олимпійскихъ боговъ" [6]), вообще „подателемъ бытія" [7]), „прозводителемъ" [8]) и под., также „отцемъ-насадителемъ рода, древнимъ, великимъ зиждителемъ рода" [9]) и др. Въ томъ-же смыслѣ сказаны Пиндаромъ слѣдующія замѣчательныя слова:

„Счастливая судьба всѣхъ насъ ведетъ къ концу
„Земнаго бытія, который избавляетъ отъ страданій жизни.
„При этомъ тѣло человѣка предается всемогущей смерти,
„Живымъ-же остается только *образъ*
„*Вѣчнаго бытія: ибо онъ только есть даръ боговъ*" [10]).

Не видится-ли во всемъ этомъ, равно какъ и выше сего

[1]) Просительн. 592: „самопоставленный царь", тогда какъ по θеогоніи Гезіода царскую власть надъ всѣмъ міромъ присудили Зевсу боги, по совѣту матери—земли.

[2]) ἁπάντων πατήρ у Софокла въ Трах. 275.

[3]) Терпандръ въ приведен. мѣстѣ.

[4]) Симонидъ Аморг. и Пиндаръ въ привед. мѣстахъ.

[5]) Эсхилъ въ привед. мѣстѣ.

[6]) Эсхилъ, Хоэф. 783—784; Евмен. 618 и др.

[7]) Γεννήτωρ у Эсхила въ Просит. 206.

[8]) Γενέθλιος у Пиндара въ Олимп. VIII, 16; срав. Софокла, Трахин. 288; Аристофана, Облака, 1468 и др.

[9]) Эсхилъ, Просительн. 592—594.

[10]) Отрывки у Bergk. I. 427

приведенномъ, хотя нѣкотораго отраженія звука божественныхъ изреченій: *Азъ Богъ первый, и Азъ по сихъ, и въ грядущая Азъ есмь* (Иса. 44, 6; 41, 4; сн. 48, 12); *Азъ есмь алфа и омега, начатокъ и конецъ, глаголетъ Господь, сый, и иже бѣ, и грядый, Вседержитель* (Апок. 1, 18); *намъ единъ Богъ Отецъ, изъ Него-же вся, и мы у Него* (1 Кор. 8, 6); *изъ Него-же всякo отечество* (πατρία) *на небесѣхъ и на земли именуется* (Еф. 3, 15);—*Отецъ, иже* есть *на небесѣхъ* (Матѳ. 6, 9; 23, 9 и др.); *единъ Богъ и Отецъ всѣхъ* (πατήρ πάντων), *иже надъ всѣми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ насъ* (Еф. 4, 6), Который не только Самъ *имать животъ въ Себѣ* (Іоан. 5, 26), но и для всѣхъ есть *источникъ живота* (Псал. 35, 10).

10. *Неизмѣняемость.* По-прежнему лирики и драматурги, какъ поэты, не входятъ мыслію своею въ глубину изслѣдованія о неизмѣняемости существа божественнаго. Они говорятъ, напримѣръ, какъ мы отчасти и видѣли, о неизмѣнности воли Зевса, мыслей его великаго ума и под., но не раскрываютъ этого свойства въ собственномъ смыслѣ онтологически, предоставляя такое дѣло философіи. Однако и здравый разумъ и поэтическое чутье подсказывали имъ мысль о неизмѣняемости и самаго существа Божія, какъ они же наводили ихъ на мысль о неизмѣнности духовныхъ силъ божественныхъ: воли, ума. Они не могли не видѣть, какъ въ мірѣ физическомъ все измѣняется, старѣетъ и разрушается. Не могли-же они допустить, что таковое-же нѣчто совершается и въ существѣ божественномъ, коль скоро они признавали Бога „всесовершеннымъ“. И они дѣйствительно не допускаютъ этого. Напротивъ, они ясно высказываютъ, что Богъ (и именно Зевсъ) остается все тѣмъ-же по существу и не только не разрушается (не умираетъ), но и не старѣется и лѣтами не оскудѣваетъ (срав. Псал. 101, 28). Такъ въ этомъ именно смыслѣ Вакхилидъ говоритъ о богахъ вообще (слѣдовательно и о Зевсѣ), какъ „безболѣзненныхъ, непричастныхъ скорбямъ и ни въ чемъ не подобныхъ людямъ“ [1]). Въ томъ-же смыслѣ Пиндаръ называетъ Зевса неистлѣннымъ“ (ἄφθιτον) [2]) и Софоклъ—„вели-

[1]) Bergk. III, 582.
[2]) Пиѳ. IV, 291.

кимъ между другими Богомъ и нестарѣющимся (ἀγήραος)“ [1]). Въ томъ-же смыслѣ у Софокла прозорливый слѣпецъ, старикъ Эдипъ говоритъ Ѳезею·

„О другъ мой, сынъ Эгея! лишь богамъ
„Во вѣкъ невѣдома ни смерть, ни старость:
„Все прочее уничтожаетъ время
„Всевластное“ [2]).

Въ ближайшемъ соотношеніи съ неизмѣняемостію существа божественнаго у лириковъ и драматурговъ является—

11. *Вѣчность* этого существа. Будучи безначальнымъ по существу, какъ самобытный, и неизмѣннымъ во времени, нестарѣющимся, Богъ (Зевсъ) не причастенъ и смерти, слѣдовательно безконеченъ, иначе—вѣченъ. Въ этомъ-то смыслѣ лирики и драматурги и называютъ Зевса Кроніономъ [3]), Кроніемъ [4]) и т. д. въ отношеніи къ Крону, т. е. времени, по началу бытія; затѣмъ, какъ неизмѣняемаго въ продолженіи бытія, называютъ его, какъ мы видѣли, нестарѣющимся и неистлѣннымъ. Наконецъ, какъ безконечнаго по бытію, они именуютъ его не только „безсмертнымъ“ (ἀθάνατος) [5]), но и „царемъ безсмертныхъ“ [6]). А чтобы устранить, ходившую между нѣкоторыми орфиками и опасную для чистоты понятія о вѣчности Божества, мысль о смѣнѣ власти Зевса властію Діониса-Загрея, какъ Зевсъ смѣнилъ Крона и Кронъ Урана, Эсхилъ, напримѣръ, прямо говоритъ:

„Зевсъ есть владыка на непрестающіе вѣки“ [7]).

Подобно тому и Софоклъ вводитъ хоръ съ такими словами обращенія къ Зевсу:

„Нестарѣющій годами
„Безсмертной властью сохраняешь
„Ты лучезарный блескъ Олимпа“ [8]).

---

[1]) Эдипъ ц. 871.
[2]) Эдипъ въ Кол. 607—609. Перев. *Водовозова*.
[3]) Тиртей у Bergk. II, 8; Іонъ, ibid. 256; Пиндаръ въ Олимп. I, 111.
[4]) Эсхилъ, Промет. 577.
[5]) Пиндаръ, Пие. IX, 63.
[6]) Ѳеогнидъ у Bergk II, 185, 215; Пиндаръ въ Нем. V, 35 и др.
[7]) Ζεὺς αἴτιος χρέων ἀπαύστου. Просительн. 573.
[8]) Антигона. 609—610. Перев. *Водовозова*.

Не служитъ ли это хотя слабымъ отголоскомъ ученія о Томъ, Который *единъ имѣетъ безсмертіе* (1 Тим. 6, 16), Который есть *Царь вѣковъ нетлѣнный* (1 Тим. 1, 17), Котораго *власть* есть *власть вѣчная, яже не прейдетъ* (Дан. 7, 14) и т. д?

Мы уже не приводимъ множества тѣхъ мѣстъ изъ лириковъ и драматурговъ, въ которыхъ они называютъ боговъ вообще (слѣдовательно и Зевса) „безсмертными“ (ἀθάνατοι), въ противоположность-ли смертнымъ людямъ, или абсолютно [1]). Въ этомъ отношеніи мы приведемъ лишь одно мѣсто, изъ котораго ясно, что Божеству даже невозможно умереть. Именно у Эсхила Прометей,—одно изъ божествъ старшихъ поколѣній, съ гордостію говоритъ Эрму (Гермесу), присланному отъ Зевса съ вѣстію о предназначенныхъ для него, за непокорность волѣ Царя боговъ, тѣлесныхъ мукахъ, и хору Океанидъ, который увѣщевалъ его покориться этой волѣ:

„Пускай въ меня двойнымъ ударитъ жаломъ
„Губительная молнія! Пусть воздухъ
„Всколеблется отъ грохота громовъ,
„Отъ судорогъ и взрывовъ урагана!
„Пусть буря глубь земную расшатаетъ
„И съ основанья сдвинетъ землю! Пусть
„Смѣшаются, бичуемые гнѣвомъ,
„Въ бореньи дикомъ—воющее море
„И молчаливая стезя свѣтилъ!
„Пусть въ вѣчный сумракъ тартара свирѣпо
„Низринетъ роковой круговоротъ
„Мое грозой раздробленное тѣло!
„*Все-жъ умертвить меня не можетъ Зевсъ*“ [2]).

12. *Вездѣсущіе* или вездѣприсутствіе Божества отчасти уже видно и въ приведенномъ сейчасъ отрывкѣ изъ Эсхила. И на небѣ, и на землѣ, и на молчаливой стезѣ свѣтилъ, и въ морѣ, и въ воздушномъ пространствѣ, и въ сумракѣ тартара дѣйствуетъ всепроницающая сила Зевса, который есть, по дру-

---

[1]) См. напр. Солона у Бергка II, 35; Вакхилида тамъ-же III, 571; Ѳеогнида, тамъ-же II, 131, 148 и др. Пиндара Олимп I, 65, VII, 55 и др. Эсхила, Евмен. 350; Софокла, Эдипъ въ Кол. 607; Антиг. 786 и др. Эврипида, Гекуба, 356 и др. И это тѣмъ болѣе, что боги вкушали амброзію и пили нектаръ—„безсмертія залогъ“, какъ говорится у Пиндара въ Олимп I, 63 по переводу *Мерзлякова*.

[2]) Прометей, 1043—1053, по переводу *Илецкаго*.

гому изреченію того же Эсхила, „эѳиръ, и земля, и небо и все, даже и—то, что превыше сего“, иначе сказать, который наполняетъ собою всю вселенную, не сливаясь однако-же съ нею въ пантеистическомъ смыслѣ, а оставаясь „превыше“ ея, какъ существо личное. Эту мысль о вездѣприсутствіи Божества (и именно Зевса), указанную въ приведенныхъ словахъ Прометея, на всевозможные лады повторяютъ лирики и драматурги. Такъ уже Архилохъ говоритъ:

„О Зевсъ! Отецъ Зевсъ!
„Тебѣ принадлежитъ
„Держава на небѣ;
„Но ты-же надзираешь
„И за дѣлами всѣхъ людей,
„Худыми и хорошими.
„А также наблюдаешь
„И за звѣрями на землѣ“ [1]).

Подобное тому читаемъ и у Солона [2]).

Въ томъ-же смыслѣ лирики и драматурги представляютъ Зевса обитающимъ и дѣйствующимъ и въ „высочайшемъ (ὕπατον) жилищѣ вообще [3]), и въ частности на небѣ [4]), и въ эѳирѣ [5]), и на Олимпѣ [6]), и на огнедышущей горѣ Этнѣ [7]), и на другихъ горахъ [8]), и на землѣ, и на морѣ [9]), и въ преисподней [10]). Короче сказать, они какъ-бы говорили предъ лицемъ Божества: *камо пойду отъ Духа Твоего? и отъ лица Твоего камо бѣжу? аще взыду на небо, Ты тамо еси; аще сниду во адъ, тамо еси; аще возму крилъ мои рано, и вселюся въ послѣд-*

---

[1]) Bergk. II, 408.

[2]) Ibidem. p. 42.

[3]) Пиндаръ въ Олимп 1, 66. Срав. Софокла Трахин. 1106, гдѣ Зевсъ названъ „надзвѣзднымъ“ (ὁ κατ᾽ ἄστρα).

[4]) См. выше привед. мѣста.

[5]) Кромѣ приведенныхъ мѣстъ срав Эсхила отрыв. 169 стр. 220 цит. издан. Срав. также Софокла „Эдипъ въ Кол.“ 1471.

[6]) Пиндаръ Олимп. II, 25; 27; XIII, 24—25; Исом. II, 27; Софоклъ Аяксъ, 1389; Антиг. 609 и др.

[7]) Пиндаръ, Нем. I, 6.

[8]) Напр. на Идѣ у Пинд. Нем. X, 71, Этѣ и др.

[9]) См. привед. мѣста.

[10]) Кромѣ приведенныхъ мѣстъ, срав. самое названіе Зевса χθόνιος=κατα-χθόνιος, Ἀΐδης=Ζεὺς ἄλλος и др.

нихъ моря, и тамо бо рука Твоя наставитъ мя, и удержитъ мя десница Твоя (Псал. 138, 7—10). А чтобы нагляднѣе представить мысль о возможности вездѣприсутствія Бога, Пиндаръ говоритъ о „быстрыхъ коняхъ Зевса“ [1]) и употребляетъ слѣдующія выраженія:

„Богъ и орла обгоняетъ крылатаго,
„Онъ и морскаго дельфина минуетъ“ [2]).

Или:

„Если боги спѣшатъ, вмигъ окончено дѣло.
„Ихъ коротки пути, въ тотъ-же день
„Уже все совершилось“ [3]).

Не менѣе онтологическихъ ясно представляютъ лирики и драматурги также нравственныя, идеальныя или духовныя свойства Божества и именно со стороны ума.

13. *Премудрость.* Наши поэты изображаютъ ее и саму въ себѣ, абсолютно, и въ ея отношеніи къ міроустройству и міроуправленію. Такъ именно Симонидъ Кеосскій прямо говоритъ:

„Богъ премудръ [4]), въ человѣкѣ-же нѣтъ ничего
„Непогрѣшительнаго“ [5]).

Также Ѳеогнидъ:

„Мы, люди, думаемъ суетное
„И ничего мы не знаемъ;
„Боги-же все совершаютъ,
„Какъ движетъ каждаго разумъ“ [6]).

У Эсхила въ „Прометеѣ“ хоръ говоритъ:

„Непостижимый умъ и духъ невыразимый
„Имѣетъ Кроновъ сынъ“ [7]).

И въ другой его трагедіи полухоръ говоритъ:

„Какъ могу прозрѣть я въ Зевсовъ умъ?
„Онъ есть тоже для очей, что бездна“ [8]).

---

[1]) Отрывки у Бергка I, 413.
[2]) Пиѳ. II, 50—51.
[3]) Пиѳ. IX, 67—68 Переводъ *Водовозова.*
[4]) Θεὸς ὁ πάμμητις.
[5]) Bergk, III, 416.
[6]) Ibidi II, 131.
[7]) Ст. 184—185. Срав. 61—62 ст.
[8]) Просительн. 1058—1059

Софоклъ называетъ Зевса и Аполлона, сына его, „мудрыми“ [1]) и т. д.

Въ томъ-же смыслѣ лирики и драматурги не чуждаются миѳа о происхожденіи Аѳины, богини премудрости, прямо изъ головы Зевса [2]), называя какъ ее, такъ и благоразуміе—Евфросину, дщерями Зевса [3]).

Но Богъ, по ученію лириковъ и драматурговъ, не только самъ въ себѣ премудръ, а и служитъ источникомъ премудрости для людей.

Такъ у Ѳеогнида читаемъ:

„Отъ боговъ истекаютъ людямъ наилучшія мысли“ [4])

У Софокла:

„Даруютъ боги людямъ разумъ,
„Прочнѣйшее изъ всѣхъ на свѣтѣ благъ“ [5]).

У Пиндара:

„Если какой человѣкъ
„Славится мудрыми мыслями,
„То это Божій есть даръ“ [6]).

Онъ-же говоритъ, сравнивая мудрость, истекающую не отъ Бога, съ премудростію божественною:

„Чего ты ожидаешь
„Отъ мудрости людской?
„Она не можетъ мыслію проникнуть
„Въ совѣты Божіи и испытать ихъ.
„И это потому, что матерью своей
„Она имѣетъ смертную премудрость“ [7]).

Премудрость божественная проявляется ближе всего въ міроустройствѣ. И въ этомъ смыслѣ Пиндаръ, въ своемъ гимнѣ Зевсу, называетъ послѣдняго „наилучшимъ художникомъ“ — ἀριστοτέχνης [8]). Проявляется она также и въ міроуправленіи

[1]) „Эдипъ царь“, 498—499.

[2]) То есть непосредственнымъ проявленіемъ его премудраго ума.

[3]) См. Пиндара, Олимп. VII, 34—38; XIV, 13; Эсхила, Евмен. 664; 849, Софокла, Аяксъ, 91 и др.

[4]) Bergk. II 220.

[5]) Антигона. 683 684. Переводъ Водовозова.

[6]) Олимп XI, 10. Срав. Пиѳ. 1, 41—42. Срав. Софокла, Филокт. ст. 138—140.

[7]) Bergk. I, 388—389.

[8]) Ibid. pag. 388.

и направленіи всего сотвореннаго къ опредѣленной, разумной цѣли. Въ этомъ-то смыслѣ у Эсхила хоръ говоритъ:

„Іо, Іо, клянусь Зевесомъ,
„Всего виновникомъ всесовершителемъ.
„Да и свершается-ли что
„Безъ Зевса?“ [1]).

Особенно-же проявляется премудрость въ направленіи жизни и дѣйствій существъ нравственно-разумныхъ. Мы помнимъ, конечно, слова Пиндара:

„Великій разумъ Зевса управляетъ
„Судьбой мужей, ему любезныхъ“.

Онъ-же говоритъ:

„Богъ всякую надежду нашу
„Приводитъ къ должной цѣли“ [2])

У Эсхила хоръ говоритъ въ молитвѣ къ Зевсу:

„Безъ тебя ничего не бываетъ у смертныхъ“ [3]).

А Эврипидъ и еще глубже проводитъ эту мысль, когда не одну трагедію заключаетъ такими словами:

„Сколь много находится въ распоряженіи Зевса!
„Сколь много нежданнаго боги свершаютъ!
„И то, что, казалось, должно-бы свершиться,
„То не совершается; что-же не гадано нами,
„Тому появиться въ исходѣ судилъ Богъ“ [4]).

Такимъ образомъ и здѣсь лирики и драматурги ясно утверждаютъ то, чему мы научены откровеннымъ словомъ Божіимъ, которое говоритъ: у Бога *премудрость и сила, совѣтъ и разумъ* (Іов. 12, 13); *Богъ премудростію основа землю, уготова же небеса разумомъ* (Притч. 3, 19); *Господь даетъ премудрость, и отъ лица Его познаніе и разумъ* (Притч. 2, 6; срав. Дан. 2, 21); *о, глубина богатства и премудрости и разума Божія! Яко не испытани судове Его и неизслѣдовани путіе Его* (Рим. 11, 33) и под.

---

[1]) Агамемн. 1485—1487.
[2]) Пиѳ. II, 49. Срав. Эсхила, Просительн 624.
[3]) Просительн. 823—824.
[4]) Медея, 1415—1418: срав. Алкест. 1159—1162, Андром. 1284—1287 и др.

14. *Всевѣдѣніе* Божіе лирики и драматурги представляютъ не менѣе, если не болѣе, ясно, нежели премудрость, а нагляднѣе—во всякомъ случаѣ. Эта наглядность особенно обнаруживается въ упомянутомъ выше сближеніи Зевса съ солнцемъ—Аполлономъ въ разсматриваемомъ отношеніи, при чемъ солнце (Геліосъ) является какъ-бы всевидящимъ окомъ Зевса, озирающимъ съ высоты всю поднебесную. Мѣстъ изъ лириковъ и драматурговъ, которыя о томъ свидѣтельствуютъ, мы не будемъ снова приводить теперь: и помимо ихъ есть много мѣстъ, ясно свидѣтельствующихъ о всевѣдѣніи божественномъ. И именно, прежде всего, лирики и драматурги называютъ Зевса вообще или абсолютно „всевѣдущимъ“ или „всевидящимъ“ (πάντα ἴσας [1]), πανομφαῖος [2]), παντόπτας [3]), πανόπτας [4]), πάνθ'ὁρῶν [5]) и говорятъ, что онъ „все видитъ и знаетъ, и ничто не утаится отъ него“. Такъ, напримѣръ, Солонъ говоритъ о Зевсѣ:

„Никогда не утаится отъ него
„Тотъ, кто грѣшную имѣетъ душу
„Если долго будетъ онъ сърываться,
„То въ концѣ открытъ же будетъ“ [6]).

Вакхилидъ:

„Зевсъ высоковластвующій видитъ все“ [7]).

Эпихармъ:

„Ничто не утаится отъ Божества.
„Самъ Зевсъ есть зритель нашихъ дѣлъ“ [8]).

Ѳеогнидъ взываетъ къ Зевсу:

„Ты хорошо знаешь умъ человѣка
„Вѣдаешь также и каждаго душу“ [9]).

---

[1]) У Пиндара въ Пие III, 29 объ Аполлонѣ-Зевсѣ.
[2]) Симонидъ Кеосскій у Бергка III, 494.
[3]) Эсхилъ въ Просит. 139, Евмен. 1045.
[4]) Софоклъ, Эдипъ въ Кол. 1086.
[5]) Софоклъ, Антиг. 184. Срав. Илектр. 659.
[6]) Bergk. II 43.
[7]) Ibid. III. 580.
[8]) Ahrens, De dialecto dorica, pag. 460 ed. cit.
[9]) Bergk. II, 152.

Пиндаръ:

„Если какой человѣкъ надѣется скрыться отъ Бога,
„Дѣлая что либо, то ошибается“ [1]).

Подобно тому говорятъ и трагики. Такъ, напримѣръ, у Эсхила Океанъ, увѣщевая Прометея покориться волѣ Зевса и не изрыгать богохульныхъ словъ противъ послѣдняго, говоритъ ему:

„Если ты будешь пророчить столь колкія рѣчи,
„То тебя скоро услышитъ Зевесъ, еще выше сидящій“ [2]).

И въ другомъ мѣстѣ у того же трагика читаемъ:

„Великій, безпредѣльный умъ Зевеса
„Отнюдь не можетъ быть обманутъ“ [3]).

У Софокла Креонъ угрожаетъ Эдипу увести дочь его Антигону и когда хоръ успокоиваетъ слѣпца-Эдипа тѣмъ, что Креонъ этого не сдѣлаетъ, Креонъ говоритъ:

„Ну это знаетъ только Зевсъ“ [4]).

У того-же трагика Θезей говоритъ о себѣ и Эдипѣ:

„Внимали намъ демонъ и клятва,
„Всеслышащій Зевсовъ слуга“ [5]).

Зевсъ знаетъ не только все настоящее, но и будущее, ибо онъ только есть „распорядитель того, что имѣетъ совершиться въ будущемъ“, какъ говоритъ Софоклъ [6]). Въ этомъ смыслѣ еще Симонидъ съ Аморго говоритъ о томъ, что „конецъ всего находится въ рукахъ Зевса, который одинъ только знаетъ, чѣмъ покончится для насъ каждый день“ [7]). Ту-же мысль высказываютъ Солонъ и Пиндаръ [8]). Въ этомъ же смыслѣ Зевсъ называется и Додонскимъ, живущимъ въ Додонѣ (въ Θессаліи) [9]), гдѣ былъ его оракулъ. Эсхилъ заставляетъ даже

---

[1]) Олимп. 1, 64. Срав. также Θеогнида у Бергка II, 131; 121. Софокла. Эдипъ въ Кол. ст. 1534—1537 и мн. др.

[2]) Промет. 311—312.

[3]) Просительн. 1049.

[4]) Эдипъ въ Кол. 883.

[5]) Тамъ же стр. 1766—1767. Перев. *Водовозова*. Срав. также Эврипида. Мед. 1405—1407.

[6]) Отрыв. 524 по цит. изд.

[7]) Bergk. II, 443.

[8]) Ibid. pag. 42. Пиндаръ въ Нем. X, 29—31.

[9]) Пиндаръ у Бергка въ l. 388. Софоклъ, Отрыв. 274 и 276 по цит. изд. и др.

тѣнь Дарія, царя персидскаго, выражать эту мысль по поводу неудачъ сына его Ксеркса, при чемъ тѣнь говоритъ:

„Горе мнѣ! сбылись на дѣдѣ быстро предсказанья!
„На дитя мое обрушилъ роковое слово Зевсъ“ [1]).

И послѣ всего этого нельзя не припомнить словъ Св. Писанія, говорящихъ о томъ, что *предъ очима суть Божіима путіе мужа: вся же теченія его назираетъ* (Притч. 5, 21); что Богъ *зритель есть дѣлъ человѣческихъ, утаится же отъ Него ничтоже отъ тѣхъ, яже творятъ; ниже будетъ мѣсто укрытися творящимъ беззаконная* (Іов. 34, 21, 22), что *болій есть Богъ сердца нашего и вѣсть вся* (1 Іоан. 3, 20); что Онъ есть *возвѣщаяй первѣе послѣдняя, прежде неже быти имъ, и абіе сбышася* (Иса. 46, 10; срав. 41, 23; Дан. 13, 42 и др.) и под.

Со стороны *воли* божественной, которая служитъ предметомъ частыхъ упоминаній въ произведеніяхъ лириковъ и драматурговъ [2]), раскрываются въ частности слѣдующія свойства ея:

15. *Безграничная свобода.* Такъ Симонидъ съ Аморго къ вышеприведеннымъ словамъ, что „конецъ всего существующаго находится въ рукахъ Зевса“, добавляетъ:

„И онъ полагаетъ его, какъ восхощетъ“ [3]).

Или Ѳеогнидъ:

„Таланты Зевсъ раздаетъ
„Въ разное время различно:
„Онъ даетъ иногда богатѣть,
„Иногда жъ—ничего не имѣть“ [4]).

Эсхилъ же прямо заявляетъ, что

„Никто, кромѣ Зевса
„Вполнѣ не свободенъ“ [5]).

---

[1]) Персы. ст. 739—740.

[2]) См. напр. Діагора у Бергка III, 363; Ѳеогнида, тамъ же II, 134; Пиндара. въ Пиѳ. V, 76; Эсхила, Агам. 677; 699 и др.; Хоэф. 76; 219 и др.; Софокла, „Эд. царь“, 1517; Аяксъ 950; 970 и мн. др.

[3]) Ὅπῃ θέλει. Bergk. II, 443.

[4]) Ibid. p. 133.

[5]) Ἐλεύθερος γὰρ οὔτις ἐστι πλὴν Διός. Промет 50. Срав. Ст. 12—13.

У Софокла Эдипъ говоритъ:

„Принудить боговъ сдѣлать то,
„Чего не хотятъ они сдѣлать,
„Не въ силахъ никто изъ людей“ [1]).

У Эврипида Адрастъ взываетъ:

„О Зевсъ! Зачѣмъ говорятъ, что несчастные
„Смертные свой умъ имѣютъ? Не ты-ли
„Властвуешь нами? и мы то лишь дѣлаемъ,
„Что ты восхощешь“ [2]).

Слова этихъ изреченій служатъ живымъ отголоскомъ слова Божія, въ которомъ читаемъ, что Богъ *вся дѣйствуетъ по совѣту воли Своея* (Еф 1, 11) *и нѣсть, иже воспротивится руцѣ Его, и речетъ Ему: что сотворилъ еси* (Дан. 4,32; сн. Іов. 23. 13); что *якоже устремленіе воды, тако сердце царево въ руцѣ Божіей: аможе аще восхощетъ обратити, тамо уклонитъ е* (Притч. 21, 1); что духовныя дарованія Богъ даруетъ людямъ, *раздѣляя властію коемуждо якоже хощетъ* (1 Кор. 12, 11) и под.

16. *Всемогущество.* Это свойство воли божественной лирикамъ и драматургамъ, также какъ и предшественникамъ ихъ: Гомеру, Гезіоду и т. д., представлялось съ особо поразительною ясностію, и они яркими красками изображаютъ его какъ вообще въ абсолютномъ смыслѣ, такъ и въ частности по отношенію къ міру физическому и нравственному.

Такъ Симонидъ Кеосскій говоритъ:

„Все совершить возможно только Богу“ [3]).

Эпихармъ также ясно выражается:

„Нѣтъ ничего невозможнаго для Бога“ [4]).

Ѳеогнидъ обращается къ Зевсу съ такими словами:

„Зевсъ!... надъ всѣмъ ты властвуешь,
„Самъ имѣя честь и мощь великую.
„Царь! Твоя держава премогаетъ все“ [5]).

---

[1]) Эдипъ ц. 280—281. Срав. Эдипъ въ Кол. 964.
[2]) Δρῶμέν τε τοιαῦθ' ἃ 'ν σὺ τυγχάνῃς θέλων. Просительн. 734—736.
[3]) Bergk III, 422. Conf. ibid. p. 414; „все слабѣе боговъ“.
[4]) 'Αδυνατεῖ οὐδεν θεός. Ahrens, De dial dor. p. 460 ed. cit.
[5]) Bergk II, 151—152, conf. ibid. p. 134.

Онъ же въ другомъ мѣстѣ говоритъ:

„Смертнымъ не можно бороться съ безсмертными,
„Или судиться съ богами для нихъ невозможно“ [1].

Пиндаръ прямо называетъ Зевса „великомощнымъ“ (μεγασθενὴς) [2]) то-есть всемогущимъ. Онъ же говоритъ:

„Богу возможно изъ черной ночи
„Сдѣлать свѣтъ чистый,
„И чернооблачнымъ мракомъ покрыть
„Чистый блескъ дневный“ [3]).

Подобнымъ образомъ говорятъ и драматурги. Такъ наприм. Эсхилъ называетъ боговъ прямо „всесильными“ (παναλκεῖς) [4]), имѣющими „крѣпость превышнюю“ (ἰσχὺν καθυπερτέραν); [5]) Зевса называетъ „всевластнымъ“ (παγκρατής) [6]), „всесильнымъ“ (ἀμφιλαφής) [7]); говоритъ о немъ, что онъ „все совершаетъ“ [8]), что онъ „никого не почитаетъ могущественнѣе себя“ [9]) и под. Подобно Эсхилу разсуждаетъ и Софоклъ [10]), изъ котораго мы приведемъ, для доказательства этого, лишь одно слѣдующее мѣсто, гдѣ хоръ взываетъ:

„Зевесъ! кто изъ людей, надменныхъ силой,
„Твое могущество удержитъ?
„Ни сонъ, смиритель всякой твари,
„Ни ходъ временъ неутомимый
„На небесахъ, его не остановитъ“ [11]).

И Эврипидъ говоритъ:

„Богамъ все легко совершить“ [12])

---

[1]) Ibid. p 180.
[2]) Bergk. I, 138
[3]) Ibid. 431. Срав. Олимп. XIII, 83, Пиѳ. X, 49—50 и друг
[4]) Семь противъ Ѳивъ, 166.
[5]) Тамъ-же, ст. 226
[6]) Тамъ-же, ст. 255; Просит. 816, Евмен. 918.
[7]) Хоэф. 394. Срав. Агам. 1015.
[8]) Евмен. 759
[9]) Просит. 597. Срав. также еще Евмен. 621; 649—650, Хоэф. 244 и др мн
[10]) См наприм. Филокт. 680, Отрыв. 549, гдѣ Зевсъ называется Παγκρατὴς σθένει—„всемогущимъ силою“.
[11]) Антигона, 604—609. Перев. *Водовозова.* Срав. также о могуществѣ боговъ вообще въ Аяксѣ, ст. 118; Электрѣ, ст. 696—697 и др.
[12]) Финик. 689

И въ другомъ мѣстѣ:

„Сила боговъ—величайшая“ [1]).

Аристофанъ также называетъ Зевса „всевластнымъ“ (παγκρατής) [2]).

Даже у Анакреона читаемъ такую пѣснь о Европѣ:

„Вотъ этотъ быкъ, мой отрокъ,
„Мнѣ Зевсомъ показался:
„Съ красавицей Сидона
„Онъ мимо насъ промчался.
„Какъ на хребтѣ онъ дѣву
„И бережетъ, и нѣжитъ,
„Взгляни, какъ волны моря
„Копытами онъ рѣжетъ!
„Не можетъ быкъ изъ стада
„Такъ переплыть пучины:
„Какъ онъ переплываетъ,
„*То можетъ Зевсъ единый*“ [3]).

Въ этомъ стихотвореніи, излагающемъ миѳъ о Европѣ, подъ наружною оболочкою котораго скрывается глубокая мысль о перенесеніи, мощною силою Зевса, всѣхъ благъ восточной культуры изъ Азіи въ Европу [4]), видно указаніе на всемогущество Зевса и въ мірѣ физическомъ, и въ мірѣ нравственномъ. Того-же нельзя было не видѣть и въ нѣкоторыхъ другихъ изъ приведенныхъ мѣстъ. Туже мысль лирики и драматурги излагаютъ, когда называютъ Зевса

„Высочайшимъ гонителемъ
„Неутомимо звучащаго грома [5]),

„блистающимъ молніями“, „метающимъ молніи“ [6]), „сильно

---

[1]) Алк. 219.

[2]) Θесмофор. 368—369.

[3]) Пѣсни Анакреона, въ переводѣ *Мея*. Сочин. послѣдняго т. III, стр. 57. Спб. 1863.

[4]) Другое объясненіе миѳа то, что Зевсъ—солнце перемоситъ луну отъ востока до запада.

[5]) Олимп. IV, 1—2 у Пиндара.

[6]) ἀργικέραυνος у Пиндара въ Олимпѣ VIII, 3; ἐγχειχέραυνος, у него-же въ Ол. XIII, 136, срав. также Софокла, Филокт. 1198; Трахин. 437; Эврипида въ Гекубѣ ст. 68 и др.

гремящимъ“ [1]) и под. или когда говорятъ, что

„Богъ всякую надежду нашу
„Приводитъ къ должной цѣли“ [2]),

или прямо о Зевсѣ, что

„Безъ него ничего не бываетъ у смертныхъ“ [3]) и под.

И если сличить большинство изъ этихъ мѣстъ со многими мѣстами Св. Писанія, то окажется между ними поразительное согласіе. Припомнимъ, напримѣръ, такія изреченія слова Божія, какъ приведенное нами раньше воззваніе Іова къ Богу: *вѣмъ, яко вся можеши, невозможно-же Тебѣ ничтоже* (Іов. 42, 2); или изреченія о томъ, что Богъ есть *Богъ великій и крѣпкій, и силенъ дѣлесы. Богъ великій Вседержитель* (Іерем. 33, 18—16; сн. 2 Кор. 6, 18; Апок. 16, 6), *единый сильный* (1 Тим. 6, 15); или подобныя тому, что выражено въ слѣдующемъ обращеніи къ Богу: *Тебѣ, Господи, величество, и сила, и слава, и одолѣніе, и исповѣданіе, и крѣпость, яко Ты всѣми, иже на небеси и на земли, владычествуеши: отъ лица Твоего трепещетъ всякъ царь и языкъ* и пр. (1 Парал. 29, 11 и дал.; сн. Втор. 10, 17; Апок. 17, 14 и др.).

17. *Святость.* И это свойство воли божественной, не особенно ясно указываемое даже орфиками, не говоря уже о Гомерѣ и Гезіодѣ, лирики и драматурги представляютъ ясно и выразительно. Такъ, напримѣръ, Симонидъ Кеосскій говоритъ:

„Ни въ чемъ не согрѣшить [4]) .
„Возможно только Богу“ [5]).

Онъ же называетъ „ликъ боговъ чистымъ“ (ἁγνόν) [6]).

Ѳеогнидъ также представляетъ боговъ „не благоволящими ко грѣху“ [7]).

---

[1]) βαρύγδουπος, ὀρσίκτυπος и т. д. см. Пиндара Олимп. VIII, 44, X, 81. Софокла, Антиг. 1116 и др.

[2]) Цитату см. выше.

[3]) Эсхила, Просит. 823—824.

[4]) μηδὲν ἁμαρτεῖν.

[5]) Bergk. III, 422.

[6]) Ibid. pag. 415.

[7]) Ibid. II, 148.

Онъ же внушаетъ Кирну:

„Чти боговъ и бойся ихъ:
„Ибо это побуждаетъ
„Человѣка и не дѣлать
„И не говорить
„Нечестиваго чего-либо“ [1]).

Пиндаръ также называетъ боговъ „чистыми“ (ἁγνοί) [2]).

И онъ-же говоритъ:

„Начала добродѣтелей
„Въ насъ полагаются богами [3]).

Или еще:

„Зевсъ! великія добродѣтели
„Исходятъ отъ тебя для смертныхъ“ [4]).

Такимъ образомъ лирики представляютъ Бога не только святымъ, но и подателемъ святости для смертныхъ. Подобное-же читаемъ и у драматурговъ. Эсхилъ, напримѣръ, называетъ Зевса „чистымъ“ (ἁγνός) [5]); „чистыми“ называются у него и „боги подземные“ [6]). Припомнимъ также, какъ Евмениды говорятъ у него о себѣ:

„Зевсъ... насъ запятнанныхъ кровію,
„Ненавистныхъ
„Ужъ общенья лишилъ своего“.

У Софокла Эдипъ также взываетъ:

„О святыя небесныя силы!“ [7]).

У него-же Кронъ говоритъ:

„Я знаю твердо, что боговъ
„Не въ силахъ люди запятнать [8]).

И Иракл говоритъ, что благочестіе

„Зевсъ-отецъ чтитъ превыше всего“ [9]).

---

[1]) Ibid. 221.
[2]) Олимп. VII, 60; срав. Пиѳ. IX, 64.
[3]) Нем. I, 8—9, срав. Пиѳ. XI, 50 и у Бергка I, 414
[4]) Исом. III, 4.
[5]) Просительн. 654.
[6]) Персы. 628.
[7]) Эд. Царь. 830. ὦ θεῶν ἁγνὸν σέβας чистое величіе боговъ.
[8]) Антиг 1043—1044. Перев. *Водовозова.*
[9]) Филокт. 1443.

У Эврипида также хоръ вакханокъ взываетъ къ богинѣ Димитрѣ:

„О святая [1]) почтенная ты изъ богинь,
„О святая богиня!“ [2]).

Припомнимъ также мѣста изъ лириковъ и драматурговъ о Богѣ, какъ свѣтѣ, чуждомъ всякаго мрака, и мы увидимъ въ ихъ ученіи о святости Божіей ясный отголосокъ ученія Слова Божія о томъ, что *Богъ свѣтъ есть* и въ нравственномъ смыслѣ, и *тмы въ Немъ нѣсть ни единыя;* что Онъ *чистъ* [3]) *есть* (I Іоан. 3, 3), *преподобенъ* [4]) *во всѣхъ дѣлѣхъ своихъ* (Псал. 144, 17); что *святъ Господь Богъ нашъ* (Псал. 98, 9; Нав. 24, 19 и мн. др.); что и *всякъ рожденный отъ Бога грѣха не творитъ* (1 Іоан. 3, 9); что *мерзость Господеви путіе развращенни: пріятни-же Ему вси непорочніи въ путехъ своихъ* (Притч. 11, 20) и под.

18. *Истинность* воли Божіей впервые ясно возвѣщаютъ только лирики и драматурги. Именно они представляютъ Бога вообще и Зевса въ особенности любящимъ только истину, не ложнымъ въ своихъ словахъ и дѣлахъ, чуждающимся обмана и т. д. Такъ напримѣръ Θеогнидъ высказывается:

„Зевсъ Олимпійскій!. Пусть онъ погубитъ того человѣка, который,
„Друга увлекши, захочетъ его обмануть“ [5]).

Онъ-же внушаетъ „не клясться ложно во имя боговъ, такъ какъ истинная нужда отъ нихъ не скроется“ [6]).

Пиндаръ „истину“ (ἀλήθεια) называетъ „дщерію Зевса“ [7]), а тѣмъ самымъ считаетъ ее принадлежностію его, его порожденіемъ, равно какъ его самого представляетъ источни-

---

[1]) Ὁσία.
[2]) Вакх. 370—371.
[3]) ἁγνός.
[4]) Ὅσιος. Срав. словарь Исихія, который объясняетъ это слово, какъ καθαρός (чистый), δίκαιος (праведный), εὐσεβής (благочестивый), εἰρηνικός (мирный) и ἁγνός (чистый).
[5]) Bergk II, 192.
[6]) Ibid. p. 222.
[7]) Олимп. X, 3—4.

комъ истины. А „царица-истина“, по его-же изреченію, есть „начало великой добродѣтели“ [1]).

У Эсхила Этеоклъ также говоритъ:

„Съ соизволенія боговъ я буду говорить
„Истину“ [2])

У Софокла Эдипъ, въ утвержденіе истинности своихъ словъ, говоритъ:

„Если Зевсъ еще есть Зевсъ,
„И если Фебъ, сынъ Зевса еще вѣренъ“ и пр. [3])

У того-же трагика и тотъ-же Эдипъ, возвѣщая близость своей кончины, говоритъ Ѳезею.

„Мнѣ боги сами — вѣстники того·
„Ихъ знаменья ни въ чемъ непогрѣшимы“ [4]).

У него-же Филоктетъ говоритъ обманувшему и обидѣвшему его Одиссею:

„О гнусность! что ты говоришь?
„Боговъ въ свидѣтели приводишь:
„Ты лживыми ихъ представляешь“.

Одиссей-же возражаетъ на это:

„Напротивъ: истинными ставлю“ [5]).

У Эврипида Іонъ говоритъ матери своей съ недоумѣніемъ по поводу смутившаго его изреченія оракула Аполлонова о томъ, что онъ сынъ не Ксуѳа, а самого Аполлона:

„Богъ или истиненъ [6]), или онъ ложь изрекаетъ
„Лишь для того, чтобъ смутить мою душу“ [7]).

Въ душѣ язычника жила глубокая увѣренность, что Богъ не долженъ обманывать; что *Господь Богъ истиненъ есть* [8])

---

[1]) Bergk I, 450.

[2]) Семь прот Ѳивъ, 562: θεῶν θελόντων δ'ἄν ἀληθεύσαιμ' ἐγώ.

[3]) Эдипъ въ Кол. 623: сн. 628.

[4]) Тамъ-же, ст. 1512. Перев. *Водовозова.*

[5]) θεοὺς ψευδεῖς..... ἀλλ' ἀληθεῖς. Ст. 991—993 трагедіи: Филоктетъ. А передъ тѣмъ только что призываемо было имя Зевса, къ которому и относятся приведенныя слова.

[6]) Ὁ θεὸς ἀληθής.

[7]) Іонъ. Ст. 1537—1538.

[8]) ἀληθινός θεός ἐστιν.

(Іерем. 10, 10; сн. Іоан. 3, 33; Рим. 3, 4 и др.); что Онъ есть *Богъ истины* (Псал. 30, 6) и *Богъ неложный* [1]) (Тит. 1, 2); что Онъ *вѣренъ* (1 Кор. 1, 9; сн. 2 Сол. 3, 3 и др.) и что Онъ *любитъ* только *правду* (Псал. 10, 7). И то самое, что мы привели сейчасъ изъ слова Божія, показываетъ, что увѣренность язычника не была ложная.

19. *Благость* и любовь Божія. Лирики и драматурги представляютъ это свойство воли Божіей, когда Бога—вообще и Зевса въ особенности называютъ „милостивымъ", „благосклоннымъ", „любвеобильнымъ" (ἵλαος [2]), πρόφρων [3]), φίλος [4]), „защитникомъ, охранителемъ просителей Его" (ἱκέσιος, ἵκτιος, ἀφίκτωρ и под.) [5]), „покровителемъ дружбы (φίλιος), [6]) гостепріимства" (ξένιος) [7]), „спасителемъ" (σωτείρ) [8]), „защитникомъ" (ἀλεξιτήριος) [9]) и под.; когда приписываютъ ему „милость, любовь" (χάριν) [10]); когда обращаются къ нему какъ къ отцу [11]) и т. д. Въ частности Симонидъ Кеосскій, напримѣръ, высказываетъ слѣдующую замѣчательную мысль:

„Трудно быть благимъ,
„Богъ одинъ имѣетъ этотъ даръ;
„Человѣку-жъ невозможно злымъ не быть,
„Если тяготитъ его несчастье" [12]).

Онъ-же взываетъ къ благости Божіей такими словами:

„Зевсъ! молю, да утихнетъ морская пучина!
„Да уснетъ ненасытное зло!
„Да явится, отецъ, отъ тебя перемѣна!"

---

[1]) ἀψευδὴς θεός.

[2]) Софоклъ, Эд. въ Кол. 1480.

[3]) Эсхилъ, Просит. ст. 1 и др.

[4]) Ѳеогнидъ у Бергка II, 151; Эсхила, семь пр. Ѳ. 174.

[5]) Эсхиль, Просит. 1, 346, 360, 385, 616; Софоклъ, Филокт. 484; Эврипидъ, Гек. 345 и др.

[6]) Аристофана, Ахарн. 730.

[7]) Симонидъ Кеос. Бергка III, 474, Пиндаръ въ Олимп. VIII, 21, Нем. XI, 8; Эсхилъ, Просит. 157; 627; 672 и др.

[8]) Пиндаръ въ Ол. V, 17, Эсхилъ, Просит. 27; Евмен. 760: Софоклъ, Ил. 281 и др.

[9]) Эсхилъ, Семь пр. Ѳивъ. 8; Софоклъ, Эд. въ Кол. 143 и др.

[10]) Пиндарь въ Пиѳ. III, 95—96, Отрыв. у Бергка I, 431 и др.

[11]) Цитаты можно было видѣть раньше. Будутъ онѣ и далѣе.

[12]) Bergk. III, 388.

„А что я молюсь такъ дерзновенно,
„Не по праву, въ томъ милостивъ будь ты ко мнѣ“ [1]).

Θеогнидъ также молится:

„Зевсъ Олимпійскій! исполни молитву мою:
„Даруй вкусить намъ отъ благъ, вмѣсто зла“ [2]).

У Эсхила Данай взываетъ:

„О Зевсъ! умилосердись надъ нами,
„Пока мы еще не погибли“.

А хоръ вторитъ ему:

„Да воззритъ онъ на насъ благосклоннымъ окомъ!
„Благоволеньемъ его это кончится благополучно“ [3]).

У Софокла Эдипъ молится о своихъ благодѣтеляхъ (Θезеѣ и другихъ):

„О Зевсъ! Даруй такимъ людямъ благо!“ [4]).

И хоръ:

„Милостивъ, милостивъ будь къ намъ, о Боже!“ [5]).

Богъ не только Самъ благъ, но и есть источникъ благостыни въ людяхъ.

Пиндаръ говоритъ:

„Благими [6]) и мудрыми люди бываютъ
„По милости Бога“ [7]).

Онъ-же:

„По благости Зевса сердце людей
„Отъ чувства страданій преходитъ ко благу“ [8]).

Эсхилъ:

„Даръ Божій есть то, что смертные благополучно свершаютъ дѣла“ [9]).

---

[1]) Ibid. p. 406.
[2]) Ibid. II, 149; срав. Каллина, тамъ-же стр. 5 и др.
[3]) Просительн. 209—211.
[4]) Эдипъ въ Кол. 642; срав. 1435, Филокт. 627 и др.
[5]) Ἴλαος, ὦ δαίμων, ἵλαος. Эдипъ въ Кол. 1480.
[6]) ἀγαθοί.
[7]) Олимп. IX, 28—29.
[8]) Пиѳ. III, 95—96.
[9]) Семь прот. Ѳивъ. 625.

И еще:

„Много щедрыхъ даровъ получаютъ люди отъ Зевса“ [1])

Эврипидъ:

„Подобно богамъ расточать свои блага
„Могли-бы несчастливымъ властные люди“ [2]).

Не видится-ли во всемъ этомъ того, что и намъ христіанамъ возвѣщаетъ о Богѣ слово Божіе, говоря: *никто-же благъ токмо единъ Богъ* (Мар. 10, 18); *щедръ и милостивъ Господь, долготерпѣливъ и многомилостивъ* (Псал. 102, 8; сп. Исх. 34, 6; Псал. 111, 4; 144, 8 и др.); *сице молитеся: Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ* (Матѳ. 6, 9); *Богъ любы есть* (1 Іоан. 4, 16) и отъ Него *всякое даяніе благо и всякъ даръ совершенъ* (Іак. 1, 17); Богъ есть *Отецъ щедротъ и Богъ всякія утѣхи* (1 Кор. 1, 3) и т. д.?

20. *Правосудіе.* Будучи благъ, милостивъ, Богъ есть въ тоже время правосуденъ, справедливъ. Лучше всего выражаютъ эту мысль драматурги, когда говорятъ о „гнѣвѣ Зевса умилостивимаго“ [3]). Но и помимо того лирики и драматурги весьма живо представляли себѣ это грозное свойство воли Божіей. И именно они изображаютъ Бога (Зевса) какъ вообще правосуднымъ, такъ и въ частности праведнымъ судіею и мздовоздаятелемъ, который доброе награждаетъ добромъ, а злое грозно караетъ. Вотъ слова на то самихъ поэтовъ. У Архилоха читаемъ внушеніе:

„Все относите къ богамъ.
„Часто они избавляютъ отъ золъ
„Даже поверженныхъ долу людей, но и часто
„Ниспровергаютъ на землю людей,
„Твердо и гордо идущихъ по ней“ [4]).

Вакхилидъ о богинѣ побѣды — Никѣ (Νίκη) говоритъ, что она, предстоя престолу Зевса на золотистомъ Олимпѣ, присуждаетъ награду добродѣтели не только для смертныхъ, но и

---

[1]) Агам. 1015.
[2]) Ифигенія въ Авл. 597—598. Перев. *Водовозова.*
[3]) Ἱκεσίου Ζηνὸς κότος. См. Эсхила, Просит. ст. 616, срав. ст. 478—479.
[4]) Bergk. II, 397.

для безсмертныхъ 1). Онъ-же, въ виду бѣдствій, постигшихъ „войнолюбивыхъ Троянъ“, говоритъ обращаясь къ послѣднимъ:

„Троляне войнолюбивые! Зевсъ высоковластвующій,
„Который все видитъ,
„Онъ неповиненъ въ великихъ рбяхъ для смертныхъ,
„Всѣмъ людямъ можно встрѣчать правый судъ,
„Этого спутника чистой законности
„Также и мудрости грозной Ѳемиды“ 2).

Ѳеогнидъ называетъ „правымъ судъ боговъ безсмертныхъ“ 3).

Онъ-же, подобно Іову, высказываетъ удивленіе къ тому, какимъ образомъ Зевсъ, который „хорошо вѣдаетъ умъ человѣческій и душу каждаго, часто награждаетъ одинаковою долею и человѣка преступнаго, и праведника“ 4).

Извѣстный законодатель, слѣдовательно блюститель правосудія, Солонъ, въ своихъ стихотворныхъ наставленіяхъ аѳинянамъ, такъ изображаетъ карающее правосудіе божественное:

„Зевсъ наблюдаетъ конецъ всего, и внезапно
„Онъ, какъ-бы вѣтерь весной разгоняетъ тучи,
„Съ дна пучины морской воздымаетъ волны
„И, истребивъ дѣла добрыя на землѣ,
„Онъ достигаетъ вершины жилища боговъ на небѣ
„Туть снова думаетъ онъ видѣть погоду ясную:
„Добрая сила солнца свѣтитъ на тучную землю
„И облаковъ отнюдь ужъ не видно.
„Вотъ таково и отмщеніе Зевса.
„Не безъ разбора на каждаго гнѣвъ его льется,
„Такъ, какъ бываетъ у смертныхъ людей.
„Никогда не утаится отъ него
„Тотъ, кто грѣшную имѣетъ душу,
„Если долго будетъ онъ скрываться,
„То въ концѣ открытъ-же будетъ.
„И одному шлетъ отмщенье онъ тотчасъ, другому-же послѣ.
„Если-же и не постигнетъ судьбой назначенное мщенье,
„То отмщенью подвергнутся неповинныя дѣти,
„Или потомство дальнѣйшее“ 5).

---

1) Ibid. III, 571.
2) Bergk. III, 580.
3) Ibid. II, 148.
4) Ibid. p. 151—152.
5) Bergk. II, 42—43.

Подобное-же читаемъ у Пиндара:

„Богъ сильный, Богъ ревнивъ
„Богъ злобнымъ льститъ въ потомствѣ“ [1]).

Онъ-же, подобно Архилоху, говоритъ:

„Богъ смиряетъ гордыхъ изъ смертныхъ,
„А другихъ награждаетъ вѣчною славой“ [2]),

Тотъ-же поэтъ называетъ Зевса прямо „зиждителемъ суда и законнаго благоустройства“ [3]).

Драматурги не уступаютъ лирикамъ въ живости и яркости красокъ для изображенія правосудія божественнаго. Изъ множества мѣстъ, о томъ свидѣтельствующихъ, мы изберемъ не многія, болѣе характерныя.

Эсхилъ, напримѣръ, называетъ „справедливость“ (Δίκη) „дѣвою и дщерію Зевса“ [4]). Въ своей трагедіи, „Прикованный Прометей“ онъ живо изображаетъ, какъ этотъ гордый богъ, за свое ослушаніе волѣ Зевса и за грѣхъ похищенія огня божественнаго, былъ жестоко наказанъ Зевсомъ, и Кратосъ, одинъ изъ исполнителей воли Зевса относительно наказанія Прометея, поэтому прямо говоритъ о послѣднемъ:

„Вижу, что онъ получаетъ достойное наказаніе“ [5]).

Онъ называетъ боговъ „хорошо вѣдающими правду“ (εὖ τὸ δίκαιον ἰδόντες) [6]) и „справедливыми“ (ἔνδικοι) [7]).

У него-же хоръ просительницъ обращается къ царю Аргивскому съ такою просьбою:

„Взявъ себѣ въ союзники правосудіе [8]).
„Такъ суди, какъ требуетъ достоинство боговъ“ [9]).

---

[1]) Олимп. I, 64—66. Переводъ *Мерзлякова*.
[2]) Пиѳ. II, 50—51, срав. 88—89, VIII, 76—77 и др.
[3]) Δημιουργὸς δίκας τε καὶ εὐνομίας. У Бергка I, 388
[4]) Семь прот Ѳивъ. 662. Срав. Хоэф 949.
[5]) Ст 70. Срав. 8—11, 255—260 и др.
[6]) Просительн. 78.
[7]) Тамъ-же, ст 81.
[8]) Δίκαν.
[9]) Просительн. 395—396.

Тотъ-же хоръ о самомъ Зевсѣ говоритъ, что онъ

„Склоняется то на ту, то на другую сторону,
„По справедливости воздавая злымъ злое,
„А исполняющимъ законъ—доброе“ [1]).

Въ другой его трагедіи хоръ поетъ:

„Я великому Зевсу молюсь.
„О могучій Зевесъ по дѣломъ наказалъ
„Нарушителя долга святаго [2]),
„Ты Ахеицамъ помогъ взять великій Пергамъ,
„Столько лѣтъ направлялъ ты стрѣлу,
„Чтобы мѣтко пустить съ тетивы,
„Чтобъ достигла она Илiона,
„Да чтобъ выше свѣтилъ не скользнула она,
„Чтобъ пронзила она Пріамида [3]).
„Нечестіе боги преслѣдуютъ страшно:
„Караетъ преступныхъ стрѣла громовая.
„А вѣры нисколько вѣдь тотъ не имѣетъ,
„Кто мыслитъ, что Богу нѣтъ дѣла до тѣхъ,
„Которые святость его оскорбляютъ [4]).
—„Блеститъ справедливость [5]) и въ дымныхъ чертогахъ—
„Но какъ тяжело ей въ чаду преступленій
„И честную жизнь она хвалитъ.
„Гнушаясь богатствомъ, запятнаннымъ кровью,
„Глаза отвращая, она улетаетъ
„Къ безсмертнымъ на небо; всегда порицая
„Преступныхъ владыкъ на землѣ.... и возмездье
„Даритъ по дѣломъ“ [6]).

Въ другомъ мѣстѣ Эсхилъ, въ своемъ понятіи о правосудіи божественномъ, ссылается на старинное народное присловье. Именно въ трагедіи „Хоэфоры“ хоръ въ оправданіе Ореста, ободреннаго согласіемъ Аполлона къ совершенію кроваваго отмщенія за убіеніе отца (Агамемнона), говоритъ:

„О великія Мойры, [7]) пусть это

---

[1]) Тамъ-же, ст. 402—404.

[2]) Разумѣется Александръ или Парисъ, сынъ Троянскаго царя Пріама, увезшій жену Менелая, царя Спартанскаго, Елену.

[3]) Париса.

[4]) Агамемн. 362—372. Переводъ *Н....ва*

[5]) Δίκα.

[6]) Тамъ-же, ст. 774—781. Переводъ *Н... ва*.

[7]) Распорядительницы судебъ.

„Съ помощью Зевса
„Совершится, какъ требуетъ правда.
„А за дерзкую рѣчь также дерзкую рѣчь
„Пусть услышатъ они.
„Вопитъ громко, долгъ требуя, правда·
„За смертельный ударъ
„Принять должно смертельный ударъ.
„Про злодѣйство есть казнь!—
„Такъ старинно присловье гласитъ“ [1]).

Софоклъ также яркими красками рисуетъ правосудіе Божіе. У него, напримѣръ, Эдипъ грозно вѣщаетъ своему сыну Полинику:

„Убѣжище твое
„И тронъ твой подъ проклятьемъ, если только
„Издревле міру явленная Правда [2])
„Законамъ древнимъ Зевса предсѣдитъ“ [3]).

У него-же хоръ говоритъ объ Эдипѣ и его дочеряхъ, вытерпѣвшихъ много горя въ жизни и съ торжествомъ неземнымъ умиравшихъ:

„Послѣ многихъ, безвинно имъ принятыхъ мукъ
„Демонъ вновь справедливо ихъ возвеличилъ“ [4]).

Софоклъ называетъ „правосудіе“ или „правду“ (Δίκη) сожительницею подземныхъ боговъ [5]), какъ представительницу воздаянія и за гробомъ. У него-же Филоктетъ не только, подобно Ѳеогниду, смущается тѣмъ, что боги, повидимому, несправедливы къ добрымъ и злымъ [6]), но и высказываетъ прямую увѣренность, что даже быть не можетъ такой несправедливости. Именно Одиссею и другимъ, его обидѣвшимъ, онъ говоритъ:

„Погибнете, безпощадно погибнете всѣ,
„Меня обидѣвшіе!
„И вы погибнете, если богамъ еще правда любезна.
„А что правда любезна имъ, въ томъ я увѣренъ“ [7]).

---

[1]) Ст. 306—314. Перев. *Н....ва.*
[2]) Δίκη.
[3]) Эдипъ въ Кол. 1380—1382. Переводъ *Водовозова.*
[4]) Тамъ-же, ст. 1565—1567.
[5]) Антигона, 451.
[6]) Филокт. 446—452.
[7]) Филокт. 1035—1037.

Эврипидъ также признаетъ Зевса карателемъ за надменныя мысли [1]), мстителемъ за неправду [2]) и т. д. Онъ также прямо высказываетъ:

„Одно я считаю неложнымъ, что
„Есть боги, которые чтутъ правосудье“ [3]).

И Аристофанъ:

„Беззаконіе и нечестіе
„Наказуетъ Богъ“ [4]).

При чтеніи многихъ изъ этихъ мѣстъ у лириковъ и драматурговъ невольно припоминаются опять изреченія слова Божія, которыя отчасти уже приведены были нами въ прежнихъ статьяхъ, каковы: *Господь судитель праведенъ и крѣпокъ* (Псал. 7, 12); *праведенъ Господь, и правды возлюби, правоты видѣ лице Его* (Псал. 10, 7); *Богъ отмщеній Господь, Богъ отмщеній не обинулся есть* (Псал. 93, 1); *Господь Богъ твой, Богъ ревнитель, отдаяй грѣхи отецъ на чада до третіяго и четвертаго рода ненавидящимъ Его, и творяй милость въ тысящахъ любящимъ Его* (Исх. 20, 5—6; сн. Второз. 5, 9 и дал.; 23, 3 и др.); *Господь гордымъ противится, смиреннымъ-же даетъ благодать* (Притч. 3, 34; Іак. 4, 6; 1 Петр. 5, 5); *досажденіе мужа смиряетъ: а смиренныя утверждаетъ Господь въ славѣ* (Притч. 29, 23); *никакоже Ты* (Господи) *сотвориши, еже убити праведника съ нечестивымъ: и будетъ праведникъ яко нечестивый: никакоже. Судяй всей земли, не сотвориши-ли суда?* (Быт. 18, 25; сн. Іов. 12, 4; 33, 13 и др.) и под.

Наконецъ, со стороны чувства лирики и драматурги представляютъ Бога—

21. *Вседовольнымъ* и *всеблаженнымъ*. Мы помнимъ изъ рѣчи св. Ап. Павла въ Аѳинскомъ ареопагѣ то мѣсто, гдѣ онъ, указывая аѳинянамъ на чтимаго ими *невѣдомаго Бога*, говоритъ, что этотъ Богъ—истинный Богъ, Который „не требуетъ служенія рукъ человѣческихъ, какъ-бы имѣющій въ чемъ

[1]) Ираклиды, 387—388.
[2]) Орестъ, 1361—1362; срав. Просительн. 511—512.
[3]) Просительн. 594—595.
[4]) Θесмοфор. 683—684.

нужду“ (Дѣян. 17, 25). Этими словами великій Апостолъ язычниковъ указалъ на разсматриваемое теперь нами свойство Божества—вседовольство. Не даромъ Апостолъ ссылался на это свойство божественное, какъ понятное имъ. Его ясно выражаетъ Эврипидъ, когда говоритъ:

„Богъ, если Онъ есть во истину Богъ,
„То ни въ чемъ не имѣетъ Онъ нужды“ [1]).

Богъ ни въ чемъ не имѣетъ нужды, потому что у Него всего довольно. Онъ и безъ того вседоволенъ. Онъ всеблаженъ (1 Тим. 1, 11; 6, 15). И эту мысль Апостола о Богѣ также могли-бы хорошо понять слушатели его въ Аѳинскомъ ареопагѣ. Ее, какъ мы видѣли раньше, ясно высказывалъ уже Гомеръ и позднѣйшіе поэты. Не менѣе ясно высказываютъ ее и лирики съ драматургами, дальнѣйше раскрывая ученіе о томъ Гомера. Такъ, кромѣ того, что они боговъ вообще и Зевса въ особенности называютъ „блаженными“ (μάκαρες) [2]), у нихъ мы находимъ еще слѣдующія, относящіяся сюда мѣста. Симонидъ Кеосскій, напримѣръ, говоритъ:

„Какая жизнь смертныхъ желанна
„Безъ радостей, или какая корона?
„Безъ нихъ и боговъ самихъ вѣкъ не завидень“ [3]).

Вакхилидъ:

„Боги свободны отъ сьорбей и отъ болѣзней“ [4]).

Пиндаръ:

„Безъ Харитъ и боги не устрояютъ
„Ликовъ или застольныхъ бесѣдъ. Онѣ—
„Распорядительницы всѣхъ на небѣ дѣлъ.
„Ставя престолы свои вокругъ златолукаго Феба,
„Чтутъ онѣ вѣчную славу отца Олимпійскаго“ [5]).

---

[1]) Δεῖται γὰρ ὁ θεὸς, εἴπερ ἐστ' ὄντως θεὸς, οὐδενός. Иракл Безум. 1345 — 1346. Срав. προσδεομενός τινος въ Дѣян. 17, 25.

[2]) См. напр. Солона у Бергка II, 35; Ѳеогнида, тамъ-же стр 186, 191; Пиндара въ Пие. V, 118 и у Бергка I, 401, Эсхила, семь пр. Ѳ. 1074; Просит. 524—525; Хоэф 476 и др Эврипида, Алк. 1003. Ираклиды 608 и др.

[3]) Bergk. III, 419.

[4]) Ibid p. 582.

[5]) Олимп. XIV. 8—12

Онъ-же говоритъ еще сильнѣе:

„Одинъ только Богъ свободенъ
„Отъ скорбей сердечныхъ“ [1].

И вообще о богахъ:

„Они свободны отъ тягостей старости,
„Они лишь чужды болѣзней, и нѣтъ имъ нужды
„Переправляться чрезъ шумныя воды Ахерона“ [2].

Эсхилъ называетъ Зевса „блаженнѣйшимъ изъ блаженныхъ“ (μακάρων μακάρτατος) и подателемъ счастія, какъ и обладающимъ полнымъ счастіемъ (ὄλβιος) [3].

Въ другомъ мѣстѣ у него читаемъ:

„Но кто-жь кромѣ боговъ во всемъ счастливымъ
„Назваться можетъ?“ [4].

Тоже и у Эврипида:

„Кромѣ боговъ, никого не почту я счастливымъ“ [5].

Итакъ вотъ что представляютъ намъ собою произведенія поэтовъ лирическихъ и драматическихъ по отношенію къ идеѣ Божества вплоть до упадка и того и другаго вида поэзіи въ свободной Греціи. Прочитавъ все, извлеченное изъ этихъ произведеній и нами представленное, всякій согласится, что начертанная рукою Гомера и его ближайшихъ преемниковъ картина, изображающая божественное величіе или, что̀ тоже, совершенства Зевса, какъ верховнаго Божества греческой народной религіи, лириками и драматургами доведена до художественной, такъ сказать, отдѣлки. То, что̀ у Гомера или его преемниковъ было въ этой картинѣ грубо и начертано красками, не достойными сюжета ея, ими сглажено и написано лучшими красками. То, чего у Гомера съ его преемниками не доставало для полноты изображенія столь великаго и величественнаго предмета, ими пополнено. То, что у Гомера или

[1]) Пиѳ. X, 21—22.

[2]) Bergk. I, 432. Ахеронъ—рѣка въ подземномъ царствѣ, чрезъ которую переправляться, по вѣрованію грековъ, долженъ былъ всякій, послѣ своей кончины направляясь въ царство Аида.

[3]) Просительн. 524—526.

[4]) Агамемн. 553—554. Переводъ *Н...ва.*

[5]) Ὄλβιον. Ираклиды, 608.

его преемниковъ требовало большей ясности въ изображеніи, ими представлено въ полной ясности: лирики и драматурги были наилучшими истолкователями Гомера. И если Гомерово представленіе о Богѣ было только картиною, съ величественною фигурою Зевса по срединѣ ея, то у лириковъ съ драматургами эта картина, или точнѣе, эта фигура по срединѣ ея, доведена до выпуклости. Скажемъ болѣе, у нихъ въ этомъ отношеніи вышло нѣчто въ родѣ Фидіева изваянія Зевса, величіе котораго поражало всякаго, входившаго въ его храмъ въ Олимпіи. Таково достоинство представленія лириковъ и драматурговъ о Божествѣ, по нашему крайнему разумѣнію Глубокая вѣра въ Божество, беззавѣтная преданность Провидѣнію, которая всюду просвѣчиваетъ у нихъ, еще болѣе возвышаетъ достоинство этого представленія. Истинно слово: *аще не увѣрите, ниже имате разумѣти* (Иса. 7, 9), и наоборотъ: *вѣрою разумѣваемъ* (Евр. 11, 3) Такъ и лирики съ драматургами *вѣрою разумѣвали* тайны идеи Божества,—и мы видѣли, какъ полно и возвышенно раскрывали они ее.

Но ихъ представленіе о Божествѣ, какъ продолженіе и дальнѣйшее развитіе представленія Гомерова, есть все таки-же только *представленіе*, а не *понятіе*, хотя у позднѣйшихъ изъ нихъ, особливо у Пиндара съ трагиками, и замѣчались нѣкоторыя попытки выйдти за предѣлы представленія и приблизиться къ понятію о Богѣ (вопросъ о существѣ Божіемъ). Честь установленія понятія о Богѣ принадлежитъ философіи собственно, къ разсмотрѣнію которой мы теперь и перейдемъ.

VI. Понятіе о Богѣ въ древне-греческой философіи вообще и въ архаической въ частности [1]).

Уже въ дохристіанское время мы находимъ указанія на различіе „трехъ родовъ божествъ: одинъ, устанавливаемый

---

[1]) Не перечисляя множества болѣе или менѣе пространныхъ изслѣдованій по исторіи философіи вообще (*Риттера, Брандиса* и др.) и греческой въ частности (особенно *Целлера*), а еще частнѣе— архаической (*М. Н. Каткова* въ *Пропилеяхъ* I и III т., *Бика* и др.), которыми мы пользовались въ настоящемъ отдѣлѣ изслѣдованія, мы укажемъ лишь на два спеціальныхъ изслѣдованія по настоящему вопросу: a) Rechenberg, Entwickelung des Gottesbegriffes in

поэтами, другой—философами и третій—правителями государствъ“ [1]). Въ началѣ христіанской эры у язычника Плутарха Херонейскаго мы также читаемъ слѣдующія слова: „вождями и учителями мнѣнія о богахъ для насъ были поэты, законодатели и философы“ [2]). А современникъ Плутарха, также язычникъ Діонъ Хризостомъ, въ своей знаменитой „Олимпійской“ рѣчи (Ὀλυμπιακός, τ. ε. λόγος), называя мнѣніе и помышленіе о естествѣ боговъ общимъ для всего рода человѣческаго и врожденнымъ всякому разумному существу и пространнѣе развивая сейчасъ приведенныя мысли другихъ писателей, именуетъ философа, въ этомъ отношеніи, „истиннѣйшимъ и совершеннѣйшимъ (ἀληθέστατον καὶ τελειότατον) истолкователемъ и провозвѣстникомъ (ἐξηγητὴς καὶ προφήτης) безсмертнаго естества (τῆς ἀθανάτου φύσεως)“ [3]). Всѣ эти указанія свидѣтельствуютъ о томъ, сколь великое значеніе имѣла греческая философія въ судьбахъ идеи о Богѣ по сознанію самихъ язычниковъ. Не даромъ-же и нѣкоторые христіанскіе учители ставили греческую философію на ряду съ ветхозавѣтнымъ закономъ іудейскимъ по таковому ея значенію [4]), да и вообще высказывали къ ней большое уваженіе [5]). Но и не въ одномъ этомъ отношеніи философія имѣла такое значеніе. Лучше было-бы сказать, потому-то и въ этомъ отношеніи она имѣла великое значеніе, что имѣла такое-же значеніе едва не во всѣхъ отношеніяхъ. Разъ зародившись и развившись въ древней Греціи, она обняла со-

---

der griechischen Philosophie. Leipzig, 1872 и б) Gilow, Ueber das Verhaltniss der griech. Philosophen im Allgemeinen und der Vorsokratiker im Besondern zur griech. Volksreligion Oldenburg. 1876.

[1]) Такъ Кв. М Сцевола и Варронъ, по свидѣтельству блаж. *Августина* въ его De civit. Dei, IV, 27. 31; VI, 5.

[2]) Amator. 18. Conf. De placit. phil. I, 6.

[3]) Dionis Chrysost. Oratio XII, pag. 207; conf. 201 et segu. operum ed. Morelli. Lutetiae, 1604

[4]) Clem. Alex. Strom I, 5; VI, 5, 42, Eusebii Caesar. Demonstr. Evang. I, 2, 6 и др.

[5]) См мѣста, приведенныя раньше, въ ж. *Вѣра и Разумъ* 1884, т. I, отд. филос., стр. 484—485. Срав. соч. *П. Соколова:* „Какъ отцы церкви первыхъ пяти вѣковъ думали о философіи вообще и особенно о философіи Платона?“ Кіевъ, 1832.

бою всѣ стороны жизни и мысли древнихъ грековъ; затѣмъ перенесла свое вліяніе на міръ римскій; а далѣе простерла это вліяніе и на философскую мысль христіанскаго общества. Въ настоящемъ нашемъ изслѣдованіи, какъ само собою разумѣется, мы имѣемъ въ виду лишь область древней Греціи,—и въ этомъ отношеніи должны замѣтить, сообразно съ сейчасъ сказаннымъ, что и жизнь частная и жизнь общественная, и поэзія и другія отрасли литературы, со времени возникновенія и развитія философіи, стали подъ неотразимое вліяніе сей послѣдней, какъ то мы отчасти уже видѣли, а еще болѣе того увидимъ въ свое время. Съ этимъ вліяніемъ едва-ли можетъ сравниться и вліяніе Гомеровской поэзіи на послѣгомеровскую жизнь и мысль греческаго общества.—При такомъ взглядѣ на дѣло теперь предстоящій намъ трудъ разсмотрѣнія эпохи собственно философскаго *понятія* о Богѣ, въ отличіе отъ прежде разсмотрѣнной эпохи *представленія* о Немъ, образуя собою вторую часть всего нашего изслѣдованія о судьбахъ идеи Божества въ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія дневней Греціи, въ то-же время будетъ служить и заключительнымъ отдѣломъ этого изслѣдованія. Но уже изъ показанной великости значенія философіи понятно, что этотъ отдѣлъ, имѣющій предметомъ своимъ обширную область, простирающуюся на семь вѣковъ плодовитѣйшей и разнообразнѣйшей дѣятельности древнегреческаго народнаго генія, проявившейся между прочимъ въ великихъ произведеніяхъ ума и фантазіи грековъ за это время, не можетъ не быть обширенъ по объему и конечно будетъ обширнѣе предшествующаго отдѣла, такъ какъ и *понятіе* обширнѣе *представленія* по своему содержанію.

Не только до VIII, но и до VII, даже до VI вѣка предъ Рождествомъ Христовымъ гомерическія представленія о богахъ, герояхъ и ихъ отношеніяхъ къ людямъ составляли почти все содержаніе греческой мысли. Въ общемъ и въ массѣ значенія этихъ представленій не упало, пожалуй, и потомъ еще на цѣлые вѣка. Но уже съ VIII вѣка до Рождества Христова простота и наивность гомерическаго міровоз-

зрѣнія стала мало по-малу дѣлать уступки неотложнымъ запросамъ философствующей мысли назрѣвавшаго сознанія. Мы имѣли случай видѣть это у Гезіода и особенно у орфиковъ. еще того болѣе въ послѣгомеровской поэзіи этической, лирической и драматической. Въ отношеніи къ раскрытію идеи о Богѣ собственно это для насъ не могло быть не замѣтнымъ въ постепенно большемъ и большемъ выдѣленіи Зевса, какъ верховнаго Божества среди всѣхъ другихъ божествъ неродной религіи древнихъ Грековъ, въ постепенно большемъ и большемъ очищеніи представленія о Немъ, какъ существѣ высочайшемъ, въ устраненіи отъ этого представленія всѣхъ признаковъ, не соотвѣтствовавшихъ чистотѣ идеи о Немъ и т. д.

Θеогоническій процессъ у Гезіода, завершающійся побѣдою Зевса надъ всѣми космическими силами и божествами религіи народной; орфическое поставленіе Зевса въ началѣ, срединѣ и концѣ всего, слѣды монотеистическаго представленія о Зевсѣ у древнѣйшихъ послѣгомеровскихъ поэтовъ этическихъ и лирическихъ (особенно Архилоха, Терпандра. Θеогнида) ясно свидѣтельствовали намъ въ пользу сейчасъ сказаннаго. Пиндаръ, напримѣръ, уже нарочито старается устранять отъ представленія о Зевсѣ все, не соотвѣтствующее достоинству его, какъ верховнаго Божества. Тоже замѣтно у драматурговъ, особливо-же у Софокла и Еврипида. Все это и подобное служитъ достаточнымъ доказательствомъ въ пользу того, какъ много уже за столь раннее время сдѣлано было Греками въ этомъ направленіи мыслительной дѣятельности назрѣвавшаго сознанія, благодаря людямъ, стоявшимъ выше своего вѣка. Въ такомъ случаѣ поэты были также какъ-бы истолкователями и провозвѣстниками, пророками естественнаго откровенія среди своего народа; они были теологами, учителями послѣдняго; они не только установили тѣ пункты, на которыхъ должна была покоиться народная вѣра въ лучшемъ, болѣе чистомъ видѣ ея, но и полагали зародыши, изъ которыхъ потомъ развились болѣе чистыя понятія философовъ по предметамъ религіи. И это тѣмъ болѣе, что замкнутаго въ восточномъ смыслѣ жреческаго со-

словія, которое-бы приняло на себя такую роль въ отношеніи къ народной вѣрѣ, въ древней Греціи не было. Въ греческой религіи не было догматики, а была лишь миѳологія и болѣе или менѣе опредѣленное богослуженіе. Только орфическія и нѣкоторыя другія мистеріи (за исключеніемъ, пожалуй, Элевзинскихъ, и то лишь отчасти), отражали на себѣ слѣды восточнаго вліянія, какъ мы замѣчали въ свое время [1]), и отзывались нѣкотораго рода богословскимъ догматизмомъ. Но уже то самое, что онѣ были именно мистеріями (таинствами), недоступными въ своей внутреннѣйшей сущности большинству народа, показываетъ, что онѣ не были и всенароднымъ достояніемъ. Поэты же не оставляли, да и не могли оставить почвы народной вѣры въ своемъ изображеніи Божества, если хотѣли быть поэтами народными, каковыми они и дѣйствительно были, въ отличіе отъ руководителей мистерій. При этомъ даже усиленныя стремленія нѣкоторыхъ изъ нихъ провести монотеистическую идею въ народное сознаніе, несомнѣнно благородныя, по большей части разбивались о политеизмъ народной религіи, въ свою очередь заразительно дѣйствовавшій и на нихъ самихъ. Поэтому, сколько ни возвышали они Зевса надъ другими божествами этой религіи, все-таки онъ былъ только высшій среди низшихъ, но подобныхъ ему существъ, а слѣдовательно не былъ существомъ истинно божественнымъ, т. е. абсолютно совершеннымъ. Самостоятельное, отдѣльное отъ Зевса бытіе другихъ божествъ, ихъ вѣчность и т. д. подрывали достоинство представленія о немъ, какъ единомъ истинномъ божествѣ. Это внутреннее противорѣчіе замѣчали уже и сами поэты, особенно позднѣйшіе. Въ видахъ устраненія его тѣ изъ нихъ, которые были настроены болѣе другихъ философски (въ настоящемъ случаѣ разумѣемъ преимущественно трагиковъ), стали было возвышать до степени абсолютнаго божественнаго начала судьбу (μοῖρα, εἱμαρμένη) и

---

[1]) См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1884, II, 256 отд. филос. и 1885, I, 160 отд. фил. Срав также Lobeck, Aglaophamus, *Новицкаго*, Постепенное развитіе филос ученій, II, 56 и дал. и др.

съ этою цѣлію, воспользовавшись темными на нее намеками Гомерова богословія [1]), подчинять ей не только людей, но и боговъ, не исключая и Зевса, хотя по прежнему не лишали послѣдняго высшаго въ сравненіи съ другими божествами достоинства божественности. Но не говоря о томъ, что этимъ возвышеніемъ безличной, темной силы, каковою является судьба, ни мало не удовлетворялось религіозное сознаніе, требовавшее именно личнаго отношенія къ Божеству [2]), поэты чрезъ то впали въ противорѣчіе съ самими собою, еще больше прежняго. Ихъ теоретическій принципъ (—рокъ, судьба) шелъ въ разрѣзъ съ унаслѣдованными по преданію и уже сложившимися въ нихъ самихъ религіозными убѣжденіями. И никакъ не могли они выпутаться изъ узъ, которыми связывало ихъ по рукамъ и ногамъ политеистическое представленіе. Судьба оставалась судьбою, какъ высшая, властвующая надъ богами и людьми сила, Зевсъ—Зевсомъ, какъ верховное Божество, отецъ боговъ и людей, а боги—богами, богини—богинями, опять какъ высшія человѣка самостоятельныя существа. Всѣ усилія поэтовъ, направленныя къ очищенію идеи Божества, привели только къ тому, что они, какъ мы сказали, положили зародыши болѣе чистыхъ философскихъ понятій о Богѣ и Божественномъ, намѣтили для философіи тѣ пути, по которымъ она могла и должна была идти, высказали тѣ предположенія, съ признанія или опроверженія которыхъ философія должна была дѣлать свои первые шаги. Въ этомъ состояла ихъ несомнѣнная заслуга въ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи, а въ тоже время и шагъ впередъ по сравненію съ предшествующею стадіею развитія этого міросозерцанія въ отношеніи къ вопросу объ идеи Божества. Большаго они и не могли сдѣлать, такъ какъ въ общемъ стояли все еще на степени *представленія*, а не *понятія*. Честь установленія

---

[1]) Срав. сказанное нами раньше въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1884, I, 544 и далѣе.

[2]) Срав. сказанное въ статьѣ проф. *В. Д. Кудрявцева* въ *Правосл. Обозр.* 1881, I, 18 и дал

понятія о Богѣ, какъ мы сказали раньше [1]), принадлежитъ уже философіи. И это такъ естественно въ ходѣ развитія человѣческаго сознанія вообще, какъ и въ частности—развитія религіозно-философскаго сознанія. Человѣкъ долженъ сначала представить себѣ предметъ, чтобы потомъ перейти къ раціональному понятію о немъ. Представленіе происходитъ на основаніи чувственнаго воззрѣнія, внѣшняго-ли то или внутренняго. Понятіе-же образуется съ помощію болѣе или менѣе сложнаго умственнаго процесса, размышленія, разсудочной дѣятельности. Представленіе соотвѣтствуетъ болѣе дѣтскому возрасту, а понятіе—мужескому. Дѣти мыслятъ и судятъ о внѣшнихъ предметахъ по аналогіи съ своими собственными психическими состояніями, такъ или иначе олицетворяютъ, антропоморфизируютъ ихъ. Такъ напр. дитя сердится на камень, о который ударилось, и бьетъ его, предполагая, что онъ съ намѣреніемъ ушибъ его; оно разговариваетъ съ куклами, воображая ихъ живыми существами и под. Тоже или почти тоже самое и въ области религіознаго міросозерцанія на степени представленія, при томъ какъ вообще, такъ и въ частности по вопросу объ идеѣ Божества. Получивъ первоначально чистую идею о Богѣ, напечатлѣнную въ человѣческомъ сознаніи самимъ высочайшимъ Предметомъ этой идеи, человѣкъ, когда, по грѣхопаденіи, оставленъ былъ ходить своими собственными путями, безъ непосредственнаго водительства Божія, побуждаемый силою самой этой напечатлѣнной въ его душѣ идеи, не переставалъ искать Бога, ясный и непосредственно сознаваемый образъ Котораго потерялъ. Но будучи въ состояніи дѣтства по развитію сознанія своего, онъ искалъ Его то въ природѣ внѣшней, неорганической-ли то (религіи китайская, египетская, персидская) или органической (браманизмъ), а то въ области духовно-нравственнаго и въ тоже время органическаго, короче,—человѣческаго бытія (буддизмъ и греко-римская религія). Собственно въ древней Греціи исторія развитія религіознаго сознанія застаетъ

[1]) См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 280 отд. фил.

лишь остатки натуралистической религіи въ пеласгическомъ представленіи о Зевсѣ и въ соотвѣтствующемъ такому представленію культѣ [1]); главнѣйшимъ же содержаніемъ своимъ эта исторія имѣетъ здѣсь антропоморфическій политеизмъ. Божество при этомъ антропоморфизируется; человѣкъ представляетъ Его въ чувственномъ, человѣческомъ образѣ, и такъ какъ сторонъ воздѣйствія тайной Божественной силы на человѣка много, такъ какъ и самыхъ силъ и свойствъ Божества, выражающихся во-внѣ, много, то при живости представленія каждой изъ этихъ силъ, каждаго изъ свойствъ. и возникаютъ образы многихъ божествъ. Въ этомъ и состоитъ политеистическое представленіе. И это необходимое свойство человѣческаго познанія о Богѣ на степени представленія,—необходимая гносеологическая форма религіознаго міросозерцанія. Въ то-же время это была послѣдняя. высшая ступень политеизма, дальше которой уже не могло быть иной формы представленія, а могло быть только *понятіе,*—дальнѣйшая ступень, дальнѣйшая гносеологическая форма религіознаго міросозерцанія. Что-же теперь, спрашивается, въ томъ-же отношеніи, на степени понятія?—Размышляя о предметѣ идеи Божества, углубляясь умомъ въ потребности содержанія ея, всесторонне обсуждая черты образа ея, человѣкъ необходимо приходитъ къ заключенію, что антропоморфическія черты представленія о Богѣ настолько-же не соотвѣтствуютъ истинѣ идеи о Немъ, насколько являются не соотвѣтствующими сущности вещей представленія о томъ, что напр. камень намѣренно ушибъ дитя, или что кукла понимаетъ рѣчь послѣдняго, къ ней обращенную. Человѣкъ начинаетъ отвлекать отъ представленія о Богѣ эти антропоморфическія черты; начинаетъ подыскивать болѣе подходящія и соотвѣтствующія достоинству и сущности Божества черты для представленія о Немъ, и такимъ образомъ изъ подысканныхъ чертъ или признаковъ составляетъ *понятіе* о Богѣ. Исходнымъ пунктомъ для составленія этого по-

[1]) Срав. сказанное нами раньше въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1884, I, 492. 494. 550. 588—589, II, 208 и дал. отд. фил.

нятія является идея *безусловнаго* или *абсолютнаго совершенства*, вложенная въ сознаніе человѣка самымъ объектомъ ея—Богомъ, существомъ безусловно совершеннымъ. Изъ этой идеи для разума человѣческаго прежде всего съ необходимостію вытекаетъ мысль о единствѣ Божества: если Божество абсолютно совершенно, то таковое можетъ быть только одно; многихъ абсолютно совершенныхъ не можетъ быть. Такимъ образомъ первою попыткою философской мысли должно было быть уже прямо сознательное стремленіе къ разрушенію политеизма (многобожія). Затѣмъ, если Божество абсолютно совершенно, то оно настолько-же должно быть совершенно и по свойствамъ своимъ, какъ онтологическимъ, такъ и духовнымъ, идеальнымъ, т. е. должно быть безусловно по бытію, слѣдовательно самобытно,—по времени, стало быть вѣчно и т. д. Таковъ, повторяемъ, гносеологическій процессъ религіозно-философскаго міросозерцанія при переходѣ дѣятельности сознанія отъ представленія къ понятію, отъ дѣтства къ мужеству; таковъ общій законъ познавательной дѣятельности человѣка. Но въ частностяхъ и въ исторической дѣйствительности бываетъ нѣсколько иначе. Цѣлое человѣчество и каждый народъ переживаютъ, правда, тѣ-же возрасты, какъ и отдѣльный человѣкъ; тѣмъ не менѣе какъ среди человѣчества являются народы, болѣе даровитые, нежели другіе, такъ и въ каждомъ народѣ постоянно встрѣчаются люди, не подходящіе подъ указанныя сейчасъ нормы: въ данное время являются лица, которыя упреждаютъ общее развитіе народа на десятки лѣтъ, даже на цѣлыя столѣтія; въ самый цвѣтущій періодъ развитія поэзіи являются среди народа глубокомысленные философы, равно какъ съ другой стороны дѣятельность фантазіи, поэтическіе порывы не прекращаются среди народа и тогда, когда философія уже давно вступила въ свои права. Этого мало. „Растеніе не теряетъ своего корня съ появленіемъ плодовъ. И глубокомысленный философъ и строгій ученый только въ извѣстные моменты напряженія своей мыслящей силы стоитъ на высотѣ познавательной дѣятельности; въ обыкновенномъ-же теченіи жизни онъ, также какъ и люди мало развитые, нуждается

въ представленіяхъ, въ образахъ, въ игрѣ фантазіи“ [1]). Равно также и наоборотъ, поэтъ тѣмъ выше, чѣмъ больше глубокихъ мыслей содержатъ его поэтическія произведенія. Что вообще, то и въ частности по отношеніи къ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія; что можетъ быть сказано въ отношеніи ко всѣмъ народамъ, то-же, понятно, имѣетъ значеніе и въ отношеніи къ древне-греческой народности собственно. Въ силу этого мы не можемъ не повторить мысли, не разъ высказанной нами прежде, что началъ греческой философіи нужно искать не у Ѳалеса, но у мыслителей, упреждавшихъ его историческое существованіе. Мы находили нѣкоторые зачатки философіи уже у Гомера; еще того болѣе находили философскихъ стихій у Гезіода и орфиковъ, не говоря о послѣгомеровской поэзіи этической, лирической и драматической. Здѣсь мы находили, и въ отношеніи къ судьбамъ идеи о Богѣ собственно, тѣ зародыши, изъ которыхъ позже развились болѣе чистыя понятія философовъ. Даже и еще болѣе. Религіозное сознаніе, на степени представленія, обыкновенно опирается на *вѣрѣ;* а на степени понятія исходитъ отъ *сомнѣнія* и опирается на началахъ *разума.* Задатки и такого сомнѣнія мы видимъ напр. у Пиндара, Еврипида и др. Въ философіи-же такое явленіе (сомнѣніе, скептицизмъ), какъ увидимъ, повторяется періодически. Такимъ образомъ и въ этомъ, какъ въ вышепоказанномъ отношеніи, философія какъ-бы продолжала дѣло поэзіи.—Но гдѣ-же искать болѣе ясныхъ слѣдовъ именно строгаго философскаго мышленія? Гдѣ точка, съ которой оно пошло болѣе твердыми шагами?—Въ свое время мы говорили, что основные три вида религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи, т. е. и національно-поэтическое Гомерово, и натуралистически-философское Гезіодово и восточно-мистическое орфиковъ явились исходными точками отправленія въ дальнѣйшемъ развитіи того-же міросозерца-

---

[1]) *В. Д. Кудрявцева,* Чтенія по философіи религіи, въ *Правосл. Обозр.* 1880, I, 461. 460.

нія [1]). А недавно сказали мы, что философія, по возникновеніи и развитіи своемъ, обняла собою всѣ стороны жизни и мысли древнихъ Грековъ. И это подлинно такъ. Подобно большой рѣкѣ философія приняла въ себя и усвоила всѣ тѣ три источныя струи міровоззрѣнія и потомъ уже, въ большей или меньшей мѣрѣ окрашенная ихъ оттѣнками и особенностями, въ изобиліи напаяла собою всѣ, такъ или иначе примыкавшія къ ней области, какъ и сама разлилась широкими потоками въ видѣ философскихъ школъ по всей Греціи, а затѣмъ и по всему культурному міру. Начавъ путь робкими шагами въ формѣ поэзіи, долго и послѣ начала не отторгаясь отъ стихотворной формы, философія потомъ постепенно все болѣе и болѣе оставляла эту форму, все болѣе и болѣе отвлекалась отъ конкретнаго, все болѣе и болѣе отрѣшалась отъ представленія и утверждалась въ понятіи, пока не достигла своей вершины, высшей степени напряженія своего въ Аристотелѣ. этомъ истинномъ основателѣ настоящей философской прозы, какъ и строго-научной философіи [2]). При этомъ замѣчается такая-же постепенность, какая должна быть предполагаема и въ общей исторіи развитія философскаго и религіозно-философскаго міросозерцанія: сознаніе сперва обращается къ внѣшней природѣ и въ ней ищетъ обоснованія своихъ философскихъ стремленій (космологическій принципъ архаической философіи); затѣмъ, по мѣрѣ большей зрѣлости своей, обращается на себя (самопознаніе) и въ себѣ ищетъ такого обоснованія (философія аттическая) и наконецъ, не находя достаточныхъ основаній и въ себѣ самомъ, обращается къ Божественному откровенію (теологическій принципъ философіи александрійскаго періода). При томъ каждая изъ этихъ главныхъ ступеней развитія отдѣлялась одна отъ другой какъ-бы переходною ступенію со-

---

[1]) См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 160 отд. фил.

[2]) Даже Платонова философія, несмотря на всю глубину ея, съ своею діалогическою формою и съ своимъ идеалистическимъ направленіемъ, еще представляетъ въ себѣ нѣчто поэтическое. Аристотель по началу также послѣдовалъ было учителю своему Платону въ отношеніи къ формѣ построенія своей философіи, но потомъ безповоротно пошелъ инымъ, новымъ путемъ.

знанія неудовлетворительности, внутренней противорѣчивости предшествующей ступени, своего рода сомнѣніемъ. Но и исчерпавъ всѣ свои собственныя средства къ отысканію истиннаго Бога, міръ эллинскій не нашелъ полнаго удовлетворенія своимъ исканіямъ. Такое удовлетвореніе могло дать и дѣйствительно дало только истинное откровеніе, христіанское. Такъ естественно и незамѣтно совершилось возвращеніе человѣка къ истинному Божеству, отъ котораго онъ отошелъ *на страну далече*. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы не можемъ теперь-же не указать на естественное и очевидное соотвѣтствіе всѣхъ очерченныхъ стадій развитія древне-греческой философіи вышеозначеннымъ тремъ источнымъ струямъ религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи. Три типа развитія философской мысли: космологическій — досократовской, антропологическій — аттической и теологическій — александрійской служатъ какъ-бы высшимъ выраженіемъ и своеобразнымъ отраженіемъ міросозерцанія Гомерова, Гезіодова и орфическаго, какъ то яснѣе будетъ видно въ дальнѣйшемъ. — Между тѣмъ въ лицѣ Аристотеля-же философія, именно какъ *философія*, сказала, такъ выразимся, свое послѣднее слово въ отношеніи къ раскрытію понятія о Богѣ. Всѣ дальнѣйшія попытки разныхъ философскихъ школъ, среди которыхъ особенное значеніе для насъ имѣютъ школы стоическая, іудео-александрійская и неоплатоническая, со стороны *философской* собственно, повторяемъ, служили, въ той или иной мѣрѣ, лишь раскрытіемъ и развитіемъ того, что выработано было до Аристотеля и имъ завершено и всесторонне обсуждено. А лучшая пора философской дѣятельности Аристотеля совпала съ послѣдними годами политической независимости древней Греціи. Въ своемъ мѣстѣ мы не упустимъ случая отмѣтить это время въ его значеніи для жизни народной, для производительности народнаго генія, равно какъ и для раскрытія идеи Божества въ древней Греціи [1]). Теперь, такимъ образомъ, намъ снова приходится указывать на это время, какъ на естественную грань разсмотрѣнія пред-

[1]) См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1884, I, 488 и дал. и 1885, I, 161 отд. филос.

лежащаго нашему обсужденію предмета. Какъ орфическое міровоззрѣніе, пропитанное инородными стихіями, было своего рода приложеніемъ и послѣсловіемъ къ Гомерову и Гезіодову, такъ и религіозно-философское міросозерцаніе александрійскаго періода по отношенію къ двумъ предшествующимъ ему періодамъ служило своего рода приложеніемъ и послѣсловіемъ къ нимъ, при томъ не менѣе необходимымъ въ общей исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія, какъ и орфическое. Обратимся-же прежде всего къ области мысли греческой за времена, предшествовавшія означенной грани. Что представляетъ намъ философское раскрытіе понятія о Богѣ за эти времена? — Началось дѣло въ этомъ отношеніи, какъ мы замѣчали выше, съ очищенія идеи Божества отъ несродныхъ ей примѣсей, приразившихся къ ней въ длинный періодъ исторіи религіознаго міросозерцанія на степени представленія, съ устраненія грубо человѣкообразныхъ представленій о Богѣ. На такое очищеніе идеи Божества воздѣйствовало первоначально болѣе высокое развитіе нравственнаго чувства, возмущавшагося грубо человѣкообразными чертами представленія о Богѣ, созданными миѳологіею, между прочимъ Гомеровскою. Затѣмъ слѣдуетъ и работа мысли надъ тѣмъ-же предметомъ, которая не могла не приводить къ тому-же. Первый шагъ въ этомъ направленіи сдѣлала поэзія такъ называемая *гномическая* (γνώμη—мысль, мнѣніе). Стихотворенія гномическихъ поэтовъ представляютъ собою результатъ размышленія о предметахъ религіи, нравственности, семейнаго и гражданскаго быта и т. д., слѣдовательно—плодъ той умственной работы, о которой мы говорили выше и которая служитъ несомнѣннымъ признакомъ философствованія. Но это все-же поэзія, а еще не философія, и мы тѣмъ болѣе вправѣ не касаться подробно этого рода поэзіи, что въ числѣ гномическихъ поэтовъ полагаются по большей части такіе, которые такъ или иначе уже разсмотрѣны были нами раньше, каковы: Гезіодъ, Ѳеогнидъ, Симонидъ и др. [1]). Но мы потому упомянули объ этомъ родѣ

[1]) См. Poetae gnomici graeci. Ed. stereot. Lipsiae, 1829.

поэзіи, что къ разряду гномовъ-же относятся и изреченія такъ называемыхъ семи мудрецовъ. А „семь мудрецовъ“,—скажемъ словами одного изъ нашихъ писателей,—„были первые люди, получившіе значеніе въ умственной жизни грековъ независимо отъ поэтическаго таланта, были представители дѣтскаго еще состоянія греческой философской мысли“ [1]). „Мышленіе ихъ“,—скажемъ словами одного изъ нашихъ отечественныхъ мыслителей—публицистовъ М. Н. Каткова,—„находится въ ближайшемъ сосѣдствѣ съ тою еще безличною народною мудростію, изъ которой неистощимымъ токомъ льются пословицы, и которая сама себя опредѣляетъ такъ: гласъ народа гласъ Божій“ [2]). Семью мудрецами и ихъ изреченіями одинъ изъ древнѣйшихъ и извѣстнѣйшихъ историковъ философіи Діогенъ Лаэрцій началъ свое и доселѣ не перестающее быть руководствомъ для историковъ философіи сочиненіе: Βίων καὶ γνωμῶν τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βίβλοι δέκα („Десять книгъ жизнеописаній и мнѣній прославившихся въ философіи“). Съ нихъ и намъ естественнѣе и законнѣе всего начинать настоящій отдѣлъ своего изслѣдованія о судьбахъ идеи Божества. Впрочемъ это не будетъ противорѣчить и обыкновенному, болѣе установившемуся порядку историко-философскихъ изслѣдованій, возводящихъ начало философіи къ Ѳалесу. Ѳалесъ издревле считался не только однимъ изъ семи мудрецовъ, но и мудрѣйшимъ изъ этихъ послѣднихъ [3]).—Итакъ, что-же представляетъ намъ философія греческая, начиная семью мудрецами и кончая Аристотелемъ?—Она представляетъ въ себѣ, какъ мы уже знаемъ, два главныхъ періода развитія философскаго вообще и религіозно-философскаго въ особенности, имѣвшихъ существенное значеніе и для раскрытія понятія о Богѣ: *архаическій* и *аттическій*. Но такъ какъ и въ исторіи философіи, (какъ въ исторіи вообще), большое значе-

---

[1]) *В. Ѳ. Коршъ*, Исторія всеобщей литер т. I, ч. 2, стр. 929. Спб. 1881.

[2]) „Очерки древнѣйшаго періода греческой философіи“ въ *Пропилеяхъ* т. I, стр. 312—313. Москва, 1851.

[3]) См. „Изреченіе древн греч. мыслителей“ въ жур *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 47 отд. фил.

ніе имѣютъ личности философовъ, то эти два періода даютъ различать въ себѣ нѣсколько частныхъ моментовъ означеннаго развитія, также имѣвшихъ весьма важное значеніе для раскрытія понятія о Богѣ.

За эпохою практической философіи семи мудрецовъ послѣдовалъ довольно длинный періодъ мыслительной дѣятельности греческихъ философовъ, которая, едва не въ цѣломъ объемѣ своемъ, направлена была на то, что находилось внѣ самаго человѣческаго сознанія, на внѣшнюю природу, на міръ (космосъ). Благодаря распространенію новыхъ и преобразованію старыхъ географическихъ, астрономическихъ и математическихъ знаній, возбужденному подъ вліяніемъ торговыхъ и политическихъ сношеній грековъ съ персами и особливо съ египтянами, и выразившемуся отчасти въ сочиненіяхъ уже извѣстныхъ намъ логографовъ іонійскихъ, въ частности къ этимъ именно областямъ знанія и примкнула на первыхъ порахъ философія въ своемъ космологическомъ направленіи. Это—философія, такъ называемая, архаическая или досократовская. Занимаясь природою внѣшнею, изслѣдуя причины бытія, законы существованія вещей и т. п., философы этого періода естественно задавались вопросомъ и о первопричинѣ всякаго бытія, а потому невольно, неизбѣжно соприкасались такъ или иначе съ народными вѣрованіями, съ представленіемъ о Богѣ, выработаннымъ съ помощію преданія. При этомъ одни изъ нихъ, не касаясь этихъ вѣрованій въ ихъ существѣ, давали болѣе глубокое объясненіе соприкосновеннымъ съ запросами философіи предметамъ этихъ вѣрованій (іонійская школа, атомисты, пиѳагорейцы); другіе, также не отрицая означенныхъ вѣрованій въ ихъ существѣ, открыто возставали противъ того въ нихъ, что̀ не соотвѣтствовало болѣе чистому философскому понятію о Богѣ (Ксенофанъ съ основанною имъ элейскою школою). Но еще смѣлѣе дѣйствовали выступившіе къ концу періода софисты. Они совсѣмъ отрицали возможность истиннаго познанія о Божествѣ, какъ и всякаго познанія. Къ сожалѣнію, софисты разрушали старое, не создавая ничего новаго, положительнаго. Они были представителями необходимой въ общемъ раз-

витіи религіозно-философскаго сознанія переходной ступени сомнѣнія (скептицизма). Только Сократъ заложилъ новое, болѣе прочное зданіе истинной философіи, явившись основателемъ цѣлаго періода философіи, такъ называемой, аттической, и какъ самъ, въ своемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ великихъ учениковъ и преемниковъ своихъ. Платона, Аристотеля и др. представилъ ясное доказательство того, какъ много можетъ значить личность въ общемъ движеніи философской мысли. Уже однимъ изъ семи мудрецовъ (именно Хилономъ) было высказано знаменитое, удостоившееся начертанія надъ входомъ въ Делфійскій храмъ, изреченіе: „Познай самого себя“ (γνῶθι σαυτόν). Но во весь почти архаическій періодъ это изреченіе имѣло лишь практическое, нравственное значеніе, такъ какъ философское мышленіе этого періода обращено было, какъ замѣчено нами выше, на міръ внѣшній, и только къ концу періода софисты, отвлекая мысль отъ внѣшняго міра къ внутреннему, отъ познанія природы къ познанію самаго познанія, стали, повидимому, приближаться къ тому, чтобы означенное изреченіе поставить и теоретическимъ принципомъ. Однако лишь Сократъ поставилъ это изреченіе девизомъ всей своей философіи, имѣющей потому характеръ антропологическій. Онъ требовалъ, чтобы обо всемъ были составляемы общія понятія путемъ строго логическаго мышленія. Что́ обо всемъ, то и о Богѣ. Не отрицая основныхъ началъ народной религіи, наоборотъ дѣйствуя даже подъ вліяніемъ глубокой вѣры въ Бога, Сократъ положилъ начало болѣе разумному обоснованію народныхъ вѣрованій по предмету идеи Божества, сдѣлалъ не безплодную попытку утвердить на философскихъ началахъ свое убѣжденіе въ истинѣ бытія Божія и другихъ религіозныхъ истинахъ. Дѣло Сократа не только продолжилъ, но и широко развилъ и своеобразно поставилъ его великій ученикъ и величайшій изъ философовъ древней Греціи Платонъ. Сократовская философія понятія у Платона превратилась въ цѣлую систему идей. Въ то-же время, на основаніи началъ своей идеалистической философіи, Платонъ глубже обосновалъ и тверже установилъ сократовскія доказательства истинъ религіи, въ ко-

торыя онъ вѣровалъ не менѣе Сократа. Платоново ученіе о Богѣ есть наиболѣе полное и совершенное въ смыслѣ языческомъ. Аристотель, ученикъ Платона, завершилъ, какъ мы говорили выше, дѣло своихъ великихъ предшественниковъ по философіи, критически отнесшись ко многимъ ихъ мнѣніямъ, равно какъ и къ мнѣніямъ древнѣйшихъ философовъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, при своемъ неуклонномъ шествованіи по пути чисто философскому, онъ мало по-малу обрѣзалъ все то, что еще отзывалось богословіемъ, а не философіею у его предшественниковъ въ разсужденіи идеи Божества. Богъ Аристотеля вышелъ метафизически вполнѣ доказаннымъ по своему бытію и свойствамъ, но за то далекимъ отъ религіознаго о Немъ представленія. Даже понятіе личности въ его ученіи о Богѣ какъ бы стушевывалось. Вотъ чѣмъ завершилась работа философствующаго разума въ области идеи Божества. И однако, несмотря на то, что, какъ мы сказали, со времени Сократа, философское сознаніе обратилось къ человѣку, къ его самопознанію, философы аттической школы не упускали изъ виду и природы, а Платонъ и особенно Аристотель даже съ любовію занимались эстетическимъ и философскимъ разсмотрѣніемъ ея. Ясно, такимъ образомъ, что взгляды, породившіе въ свое время религію природы, а потомъ выразившіеся въ философіи природы, не утратили своей силы и теперь. Такъ при характерной особенности, отдѣляющей всѣ намѣченные моменты развитія религіозно-философскаго міросозерцанія, оно имѣетъ въ себѣ и нѣчто объединяющее эти моменты. Яснѣе сходство и различіе это будетъ видно при ближайшемъ разсмотрѣніи каждаго изъ таковыхъ моментовъ, каковое разсмотрѣніе мы теперь и начнемъ изслѣдованіемъ о философіи архаической, а прежде всего—философіи семи мудрецовъ.

1. Подъ именемъ семи мудрецовъ разумѣлись съ древнѣйшихъ временъ различные мыслители дѣтскаго періода философствованія въ древней Греціи, относимые обыкновенно къ VII—VI вѣкамъ до Рождества Христова. Впрочемъ слѣдующіе мыслители всегда значились въ спискѣ именъ семи мудрецовъ: Ѳалесъ Милетскій, Солонъ Аѳинскій, Хилонъ Ла-

кедемонянинъ, Питтакъ Митиленскій, Віасъ Пріинейскій и Клеовулъ Линдскій. Затѣмъ въ большей части списковъ къ этимъ шести, какъ седьмой, присоединяемъ былъ еще Періандръ, тиранъ Коринѳскій. Въ нѣкоторыхъ-же спискахъ на мѣсто Періандра ставились, въ однихъ—скиѳъ Анахарсисъ, въ другихъ — Мизонъ, въ третьихъ — Ферекидъ, въ иныхъ—Эпименидъ, наконецъ также—Писистратъ, тиранъ Аѳинскій. Ни одинъ изъ семи мудрецовъ не оставилъ послѣ себя какого либо опредѣленнаго философскаго сочиненія, за исключеніемъ развѣ Ѳалеса, сочиненія котораго впрочемъ за то не дошли до насъ. Вся мудрость ихъ заключалась главнымъ образомъ въ изреченіяхъ ихъ. Эти изреченія, съ надлежащимъ введеніемъ къ нимъ, можно читать на страницахъ журнала *Вѣра и Разумъ* [1]). Въ этихъ изреченіяхъ, о философскомъ значеніи которыхъ мы говорили выше, заключаются между прочимъ и мысли, такъ или иначе касающіяся идеи Божества.

Опираясь на установившихся, благодаря преданію и поэзіи, вѣрованіяхъ народныхъ, семь мудрецовъ твердо держались этихъ вѣрованій сами, поддерживали ихъ и въ сознаніи народа разумными доказательствами, хотя конечно эти доказательства и нельзя еще назвать строго философскими. Пользуясь глубокимъ уваженіемъ среди народа, который послушно внималъ авторитетному голосу мудрости ихъ, они прежде всего старались утверждать въ немъ вѣру въ Божество, внушали ему благоговѣйное почитаніе послѣдняго. „Бога (θεὸν) почитай, и обращайся къ богамъ“,—говорилъ напримѣръ одинъ изъ нихъ *(Солонъ)*. „Держись благочестія“,—внушалъ другой *(Періандръ)*. „Прежде всего почитай Божество (τὸ θεῖον)“,—еще внушительнѣе говорилъ третій *(Питтакъ* [2]*)*. „Слѣдуй Богу“,—слышалось также внушеніе мудрецовъ [3]).

Затѣмъ мудрецы ясно утверждали истину бытія Божія,

---

[1]) См этотъ журналъ за 1885 г. №№ 1, 3, 4, 7, 10.

[2]) См Fragm philos graec. ed. Mullachii, pagg. 212. 215 216. 217. Parisiis, 1860 Срав означенные выше №№ ж. *Вѣра и Разумъ*.

[3]) Mullach p. 217. Изреченіе вообще семи мудрецовъ.

равно какъ и другія истины, касающіяся идеи Божества и вытекающія изъ нея. Такъ *Віасъ* прямо и весьма внушительно говорилъ: „о Богѣ (περὶ θεοῦ) не говори дурно; а что Онъ существуетъ (ὅτι δὲ ἔστι), въ томъ будь увѣренъ“ [1]). Онъ-же вообще утверждалъ божественное достоинство боговъ, которое, какъ мы видѣли выше, и есть абсолютное совершенство. Вотъ самыя слова изреченія его по этому предмету: „о богахъ говори, что они суть боги“ [2]).—Самобытность существа Божія ясно видится въ словахъ *Θалеса*, который, на вопросъ: „что старѣе всего?“—отвѣчалъ: „Богъ; ибо Онъ не рожденъ (ἀγένητος)“ [3]). Тотъ-же мудрецъ утверждалъ мысль о вездѣсущіи Божіемъ, когда говорилъ, что „все полно боговъ (πάντα πλήρη θεῶν“ [4]). И это изреченіе нѣтъ никакого основанія принимать въ пантеистическомъ смыслѣ, какъ принимаютъ нѣкоторые ученые, ибо уже самый образъ выраженія (θεῶν) показываетъ, что Θалесъ при этомъ разумѣлъ прямо и ближе всего боговъ народной религіи [5]). Наконецъ, какъ въ первомъ изреченіи Θалеса, кромѣ мысли о самобытности существа Божія, можно усматривать и мысль о вѣчности этого существа, такъ и въ нижеслѣдующемъ его изреченіи провозвѣщается вѣчность, а вмѣстѣ и самобытность того-же существа. Именно на вопросъ: „что есть Божество (τὸ θεῖον)?“—Θалесъ отвѣтилъ: „Существо, не имѣющее ни начала, ни конца (μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν“ [6]). Таково понятіе объ онтологическихъ свойствахъ существа Божія, составляемое на основаніи изреченій семи мудрецовъ. Столь-же ясное понятіе можно составить на основаніи тѣхъ-же изреченій и о личныхъ, духовныхъ, идеальныхъ свойствахъ существа Божія. Такъ прежде всего самая духовность, личность Божества указы-

---

[1]) Mullach. p 215.
[2]) Ibid. p 213
[3]) Pag. 227.
[4]) Pag. 226
[5]) Срав Zeller. Philosophie der Griechen B I s 1 8—179. 4 Aufl Lpz. 1876
[6]) Mullach. pag 227.

вается въ изреченіи скиѳа *Анахарсиса*. который, на вопросъ Ардала: „есть-ли у скиѳовъ боги?“ отвѣчалъ: „конечно есть, да еще такіе, которые понимаютъ языкъ человѣческій, а не такіе, какіе у грековъ, которые считаютъ себя разсудительнѣйшими скиѳовъ, а между тѣмъ полагаютъ, что боги охотнѣе слушаютъ слоновую кость и дерево, нежели человѣка“ [1]). Затѣмъ умъ въ Божествѣ или самое Божество умомъ (νοῦς) міра признавалъ, по свидѣтельству древнихъ (Цицерона. Плутарха, Стобея), уже *Ѳалесъ* [2]). Относительно всевѣдѣнія Божія мы находимъ слѣдующее знаменательное изреченіе, приписываемое одними *Ѳалесу* же, а другими *Питтаку*. На вопросъ: „утаится-ли (εἰ λήθοι) отъ боговъ человѣкъ. дѣлающій злое?“ Отъ того или другаго послѣдовалъ такой отвѣтъ: „не утаится даже и помышляющій (οὐδὲ διανοούμενος) злое“ [3]). Тотъ-же *Ѳалесъ* провозвѣщалъ премудрость Божію, когда съ одной стороны признавалъ, какъ мы сейчасъ видѣли, Бога „умомъ міра (νοῦς τοῦ κόσμου)“, а съ другой—говорилъ, что „прекраснѣйшее изъ всего есть міръ, ибо онъ—твореніе Божіе“ [4]).—О свободѣ воли Божіей, о ней, какъ источникѣ свободы человѣческой и объ отношеніи первой къ послѣдней въ вопросѣ о добрѣ и злѣ *Солонъ* говорилъ: „ни Божество, ни законодатели не могутъ сами по себѣ принести пользы государствамъ, народные-же вожди ведутъ толпу, куда хотятъ: такимъ образомъ и Божество и законы тогда только приносятъ пользу, когда эти вожди хорошо руководятъ ею (толпою), а когда худо, то нисколько не приносятъ пользы“ [5]). Подобнымъ-же образомъ *Віасъ* называетъ неразумными тѣхъ, которые просятъ добрыхъ мыслей у боговъ, а сами себя не воспитываютъ въ добрѣ; „ибо,-говоритъ онъ,—ни живописецъ, молясь богамъ о томъ, чтобы они дали ему способность выводить хорошо линіи и наводить на полотно краски, не получитъ того, о чемъ молится

---

[1]) Ibid. p 233

[2]) Подробнѣе о семъ см у Zeller I, 177—178 Cit. ed

[3]) Mullach. p. 225 227.

[4]) Diog L I, 1 9

[5]) Mullach p 220.

имъ, если не выучится искусству, ни музыкантъ не можетъ быть хорошимъ музыкантомъ въ силу одной молитвы, если не изучитъ музыкальнаго искусства. Подобно тому и благоразумнымъ невозможно быть кому-либо по одной только молитвѣ, если онъ не постарается научиться тому, чтобы быть таковымъ“ [1]). Онъ-же о благости Божіей говоритъ слѣдующимъ образомъ: „если что дѣлаешь доброе, то относи къ богамъ, а не къ себѣ“ [2]). На истинность Божію указываетъ слѣдующее изреченіе *Солона*: „Богомъ данный намъ другъ въ истинныхъ словахъ источаетъ медъ и молоко“ [3]). Святость воли Божіей, кромѣ вышеприведенныхъ изреченій о всевѣдѣніи, представляетъ еще Віасъ, который, плывя однажды на кораблѣ вмѣстѣ съ нечестивцами, когда корабль былъ обуреваемъ волнами, а они стали призывать боговъ на помощь, сказалъ имъ: „замолчите! они не услышатъ васъ“ [4]). Правосудіе Божіе исповѣдалъ *Хилонъ*, когда на вопросъ Эзопа: „что дѣлаетъ Зевсъ?“ отвѣтилъ: „возносящееся смиряетъ, а смиренное возноситъ“ [5]). Тоже свойство воли Божіей утверждалъ и *Питтакъ* въ словахъ изреченія своего: „не укоряй другаго за его несчастіе, если боишься отмщенія у Бога“ [6]), или другаго: „нечестивыхъ не укоряй; ибо въ нихъ поселилась богиня-мстительница“ [7]). Особенно же яркими чертами карающее правосудіе Божіе изображаетъ *Солонъ* въ стихахъ своихъ, уже приведенныхъ выше отъ имени его, какъ лирическаго поэта, и начинающихся словами:

„Зевсъ наблюдаетъ конецъ всего, и внезапно
„Онъ, какъ-бы вѣтеръ весной, разгоняетъ тучи,
„Съ дна пучины морской воздымаетъ волны
„И, истребивъ дѣла добрыя на землѣ,
„Онъ достигаетъ вершины жилища боговъ на небѣ“ и т. д. [8])

[1]) Ibid p 229
[2]) Ibid. p. 213.
[3]) Ibid p 221.
[4]) Ibid p 229.
[5]) Ibid. p 224 Подобное-же мы видѣли раньше у Гезіода.
[6]) Diog L. I, 4, 4.
[7]) Mull p. 213.
[8]) См журн. *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 273 отд фил

Наконецъ одинъ изъ семи мудрецовъ прямо говоритъ: „знай, что есть Судія“ [1]).

Съ такимъ возвышеннымъ понятіемъ о Богѣ согласны и всѣ нравоучительныя изреченія семи мудрецовъ [2]) И только какъ на единичный случай можно указать на заявленіе *Питтака*, что „съ необходимостію (ἀνάγκη) и боги не борются“ [3]). Это своего рода подчиненіе боговъ необходимости служитъ какъ-бы отголоскомъ Гомеровскаго представленія о судьбѣ, властвующей не только надъ людьми, но и надъ богами, и отнюдь не имѣетъ за собою какой-нибудь философской опоры.

Итакъ, вотъ все, что оставила намъ древность отъ семи мудрецовъ, какъ плодъ стремленія ихъ проникнуть разумомъ своимъ въ тайники идеи Божества. Такъ какъ главное вниманіе ихъ обращено было не на умозрительную, а на практическую, нравоучительную сторону содержанія ихъ изреченій, то и понятно, почему такъ мало имѣемъ мы слѣдовъ собственно философскаго раскрытія идеи о Богѣ у нихъ. Больше можно было ожидать, да и дѣйствительно больше мы находимъ такихъ слѣдовъ на дальнѣйшей ступени философствованія въ древней Греціи, именно въ философіи собственно такъ называемой архаической, иначе до-сократовской [4]).

2. Если мы возьмемъ руководства и изслѣдованія по исторіи философіи, то увидимъ, сколь великое существуетъ разнообразіе взглядовъ на порядокъ, въ какомъ должно разсматривать представителей философіи архаической. Одни ставятъ впереди всего философію пиѳагорейскую, другіе—іонійскую; одни вслѣдъ за іонійскою философіею помѣщаютъ элейскую, другіе—пиѳагорейскую и т. д.; одни къ іонійской философской школѣ относятъ однихъ, другіе—другихъ философовъ; одни насчитываютъ ихъ одно число, другіе—другое число. Намъ въ настоящемъ нашемъ изслѣдованіи нѣтъ на-

---

[1]) Mull. p. 217

[2]) См. въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1885 №№ 1, 3, 4, 7, 10.

[3]) Mull. p. 224

[4]) Кромѣ указанныхъ въ началѣ нашей статьи изслѣдованій объ архаическомъ періодѣ см также изслѣдованіе *Н. Н Страхова* въ журн. *Вѣра* и *Разумъ* за 1884 г. т. I, отд фил. стр. 97—114

добности вступать въ споръ съ учеными по этому предмету. Мы замѣтимъ лишь то, что большинство изслѣдователей стоитъ за старѣйшинство іонійской философіи [1]). Принимая съ своей стороны это мнѣніе за болѣе вѣрное, мы въ дальнѣйшемъ ходѣ своего изслѣдованія пойдемъ своимъ, особыми соображеніями условливаемымъ и независимымъ отъ мнѣнія того или другаго изслѣдователя въ частности путемъ.

Іонія, въ Гомерѣ и его послѣдователяхъ, первая показала путь поэзіи. Она первая въ логографахъ показала путь исторіи. Она-же первая пошла болѣе твердыми шагами и по пути философіи. Самъ Пиѳагоръ, котораго иные считаютъ древнѣйшимъ греческимъ философомъ, былъ по происхожденію іонянинъ. Но собственно говоря іонійскую философскую школу представляли собою не іонійцы по происхожденію, которыхъ было много въ числѣ философовъ, а по образу своего философскаго міровоззрѣнія примыкавшіе къ первооснователю философской іонійской школы—іонійцу Ѳалесу. Философы іонійской школы, будучи заняты ближе всего чувственнымъ воспріятіемъ и чувственно воспринимаемымъ, не останавливались однако на этомъ, а стремились проникнуть и въ сущность вещей, понять ее, постигнуть и объяснить явленія природы, доискаться первопричины, первоосновы всякаго бытія и явленія. Эту первооснову они находили въ самой-же внѣшней природѣ, частнѣе — въ веществѣ. И въ этомъ-то смыслѣ ихъ философія характеризуется именемъ *натурализма* [2]) или еще частнѣе *илозоизма* [3]). Какое-же именно вещество признавали они первоосновою всякаго бытія? Окруженные отовсюду моремъ, имѣвшимъ столь великое значеніе въ жизни Греціи вообще, а особенно Іоніи [4]), замѣчая широкое распространеніе силы и дѣйствія влаги и на сушѣ, видя, что

---

[1]) Срав. Brummerstadt, Die Theologie der Jonischen Physiologen. Rostock, 1832.

[2]) Natura--природа.

[3]) Ὕλη—вещество и ζωή—жизнь

[4]) Поэтому-то богъ водъ, Посидонъ, былъ особенно почитаемымъ у іонянъ божествомъ. Равно также поэтому ими особенно чтимъ былъ въ качествѣ божества и Океанъ, какъ о томъ знаемъ изъ поэмъ Гомеровыхъ.

та-же влага въ видѣ сѣмени служитъ условіемъ рожденія и самого человѣка, философы іонійской школы остановились именно на *влажности*, какъ на таковой первоосновѣ, а съ другой стороны (въ явленіи) отмѣчали еще близкую къ ней *текучесть*, такъ сказать, бытія. Не имѣя намѣренія бороться съ народными вѣрованіями, напротивъ, даже стараясь опираться на нихъ, какъ на дорогихъ для всякаго грека вѣрованіяхъ, они, для установленія такой первоосновы, первопричины, имѣли даже и нѣкоторымъ образомъ богословское основаніе. Мы не забыли, конечно, что еще въ словахъ Гомера объ Океанѣ и Тѳѳисѣ, отъ коихъ „все родилося", Аристотель находилъ основаніе къ тому, что первоначальникъ іонійской философской школы *Θалесъ* признавалъ началомъ всего *воду* [1]). „Изъ воды все произошло и все состоитъ; въ воду-же все и разрѣшится": вотъ основоположеніе философіи Θалеса [2]). Но, повидимому, какое отношеніе имѣетъ это основоположеніе къ раскрытію идеи Божества?—Безъ сомнѣнія, не самое вещество воды, а замѣчаемая въ ней жизненность служила для Θалеса поводомъ къ заявленію о такомъ началѣ. И въ этомъ именно смыслѣ вода, по Θалесу, есть *движущее* начало, *душа* всѣхъ вещей, притомъ начало само въ себѣ безпредѣльное (ἄπειρον [3]). Въ виду этого-то онъ говорилъ, что „у магнита есть душа" [4]). Но идемъ и еще дальше. Мы помнимъ изъ вышесказаннаго, что Θалесъ-же говоритъ: „все полно боговъ", или „божества"; весь міръ одушевленъ и исполненъ демоническихъ силъ [5]). Живыя силы, его одушевляющія, суть: разумная сила, проникающая все первовещество, безначальная и безконечная по времени, которую можно назвать Богомъ, затѣмъ демоны, или психиче-

---

[1]) См. жур. *Вѣра и Разумъ* 1884, I, 486 отд. фил. Въ томъ же можно находить намекъ и на положеніе орфическаго богословія, о чемъ см Krische Forschungen auf d. Gebiete d alt. Philos. I, 33. Gotting 1840

[2]) Цитаты см. тамъ-же

[3]) Цитаты см. у *Новицкаго* въ указ. сочин. ч. II, стр. 84, примѣч. 53—55. Кіевъ, 1860.

[4]) Aristot. De anima I, 2, conf. Ritter und Preller, Hist philos. pag 8. 9. Gott 1869

[5]) Цитаты см. у *Новицкаго*, стр. 84—85 и у Zeller I, 178.

скія существа (*οὐσίας ψυχικάς*), и герои, или души разрѣшившіяся отъ тѣлъ [1]). Опираясь такимъ образомъ на народномъ же представленіи, олицетворявшемъ разнообразныя явленія природы до отдѣльныхъ самостоятельныхъ существъ, чтимыхъ какъ божества, Ѳалесъ идетъ и выше этого представленія, какъ философъ, приводя множество и разнообразіе къ единству: одна вода, по его ученію, есть движущее начало, душа всѣхъ вещей. Но поелику, согласно его-же ученію, это первовещество проникаетъ сила разумная, безначальная и безконечная, иначе—Богъ: то вода служила для него лишь выразительницею или посредницею все движущей, все одушевляющей, невидимой Божественной силы. Не даромъ поэтому Цицеронъ въ своемъ сочиненіи „О естествѣ боговъ“ говоритъ, что по Ѳалесу „Богъ есть тотъ умъ, который все образовалъ изъ воды“ [2]). И это свидѣтельство Цицерона нельзя считать лишь за субъективное предположеніе стоическаго толкователя философіи Ѳалесовой, какъ говорятъ нѣкоторые ученые Запада (Целлеръ, Рехенбергъ): оно, въ связи съ сказаннымъ выше, ясно указываетъ на степень участія Бога въ міровой жизни по убѣжденію Ѳалеса, еще не отрѣшавшемуся отъ народныхъ вѣрованій, какъ мы замѣчали раньше, и не шедшему съ ними въ разрѣзъ, въ чемъ согласны съ нами и наши противники [3]). Если-же это такъ: то что удивительнаго въ томъ, что Ѳалесъ и въ настоящемъ случаѣ опирался на богословскихъ воззрѣніяхъ поэтовъ, которые считали Зевса мыслителемъ или промыслителемъ, міроправителемъ и т. п., какъ мы видѣли раньше? Съ этимъ такъ согласуется и его изреченіе какъ мудреца: „быстрѣе всего—умъ; ибо онъ все проникаетъ“ [4]). Далѣе, мысль Ѳалеса съ одной сто-

---

[1]) Athenag. Legat cap 21. Другія цитаты см. у *Новицкаго*, стр. 25 примѣч 60

[2]) Cicer. De natura deorum I, 10 Такъ-же толкуютъ этотъ пунктъ философіи Ѳалеса и многіе другіе древніе писатели, каковы: Галенъ, Плутархъ, Стобей и др. См. у Krische, S. 34; Zeller I, 177 и др.

[3]) См. напр. Zeller I, 179.

[4]) Diog. L. I, 9, 35 Срав *Новицкаго*, стр 85 *Воеводскаго* въ записк. Новор. унив 1882, т XXXIII, 202 и др.

роны о томъ, что „Божество есть существо, не имѣющее ни начала, ни конца“ [1]), а съ другой—о томъ, что вода есть начало и конецъ всякаго бытія, служитъ вѣскимъ свидѣтельствомъ въ пользу того, что онъ ясно отличалъ Бога отъ матеріи, приписывалъ Богу безначальность и безконечность, а матерію производилъ изъ одного начала, движущаго, оживляющаго и одушевляющаго ее.

Такимъ образомъ у Θалеса Богъ является существомъ безначальнымъ и безконечнымъ, самобытнымъ, имѣющимъ умъ все проникающій, свободнымъ, истинною первоосновою всякаго бытія, душею всего, движущимъ, одушевляющимъ природу началомъ, отличнымъ отъ матеріи, хотя и наполняющимъ собою всю природу. Надъ поэтами Θалесъ возвышался уже тѣмъ самымъ, что не Океанъ и Тиѳису или что-нибудь подобное изъ области миѳологіи поставилъ въ основѣ своего религіозно-философскаго міровоззрѣнія, а прямо *понятіе—воду* [2]). Такъ въ немъ первомъ, строго говоря, представленіе уступило мѣсто понятію, поэзія—философіи. Далѣе, между тѣмъ какъ до него множеству боговъ передавалась власть надъ тѣми или другими частями міра, и съ представленіемъ о нихъ, какъ многихъ, связывалось объясненіе явленій природы, Θалесъ, какъ мы замѣтили выше, призналъ въ водѣ одну, притомъ собственно безличную первосубстанцію, Божеству-же предоставилъ власть распорядительную надъ всею природою, не исключая и первосубстанціи послѣдней.—Но само собою разумѣется, что въ такомъ опредѣленіи Божества, въ такомъ понятіи о Немъ многаго и не доставало для полноты и вѣрности его. Не говоря уже объ общемъ у Θалеса съ другими представителями іонійской философіи недостаткѣ,—*пантеистическомъ гилозоизмѣ* [3]), который нельзя не видѣть, не смотря на нѣкоторое отдѣленіе Божества отъ матеріи,—самымъ крупнымъ недостаткомъ философскаго міровоззрѣнія Θалеса является тотъ, что перво-

---

[1]) Clem. Alex. Strom. V, 594 D.
[2]) Gilow, s. 87—88.
[3]) Gilow, 87—88 Zeller I, 179 и др

субстанціею у него признается опредѣленное, хотя и безпредѣльное вещество,—*вода*, то есть бытіе частное, а не всеобщее [1]). Послѣдователямъ Ѳалеса предстояло, по возможности, устранить эти недостатки.

Анаксимандръ, второй представитель іонійской философской школы, былъ согражданиномъ, другомъ и слушателемъ Ѳалеса [2]), космологическія воззрѣнія котораго потому, безъ сомнѣнія, хорошо были извѣстны Анаксимандру. Этотъ послѣдній имѣлъ въ виду, конечно, и первоначало Ѳалесово,—воду и наименованіе этого первоначала у Ѳалеса—безпредѣльнымъ (ἄπειρον), но замѣчая, что не одна лишь вода является дѣйствующею въ мірѣ стихіею, а и другія стихіи, онъ взялъ въ основу своего міровоззрѣнія лишь предикатъ ея. Онъ назвалъ свое первоначало [3]) вообще *безпредѣльнымъ* (τὸ ἄπειρον). Но что разумѣлъ Анаксимандръ подъ этимъ безпредѣльнымъ? Понятіе безпредѣльнаго, безпредѣльности встрѣчается уже у орфиковъ; встрѣчается и у пиѳагорейцевъ, не говоря о позднѣйшихъ философахъ [4]). У Анаксимандра, какъ представителя іонійской философской школы, подъ безпредѣльнымъ разумѣется ближе всего безпредѣльная масса вещества, изъ котораго все возникаетъ и въ которое, погибая, все возвращается [5]); точнѣе—огонь (небесный огонь, эѳиръ, солнце) [6]). Это безпредѣльное, по ученію Анаксимандра, какъ первооснова всего, само не произошло ни изъ чего и не уничтожится; вѣчно, или лучше, безначально и движеніе его. Изъ этого безпредѣльнаго выдѣляются опредѣленныя вещества, и именно сначала теплое и холодное, т. е. положительное и отрицательное [7]), а изъ этихъ обоихъ—

---

[1]) Simplic. De coelo, p. 151. Plutarch. ap. Euseb, Praep. I, 8 и др,

[2]) Ibid.

[3]) Кстати, Анаксимандръ первый и обозначилъ свою первооснову именемъ *начала* (ἀρχή) См. *М Н. Каткова* цит соч *въ Пропил* III, 122 Zeller I, 203.

[4]) *Каткова*, цит. статья въ *Пропилеяхъ* III, 77.

[5]) Plut. Placit. I, 3. τὸ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν. Krische Forsch. I, 44.

[6]) *Воеводскаго* въ *Зап Новор Унив* 1882, XXXIII, 203. Но этотъ огонь, какъ сей часъ увидимъ, является все-таки же съ признаками влажности, текучести.

[7]) *Каткова*, въ *Пропил.* III, 123.

влажное. Изъ влажнаго выдѣлились земля, воздухъ и огненный кругъ, облегавшій ихъ на подобіе шарообразной скорлупы. Дальнѣйшій процессъ измѣненій, послѣдовавшихъ въ состояніи этого круга, послужилъ основаніемъ къ возникновенію небесныхъ свѣтилъ, которыя потомъ начали непрестающее, вѣчное движеніе. Земля-же первоначально влажная, съ постепеннымъ осушеніемъ своимъ, послужила основаніемъ къ возникновенію на ней живыхъ существъ, которыя также претерпѣвали, какъ и претерпѣваютъ безпрестанныя преобразованія (напр. люди сперва явились въ рыбообразной формѣ въ водѣ) [1]).

Въ такомъ философскомъ міровоззрѣніи, повидимому, ничего больше нѣтъ, кромѣ такъ называемаго пантеистическаго илозоизма, составляющаго особенность міровоззрѣнія іонійской школы вообще, и весьма мало прибавляющаго къ раскрытію понятія о Богѣ. Но если мы глубже всмотримся въ разъясненія этого міровоззрѣнія, встрѣчающіяся тамъ и сямъ у самого-же Анаксимандра, какъ ихъ передаютъ древнѣйшіе историки философской мысли, то увидимъ въ немъ нѣчто и болѣе значительное для исторіи философскаго раскрытія идеи Божества. И во первыхъ, это свое первоначало, это *безпредѣльное* Анаксимандръ прямо называетъ Божествомъ: καί τοῦτ᾽εἶναι τὸ θεῖον, по свидѣтельству Аристотеля [2]). Частнѣе Анаксимандръ, какъ его ученіе передаетъ тотъ-же Аристотель, опредѣляетъ свое безпредѣльное такъ: безпредѣльное не имѣетъ начала,—ибо тогда оно имѣло-бы предѣлъ. Оно есть также нерожденное и нетлѣнное, какъ начало; ибо все рожденное необходимо имѣетъ и конецъ, и кончина есть признакъ всякаго тлѣнія. Поэтому, говоримъ, не оно имѣетъ начало, но само служитъ началомъ всего остальнаго, все объемлетъ и всѣмъ управляетъ. И оно есть Божество; ибо безсмертно и не погибаетъ (ἀθάνα-

---

[1]) Preller et Ritter, Hist. philos. p. 9—13 ed. cit.

[2]) Aristot Phys. III, 4, 203. 10 Сравн De coelo III, 5. *Целлеръ* (I, 203, 1), приводя это мѣсто, напрасно выражаетъ сомнѣніе въ подлинности словъ Анаксимандра.

τον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον), какъ говоритъ Анаксимандръ [1]). Или, какъ добавить къ сему можно изъ писаній жившихъ позднѣе Аристотеля историковъ философіи: „это начало есть вѣчное и нестарѣющееся (ἀίδιον εἶναι καὶ ἀγήρω) [2]); части оно измѣняетъ, а само все остается неизмѣннымъ (ἀμετάβλητον [3]). Оно есть вѣчное движеніе (κίνησις [4]). А движеніе это есть время, отъ котораго все происходитъ и въ которомъ все разрушается [5]). Какъ въ ученіи о шарообразной скорлупѣ видится отраженіе орфическаго ученія о міровомъ яйцѣ, такъ и въ настоящемъ случаѣ опять видится соприкосновеніе Анаксимандрова ученія съ орфикою, гдѣ время (χρόνος) было поставлено на первомъ планѣ, какъ мы знаемъ изъ предшествующаго. Въ то же время здѣсь дано понятіе и пространства. А пространство и время суть необходимыя условія космическаго бытія. Въ этомъ одна изъ великихъ заслугъ Анаксимандра для всего дальнѣйшаго хода философскаго мышленія.—Во-вторыхъ, не даромъ Плутархъ и другіе свидѣтельствуютъ объ Анаксимандрѣ, что онъ „небесныя звѣзды считалъ богами“ [6]) или самыя „безпредѣльныя небеса считалъ богами“ [7]) и под. [8]). Это ясно говоритъ въ пользу того, что астральное воззрѣніе на Божество, раньше указанное уже нами при изслѣдованіи религіознаго міросозерцанія поэтовъ, было живо въ сознаніи философа [9]). Но этого мало. По словамъ другаго передатчика ученія Анаксимандрова Симплиція, эти боги (небесныя свѣтила или небеса) производятъ даже судъ и отмщеніе за неправду [10]), хотя, что̀ всего вѣроятнѣе, эти слова и относятся не столь-

---

[1]) Aristot ibidem.
[2]) Hippol. Refut. I, 6.
[3]) Diog L. II, 1.
[4]) Simplic et al См. Zeller I, 203, 3, *Новицкаго*, 91 и др.
[5]) *Новицкаго*, 93 прим. 80
[6]) Placit I, 7, 12.
[7]) Stob Ecl I. 56 Conf Tertull Adv Marc I, 13
[8]) V. ap Cyrill C. Jul. I, 28 D
[9]) *М Н Каткова* въ *Пропил.* III, 122; *Воеводскаго* въ *Зап Новор унив.* 1882, XXXIII, 203
[10]) Phys. fol. 6a См у Ritter-Preller, Hitt. ph. p. 10.

ко къ нравственной, сколько къ физической области [1]). Такимъ образомъ Анаксимандръ, подобно Ѳалесу [2]), не хотѣлъ отторгаться отъ народнаго политеизма, но въ тоже время стремился болѣе, нежели Ѳалесъ, къ очищенію народныхъ вѣрованій, народнаго представленія о Богѣ. Онъ окружаетъ свое Безпредѣльное или Божество такими предикатами, которые еще болѣе возвышаютъ достоинство его понятія о Немъ, нежели у Ѳалеса. Эти предикаты еще болѣе свойственны Божеству, какъ уму, „управляющему всѣмъ“, нежели у Ѳалеса, который называлъ Его Умомъ (νοῦς), но нѣсколько овеществлялъ Его при этомъ въ своемъ ученіи о водѣ, какъ первосубстанціи. И напрасно Целлеръ [3]) сомнѣвается въ значеніи Анаксимандрова ἄπειρον, какъ Божественнаго ума. Онъ становится въ противорѣчіе съ самимъ собою, когда въ другихъ случаяхъ болѣе всего довѣряетъ Аристотелю, а въ настоящемъ случаѣ безъ достаточной причины не даетъ полной вѣры его свидѣтельству. Несомнѣнно, что Анаксимандръ имѣлъ возвышенное представленіе о Божествѣ. И если Цицеронъ упрекаетъ его въ томъ, что онъ боговъ представляетъ рожденными (nativos esse deos), чрезъ долгіе промежутки лѣтъ происходящими и погибающими [4]) то этотъ упрекъ служитъ скорѣе къ чести Анаксимандра, нежели къ его безчестію. Нашъ философъ чрезъ это какъ-бы старается умалить значеніе множества преходящихъ боговъ народной религіи предъ единствомъ своего безначальнаго и безконечнаго, непреходящаго, вѣчнаго Безпредѣльнаго, или иначе,—истиннаго Божества. При томъ нельзя не отмѣтить еще той особенности отношенія Анаксимандра къ идеѣ Божества, что если у Ѳалеса безначальность существа Бога опирается на логическомъ основаніи („ибо Онъ нерожденъ“), то тѣмъ болѣе логическое обоснованіе замѣтно у Анаксимандра, какъ мы видѣли изъ передачи его ученія Аристо-

---

[1]) Ritter-Preller ibid.

[2]) Срав. Ѳалесово: πάντα πλήρη θεῶν.

[3]) Gesch. Phil. d. Griech. I, 204, 1.

[4]) De natura deorum, I, 10

телемъ. Очевидно такимъ образомъ поступательное движеніе философскаго мышленія въ раскрытіи именно понятія о Богѣ. Но нельзя не отмѣтить и основнаго недостатка Анаксимандрова ученія, если умалчивать о другихъ, какъ общихъ у него съ остальными іонійскими физіологами, такъ и ему собственно принадлежащихъ, недостаткахъ. Его безпредѣльная первосубстанція, правда, отрѣшена отъ давленія на нее бытія частнаго, которымъ скована была она у Θалеса; однако это *Безпредѣльное* (ἄπειρον) есть въ тоже время и *неопредѣленное* (ἄπειρον), а между тѣмъ оно производитъ изъ себя опредѣленное, даже конкретное бытіе. Поправка этой, какъ и другихъ ошибокъ, предлежала дальнѣйшимъ философамъ.

Анаксименъ, третій философъ іонійской школы, былъ ученикомъ Анаксимандра. Въ своемъ космологическомъ воззрѣніи онъ тѣмъ отступаетъ отъ своего учителя, что не оставляетъ своего первоначала неопредѣленнымъ качественно, но подобно Θалесу, опредѣляетъ его точно. За то съ другой стороны онъ идетъ дальше Θалеса и примыкаетъ къ своему ближайшему учителю Анаксимандру въ томъ, что таковымъ первоначаломъ признаетъ такое вещество, которое ближе и лучше всего способно отражать въ себѣ черты какъ безпредѣльности, такъ и текучести, движенія. Это именно — безпредѣльный *воздухъ* (ἀήρ), т. е. собственно „дующій“ (ἄημι) [1]). Какъ душа въ человѣкѣ, по воззрѣнію Анаксимена, есть воздухъ, такъ и въ мірѣ воздухъ является душею его. Утонченіе или расширеніе и уплотненіе или сжатіе его—слѣдствіе вѣчнаго движенія, въ немъ происходящаго, въ свою очередь, производитъ всѣ явленія въ мірѣ и послужило, какъ служитъ, основаніемъ къ возникновенію новыхъ стихій, существъ и міровъ. „Сами боги“, какъ блаж. Августинъ и другіе толкуютъ, ученіе Анаксимена [2]), „произошли изъ воздуха“. Но это опять должно понимать относительно боговъ народной религіи. Если же такъ, то что-же значитъ Анаксименовъ „безпредѣльный

---

[1]) Срав. *Воеводскаго*, въ *Запискахъ Новор. унив.* 1882, XXXIII, 204.

[2]) De civit. Dei, VIII, 2, Conf. Hippol. Refut. I, 7; Apollin. Sid. XV. 87, 88.

воздухъ", изъ котораго, какъ первоначала, все произошло? Симплицій и другіе сохранили намъ замѣчательную мысль Анаксимена, по которой этотъ первоначальный воздухъ, сгущаясь и сжимаясь, становится водою и воздухомъ (также ἀήρ), а утончаясь и разширяясь, является эѳиромъ и огнемъ [1]. Такимъ образомъ безпредѣльный воздухъ ясно отличается отъ воздуха стихійнаго. Тогда что-же такое этотъ первоначальный, безпредѣльный воздухъ? Безъ сомнѣнія, не даромъ Цицеронъ говоритъ, что „Анаксименъ считалъ воздухъ Богомъ, и полагалъ, что изъ него все зарождается, что онъ безпредѣленъ и безконеченъ и находится въ вѣчномъ движеніи" [2]. Мы припомнимъ конечно, по этому случаю, также выраженіе Гомерова богословія о Зевсѣ, съ одной стороны, какъ „живущемъ въ эѳирѣ (αἰθέρι ναίων) [3], а съ другой, какъ считавшемъ себя въ правѣ и въ состояніи повѣсить всѣхъ боговъ и богинь на воздухѣ [4]. Равнымъ образомъ не забыли мы и стиховъ Эсхила о Зевсѣ:

„Зевсъ—эѳиръ, Зевсъ—земля, Зевсъ и небо;
„Зевсъ есть все; Онъ и то, что превыше сего [5])

Не представляется-ли такимъ образомъ у Анаксимена объясненія, съ одной стороны, существа божественнаго, какъ духовно-свѣтоноснаго (ἀηρπνεῦμα и αἰθήρ — огонь небесный), хотя все еще и въ илозоическомъ смыслѣ, а съ другой — преимущественнаго мѣстообитанія Бога въ эѳирѣ, какъ тончайшей небесной стихіи, при томъ также свѣтоносной? Къ тому-же не безъ основанія Плутархъ, передавая ученіе Анаксимена о воздухѣ, какъ первоначалѣ всего, говоритъ: „Анаксименъ Милетскій объявилъ воздухъ (ἀέρα) началомъ всего сущаго; ибо изъ него все происходитъ и въ него все опять разрѣшается; какъ душа (ψυχή) наша, будучи воздухомъ,

---

[1]) Simpl. Phys. fol. 32. Origenis, Philosophum. cap. 7 et all.

[2]) De natura deor. I, 10. Conf. Stob. Ecl. I, 56, Tertull. c. Marc I, 13 и др.

[3]) См. напр. Ил II, 412; IV, 166, Од. XV, 522 и др. Срав. журн. *Вѣра и Разумъ* 1884, I, 554 отд. фил.

[4]) Ил. VIII, 19—27.

[5]) См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 222, отд. фил.

владѣетъ нами, такъ и духъ (πνεῦμα) и воздухъ (ἀήρ) объемлютъ собою весь міръ“ [1]). Подъ словомъ πνεῦμα здѣсь, конечно, ближе всего разумѣется вѣяніе, вѣтеръ; но оно значитъ и дыханіе (πνέω—дышу), и не даромъ сопоставляется здѣсь съ душею. Духъ, или душа міра есть Богъ, который оживляетъ, одушевляетъ міръ, какъ душа—наше тѣло. Равнымъ образомъ не даромъ и Анаксименъ, подобно своему учителю, признавалъ звѣзды небесными богами [2]). Этимъ дается значительное дополненіе къ вышеизложенному о духовности, свѣтоносности и горнемъ мѣстообитаніи божественнаго существа въ смыслѣ ученія Анаксимена. Устанавливается вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе жизненное значеніе Божества для міробытія. Кромѣ того въ ученіи Анаксимена уже положено начало и основаніе къ ученію стоиковъ о богахъ, какъ ἀέρας καὶ πνεύματα καὶ αἰθέρας [3]).

Къ іонійской философской школѣ принадлежатъ также жившіе не позже V вѣка философы: *Иппонъ* изъ Регіи *Идэй* и *Діогенъ* изъ Аполлоніи. Изъ нихъ первый, вмѣстѣ съ Ѳалесомъ, считалъ первоосновою всего воду, или, точнѣе, влажность (ὑγρόν); второй, вмѣстѣ съ Анаксименомъ,—воздухъ; а третій, признавая началомъ всего также воздухъ, приписывалъ послѣднему такія свойства, которыя могутъ принадлежать одному лишь уму (νοῦς). О первомъ извѣстно еще только то, что онъ слылъ за безбожника (ἄθεος). Причиною такого мнѣнія о немъ, по объясненію одного стариннаго схоліаста, служило то, что онъ ни о чемъ, кромѣ чувственнаго, не училъ [4]). Впрочемъ Климентъ александрійскій названіе его безбожникомъ вмѣняетъ ему даже въ похвалу, имѣя въ виду, конечно, отрицаніе имъ боговъ языческихъ или непочитаніе ихъ. Такимъ образомъ Иппонъ въ сущности ничего новаго не привнесъ въ религіозное міросозерцаніе іонійской философской школы [5]). Еще менѣе его прив-

[1]) Plac. phil. I, 3.

[2]) См. *М. Н. Каткова* въ *Пропилеяхъ* т. III, 125.

[3]) См. у Krische, Forschungen I, 55.

[4]) См. у *Ritter* et *Preller*, Hist. phil. p. 39.

[5]) Изложеніе его ученія см. у *Целлера* въ его Gesch. d. Philos. d. Griechen I, 232 77.

несъ Идэй, какъ то можно видѣть уже изъ показаннаго выше [1]). Но за то гораздо больше привнесло ученіе Діогена Аполлоніата. Діогенъ жилъ уже въ V вѣкѣ, когда жилъ и училъ Анаксагоръ. Ученіе послѣдняго объ умѣ (νοῦς), очевидно, произвело сильное впечатлѣніе на Діогена, и онъ стремился съ большею или меньшею послѣдовательностію примѣнить это ученіе къ чисто іонійскому ученію о первовеществѣ. Признаніе одного первовещества онъ считалъ необходимымъ, такъ какъ иначе не возможно было-бы смѣшеніе и взаимодѣйствіе всѣхъ вещей, отъ него происшедшихъ. Но съ другой стороны онъ почиталъ необходимымъ признавать это первовещество мыслящей и разумной сущностью, такъ какъ иначе необъяснимы были-бы, съ одной стороны, повсюду замѣчаемыя цѣлесообразность распредѣленія частей въ вещахъ и самыхъ вещей и явленій, а съ другой, главнымъ образомъ,—жизнь и мышленіе людей и животныхъ. А такимъ первовеществомъ, по всѣмъ соображеніямъ, могло-бы быть только одно—воздухъ, какъ самое тонкое и способное къ всевозможнымъ измѣненіямъ для произведенія изъ себя различныхъ явленій, существъ и даже цѣлыхъ міровъ вещество. Такъ Анаксименово первоначало Діогенъ положилъ въ основу своего философскаго міровоззрѣнія. Но онъ дальше Анаксимена пошелъ въ примѣненіи этого начала къ своей системѣ и въ воззрѣніи на самое это начало. Именно вотъ какъ описываетъ онъ свое первовещество и его проявленія, произведенія, обставляя свое описаніе логическими соображеніями и основаніями: онъ представляетъ его „несомнительно сущимъ, по природѣ простымъ (ἁπλῆν) и почтеннымъ (σεμνῆν), безпредѣльнымъ (ἄπειρον), вѣчнымъ (ἀΐδιον) и безсмертнымъ (ἀθάνατον), великимъ и крѣпкимъ и многообразнымъ (μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ πολλὰ εἴδος)“ [2]). Въ этомъ началѣ кроется великая разумная сила (νόησις πολλή); „ибо безъ разумности

---

[1]) Ibidem, p. 23 75.

[2]) Изъ *Симплиція* См. у *Риттера-Преллера*, стр. 5, у *Целлера* I, 240; *Новицкаго* стр. 280 примѣч. 418. Послѣднее выраженіе нѣкоторые читаютъ: πολλὰ εἰδός (многознающій). См. у *Новицкаго*, стр. 282.

не возможно было-бы такое соразмѣрное распредѣленіе всего: зимы и лѣта, ночи и дня, дождей и вѣтровъ и хорошей погоды, и такое прекрасное устройство и расположеніе всего остальнаго, если только кто захочетъ пораздумать обо всемъ; а еще болѣе сильное доказательство того-же представляютъ человѣкъ и остальныя животныя, которыя происходятъ отъ этого начала, т. е. воздуха, имъ живутъ, въ немъ имѣютъ свою душу и мышленіе. Лишенные его, они умираютъ и лишаются самаго мышленія“ [1]). Это начало, именуемое у людей воздухомъ, всѣмъ обладаетъ и всѣмъ управляетъ; отъ него все происходитъ, имъ все проникается и все распредѣляется; и нѣтъ ничего, что не было-бы причастно ему“ и т. д. [2]). И въ заключеніе опять: „все имъ (воздухомъ) и живетъ, и видитъ, и слышитъ и всякое другое чувствованіе имѣетъ“ [3]). Это выраженіе, съ одной стороны, и именно по скольку воздухъ есть умъ, напоминаетъ собою уже извѣстныя намъ выраженія поэтовъ о солнцѣ, что оно „все видитъ и слышитъ“ [4]), прилагаемое и къ Зевсу, все видящему и слышащему мысленно, умомъ своимъ [5]), а съ другой, поскольку воздухъ возводится на степень первоначала, даже болѣе того,—Божества, живо напоминаетъ изреченіе св. ап. Павла о Богѣ, что Имъ мы „живемъ и движемся и существуемъ“ (Дѣян. 17, 28). Ибо не даромъ Цицеронъ, въ своемъ обозрѣніи ученій греческихъ мыслителей о природѣ боговъ, въ отношеніи къ Діогену говоритъ: aére Diogenes Apolloniates utitur deo [6]). Подлинно тѣ черты, какими Діогенъ описываетъ свое первоначало—воздухъ, вполнѣ свойственны только Богу. И что удивительнаго въ томъ, что онъ, подобно Анаксимену, искалъ Бога въ воздухѣ, когда Зевсъ, какъ мы уже знаемъ, представлялся на-

---

[1]) См. *Риттера-Прелера*, стр. 35; *Новицкаго* 281 и др.
[2]) *Риттеръ-Прелеръ*, 35 стр
[3]) Тамъ-же, стр. 36
[4]) См. жур. *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 212 и дал. отд фил.
[5]) Тамъ-же, стр. 215 и дал.
[6]) De nat. deor I, 12.

родному сознанію, какъ „живущій въ эѳирѣ“, а Ира,—супруга Зевса, олицетворяла собою самый воздухъ? Равно также у Діогена, какъ и у Анаксимена, этотъ воздухъ—Божество есть душа, духъ, разумъ [1]). „Діогенъ,—говоритъ бл. Августинъ,—назвалъ воздухъ первовеществомъ, изъ котораго все произошло; но его считалъ онъ причастнымъ Божественнаго разума, безъ котораго изъ него ничто не могло-бы произойти“ [2]). Но и при всей особенной возвышенности представленія Діогена о Божествѣ, онъ не могъ отрѣшиться отъ общаго съ другими философами іонійской школы недостатка— овеществленія Божества и обоготворенія вещества,—того, что̀ мы назвали пантеистическимъ илозоизмомъ.

Въ обозрѣніи мнѣній представителей іонійской философской школы о Богѣ мы приблизились теперь къ такимъ философамъ, которые, не стоя съ нею въ такомъ сродствѣ, какъ сейчасъ указанные, тѣмъ не менѣе, съ одной стороны, служатъ наилучшими завершителями такъ называемаго физіологическаго направленія [3]) этой школы, а съ другой послужатъ, какъ увидимъ въ свое время, наилучшимъ переходомъ къ дальнѣйшимъ ступенямъ развитія религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи. Разумѣемъ Гераклита, Эмпедокла и Анаксагора съ одной и Левкиппа съ Димокритомъ съ другой стороны. Но прежде нежели приступить къ ближайшему разсмотрѣнію ихъ ученія о Богѣ и Божественномъ, мы должны еще разрѣшить вопросъ: что сдѣлала въ пользу идеи о Богѣ разсмотрѣнная нами іонійская философская школа вообще?—Отвѣчаемъ: со стороны собственно философской, она а) сознала и утвердила сознаніе необходимости *одного* начала всѣхъ вещей, всего сущаго; б) первосубстанціею всей видимой природы въ общемъ признала, правда, *первовещество* (воду, воздухъ), но начиная съ Ѳалеса признавала за этимъ первовеществомъ или

---

[1]) *Aristot.* de anima. I, 2, 15.

[2]) De civit. Dei, VIII. 2. Conf. *Simplicii* apud *Krische*, op cit. p. 176.

[3]) Уже *Аристотель* назвалъ философовъ іонійской школы οἱ φυσιολόγοι, какъ представителей науки о природѣ. См. его Metaph. I, 5, 14; 8, 30 и др.

въ связи съ нимъ *живую*, *разумную*, *одушевляющую* бездушное вещество *силу* или *силы*; в) затронула вопросъ о необходимыхъ условіяхъ всякаго бытія—*пространствѣ и времени* (Анаксимандръ); со стороны-же богословской и со стороны идеи Божества въ тѣсномъ смыслѣ, она, въ соотвѣтствіе сейчасъ сказанному, а) открывала и очищала путь къ признанію *единства* Божества, къ философскому монизму въ разсужденіи Верховнаго Существа; б) на философскихъ основаніяхъ утверждала прежде неясно сознаваемую мысль о верховномъ началѣ, какъ живомъ, разумномъ Существѣ, короче,—какъ *личности*; в) признала это верховное начало или, прямѣе, какъ у Анаксимандра, Божество *безпредѣльнымъ* (ἄπειρον), ближе всего въ отношеніи къ пространству и времени, а затѣмъ и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, полагая такимъ образомъ начало къ утвержденію понятія о Божествѣ, какъ существѣ *абсолютно-совершенномъ*. Ясно, что такимъ положеніемъ, въ отношеніи къ вопросу объ идеѣ Божества, іонійская философская школа уже довольно далеко уходила впередъ отъ прежде разсмотрѣнной степени представленія и возвышалась надъ представителями этой послѣдней. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она какъ-бы невольно и примыкала къ этой степени по тому уже самому, что отъ нея же непосредственно имѣла и свою точку отправленія. Нагляднѣе всего это видно въ извѣстномъ изреченіи первооснователя іонійской школы Ѳалеса: „все полно боговъ“. Такимъ образомъ, не отторгаясь отъ народной религіи, эта школа, напротивъ, стремилась примирить ее съ философскими запросами ума. И не только политеизмъ народной религіи она имѣла въ виду при этомъ, но и подыскивала болѣе глубоко лежавшія основы къ примиренію. У Гомера, къ которому она ближе всего примыкала, отыскалась, какъ мы уже знаемъ изъ раньше сказаннаго, для нея точка опоры и въ философскомъ собственно отношеніи. Разумѣемъ слова Гомера объ Океанѣ и Тѳисѣ, „отъ коихъ все родилося“. Однако, возвышаясь надъ предшественниками (поэтами и семью мудрецами), іонійскіе физіологи еще далеко не свободны были и отъ многихъ недостатковъ, столь естественныхъ при

начальномъ шествованіи по пути философіи. Не говоря о многихъ частныхъ противорѣчіяхъ, недоразумѣніяхъ и под. въ системахъ отдѣльныхъ представителей разсмотрѣнной школы, частію уже и отмѣченныхъ нами при разсмотрѣніи ихъ воззрѣній, нельзя не указать на общій всей школѣ и самый крупный недостатокъ собственно въ отношеніи къ вопросу объ идеѣ Божества: это—*пантеистическій илозоизмъ*, о которомъ мы уже упоминали. Правда, Діогенъ изъ Аполлоніи своимъ ученіемъ объ умѣ показывалъ, какъ необходимо было іонійской школѣ подняться выше этого илозоизма; но не обладая самъ достаточною силою философской мысли. онъ не могъ разрѣшить предлежавшей по этому случаю задачи систематически, предоставляя это разрѣшеніе другимъ философамъ, подобно тому какъ и систематизаціею народныхъ вѣрованій, изложенныхъ у Гомера, занялся уже Гезіодъ. Надъ разрѣшеніемъ предлежавшей іонійскимъ физіологамъ задачи работали, постепенно, усовершая систематизацію изложенія отвѣта на заключающійся въ ней вопросъ, три великихъ іонійца—философы: Гераклитъ, Эмпедоклъ и Анаксагоръ, уже Платономъ и Аристотелемъ причисляемые къ раньше разсмотрѣннымъ іонійскимъ физіологамъ, а также съ своей точки зрѣнія—атомисты Левкиппъ и Демокритъ.

3. *Гераклитъ* Ефесскій. Этотъ философъ—оригиналъ. еще въ древности получившій прозваніе темнаго, мрачнаго (ὁ σκοτεινός) или по причинѣ желчности своего характера, какъ объясняетъ Θеофрастъ [1]), или же, что̀ всего вѣроятнѣе, по причинѣ способа изложенія своего философскаго ученія, въ загадочныхъ, образныхъ, до неясности краткихъ изреченіяхъ преподаннаго и по высотѣ, оригинальности своей мало понятнаго не только для современниковъ философа, но и отдаленныхъ потомковъ [2]), жилъ между 535 и 475 годами до Р. Хр. Такимъ образомъ онъ былъ моложе не только Θалеса

[1]) См. у *Діогена Лаэрція* IX, 1, 5.

[2]) Даже, Сократъ, по словамъ того-же Діогена Лаэрція, находилъ темными сочиненія Гераклита. Названіе-же ὁ σκοτεινός къ Гераклиту самому впервые приложилъ Аристотель. См. соч. de mundo cap. 5.

и Анаксимандра, но и Анаксимена, хотя и старше остальныхъ (младшихъ и вышеупомянутыхъ) представителей іонійской философской школы. Онъ является главою такъ называемыхъ у Платона „текучихъ (ῥέοντες)“ философовъ [1]) и какъ этимъ самымъ, такъ и своимъ признаніемъ матеріальнаго начала бытія примыкаетъ къ іонійской физіологической школѣ, какъ и писалъ онъ на іоническомъ діалектѣ. Но и въ постановкѣ вопросовъ философскихъ и въ разработкѣ частностей своего физіологическаго ученія онъ независимъ отъ этой, какъ и отъ другихъ философскихъ школъ, уже начавшихъ свое существованіе къ его времени (именно Пиѳагорейской и Элейской). Мы назвали его философомъ—оригиналомъ не безъ основанія. Онъ пролагалъ свой путь философствованія, и потому уже Аристотель называлъ его αὐτοδίδακτος—самоучкою [2]) Онъ любилъ болѣе углубляться мыслію въ предметы размышленія, нежели обогащать свой умъ множествомъ разнородныхъ познаній. Извѣстно изреченіе его: „многознаніе ума не научаетъ“, хотя конечно онъ обладалъ значительнымъ запасомъ и этихъ познаній.

Что „все течетъ и ничто не остается неподвижнымъ“ (πάντα ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν) [3]): — эта мысль составляетъ основное положеніе натуръ-философіи Гераклита, развивающей далѣе основы міровоззрѣнія его предшественниковъ и между прочимъ Гезіода, у котораго Кронось (время) и Рея (теченіе, движеніе) играютъ, какъ намъ извѣстно [4]), не послѣднюю роль. Но эта текучесть есть только способъ проявленія жизненнаго начала. Что-же представляетъ собою самое это начало? Что составляетъ первооснову всѣхъ вещей, всякаго бытія? Таковая первооснова всякаго бытія, по Гераклиту, есть *огонь*. „Этотъ міръ,—читаемъ въ сохранившихся до насъ у разныхъ писателей отрывкахъ Гераклито-

---

[1]) См. Платонова Теэтетъ (p. 179 Dsqq.) Conf Cratyl. p. 440.

[2]) См. у *Брумметтэдта* въ цит. соч стр. 27; у *Каткова* въ Пропил I, 341 и др.

[3]) *Aristot.* De coelo III, 1.

[4]) См. жур. *Вѣра и Разумъ* 1884, II, 209 отд. фил.

ва философскаго сочиненія,—одинъ и тотъ-же для всѣхъ, никто не сотворилъ его ни изъ боговъ ни изъ людей; но онъ всегда былъ и есть и будетъ вѣчно живущій огонь (αἰείζωον πῦρ), мѣрно воспламеняющійся и мѣрно потухающій“ [1]). Подъ огнемъ этимъ философъ разумѣлъ не только пламя, но и вообще теплоту, вслѣдствіе чего называлъ его также и испареніемъ или газомъ (ἀναθυμίασις) [2]) и дыханіемъ, душею (ψυχή) [3]). Въ этомъ, болѣе широкомъ смыслѣ понимаемое, придуманное Гераклитомъ первоначало наилучшимъ образомъ могло служить осуществленію его основной идеи—вѣчной текучести Процессъ горѣнія, текучести представлялся ему всеобъемлющимъ. „Все обмѣнивается на огонь и огонь на все, какъ товары на золото и золото на товары“, говоритъ онъ по обычаю употребляя образную рѣчь. При этомъ совершается своего рода борьба за существованіе, пріобрѣтеніе жизни цѣною смерти: „воздухъ живетъ смертію огня; вода живетъ смертію воздуха; въ свою очередь вода, умирая, уступаетъ мѣсто землѣ. Все является какъ замѣна того огня, той души“ [4]). Понятіе о такой борьбѣ и объясняетъ извѣстное, вѣское изреченіе Гераклита: „война (πόλεμος) есть право (δίκη) міра, отецъ и царь всего“ [5]). И поэтому-то Гераклитъ рѣзко порицалъ Гомера, допускавшаго такую молитву: „да погибнетъ раздоръ и въ безсмертныхъ и смертныхъ“ [6]). Но не менѣе твердо и вѣско глубокомысленный философъ высказывалъ и то положеніе, что въ результатѣ этой борьбы, войны непремѣнно должно быть согласіе и миръ; что противоположности сходятся въ скрытой гармоніи что всѣмъ управляетъ Божественный законъ, право, судьба (εἱμαρμένη), мудрость (γνώμη), общій разумъ (λόγος),

---

[1]) Цитаты см. у *Риттера-Прелера* въ Hist. philos. p. 18.

[2]) Словомъ „газъ“ впервые перевелъ Гераклитово ἀναθυμίασις *М. Н. Катковъ* въ своихъ „Очеркахъ древнѣйшаго періода греч. философіи“. См. *Пропилеи* III, 75. 73—74. Москва, 1853.

[3]) *Ritter-Preller* p. 19.

[4]) Ibid. p. 18.

[5]) Ibid. p. 17 Conf. *Mullach* p. 319.

[6]) См. у *Каткова* въ *Пропил.* III, 91

Зевсъ или божество (τὸ θεῖον); что первооснова всего, по непреложнымъ законамъ переходя во всѣ вещи, въ концѣ концовъ опять возвращается въ себя [1]). Въ этомъ состоитъ Божественный міропорядокъ. Такой-же процессъ текучести, но такой-же и порядокъ при этомъ процессѣ Гераклитъ переноситъ какъ въ область религіозно-нравственную, такъ и въ область жизни гражданской, сурово относясь ко всему, несогласному съ его мнѣніемъ въ теоріи и практикѣ современнаго ему общества. Такъ, напримѣръ, онъ сильно боролся противъ поклоненія бездушнымъ истуканамъ, говоря о своихъ согражданахъ слѣдующее: „они молятся изображеніямъ боговъ, а это все равно, что вступать въ бесѣду съ домами“ [2]). Не одобрялъ онъ также и кровавыхъ жертвоприношеній [3]). Ближе стоялъ онъ къ Гезіоду и орфикамъ. Такъ уже намекали мы на соприкосновеніе его ученія о текучести съ ученіемъ Гезіода о Кроносѣ и Реѣ; еще болѣе мы увидимъ это соприкосновеніе въ дальнѣйшемъ относительно Гераклитова ученія объ огнѣ. Въ ученіи-же о демонахъ, о душепереселеніяхъ и въ нѣкоторыхъ другихъ пунктахъ онъ соприкасается съ извѣстнымъ уже намъ ученіемъ орфическимъ. Да и въ самомъ дѣлѣ могъ-ли быть единомысленъ съ грубою въ своихъ религіозно-нравственныхъ представленіяхъ массою народа философъ, провозгласившій принципомъ своихъ изысканій слѣдующее: „одна только есть истинная мудрость, заключающаяся въ томъ, чтобы познавать умъ, всѣмъ чрезъ все управляющій?“ [4]).

Уже изъ этого изложенія основныхъ чертъ философіи Гераклита видно, какое великое значеніе имѣетъ она для поступательнаго движенія философской мысли въ раскрытіи понятія о Божествѣ. Не даромъ, по свидѣтельству Діогена Лаэрція, цѣлая третья часть философскаго сочиненія Ге-

---

[1]) *Zeller*, I. 610 Anm. 1, *Ritter-Preller* p 19—25; *Mullach*, p. 317—329. *Новицкаго* стр. 274 и др.

[2]) *Zeller*, I, 665—666. Срав. *Аорша*, Всеоб. ист. литер. I, 2, 940.

[3]) *Zeller* I, 665—666.

[4]) См. Изреченія Гераклита въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 583 отд. фил.

раклита, къ сожалѣнію до насъ не дошедшаго, носила названіе θεολογικόν (т. е. μέρος) [1]). И прежде всего то самое, что Гераклитъ такъ настойчиво отвергалъ грубое идолопоклонство, слѣдовательно, выражалъ справедливое порицаніе тому, что люди *измѣнишя славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣннаго человѣка и птицъ и четвероногъ и гадъ* (Римл. 1, 23), ясно показываетъ, что у нашего философа было довольно живо сознаніе *славы* этого *нетлѣннаго Бога*, что онъ имѣлъ представленіе о Немъ, какъ Существѣ духовномъ. Затѣмъ, въ свою очередь, и самое первовещество Гераклита—огонь, въ вышеуказанномъ смыслѣ его, указываетъ, съ одной стороны, на ту-же духовность (именно какъ ἀναθυμίασις, ψυχή) а съ другой—на свѣтовое начало, значеніе котораго для идеи о Богѣ уже достаточно ясно раскрыто было нами раньше. Но у Гераклита еще глубже берется и эта сторона дѣла. Согласно основному положенію своей философіи, онъ и солнце, ежедневно появляющееся и исчезающее на горизонтѣ, не считаетъ неизмѣннымъ, какимъ его считали издревле, а постоянно измѣняющимся. „Солнце постоянно новое появляется, — говоритъ онъ, — такъ какъ въ ладьѣ его огонь каждый день къ утру зажигается отъ испареній моря, а вечеромъ погасаетъ“ [2]). Въ виду „этого изреченія Гераклита,— читаемъ у Прокла въ его толкованіи на Платоновъ Тимей,—и вошло въ обычай называть солнце новымъ богомъ“ [3]). Дальнѣйшее развитіе астральнаго содержанія нѣкоторыхъ частей философіи Гераклита видно изъ слѣдующихъ словъ послѣдняго, приводимыхъ у Страбона: „предѣлами востока и запада служитъ медвѣдица, а противъ медвѣдицы лежитъ предѣлъ свѣтлаго (αἰθρίου) Зевса“ [4]). Здѣсь уже видно соприкосновеніе понятій свѣта и Зевса. Еще виднѣе оно въ словахъ Гераклита,

---

[1]) *Diog. Laer.* IX, 5.

[2]) *Mullach* p. 318.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid. p. 319. Въ словѣ αἴθριος (ясный, чистый, свѣтлый) корень тотъ-же, что и въ αἰθήρ, т. е. αἴθω—жгу, сожигаю.

приводимыхъ у Иппократа: „свѣтъ принадлежитъ Зевсу, а тьма—Аиду; тьма приближается къ Зевсу и перемѣняется въ свѣтъ“ [1]), при чемъ, кромѣ сейчасъ сказаннаго, невольно припоминаются и основныя воззрѣнія θеокосмогоніи Гезіода объ Эревѣ, тартарахъ и т. п. съ одной и о Зевсѣ—побѣдителѣ всей этой области тьмы съ другой стороны. По связи съ этимъ уясняется и слѣдующее изреченіе Гераклита: „всѣмъ управляетъ молнія“ [2]), при чемъ св. Ипполитъ, приведши эти слова, поясняетъ: „молніей Гераклитъ называетъ вѣчный огонь“ [3]). А мы знаемъ, что по народному представленію, выразившемуся уже въ гомеровыхъ, не говоря о гезіодовыхъ поэмахъ, распорядителемъ молніи былъ Зевсъ громовержецъ. Стало быть, помимо астральнаго, первовещество гераклитово принимаетъ и метеорологическое значеніе. Это согласно и съ представленіемъ объ огнѣ, какъ ἀναθυμίασις—испареніе, газъ. Но и этого мало. Огонь у Гераклита, какъ мы видѣли, является не только веществомъ, хотябы и тонкимъ, но и душею, разумною сущностію (λογικόν, φρενῆρες и под.), божественнымъ разумомъ (θεῖος λόγος) [4]), премудростію и источникомъ разума и премудрости [5]). Отсюда у Гераклита встрѣчаются такія выраженія, большею частію образныя, но понятныя съ точки зрѣнія философіи Гераклита: „сухой блескъ (свѣтъ) есть мудрѣйшая душа“;—„сухая душа наилучшая та, которая разсѣкаетъ тѣло, какъ молнія облака“ [6]);—„человѣкъ ночью зажигаетъ въ себѣ огонь, а когда умираетъ, то огонь въ немъ потухаетъ“ [7]);—„все полно душъ и божествъ“ [8]);—„складъ мыслей чело-

[1]) *Mullach.* p. 321; conf. *Ritter-Preller* p, 18.

[2]) *Mullach.* p. 321.

[3]) Ibidem.

[4]) *Ritter-Preller* p. 21. *Новицкаго* II, 273—274. О λόγος см. особенно *Zeller* I, 607. Anm. 1.

[5]) *Zeller*, I, 607 Anm. 1.

[6]) Срав. Евр. 4, 12 о словѣ (λόγος) Божіемъ, проходящемъ *до раздѣленія души и духа, членовъ и мозговъ.*

[7]) *Mullach.* p. 325.

[8]) *Diog. L.* IX, 7. *Ritter-Preller*, p. 24.

вѣка зависитъ отъ Божества“ [1]) и под. Иначе сказать, первосущность гераклитова есть не иное что, какъ верховное божество греческой народной религіи,—Зевсъ, но только въ лучшемъ смыслѣ понятія о послѣднемъ, какъ богѣ свѣта, теплоты, всеобщей жизни, разума, всѣмъ управляющемъ, все приводящемъ въ порядокъ, всему дающемъ законность, всѣмъ обладающемъ, все имѣющемъ и всѣмъ довольномъ [2]), что̀, какъ намъ извѣстно, было конечнымъ результатомъ и гезіодовой θеокосмогоніи. При этомъ и въ связи съ этимъ нельзя не указать на слѣдующія замѣчательныя слова, приводимыя у Климента александрійскаго съ именемъ Гераклита, какъ высказавшаго ихъ: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα [3]). Въ пониманіи смысла этихъ словъ между учеными существуетъ большое разногласіе. Намъ кажется однако, что если запятую поставить послѣ выраженія: οὐκ ἐθέλει, то мысль темнаго философа будетъ ясна. Всю фразу мы тогда переведемъ такъ: „единое премудрое не хочетъ называться только единымъ, но хочетъ имени Зевса“ [4]). Что-же теперь за смыслъ и цѣль фразы?—Въ ней прежде всего заключается скрытое возраженіе противъ основоположенія элейской философіи о единомъ, какъ истинно сущемъ. Гераклитъ хочетъ сказать какъ-бы слѣдующее: для опредѣленія единаго премудраго, т. е. Божества, не достаточно одного абстрактнаго понятія о единствѣ Его, каковое понятіе было господствующимъ въ элейской философіи, какъ увидимъ далѣе, но должно быть привнесено еще понятіе, заключающееся въ имени Зевса. А мы уже знаемъ изъ предшествующаго, какъ великъ объемъ понятія, заключающагося въ этомъ священномъ для всякаго грека имени. Но съ точки зрѣнія собственно Гераклита, это имя, кромѣ значенія личности, заключало въ себѣ еще значеніе, не указанное нами раньше. Греки имѣли обыкновеніе имя Зевса произво-

---

[1]) Изреченіе Гераклита въ ж. *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 584 отд. фил.

[2]) *Zeller*, I, 606, 1 Anm.

[3]) Strom. V, 603. Conf. *Zeller*, I. 608, Anm. 1, особенно-же *М. Каткова* въ *Пропил.* I, 342.

[4]) Срав. указанное мѣсто въ изслѣдованіи *М. Н. Каткова.*

дить, хотя и неправильно, отъ глагола ζάω—живу [1]). Слѣдовательно у Гераклита здѣсь разумѣется тотъ πῦρ αἰείζωον, о которомъ было говорено выше, и слѣдовательно, затѣмъ, этотъ πῦρ αἰείζωον—вѣчно живущій огонь есть опять ἓν το σοφόν —единое премудрое, есть Зевсъ [2]). А все это ясно доказываетъ, что Гераклитъ не хотѣлъ отрываться отъ основъ народной религіи; но только возвышалъ смыслъ послѣдней, очищалъ ее отъ грубыхъ примѣсей, приводилъ въ систему разбросанныя религіозныя представленія и понятія, подобно тому какъ тоже самое дѣлалъ и Гезіодъ по отношенію къ миѳологіи гомеровой. Тоже самое доказывается и вышеуказаннымъ понятіемъ Гераклита о борьбѣ, войнѣ, какъ отцѣ и царѣ всего, въ силу чего онъ ее въ одномъ мѣстѣ отождествляетъ также съ Зевсомъ, говоря: „война и Зевсъ—одно и тоже“ [3]). Въ связи съ такимъ пониманіемъ философской системы Гераклита по вопросу объ идеѣ Божества, могутъ быть поставлены уже безъ всякаго затрудненія и тѣ, часто перетолковываемыя и различно понимаемыя, выраженія Гераклита, которыя гласятъ слѣдующее: „безсмертные—смертны, смертные—безсмертны, живущіе смертію тѣхъ, а жизнію ихъ умирающіе“, или: „боги смертны, люди безсмертны“ [4]) и под. Эти выраженія означаютъ то, что и въ человѣкѣ есть часть Божественнаго огня, удѣляемая ему посредствомъ той-же смѣны борьбы и примиренія, равно какъ, съ другой стороны, и Божество не лишено доли человѣкообразности. Какъ смерть души есть начало рожденія тѣла, такъ, наоборотъ, и смерть тѣла есть рожденіе души, причастіе ея Божественному огню, почему Гераклитъ и сказалъ: „для людей умершихъ остается то, чего они не надѣются и не ожидаютъ“ [5]). Эти слова живо напоминаютъ изреченіе св. ап. Павла: *ихже око не видѣ, и ухо не слыша, и на сердце человѣку не взы-*

---

[1]) См. напр. *Платона*, Кратилъ (p. 396 A); *Аристотеля*, о мірѣ (cap. 7) и др.

[2]) Срав. *Ritter-Preller* pag. 20. 21.

[3]) Ibid. p. 17—18.

[4]) Ibid p. 24. *Mullach.* p. 324.

[5]) *Mullach* p. 324.

доша, яже уготова Богъ любящимъ Его (1 Кор. 2, 9). Климентъ александрійскій склоняется даже къ мысли, что это изреченіе св. апостола, буквально не имѣющееся, какъ извѣстно, нигдѣ въ св. Писаніи ветхаго завѣта, откуда, судя по сопровождающей его формулѣ цитаціи, оно какъ-бы приведено, заимствовано именно изъ сочиненій Гераклита [1]). Въ тоже время эти слова Гераклита служатъ отзвукомъ орфическаго ученія о душепереселеніяхъ [2]). Въ разсматриваемомъ-же смыслѣ, по ученію нашего философа, согласному и съ ученіемъ Гезіодовой ѳеокосмогоніи объ Эревѣ и черной ночи, производящихъ нѣчто свѣтлое—эѳиръ и день, „Богъ есть день и ночь, зима и лѣто, война и миръ, насыщеніе и голодъ“ [3]); а его изреченіе: „все полно душъ и божествъ (δαιμόνων)“, выше приведенное нами, напоминаетъ подобное и также извѣстное намъ изреченіе Ѳалеса. Въ этомъ-же смыслѣ Гераклитъ душу человѣка называетъ то произведеніемъ огня Божественнаго [4]), а то прямо Божествомъ (δαίμων)[5]). Отсюда Божественный разумъ (λόγος), по ученію Гераклита, есть и въ людяхъ, хотя въ извѣстной лишь степени; ибо Гераклитъ тутъ-же замѣчаетъ, что „душа человѣческая не имѣетъ мудрости, а Божество имѣетъ ее“ [6]); или что „у Бога все прекрасное, доброе и справедливое, а люди одно имѣютъ справедливое, а другое несправедливое“ [7]), и т. д.— Такъ мало по-малу выясняются въ ученіи Гераклита свойства Божества какъ существенныя, онтологическія, такъ и духовныя, нравственныя, идеальныя, въ общемъ довольно возвышенно понимаемыя. Общій характеръ и строй этого пониманія не нарушаютъ и тѣ немногіе случаи, въ коихъ замѣчается какъ-бы нѣкоторое противорѣчіе таковому характеру и строю. Ибо, говоря напр., какъ мы видѣли, что міръ

---

[1]) Strom. IV, 228 ed. Sylb.
[2]) *М. Н Катковъ* въ *Пропил.* Ш. 87
[3]) *Mullach* p. 327. Conf. *Zeller*, I, 602 Anm. 2.
[4]) *Ritter-Preller*, p. 22.
[5]) *Mullach.* p. 324.
[6]) *Ritter-Preller*, p 23; *Mullach.* 326.
[7]) *Ritter-Preller*, p 23; *Mullach* p. 329; *Zeller*, I, 303 Anm. 3.

не сотворенъ никѣмъ ни изъ боговъ, ни изъ людей, Гераклитъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ и то, „что природу всѣ боги привели въ порядокъ“ [1]); что „міръ есть игрушка Зевса“ [2]) и т. под. Затѣмъ, признавая судьбу (εἱμαρμένην) зиждущимъ все, посредствомъ противоположенія и борьбы, разумомъ [3]), Гераклитъ въ другомъ случаѣ считаетъ судьбу ни больше ни меньше, какъ только Божественнымъ закономъ, которымъ однимъ только и питаются человѣческіе законы [4]); а еще въ одномъ случаѣ онъ судьбу-же называетъ Божественною необходимостію (θεἱην ἀνάγκην) [5]). Такимъ образомъ болѣе глубокое постиженіе основъ народной религіи, установленіе болѣе вѣрнаго понятія о верховномъ Божествѣ этой религіи, Его существѣ и свойствахъ, устраненіе нѣкоторыхъ противорѣчій и недостатковъ прежняго пониманія Его существа и свойствъ ставятъ Гераклита на значительную высоту по сравненію съ его предшественниками не только поэтами — мыслителями, но и прямо философами. Именно онъ а) ближе ставитъ Божество къ міру, нежели то дѣлали его предшественники; б) болѣе, нежели послѣдніе, занимается Божествомъ, какъ философъ; в) полнѣе и точнѣе, нежели они, опредѣляетъ Его; г) сильнѣе и нагляднѣе выставляетъ на видъ личность Его. Особенно важно въ этомъ отношеніи его ученіе о разумѣ (λόγος) Божіемъ. Благодаря этому ученію, равно какъ и значенію огня въ системѣ философіи Гераклита, стоики считали его философское ученіе корнемъ своего ученія. Благодаря тому же ученію Гераклита о логосѣ, даже христіанскіе писатели ставятъ его на ряду съ нѣкоторыми другими великими философами (Сократомъ, Платономъ) въ положеніе христіанина среди язычниковъ, живущаго съ Словомъ (λόγος) или въ положеніе пророка среди нихъ [6]), хотя сами язычники почи-

---

[1]) *Mullach.* p. 328 Срав. также „гармонія есть дѣло Божества“. *Zeller*, I, 604

[2]) *Mullach* p. 320.

[3]) См. въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 582 отд. фил.

[4]) *Mullach.* p. 317, *Zeller*, I, 606 Anm 3.

[5]) *Zeller*, I, 607 Anm. 3.

[6]) См. напр. св. *Іустина* I апол. гл. 46.

тали его за безбожника, вѣроятно за его порицаніе идолопоклонства.—Но само собою разумѣется, нельзя не видѣть и того, что при всей возвышенности своего ученія, Гераклитъ все же еще остается на степени пантеистическаго илозоизма іонійской школы съ одной стороны, а съ другой, допускаетъ антропоморфическія черты въ своемъ понятіи о Божествѣ. Дополнить недостающее у него и разширить это понятіе предстояло другимъ философамъ.

4. *Эмпедоклъ* Агригентскій былъ младшимъ современникомъ Гераклита. Его политическое значеніе въ Агригентѣ, его дѣятельность въ качествѣ народнаго оратора, его врачебная практика, его своеобразное философствованіе и наконецъ его причастность религіозному культу уже рано сдѣлали личность его загадочною, подобно личностямъ Эпименида, Пиѳагора и друг. О смерти его уже издавна начали ходить разные суевѣрные разсказы, въ которыхъ онъ то едва не обоготворяется, а то, наоборотъ, слишкомъ унижается. Отъ сочиненій его φυσικά и καθαρμοί сохранились до насъ лишь незначительные отрывки. Хотя Эмпедоклъ былъ не іоніецъ родомъ, однако по своему философско-богословскому міровоззрѣнію примыкалъ главнымъ образомъ къ іонійскимъ физіологамъ, такъ какъ и писалъ на іоническомъ діалектѣ, причемъ впрочемъ, подобно Гераклиту, шелъ своимъ путемъ. Именно онъ признаетъ проповѣдуемую всѣми іонійскими физіологами измѣняемость всего бывающаго, а также необходимость опредѣленнаго вещества, какъ первоосновы всего сущаго. Но въ этомъ послѣднемъ отношеніи онъ первый устанавливаетъ міровое значеніе не одной какой либо, какъ іонійцы, а четырехъ основныхъ стихій: огня или огненнаго эѳира, воздуха, земли и воды. Эмпедоклъ называетъ ихъ „корнями всего“. Все существующее происходитъ отъ нихъ, впрочемъ механически, чрезъ отдѣленіе частицъ и проникновеніе однихъ другими. Но чтобы вещества могли сближаться другъ съ другомъ или удаляться одно отъ другаго, для этого должны существовать извѣстныя движущія силы. Эти силы Эмпедоклъ называетъ любовію или дружбою (φιλία, φιλότης), и ненавистію или раздоромъ (νεῖκος). Такимъ образомъ у не-

го и въ этомъ есть точка соприкосновенія съ Гераклитомъ, а еще болѣе того—съ Гезіодомъ, въ ѳеокосмогоніи котораго, какъ намъ извѣстно, Эротъ имѣетъ значеніе производительной первосилы, начала дѣятельнаго и под. [1]). Соприкасался онъ съ Гераклитомъ, или точнѣе, еще ближе его примыкалъ къ орфикамъ и пиѳагорейцамъ и въ своемъ ученіи о душепереселеніяхъ, а равно также, по связи съ тѣмъ, и въ борьбѣ противъ кровавыхъ жертвоприношеній [2]). Напротивъ, ближе къ іонійскимъ физіологамъ стоялъ Эмпедоклъ своимъ ученіемъ о множествѣ міровъ, или, лучше сказать о многократныхъ коренныхъ преобразованіяхъ одного и того-же міра. Но замѣчательно то, что не смотря на матеріалистическій, повидимому, оттѣнокъ его ученія о духовныхъ явленіяхъ въ мірѣ, въ частности о душѣ человѣческой съ ея отправленіями, онъ, подобно Гераклиту, предпочитаетъ довѣрять болѣе разумному, нежели чувственному познанію; именно онъ говоритъ:

„Чувствамъ не вѣрь, а размысли, точно-ль все ясно въ предметѣ“ [3]).

Далѣе, не смотря на натуръ-философскій характеръ своей системы, онъ высказываетъ также весьма возвышенныя мысли богословскія и высоко цѣнитъ богословскій элементъ въ философской системѣ. „Счастливъ тотъ,—говоритъ онъ,—кто пріобрѣлъ все богатство понятія о Богѣ, и наоборотъ, несчастенъ тотъ, кому нравится темное понятіе о Немъ“ [4]). Богословская сторона философствованія Эмпедокла болѣе всего, конечно, занимаетъ наше вниманіе въ настоящее время, и потому мы раскроемъ ее, по возможности, пространнѣе, основываясь на собственныхъ словахъ этого замѣчательнаго философа.—И прежде всего, не безъ основанія Эмпедоклъ своимъ четыремъ первостихіямъ придаетъ имена божествъ народной религіи: огонь или огненный эфиръ именуетъ Зев-

---

[1]) См. нашу статью въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1884 г., II, 163 и дал.
[2]) *Zeller*, I, 731—732.
[3]) *Риттера*, Ист. фил. въ перев. *Карпова*, т. I, стр. 444. Спб. 1839.
[4]) См. Изреченія Эмпедокла въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1886, I, 46 отд. фил.

сомъ, жизнеподательный воздухъ—Ирою, землю—Аидонеемъ и воду—Нистисомъ [1]). Именно вотъ какъ читается о семъ въ философской эпопеѣ Эмпедокла:

„Съ начала четыре суть корня всего
„Блистающій Зевсъ и Ира жизнеподательница и Адоней.
„И Нистисъ, которая смертнымъ источникъ слезъ источаетъ“ [2]).
„Четыре стихіи онъ (Эмпедоклъ) считаетъ божественными“.

Уже это показываетъ, что нашъ философъ не только не хотѣлъ отторгаться отъ народной религіи, но и старался дать ей болѣе глубокое объясненіе. Къ ней-же онъ примыкалъ и своимъ ученіемъ о богахъ вообще, которыхъ онъ называетъ долговѣчными (δολιχαίωνες), блаженными (μάκαρες), достойными наибольшаго почтенія, и т. д. [3]). Но идемъ дальше въ богословіи Эмпедокла. Упомянутыя четыре первостихіи прежде соединены были въ божественный сферосъ—шаръ, который нѣсколько напоминаетъ собою первобытное міробразующее яйцо орфической θеокосмогоніи. Къ тому-же этотъ сферосъ изображается у Эмпедокла какъ „всеблаженный Богъ“ (εὐδαιμονέστατος θεός) [4]), такъ какъ при этомъ было полное единеніе, совершенная любовь, Афродита или Киприда (Венера); раздѣленія, раздора никакого не было, какъ читается въ той-же эпопеѣ:

„И не было тамъ ни бога войны, ни военнаго шума,
„Ни Зевса владыки, ни Кроноса, ни Посидона;
„Одна лишь царица Киприда была“ [5]).

А вотъ какъ описываетъ Эмпедоклъ эту самую любовь, Афродиту—Киприду:

---

[1]) Кромѣ трехъ извѣстныхъ намъ божествъ, малоизвѣстнымъ представляется Нистисъ. Это—сицилійское водное божество женскаго пола, соотвѣтствовавшее греческому Посидону или Нептуну.

[2]) *Mullach.* p. 4. Срав. *Цицерона* De nat. deor. I, 12: „Четыре стихіи онъ (Эмпедоклъ) считалъ божественными“.

[3]) *Zeller* I, 711. 735

[4]) Ibidem, p. 736 Anm. 2,

[5]) *Mullach.* p. 12. *Риттера*, Ист. фил. I, 449.

„Духомъ ее созерцай, а не пригвождайся къ ней взоромъ.
„Правда, и смертнымъ членамъ считаютъ ее прирожденной,
„Всѣ эти члены причастны любви и ей подражаютъ;
„Люди даютъ ей имя Забавы или Афродиты;
„Но смертный природы ея никогда не видалъ“ [1]).

Такимъ образомъ эта Любовь есть высшее единство всего, универсумъ, цѣлое, полное и совершенное познаніе котораго принадлежитъ только Богу [2]). Это цѣлое само въ себѣ заключаетъ идею единства, къ которому все и стремится съ необходимостію. Поэтому въ другомъ случаѣ Эмпедоклъ называетъ любовь также необходимостію, которой все подчиняется. Какъ-бы то ни было, но во всякомъ случаѣ для насъ важно то, что эта Любовь служитъ выраженіемъ единства, существовавшаго отъ вѣка. Какимъ-же образомъ,—спрашивается,—появилась ненависть, раздоръ или раздѣленіе?—Причиною появленія ненависти была виновность нравственная, осквернѣніе святости членовъ Божіихъ, какъ читаемъ у Эмпедокла:

„И то была необходимость,
„То вѣчный былъ совѣтъ боговъ,
„Чтобы виной, убійствомъ демонъ
„Святые члены осквернилъ:
„И къ вѣчной жизни присужденный,
„Блуждаетъ онъ въ вѣкахъ временъ,
„Страны блаженныхъ избѣгая.
„Таковъ и я теперь друзья:
„Бѣгу отъ Бога и блуждаю,
„Какъ рабъ неистовой вражды“ [3]).

Отсюда ясно, что сила любви, какъ и ненависти, коренится въ самыхъ частяхъ цѣлаго, въ вещахъ, а не внѣ ихъ, но притомъ такимъ образомъ, что собственно только любви принадлежитъ истинное бытіе, а ненависть существуетъ лишь какъ уклоненіе отъ закона любви, только въ представленіи смертныхъ людей [4]). Въ этомъ воззрѣніи нельзя не видѣть

---

[1]) *Mullach*, p 3. *Риттера*, I, 448.
[2]) *Риттера* I, 448—449
[3]) *Mullach*. p. 1; *Риттеръ* I, 449—450.
[4]) *Риттеръ*, I, 458

многихъ чертъ, напоминающихъ христіанское ученіе о злѣ и грѣхопаденіи. Далѣе, замѣчательно то, что когда раздоръ, ненависть или вражда проникли въ міръ и когда такимъ образомъ началось созиданіе послѣдняго, то здѣсь все шло поступательно отъ несовершеннаго къ болѣе совершенному, точь въ точь какъ по Гезіодовой ѳеокосмогоніи [1]). При этомъ Эмпедоклъ дѣйствующею всюду вводитъ божественную силу. Короче сказать, не смотря на подобное гераклитову заявленіе нашего философа, что

„Ни боги, ни люди не создали міра:
„Нашъ міръ былъ всегда“ [2]),

у него въ этомъ міровоззрѣніи многое напоминаетъ черты христіанскаго міросозерцанія. Но особенно возвышенны и всего болѣе для насъ важны тѣ черты, которыми Эмпедоклъ описываетъ самое Божество. При этомъ онъ, не отторгаясь, по прежнему, отъ основъ народной религіи, однако, подобно Гераклиту и другимъ философамъ, старается очистить народныя религіозныя представленія отъ недоброкачественныхъ примѣсей, устранить въ нихъ грубо человѣкообразныя представленія собственно о Божествѣ, возвысить ихъ до болѣе чистаго понятія о Богѣ. И вотъ какъ описываетъ нашъ философъ-поэтъ Бога:

„Въ Богѣ ни органовъ нѣтъ, ни головы человѣка,
„Ни вѣтвевидныхъ двухъ руку отъ спины,
„Въ Богѣ ни ногъ нѣтъ, ни бедръ быстроходныхъ:
„Онъ есть умъ всесвятый и незримый [3]), Онъ мыслью одною
„Всю обтекаетъ вселенную и наполняетъ ее“ [4]).

И такъ какъ вышеупомянутый сферосъ, объемлемый любовію, по Эмпедоклу, есть не только „единое“ (ἓν); но и прямо „Богъ“ (θεός), какъ мы указывали, то ясно, что это— одинъ и тотъ-же Богъ, Котораго онъ изображаетъ и въ сейчасъ приведенныхъ словахъ. И нѣтъ надобности говорить,

---

[1]) См. нашу статью въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1884, II, 208 отд фил.
[2]) *Риттеръ*, I, 447.
[3]) Φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος
[4]) *Ritter-Preller* p. 125; *Риттеръ*, I, 446 *Zeller*, I, 737—738 Anm. 1—2.

какъ возвышенно это изображеніе, даже по сравненію съ гераклитовымъ, не говоря о раннѣйшихъ предшественникахъ Эмпедокла, хотя къ сожалѣнію и неизвѣстно намъ во всѣхъ подробностяхъ своихъ, по причинѣ утраты большей части сочиненій философа. Духовность существа Божія, вездѣсущіе, разумъ и премудрость, святость и другія божественныя свойства ясно указуются философомъ даже въ томъ не многомъ, что̀ намъ осталось отъ него и что̀ мы привели выше. Кромѣ того, какъ указаніе на святость ума божественнаго, такъ и въ особенности выше раскрытое понятіе Эмпедокла о силѣ и значеніи любви показываютъ, что онъ представлялъ Божество и какъ высшее нравственное, а не только что какъ интеллектуальное начало. По Эмпедоклу Божество такимъ образомъ есть заключающаяся въ сферосѣ (такъ какъ сферосъ есть „Богъ“) живая и дѣйствующая, проникающая вселенную нравственно-интеллектуальная сила Любви, дѣятельность которой впрочемъ условлена необходимо предопредѣленіемъ. И такимъ образомъ Эмпедоклъ приближался нѣсколько къ христіанскому воззрѣнію на Бога, какъ Бога любви: *Богъ любы есть* (1 Іоан. 4, 16). Да и въ отношеніи къ космологическому воззрѣнію заслуга Эмпедокла весьма велика. Разумѣемъ установленіе четырехъ стихій основныхъ, ему принадлежащее. А религіозное объясненіе этихъ стихій, особенно-же огня или эѳира о Зевсѣ и воздуха объ Ирѣ ставитъ Эмпедокла въ ряду неумолкавшихъ проповѣдниковъ и того дорогаго въ язычествѣ воззрѣнія, которое и само исходило отъ первоначальнаго представленія о Богѣ, какъ свѣтѣ (*Богъ свѣтъ есть*, 1 Іоан. 1, 5), и въ свою очередь вело къ болѣе чистому понятію о томъ-же. Но само собою разумѣется, не говоря о космологической сторонѣ міровоззрѣнія Эмпедокла, и самое религіозное воззрѣніе его, которое мы нашли возвышеннымъ, во многомъ оставляло желать и лучшаго. Кромѣ того, что и Эмпедоклъ, подобно своимъ предшественникамъ, все еще никакъ не можетъ выпутаться изъ узъ пантеистическаго илозоизма, и въ томъ, что̀ мы нашли возвышеннымъ въ его ученіи о Богѣ, находится много недостаточнаго: самоопредѣленіе Божества

связывается необходимымъ предопредѣленіемъ; духовность Его изображается болѣе въ отрицательныхъ, нежели положительныхъ чертахъ; самое опредѣленіе Божества, какъ ума, остается недостаточно выясненнымъ и обоснованнымъ. Болѣе широкое развитіе, выясненіе и обоснованіе этого опредѣленія мы находимъ у Анаксагора, который потому еще въ древности носилъ названіе Анаксагора—Ума (Ἀναξαγόρας ὁ νοῦς [1]).

5. *Анаксагоръ* Клазоменскій. Младшій современникъ Эмпедокла, умершій въ 428 г. до Р. Хр., Анаксагоръ представляетъ собою не менѣе замѣчательный примѣръ философа—богослова, въ числѣ предшественниковъ Сократа, хотя и съ большею философскою, нежели богословскою, подкладкою. Для философіи онъ пренебрегъ своимъ имуществомъ, покинулъ родину свою (Клазомены,—іонійская колонія въ Малой Азіи) и переселился въ Аѳины, уже становившіеся въ то время центромъ умственнаго развитія древней Греціи. Когда кто-то сталъ упрекать его въ обнаружившемся такимъ образомъ равнодушіи къ родинѣ, то онъ, указавъ на небо, сказалъ: „Богъ съ тобой! напротивъ, я только и думаю о ней“ [2]), чрезъ что показалъ, что мысль о небесномъ есть главнѣйшая забота его жизни, такъ какъ на небѣ и родина его. Въ томъ-же смыслѣ на вопросъ другого кого-то, для чего онъ родился на свѣтъ, Анаксагоръ отвѣтилъ: „для созерцанія солнца, луны и неба“ [3]). Прибывъ въ Аѳины, онъ вошелъ въ дружбу съ знаменитымъ Перикломъ и былъ учителемъ Ѳукидида, Еврипида, а быть можетъ и самого Сократа и др. но принужденъ былъ удалиться изъ Аѳинъ по обвиненію въ безбожіи [4]). Главною причиною обвиненія его было то, что онъ солнце называлъ не божествомъ, а просто раскаленною массою вещества *(Катковъ, Воеводскій)*, а также, то что онъ отваживался изъяснять

---

[1]) *Diog. L.* II, 3, 1.

[2]) Ibid. II 3, 2.

[3]) См. изреченія Анаксагора въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 585.

[4]) *S. Irenaei*, Haer. II, 14, 2. Anaxagoras, qui et ath. cognominatus est.

помыслы боговъ (τὰς τῶν θεῶν μηχανάς). [1]). Онъ съ сомнѣніемъ относился къ миѳологическимъ повѣствованіямъ о чудесахъ [2]), что̀ сообщилось чрезъ него между прочимъ и ученику его Ѳукидиду (объ Еврипидѣ мы тоже отчасти уже знаемъ), какъ увидимъ въ свое время. Ему-же принадлежитъ первая попытка, развитая потомъ учениками его Митродоромъ изъ Лампсака и другими—аллегорически объяснять миѳы [3]). Такимъ образомъ въ Анаксагорѣ впервые ясно выступили настоящіе зачатки того антагонизма между вѣковыми убѣжденіями и вѣрованіями съ одной и новыми стремленіями назрѣвавшаго сознанія съ другой стороны, что̀ такъ ярко выразилось потомъ у софистовъ. Во времена Анаксагора это было еще слишкомъ смѣло, и потому-то не сдобровалъ Анаксагоръ. Сочиненіе его о природѣ было сожжено. Самъ онъ, только благодаря заступничеству Перикла, избавился отъ смерти и поплатился лишъ изгнаніемъ изъ Аѳинъ. Послѣдніе годы своей жизни провелъ онъ въ Лампсакѣ. Не смотря однакоже на все это, его философствованіе и богословствованіе представляетъ знаменательный моментъ въ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи.

Въ своемъ философскомъ собственно міросозерцаніи Анаксагоръ примыкаетъ отчасти къ Эмпедоклу, такъ какъ признаетъ, что возникновеніе и уничтоженіе въ строгомъ смыслѣ не возможны и не мыслимы и что возникновеніе есть лишь слѣдствіе соединенія, а уничтоженіе — раздѣленія (σύγκρισις—διάκρισις). Но движеніе, которое признавалъ и Эмпедоклъ, Анаксагоръ полагалъ немыслимымъ безъ признанія первопричины высшей, нежели просто какое-либо вещество, которое полагали въ основу всякаго бытія и явленія философы іонійской школы и даже Гераклитъ съ Эмпедокломъ. Въ особенности онъ считалъ немыслимымъ, чтобы продуктомъ этого движенія, безъ таковой первопричины, было столь прекрасное по устройству, столь упорядоченное цѣлое, какъ

[1]) *Новицкій*, II, 296.
[2]) *Diog. L.* II, 3, 6—7.
[3]) Ibid. cont. *Zeller*, I, 913 Anm. 3—5.

міръ Міръ (κόσμος), какъ таковое цѣлое, можетъ быть только дѣломъ существа, знаніе и власть котораго простирается на все,—существа мыслящаго, разумнаго и притомъ всемогущаго, духа или ума (νοῦς) [1]). Но въ тоже время это существо не должно быть представляемо смѣшаннымъ съ чѣмъ либо другимъ или чѣмъ либо другимъ стѣсняемо. Этотъ духъ или умъ долженъ быть существенно отличенъ отъ вещества. Онъ—простъ, послѣднее—сложно; онъ одинъ только существуетъ самъ по себѣ, независимо ни отъ чего; онъ есть нѣчто тончайшее и чистѣйшее; онъ совершенно безтѣлесенъ какъ духъ. Вещество, напротивъ, состоитъ изъ множества незримыхъ, но все-же дѣлимыхъ частицъ, изъ которыхъ дѣйствіемъ духа произошло мірообразованіе. Это такъ называемыя оміомеріи [2]). Какъ само собою разумѣется, насъ въ настоящемъ случаѣ болѣе всего интересуетъ ученіе Анаксагора объ Умѣ. У Симплиція мы находимъ болѣе подробное изложеніе этого ученія, извлеченнаго изъ не дошедшаго до насъ сочиненія Анаксагора о природѣ. Вотъ основныя черты этого ученія въ его подробностяхъ: „между тѣмъ какъ остальное въ природѣ причастно матеріи, Умъ безпредѣленъ (ἄπειρον), самовластенъ (αὐτοκρατές) и не смѣшанъ ни съ чѣмъ, но одинъ только онъ существуетъ самъ по себѣ. Ибо если-бы онъ не существовалъ самъ по себѣ, но смѣшанъ былъ-бы съ чѣмъ-либо другимъ, то причастенъ былъ-бы всѣмъ вещамъ, смѣшанный съ какою-либо частію ихъ; потому что всякая вещь состоитъ изъ частей. И смѣшанность препятствовала-бы ему властвовать надъ каждою вещію такъ чтобы онъ одинъ только существовалъ самъ по себѣ. Онъ есть тончайшее (λεπτότατον) и чистѣйшее (καθαρώτατον) изъ всего существующаго. Онъ имѣетъ всякое познаніе обо всемъ и обладаетъ величайшею силою (ἰσχύει μέγιστον). И все, что имѣетъ душу, великое-ли это или малое, подлежитъ власти Ума. Онъ-же управляетъ и всякимъ круговращеніемъ тѣлъ небесныхъ, такъ что самъ

---

[1]) *Aristot.* Metaph. I, 3. 4.

[2]) *Aristot.* ibid. I, 3; De gener. et corrupt. I, 10.

былъ причиною и первоначальнаго круговращенія ихъ, начавъ это послѣднее съ меньшаго и затѣмъ мало по-малу переходя все къ болѣе и болѣе широкому. Умъ знаетъ все и смѣшиваемое, и отдѣляемое и раздѣляемое; и что имѣло быть, что было, что теперь есть и что будетъ все привелъ въ порядокъ умъ, а равно и самое круговращеніе, которое имѣютъ теперь звѣзды, солнце и луна, воздухъ и эѳиръ, выдѣленные изъ безпорядочной массы вещества. А круговращеніе это производитъ отдѣленіе; и отдѣляется густое отъ рѣдкаго, теплое отъ холоднаго, свѣтлое отъ темнаго и сухое отъ влажнаго. Много частей во многихъ вещахъ; но во всякомъ случаѣ ничто не отдѣляется и не раздѣляется одно отъ другаго кромѣ ума. Далѣе, всякій умъ подобенъ, и большій и меньшій; но ничто иное не подобно ничему другому, хотя вещей существуетъ и безпредѣльное множество“ [1]).—И такъ что-же въ ученіи Анаксагора пріобрѣло для себя религіозно-философское міросозерцаніе древней Греціи?—Весьма многое. Не даромъ Аристотель прямо говоритъ, что прежде Анаксагора никто изъ греческихъ философовъ не представлялъ духа или ума причиною всего міропорядка [2]). И подлинно Анаксагоръ первый отрѣшился отъ грубаго илозоизма іонійской философской школы и а) провелъ довольно рѣзкую границу между матеріею, веществомъ и духомъ, умомъ; б) поставилъ первое въ прямую, причинную зависимость отъ второго; в) самый міропорядокъ поставилъ въ таковую-же зависимость отъ того-же ума, духа; г) можно сказать, создалъ самое понятіе объ этомъ духѣ, умѣ и философски обосновалъ это понятіе; наконецъ д) окружилъ свое понятіе духа или ума такими признаками, которые не оставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что въ этомъ понятіи кроется понятіе верховнаго Существа, Бога, хотя въ оставшихся до насъ отрывкахъ философскаго

---

[1]) *Mullach.* Fragm. philos. graecorum p. 249. Cont. *Ritter-Preller,* Hist. phil. p. 29—30.

[2]) *Aristot.* Metaph. I, 3. Срав. *Fr. Hoffmann,* Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates, und des Platon etc. S. 3. Wurzburg, 1860.

сочиненія Анаксагора духу или уму нигдѣ не придается названія Бога. Но не даромъ уже древніе въ Умѣ Анаксагора видѣли Божество. Не даромъ уже Цицеронъ говоритъ, что Анаксагоръ „mentem istam quasi animal aliquod esse voluit“ [1]). Дѣйствительно черты, которыми изображается у Анаксагора этотъ Умъ или Духъ, приложимы только къ личному, высочайшему Существу, а отнюдь не къ уму, какъ одной изъ способностей души. Начнемъ, по прежнему, съ онтологическихъ чертъ, признаковъ или свойствъ. Этотъ Умъ „безпредѣленъ“ (ἄπειρον), „не смѣшанъ ни съ чѣмъ“, слѣдовательно простъ, ибо духовенъ. Онъ есть „тончайшее (λεπτότατον) и чистѣйшее (καθαρώτατον) изъ всего существующаго. Одинъ только Онъ существуетъ самъ по себѣ“, слѣдовательно самобытенъ и независимъ ни отъ чего посторонняго. Затѣмъ, со стороны свойствъ нравственныхъ, идеальныхъ, духовныхъ, Онъ, собственно какъ Умъ „имѣетъ всякое познаніе обо всемъ“;—„знаетъ все и смѣшиваемое, и отдѣляемое, и раздѣляемое“, короче сказать Онъ всевѣдущъ; „и что имѣло быть, что было, что теперь есть и что будетъ, все привелъ въ порядокъ (διεκόσμησε) Умъ“, доказывая тѣмъ Свою премудрость. Онъ есть виновникъ движенія свѣтилъ небесныхъ и основныхъ стихій [2]), которыя, слѣдовательно, у нашего философа уже не отождествляются съ высочайшимъ Существомъ, какъ то мы видѣли у прежде его бывшихъ мыслителей, а подчиняются Ему. Но уже и такое управленіе міромъ, кромѣ собственно ума и премудрости, требовало отъ управляющаго Существа и воли. Еще яснѣе дѣятельная воля со всѣми почти ея свойствами видна въ слѣдующихъ изъ вышеприведенныхъ выраженій ученія Анаксагора: Умъ его, какъ мы знаемъ, „самовластенъ (αὐτοκρατές) и обладаетъ величайшею силою (ἰσχύει μέγιστον)“, слѣдовательно имѣетъ абсолютную волю и всемогущъ. „И все, что имѣетъ душу

---

[1]) De nat. deor. I, 11.

[2]) Ἐπεί ἤρξατο ὁ νόος κινέειν κτλ.—читаемъ далѣе у Симплиція, изъ котораго мы дѣлали вышеприведенныя выдержки,—и слѣдовательно Умъ прямо есть и первый Двигатель, виновникъ движенія.

(вообще, а не одну какую-либо изъ способностей ея, напр. умъ), великое-ли это или малое, подлежитъ власти Ума". Сюда-же можетъ относиться и слѣдующее, сохранившееся у Діогена Лаэрція, изреченіе Анаксагора: „Умъ, пришедши (ἐλθών), все привелъ въ порядокъ" [1]). Такимъ образомъ несомнѣнно, что сознанію философа нашего было присуще понятіе объ Умѣ, какъ высочайшей Личности, хотя и не доведено это понятіе до полной ясности въ изложеніи, если судить по тѣмъ отрывкамъ сочиненія Анаксагора, которые дошли до насъ. Онъ первый такимъ образомъ проложилъ тотъ путь къ философскому раскрытію идеи Божества, по которому, какъ увидимъ далѣе, пошли величайшіе философы Греціи: Сократъ, Платонъ и Аристотель. У него-же мы видимъ болѣе ясные слѣды зачатковъ философской постановки доказательствъ бытія Божія: космологическаго и телеологическаго. Но при всемъ томъ нельзя не видѣть и недостатковъ, которыми страдаетъ ученіе Анаксагора о Богѣ. а) Отрѣшившись отъ илозоизма іонійской философской школы, онъ устанавливаетъ *дуализмъ* своимъ признаніемъ матеріи, ни откуда не произшедшей, слѣдовательно, самобытной, вѣчной, и духа или ума, также самобытнаго, вѣчнаго. б) Отношеніе Ума или Духа къ матеріи, къ міру у Анаксагора, какъ замѣчалъ уже Аристотель, только механическое: Умъ былъ только первымъ виновникомъ движенія и міропорядка, а въ дальнѣйшемъ своемъ существованіи матерія и вобще міръ предоставляются сами себѣ. в) Понятіе Личности въ высочайшемъ Умѣ у Анаксагора, какъ можно было видѣть изъ предшествующаго, не вполнѣ выяснено; а потому г) въ ученіи Анаксагора о Богѣ видны лишь зачатки *дуалистическаго теизма*, болѣе совершенный видъ котораго намъ представится лишь у вышеупомянутыхъ великихъ философовъ, шедшихъ по слѣдамъ Анаксагора.

Изъ ближайшихъ-же послѣдователей Анаксагора, кромѣ раньше упомянутаго Діогена изъ Аполлоніи, едва заслуживаетъ упоминанія Архелай, который, также какъ Діогенъ,

---

[1]) *Diog. L.* II, 6 (или, по другому изданію, II, 3, 1).

своимъ ученіемъ о воздухѣ, какъ начальной смѣси первовеществъ, примыкалъ къ іонійской школѣ, но за то болѣе Діогена во всемъ остальномъ слѣдовалъ Анаксагору.

Въ Анаксагорѣ поступательное движеніе философской мысли уже очень удалилось отъ міровоззрѣнія іонійской школы, къ которой нѣсколько болѣе примыкали Эмпедоклъ и Гераклитъ. Но если мы всмотримся ближе въ ученія этихъ трехъ философовъ, то увидимъ ту нить, которая связываетъ ихъ какъ между собою, такъ и съ іонійскою школою даже помимо того, что̀ указываемо было нами при разсмотрѣніи ученія каждаго изъ нихъ. Разумѣемъ ихъ отношеніе къ раньше означеннымъ древнѣйшимъ источнымъ струямъ греческаго религіозно-философскаго міросозерцанія, и именно отношеніе къ Гезіоду. Какъ Гезіодъ въ своей натуръ-философіи возвышался надъ Гомеромъ, такъ и эти три философа возвышались надъ представителями іонійской философской школы собственно. Притомъ и въ самомъ отношеніи ихъ къ Гезіоду Гераклитъ служитъ выразителемъ болѣе космогонической стороны религіозно-философскаго міросозерцанія Гезіодова, Эмпедоклъ—болѣе миѳологической стороны того-же міросозерцанія, Анаксагоръ-же своимъ ученіемъ объ Умѣ достигаетъ высшей точки этого міросозерцанія, останавливающейся на побѣдоносномъ царствѣ Зевса—Промыслителя (μητίετα Ζεύς). Но уже у Геракдита съ Эмпедокломъ мы видѣли нѣкоторыя черты соприкосновенія и съ орфикою. Яснѣе и разностороннѣе это соприкосновеніе является въ пиѳагорействѣ. Однако прежде нежели перейти къ послѣднему, мы должны коснуться еще одной ступени философствованія, которая окончательно завершаетъ собою зданіе міросозерцанія, построенное на основаніи іонійской физіологической школы,—зданіе, въ которое, какъ мы видѣли, положилъ свой камень даже и столько удалившійся отъ нея философъ, какъ Анаксагоръ, по крайней мѣрѣ въ своихъ ближайшихъ послѣдователяхъ. Эта ступень есть атомизмъ.

6. *Атомисты.* Одновременно съ Эмпедокломъ и Анаксагоромъ жилъ основатель атомистической философской школы *Левкиппъ*, а нѣсколько позже—главный представитель

той-же школы—*Димокритъ*, ученикъ Левкиппа. Ученія обоихъ этихъ представителей названной школы такъ тѣсно связаны между собою, что излагать ихъ можно только въ неразрывномъ взаимоотношеніи, какъ міровоззрѣніе атомистовъ вообще, тѣмъ болѣе, что личность Левкиппа, за личностію провозвѣстника его ученія—Димокрита, какъ-бы стушевывается настолько, что уже Эпикуръ сомнѣвался въ самомъ существованіи Левкиппа.

Основоположеніе философскаго міросозерцанія атомистовъ, какъ извѣстно, заключается въ томъ, что они признавали первоначаломъ всего безчисленныя, разнообразныя по формѣ и различныя качественно, недѣлимыя вещества или атомы, которые, подъ условіемъ вѣчнаго движенія, никѣмъ не произведеннаго, послужили основаніемъ къ образованію всего существующаго, всѣхъ міровъ, въ числѣ которыхъ находится и обитаемый нами, всѣхъ вещей и существъ неорганическихъ и органическихъ. Въ этомъ видно соприкосновеніе ихъ ученія съ ученіемъ Анаксагора объ оміомеріяхъ [1]). Даже душа, которую атомисты считали благороднѣйшею составною частію человѣка, по ученію ихъ состоитъ изъ тонкихъ гладкихъ и круглыхъ атомовъ, именно такихъ, какіе составляютъ собою огонь, который разлитъ по всему тѣлу и, благодаря вдыханію, не выходитъ совсѣмъ изъ человѣка, пока послѣдній живетъ, но пополняется изъ воздуха. Такимъ образомъ матеріалистическое направленіе философіи атомистовъ уже и отсюда видно. Но замѣчательное обстоятельство! Не смотря на этотъ матеріализмъ, который сенсуалисты, начиная съ Бакона Веруламскаго, принимаютъ для своихъ ученій въ основаніе и на которомъ зиждется теперешній матеріализмъ, атомисты не доходили до такой степени отрицанія всего священнаго, какая замѣчается въ наше время и у современныхъ намъ матеріалистовъ. То, что было священно для всякаго грека, священно было и для атомистовъ. Прежде всего, посмотрите, сколь высокъ личный нравственный ха-

[1]) Ближе объ этомъ соприкосновеніи см. въ статьѣ проф. *В. Д. Кудрявцева* „Матеріалистическій атомизмъ“ въ *Прибав. къ твор. св. Отц.* 1880, XXVI, 672.

рактеръ напр. Димокрита. Онъ велъ почти аскетическую жизнь, отказался отъ радостей семейной жизни и т. д. [1]). Затѣмъ, посмотрите, какъ высоки нравственныя правила хотя бы того-же Димокрита. Вы не найдете въ нихъ и слѣда не только теперешняго матеріализма, но и самаго атомизма. Особенно важны въ настоящемъ случаѣ слѣдующія религіозно-нравственныя правила и положенія: „Душа есть жилище Божества“;—„Боги издревле подавали и теперь подаютъ людямъ все только доброе, а отнюдь не злое. вредное и безполезное. Въ это послѣднее люди сами впадаютъ по слѣпотѣ ума и невѣдѣнію“;—„Люди просятъ у боговъ, въ молитвахъ своихъ къ нимъ, здоровья, а того и не знаютъ, что сами владѣютъ средствами къ тому, чтобы быть здоровыми: живя не воздержно, они сами бываютъ предателями своего здоровья въ пользу похотей“;—„Только тѣ одни боголюбезны, для которыхъ отвратительно дѣлать несправедливость“ и под. [2]) И это не пустыя только слова, каковыми считаютъ ихъ нѣкоторые [3]), обращающіе вниманіе лишь на теоретическую сторону ученія атомистовъ, а выработанныя долгимъ размышленіемъ и жизненною дѣятельностію глубокія изреченія истины. Возвышенность и строгость этихъ и подобныхъ правилъ могла-бы быть урокомъ для матеріалистовъ нашего вѣка. Правда, то, что мы видимъ въ подобныхъ вышеприведеннымъ правиламъ, атомистами куплено, быть можетъ, цѣною непослѣдовательности основнымъ положеніямъ ихъ философіи; но за то въ нихъ ясно видится нежеланіе атомистовъ осквернять то, что священно для человѣка. Матеріализмъ атомистовъ отнюдь не зависѣлъ отъ преднамѣреннаго усилія ихъ овеществить все духовное, какъ то дѣлается нынѣшними матеріалистами; онъ стоялъ въ связи съ основоположеніями ихъ теоретической философіи. Самые атомы понадобились Левкиппу, Димокриту и ихъ послѣдователямъ лишь для того,

---

[1]) *М. Н. Каткова*, упомян. изслѣдованіе въ *Пропилеяхъ* I, 353—354.

[2]) Эти правила можно читать въ ряду „Изреченій древнѣйшихъ греческихъ мыслителей“, помѣщенныхъ въ журн. *Вѣра и Разумъ* за 1885 г. №№ 13, 15 и 16.

[3]) Напр *Zeller*, I, 835.

чтобы представить болѣе удовлетворительный, по ихъ мнѣнію, способъ объясненія природы, которая въ ихъ время занимала умы всѣхъ сколько-нибудь мыслящихъ людей,— чтобы представить таковое-же объясненіе и всего являющагося въ природѣ, подлежащаго наблюденію человѣческому.— Но еще болѣе значенія имѣютъ для насъ въ настоящемъ случаѣ объясненія атомистовъ, касающіяся религіи. Какъ въ религіозно-нравственной, такъ и въ религіозной собственно области Димокриту отнюдь не хотѣлось прямо разрушать народныхъ представленій о Божествѣ, столь священныхъ для народа. Однако и въ этой области онъ попытался сдѣлать объясненіе, хотя сколько-нибудь подходящее къ основнымъ положеніямъ его теоріи. Онъ не отвергалъ возможности проявленія силы боговъ въ дѣйствіяхъ чрезвычайныхъ, возможности обобщенія извѣстныхъ понятій въ богахъ и олицетворенія ихъ въ послѣднихъ. Онъ полагалъ, что демоны, населявшіе по народнымъ вѣрованіямъ, воздушное пространство, суть дѣйствительно живыя существа, по виду похожія на людей, но далеко превосходящія ихъ величиною, силою и долговѣчностію, какъ существа нетлѣнныя, а равно и нравственными свойствами, и производящія то благодѣтельное, то вредное вліяніе на людей. Образы (εἴδωλα, δείκελα), выдѣляемые этими существами изъ себя и являющіеся людямъ въ сонномъ или въ бодрственномъ состояніи, и были сочтены людьми, по его мнѣнію, за Божество (οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν [1]), ибо кромѣ ихъ не существуетъ никакого Бога, который-бы имѣлъ нетлѣнное естество (μηδενὸς ἄλλον παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ τοῦ ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος) [2]). Подобное-же объясненіе даетъ онъ также пророчествамъ, нѣкоторымъ священнымъ предметамъ и под. [3]). Въ этомъ смыслѣ не безъ основанія называлъ онъ Божественнымъ и душевное и разумное въ человѣкѣ, какъ проявленіе вышеупомянутаго огня. Въ томъ-же смыслѣ и свѣтила небесныя на-

---

[1]) *Ritter-Preller*, p. 49. *Mullach.* p. 358.
[2]) Ibid.
[3]) *Zeller*, I, 838 f

зывалъ онъ богами или божествами, такъ какъ они суть главное вмѣстилище этого Божественнаго огня [1]). Такимъ образомъ все показываетъ, какъ мало Димокритъ хотѣлъ разрушать вѣковыя вѣрованія своего народа. Но уже и изъ сказаннаго доселѣ видно, что шагъ къ такому разрушенію имъ былъ сдѣланъ въ самомъ объясненіи этихъ вѣрованій. Кромѣ вышеприведеннаго объясненія того, какимъ образомъ у людей составилось представленіе о Божествѣ, котораго въ согласной представленію дѣйствительности, по Димокриту, нѣтъ, сюда относятся еще слѣдующіе отрывки ученія того-же философа, которое клонится также къ объясненію того, какъ составились различныя черты того-же представленія. „Видя въ воздушныхъ пространствахъ,—читаемъ въ этихъ отрывкахъ,—такія явленія, какъ громы и молніи, гроза и падающія звѣзды, а также затменія солнца и луны, древніе люди приходили въ страхъ, думая, что виновниками этихъ явленій служатъ боги“ [2]). Или еще: „простирая руки въ то пространство, которое всѣ мы, греки, теперь называемъ воздухомъ, люди говорятъ, что весь онъ есть Зевсъ; что онъ все вѣдаетъ, все даруетъ и отъемлетъ и что онъ есть царь всего“ [3]). По связи съ тѣмъ Гомеровы представленія о богахъ Димокритъ, по свидѣтельству древнихъ, толковалъ аллегорически [4]), именно Зевсъ, по его мнѣнію, означаетъ воздухъ, Аѳина Паллада—мудрость и т. д. [5]). Но то безспорно, что о самомъ Гомерѣ онъ былъ высокаго мнѣнія [6]). Да и объясненія божествъ, имъ предложенныя, какъ можно видѣть уже и изъ сейчасъ приведенныхъ, не противорѣчили основнымъ религіознымъ представленіямъ грековъ, какъ намъ извѣстно, почему, быть можетъ, Димокритъ и не былъ такъ преслѣдуемъ какъ Анаксагоръ.

Сводя итоги отношенія атомистовъ къ философскому рас-

---

[1]) Ibid. p. 135 f. Conf. *Tertull.* ad nat. II, 2.
[2]) *Ritter-Preller,* p. 49.
[3]) Ibid. p. 49—50. *Mullach.* p 370.
[4]) *Ritter-Preller,* p. 50.
[5]) *Zeller,* I, 835 f.
[6]) *Mullach.* p. 370. Сравн. *М. Н. Каткова* въ *Пропил.* III, 160.

крытію идеи Божества, мы прежде всего не можемъ не отмѣтить движенія впередъ, сдѣланнаго ихъ школою [1]) Природа съ ея явленіями, какъ мы замѣчали выше, во времена атомистовъ занимала умы всѣхъ мыслящихъ людей. Анаксагоръ, слишкомъ занятый отысканіемъ первопричины міроваго движенія, порядка и устройства, оставилъ открытымъ вопросъ о ближайшемъ объясненіи процесса міровой жизни. Но уже Эмпедоклъ указалъ на нѣкоторую множественность стихій міробытія. Анаксагоръ привелъ понятіе оміомерій для той-же цѣли. Атомисты-же установили цѣлую теорію первичныхъ недѣлимыхъ веществъ или атомовъ для объясненія бытія и явленій всей природы, не исключая и духовной. Въ этомъ они оказали большую услугу философіи природы, которою занимались всѣ философы архаическаго періода. Въ отношеніи къ явленіямъ духовной жизни атомисты, особливо Димокритъ, своимъ различеніемъ и опредѣленіемъ понятій, уже по замѣчанію Аристотеля [2]), были предвѣстниками и предшественниками Сократа. Самыя аллегорическія объясненія божествъ народной религіи не остаются безъ значенія для дальнѣйшаго движенія религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи. Но за всѣмъ тѣмъ уже изъ представленнаго очерка атомистическаго ученія нельзя не видѣть и пониженія того уровня чистоты и возвышенности понятія о Богѣ, котораго можно было ожидать отъ философіи и до котораго она было даже дошла въ лицѣ предшествовавшихъ атомистамъ философовъ. Какъ Гезіодъ нѣкогда, своею попыткою произвести Зевса отъ Геи, т. е. земли, будто-бы ни отъ кого не происшедшей, низвелъ Божество съ *неба* на *землю* [3]), такъ и атомисты отнеслись къ Божеству въ своихъ объясненіяхъ существа, свойствъ и явленій Его. Они прежде всего низвели боговъ на степень демоновъ, высшихъ человѣка, но низшихъ истиннаго Божества существъ. А затѣмъ почти фантастическимъ представили существованіе и самыхъ

---

[1]) О ближайшихъ послѣдователяхъ Левкиппа и Димокрита, какъ не имѣвшихъ особеннаго значенія для раскрытія понятія о Богѣ, мы не будемъ говорить.

[2]) Metaph. XIII, 4

[3]) См. наше изслѣдованіе въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1884, II, 219.

этихъ демоновъ, почти дошедши до того, о чемъ еще въ древности сказано: *рече безуменъ въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ* (Псал. 13, 1). Такого рода отношеніе атомистовъ къ Божеству и Божественному не должно было остаться безъ вредныхъ послѣдствій для дальнѣйшихъ ступеней въ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи, какъ то мы и увидимъ въ свое время. И какъ при разсмотрѣніи отношенія Гезіода къ идеѣ Божества, въ заключеніе, мы не могли не выразить желанія, чтобы слѣдовавшіе за нимъ мыслители исправили его погрѣшности, устранили оставленныя имъ неустраненными противорѣчія, уяснили вновь вызванныя имъ недоразумѣнія и чтобы вообще были основательнѣе его въ разрѣшеніи интересующаго насъ вопроса [1]), такъ подобное желаніе поневолѣ приходится выражать и теперь.

7. *Пиѳагорейская* школа. Всѣ, доселѣ разсмотрѣнные, философы такъ или иначе, въ большей или меньшей мѣрѣ, примыкали къ іонійской школѣ, или были іонянами по происхожденію, кромѣ развѣ Эмпедокла, примыкавшаго къ ней только по космологическимъ воззрѣніямъ. Теперь предъ нами является личность іонянина по происхожденію, но перенесшаго свою дѣятельность на почву, весьма отдаленную отъ іонійской,—на почву доризма Великой Греціи;—личность окруженная ореоломъ еще большей чудесности, нежели Эмпедоклъ, но глубже послѣдняго проникавшая въ тайны религіозно-философскаго міросозерцанія и ближе его стоявшая къ орфикѣ. Разумѣемъ основателя пиѳагорейской философской школы—*Пиѳагора*. Рожденный на островѣ Самосѣ около 580—570 г. до Р. Хр. и по достиженіи мужескаго возраста долго пропутешествовавъ по разнымъ странамъ Востока, особенно-же долго проживъ въ Египтѣ, Пиѳагоръ около 540—530 г. до Р. Хр. прибылъ въ Италію, гдѣ въ такъ называемой Великой Греціи прожилъ все остальное время своей жизни и умеръ въ концѣ VI или въ началѣ V столѣтія предъ Р. Хр. Уже Гераклитъ называлъ его самымъ многосвѣдущимъ человѣкомъ своего времени.

---

[1]) Тамъ-же, стр. 220.

Не безъ основанія учителемъ его признаютъ [1]) Ферекида Сиросскаго—главнаго представителя такъ называемаго средняго орфизма. И многіе пункты его философіи и организованный имъ (пиѳагорейскій) союзъ, представляютъ несомнѣнныя основанія признавать близкое соприкосновеніе его съ орфиками, ихъ таинствами и ученіемъ, въ свою очередь имѣвшимъ близкое соотношеніе съ восточными религіозно-философскими воззрѣніями и культами, особенно-же египетскими (древне-пиѳагорейство) и персидскими (средне-пиѳагорейское ученіе). Ученіе Пиѳагора мы узнаемъ лишь изъ сообщеній его послѣдователей, особенно же Филолая (современника Сократа), Архита и другихъ, значительно видоизмѣнившихъ первоначальное ученіе Пиѳагора, а равно и изъ сообщеній позднѣйшихъ писателей, начиная съ Аристотеля. Потому мы и разсматриваемъ ученіе пиѳагорейское послѣ ученій вышеозначенныхъ писателей и при томъ какъ общепиѳагорейское ученіе, различая впрочемъ древнѣйшій видъ этого ученія отъ позднѣйшаго. Начнемъ, по обычаю, съ философскаго собственно ученія, чтобы потомъ отъ него естественнѣе былъ переходъ и къ богословскому и частнѣе,—къ ученію о Богѣ.

Главную особенность пиѳагорейскаго ученія философскаго составляетъ, какъ извѣстно, символика чиселъ. А такъ какъ, по тому же ученію, „число дѣлаетъ познаваемымъ сокровенное, господствуетъ надъ Божественными вещами (т. е. мірозданіемъ) и дѣлами людей, музыкой и ремесломъ, и не допускаетъ лжи“, [2]) то, кромѣ того, характеристическими же особенностями этого ученія являются также соразмѣрность и гармонія, обнаруживающіяся во всей и во всякой области бытія и явленія. Поэтому всѣ части ученія пиѳагорейскаго не только окрашиваются, а и насквозь проникнуты этими особенностями, что̀ простирается на оба вида пиѳагорейскаго ученія, болѣе древняго и менѣе древняго, безъ различія. Все устройство міра основано на законахъ чиселъ и

---

[1]) *Diog. L* VIII, 1.

[2]) *Stob.* Ecl. I, 8. Срав. *Новицкаго* II, 138.

гармоніи. На томъ-же основывается и жизнь нравственная и религіозная, по ученію пиѳагорейцевъ. Спѣшимъ однакоже предупредить могущія возникнуть недоразумѣнія изъ такой великости значенія системы чиселъ въ ученіи пиѳагорейцевъ объясненіемъ, что подъ числомъ у нихъ, какъ и вообще у грековъ того времени, разумѣлось не отвлеченное понятіе, какъ у насъ, а всякая величина въ смыслѣ опредѣленія предмета, съ нимъ нераздѣльнаго. Отсюда и геометрическія фигуры и тѣла также назывались числами („квадратное число, кубическое число“ и под.). Вслѣдствіе того-же пиѳагорейцы сливали понятія числа и предѣла въ одно понятіе. И не безъ основанія. Предѣлъ тѣла есть поверхность, предѣлъ поверхности—линія, предѣлъ линіи—точка. Точка-же есть абсолютно простая единица, а слѣдовательно—число. Изъ такого числа состоятъ всѣ величины на свѣтѣ. Но самая точка, ни сама въ себѣ, какъ абсолютно простая, ни въ своей совокупности съ другими, все такими же точками, еще не можетъ составить величины. Нужно, чтобы между точками находилось что-либо, что могло-бы ихъ раздѣлять и полагать между ними предѣлы; искомое въ этомъ случаѣ и есть безпредѣльное, безъ понятія котораго немыслимо и самое понятіе предѣла. Уравнивающимъ-же взаимныя отношенія между этими противоположностями (предѣломъ и безпредѣльнымъ) условіемъ и является гармонія, соразмѣрность, составляющая собою какъ-бы душу числа. Очевидно, что такія понятія совершенно приложимы къ объясненію всякаго бытія и явленія. Но вотъ въ этомъ приложеніи-то понятія о числахъ къ реальному бытію и явленіямъ и обнаруживается разность взглядовъ древнѣйшаго и менѣе древняго вида пиѳагорейскаго ученія, приводившая къ глубокимъ недоразумѣніямъ относительно истинной сущности послѣдняго даже такихъ великихъ мыслителей, какъ Аристотель [1]). Дѣло въ томъ, что древнѣйшіе пиѳагорейцы представляли числа только какъ „*символическія обозначенія опредѣленныхъ, подразумѣваемыхъ при этомъ вещей и существъ*“ [2]), а менѣе

[1]) Metaph. I, 5, 8, XIV, 3, 5.

[2]) *Новицкаго* II, 182.

древніе, главою коихъ былъ Филолай, учили о числахъ согласно тому, какъ Аристотель говоритъ вообще о пиѳагорейцахъ въ одномъ мѣстѣ своей метафизики, т. е. представляли въ числахъ „не только свойства и отношенія вещей, но и *субстанцію*, *матерію* ихъ“ [1]).—Посмотримъ-же теперь, какъ шло развитіе религіозно-философскаго міросозерцанія тѣхъ и другихъ изъ пиѳагорейцевъ на основаніи ученія о числахъ. Мы уже могли видѣть изъ предшествующаго, что основаніемъ всего, по ученію и тѣхъ и другихъ, могла быть только *единица*, *монада*. Дальнѣйшія-же осложненія чиселъ обнаруживаютъ между тѣми и другими разность весьма значительную. И именно древнѣйшіе пиѳагорейцы, ближе примыкавшіе съ одной стороны къ египетскому міровоззрѣнію, а съ другой—къ орфикѣ, въ слѣдующихъ стихахъ священной саги или „Завѣтовъ“ Пиѳагора выразили основы своего ученія:

„Будь къ намъ милостиво, достославное *Число*, отецъ блаженныхъ боговъ
и людей,
„Священная *Четверичность* [2]), источникъ и корень
„Присно-текущаго естества! Ибо исходитъ *Божественное Первочисло*
„Изъ глубины несмѣшанной *Единицы* [3]), пока не достигнетъ
„Священной *Четверицы* [4]), которая рождаетъ за тѣмъ матерь всего,
„Все вмѣщающую, первородную, всему полагающую предѣлъ,
„Неуклонную, неутомимую, Священную *Десятерицу* [5]),
„Имѣющую ключъ ко всему,—во всемъ равную Первочислу“ [6]).

Въ этомъ классическомъ мѣстѣ древне-пиѳагорейской саги заключается вся сущность и философіи и богословія пиѳагорейцевъ. Прежде всего, почему, кромѣ единицы, придается здѣсь особенное значеніе еще четверицѣ и десятерицѣ?—Ближайшее основаніе къ тому чисто математическое. Точка = единица; двѣ точки (или единицы) образуютъ линію; три — плоскость (треугольникъ напр.); четыре — тѣло (напр. пирамиду); а $1+2+3+4=10$; изъ десятка-же или деся-

---

[1]) Metaph. I, 5, 8.
[2]) Τετρακτύς.
[3]) Μουνάς (μονάς).
[4]) Τετράς
[5]) Δεκάς.
[6]) *Lobeck*, Aglaophamus p. 715—720. Срав. *Новицкаго* II, 183.

терицы составляются всѣ дальнѣйшія числа. Но за этимъ математическимъ основаніемъ, какъ очевидно уже изъ приведеннаго отрывка пиѳагорейской священной саги, скрывалось болѣе глубокое философско-богословское основаніе. Не даромъ *Число* называется „достославнымъ, отцемъ боговъ и людей“; не даромъ дѣлается обращеніе къ нему, какъ къ Божественному Существу, что̀ неприложимо было-бы къ отвлеченному понятію простаго числа. Если отвлеченныя математическія величины, заключающіяся въ этой „священной Четверицѣ“, замѣнить болѣе реальными сущностями, то, по сличенію съ другими мѣстами пиѳагорейскаго ученія, окажется слѣдующее: *единицею* называется первое изъ Божественныхъ началъ—*эѳиръ* или *духъ*, простой, несмѣшанный ни съ чѣмъ; *двоицею будетъ первоматерія*, какъ составленная изъ двухъ главныхъ стихій—земли и воды; *троицею—время*, какъ состоящее изъ настоящаго, прошедшаго и будущаго, и *четверицею—первопространство*, какъ имѣющее стороны на востокъ, западъ, сѣверъ и югъ. Съ первопространствомъ у пиѳагорейцевъ, какъ и у орфиковъ, соединялось понятіе міропорядка, судьбы, правды [1]). Эти четыре первосущности, какъ и въ египетскомъ вѣроученіи, составляютъ собою *единое* первобожество:

„Одна есть сила, одинъ Богъ, могучая первооснова вселенной,
„Одинъ Онъ, самобытный; изъ одного рождается все происходящее“ [2]).

Это первоединое Божество въ тоже время, какъ и египетское первобожество Амуна, есть „сокровенный“ чинъ божественныхъ существъ“ (κρύφιος διάκοσμος τῶν θεῶν). [3]) Оно проявляется лишь въ сотворенныхъ вещахъ [4]), но въ существѣ своемъ недоступно очамъ смертныхъ:

„Оно проявляется въ сотворенныхъ вещахъ; но Его самого никто изъ смертныхъ
„Не въ состояніи видѣть. потому что тьмой покрыто Оно;

---

[1]) Theolog. arithm. p. 23.

[2]) *Stob.* Ecl. phys. I, 3. *Новицк.* II, 142.

[3]) *Procl* in Crat p. 79.

[4]) Срав. Римл. 1, 20: *Невидимая Его отъ созданія міра твореніи помышляема видима суть, и присносущая сила Его и Божество.*

„И мы, смертные, имѣемъ только тупые смертные глаза,
„Неспособные видѣть Божество, всѣмъ управляющее.
„На мѣдномъ сводѣ небесъ Оно воздвигнуло
„Свой золотой престолъ, и земля—Его подножіе“ [1])

Съ этимъ понятіемъ о Первобожествѣ орфико-пиѳагорейская сага соединила имя Зевса [2]), что̀ согласовалось и съ древнѣйшимъ гомерическимъ представленіемъ о Зевсѣ, какъ живущемъ въ эѳирѣ и съ древнимъ Гезіодовымъ представленіемъ о Немъ, какъ воплощающемъ въ себѣ все высшее въ божественной и космической области и еще болѣе того съ орфическимъ представленіемъ о соединеніи въ немъ всѣхъ условій для божественнаго и космическаго бытія. Этимъ-то и объясняются такія слова обращенія къ Зевсу у пиѳагорейцевъ, какъ:

„Зевсъ царь, Зевсъ самъ виновникъ происхожденія всего“ [3]);

или:

„Зевсъ отецъ, подлинно всѣхъ освободилъ-бы Ты отъ многихъ золъ.
„Если-бы всѣмъ показалъ Ты, какимъ геніемъ пользуются они.
„Но Ты дерзай, поелику смертные имѣютъ Божественный родъ;
„Священная природа показываетъ имъ все....
„Если оставивъ тѣло, Ты перейдешь въ свободный эѳиръ,
„То будешь безсмертный Богъ, нетлѣнный и уже непричастный смерти“ [4]).

Затѣмъ, какъ мы знаемъ, священная *Четверица*, иначе сказать, Первобожество, о которомъ сейчасъ говорено было, Зевсъ, раждаетъ мать всего

„Все вмѣщающую, первородную, всему полагающую предѣлъ,
„Неуклонную, неутомимую, священную *Десятерицу*
„Имѣющую ключь ко всему,—во всемъ равную Первочислу“.

Подъ этою Десятерицею разумѣется весь міровой шаръ, вся вселенная, состоящая „изъ свода неподвижныхъ звѣздъ, семи планетныхъ твердей, изъ земли и противоземелія. Этимъ вполнѣ объясняются и прилагаемыя ко вселенной свойства; по древ-

---

[1]) *Stob.* ibid. *Новицкій* II. 143. Послѣднія слова живо напоминаютъ собою изреченіе Св. Писанія: *небо престолъ мой, земля-же подножіе ногъ моихъ* (Исаіи 66, 1).

[2]) Поэтому-то греки и египетское первобожество—Амуна переименовали въ въ Зевса—Аммона.

[3]) *Stob.* Ecl phys. I, 3.

[4]) *Mullach* p. 198 199.

нему міровоззрѣнію, она дѣйствительно есть мать всего, т. е. всего творенія, потому что міровой шаръ сперва и прежде всего сотвореннаго непосредственно произошелъ изъ Божества, что онъ все вмѣщаетъ въ себѣ, все ограничиваетъ, не отклоняется отъ пути ежедневнаго круговращенія и не утомляется въ своемъ безпрерывномъ движеніи; міровой шаръ, наконецъ, по древнему способу воззрѣнія, есть κληδοῦχος, хранитель ключей, какъ-бы хранитель храма,—всего творенія и во всемъ равенъ Первочислу, Первобожеству, потому что произошелъ изъ его субстанціи и постоянно сохраняется чрезъ непосредственную связь съ нимъ,—этимъ источникомъ присно-текущаго творенія“ [1]). Но само собою разумѣется, что развиваясь въ десятерицу, четверица должна представлять и посредствующія числа, каждое съ своимъ значеніемъ. И именно духъ или эѳиръ первый вступилъ въ образовательную дѣятельность по отношенію къ міру и частію самъ изъ себя, а частію своимъ воздѣйствіемъ на первоматерію, произвелъ пять стихій: эѳиръ (вещественный), огонь, свѣтъ, воздухъ и землю. Это и есть *пятерица*. Этимъ опредѣлилась субстанція всей вселенной. Остальная пятерица должна опредѣлять внутренній составъ міра, устроеннаго также по мѣрѣ и числу. Именно: шесть родовъ живыхъ и одушевленныхъ существъ: боговъ, демоновъ, героевъ (полубоговъ), людей, звѣрей и растеній составляютъ *шестерицу*; семь небесныхъ тѣлъ (планетъ), которыя, какъ находящіяся въ области эѳира, суть божественныя существа, составляютъ *седмерицу;* восемь божественныхъ сферъ (семь планетныхъ, прозрачныхъ и одна непрозрачная—неподвижныхъ звѣздъ) образуютъ, вмѣстѣ съ восемью космическими божествами: небомъ и землею, эѳиромъ и огнемъ, свѣтомъ и тьмою, солнцемъ и луною, *осмерицу;* наконецъ девять большихъ космическихъ пространствъ: одно средоточное, объятое землею и противоземеліемъ и наполненное центральнымъ огнемъ, семь междупланетныхъ пространствъ и одно между Сатурномъ и сферой неподвижныхъ звѣздъ, составляютъ *девятерицу*. Дальше десяти символика

[1]) *Новицкаго* II, 185—186.

чиселъ у пиѳагорейцевъ не простиралась. Теперь какое-же приложеніе изъ символики чиселъ дѣлали менѣе древніе пиѳагорейцы? У нихъ *Первоединое* уже не есть число, но есть субстанція, изъ которой „происходятъ числа“ [1]). Числа-же состоятъ изъ нечета и чета [2]), изъ коихъ первое есть опредѣляющее, а второе—опредѣляемое,—„изъ единаго и не опредѣленной двоицы, какъ изъ своихъ стихій“ [3]), слѣдовательно изъ *монады*, какъ опредѣляющаго начала и *діады* (двоицы), какъ неопредѣленнаго вещества; *троица*-же (тріада) есть *гармонія* этихъ двухъ противоположностей,—число совершенное, заключающее въ себѣ конецъ, средину и начало, потому что въ гармоніи совмѣщается три момента: и опредѣляющая сущность, и неопредѣленная множественность и опредѣленная форма вещи. Если, поэтому, говорится, что „число есть сущность всѣхъ вещей“, то это значитъ, по выраженію Филолая, что „весь міръ состоитъ изъ неопредѣленнаго и опредѣляющаго“ [4]). Притомъ монада и діада не суть два самостоятельныя начала, но суть разныя стороны одного и того-же Первоединаго, какъ состоящаго изъ нечета и чета [5]) и потому называемаго *нечето-четомъ* (ἀρτιοπέρισσον). Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что все сущее есть раскрытіе Первоединаго или, какъ выражается Аристотель, „Первоединое есть начало и сущность и стихія всего сущаго“ [6]). Изъ монады и діады, далѣе, происходятъ ближе всего четыре міровыя стихіи, составляющія собою *четверицу*, въ которой самое высокое мѣсто занимаетъ огонь, особенно центральный и периферическій, какъ непосредственный представитель монадическаго начала. Первобожество съ двумя противоположными началами (монадой и діадой) и четыре стихіи, изъ нихъ происходящія, Филолай символически обозначилъ двумя геометрическими фигурами: *треугольникомъ* и *четыреугольникомъ*.

---

[1]) *Aristot.* Metaph. I, 5.
[2]) Ibid. I, 8 Conf. *Stob* Ecl. phys I, p. 456.
[3]) *Aristot* Metaph. XIII, 7, 6.
[4]) *Diog. L.* VIII, 85
[5]) *Aristot.* Metaph I, 5.
[6]) Ibid. XIII, 6.

На вершинѣ треугольника онъ полагалъ *Кронось*, время (персид. Церуанеакерене), а по двумъ остальнымъ угламъ *Діониса* (Ормузда) и *Аида* (также *Арея*, персид. Аримана); а на узлахъ четыреугольника *Гестію*, какъ представительницу огня, *Иру*, какъ представительницу воздуха, *Рею* или *Афродиту*, какъ представительницъ воды и *Димитру*, какъ представительницу земли [1]). Дальнѣйшее опредѣленіе *десятерицы* у менѣе древнихъ или среднихъ пиѳагорейцевъ сходно съ древнѣйшими, но притомъ такъ, что десять космическихъ сущностей они раздѣляли на три области: Олимпъ, космосъ и область подлунную, изъ коихъ только въ первыхъ двухъ господствуетъ, по ихъ ученію, совершенство и строгій порядокъ (τάξις), гармонія, а въ послѣдней—безпорядокъ (ἀταξία) [2]). Но въ общемъ весь міръ есть число и гармонія, какъ раскрытіе первосубстанціи, заключающей въ себѣ высшую степень гармоніи.

Въ такомъ видѣ представляется отличительная особенность пиѳагорейской школы — ученіе о числахъ и гармоніи, притомъ какъ у древнихъ, такъ и у среднихъ пиѳагорейцевъ. Мы раньше сказали, что этою особенностію проникнуты и всѣ части ученія пиѳагорейцевъ. Доказательство этой мысли мы отчасти уже видѣли на предшествующемъ,—въ приложеніи ученія о числахъ и гармоніи къ общему міровоззрѣнію школы. Теперь намъ остается, на основаніи того-же ученія о числахъ и гармоніи, кратко представить ученіе о природѣ, такъ какъ отсюда виднѣе всего будетъ и сущность главнаго, интересующаго насъ предмета. — Первоначаломъ всего сущаго пиѳагорейцы (древніе), подобно Анаксимандру, признавали *безпредѣльное* (ἄπειρον), притомъ не какъ свойство чего-либо другаго, а какъ самостоятельную сущность, субстанцію (οὐσίαν), по свидѣтельству Аристотеля [3]). Эта субстанція, не только наполняющая міровой шаръ, но и внѣ его занимающая безпредѣльное пространство, есть не иное

---

[1]) Срав. *Новицкаго* II, 223.
[2]) *Stob.* Ecl. phys. I, p. 420.
[3]) Phys. III, 4, 2.

что, какъ Божество или Первобожество и, какъ таковое, едина. Поэтому весь міръ невольно проникается этимъ безпредѣльнымъ по протяженію или пространственности, слѣдовательно вездѣсущимъ Существомъ, какъ-бы втягиваетъ въ себя, вдыхаетъ безконечное живое дыханіе (эѳиръ) Его, какъ Духа вѣчнаго, а слѣдовательно вдыхаетъ въ себя и время, т. е. пріобщается Его вѣчности [1]). Чрезъ это онъ (міръ) становится, по выраженію „священной саги“,—„во всемъ равенъ Первочислу“, или Первобожеству, то есть является не только матеріальнымъ тѣломъ, шаромъ (σφαιροειδῆ), но и одушевленъ и одаренъ разумѣніемъ (ἔμψυχον, νοερόν) [2]). Проводникомъ послѣдняго въ міръ служитъ особенно эѳиръ, какъ непосредственное истеченіе Божественнаго духа и источникъ всѣхъ космическихъ (чрезъ огонь и воздухъ) и земныхъ духовныхъ существъ (напр. человѣка). Всѣ пять міровыхъ стихій (эѳиръ, огонь, воздухъ, вода и земля) состоятъ изъ подобныхъ атомамъ, протяженныхъ и по формѣ различныхъ частицъ, называемыхъ *монадами* [3]),—простыхъ, недѣлимыхъ, безконечно малыхъ. Какъ живой и одушевленный, міръ находится въ непрерывномъ движеніи. Однако не все живое одушевленно и потому безсмертно, божественно; ибо иное (какъ напр. душа) непосредственно изъ эѳира истекаетъ, и это безсмертно, а иное получаетъ только отраженіе его посредствомъ солнечнаго свѣта, каково многое изъ существующаго на землѣ. Наконецъ, весь міръ, по своему внутреннему устройству, въ соотвѣтствіе числу и гармоніи, есть κόσμος—красота, порядокъ [4]), который поддерживаетъ въ немъ промыслъ (πρόνοια), господствующій во всей вселенной. Въ частности пять чувствъ въ человѣкѣ соотвѣтствуютъ пятерицѣ стихій, и именно: зрѣніе — огню и свѣту, слухъ—эѳиру, обоняніе—воздуху, вкусъ водѣ и ося-

[1]) *Stob.* Ecl I, p. 380. Такимъ образомъ изъ священной четверицы не упоминается здѣсь только первоматерія, но она заключается уже въ понятіи дыханія (πνοή), какъ смѣшенія эѳира и парообразно-разрѣженной воды.

[2]) *Diog. L.* VIII, 25.

[3]) *Aristot.* Metaph. XIII, 8.

[4]) Въ этомъ смыслѣ Плутархъ говоритъ: „Пиѳагоръ первый наименовалъ вселенную Космосомъ, по причинѣ порядка, въ ней замѣчаемаго“. Placit. phil. II, 1.

заніе—землѣ [1]). Нѣсколько инымъ ученіе о природѣ представляется у среднихъ пиѳагорейцевъ. Началомъ всего они признаютъ Первоединое (ἓν), отличая его отъ монады или подчиненнаго единаго. Это Первоединое есть всеобщая, безусловная причина. Оно-же есть безпредѣльное (ἄπειρον) и, по словамъ Филолая, есть не что иное, какъ „Божество единое, вѣчное, неизмѣнное, неподвижное, равное самому себѣ и отличное отъ всѣхъ другихъ вещей“ [2]). Изъ этого Первоединаго произошли монада и діада, т. е. опредѣляющее и опредѣляемое неопредѣленное. Монада или опредѣляющее единство есть существо благое, разумное, духовное,—міровой духъ (νοῦς). Этотъ міровой духъ объемлетъ весь міръ, приводитъ его въ движеніе и хранитъ вѣчную неизмѣнность планетнаго неба [3]). Онъ есть эѳиръ [4]). Діада же или двоица есть матерія, неопредѣленная, не стройная, тождественная съ природою зла, лишенная ума и смысла и заключающая въ себѣ ложь и зависть [5]). Обѣ эти противоположности приводитъ въ *гармонію* нѣчто *третье*, посредствующее начало (персид. Митра),— *міровая душа*, происходящая изъ Первоединаго и связывающая ихъ въ одно стройное цѣлое,—міръ (κόσμος) или вселенную. Соотвѣтственно этому міръ вѣченъ и по началу и по концу. Онъ кругълъ и существуетъ внутри Божества, которымъ все окружено какъ-бы какою оградою [6]). Поэтому безпредѣльное Первоединое находится внѣ міра и называется объемлющимъ (περιέχον [7]). Внутри Первоединаго, въ міровомъ пространствѣ, изъ неопредѣленной множественности и опредѣляющаго единства (монады) образовались (какъ у Зороастра) четыре стихіи: огонь, воздухъ, вода и земля, и изъ нихъ прежде всего

---

[1]) *Stob* Ecl. phys. I, 1104.

[2]) *Philo,* De mundi opif. p 17 ed. Coloniae, 1613.

[3]) *Stob.* Ecl. phys. I, p. 420.

[4]) *Procl* in Tim. I, 54.

[5]) *Stob.* Ecl. phys. I, p. 10. Здѣсь опять соотвѣтствіе двумъ персидскимъ началамъ: доброму (Ормузду) и злому (Ариману).

[6]) *Atlenag* Legat. pro Chr. p. 25.

[7]) *Aristot.* Phys. ausc. III, 4.

огонь, какъ ближайшая къ монадическому началу или духоподобному эѳиру. Огонь прежде всего образовалъ въ безпредѣльномъ Первоединомъ центръ и затѣмъ—окружность, какъ объемъ міроваго шара. Этотъ центральный огонь, какъ первое проявленіе монадическаго начала въ мірообразованіи, называется „первымъ единымъ“, „первымъ приведеннымъ въ гармонію“, „срединнымъ единствомъ міровой сферы“. Онъ есть тотъ пунктъ, отъ котораго исходитъ мірообразующая дѣятельность Божества и потому называется „домомъ (οἶκον), твердынею или крѣпостію, охраною, престоломъ Зевса“ [1] т. е. Первоединаго. Потому-же онъ называется „матерію боговъ“ по отношенію къ небеснымъ тѣламъ, а какъ творящая сила природы, называется „алтаремъ (ἑστία) вселенной, святилищемъ, связью и мѣрой естества“ [2]. Какъ представитель вседвижущаго эѳира, онъ является причиною движенія въ мірѣ, круговращенія міровыхъ сферъ. Десять вышеозначенныхъ космическихъ существъ и вращаются вокругъ этого центральнаго огня. Какъ все въ мірѣ устроено съ помощію числа и гармоніи, такъ въ частности и душа человѣческая соединяется съ тѣломъ посредствомъ числа и и гармоніи, при чемъ цѣлый человѣкъ представляетъ въ себѣ единицу (душу) и двоицу (тѣло) или монаду и діаду, соединенныхъ посредствомъ третьяго,—гармоніи. Въ тѣлѣ четыре органа: голова, сердце, животъ и половыя части, служащія вмѣстилищемъ первая—разума, второе—жизненной силы и чувствованій, третій питанія и роста, а четвертыя—рожденія, соотвѣтствуютъ четыремъ разрядамъ міробытія: міру существъ разумныхъ, отдѣлу животныхъ, растеній и наконецъ всякаго рода вещамъ [3].

Послѣ всего этого что-же вытекаетъ отсюда для поступательнаго движенія въ философскомъ раскрытіи идеи Божества?—Іонійскіе физіологи находили первоначало всего въ веществѣ (илозоизмъ), хотя уже въ лицѣ Анаксимандра ут-

---

[1] *Simplic.* Schol. ad Aristot. De Coelo p. 305, 32. Срав. *Новицкаго* II, 210.

[2] *Stob.* Ecl. phys. I, p. 488.

[3] Цитаты на это, какъ и на многое изъ предшествующаго, можно видѣть у *Новицкаго* II, 215 и предш. стран.

вердили за нимъ свойство безпредѣльности, имѣющее столь великое значеніе въ системѣ философіи пиѳагорейской. Гераклитъ. Эмпедоклъ и Анаксагоръ уже пытались возвыситься надъ іонійскими физіологами и ихъ илозоизмомъ бо́льшимъ подъемомъ значенія духовнаго начала въ природѣ, особенно-же Анаксагоръ своимъ ученіемъ объ умѣ (νοῦς). Онъ-же обратилъ особенное вниманіе и на красоту міроустройства, имѣющую столь важное значеніе для пиѳагорейцевъ. Атомисты, не въ мѣру увлекшись идеею матеріальной множественности, понизили было значеніе единаго духовнаго первоначала. Пиѳагорейцы-же вновь являются ревностными поборниками подъема значенія сего послѣдняго, но при томъ такъ, что возвышаются и надъ тремя сейчасъ обозначенными продолжателями философіи іонійской, не говоря о первыхъ проводникахъ этой послѣдней. И а) между тѣмъ какъ іонійскіе физіологи обращали вниманіе главнымъ образомъ на внѣшнюю, вещественную сторону природы, пиѳагорейцы обращаютъ вниманіе по преимуществу на внутреннюю, образовательную силу ея или на форму; б) у іонійскихъ физіологовъ и особенно у атомистовъ на первый планъ выступила множественность и только въ выводѣ получалось единое, а у пиѳагорейцевъ единое стоитъ на первомъ планѣ и является исходною точкою мышленія: в) у тѣхъ вещество, матерія представляетъ высшее бытіе, а у пиѳагорейцевъ—низшее, подчиненное; г) не говоря о другихъ іонійцахъ, даже у Анаксагора телеологическое воззрѣніе на природу является лишь на зачаточной почти ступени; у пиѳагорейцевъ-же, съ ихъ системою чиселъ и гармоніи, такое воззрѣніе является господствующимъ; д) если уже у Гераклита огонь имѣетъ большое значеніе не только въ міробытіи, но и въ Божественной жизни, то еще бо́льшее значеніе имѣетъ онъ, какъ мы видѣли, въ ученіи пиѳагорейцевъ; въ этомъ отношеніи къ ученію послѣднихъ еще ближе, нежели къ ученію того, приложимы слова Св. Писанія о Богѣ, что Онъ есть *единъ имѣяй безсмертіе, и во свѣтѣ живый непреступнѣмъ, егоже никтоже видѣлъ есть отъ человѣкъ, ниже видѣти можетъ* (1 Тим. 6, 16). Разумѣемъ вышеупомянутый пиѳагорейскій централь-

ный огонь въ связи съ эѳиромъ; е) между тѣмъ какъ у іонійскихъ физіологовъ, какъ свойства Божества, такъ и связь первоначала бытія съ представленіемъ о верховномъ Божествѣ—Зевсѣ устанавливаемы были нами большею частію по умозаключенію, у пиѳагорейцевъ, какъ мы могли видѣть изъ вышеприведеннаго, и то и другое даже не нуждается въ такомъ выводѣ. Для примѣра достаточно указать на приведенныя слова изъ «Священной саги» о четверицѣ и десятерицѣ съ одной и на слова Филолая у Филона съ другой стороны. Въ дополненіе же къ сказанному раньше о связи имени Зевса съ пиѳагорейскимъ Первобожествомъ мы приведемъ еще слѣдующія слова изъ орфикопиѳагорейской ѳеокосмогоніи. Угрожаемый въ своемъ владычествѣ возстаніемъ титановъ, Зевсъ спрашиваетъ у воспитателей его Ночи:

«О матерь, высочайшая изъ богинь, священная Ночь! Какъ, скажи мнѣ,
«Какъ сдѣлать постояннымъ владычество надъ богами?
«Какъ все должно статься для меня единымъ, и однакожъ каждое остаться особымъ?

Ночь отвѣчаетъ на это:

«Кругомъ охвати вселенную безконечнымъ эѳиромъ и прійми внутрь себя
«Небо, а въ немъ—могучую землю вмѣстѣ съ моремъ
«И всѣми чудесами, украшающими небо [1]).
«Такъ на всю вселенную положишь неразрывную связь,
«И изъ эѳира готова золотая цѣпь [2]).

Въ исполненіе этого совѣта Зевсъ дѣлаетъ то, о чемъ мы нѣкогда говорили при разсмотрѣніи орфическихъ представленій о Божествѣ [3]) и что вполнѣ согласно съ основными воззрѣніями пиѳагорейской школы, какъ въ представительствѣ древнихъ пиѳагорейцевъ, приближавшихся болѣе къ древнимъ же орфикамъ, такъ и въ представительствѣ среднихъ пиѳагорейцевъ, болѣе приближавшихся къ среднимъ же ор-

---

[1]) Т. е. съ солнцемъ, луною и планетами, вмѣстѣ съ землею составляющими красоту (κόσμος) вселенной.

[2]) См. у *Новицкаго* II, 160. Эѳиръ=духъ указываетъ на духовную природу. Припомнимъ Гомерово указаніе на «золотую цѣпь» Зевса (Ил. VIII, 19) и сказанное нами въ свое время (жур. *Вѣра и Разумъ* 1884, I, 547 дал. отд. филос.) по этому случаю.

[3]) См. жур. *Вѣра и Разумъ* 1884, II, 305 дал. отд. фил.

фикамъ [1]) Но какъ при разсмотрѣніи орфическаго міровоззрѣнія, возвышавшагося надъ Гезіодовымъ, мы не могли не отмѣтить и недостатковъ его, такъ и теперь намъ приходится сказать тоже самое въ отношеніи къ міровоззрѣнію пиѳагорейцевъ. И во-первыхъ, хотя пиѳагорейская философія и отвлекалась отъ непосредственно-чувственнаго, на которомъ останавливались іонійцы, къ нематеріальному единству, однако еще не въ силахъ была постигать это нематеріальное въ его чистой формѣ, какъ понятіе; она остановилась въ этомъ отношеніи на срединѣ между чувственнымъ воззрѣніемъ и понятіемъ, именно на воззрѣніи математическомъ, и потому самое нематеріальное бытіе поняла опять, какъ форму тѣлеснаго бытія, т. е. какъ математическую форму, какъ число При этомъ пиѳагорейцы не могли, да и не пытались удовлетворительно разрѣшить вопросъ объ основаніяхъ единства сущности и многоразличія вещества и объ отношеніяхъ между единствомъ и многоразличіемъ. Разрѣшить этотъ вопросъ предлежало школѣ элейской. Во-вторыхъ, собственно въ отношеніи къ идеѣ Божества, пиѳагорейство, устранивъ многіе недостатки предшествовавшихъ философскихъ воззрѣній, тѣмъ не менѣе и само допустило въ своей системѣ весьма замѣтный пантеизмъ объединеніемъ въ Первобожествѣ и духовнаго и матеріальнаго. Этимъ недостаткомъ, какъ намъ извѣстно, страдало и орфическое представленіе о Божествѣ [2]).

8. *Элейская* философская школа. Подобно Пиѳагору, и основатель Элейской философской школы *Ксенофанъ* Колофонскій, будучи іонянином по происхожденію, переселился въ Италію, какъ и былъ младшимъ современникомъ его. Еще въ молодыхъ лѣтахъ онъ обратилъ серьезное вниманіе на неудовлетворительность какъ обыденныхъ народныхъ представленій о Божествѣ, воспитываемыхъ миѳологіею Гомера и ѳеогоніею

---

[1]) Кромѣ сказаннаго выше, заслуживаетъ вниманія еще то, что какъ средніе орфики представляли Зевса началомъ, срединою и концемъ всего (см. жур. *Вѣра и Разумъ* 1884, II, 266 отд. фил.), такъ и представитель средняго пиѳагорейства *Архитъ* Тарентскій говоритъ, что «Богъ есть начало, конецъ и средина всего» (тамъ же 1886, I, 49 отд. фил.).

[2]) См. жур *Вѣра и Разумъ* 1884, II, 305 отд. фил.

Гезіода, такъ и философскихъ мнѣній о томъ же. до него бывшихъ или при его жизни развившихся, какъ напр. Ѳалеса и Пиѳагора. Онъ не вытерпѣлъ. громко заявилъ объ этой неудовлетворительности, съ проведеніемъ своихъ новыхъ идей о томъ же. За это его изнали изъ отечества. и вотъ онъ съ 25 лѣтъ отъ рожденія вынужденъ былъ вести кочевую жизнь рапсода и велъ такую жизнь до глубокой старости, при чемъ дольше всего прожилъ въ Элеѣ (въ Сициліи). гдѣ и основалъ свою школу. Но что же именно какъ въ народныхъ представленіяхъ, такъ и въ философскихъ понятіяхъ о Божествѣ не нравилось Ксенофану, и чѣмъ онъ думалъ замѣнить не удовлетворительное въ тѣхъ и другихъ? Въ народныхъ представленіяхъ Ксенофана. какъ и многихъ другихъ мыслящихъ изъ грековъ (Пиндаръ, Эмпедоклъ), непріятно поражали ближе всего безнравственныя дѣйствія. которыя въ Гомеровой и Гезіодовой миѳологіи приписывались богамъ. И вотъ что мы по этому поводу читаемъ въ философской эпопеѣ Ксенофана:

«Гомеръ и Гезіодъ богамъ такія дѣла усвояютъ,
«Какія и людямъ вмѣняются въ срамъ и безчестье.
«Прелюбодѣянье, хищенье, обманы» [1]).

Затѣмъ. кромѣ безнравственности, Ксенофанъ борется также и противъ антропоморфизма въ этихъ представленіяхъ, опирающагося на ложной увѣренности въ томъ, что существо подобное намъ есть самое лучшее. Именно мы читаемъ слѣдующее въ той же эпопеѣ Ксенофана.

«Люди себѣ представляютъ, что будто бы боги родились,
«Что нашу одежду [2]) они, нашъ голосъ и образъ имѣютъ:
«Но если бы быки или львы получили такія же руки.
«Могли бы ими писать и дѣлать, что дѣлаютъ люди:
«То лошадь и быкъ идею боговъ по себѣ-бъ выражали
«И тѣю богамъ придавали, какое сами имѣютъ» [3]).

Въ подтвержденіе этой своей мысли Ксенофанъ замѣчаетъ.

---

[1]) *Mullach* p 102. *Ritter-Preller* p. 82. Переводъ проф. *Карпова*. См. въ «Исторіи философіи» *Риттера* I, 387.

[2]) ἐσθῆτα. А въ нѣкоторыхъ изданіяхъ: αἰσθησιν. Этимъ объясняется переводъ въ жур *Вѣра и Разумъ* 1886 г., I, 272 отд. фил.

[3]) См. *Mullach Ritter-Preller* и *Риттера* въ указ. мѣст.

что еѳіопляне напр. представляютъ отечественныхъ боговъ своихъ черными, плосконосыми, а ѳракійцы — красными и голубоглазыми [1]). И какъ бы въ заключеніе своего опроверженія ложныхъ мнѣній о Богѣ въ народной религіи, опровергая также и политеизмъ (многобожіе) послѣдней, Ксенофанъ восклицаетъ:

«Но Богъ есть одинъ,—превыше боговъ и людей,
«Ни тѣломъ, ни духомъ своимъ намъ смертнымъ Онъ не подобенъ [2]).

Уже изъ этихъ послѣднихъ словъ видно, что Ксенофану могло не нравиться и у философовъ и что онъ желалъ бы, въ противовѣсъ и народнымъ представленіямъ и философскимъ понятіямъ о Богѣ выставить, какъ свое собственное ученіе о томъ же. Мы помнимъ, какъ крѣпко отстаивали множественность атомисты, какъ непослѣдовательно производили туже множественность изъ единаго и также поддерживали ее пиѳагорейцы, какъ мало духовнаго въ понятіе о Богѣ допускали іонійскіе философы, которые, кромѣ того, проповѣдывали текучесть, движеніе, измѣняемость всего сущаго. Все это Ксенофану казалось несостоятельнымъ. И какъ въ отношеніи къ народнымъ представленіямъ предполагаемому множеству боговъ онъ противопоставляетъ единство Божества, ихъ временному происхожденію—вѣчность, ихъ измѣняемости—непзмѣняемость, ихъ человѣкообразности—возвышенность надъ всѣмъ человѣческимъ, ихъ физической, умственной и нравственной ограниченности—безконечную духовность: [3]) такъ и въ отношеніи къ философскимъ понятіямъ о Богѣ. Именно прежде всего Ксенофанъ, по свидѣтельству Аристотеля, «окинувъ взоромъ цѣлое (ὅλον) небо, сказалъ, что Богъ есть—одно» [4]). Этимъ онъ высказалъ главнѣйшее основоположеніе своей философіи и вмѣстѣ богословія своего. Многихъ боговъ,—такъ развиваетъ ближе всего свою мысль нашъ философъ,—и представить нельзя; потому что изъ понятія о Божествѣ необходимо слѣ-

---

[1]) *Mullach* p. 102; *Ritter-Preller* p. 83, *Риттеръ* I, 388
[2]) *Mullach.* p. 101. *Ritter-Preller*, p. 82, *Риттеръ*, I, 388, *Новицкій*, II, 247.
[3]) *Zeller* I, 488—489.
[4]) *Aristot.* Metaph. I, 5. Срав. *Риттера* I, 384.

дуетъ. что Богъ есть существо всемогущее и всесовершенное; если же предположить многихъ боговъ, то Богъ уже не будетъ существомъ могущественнѣйшимъ и совершеннѣйшимъ изъ всѣхъ: потому что всѣ боги будутъ равно могущественны и совершенны: слѣдовательно Богъ не будетъ въ состояніи производить все. что ни захочетъ. Если допустимъ многихъ боговъ. то каждому изъ нихъ будетъ свойственна сила, и только единое останется само по себѣ безсильнымъ [1]). Такъ Ксенофанъ аргументируетъ противъ множественности и въ пользу проповѣдуемаго имъ единства Божества и единства сущаго. Выше мы могли видѣть. какъ онъ ратуетъ также и противъ текучести. такъ сказать. измѣняемости Божества, чрезъ то прикровенно утверждая мысль о неизмѣняемости Божіей. Частнѣе и собственно съ указаніемъ на движеніе. таже въ сущности мысль высказывается Ксенофаномъ, когда онъ говоритъ о Богѣ, что Онъ

«Безъ движенья, всегда въ одномъ остается пространствѣ
«И не переходитъ [2]).

Или подробнѣе. «Бога нельзя представить ни въ движеніи, ни въ покоѣ: находящееся въ покоѣ есть не сущее, поскольку ни оно къ другому. ни другое къ нему приближаться не можетъ; а находящееся въ движеніи—болѣе нежели одно. поскольку въ этомъ случаѣ одно приближается къ другому» [3]). Затѣмъ философъ нашъ безпощадною критикою своею касается и понятія безпредѣльности въ отношеніи къ Божеству, о которой ясно учили и іонійскіе философы и пиѳагорейцы. «Богъ ни безпредѣленъ,—говоритъ онъ,—ни опредѣленъ, потому что безпредѣльно не сущее, какъ не имѣющее ни начала. ни средины. ни конца, а опредѣляемое одно другимъ принадлежитъ къ множественности вещей» [4]). По связи съ тѣмъ находится и то ученіе Ксенофана. что Богъ не имѣетъ частей и

---

[1]) Срав. *Риттера*, I, 385—386, срав. *Byk*, Vorsokr. Philos II. 4—7 Leipzig. 1877.

[2]) *Simplic.* См. у *Риттера*, въ переводѣ *Карпова*. I, 391 и 396

[3]) *Риттеръ*, I, 388.

[4]) *Simplic* у *Риттера*, I, 389

равенъ Себѣ самому; ибо если-бы Онъ имѣлъ части, то эти части господствовали бы одна надъ другою, что невозможно, такъ какъ Богъ, по самому понятію о Немъ, господствуетъ вполнѣ [1]). Такъ уже и въ этихъ мѣстахъ, рядомъ съ отрицательными чертами ученія Ксенофана, видны и положительныя. Мы выше указывали на возвѣщаемыя имъ свойства Божества: единство, вѣчность, неизмѣняемость, возвышенность надъ всѣмъ человѣческимъ, безконечную духовность. Изъ философскихъ соображеній его въ пользу перваго изъ этихъ свойствъ и вопреки множественности выясняются еще свойства всесовершенства и всемогущества. Изъ тѣхъ же соображеній еще болѣе яснымъ, далѣе, становится неизмѣняемость Божія и безпредѣльность существа Божественнаго, а потомъ несложность, равенство самому Себѣ и всевластность. Но Ксенофанъ и прямо утверждаетъ о нѣкоторыхъ изъ этихъ свойствъ, указанныхъ нами по умозаключенію на основаніи соображеній философа. Таковы напр. духовность и всемогущество. Именно, по свидѣтельству Діогена Лаэрція, Богъ или все (σύμπαντα) у Ксенофана есть чистый умъ (νοῦς) и мысль (φρόνησις [2]): или, по свидѣтельству Симплиція.

«Онъ безъ труда мыслію духа всѣмъ управляетъ [3]).

Но и этого мало. Богъ, по ученію Ксенофана, знаменательно совпадающему съ народнымъ представленіемъ о Зевсѣ-солнцѣ, которое «все видитъ и слышитъ» [4]), всевѣдущъ: Онъ «весь—зрѣніе, весь—умъ, весь—слухъ» (οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει) [5]). Самъ, будучи умомъ всевѣдущимъ и премудрымъ, Богъ, по Ксенофану, является источникомъ премудрости и для людей. Сюда относится слѣдующее изреченіе Ксенофана: «не за разъ съ самаго начала боги открыли все смертнымъ, но сами смертные съ стеченіемъ времени успѣ-

---

1) *Аристотель* у *Риттера*, I, 389.
2) Diog. L. IX, 19.
3) См. у *Риттера* I, 389.
4) См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1884, I, 486. 592 и др.
5) *Mullach* pag. 101; *Zeller*, I, 491 Anm. 1 и др.

нымъ исканіемъ находили большее и большее [1]). Таковы свойства ума Божія, по Ксенофану. Что онъ же признавалъ всесовершенство существа Божія и со стороны воли, это видно отчасти изъ выше приведенныхъ указаній на всемогущество и всевластность Бога, отчасти же изъ тѣхъ мѣстъ, въ которыхъ философъ борется противъ безнравственныхъ дѣяній, приписываемыхъ поэтами богамъ и слѣдовательно прикровенно указываетъ на святость, истинность и правосудіе Божіе. Даже и со стороны чувства можно находить указанія на вседовольство и всеблаженство Божіе въ тѣхъ мѣстахъ философской эпопеи Ксенофана, въ которыхъ говорится о неизмѣняемости и объ отношеніи идеи Бога къ понятіямъ движенія и покоя.

Такъ въ Ксенофановомъ ученіи о Богѣ возстаетъ предъ нами болѣе чистый монотеизмъ, который для насъ тѣмъ дороже, что онъ есть не только изліяніе непосредственнаго чувства, выраженіе представленія о Богѣ, какъ у поэтовъ, но и плодъ глубокомыслящаго ума философскаго, проведенный чрезъ горнило законовъ логическаго мышленія, есть свидѣтельство философскаго понятія о Богѣ. Какъ бы нарочито для хода нашего настоящаго изслѣдованія это же понятіе о Богѣ у Ксенофана является довольно полно обставленнымъ въ отношеніи къ содержанію идеи Божества, даже съ признаками зачатковъ онтологическаго доказательства бытія Божія [2]), и во всякомъ случаѣ гораздо болѣе полнымъ, нежели какъ то мы видѣли у всѣхъ предшествующихъ философовъ разсматриваемаго (архаическаго) періода. Здѣсь Божество уже не скрывается за первовеществомъ, какъ у іонійскихъ физіологовъ, или за понятіемъ числа, какъ у пиѳагорейцевъ, а прямо называется своимъ именемъ. Здѣсь нѣтъ такого колебательнаго отношенія къ вопросу о существѣ и лицѣ Божіемъ, какого нельзя не замѣтить не только у Гераклита, но и у Эмпедокла, который, подобно Ксенофану, выступилъ было противъ гру-

---

[1]) См. изреченія Ксенофана въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1886, I, 272 отд. фил.

[2]) Срав. *В Д. Кудрявцева*, Чтенія по философіи религіи въ *Правосл. Обозр.* 1886, II, 64.

баго антропоморфизма народной религіи: Божество всесторонне опредѣляется въ своемъ собственномъ существѣ и лицѣ, вопреки всѣмъ ходячимъ мнѣніямъ о Немъ. У Ксенофана нѣтъ ни малѣйшей уступки не только въ пользу множественности, какую допускали атомисты и въ извѣстномъ смыслѣ пиѳагорейцы, но и въ пользу дуализма, который допускается даже у столь возвышеннаго мыслителя, какъ Анаксагоръ: «окинувъ взоромъ цѣлое небо». Ксенофанъ рѣшительно «сказалъ, что Богъ есть—одно (ἓν)», и странствуя, въ качествѣ рапсода, по обширной территоріи греческой, философъ, безъ сомнѣнія, старался утвердить эту завѣтную мысль свою и среди многочисленнаго народа эллинскаго [1]), являясь такимъ образомъ какъ-бы споспѣшникомъ вождя израильтянъ, взывавшаго также къ родному племени своему: *слыши Израилю: Господь Богъ нашъ, Господь единъ есть* (Втор. 6, 4). То-же самое можно сказать и относительно борьбы Ксенофана противъ народныхъ грубыхъ представленій о Божествѣ, съ каковыми, какъ извѣстно, также не мало боролись и священные провозвѣстники ветхозавѣтнаго откровенія.—Но уже и въ представленныхъ нами свѣтлыхъ чертахъ Ксенофанова монотеистическаго понятія о Божествѣ тамъ и сямъ проглядываютъ тѣни, омрачающія его личность по сравненіи съ совершенно чистымъ и свѣтлымъ ликомъ священныхъ провозвѣстниковъ ветхозавѣтнаго откровенія. Не будучи въ состояніи возвыситься до совершенно чистаго монотеизма, но и не желая оставаться не только при множественности, но и при дуализмѣ ходячаго міровоззрѣнія, Ксенофанъ впалъ въ чистый *пантеизмъ*, коего лишь болѣе или менѣе слабые признаки мы могли видѣть раньше у разныхъ мыслителей, начиная съ орфиковъ и кончая пиѳагорейцами. Мы уже не разъ могли замѣчать стремленіе Ксенофана къ отождествленію Бога съ *цѣлымъ* (ὅλον) или *всѣмъ* (σύμπαν), т. е. съ вселенной, съ универсумомъ. Такое отождествленіе замѣтно, какъ въ основномъ положеніи философіи Ксенофана, окинувшаго взоромъ «цѣлое (ὅλον) небо» и сказавшаго вслѣдъ за тѣмъ: «Богъ—одно (ἓν)», такъ точно и въ ука-

[1]) *Byk.* II, 9. 10.

заніи на то, что «Богъ или все (σύμπαντα) есть умъ и мысль». Въ этомъ-же смыслѣ, по свидѣтельству Аристотеля, Ксенофанъ утверждалъ, что это его «единое» (ἕν) или «все» (πᾶν) есть «безпредѣльное (ἄπειρον), вѣчное (ἀΐδιον), такъ какъ не имѣетъ ни начала, ни конца» [1]), слѣдовательно утверждалъ вѣчность міра. Но къ чести Ксенофана должно сказать, что со стороны пантеистическаго направленія своего философскаго міровоззрѣнія онъ не такъ строго проводилъ пантеизмъ, какъ его ученики и преемники по школѣ, а въ разсужденіи о Богѣ стоялъ еще тверже, чѣмъ они, на почвѣ богословія. Тѣмъ не менѣе и не одного лишь пантеистическаго направленія онъ былъ главнымъ виновникомъ, а еще и *скептическаго*, притомъ опять не только въ чисто философской области, но и въ отношеніи къ идеѣ Божества собственно. Размышляя о Богѣ, нашъ философъ пришелъ къ тягостному сознанію неизвѣстности Его по Его природѣ и существу. Но это-бы еще ничего: ибо кто можетъ познать непостижимое существо Божіе? *Божія никто-же вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. 2, 11; срав. 1 Тим. 16). А Ксенофанъ къ тому добавляетъ мысль, выражающую сомнѣніе въ достовѣрности познаваемаго и познанія вообще. Вотъ слова его философской эпопеи:

«Несомнѣнно никто изъ смертныхъ Бога не видалъ.
«Кто узнаетъ Его, и всю природу постигнетъ?
«Еслибъ и могъ человѣкъ облечь Совершеннаго въ слово,
«То и тогда-бы не зналъ: потому что жребій нашъ мнѣнье» [2]).

Такъ зародыши пантеизма съ одной и скептицизма съ другой стороны, столь замѣтные у основателя элейской философской школы, ожидали только удобной почвы, чтобы они возросли и развились въ широкія отрасли заблужденія человѣческаго. Такая почва явилась уже въ ближайшихъ учени-

---

[1]) De Xenoph p. 974. Berolini, 1831. Что-же касается до «шаровидности (σφαιροειδῆ)» Бога, о которой говорятъ *Риттеръ* (I, 390), *Новицкій* (II, 249) и др., то это—мысль, принадлежащая Зенону, а не Ксенофану. См. тоже изданіе сочин. Аристотеля стр. 977.

[2]) Изъ *Секста Эмпирика*. Переводъ *Карпова*. См. у *Риттера* I, 396. Срав *Каткова* въ *Пропил.* I, 328—329. Въ послѣднемъ мѣстѣ особенно показывается развитіе зачатковъ скептицизма, данныхъ Ксенофаномъ.

кахъ и преемникахъ Ксенофана по школѣ. Если Ксенофанъ много занимался содержаніемъ идеи Божества, то дальнѣйшіе элейцы почти совсѣмъ оставили ее въ сторонѣ. Если онъ начиналъ съ Бога, то они начинали прямо съ вопроса объ истинно сущемъ, о бытіи и не бытіи, о единствѣ и множественности въ чисто отвлеченномъ смыслѣ и т. п., что можно видѣть въ ученикѣ Ксенофана, Парменидѣ, въ Зенонѣ, Мелиссѣ и другихъ Впрочемъ еще въ тѣхъ чертахъ, которыми напр. *Парменидъ* описываетъ свое истинно-сущее, весьма замѣтны черты идеи Божества, набросанныя его учителемъ Ксенофаномъ. Вотъ слова Парменида объ этомъ: Сущее

«Все—изъ себя одного, непреложно, границъ не имѣетъ,
«Кто о немъ скажетъ, что было оно или будетъ? Оно только есть все
«Все и одно постоянно. Какое ему придумать рожденье?
«Гдѣ его пища? Изъ не бытія-ли оно? Но и мысли
«И слова объ этомъ представить нельзя, потому что ни мыслить
«Ни сказать ты не можешь того, чтобы не сущее было.
«Да и зачѣмъ-бы ему не раньше, не позже явиться?
«Итакъ несомнѣнно, что все или ничто существуетъ,
«Что изъ сущаго нечему быть, кромѣ сущаго въ мірѣ» [1].

Затѣмъ какъ-бы частію въ подтвержденіе мыслей Ксенофана о Богѣ, а частію въ дальнѣйшее развитіе Ксенофановскихъ и своихъ пантеистическихъ положеній, Парменидъ утверждаетъ о своемъ Сущемъ, что оно— «мысль и разумѣніе» [2], при чемъ даже и добавляетъ, что «мысль—полнота бытія» (τὸ γὰρ πλέον ἐστι νόημα) [3], что оно ни въ чемъ не нуждается [4] и т. д. И хотя у нѣкоторыхъ изъ древнихъ находятся мѣста, гдѣ будто-бы Парменидъ свое единое истинно Сущее называетъ Богомъ, однако, по болѣе точнымъ изслѣдованіямъ ученыхъ, сомнительно, чтобы это принадлежало самому Пармениду [5]. Впрочемъ за то нѣкоторыхъ другихъ мѣстъ, подлинно ему принадлежащихъ, мы не можемъ опустить. Именно въ одномъ мѣстѣ своей философской поэмы Парменидъ говоритъ.

---

[1]) *Mullach.* p. 121—122. Срав переводъ *Карпова* у *Риттера* I, 404
[2]) *Mullach.* p. 123. *Риттеръ*, I, 407.
[3]) *Mullach.* p. 129. *Риттеръ*, тамъ-же.
[4]) *Mullach.* p. 120 sq *Риттеръ*, I, 408.
[5]) *Brandis*, p. 158. *Риттеръ*, I, 408 примѣч. 2.

что все состоитъ изъ свѣта или мрака, эѳирнаго огня или ночи и т. д. подобно среднимъ пиѳагорейцамъ, опиравшимся на персидскомъ міровоззрѣніи, при чемъ первое называетъ онъ истиннымъ и сущимъ, а послѣднее—не истиннымъ, не сущимъ [1]). За тѣмъ міръ (или лучше все, сущее), по ученію Парменида шаровиденъ; внутри-же этого шара, въ центрѣ его находится духъ (δαίμων), который все приводитъ къ единству и всѣмъ управляетъ [2]). Въ такомъ ученіи опять нельзя не видѣть вліянія пиѳагорейства на ученіе элейской школы. При этомъ, какъ и у Эмпедокла, у Парменида являются двѣ силы движущія, условливавшія мірообразованіе: любовь и ненависть. Благодаря произведенному ими движенію первымъ изъ боговъ явился Эротъ: за нимъ—война, ненависть и пожеланіе, какъ силы, предшествующія смѣшенію элементовъ, стихій; потомъ изъ смѣшенія огня и земли явились вода и воздухъ [3]). Въ отношеніи къ человѣку нельзя также не отмѣтить той черты ученія Парменидова, что у него духъ (δαίμων) оказывается посылающимъ человѣка то въ свѣтъ, а то во мракъ, изъ свѣта во мракъ и обратно. Отсюда—недостовѣрность познаній человѣческихъ, призрачность самаго бытія человѣческаго [4]). Короче сказать, не смотря на нѣкоторые проблески началъ вѣры, обнаруживающіеся въ томъ, въ чемъ Парменидъ скорѣе примыкалъ къ другимъ древнѣйшимъ, нежели раскрывалъ свои собственныя философскія мысли, начала разума во всемъ берутъ у него перевѣсъ по отношенію къ идеѣ Божества и собственно пантеизмъ и скептицизмъ сдѣлали большой шагъ впередъ въ его міровоззрѣніи.

Еще далѣе отъ идеи Бога и еще ближе къ пантеизму и скептицизму стоялъ любимый ученикъ и послѣдователь Парменида *Зенонъ*. Вся его заслуга для философіи состояла во всестороннемъ обоснованіи мысли о не бытіи множественности и въ діалектическомъ построеніи доказательствъ противъ

---

[1]) См. у *Риттера*, I, 413.
[2]) Тамъ-же, стр. 414. *Mullach* p. 127.
[3]) *Mullach* p. 127 sq. *Риттеръ*, I, 414, 415.
[4]) *Риттеръ*, I, 419, *Mullach*. p. 129—130.

движенія. О душѣ Зенонъ, подобно своему учителю, утверждалъ, что она состоитъ изъ четырехъ стихій (огонь, воздухъ. земля, вода) и въ перевѣсѣ чистой стихіи надъ нечистой видѣлъ чистоту и Божественность души [1]).

Наконецъ *Мелиссъ*, іоніецъ родомъ (изъ Самоса). но элеецъ по образу мыслей, былъ полнѣйшимъ выразителемъ тѣхъ мрачныхъ сторонъ, къ которымъ приводили основоположенія элейской философіи, данныя Ксенофаномъ и развитыя его послѣдователями. Онъ утверждалъ безконечность сущаго. но въ этомъ сущемъ видѣлъ лишь бытіе временное. Съ другой стороны, кромѣ обычнаго у элейцевъ отрицанія достовѣрности нашихъ познаній, онъ прямо заявлялъ, что ‹о богахъ разсуждать не должно: ибо мы не можемъ имѣть о нихъ никакого познанія› [2]).

Такъ, кромѣ пантеизма, переходившаго даже въ матеріалистическій [3]), расширеніемъ области сомнѣнія и разрушеніемъ вѣковыхъ вѣрованій и убѣжденій, пролагался широкій путь софистикѣ.

9. *Софисты.* Уже у Гераклита, Анаксагора и Демокрита проводилась мысль о недостовѣрности нашихъ чувственныхъ познаній, слѣдовательно полагались основанія къ скептицизму. Но эта мысль была послѣдствіемъ изученія природы и опиралась на сознаніи необходимости болѣе точнаго познанія послѣдней. Элейская школа стала, какъ мы видѣли, отрицать достовѣрность нашихъ познаній вообще, чрезъ что скептицизмъ еще сильнѣе укоренялся въ умахъ грековъ, а діалектика, развившаяся въ элейской же школѣ, служила наилучшимъ способомъ къ обоснованію сомнѣнія и возведенію его въ систему. Но и элейская школа, занятая вопросами о единомъ, о бытіи и т. д., все еще только пролагала путь школѣ не только сомнѣнія, но и отрицанія, представителями которой служатъ софисты. Цѣлый рядъ противорѣчій, вызванныхъ разнообразными рѣшеніями вопросовъ о единствѣ и множествен-

---

[1]) См. *Риттера,* I, 431. (Изъ Діогена Лаэрція и Стобея).

[2]) Тамъ-же, стр. 433. (Изъ Діогена Лаэрція).

[3]) Ср. *Аристотеля,* Метаф I, 5 о Мелиссѣ.

ности, измѣняемости и неизмѣнности, движеніи и неподвижномъ и т. д. въ школахъ іонійской, съ ея продолжателями: Гераклитомъ, Эмпедокломъ, Анаксагоромъ,—атомистической, пиѳагорейской и элейской, требовалъ примиренія ихъ. Но пока полному примиренію еще не настало время, умъ терялся въ сомнѣніяхъ, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ и прямо бросался въ бездну отрицанія. Такова вообще судьба переходныхъ эпохъ. Представительницею и выразительницею этой эпохи въ разсматриваемый періодъ и была софистика. Уже самый первый извѣстный намъ софистъ *Протагоръ*, современникъ Эмпедокла и Анаксагора, первый же употребившій и названіе софиста (σοφιστής) не въ смыслѣ мудреца, а въ особенномъ смыслѣ «наставника мудрости», высказалъ слѣдующую мысль, сдѣлавшуюся основоположеніемъ всей дальнѣйшей софистики: «мѣра всѣхъ вещей есть самъ человѣкъ, который признаетъ однѣ изъ нихъ существующими, а другія несуществующими» [1]). Эта мысль есть прямой выводъ изъ мысли Гераклита: «ничто не существуетъ (ἔστι), а все только бываетъ (γίνεται)»: то есть существуетъ что либо и какъ либо только въ моемъ сознаніи и воображеніи; а существуетъ-ли оно, и если существуетъ, то такъ-ли именно существуетъ и въ дѣйствительности,—этого я не знаю. Дальнѣйшее развитіе той же мысли мы видимъ у дальнѣйшаго софиста, младшаго современника Протагорова *Горгія Леонтинскаго*, который говорилъ: «ничто не существуетъ; а если что либо и существуетъ, то его нельзя познать» [2]). Это, очевидно, прямо уже касалось области бытія и области гносеологической и отзывалось уже не сомнѣніемъ, а прямымъ отрицаніемъ. Но что было въ области гносеологіи, то же было и въ области нравственно-политической и въ области религіи. Само собою разумѣется, что насъ болѣе всего интересуетъ, по прежнему, послѣдняя сторона мудрованій софистики. И что же? Начала сомнѣнія въ истинности вѣковыхъ религіозныхъ вѣрованій и убѣжденій, основанныхъ на богословіи Гомера и

---

[1]) См. изреченія Протагора въ жур. *Вѣра и Разумъ*, 1886, I, 629 отд. фил.

[2]) *Ritter-Preller*, p. 138. Ср. *Rechenberg* p. 34. Изреченія Горгія въ журналѣ *Вѣра и Разумъ* 1886, I, 630 и др.

Гезіода. положенныя такими философами, какъ Ксенофанъ, Гераклитъ и др., у софистовъ. сообразно вышесказанному, въ концѣ концовъ должны были перейти въ прямое отрицаніе, именуемое безбожіемъ (атеизмомъ). Если уже философы, не желавшіе разрушенія народныхъ вѣрованій, какъ Эмпедоклъ, Анаксагоръ, атомисты и др. только въ аллегорическомъ объясненіи миѳовъ находили способъ примиренія съ народною религіею; если философы, стремившіеся. какъ и нѣкоторые изъ поэтовъ (Пиндаръ, Эсхилъ и др), къ возвышенію единаго Божества и къ утвержденію понятія о единствѣ Его, находили одинъ только къ тому способъ помимо разрушенія народной вѣры,—низведеніе божествъ народнаго политеизма на степень демоновъ, такъ что нѣкоторые изъ нихъ (Анаксагоръ, Иппонъ) обзываемы были именами безбожниковъ: то софисты заслуживали это имя по всей справедливости и въ точномъ смыслѣ слова. Такъ уже Протагоръ, согласно основному положенію своего мудрованія («человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей»), возвѣстилъ: «о богахъ я не могу знать. существуютъ-ли они, или нѣтъ. Многое препятствуетъ мнѣ знать объ этомъ: и неясность предмета, и краткость человѣческой жизни» [1]). И хотя, по свидѣтельству передающаго это изреченіе Діогена Лаэрція, за это самое сочиненіе, въ которомъ оно было высказано, было публично предано сожженію въ Аѳинахъ, и Протагоръ самъ долженъ былъ удалиться въ Сицилію, однако мысль его не осталась безслѣдною. На мѣсто Протагора явились другіе софисты, которые уже безбоязненно возвѣщали тоже самое. Такъ еще *Продикъ* полагалъ, что «люди боготворили сначала солнце, луну, источники и т. д. по причинѣ пользы отъ нихъ происходящей, а въ послѣдствіи сдѣлали изъ нихъ личныя божественныя существа. Такъ египтяне обоготворили Нилъ, греки хлѣбъ, какъ Димитру, вино, какъ Діониса, воду подъ именемъ Посидона, огонь подъ именемъ Ифеста» [2]). Въ этихъ словахъ уже нельзя не видѣть началъ разрушенія народной

---

[1]) См. изреченія Протагора въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1886, I, 629 отд. фил. Срав. выше приведенныя слова Мелисса о томъ-же.

[2]) *Sext. Emp.* Adv. Physic lib. IX p. 541 sq. Lipsiae, 1841. *Cicer.* De nat. deor. I, 42.

религіи, божествамъ которой приписывается отнюдь не сверхъестественное, а простое естественное происхожденіе. Дальше идутъ другіе софисты. *Критій* напр., одинъ изъ 30 тирановъ въ эпоху Пелопоннезской войны, въ своемъ «Сизифѣ» считалъ вѣру въ Божество за хитрую выдумку народныхъ правителей. Вотъ какъ онъ развиваетъ и обосновываетъ эту мысль свою: «Первоначально, говоритъ онъ, люди жили безъ законовъ, подобно животнымъ; сила была правомъ и не было опредѣлено награды за добро и наказанія за зло. Затѣмъ, чтобы положить предѣлъ насиліямъ и своевольству, люди ввели законы и за каждое преступленіе противъ нихъ наказывали. Но законы, если и могли обуздывать тѣхъ, которые нарушали чужія права открытою силою, не могли однако же противодѣйствовать скрытой неправдѣ. Поэтому надлежало еще придумать иное средство для удержанія людей отъ тайнаго зла, отъ тайныхъ дурныхъ поступковъ, словъ и мыслей,—и какой нибудь благоразумный и проницательный человѣкъ нашелъ такое средство, выдумавъ безсмертныхъ боговъ, которые будтобы все видятъ и слышатъ, отъ которыхъ не можетъ укрыться ни одинъ дурной поступокъ, ни одна злая мысль, и которые награждаютъ за добро и наказываютъ за зло. Онъ помѣстилъ ихъ на небѣ. Тамъ царствуютъ боги, говорилъ онъ, откуда смертные поражаются величественными и страшными явленіями, гдѣ мерцаютъ звѣзды и загорается молнія, откуда слышны раскаты грома и падаетъ дождь, оплодотворяющій землю. Мысль эту о бытіи боговъ онъ распространилъ между людьми и, внушивъ имъ страхъ боговъ, истребилъ тѣмъ своеволіе и покушеніе даже на скрытое нарушеніе закона. Такое происхожденіе религіи доказывается самымъ разнообразіемъ религій: если-бы вѣра въ боговъ утверждалась на естествѣ (φύσει) то всѣ чтили-бы однихъ и тѣхъ же боговъ; между тѣмъ различіе боговъ лучше всего подтверждаетъ, что ихъ почитаніе изошло только изъ человѣческаго изобрѣтенія и произвольнаго соглашенія» [1]. *Ѳразимахъ* Халкидонскій отвергалъ промыслъ Божій [2]. Наконецъ *Діагоръ* Милосскій, бывшій и со-

[1]) *Sext Emp.* Adv. Physic. IX. p. 558 sqq Срав *Новицкаго* II, 334—335.

[2]) *Zeller*, I, 1011 Anm. 2. Leipzig, 1876.

фистомъ и поэтомъ диѳирамбическимъ. въ своемъ сочиненіи: Φρύγιοι λόγοι или Ἀποπυργίζοντες, въ которомъ онъ обнаружилъ мистеріи. напалъ на самую сущность греческой религіи и прямо отрицалъ бытіе Божіе, за что и прозванъ былъ безбожникомъ (атеистомъ—ἄθεος) [1]) Такъ. въ заключеніе, уже необиновенно *рече безумень въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ* (Псал. 13, 1). Съ такими понятіями гносеологическими, съ понятіями о бытіи, религіи и Божествѣ шли въ согласіи у софистовъ и нравственныя понятія, при чемъ они внушали заботиться только о земномъ благополучіи, считали всѣ дѣйствія человѣческой воли за нравственно-безразличныя, справедливымъ считали только право сильнаго и т. п. [2]). Діалектика и эристика сослужили свою службу софистикѣ въ этомъ, какъ и въ другихъ отношеніяхъ; а риторика, искусство краснорѣчія, учительская практика для самихъ софистовъ были наилучшимъ, могущественнѣйшимъ средствомъ къ тому, чтобы проводить эти и подобныя мысли и понятія въ народъ.

Теперь спрашивается: что же пріобрѣло или потеряло въ софистикѣ религіозно-философское міросозерцаніе древней Греціи?—Нѣтъ сомнѣнія, что софисты внесли свою долю добраго вклада въ сокровищницу этого міросозерцанія. Хотя они уже и въ самой древней Греціи, со временъ Сократа, пользовались дурною славою, особенно за то, что на деньги мѣняли свою мудрость, за цѣну давали уроки послѣдней, тѣмъ не менѣе это не были просто только шарлатаны. Это были люди, по большей части высоко нравственные, обладавшіе обширнѣйшими, едва не энциклопедическими свѣдѣніями, нерѣдко истинно мудрые. Такъ напр. Горгій Леонтинскій, умершій въ глубокой старости (говорятъ, онъ умеръ около 100 лѣтъ отъ роду), будучи спрошенъ о томъ, при какомъ образѣ жизни достигъ онъ столь глубокой старости, отвѣчалъ: «ничего никогда я не дѣлалъ для одного лишь удовольствія, ни въ ѣдѣ, ни въ другихъ отправленіяхъ тѣла» [3]). Съ другой

---

[1]) *Sext. Emp.* ibid. p. 556 sqq.: μεθηρμόσατο εἰς τὸ λέγειν μὴ εἶναι θεόν— (рѣчь о Мелиссѣ).

[2]) См. у *Новицкаго* II, 337 и дал.

[3]) См. жур. «Вѣра и Разумъ» 1886, I, 631 отд. фил.

стороны, благодаря глубокой мудрости Продика, составилась даже поговорка относительно кого бы то ни было, славившагося также мудростію: «онъ мудрѣе Продика» [1]). Софисты раскрыли тайники внутренне-противорѣчивой жизни современнаго имъ общества. Общество ихъ времени уже выросталo, а въ нѣкоторыхъ слояхъ своихъ даже и выросло духовно настолько, что въ рамки сознанія его не укладывалось то міровоззрѣніе, которое можно назвать гомерическимъ, какъ ни старались люди благоразумные поддержать связь его съ послѣднимъ. Преданія добраго стараго времени, въ томъ числѣ и религіозныя, еще хранились, какъ національная, завѣтная святыня, но каждый изъ болѣе или менѣе развитыхъ, образованныхъ грековъ въ частности едва не на каждомъ шагу нарушалъ уставы этого преданія, противорѣчившіе современнымъ требованіямъ мысли и жизни, какъ рабъ, тайкомъ. Софисты, не замыкавшіеся въ глубину своего умосозерцанія, какъ древніе философы, а стоявшіе близко къ жизни по своей учительской дѣятельности среди народа, не могли не знать всѣхъ изгибовъ этой жизни; а будучи сами передовыми людьми новаго направленія назрѣвавшаго сознанія, они, подобно юношамъ, не скрывающимъ своихъ мыслей и впечатлѣній, смѣло выступили противъ тѣхъ представителей общества, которые маскировали то-же въ сущности направленіе и согласное съ нимъ настроеніе благовидными формами старовѣрства. Во всеоружіи діалектики и эристики, они не боялись борьбы съ мнѣніями большинства. Но за то какъ юноши нерѣдко, увлекаясь потокомъ разрушенія и сами стремясь ниспровергнуть все установившееся вѣками и даже тысячелѣтіями, не создаютъ ничего положительнаго, потому что еще не имѣютъ подъ собою твердой почвы, такъ и софисты, разрушая старое, не созидали ничего новаго, положительнаго; ибо нельзя же считать положительнымъ то, что они утвердили школу сомнѣнія (скептицизма) и отрицанія. А отсюда нельзя не признать, что въ историческомъ значеніи софистики была именно только та доля добраго, какую можно

[1]) См. тамъ-же, стр. 632.

усматривать въ разрушительныхъ опытахъ молодаго поколѣнія для плодовъ мысли болѣе зрѣлыхъ лѣтъ того же поколѣнія. а отнюдь не болѣе. Печальная картина разрушенія все же остается печальною. какъ ни восхваляй ея историческое значеніе [1]). Такъ въ общемъ. Но такъ же и въ частностяхъ, и ближе всего въ отношеніи гносеологическомъ Доля пользы и здѣсь принесена была софистами. Доселѣ греческая философія занималась исключительно почти изслѣдованіемъ природы внѣшней. и только изрѣдка, какъ бы мимоходомъ затрогивала. какъ мы видѣли. вопросъ о познавательной способности человѣка. Но такъ какъ философскія ученія появились на различныхъ. отдаленныхъ одинъ отъ другаго пунктахъ обширной греческой территоріи, то, при разобщеніи понятій о природѣ. и въ ученіи о познавательной способности человѣка являлось великое разногласіе. Когда же. послѣ персидскихъ войнъ. побѣдоносныя Аѳины сдѣлались центромъ общегреческаго просвѣщенія, то здѣсь сосредоточились и всѣ отрасли умственной жизни грековъ. Сюда же отовсюду стали собираться и философы и послѣдователи разныхъ ученій. Тогда эти ученія. лицемъ къ лицу поставленныя другъ противъ друга. уже не могли оставаться въ прежнемъ мирѣ и покоѣ; они должны были столкнуться между собою въ самыхъ своихъ началахъ и взаимно оспаривать ихъ годность. Вышепоказанныя противорѣчія должны были выступить во всей своей наготѣ. Кому же было рѣшать споръ между философскими школами и примирять все разнообразіе ихъ ученій? Ни одно изъ нихъ само по себѣ не могло быть судьею всѣхъ другихъ и вмѣстѣ самого себя. Какое усвоить ученіе. когда всѣ они имѣютъ одинаковое притязаніе на истинность и всѣ одинаково опровергаютъ одно другое? Быть можетъ, всѣ они только относительно истинны, а въ большей своей части ложны. При этомъ естественно возникало сомнѣніе не только въ достовѣрности познаній человѣческихъ, но и въ компетентности самой познавательной способности человѣческой. Въ такомъ именно

---

[1]) Срав. сказанное у *Корша* въ Истории всеобщей литературы I, 2, стр. 1097 и далѣе.

положеніи очутились софисты: при видѣ равносильной борьбы между человѣческими понятіями. нерѣдко весьма различными относительно одного и того-же предмета, они невольно приходятъ къ мысли, что общепризнанной истины нѣтъ. но что, напротивъ, для каждаго человѣка истинно то, что собственно ему, съ его собственной точки зрѣнія, представляется истиннымъ. «Человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей» . Высказавъ чрезъ это ту мысль, что духъ выше природы, субъектъ важнѣе внѣшняго объекта, софисты провозгласили великую истину и въ этомъ заключается тайна того непреодолимаго обаянія, какое производили они въ свое время на умы не только юношей, но и зрѣлыхъ мужей, каковы напр. Периклъ, Ѳукидидъ, Еврипидъ и др. Для того времени эта мысль была новостію и производила неслыханное движеніе въ жизни и понятіяхъ Подъ ея вліяніемъ пало глубокое благоговѣніе предъ видимою природою, доселѣ тяготѣвшею надъ сознаніемъ человѣческимъ. На первый планъ выступаетъ теперь человѣкъ съ его силами, мыслями, дѣлами и назначеніемъ Съ такою перемѣною положенія открылся неожиданно цѣлый новый міръ свободы мысли, столь заманчивой для всякаго, особенно еще не извѣдавшаго ея. Но здѣсь же крылась и опасность, особенно на первыхъ порахъ. Легко было, при такой широтѣ свободы, слишкомъ далеко увлечься чувствомъ собственнаго достоинства и значенія, дойти до крайней необузданности своеволія. Это и случилось съ софистами. Правда, и въ этомъ они уже не такъ были виноваты, чтобы ихъ очень упрекать. Они признали, что истина заключается въ самомъ духѣ, а не внѣ его, въ природѣ: но они еще не имѣли, да и не могли имѣть надлежащаго понятія о самомъ духѣ. На мѣсто объективности внѣшней они поставили субъективность внутреннюю: но они не знали еще законовъ послѣдней и степени зависимости ея, въ свою очередь, отъ природы внѣшней. Въ этомъ заключалось заблужденіе софистики, что она, отринувъ истинность міра объективнаго, не утвердила истинности за міромъ субъективнымъ. Это же есть и самая главная причина всей безнравственности и легкомыслія, каковыя внесены были софистами въ міръ древнегреческій. Чтобы поправить дѣло, ко-

торое могли испортить и уже начали портить своими основоположеніями софисты. нужно было точнѣе опредѣлить понятіе о самомъ духѣ человѣческомъ,—о свободѣ. мышленіи его и т. д.. нужно было обосновать ту мысль. что критерій истинности заключается не въ томъ. что *я* именно или другой такъ *мыслимъ;* короче сказать. вмѣсто субъективности эмпирической нужно было основнымъ началомъ поставить субъективность абсолютную или идеальную. общечеловѣческое мышленіе и разумную общечеловѣческую же волю Эта задача и разрѣшена была философіею Сократа.

Мы не будемъ говорить много о пользѣ, которую софисты принесли своимъ содѣйствіемъ развитію греческой словесности. такъ какъ это мало идетъ къ дѣлу нашего изслѣдованія въ настоящемъ случаѣ. Скажемъ только то, что не только ораторское краснорѣчіе равно какъ драматическое искусство. грамматика и т д.. но и философская проза софистамъ обязаны своими успѣхами. Не даромъ-же Периклъ велъ дружбу съ Протагоромъ; не даромъ Ѳукидидъ и Еврипидъ были усердными слушателями его. Однако и здѣсь. кромѣ пользы. не мало было и вреда отъ софистовъ. которые много тратили времени и труда на развитіе искусства доказывать истинность и ложность. бытіе и не бытіе одного чего либо въ одно и тоже время, а равно и приносящаго столь обильные плоды въ наше время искусства—въ судебныхъ рѣчахъ по произволу черное дѣлать бѣлымъ и наоборотъ.—Обратимся къ области религіи. Мы уже видѣли поступательное движеніе мысли софистовъ отъ сомнѣнія къ полному отрицанію въ этой области. отъ неувѣренности въ бытіи Божіемъ къ совершенному безбожію. Указывали мы также на постепенное разрушеніе ими вѣковыхъ народныхъ вѣрованій. Теперь у насъ вопросъ лишь о степени пользы или вреда отъ такого отношенія софистовъ къ дѣлу религіи для исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи. Повидимому, излишне было-бы и предлагать такой вопросъ послѣ всего сказаннаго: вредъ самъ собою очевиденъ. Но нѣтъ худа безъ добра. Иначе мы должны будемъ счесть за вредныя и попытки предшествующихъ, уже извѣстныхъ намъ мыслителей—поэтовъ и философовъ,

также служившихъ такъ или иначе постепенному потрясенію и разрушенію вѣковыхъ религіозныхъ вѣрованій народа. Да и самый народъ, въ значительной своей части, какъ мы видѣли, уже былъ подготовленъ къ иному, нежели гомерическое, воззрѣнію на предметы религіи. Софисты же прямо и откровенно высказывали то, что давно уже сознавалось и въ ихъ время чувствовалось почти всѣми мыслящими людьми. Своими нападеніями на религію такимъ образомъ они побудили тѣхъ изъ послѣднихъ, которые были глубоко вѣрующими, призадуматься болѣе надъ предметами религіи и постараться потверже обосновать свои вѣрованія. Это, какъ мы увидимъ въ свое время, и дѣлали такіе мыслители, какъ Сократъ, Платонъ и др. Тѣмъ не менѣе картина разрушенія, какую представляли въ отношеніи къ религіи софисты, за ихъ-то собственно время, все же была картиною разрушенія, а не созиданія, такъ какъ софисты, какъ мы замѣчали, вмѣсто отрицаемаго, не давали чего либо положительнаго въ разсматриваемомъ отношеніи. И много, много слабыхъ-ли то или даже и болѣе или менѣе крѣпкихъ, но не имѣвшихъ подъ собою твердой почвы умовъ упало, благодаря софистикѣ, въ бездну отрицанія и погибло въ ней, пока еще не явилась сильная рука не юноши, а мужа, которая была способна извлечь изъ этой бездны еще не погибшихъ въ ней людей. Эта благодѣтельная рука не кому другому принадлежала, какъ тому же Сократу, который по началу и самъ былъ софистомъ.

Но прежде нежели перейти къ этому сильному борцу за все священное, что попрано было софистами, мы считаемъ нужнымъ бросить заключительный взглядъ на всю архаическую, досократовскую философію, конечно главнымъ образомъ въ отношеніи къ раскрытію идеи Божества.

Философія архаическая обыкновенно характеризуется, и нами раньше охарактеризована, какъ философія *природы,* въ виду того, что космологическій принципъ, вопросъ о мірѣ внѣшнемъ, его началѣ и бытіи является на первомъ планѣ у философовъ архаическаго, досократовскаго періода. Вопросъ о человѣкѣ съ его познавательною способностію поднимаемъ былъ лишь изрѣдка и только къ концу періода, особенно подъ

вліяніемъ Анаксагорова ученія объ умѣ, въ софистикѣ сталъ подвергаться болѣе разностороннему, чѣмъ прежде, обсужденію. Но и софистика представляла собою лишь переходную ступень къ полному и всестороннему обсужденію этого вопроса, совершившемуся лишь въ кругу философовъ аттическаго періода, истиннымъ первоначальникомъ котораго является Сократъ. Она также и начала съ вопроса о міръ и бытіи и продолжала къ нему примыкать постановкою вопросовъ сомнѣнія въ истинѣ бытія и познанія, чѣмъ она главнымъ образомъ заявила себя въ исторіи философіи. Это можно видѣть уже изъ основоположенія, высказаннаго Протагоромъ относительно познанія бытія вещей и уже извѣстнаго намъ. Онъ же говорилъ, напр., что «матерія текуча и такъ какъ она постоянно течетъ, то постоянно же одно прибавляется, а другое убавляется», примыкая такимъ образомъ къ іонійской школѣ и Гераклиту, хотя впрочемъ уже и къ этому добавляя: «и чувства измѣняются соотвѣтственно возрастамъ и устройству тѣла» [1]). Или онъ же и подобно тому же говоритъ: «Основанія всѣхъ видимыхъ вещей заключаются въ матеріи, такъ что матерія сама по себѣ можетъ быть тѣмъ, чѣмъ она является». И къ тому опять добавляетъ: «но люди въ разное время различно принимаютъ все видимое, смотря по расположенію своего духа» [2]). Подобное же можно встрѣтить и у другихъ софистовъ. За тѣмъ нечего уже и говорить объ іонійскихъ физіологахъ и атомистахъ въ отношеніи къ тому же космологическому принципу. Даже и пиѳагорейскія числа выражаютъ собою только всеобщую форму чувственнаго бытія, и элейское единство представляетъ собою лишь отвлеченное понятіе чувственной же субстанціи. Такъ въ отношеніи къ главному предмету и основному принципу философіи. Въ гносеологическомъ же отношеніи весь архаическій періодъ является, соотвѣтственно сейчасъ сказанному, философіею *представленія*. Всѣ выводы, къ какимъ пришла философія этого періода, основывались на воспріятіи чувственнаго бы-

---

[1]) См. изреченія *Протагора* въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1886. I, 629 отд. фил.
[2]) Тамъ-же.

тія и наблюденіи надъ природою внѣшнею: умозаключенія дѣлались отъ частей къ цѣлому и наоборотъ, а не отъ общаго къ частному и наоборотъ, какъ въ философіи понятія, основателемъ которой является Сократъ [1]). При этомъ софистика, впервые указавшая на рядъ противорѣчій въ области философіи представленія, составляя переходную ступень къ философіи понятія, была еще также не болѣе какъ скептицизмомъ представленія [2]). Въ томъ и другомъ отношеніи философія архаическаго періода служила, какъ мы замѣтили раньше, высшимъ выраженіемъ и своеобразнымъ отраженіемъ міросозерцанія Гомерова, стоявшаго, какъ извѣстно, также на степени представленія, но при томъ такъ, что и Гезіодово и орфическое міросозерцанія, имѣвшія болѣе или менѣе тѣсную связь съ Гомеровымъ и подобно послѣднему также стоявшія на степени представленія, равнымъ образомъ, въ своей мѣрѣ каждое, не оставались безъ значенія для разсмотрѣннаго періода. И это не только въ частностяхъ, но и по отношенію къ принципамъ, которые преслѣдуемы были тѣми или другими философами этого періода, слѣдовательно не только въ отношеніи къ явленіямъ природы, но и въ отношеніи къ основаніямъ всякаго бытія. Ибо не только боги и богини народной религіи, игравшіе столь важную роль въ явленіяхъ природы, согласно миѳологіи Гомеровой, развитіемъ которой служатъ ѳеокосмогонія Гезіода и ученіе орфиковъ, не оставляются безъ вниманія въ философіи архаическаго періода, начиная съ философіи семи мудрецовъ, но и мысль Гомера объ Океанѣ и Тиѳисѣ, отъ коихъ «все родилося», не пропала даромъ въ той же философіи (іонійскіе физіологи) и стремленіе того же Гомера къ монизму (Зевсъ), такъ дружно поддержанное Гезіодомъ (Зевсъ-мыслитель—вѣнецъ ѳеокосмогоніи) и орфиками (Зевсъ=πᾶν), нашло себѣ твердое обоснованіе и своеобразное приложеніе въ пантеистическомъ илозоизмѣ іонійской школы, въ теистическомъ дуализмѣ Анаксаго-

---

[1]) Подробнѣе объ этомъ см. въ сочиненіи *М. А. Остроумова* «Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію», стр. 129 и дал. Харьковъ, 1886.

[2]) См. тамъ-же, стр. 132—134.

ра. въ монизмѣ и въ тоже время пантеизмѣ элейской и пиѳагорейской школы и т. д. Самое потрясеніе и разрушеніе основаній народной вѣры, начатое древними философами и довершенное софистами, повело только къ большему и большему утвержденію означеннаго сейчасъ стремленія Гомера и его продолжателей къ монизму и привело, подъ руководствомъ Сократа и его продолжателей, къ большему очищенію и возвышенію самой монистической тенденціи въ ея приложеніи къ философскому раскрытію идеи Божества, какъ увидимъ дальше.

VII. Сократово ученіе о Богѣ [1]).

ученіе о томъ же старшихъ Сократиковъ.

А Еще при жизни Сократа Дельфійскій оракулъ (Пиѳія), на вопросъ одного изъ мудрецовъ того времени: «кто мудрѣе меня?» далъ такой знаменательный отвѣтъ: «мудръ Софоклъ, еще мудрѣе Еврипидъ, мудрѣйшій же изъ всѣхъ людей есть Сократъ (ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος) [2]). Личность Сократа и какъ человѣка, и какъ философа такъ замѣчательна, такъ оригинальна, его значеніе въ древне-греческой философіи вообще и въ раскрытіи понятія о Богѣ въ частности такъ велико [3]), что на немъ мы остановимся долѣе, нежели сколько останавливались на предшественникахъ его. Не даромъ онъ служилъ предметомъ удивленія и благоговѣнія не только для языческихъ современниковъ и потомства, но и для

[1]) Кромѣ раньше означенныхъ изслѣдованій по исторіи философіи вообще и греческой въ частности и кромѣ указаннаго въ своемъ мѣстѣ изслѣдованія *Hoffmann's* Die Gottesidee des Anaxagoras des Socrates und des Platon etc. въ настоящемъ случаѣ мы еще пользовались спеціальнымъ изслѣдованіемъ *Hummel*. De theologia Socratis in Xenophontis de Socrate Commentariis tradita. Gottingae, 1839.

[2]) Schol ad Aristoph. Nub. v. 144. Cont *Diog. L.* II, 5, 37. Срав. также *Platon.* Apol. Socr. p. 21 ed Steph, гдѣ по связи рѣчи, на основаніи дальнѣйшаго, должно предположить тоже свидѣтельство Пиѳіи.

[3]) О значеніи Сократа въ исторіи философіи см. въ статьѣ *М А Остроумова*, помѣщенной на страницахъ журн. *Вѣра и Разумъ* за 1884 г. т. II, стр 133 и дал. отд. фил. Но въ этой статьѣ не сказано о значеніи Сократа въ раскрытіи понятія о Богѣ. Это значеніе показано будетъ нами.

христіанскихъ писателей. Извѣстны уважительные отзывы о немъ, встрѣчающіеся у нѣкоторыхъ св. отцевъ и учителей Церкви [1]). Не даромъ иные изъ нихъ сравнивали его даже съ Христомъ по безвинной кончинѣ. И все это не смотря на то, что онъ не оставилъ послѣ себя никакихъ сочиненій [2]).

Сократъ родился въ 470-мъ, а умеръ въ 399 г. до Р. Хр.; слѣдовательно почти вполнѣ принадлежитъ V вѣку, столь знаменательному въ исторіи греческаго народа, какъ мы о томъ знаемъ изъ раньше сказаннаго [3]). Теперь мы добавимъ къ сказанному прежде лишь то, что это былъ вѣкъ, въ который жили и такіе философы, какъ Анаксагоръ, Демокритъ и другіе, и такіе софисты, какъ Протагоръ, Горгій, Продикъ и др., и такіе драматурги, какъ Эсхилъ, Софоклъ, Еврипидъ и др., и такіе ораторы, какъ Исэй, Иперидъ, Исократъ и др., и такіе историки, какъ Геродотъ, Ѳукидидъ и т. д. Уже одинъ этотъ перечень именъ показываетъ, что въ образовательныхъ стихіяхъ для Сократа, какъ постояннаго жителя Аѳинъ,—центра тогдашняго просвѣщенія Греціи,—недостатка не было. Однако напрасно нѣкоторые позднѣйшіе греческіе писатели предполагали, въ качествѣ учителя Сократова, то Анаксагора [4]), а то Архелая. Ближайшія къ Сократу, оставившія намъ достовѣрныя свѣдѣнія о немъ лица, именно Платонъ и Ксенофонтъ, нисколько не говорятъ, чтобы у него былъ особеннымъ учителемъ кто либо изъ предшественниковъ его по философіи. Напротивъ, какъ Гераклита Аристотель называлъ самоучкою—αὐτοδίδακτος, такъ и Сократа Ксенофонтъ или точнѣе самъ Сократъ себя у Ксенофонта называетъ αὐτουργὸς

---

[1]) Напр. св. *Іустинъ* фил. (апол. 1 гл 46), *Климентъ* Алекс. и др.

[2]) Когда Сократа спросили, почему онъ не излагаетъ своего ученія письменно, онъ отвѣтилъ: «потому что я вижу, что хартія гораздо дороже того, что будетъ на ней написано» См. изреченія Сократа въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1886, II, 107 отд. фил.

[3]) См. жур. *Вѣра и Разумъ* 1885, I, 162 и дальн. отд. фил. Срав. также сказанное нами выше въ отдѣлѣ о софистахъ.

[4]) См. *Diog. L.* II, 19. Впрочемъ это предположеніе, которое и мы въ свое время поддерживали, не безъ основательно Для сего см. *Platonis* Phaedon p. 97. Но ниже мы раскроемъ, какъ нужно понимать учительство Анаксагора въ отношеніи къ Сократу.

τῆς φιλοσοφίας [1]). Съ Ксенофонтомъ же согласенъ и Платонъ [2]. Да это же вытекаетъ и изъ усмотрѣнія свойствъ личнаго характера Сократа и его философіи, гдѣ самобытность, оригинальность генія повсюду видна. Вѣрнѣе всего, что онъ, сынъ простаго ваятеля и повивальной бабки, получивъ общее образованіе, слушалъ, когда тому благопріятствовали обстоятельства, и философовъ, и софистовъ и ораторовъ своего времени, но не примыкалъ ни къ кому изъ нихъ, какъ ученикъ. Безъ сомнѣнія, ознакомился онъ въ достаточной степени и съ натуръ-философіею и отечественною литературою того же и прежняго времени, но также безъ увлеченія какимъ либо философскимъ ученіемъ, какимъ либо родомъ литературы въ частности. Въ молодые годы особенно нравилась ему философія Анаксагора, его ученіе объ умѣ [3]), читалъ онъ также философское сочиненіе Гераклита [4]): велъ разсужденія съ философами элейской школы: Парменидомъ и Зенономъ [5]) и т. д. Вообще вотъ какъ онъ самъ говоритъ о себѣ въ этомъ отношеніи, по *воспоминаніямъ* Ксенофонта: «и сокровища древнихъ мудрецовъ, оставленныя ими въ ихъ писаніяхъ я тщательно разбираю и прочитываю вмѣстѣ съ друзьями моими: и если что видимъ въ нихъ хорошаго, то выбираемъ и за великую считаемъ пользу, если оказываемся полезными и другъ другу» [6]). Такимъ образомъ онъ отовсюду, по возможности, черпалъ потребныя свѣдѣнія и, по особому складу своего личнаго ума и характера, перерабатывая все это собственнымъ размышленіемъ, предоставлялъ себѣ самому соглашаться или не соглашаться съ чѣмъ бы то ни было и съ кѣмъ бы то ни было. Большею частію своихъ философскихъ мыслей и открытій онъ обязанъ былъ несомнѣнно собственному генію и размышленію; а методъ его философствованія уже положительно не заимствованъ имъ ни откуда или, какъ онъ самъ

---

[1]) *Xenoph* Conviv 1. Подробнѣе см. apud. *Ritter-Preller*, p. 141

[2]) См. ходъ рѣчи въ показанномъ мѣстѣ изъ Федона и др.

[3]) *Platonis*, Phaedon p. 97 sq.

[4]) *Diog L.* II, 22.

[5]) Цитаты изъ Платона объ этомъ см. у *Ritter-Preller* p. 141 и 87.

[6]) Memorab I, 6, 14. Cont. *Hoffmann*, cit. W. p. 13

о себѣ въ шутку замѣчалъ, если заимствованъ, то заимствованъ отъ повивальнаго искусства его матери. Онъ рано почувствовалъ свое философское призваніе, и ни условія семейной жизни (сварливая жена—Ксанѳиппа), ни другія занятія ни разу не возобладали надъ нимъ настолько, чтобы отвлечь его хотя бы на минуту отъ служенія этому призванію. Образецъ ограниченности въ удовлетвореніи жизненныхъ потребностей, образецъ нравственной чистоты, гражданской честности и неподдѣльнаго благочестія, исполненный истиннаго человѣколюбія, не смотря на некрасивую внѣшность пріятный собесѣдникъ въ обществѣ, тонкій и наблюдательный, обладавшій юморомъ и остроуміемъ, отличаясь невозмутимымъ спокойствіемъ души и ясностію сознанія при всевозможныхъ обстоятельствахъ жизни. Сократъ былъ предметомъ, съ одной стороны, всеобщаго вниманія и удивленія, а съ другой—восторженнаго почитанія отъ становившихся въ тѣ или другія, особенно же близкія отношенія къ нему людей разныхъ званій, состояній и характеровъ. Онъ былъ истый грекъ и аѳинянинъ, и въ тоже время обнаруживалъ въ себѣ такъ много странностей, оригинальности въ (дѣйствіяхъ, разумѣемъ, въ обращеніи и под.), не соотвѣтствовавшихъ современному аттическому вкусу, что невольно былъ предметомъ не только удивленія, но нерѣдко и насмѣшки. Углубленіе въ ходъ собственныхъ мыслей доходило у него иногда до потери ясности сознанія, и въ эти минуты не безъ основанія считалъ онъ себя находящимся подъ вліяніемъ демонической, божественной силы, генія. Къ тому же, согласно съ замѣченнымъ о его благочестіи, онъ никогда не былъ невѣрующимъ въ гражданскомъ смыслѣ. Какъ многіе изъ предшествовавшихъ и современныхъ ему философовъ, онъ допускалъ аллегорическое толкованіе миѳовъ, но никогда не отвергалъ послѣднихъ [1]. Его вѣра въ Бога, преданность въ волю Божію и всегда обнаруживавшіяся, особенно ясно выразились во время суда надъ нимъ, повлекшаго за собою его смерть. Кромѣ обвиненія въ томъ, что будто бы

---

[1]) *Платона*, Федр. 229—230, Теэт. 153, Іон. 530 и др.; *Ксеноф.* Воспом. о Сокр. I, 3, 7, IV, 2, 10; Пиръ, III, 6 и др.

онъ развращаетъ молодыхъ людей. его обвиняли главнымъ образомъ въ томъ, что «не признавая почитаемыхъ нами боговъ, онъ вводитъ новыя божества». Но чѣмъ обвинители «доказали,—спрашиваетъ одинъ изъ ближайшихъ учениковъ Сократа Ксенофонтъ. — что онъ не признаетъ чествуемыхъ отечествомъ боговъ? Онъ открыто и часто приносилъ жертвы и дома, и на общественныхъ алтаряхъ, не пренебрегалъ и оракулами Впрочемъ,—замѣчаетъ къ тому Ксенофонтъ. — въ народѣ давно носилась молва, будто Сократъ поговариваетъ о себѣ, что какой то духъ (собственно δαιμόνιον) открываетъ ему то и то. По этому, кажется, особенно и обвиняли его въ томъ, что онъ вводитъ новыя божества. Между тѣмъ Сократъ не вводилъ ничего новаго въ религіи: подобно другимъ допуская искусство предсказанія, заключалъ о будущемъ по полету птицъ, по произнесеннымъ наудачу словамъ предсказателей, по необыкновеннымъ знаменіямъ въ природѣ и по жертвамъ. Но допуская это какъ онъ, такъ и другіе понимаютъ, что ни птицы, ни случайно встрѣтившіяся лица не знаютъ, что̀ нужно и что̀ можетъ быть полезно для обращающихся къ оракуламъ, но что чрезъ эти предметы сами боги открываютъ будущее, какъ думалъ и Сократъ» [1]. «На мою вѣру имѣетъ большее право Богъ, нежели вы»,— говорилъ самъ Сократъ на судѣ, обращаясь къ аѳинянамъ: «а потому, пока дышу и могу, не перестану философствовать» [2]: такъ нераздѣльны были въ сознаніи Сократа его вѣра въ Бога и философское призваніе. Затѣмъ преданность въ волю Божію онъ выражаетъ на судѣ же, когда представляя возможность и оправданія и обвиненія своего, говоритъ: «впрочемъ пусть будетъ такъ, какъ Богу угодно: мое дѣло — повиноваться закону и оправдываться» [3]. И подлинно только зависть и злоба съ одной и глубокое недоразумѣніе съ другой стороны могли быть и дѣйствительно были причиною осужденія его на смерть. Ибо

---

[1]) Воспомин. о Сокр I, 1, 1. 2. Переводъ *Сидайскаго*, Москва, 1857.

[2]) *Платона*, Апол. Сокр. стр. 29 (ed. Steph.). Переводъ проф. *Карпова*. Спб. 1863.

[3]) Тамъ же, стр 19, срав. 28 и др. Срав. также Критонъ, стр. 54.

какъ въ отношеніи къ религіи хотя сколько нибудь благовиднымъ предлогомъ къ этому осужденію было вышеупомянутое и въ сущности не противорѣчившее народной религіи признаніе особенной божественной, демонической силы, генія, такъ и въ отношеніи къ мнимому развращенію молодыхъ людей, для обвинителей Сократа, доказательствомъ послужили такіе изъ прежнихъ слушателей его, какъ развратные Алкивіадъ и Критій. Но, какъ справедливо судитъ объ этомъ дѣлѣ Ксенофонтъ, примѣры Алкивіада и Критія доказываютъ только то, что «какъ умѣвшіе хорошо читать стихи по размѣрамъ, безъ повторенія, забываютъ ихъ: такъ забываютъ и учительскіе уроки прежде хорошо знавшіе, а послѣ оставившіе ихъ безъ вниманія» [1]. И обладавшіе злою волею Алкивіадъ и Критій, сдерживая себя и представляясь даже скромными во время слушанія уроковъ мудрости Сократа [2], потомъ, конечно не по винѣ послѣдняго, оказались разнузданными, забыли уроки своего учителя, возненавидѣвъ даже его [3]. А уже это самое показываетъ, сколь несправедливо было помянутое обвиненіе, взведенное на Сократа на основаніи такихъ примѣровъ. «Для меня,—говоритъ ученикъ его Ксенофонтъ,—удивительно то, что нѣкоторые повѣрили, будто Сократъ развращаетъ молодыхъ людей, тотъ Сократъ, который, кромѣ сказаннаго выше къ его чести, болѣе всѣхъ воздерживался и отъ удовлетворенія любострастію и объяденію, который былъ терпѣливѣе всѣхъ въ перенесеніи и холода и зноя и всякихъ трудовъ, который такъ пріучилъ себя къ умѣренности, что, при весьма ограниченномъ состояніи, совершенно безропотно довольствовался тѣмъ, что имѣлъ. Какимъ же образомъ онъ, самъ будучи таковаго поведенія, могъ сдѣлать другихъ или безбожниками, или нарушителями законовъ, или роскошными, или невоздержными въ дѣлахъ любострастія, или изнѣженными и лѣнивыми? Между тѣмъ онъ еще отучилъ очень многихъ отъ этихъ пороковъ и заставилъ любить одну добродѣтель,

---

[1] Воспомин о Сокр. I, 2, §21. Переводъ *Синайскаго*.

[2] Тамъ же, нѣсколько выше.

[3] Тамъ же.

утѣшая своихъ слушателей тою надеждою, что они, если понаблюдутъ за самими собою, сдѣлаются мужами честными и добрыми. Онъ никогда не хотѣлъ нарочито учить этому, а своимъ открытымъ поведеніемъ заставлялъ своихъ слушателей надѣяться, что и они, если будутъ подражать ему, сдѣлаются таковыми же, какъ онъ» [1]). И однако такой человѣкъ, по рѣшенію суда, долженъ былъ принять ядъ, чтобы такимъ образомъ покончить съ жизнію, служившею на пользу многимъ. Что же было глубочайшею, истинною причиною такого прискорбнаго обстоятельства? Въ сущности «обвиненіе Сократа составляетъ попытку демократической реакціи насильственно вернуть старое время» [2]). Итакъ Сократъ, собственно говоря, пострадалъ за то, въ пользу чего, какъ мы помнимъ, ратовали и софисты. Но все дѣло въ томъ, что софисты дѣйствовали при этомъ, употребляя прежнее сравненіе, какъ юноши, а Сократъ, какъ мужъ Въ этомъ вся разница и значенія Сократа въ исторіи Греціи, по сравненію съ значеніемъ его предшественниковъ вообще и софистовъ въ частности.

Обратимся теперь къ философіи Сократа и ея значенію въ исторіи греческой философіи. «Сократъ первый низвелъ философію съ неба на землю», говоритъ о нашемъ философѣ Цицеронъ [3])

Что это значитъ? Доселѣ господствовала, какъ мы видѣли выше, философія природы. Міръ, вселенная съ небомъ, украшеннымъ солнцемъ, луною и звѣздами, составляли любимые предметы размышленія начинавшаго философствовать ума; вопросы о нихъ, ихъ началѣ, жизни, измѣненіяхъ, движеніи и т д. были жизненными вопросами философіи, благодаря тому сдѣлавшей значительные успѣхи и въ астрономіи. Такъ было съ іонійскими физіологами; такъ было и съ другими философами до софистовъ. Въ тоже время и по связи съ тѣмъ, какъ мы говорили тогда-же, вся философія до-сократовская была фи-

---

[1]) Восп о Сокр. I, 2, 1 и дал Переводъ *Синайскаго*

[2]) *Целлера*, Очеркъ исторіи греч. философіи. Переводъ *Некрасова*, стр 93. Спб. 1886.

[3]) Tuscul disp. V, 4, 10.

лософіею представленія. Единое и многое ἕνκαὶ πολλά), части и цѣлое, пространство и время, представляющія собой условія и содержаніе мышленія на этой степени, составляли главное, чѣмъ ограничивалась эта философія. И самое мышленіе, будучи несомнительно философскимъ, поскольку имѣло цѣлію разрѣшеніе вышепоказанныхъ вопросовъ, вращалось главнымъ образомъ въ сферѣ ассоціаціи представленій, а не строго логической послѣдовательности мысли. Оттого-то даже и Анаксагоръ не могъ себѣ представить ума иначе, какъ только состоящимъ изъ частицъ, хотя и легкихъ тѣломъ [1]), и элейцы представляли свое единое въ видѣ сфероса, не говоря о другихъ философахъ—плюралистахъ. Но такъ какъ сколько головъ, столько и умовъ, такъ какъ все многообразіе философскихъ представленій о мірѣ, о природѣ, вызванное различіемъ точекъ отправленія въ мышленіи объ этомъ, различіемъ способовъ объясненія всего этого и т. д., необходимо должно было имѣть и ко времени Сократа дѣйствительно стало имѣть послѣдствіемъ своимъ, доколѣ ограничивалось именно степенію представленія, непримиримыя противорѣчія: то, по естественному стремленію человѣческаго духа къ единству сознанія, за этимъ должны были послѣдовать попытки къ примиренію противорѣчій. Аѳины, ставшія къ тому времени во главѣ греческаго просвѣщенія, представляли самую удобную для того почву. Первую попытку примиренія сдѣлали софисты; но они, какъ мы видѣли выше, только признали именно то, что «сколько головъ, столько и умовъ», что «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей»: они ограничились отрицательною лишь стороною въ дѣлѣ примиренія.—указаніемъ самыхъ противорѣчій и лишь легкимъ намекомъ на то, что въ *человѣкѣ* именно, а не въ самой природѣ должно искать разрѣшенія всѣхъ прежнихъ недоумѣній, разнорѣчій, настоящаго примиренія всѣхъ доселѣ возникшихъ противорѣчій. Началовождемъ полнаго примиренія съ этой точки зрѣнія, основоположителемъ *антропологическаго* направленія аттическаго періода исторіи греческой философіи, основателемъ философіи *понятія* (а уже не представ-

[1]) Zeller, I, 809.

ленія) явился послѣдній и лучшій изъ софистовъ V вѣка Сократъ, который не даромъ съ особеннымъ уваженіемъ относился къ софисту Продику [1]), уже извѣстному намъ отчасти, хотя совершенно самостоятельно пошелъ въ своемъ собственномъ философствованіи на пути отправленія отъ вышеозначенной точки. Какъ въ жизни Сократъ нерѣдко углублялся въ свой духовный міръ, не замѣчая внѣшняго, такъ и въ философіи своей онъ прежде всего требовалъ самоуглубленія, самоиспытанія, самопознанія, строгаго изслѣдованія о томъ, соотвѣтствуютъ-ли наши познанія о предметахъ общихъ о нихъ понятіямъ, самой идеѣ знанія. И хотя это самопознаніе въ итогѣ пришло лишь къ печальному результату, выразившемуся въ извѣстномъ изреченіи Сократа: «я знаю только то, что ничего не знаю», однако, въ противоположность софистамъ, которые, исходя изъ подобнаго-же начала, въ концѣ концовъ приходили къ отрицанію достовѣрности нашихъ познаній и возможности истиннаго знанія, въ душѣ Сократа жила глубокая вѣра въ возможность знанія и убѣжденіе въ его необходимости. Изъ сознанія своего незнанія у него вытекало тѣмъ болѣе усиленное исканіе знанія. Не находя въ себѣ знанія, философъ обращается къ другимъ и у нихъ допытывается искомаго знанія: отсюда діалогическая форма, эротематическій способъ, діалектическій методъ изложенія мыслей и изслѣдованія предмета у Сократа и нѣкоторыхъ изъ учениковъ его.

Съ теоретическою стороною философіи Сократа въ тѣсной связи стояла и практическая сторона его философіи. Даже болѣе того, эта послѣдняя сторона стояла въ прямой зависимости отъ первой. Въ противоположность натуръ-философамъ архаическаго періода Сократъ хотѣлъ ограничиться лишь одними этическими изслѣдованіями, нравственными вопросами, какъ ближе всего касавшимися жизненныхъ интересовъ человѣка; но болѣе углубляясь въ эти изслѣдованія, глубже и глубже вникая въ сущность этихъ вопросовъ, онъ невольно приходилъ къ мысли, что и въ нравственной области на первомъ

---

[1]) См. *Ritter-Preller* p. 141, гдѣ можно видѣть и цитаты на это изъ Платоновыхъ діалоговъ.

планѣ должно быть знаніе. Нельзя быть храбрымъ. не зная, какъ относиться къ опасностямъ; нельзя поступать справедливо безъ знанія о томъ. что̀ справедливо и что̀ не справедливо; нельзя быть благочестивымъ. не зная, что справедливо относительно боговъ и т. д. Такимъ образомъ всякая добродѣтель въ концѣ концовъ возводится къ знанію или мудрости, какъ къ своему корню. Но что̀ такое именно есть самое добро, (благо). это у Сократа не разъясняется точно и опредѣленно, судя по тому, какъ излагаютъ его ученіе Платонъ и Ксенофонтъ. У послѣдняго въ этомъ отношеніи на первый планъ выступаетъ нерѣдко евдемонистическое начало нравственныхъ требованій. хотя съ другой стороны, какъ у него. такъ и у Платона. нравственныя требованія Сократа отзываются даже строгимъ аскетизмомъ. Отсюда разнообразіе въ направленіяхъ школъ Сократиковъ, преслѣдовавшихъ главнымъ образомъ нравственное ученіе (Киринейская. циническая).

Сколь велико значеніе Сократа въ области гносеологической и нравственной. столь-же велико оно и въ области собственно религіозно-философской и частнѣе,—въ раскрытіи понятія о Богѣ. Глубокая вѣра въ Божество. непоколебимая увѣренность въ бытіи Божіемъ. беззавѣтная преданность въ волю Божію наполняли душу великаго философа, какъ мы отчасти уже и видѣли выше «И вся его мораль не можетъ обойтись безъ этой точки опоры уже потому, что ограничиваясь исключительно этикой. онъ не имѣетъ средства разъяснить естественную необходимость той связи между поступками и ихъ послѣдствіями, на которой основываются нравственные законы, и поэтому эти законы являются для него согласно съ обычнымъ взглядомъ «неписанными постановленіями боговъ» (Memor. IV, 4, 19) [1] «Кто лучше и благоговѣйнѣе можетъ почитать боговъ,—говоритъ Сократъ,—какъ не тотъ. кто поступаетъ по ихъ велѣнію? При всемъ томъ не должно пренебрегать ничѣмъ, что можно дѣлать въ честь ихъ. Пренебрегающій этимъ явно презираетъ боговъ. А ничѣмъ не пренебрегающій въ богопочтеніи смѣло можетъ ожидать отъ нихъ величайшихъ благъ.

[1] Целлера, «Очеркъ ист. греч. филос. стр. 90—91. Спб 1886.

Ибо здравомыслящій можетъ-ли надѣяться получить большія блага отъ кого-нибудь другаго, кромѣ того, кто имѣетъ силу благодѣтельствовать больше всѣхъ? а этого достигнуть нельзя иначе, какъ благоугождая имѣющему таковую силу; благоугождать-же богамъ можемъ только чрезъ выполненіе ихъ повелѣній. Сократъ, добавляетъ въ своихъ *Воспоминаніяхъ* о немъ Ксенофонтъ,—говоря и самъ выполняя это, дѣлалъ и своихъ учениковъ очень набожными и очень скромными» [1]). Однако и «на простой вѣрѣ не могъ успокоиться мыслитель, первымъ принципомъ котораго было все изслѣдовать: онъ долженъ былъ дать себѣ отчетъ объ основаніяхъ этой вѣры: и пытаясь сдѣлать это, онъ, не смотря на свое принципіальное нерасположеніе ко всякому чисто теоретическому умозрѣнію, почти противъ воли становится основателемъ нѣкотораго міровоззрѣнія и теологіи, которая оказывала значительное вліяніе до настоящаго времени. [2]). Въ чемъ-же состоятъ основные пункты богословія Сократа, особенно въ отношеніи къ раскрытію идеи Божества?

Прежде чѣмъ отвѣчать на этотъ вопросъ, мы считаемъ нужнымъ, въ виду вышесказаннаго о томъ, что Сократъ не оставилъ послѣ себя сочиненій, сказать нѣсколько словъ объ источникахъ, изъ коихъ почерпаются (и мы будемъ почерпать) свѣдѣнія объ ученіи Сократа. Таковыми источниками служатъ издавна главнымъ образомъ сочиненія учениковъ Сократовыхъ: Платона и Ксенофонта, а также и сочиненія ученика Платонова Аристотеля. Но такъ какъ Платонъ по большей части влагаетъ въ уста Сократа свои собственныя мысли и рѣчи; такъ какъ, за тѣмъ, Ксенофонтъ, не будучи спеціально философомъ (онъ скорѣе историкъ), не былъ, повидимому, въ состояніи вѣрно передать ученіе Сократа, сообщенія же Аристотеля основываются на этихъ двухъ источникахъ то представляется сомнительнымъ, имѣемъ-ли мы въ поименованныхъ источникахъ надежныхъ свидѣтелей подлиннаго ученія Сокра-

---

[1]) Воспом. о Сократѣ, IV, 3, въ перев. Синайскаго, стр 354, 355 Москва 1857.

[2]) Целлеръ, «Очеркъ ист. гр. фил.» стр. 91.

това. Въ виду такого положенія дѣла многіе ученые рѣшаются довѣрять болѣе—одни.—Платону, заподозривая въ такомъ случаѣ достовѣрность сообщеній Ксенофонта, каковы: *Диссенъ* и *Шлейермахеръ*, другіе.—Ксенофонту (см. напр. у *Гоффмана*, стр. 14). Потому, если въ рѣшеніи поставленнаго вопроса мы изберемъ золотую средину, то болѣе приблизимся къ истинѣ, нежели въ противномъ случаѣ. Дѣло въ томъ, что діалоги Платона, написанные послѣднимъ значительное время спустя послѣ смерти Сократа, дѣйствительно представляютъ въ себѣ болѣе идеализованный образъ Сократа и его ученія, тогда какъ діалоги, написанные или при жизни или же вскорѣ послѣ смерти Сократа, подъ живымъ впечатлѣніемъ бесѣдъ его, представляютъ личность и ученіе послѣдняго болѣе соотвѣтствующими исторической дѣйствительности. Таковы въ особенности діалоги: *Евѳифронъ*, *Апологія Сократа*, *Критонъ*, *Федонъ*, отчасти также *Лизій*, *Хармидъ*, *Пиръ* и нѣк. др. Да и въ позднѣйшихъ діалогахъ нерѣдко со всею ясностію можно отличать историческое изображеніе Сократа отъ идеальнаго; ибо въ противномъ случаѣ Платонъ заставляетъ не Сократа, а уже другія лица выражать мнѣнія, Сократу не принадлежащія (какъ напр. Тимея въ діалогѣ того же имени). А между тѣмъ большая часть изъ вышеупомянованныхъ діалоговъ весьма сходны съ Ксенофонтовыми *Воспоминаніями* о Сократѣ, написанными также подъ живымъ впечатлѣніемъ бесѣдъ Сократа, особенно же *Критонъ*. Это обстоятельство, въ связи съ откровенностію сообщеній Ксенофонта, ручается, въ свою очередь, за достовѣрность таковыхъ сообщеній и говоритъ въ пользу исторической истины изображенія лица и ученія Сократа у Ксенофонта. Поэтому, вслѣдъ за такими авторитетами учености и спеціалистами дѣла, какъ *Целлеръ* [1]), *Гоффманъ* [2]) и др. мы полагаемъ, что должно пользоваться и Платономъ и Ксенофонтомъ, для изображенія ученія Сократа, и даже болѣе Ксенофонтомъ, какъ болѣе объективно представляющимъ Сократа, нежели идеалистомъ Платономъ, при чемъ Ксенофонтомъ

---

[1]) Gesch. d. gr. philos. II, 84, 77. 3 Aufl. Lpz. 1875.

[2]) Ueber die Gottesidee d Anaxag. d Sokr. etc. p. 14.

провѣрять Платона, а не наоборотъ [1]). Аристотель же, какъ ближайшій по времени и геніальный историкъ философіи, не смотря на краткость его сообщеній о Сократѣ, могъ бы давать мѣру для правильности сужденія того и другаго изъ учениковъ Сократовыхъ о Сократѣ [2]) Съ такими предварительными соображеніями мы приступаемъ теперь къ самому изложенію Сократова ученія о Богѣ.

1. *Доказательства бытія Божія.* Истина бытія Божія для Сократа, какъ и для всѣхъ здравомыслящихъ и въ тоже время вѣрующихъ людей, была выше всякаго сомнѣнія· это доказывалось всею его жизнію, его ученіемъ и наконецъ мученическою смертію его Но какъ философъ, и самъ не желавшій оставаться на степени простой лишь увѣренности въ этой истинѣ, а стремившійся обосновать ее въ своемъ сознаніи путемъ логическихъ соображеній, и другихъ, колебавшихся въ признаніи ея, желавшій утвердить въ той же истинѣ, онъ употреблялъ усилія къ утвержденію ея и на разумныхъ основаніяхъ. Сократу первому принадлежитъ честь болѣе полной и правильной постановки такъ называемыхъ доказательствъ бытія Божія Эти доказательства мы находимъ главнымъ образомъ въ 4 гл. I-й книги Ксенофонтовыхъ «Воспоминаній о Сократѣ». Здѣсь философъ представляется бесѣдующимъ съ Аристодимомъ, пренебрежительно отзывавшимся о богахъ, осмѣивавшимъ тѣхъ, которые приносили имъ жертвы и внимали оракуламъ, и презиравшимъ ихъ. Сократъ, вопреки и въ наставленіе ему, доказываетъ существованіе боговъ, необходимость чествованія ихъ и пользу обращенія къ оракуламъ. «Скажу,—говоритъ Ксенофонтъ о Сократѣ.—то, что́ однажды слышалъ я отъ него, когда онъ разговаривалъ (διαλεγομένου) о Богѣ (περὶ τοῦ δαιμονίου) съ Аристодимомъ, по прозванію Малымъ», и далѣе передаетъ самую бесѣду Сократа, начинающуюся, по обычаю послѣдняго, издалека. Именно Сократъ говоритъ: «скажи мнѣ, Аристодимъ· есть-ли между людьми

---

[1]) См вышеупомянутую статью *М. А Остроумова* въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1884, II, 135 примѣч. 1. Отд. Филос. Срав. *Rechenberg*, cit. W. s. 45 и др.

[2]) См. тамъ же. Срав. *Hoffmann's* cit. W. s. 14.

такіе, мудрости коихъ ты удивляешься? *Аристодимъ:* есть. *Сократъ:* скажи же, кто именно? *Аристодимъ:* Въ сочиненіи эпоса больше всего удивляюсь Гомеру, Меланиппиду за диѳирамбы, Софоклу за трагедіи, Поликлиту въ ваяніи, Зевксису въ живописи. *Сократъ:* Какіе, по твоему мнѣнію, художники заслуживаютъ больше удивленія, тѣ-ли, кои дѣлаютъ бездушныхъ и не могущихъ двигаться идоловъ, или тѣ, кои изображаютъ одушевленныхъ и могущихъ дѣйствовать животныхъ? *Аристодимъ:* Больше тѣ, кои изображаютъ животныхъ, если только это дѣлается не по какому нибудь безпричинному случаю, а съ намѣреніемъ. *Сократъ:* Изъ тѣхъ произведеній, о которыхъ неизвѣстно, для чего они сдѣланы, и о которыхъ извѣстно, что они сдѣланы для пользы, которыя—дѣло случая и которыя—опредѣленнаго намѣренія? *Аристодимъ:* Произведенія, сдѣланныя для пользы, слѣдуетъ приписать извѣстному намѣренію. *Сократъ:* Какъ тебѣ кажется, сотворившій изначала человѣка (ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους) не для пользы ли его далъ ему органы чувствъ,—глаза, чтобы видѣть предметы видимые,—уши, чтобы слышать слышимое? Какая бы намъ была польза въ благовоніяхъ, если бы не дано было ноздрей? Какъ бы стали чувствовать и сладость и пряность, и вообще все пріятное, входящее въ уста, если бы не данъ былъ намъ языкъ, разпознаватель этого? Сверхъ того, не есть-ли дѣло промысла (προνοίας) то, что Богъ, зная слабость глазъ нашихъ, оградилъ ихъ, какъ дверьми, вѣками, которыя, когда нужно смотрѣть, отворяются, а во время сна опять сжимаются; чтобы вѣтеръ не вредилъ глазамъ, Богъ выростилъ рѣсницы, сквозь кои, какъ сквозь рѣшето, пробиваются глаза наши, а верхъ глазъ покрылъ бровями, какъ карнизомъ, чтобы могущій итти съ головы потъ не причинилъ вреда самымъ глазамъ; онъ сдѣлалъ, чтобы уши принимали всѣ звуки и сами никогда не наполнялись; передніе зубы далъ всѣмъ животнымъ, чтобъ раздроблять пищу, а задніе для пережовыванія того, что̀ примутъ отъ переднихъ; ротъ, которымъ животныя принимаютъ пищу и питье, помѣстилъ близъ глазъ и ноздрей, а изходы непріятнаго для глазъ и для обонянія удалилъ и помѣстилъ отъ этихъ чувствъ, какъ можно, дальше. Можешь

ли сомнѣваться, что все это, такъ прозорливо сдѣланное, есть дѣло слѣпаго случая, а не ума? *Аристодимъ:* Никакъ: разсматривая это должнымъ образомъ, я совершенно убѣждаюсь въ томъ, что все это дѣло мудраго и животолюбиваго творца (σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου). *Сократъ:* Человѣку врождено расположеніе къ дѣторожденію, въ особенности матерямъ расположенность къ воспитанію дѣтей, взрослымъ чрезвычайная любовь къ жизни и ужасное нехотѣніе умирать. Откуда это? *Аристодимъ:* Конечно и все это произведено искусствомъ создавшаго всѣхъ животныхъ, по предварительному плану, какъ бы по предварительному совѣщанію съ кѣмъ-то *Сократъ:* Думаешь ли ты, что и въ тебѣ есть умъ? Спрашивай меня: я буду отвѣчать. А въ другихъ предметахъ развѣ нѣтъ нигдѣ слѣдовъ ума, особенно если обратить вниманіе на то, что отъ огромной массы земли и въ твоемъ тѣлѣ есть ея частичка и отъ обширныхъ водныхъ пространствъ въ твоемъ тѣлѣ есть часть влаги и отъ прочихъ великихъ стихій небольшая часть взята для составленія твоего тѣла? А умъ, который нигдѣ не является въ видѣ недѣлимаго (individuum), какимъ образомъ удалось тебѣ какъ бы словить? Думаешь ли, что эти огромныя творенія, отъ множества своего безпредѣльныя, какою нибудь личною глупостью такъ отлично сгармонированы? *Аристодимъ:* Да; потому, что не вижу творцевъ ихъ, какъ виновниковъ вещей изъ обыкновеннаго быта *Сократъ:* Ты не видишь своей души, которая управляетъ твоимъ тѣломъ; поэтому можно сказать тебѣ, что ты дѣлаешь все по случаю, а не по предварительному разсужденію ума *Аристодимъ:* Почтенный Сократъ! И я не презираю боговъ, но, кажется, для нихъ очень низко нуждаться въ моемъ чествованіи. *Сократъ:* Чѣмъ большее имѣютъ боги попеченіе о тебѣ, тѣмъ большаго достойны чествованія. *Аристодимъ:* Будь увѣренъ, что я, если боги въ самомъ дѣлѣ такъ заботятся о людяхъ, никогда не забуду чествовать ихъ. *Сократъ:* Развѣ ты думаешь, что они не имѣютъ попеченія о человѣкѣ, когда они изъ всѣхъ животныхъ одного человѣка сотворили въ прямомъ положеніи, которое положеніе даетъ намъ способность и дальше видѣть, и лучше разсматривать высокіе предметы и избѣгать многихъ злоключеній (когда снабдили голо-

ву глазами, ушами и ртомъ): когда прочимъ животнымъ, какъ бы уже пресмыкающимся, дали только ноги, чтобъ могли ходить на нихъ, а человѣка одарили и руками, коими люди дѣлаютъ весьма многое, чѣмъ человѣкъ такъ же счастливѣе ихъ; когда человѣку дали и языкъ съ лучшими свойствами, чѣмъ прочимъ животнымъ; языкъ нашъ, имѣя способность поворачиваться во рту такъ или иначе и прикасаться рта въ томъ или другомъ мѣстѣ, произноситъ членораздѣльные звуки, коими мы сообщаемъ другъ другу то, что̀ мыслимъ и чего хотимъ? Не долженъ ли ты считать особеннымъ Божіимъ промысломъ и того, что боги обнаруженіе склонности къ дѣторожденію у прочихъ животныхъ ограничили извѣстнымъ временемъ года, т. е. весною, а человѣку предоставили это на всякое время до самой старости? Богу недостаточнымъ показалось позаботиться объ одномъ нашемъ тѣлѣ, но (что̀ важнѣе всего) онъ одарилъ человѣка и могучею душею. Ибо какого другаго животнаго душа больше всего сознаётъ бытіе боговъ, сотворившихъ столь великіе и прекрасные предметы? Какое другое племя чествуетъ боговъ такъ, какъ человѣкъ? Чья душа способнѣе человѣческой предотвращать или голодъ или жажду, или холодъ, или зной, или помогать больнымъ, или учить упражнять тѣлесныя силы, или пріобрѣтать и обработывать что нибудь при указаніи науки и сохранять въ памяти то, что слышимъ, или видимъ, или изучаемъ? Не видишь ли ты, что люди между прочими животными живутъ какъ боги, по природѣ своей превосходя ихъ и тѣломъ и душею? Ибо имѣющій тѣло воловье, а душу человѣческую, не можетъ сдѣлать того, что̀ захотѣлъ бы: такъ и животныя, и имѣя руки, но не имѣя человѣческой души, не могли бы пріобрѣтать ничего другаго, кромѣ приличнаго своей природѣ. А ты, получивъ душу и тѣло несравненно высшаго достоинства, развѣ не сознаёшь, что боги промышляютъ и о тебѣ? Или нужно, чтобы они сотворили для тебя еще что нибудь другое, чтобы увѣрить тебя, что они заботятся и о тебѣ?» [1]). Подобнымъ же образомъ въ другое время, по сообщенію того же

[1]) *Ксеноф.* Воспом. о Сокр. I, 4 перев. *Синайскаго*, стр. 59—68 указ. изд.

Ксенофонта. слышавшаго самую бесѣду Сократа. послѣдній разсуждалъ и съ Евѳидимомъ о томъ. «какъ боги попечительно устроили все. что́ нужно для человѣка» [1]). Какъ изъ приведенной бесѣды съ Аристодимомъ. такъ и изъ этой бесѣды съ Евѳидимомъ ясно. что Сократъ полагалъ прочныя основанія для нѣкоторыхъ. такъ называемыхъ. доказательствъ бытія Божія. и именно. во-первыхъ. *космологическаго,* во-вторыхъ.—и болѣе всего. *телеологическаго* и наконецъ. отчасти также *психологическаго.* Ибо утверждая. что люди. животныя и весь міръ. премудро сотворенные, необходимо предполагаютъ для себя премудраго Творца. какъ своего первовиновника, Сократъ тѣмъ самымъ доказываетъ бытіе Его; а такъ какъ здѣсь-же этотъ Творецъ называется и Богомъ. то доказательство это пріобрѣтаетъ значеніе именно космологическаго доказательства бытія Божія. Но еще яснѣе въ этомъ же отрывкѣ видны слѣды телеологическаго доказательства бытія Божія, исходящаго. какъ извѣстно. отъ мысли о цѣлесообразности міроустройства. а особенно жизни органической. Первые слѣды этого доказательства мы видѣли уже у Анаксагора; у Сократа же оно раскрывается еще обстоятельнѣе, какъ можно было видѣть изъ вышеприведеннаго отрывка. Поэтому уже древніе обращали вниманіе на это, какъ и на первое, доказательство, именно какъ на доказательство въ пользу истины бытія Божія. Такъ напр. *Секстъ Эмпирикъ* въ своемъ сочиненіи «Противъ физиковъ», приведши то и другое доказательства Сократа по Ксенофонту, каковыя доказательства прямо и называетъ при этомъ λόγον εἰς τὸ εἶναι θεούς, въ концѣ концовъ дѣлаетъ такое заключеніе на основаніи этихъ доказательствъ: οὗτος δὲ ἐστι θεός· εἰσὶν ἄρα θεοί [2]). Но кромѣ космологическаго и телеологическаго или физико-теологическаго. у Сократа видны слѣды и психологическаго доказательства бытія Божія. Иначе и быть не могло. Философъ, первымъ и ближайшимъ предметомъ своихъ изслѣдованій поставившій человѣка и его

---

[1]) Тамъ же IV, 3, стр. 344 и дал. того же изд.

[2]) Adv. physicos. IX, 92 sqq. pagg. 577—580. T. II Lipsiae, 1841.

познавательную способность, по преимуществу долженъ былъ остановиться на этомъ доказательствѣ. Оно является у него въ двухъ видахъ: какъ психологическое собственно или *пневматологическое* и какъ *этико-теологическое* или *нравственное* [1]). Первое отъ понятія ума человѣческаго восходитъ къ понятію ума высочайшаго, какъ бы нѣкоторою частію коего является умъ человѣческій, имѣющій поэтому и самую идею Божества. Такое доказательство можно находить въ томъ же вышеприведенномъ отрывкѣ изъ Воспоминаній Ксенофонта о Сократѣ. Что же касается до этикотеологическаго доказательства, то оно основывается на Сократовомъ понятіи о тождествѣ знанія и добродѣтели, уже извѣстномъ намъ изъ предшествующаго. Сущность этого доказательства состоитъ въ умозаключеніи отъ факта добродѣтели и знанія (въ видѣ ли стремленія къ той и другому или въ видѣ обладанія тою и другимъ въ извѣстной мѣрѣ) въ человѣкѣ къ абсолютному Виновнику и Обладателю блага и знанія — Богу. Нѣкоторыя черты этого доказательства можно также находить въ приведенномъ отрывкѣ изъ I книги Воспоминаній Ксенофонта о Сократѣ, особенно же въ концѣ этого отрывка. Кромѣ того тоже доказательство проводится въ указанномъ тогда же мѣстѣ изъ IV книги того же сочиненія Ксенофонта, а равно и изъ VII, 22—32 гл. сочиненія его же подъ заглавіемъ. Οἰκονομικὸς λόγος. Съ нѣкоторыми подробностями этого доказательства мы еще встрѣтимся впослѣдствіи. Нѣтъ сомнѣнія, что для полной, научной постановки доказательствъ бытія Божія у Сократа, какъ передаетъ его ученіе Ксенофонтъ, еще многаго недостаетъ; эти доказательства не настолько крѣпки, чтобы не допускали возраженій: однако насколько несомнѣнно то, что Сократъ самъ старался выставить ихъ въ противовѣсъ софистическому отрицанію бытія Божія, настолько же безспорно и то, что какъ первый дѣйствительный опытъ въ этомъ родѣ, приводившій, какъ мы могли видѣть уже и изъ приведеннаго отрывка, слушателей бесѣдъ Сократовыхъ и къ

[1]) Срав. *Hoffmann* cit. W. S. 17. Cont. *Hummel*, p 6—7.

убѣжденію въ бытіи Божіемъ. эти доказательства заслуживаютъ полнаго вниманія и уваженія, а самъ философъ—справедливаго удивленія.

2. *Наименованіе* и *существо* Божества. Между тѣмъ какъ архаическіе философы рѣдко были устойчивы въ наименованіи Божества Богомъ (ὁ θεός), чаще всего пользуясь готово данными въ народномъ политеизмѣ названіями Божества и божествъ, Сократъ, напротивъ, употребляя, правда, и сіи привычныя для его слушателей политеистическія наименованія: *боги* (οἱ θεοί), *Зевсъ* и др., по большей части употребляетъ наименованіе ὁ θεός или просто θεός—*Богъ* [1]. Какъ бы въ тѣхъ видахъ, чтобы какъ можно меньше оставалось мѣста сомнѣнію въ его стремленіи къ монотеизму, Сократъ рѣдко употребляетъ даже безличныя названія: τὸ θεῖον [2]) или τὸ δαιμόνιον [3])—*Божество*. Кромѣ же монотеистическаго наименованія: *Богъ*, Сократъ въ томъ же смыслѣ иногда употребляетъ описательныя выраженія въ родѣ слѣдующихъ: ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους,—*отъ начала творящій людей* [4]), или: σοφὸς δημιουργός—*премудрый Зиждитель* [5]), также ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων καὶ συνέχων—*приводящій въ порядокъ и содержащій весь міръ* [6]).—ἡ ἐν παντὶ φρόνησις, ἡ τοῦ θεοῦ φρόνησις—*разумъ во всемъ являющійся, разумъ Божій* [7]) и под. Такимъ образомъ уже изъ этихъ наименованій Божества у Сократа видно не только стремленіе послѣдняго къ монотеистическому воззрѣнію лучшихъ изъ прежнихъ мыслителей, но и усиліе дать болѣе ясное и правильное понятіе о самомъ *существѣ* Божіемъ, нежели какое давалось его предшественниками, хотя онъ и сознавалъ невозможность для человѣка вполнѣ постигнуть су-

---

[1]) Memorab. I, 4, 13, 17; IV, 7, 6,—8, 6 и др. Срав. также Apolog. V, 7, 12. Oeconom. VII, 12, 22 sqq. и др.

[2]) Memor. I, 4, 18, conf Cyrop. V, 4, 31; VIII, 7, 22; Symp. 4, 48.

[3]) Memor. I, 4, 2, 10; IV, 3, 14, 15 и др. Conf. Apolog § 4, 13.

[4]) Memor. I, 4, 5. Это названіе мы уже указывали выше.

[5]) Memor I, 4, 7.

[6]) Memor. IV, 3, 13.

[7]) Memor. I, 4, 17.

щество Божественное [1]). Изъ предшественниковъ его болѣе возвышенное представленіе о существѣ Божіемъ мы находили у Анаксагора. но и въ его представленіи мы не могли не видѣть и недостатковъ: особенно же замѣтенъ былъ недостатокъ представленія о Божествѣ, какъ личности, личномъ Духѣ Гораздо выше, полнѣе и опредѣленнѣе Сократово понятіе о существѣ Божіемъ. Сократъ прямо представлялъ Бога существомъ личнымъ, духовно-разумнымъ. Классическимъ, въ подтвержденіе этого, мѣстомъ можетъ быть слѣдующее мѣсто изъ вышеупомянутой бесѣды Сократа съ Евѳидимомъ. Въ этой бесѣдѣ. доказывая со всѣхъ сторонъ истину промысла Божія и вытекающую отсюда необходимость богопочтенія, Сократъ между прочимъ говоритъ Евѳидиму: «что я говорю истину. ты самъ узнаешь, если, не дожидаясь того времени, когда возможешь увидѣть боговъ въ лицо (τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς), а довольствуясь тѣмъ, что видишь дѣла ихъ, будешь поклоняться имъ и чтить ихъ. Сверхъ того боги открываютъ себя намъ такимъ образомъ: многіе боги дѣлаютъ намъ добро не для того, чтобъ тѣмъ выказать себя, особливо. Тотъ изъ боговъ. который создалъ и держитъ сей міръ (ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων), въ которомъ все. что ни есть, прекрасно и совершенно: и міръ. не смотря на всегдашнее потребленіе его многоразличными способами, не чувствуетъ никакого умаленія, но всегда цѣлъ и не ветшаетъ, этотъ міръ держится волею высочайшаго Бога и повинуется Ему такъ исправно, что человѣческій разумъ не можетъ понять этого; этотъ высочайшій Богъ, видимый въ своихъ великихъ твореніяхъ, и промышляя о мірѣ, видимо не является намъ (ἀόρατος ἡμῖν ἐστιν). Возьми въ соображеніе и то, что солнце, освѣщая всѣхъ, не позволяетъ людямъ пристально смотрѣть на себя, и тотъ, кто съ напряженіемъ смотритъ прямо ему въ лицо, портитъ зрѣніе. Мы также не видимъ предметовъ, употребляемыхъ богами въ орудія для выполненія своей воли. Ибо извѣстно, что громовая стрѣла летитъ сверху внизъ, на

---

[1]) «Человѣку невозможно постигнуть предметовъ божественныхъ», говорилъ онъ. См. Memorab. I, 1, 13.

что ни попадетъ, все разбиваетъ. но нельзя видѣть ее, когда она летитъ внизъ, когда разбиваетъ и когда исчезаетъ. Не можемъ видѣть и вѣтровъ, хотя видимъ дѣйствія ихъ и ощущаемъ появленіе ихъ. И человѣческая душа, которая отъ Божества (τοῦ θείου) заимствована больше всего, очевиднымъ образомъ царствуетъ въ насъ, но не бываетъ видима нами (ὁρᾶται δέ οὐδ' αὐτή). Принимая въ соображеніе и это, ты не долженъ презирать невидимаго (τῶν ἀοράτων), но изъ дѣйствій усматривая силу его, ты долженъ почитать Божество, (τό δαιμόνιον)» [1]. Изъ этого, подлинно замѣчательнаго по высотѣ мысли (имѣя въ виду языческій образъ мыслей автора) мѣста, по сличеніи его какъ съ другими подобными [2], такъ и съ вышеуказанными наименованіями Божества, ясно видно понятіе Сократа о Божествѣ, какъ существѣ личномъ, такъ какъ Оно дѣлаетъ добро, совершаетъ и другія дѣла въ мірѣ и людяхъ, обладаетъ волею и разумомъ (ἡ ἐν παντὶ φρόνησις) къ управленію міромъ, являясь такимъ образомъ уже не безличнымъ, не извѣстнымъ, *нѣчто*, а прямо личнымъ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων,—ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους, еще ближе σοφὸς δημιουργός и короче ὁ θεός—Богомъ. Поэтому-то съ представленіемъ о Немъ связывается и прямо представленіе о лицѣ, видѣ, даже какъ будто доступномъ созерцанію человѣческому (τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς) [3]. Однако это существо личное, по понятію Сократа, не во всемъ подобно личному существу человѣческому, такъ какъ человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, а Богъ есть только чистый Духъ, невидимый въ своемъ существѣ (ἀόρατος), подобно тому какъ и душа человѣческая въ тѣлѣ, хотя, подобно сей послѣдней, и обнаруживается въ своихъ дѣйствіяхъ. *Невидимая бо Его отъ созданія міра твореніи помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество*, какъ сказалъ великій Апостолъ язычниковъ въ отношеніи именно къ язычникамъ (Римл.

---

[1]) Memorab. IV, 3, 13, 14. Переводъ Синайскаго, только въ концѣ нѣсколько измѣненный нами въ болѣе точное соотвѣтствіе подлиннику.

[2]) Срав. Сугор. VIII, 7, 22, Memor. I, 4, 9, 17,—6, 10; Sympos. VI, 6, 7 и др.

[3]) Срав. ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων въ Филип. 2, 6.

1, 20). *Зане разумное Божіе явь есть въ нихъ: Богъ бо явилъ есть имъ* (ст. 19); *не не свидѣтельствовавъ Себе остави, благотворя, съ небесе намъ дожди дая, и времена плодоносна, исполняя пищею и веселіемъ сердца наша* (Дѣян. 14, 17) [1]. Вмѣстѣ съ тѣмъ и въ связи съ тѣмъ уже изъ приведеннаго отрывка нельзя не видѣть столь знакомаго намъ по прежнимъ изслѣдованіямъ соприкосновенія понятія Сократа о Существѣ Высочайшемъ съ древнимъ представленіемъ съ одной стороны о солнцѣ [2], а съ другой—о распорядителѣ громовыми стрѣлами (молніей) и другими метеорологическими и небесными явленіями Зевсѣ, какъ личныхъ же существахъ.

3. *Свойства* существа Божія и ближе всего *онтологическія*, существенныя. Если, какъ мы видѣли изъ приведеннаго отрывка, въ мірѣ «все, что̀ ни есть, прекрасно и совершенно (πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἐστι), то Богъ, создавшій и содержащій сей міръ, долженъ быть всесовершенъ по своимъ свойствамъ. Таковымъ Онъ и дѣйствительно представляется у Сократа, какъ увидимъ далѣе. Но таковымъ, прежде всего, можетъ быть только одинъ Богъ; слѣдовательно изъ свойствъ существа Божія онтологическихъ первѣе всего обращаетъ на себя вниманіе а) *единство* этого существа. При томъ уваженіи, какое Сократъ питалъ самъ и другимъ внушалъ питать къ богамъ народной религіи, трудно было бы, повидимому, ожидать отъ него ученія о единомъ Богѣ. Его обвиняли даже въ томъ, что онъ измыслилъ новыхъ боговъ. И однако, глубже вникнувъ въ ученіе его, мы должны признать, что онъ былъ строгій монотеистъ. Ибо, во-первыхъ, иначе Сократу не было бы нужды въ нѣкоторыхъ случаяхъ прибѣгать къ аллегорическому толкованію религіозныхъ миѳовъ [3]; во-вторыхъ, иначе не объяснимы были бы вышепоказанныя наименованія Божества, свидѣтельствующія о монотеизмѣ Сократа; въ третьихъ, необъяснимо было бы также и выше приведенное сравненіе міра

---

[1]) Срав. Memorab. IV, 3, 6, 5 и др.

[2]) Срав. для сего также Memorab. IV, 7, 7;—3, 4. Подробнѣе же въ Платоновомъ Федонѣ стр. 97—98 изд. Стеф.

[3]) См. Memorab. I, 3, 7, 13; II, 6, 11, 13, 31 и др.

съ тѣломъ, а Бога съ духомъ, такъ какъ и духъ въ тѣлѣ одинъ, собою именно составляя личность человѣка, его *я* [1]). Въ связи съ тѣмъ не лишено значенія также и то обстоятельство, что гдѣ Сократъ ведетъ рѣчь о Богѣ, какъ Творцѣ и Устроителѣ міра, тамъ онъ по преимуществу употребляетъ наиболѣе приличествующее единому Божеству имя θεός [2]). Особенную же важность въ настоящемъ случаѣ пріобрѣтаетъ вышеприведенное мѣсто изъ IV книги «Воспоминаній» Ксенофонта «о Сократѣ», гдѣ послѣдній дѣлаетъ различіе между богами (οἱ θεοί) и тѣмъ единымъ, который приводитъ въ порядокъ, устрояетъ и содержитъ цѣлый міръ (ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων) [3]) Этотъ единый высочайшій Богъ среди другихъ подчиненныхъ ему боговъ, по изъясненію, данному въ Платоновомъ Тимеѣ, есть не кто иной, какъ тотъ же Зевсъ [4]). И не даромъ отмѣчали и отмѣчаютъ ту особенность Сократова ученія о Божествѣ, что среди обычнаго, зауряднаго общества слушателей и въ случаяхъ, прямо касающихся народной религіи, Сократъ именуетъ боговъ, а въ тѣснѣйшемъ кругу довѣренныхъ учениковъ и въ случаяхъ, когда онъ излагаетъ собственное ученіе свое о Божествѣ, онъ говоритъ о Богѣ, какъ единомъ [5]), что мы отчасти могли видѣть уже и на вышеприведенномъ. За тѣмъ б) *самобытность* и в) *вѣчность* въ смыслѣ безначальности указывается Сократомъ въ вышеприведенномъ знаменательномъ обозначеніи Бога, какъ ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους (Memorab. I. 4, 5), такъ какъ очевидно, что творящій «изъ начала (ἐξ ἀρχῆς)» человѣковъ самъ существовалъ или лучше существуетъ до этого начала или иначе—отъ вѣчности и ни отъ кого не зависимъ въ своемъ бытіи, слѣдовательно самобытенъ. На вѣчность же въ смыслѣ безконечности Сократъ указываетъ, когда называетъ «боговъ» вообще «безсмертными». «Сократъ думалъ,—говоритъ о немъ

---

[1]) Кромѣ вышеприведеннаго мѣста срав. также Memorab. I, 4, 17.

[2]) См. *Hummel* p. 9.

[3]) Memorab. IV, 3, 13.

[4]) *Hummel*, p. 10—11 annot. 19, гдѣ указывается и самое мѣсто изъ Тимея (Срав. Евѳифр. стр. 5).

[5]) Ibid. p. 10.

Ксенофонтъ,—что боги болѣе благоволятъ къ жертвамъ людей благочестивыхъ: поэтому онъ и хвалилъ слѣдующій стихъ: κὰδ' δύναμιν δ'ἔρδειν ἱέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσι. т. е. по силамъ приносили жертвы безсмертнымъ богамъ» [1]). Но особенно ясно и точно указываетъ Сократъ на г) *вездѣсущіе* или вездѣприсутствіе Божіе. Ксенофонтъ, характеризуя религіозное ученіе Сократа вообще, говоритъ о немъ, что онъ «думалъ о богахъ, какъ вездѣ присутствующихъ (πανταχοῦ δὲ παρεῖναι)» [2]). За тѣмъ въ другомъ мѣстѣ Ксенофонтъ представляетъ уже самого Сократа высказывающимъ въ бесѣдѣ съ Аристодимомъ туже самую мысль, но при томъ не въ политеистическомъ тонѣ «о богахъ», какъ въ сейчасъ приведенномъ мѣстѣ, а въ смыслѣ отвлеченномъ о «Божествѣ» (τὸ θεῖον), что оно, «вездѣ присутствуя (πανταχοῦ παρεῖναι), вмѣстѣ съ тѣмъ и промышляетъ обо всѣхъ [3]). Вообще же у Сократа понятіе о вездѣсущіи Божіемъ во всѣхъ случаяхъ упоминанія о немъ стоитъ въ тѣсной связи съ понятіемъ о Божественномъ всевѣдѣніи, о которомъ у насъ скоро также будетъ рѣчь. Хотя Божество, по этому понятію, присутствуетъ вездѣ, но особенными мѣстами присутствія боговъ или Божества Сократъ считалъ, какъ и нужно было полагать, храмы. Говоря напр. о томъ, гдѣ и какъ устроять обыкновенныя жилища, онъ въ заключеніе преподаетъ совѣтъ. «для храмовъ же и жертвенниковъ самыми приличными мѣстами могутъ быть совершенно открытыя и не придорожныя (ἀστιβεστάτη). Ибо пріятно богамъ, когда люди, и издали увидѣвъ храмъ, могли бы молиться имъ, и когда будутъ приближаться къ нимъ только чистые, а не всѣ безъ разбора» [4]). Таково ученіе Сократа объ онтологическихъ, существенныхъ свойствахъ Божества. Но само собою разумѣется, что какъ философъ, главное вниманіе котораго было обраще-

---

[1]) Memorab. I, 3, 3. Стихъ этотъ есть 336-й ст. творенія *Гезіода*: Труды и дни (Ἔργα καὶ Ἡμέραι). Срав. также. Memorab. II, 1, 20. Въ Федонѣ Платона безсмертіе души является условливаемымъ безсмертіемъ Бога.

[2]) Memorab. I, 1, 19.

[3]) Ibid. I, 4, 18. Conf. Cyrop I, 6, 46.

[4]) Memorab. III, 8, 10. Срав. также *Платона* Федонъ. стр. 111 изд. Стеф

но на человѣка съ его познавательною способностію и съ нравственными требованіями его природы, онъ и въ Божествѣ особенное вниманіе обращалъ на *личныя, духовныя, нравственныя, идеальныя* свойства Его. Поэтому болѣе пространнымъ является и его ученіе объ этихъ именно свойствахъ. Въ этомъ отношеніи мы, по прежнему, обратимъ вниманіе на

4 Свойства *Ума* Божія. Первымъ изъ такихъ свойствъ является *всевѣдѣніе*. Это свойство ума Божія ясно исповѣдуется, широко раскрывается и вѣско доказывается Сократомъ. Во многихъ мѣстахъ оно ставится въ тѣсную связь съ вездѣсущіемъ Божіемъ, какъ мы замѣчали недавно. И именно, какъ въ отношеніи къ вездѣсущію, такъ и въ отношеніи къ всевѣдѣнію прежде всего Ксенофонтъ говоритъ о Сократѣ, что «между тѣмъ какъ многіе думали, будто боги одно знаютъ, а другое не знаютъ, Сократъ полагалъ, что боги все знаютъ (πάντα εἰδέναι), не только то, что говорится и дѣлается, но и что въ тайнѣ замышляется кѣмъ либо, и открываютъ людямъ касающееся человѣческихъ обстоятельствъ» [1]). Затѣмъ, опять такъ же какъ и въ отношеніи къ вездѣсущію, самъ Сократъ у Ксенофонта, въ бесѣдѣ съ Аристодимомъ, говоритъ о всевѣдѣніи Божіемъ, при томъ опять именуя уже не «боговъ», а «Божество» (τὸ θεῖον). Вотъ самыя слова Сократа: «Божество въ одно и тоже время все видитъ и все слышитъ (ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν)» [2]) Эти слова живо напоминаютъ уже извѣстныя намъ изреченія поэтовъ о солнцѣ и Зевсѣ, равно какъ и ученіе Ксенофана о Богѣ, какъ все видящемъ и слышащемъ. Наконецъ мы встрѣчаемъ у Сократа, въ той же бесѣдѣ его съ Аристодимомъ и еще болѣе возвышенное ученіе о томъ же свойствѣ ума Божія, относимомъ теперь уже прямо къ Богу, какъ единому (въ монотеистическомъ смыслѣ ὁ θεός). Вотъ самое разсужденіе Сократа объ этомъ въ рѣчи, обращенной къ Аристодиму: «если твой глазъ можетъ видѣть на нѣсколько стадій, то око Божіе (τὸν τοῦ θεοῦ ὀφθαλμόν) не можетъ ли

---

[1]) Memorab. I, 1 19.
[2]) Ibid I, 4, 18.

видѣть всего въ одно и тоже время? Если твоя душа въ одно и тоже время можетъ мыслить о томъ, что совершается и здѣсь, и въ Египтѣ, и въ Сициліи· то умъ Божій (τὴν τοῦ θεοῦ φρόνησιν) неужели не можетъ въ одно и тоже время обо всемъ промышлять?» [1]) Въ виду такого ученія Сократа, Ксенофонтъ. приведши первое изъ означенныхъ здѣсь нами мѣстъ. добавляетъ отъ себя: «поэтому. кажется мнѣ, Сократъ училъ и своихъ слушателей воздерживаться отъ нечестивыхъ, неправедныхъ и постыдныхъ дѣлъ, не только при людяхъ, но и въ уединеніи; потому что они должны были думать, что ничто никогда не укроется отъ боговъ изъ того. чтобы люди ни сдѣлали» [2]). Какъ живо слова эти напоминаютъ такія изреченія слова Божія: *Той зритель есть дѣлъ человѣческихъ, утаится же отъ Него ничтоже отъ тѣхъ, яже творятъ: ниже будетъ мѣсто укрытися творящимъ беззаконная* (Іов. 34. 21, 22): или: *вся нага и обявлена предъ очима Его* (Евр. 4, 13) и под.

Божественное всевѣдѣніе, по Сократу, простирается и на будущее. Такъ въ заключеніе своей защитительной предсмертной рѣчи (Апологіи) Сократъ говоритъ къ осудившимъ его Аѳинскимъ гражданамъ слѣдующее: «но время уже итти— мнѣ на смерть, вамъ на жизнь: а кто изъ насъ придетъ къ лучшему, это никому неизвѣстно кромѣ Бога (ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ)» [3]). Всевѣдѣніе Божіе особенно наглядно выражается въ изреченіяхъ оракуловъ. И Сократъ не только самъ искренно довѣрялъ изреченіямъ оракуловъ. какъ именно откровенію Божественному, но и другимъ внушалъ эту довѣренность и даже ученикамъ своимъ совѣтовалъ въ нужныхъ случаяхъ обращаться къ нимъ, какъ напр. то было въ отношеніи къ Ксенофонту предъ отправленіемъ послѣдняго въ азіатскую экспедицію [4]).—Само будучи всевѣду-

---

[1]) Ibid. I, 4, 17. (Срав. такъ же φρόνιμος θεός въ Федонѣ *Платона*, стр. 80, изд. Стеф.)

[2]) Ibid. I, 4, 19. Срав. раньше приведенныя изреченія поэтовъ и мудрецовъ объ этомъ свойствѣ ума Божія.

[3]) Platonis, Apolog. Sokr. p. 42 ed. Steph

[4]) Anabas. III, 1, 5 sq. Подробнѣе о довѣріи Сократа къ оракуламъ см. у Hummel, p. 20 sq.

щимъ. Божество, по Сократу, не только чрезъ оракулы, но и вообще служитъ источникомъ вѣдѣнія и разума и для людей. «Боги,—говоритъ Сократъ въ бесѣдѣ съ Евѳидимомъ.—дали людямъ чувства, способныя къ воспріниманію каждаго предмета: при помощи этихъ чувствъ мы наслаждаемся всѣми видимыми благами. Боги вложили въ насъ разумъ (λογισμὸν ἡμῖν ἐμφῦσαι); при помощи его мы разсуждаемъ о всѣхъ воспринимаемыхъ чувствами предметахъ. представленія о нихъ напечатлѣваемъ въ памяти. нужные стараемся удерживать: изобрѣтая многое, стремимся къ тому, что̀ полезно намъ. отвращаемся того, что̀ вредно. Боги дали намъ слово (ἑρμηνείαν), посредствомъ котораго мы сообщаемъ другъ другу всѣ полезныя мысли. посредствомъ котораго цари издаютъ законы и правятъ государствами. Но поелику мы не можемъ предвидѣть, что̀ впередъ будетъ намъ полезно, то они. когда мы вопрошаемъ ихъ о будущемъ. помогаютъ намъ предвѣщаніями и научаютъ насъ, какъ что лучше сдѣлать» [1]).

Другое свойство ума Божія есть *премудрость*. Объ этомъ свойствѣ Сократъ учитъ не менѣе ясно, какъ и о всевѣдѣніи. И прежде всего онъ вообще признаетъ по-истинѣ мудрымъ (σοφὸς) только Бога. Такъ на судѣ, оправдываясь отъ обвиненій, взведенныхъ на него злоумышленствовавшими ему людьми, онъ между прочимъ отрицается и отъ имени мудреца. которое давали ему Аѳиняне; «ибо, говоритъ онъ, присутствующіе всякій разъ думаютъ, что въ чемъ я обличаю другихъ. въ томъ мудрецъ самъ. А на дѣлѣ, должно быть, Аѳиняне, мудръ-то Богъ (κινδυνεύει τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι): и Его изреченіемъ выражается, что мудрость человѣческая маловажна, даже ничтожна» [2]). Съ особенною же обстоятельностію и наглядностію Сократъ изображаетъ премудрость Божію въ міроустройствѣ, особенно въ устройствѣ человѣка, за тѣмъ въ міроуправленіи и въ промышленіи о мірѣ и человѣкѣ. Примѣръ такого изображенія мы видѣли выше, при изложеніи

---

[1]) Memorab. IV, 3, 11, 12.

[2]) *Platonis* Apolog. Sokr. p. 23. Переводъ проф. *Карпова* Срав. также Федонъ, стр. 63.

Сократовыхъ доказательствъ бытія Божія [1]). Подобный же примѣръ представляется и въ бесѣдѣ Сократа съ Евѳидимомъ, о которой мы тогда лишь упоминали. Вотъ главныя черты этой бесѣды: «скажи мнѣ, Евѳидимъ,—такъ начинаетъ свою философскую бесѣду Сократъ,—случалось ли тебѣ разсуждать самому съ собой, какъ боги попечительно устроили все, что̀ нужно для человѣка? *Евѳидимъ* отвѣчаетъ: нѣтъ. *Сократъ:* Ты, вѣрно, знаешь, что первѣе всего мы имѣемъ нужду въ свѣтѣ, который даютъ намъ боги? *Евѳидимъ:* Да; понимаю. Если бы не имѣли свѣта, то и съ глазами нашими были бы подобны слѣпымъ. *Сократъ:* Мы имѣемъ нужду въ отдыхѣ: и боги дали намъ ночь, это удобнѣйшее для отдохновенія время. *Евѳидимъ:* Точно; и за это должно благодарить ихъ. *Сократъ:* Безъ сомнѣнія ты знаешь, что солнце свѣтло свѣтитъ во время дня, и освѣщаетъ для насъ вещественные предметы, а ночь темнотою своею скрываетъ отъ насъ все; для этого боги велѣли ночью являться звѣздамъ, кои свѣтятъ въ часы ночи, и мы, при ихъ свѣтѣ, можемъ заниматься многими нужными дѣлами. *Евѳидимъ:* Конечно такъ. *Сократъ:* А луна не только свѣтитъ ночью, но и показываетъ намъ свои смѣны и дни мѣсяцевъ. *Евѳидимъ:* Да. *Сократъ:* Мы имѣемъ нужду въ пищѣ, и боги изъ земли производятъ ее для насъ; для этого даютъ намъ благовременныя перемѣны временъ года, которыя изготовляютъ для насъ не только очень многое и все нужное, но даже и предметы, доставляющіе намъ радости и удовольствія. Вѣрно, знаешь это? *Евѳидимъ:* И въ этомъ видна особенная любовь Божія къ человѣкамъ (ταῦτα φιλάνθρωπα). *Сократъ:* Я думаю, знаешь, что боги даруютъ намъ и воду, это многоцѣнное вещество. Она вмѣстѣ съ землею въ извѣстныя времена года произращаетъ и умножаетъ для насъ все полезное, питаетъ насъ самихъ и, будучи въ потребномъ количествѣ примѣшиваема къ питательнымъ веществамъ, споспѣшествуетъ тому, чтобъ пища приготовлялась легче и до-

---

[1]) Разумѣемъ бесѣду Сократа съ Аристодимомъ въ 4-й гл. I-й книги Ксенофонтовыхъ «Воспоминаній о Сократѣ».

ставляла намъ больше пользы и пріятности: и поелику вода нужна для насъ въ большомъ количествѣ, то боги и даютъ ее намъ въ чрезвычайномъ изобиліи. *Евѳидимъ:* И это дѣло промысла Божія (Καὶ τοῦτο προνοητικόν). *Сократъ:* Что еще скажешь объ огнѣ, который дали намъ боги? Онъ защищаетъ насъ отъ холода, прогоняетъ темноту, помогаетъ всѣмъ искусствамъ и ремесламъ и вообще всему, чѣмъ люди занимаются для своихъ нуждъ и выгодъ, словомъ, безъ огня люди не приготовляютъ ничего значительнаго, ни нужнаго, ни полезнаго для жизни. *Евѳ.* Дѣйствительно, и въ этомъ видна особенная любовь Божія къ человѣкамъ (ὑπερβάλλει, ἔφη, καὶ τοῦτο φιλανθρωπίᾳ). *Сократъ:* Знаешь ли, что значитъ для насъ солнце? Оно, послѣ зимняго поворота, возвращается къ намъ, и изъ растеній однимъ помогаетъ созрѣвать, а другія засушаетъ, это тѣ, время коихъ уже прошло: и сдѣлавъ это, ближе не подходитъ къ намъ, опять дѣлаетъ поворотъ, и идетъ отъ насъ, какъ бы остерегаясь, чтобы, дѣйствуя на насъ своею теплотою сверхъ мѣры, не причинить намъ вреда: а если-бы, идя отъ насъ, ушло очень далеко, далѣе обыкновеннаго, мы всѣ отъ стужи превратились бы въ ледъ: поэтому опять дѣлаетъ поворотъ и идетъ до той части неба, откуда лучше всего можетъ имѣть на насъ благодѣтельное вліяніе. *Евѳ.* Конечно, и это все бываетъ для пользы человѣка. *Сократъ:* А еще извѣстно и то, что мы не вынесли бы ни жару, ни стужи, если бы они наступали нечаянно, вдругъ: поэтому солнце мало по-малу и подходитъ къ намъ, и отходитъ отъ насъ такъ же мало по-малу, такъ что мы не чувствительнымъ для насъ образомъ являемся уже готовыми къ встрѣчѣ и жаровъ и стужи. *Евѳ.* Я уже и не знаю, есть ли у боговъ другое дѣло, кромѣ того, чтобы помогать только людямъ Допустить это мѣшаетъ мнѣ одно то, что въ Божіемъ провидѣніи равно участвуютъ и прочія животныя. *Сократъ:* Или ты не знаешь, что и прочія животныя родятся и живутъ для человѣка? Ибо какое другое животное столько получаетъ выгодъ отъ козъ, свиней, лошадей, коровъ, быковъ, ословъ и другихъ животныхъ, сколько человѣкъ? Мнѣ кажется многимъ больше, чѣмъ отъ растеній: ибо бо́льшая

часть людей не употребляютъ растеній и въ пищу, а питаются молокомъ, сыромъ и мясомъ животныхъ. Сверхъ того, укрощая и усмиряя болѣе полезныхъ изъ животныхъ, употребляютъ ихъ для войны и въ другихъ потребныхъ случаяхъ [1]). Затѣмъ Сократъ говоритъ о дарованіи богами разума и познанія людямъ въ выраженіяхъ [2]), недавно приведенныхъ нами и наконецъ—о высочайшемъ Устроителѣ и Промыслителѣ столь прекраснаго и совершеннаго міра въ словахъ, раньше такъ же приведенныхъ нами [3]) (именно при разсужденіи о существѣ Божіемъ). Въ этомъ то смыслѣ и отношеніи онъ въ другомъ мѣстѣ и называетъ Бога «премудрымъ Зиждителемъ (σοφὸς δημιουργός) [4]). Хотя въ вышеприведенныхъ словахъ Сократа главнымъ образомъ представляется промыслительная дѣятельность Божества на пользу человѣка, но, во-первыхъ, и по христіанскому міровоззрѣнію, промыслъ Божій есть дѣйствіе не только всемогущества и благости Божіей, а и премудрости Божественной; во-вторыхъ, по тому же міровоззрѣнію, человѣкъ есть вѣнецъ всего міротворенія, для котораго все создано такъ премудро Богомъ. И въ этомъ отношеніи цѣлесообразность міроустройства, градація міробытія, предназначеннаго служить цѣлямъ бытія человѣческаго въ ученіи Сократа невольно напоминаетъ порядокъ міротворенія по библейскому сказанію, начинающагося, какъ извѣстно, такъ же явленіемъ свѣта (Быт. 1, 3). Ибо не даромъ Псалмопѣвецъ, исчисляя дѣла творенія, именно то, какъ Богъ *сотворилъ есть луну во времена: солнце позна западъ свой. Положилъ есть тьму, и бысть нощь* и т. д. взываетъ: *яко возвеличишася дѣла твоя Господи: вся премудростію сотворилъ еси* (Псал. 103, 19. 20. 24). О той же премудрости свидѣтельствуютъ и дары боговъ, исчисляемые Сократомъ въ приведенномъ отрывкѣ его бесѣды съ Евѳидимомъ.

---

[1]) Memorab. IV, 3, 3—10.

[2]) Ibid. IV, 3, 11. 12.

[3]) Ibid. IV, 3, 13. 14.

[4]) Ibid. I, 4, 7. Срав. такъ же наименованіе ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους ἐπ' ὠφελείᾳ κτλ. въ I, 4, 5, уже извѣстное намъ; а равно «Богъ—попечитель нашъ (θεὸν εἶναι τὸν ἐπιμελούμενον ἡμῶν)» въ Платоновомъ Федонѣ, стр. 62.

5. Свойства *воли* Божіей. а) *Свобода* воли Божіей ясно указывается Сократомъ при изображеніи міроустройства и міроуправленія. Ибо здѣсь, какъ мы припомнимъ изъ раньше приведенной выдержки ученія Сократова. нашъ философъ старается выставить на видъ то обстоятельство, что все въ мірѣ и человѣкѣ. столь премудро устроенное. не есть дѣло случая или слѣпой необходимости. а скорѣе преднамѣренности и свободы [1]). Именно мы разумѣемъ то мѣсто бесѣды Сократа съ Аристодимомъ, гдѣ первый. изобразивъ таковое устройство, говоритъ послѣднему: «можешь ли сомнѣваться. что все это. такъ прозорливо сдѣланное, есть дѣло слѣпаго случая (τύχης), а не свободной преднамѣренности (γνώμης).» [2]).

б) *Всемогущество* воли Божественной. Въ одномъ случаѣ Сократъ вообще выражается: «Божество всемогуще (τὸ θεῖον κράτιστον); поэтому ближайшее къ свойствамъ Божіимъ всего ближе къ всемогуществу» [3]). Вчастности всемогущество Божіе Сократъ изображаетъ опять въ міроустройствѣ и міроуправленіи, именно когда говоритъ, съ одной стороны. о единомъ. величайшемъ изъ боговъ, «Который создалъ и держитъ сей міръ (ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων), безпрекословно повинующійся Его волѣ» [4]), а съ другой,—о проявленіи силы (δύναμιν) Божества (τὸ δαιμόνιον) въ метеорологическихъ (громовыя стрѣлы. вѣтеръ и т. д.) и другихъ космитическихъ дѣйствіяхъ, побуждающихъ къ Его почитанію [5]).

6) *Благость* и *любовь* Божію мы уже видѣли достаточно изображенными при изображеніи промыслительной дѣятельности Божества у Сократа. Особенно же въ отношеніи къ человѣку обнаружились и обнаруживаются, по Сократу, эти Божественныя свойства. И между тѣмъ какъ у поэтовъ благость и любовь Божія нерѣдко, даже и по большей части, изображаются въ отношеніи лишь къ отдѣльнымъ людямъ (Танталъ, Иракль. Персей и др.). такъ что эти свойства у

---

1) Hoffm s. 17.
2) Memorab. I, 4, 6; conf. I, 4, 4. 5.
3) Ibid. I, 6, 10.
4) Ibid. IV, 3, 13.
5) Ibid. IV, 3, 14.

нихъ граничатъ съ нѣкотораго рода пристрастіемъ, предпочтеніемъ однихъ людей другимъ, Сократъ первый выставляетъ на видъ всеобщую любовь и благость Божію къ людямъ и даже ко всему міру, въ свою очередь побуждающую людей къ Богопочитанію. «Не должно,—внушаетъ Сократъ Евѳидиму,—пренебрегать ни чѣмъ, что можно дѣлать въ честь боговъ. Пренебрегающій этимъ явно презираетъ боговъ. А ни чѣмъ не пренебрегающій въ богопочтеніи смѣло можетъ ожидать отъ нихъ величайшихъ благъ (τὰ μέγιστα ἀγαθά). Ибо здравомыслящій можетъ ли надѣяться получить бо́льшія блага отъ кого нибудь другого, кромѣ того, кто имѣетъ силу благодѣтельствовать больше всѣхъ (παρὰ τῶν τὰ μέγιστα ὠφελεῖν δυναμένων), а этого достигнуть нельзя иначе, какъ благоугождая имѣющему таковую силу; благоугождать же богамъ можемъ только чрезъ выполненіе ихъ повелѣній» [1]). Равно также въ бесѣдѣ съ Аристиппомъ Сократъ, въ доказательство высоты и плодотворности добродѣтели, приводитъ слѣдующій стихъ изъ Епихарма: «За труды боги даютъ намъ всѣ блага» (πάντα τ᾽ ἀγαθά) [2]).

Люди могутъ и обращаться съ молитвою къ богамъ о дарованіи имъ благъ, но только должны имъ самимъ предоставлять выборъ того, что даровать или не даровать изъ благъ. Поэтому и самъ Сократъ «молилъ боговъ просто даровать ему блага (ἁπλῶς τ᾽ ἀγαθά διδόναι), такъ какъ боги лучше всего знаютъ, что есть истинное благо (ὁποῖα ἀγαθά ἐστι), а просившихъ у боговъ или золота, или серебра, или высочайшей власти, или чего нибудь подобнаго, уподоблялъ тѣмъ, которые молятъ боговъ, чтобы посчастливилось имъ въ игрѣ въ кости или въ начинаніи войны, или въ другихъ предпріятіяхъ, коихъ исходъ вовсе неизвѣстенъ» [3]).

г) *Святость* воли Божіей. Божество, по ученію Сократа, будучи само свято, радуется только добродѣтели въ людяхъ и только ее одну пріемлетъ отъ нихъ, какъ нѣкоторое воз-

---

[1]) Ibid. IV, 3, 17

[2]) Ibid II, 1, 20. Срав. такъ же въ Платоновомъ Федонѣ названіе боговъ «благими владыками» (стр. 63 изд. Стеф.) и Бога (θεός) «благимъ» (ἀγαθός) стр. 80.

[3]) Xenophon Memorab I, 3, 2.

даніе за свое попеченіе о нихъ: порокъ же ненавидитъ, какъ не сродный Его природѣ [1]). Нагляднѣе всего Сократъ изобразилъ это свойство Божіе въ бесѣдѣ съ Аристиппомъ, гдѣ онъ приводитъ, какъ согласныя съ своимъ образомъ мыслей, слова софиста Продика, въ которыхъ добродѣтель и чувственное удовольствіе представляются подъ видомъ двухъ женщинъ, явившихся во снѣ Праклу. Первая изъ этихъ женщинъ (Добродѣтель) говоритъ второй (Чувственному удовольствію) между прочимъ слѣдующее: «хотя ты называешь себя безсмертною, но богами отвержена (ἐκ θεῶν μὲν ἀπέῤῥιψαι) и добрые люди не почитаютъ тебя» [2]); о себѣ же говоритъ: «а я живу съ богами, живу съ людьми добрыми (ἐγὼ δὲ σύνειμι μὲν θεοῖς σύνειμι δὲ ἀνθρώποις τοῖς ἀγαθοῖς); безъ меня не совершается ни одного добраго дѣла ни божественнаго (θεῖον), ни человѣческаго. Меня больше всего чествуютъ и боги и люди» [3]). И далѣе: «чрезъ меня люди бываютъ любезны богамъ» [4]).

д) *Истинность* воли Божіей. «Богъ (ὁ θεός) не лжетъ (οὐ ψεύδεται); потому что это Ему не свойственно (οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ)»,—говоритъ Сократъ въ своей предсмертной защитительной рѣчи [5]), утверждая такимъ образомъ о Богѣ тоже самое, что и въ Св. Писаніи о Немъ говорится, именно, что Онъ есть *Богъ неложный* (ὁ ἀψευδὴς θεός, Тит. 1, 2) и что Ему даже *невозможно солгати* (ἀδύνατον ψεύσασθαι, Евр. 6. 18).

е) *Правосудіе* Божіе. Это свойство воли Божественной Сократъ изображаетъ такъ обстоятельно, какъ нельзя больше. При этомъ онъ учитъ о правосудіи Божіемъ какъ самомъ въ себѣ, такъ и въ его примѣненіи къ тѣмъ или другимъ нравственнымъ дѣйствіямъ человѣческимъ. Ученіе о правосудіи Божіемъ самомъ въ себѣ Сократъ развиваетъ особенно въ бесѣдѣ своей съ Ипіемъ, изложенной въ четвертой главѣ

---

[1]) *Платонъ*, Евенфр. стр. 6 и дал. (изд. Стеф.)
[2]) Xenophon Memorab. II, 1, 31.
[3]) Ibid. II, 1, 32.
[4]) Ibid. II, 1, 33.
[5]) *Platonis* Apol Sokr. p 21 ed. Steph

IV книги Ксенофонтовыхъ «Воспоминаній о Сократѣ», которая вся посвящена ученію о правосудіи или справедливомъ (τὸ δικαίον). Все разсужденіе о справедливомъ и законномъ въ концѣ концовъ приводится здѣсь къ тому, чтобы доказать, что справедливое и законосообразное, писанные и неписанные законы, имѣющіе въ виду справедливость, происходятъ отъ боговъ и что боги предписываютъ только справедливое, а несправедливое—отнюдь нѣтъ. Несправедливое исходитъ отъ произвола человѣческаго [1]). И какъ бы для того, чтобъ видно было, что не политеистическіе боги, по его собственному понятію, служатъ выразителями этого свойства (правосудія) Божественнаго въ его абсолютномъ смыслѣ, а единый истинный Богъ, Сократъ въ заключеніе бесѣды, хотя и отъ имени своего собесѣдника, но проводящаго его мысли, говоритъ: «едва ли кто другой кромѣ Бога (εἰ μὴ θεός) можетъ дать столь справедливые законы» [2]). Равно также въ своей Апологіи Сократъ противополагаетъ судьямъ земнымъ, осудившимъ его на смерть безвинно и несправедливо, судей истинныхъ (τοὺς ἀληθῶς δικαστάς) божественныхъ въ загробной жизни, именно, согласно миѳологіи, Миноса, Радаманѳа и др., умѣющихъ судить по строгой справедливости [3]). Вопреки обвиненіямъ его въ безбожіи, онъ въ той же Апологіи говорилъ: «Дѣло вовсе не таково, я признаю боговъ, Аѳиняне,—признаю болѣе, чѣмъ кто либо изъ моихъ обвинителей, и поручаю вамъ и Богу (τῷ θεῷ) судить (κρῖναι) о мнѣ такъ, какъ будетъ лучше и для меня и для васъ» [4]). Въ отношеніи къ нравственнымъ дѣйствіямъ человѣческимъ, смотря по роду этихъ дѣйствій, правосудіе божественное выражается, какъ извѣстно, въ наградѣ за доброе и въ наказаніи за злое. Тотъ и другой видъ возмездія Сократъ представляетъ выражающимся какъ въ естественныхъ послѣдствіяхъ добродѣтели

---

[1]) Memorab. IV, 4, 24. 19—21.

[2]) Ibid. IV, 4, 25.

[3]) *Platonis*, Apol Sokr p. 41 ed Steph. Conf s *Iustini* Apol 1, cap. 8. Conf. item *Platonis* Phaedon p. 113 sq.

[4]) *Platon* Apol. Sokr p 36 ed Steph.

и порока, такъ и въ особенномъ, сверхъестественномъ воздаяніи за добро—наградою, за зло—наказаніемъ О естественныхъ послѣдствіяхъ добродѣтели и порока Сократъ подробно говоритъ въ извѣстной уже намъ отчасти бесѣдѣ своей съ Аристиппомъ, особенно же въ той части ея, гдѣ, отъ имени Продика ведетъ рѣчь о явленіи Геркулесу добродѣтели и чувственнаго удовольствія подъ видомъ двухъ женщинъ. Здѣсь Добродѣтель между прочимъ говоритъ Чувственному удовольствію: «поклонники твои, молодые люди, преждевременно разслабѣваютъ тѣломъ, старики доходятъ до безумія: беззаботно проводя молодость, щеголяютъ, а въ старости постигаютъ ихъ труды и бѣдность: старики стыдятся прежнихъ своихъ дѣлъ; въ ихъ возрастѣ уже тяжело, даже соединено съ болѣзнями исполненіе твоихъ желаній: въ молодости наперерывъ другъ передъ другомъ переиспытываютъ всѣ удовольствія, а на старость оставляютъ себѣ одну скуку». И наоборотъ относительно себя говоритъ: «Меня чествуютъ больше всего и боги, и люди чествуютъ, какъ слѣдуетъ: художникамъ я любимая помощница, для господъ—вѣрный стражъ ихъ домовъ, благосклонная заступница рабовъ, добрая помощница въ мирныхъ трудахъ, вѣрная союзница въ военныхъ дѣйствіяхъ, самая лучшая общительница друзей. Для друзей моихъ служатъ наслажденіемъ не изысканныя и пища и питье; они вкушаютъ ихъ, пока чувствуютъ необходимую потребность. Сонъ для нихъ пріятнѣе, чѣмъ для не трудившихся; встаютъ весело и для сна не забываютъ своихъ обязанностей Молодые люди интересуются похвальными о себѣ отзывами старшихъ; старшіе, заслуженнѣйшіе, восхищаются почестями, какія воздаютъ имъ младшіе; старшіе съ пріятностію вспоминаютъ о прежнихъ своихъ дѣлахъ, и чувствуютъ удовольствіе, по надлежащему занимаясь исполненіемъ настоящихъ обязанностей; чрезъ меня люди бываютъ пріятны богамъ, милы друзьямъ и почтенны въ глазахъ соотчичей. Когда прійдетъ назначенная судьбою кончина, они не бываютъ предаваемы забвенію и не остаются безъ должныхъ почестей, но вѣчно цвѣтутъ, прославляемые въ памяти потомковъ» [1]). Таковы естественныя послѣдствія порока и

[1]) *Xenophontis*, Memorab. II, 1, 31—33.

добродѣтели. Но люди и особеннымъ образомъ за то и другое получаютъ отъ Бога должное возмездіе, по ученію Сократа. Въ той же бесѣдѣ съ Аристиппомъ Сократъ приводитъ, кромѣ извѣстныхъ уже намъ словъ Эпихарма:

«За труды боги даютъ намъ всѣ блага».

Еще слѣдующія слова Гезіода: «Легко и сразу въ большомъ числѣ приходитъ къ намъ зло; дорóга къ нему гладкая: живетъ оно очень близко; а передъ дверями добродѣтели безсмертные боги поставили потъ и труды: путь къ ней длиненъ; хотя и прямой, но шероховатый, особенно при началѣ: когда дойдешь до конца его, онъ покажется легокъ, не смотря на всѣ его трудности» [1]). Или въ бесѣдѣ съ Ипіемъ Сократъ говоритъ о наказаніи за зло вообще: «Преступающіе законы, положенные богами, подвергаются наказанію (δίκην διδόασιν), котораго человѣкъ никакимъ способомъ не можетъ избѣжать, подобно тому, какъ нѣкоторые, преступая законы, изданные людьми, избѣгаютъ слѣдующаго за то наказанія: иные скрываются куда нибудь, а другіе употребляютъ въ этомъ случаѣ силу» [2]). Вчастности о наказаніи за непочтеніе къ родителямъ Сократъ говоритъ въ бесѣдѣ съ сыномъ своимъ Лампрокломъ [3]); о наказаніи за кровосмѣшеніе — въ бесѣдѣ съ Ипіемъ [4]) и т. д.

6. Свойства *чувства*. О *любви* Божіей мы говорили выше, когда говорили о благости Божіей. *Блаженство* Божіе, зависящее отъ всесовершенной добродѣтели въ Богѣ, Сократъ ясно предполагаетъ въ вышеупомянутой бесѣдѣ съ Аристиппомъ, когда приводитъ такія слова Добродѣтели, обращенныя къ Ираклу: «я живу съ богами, живу съ людьми добрыми; безъ меня ни у боговъ, ни у людей не совершается ни одно доброе дѣло». И наконецъ: Ираклъ, сынъ добрыхъ родителей [5]). И ты, потрудившись (въ подвигахъ добродѣтели), пріобрѣтешь

---

[1]) Ibid. II, 1, 20. Срав. перев *Синайскаго*, стр. 104 Срав. *Гезіода*, Труды и Дни ст. 284 и дал. Conf. Memorab. I, 3, 3.

[2]) Memorab. IV, 4, 21; conf 24

[3]) Ibid. II, 2, 13. 14.

[4]) Ibid. IV, 4, 22 seq.

[5]) Ираклъ былъ сынъ Зевса и Алкмены.

блаженнѣйшее счастіе (τὴν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν) [1]. Но чаще и болѣе всего Сократъ говоритъ о *вседовольствѣ* Божіемъ, также какъ слѣдствіи всесовершенства въ Богѣ. Такъ, напр., въ бесѣдѣ съ Антифономъ. риторомъ и софистомъ своего времени. онъ говоритъ: «Антифонъ! ты. кажется. полагаешь счастіе въ роскоши и въ дорогихъ яствахъ, а я думаю, что не нуждаться ни въ чемъ (μηδενὸς δέεσθαι) свойственно только Божеству (θεῖον εἶναι). а имѣть потребность въ самомъ маломъ. и это близко къ Божественнымъ свойствамъ (τοῦ θείου)» [2]. Равнымъ образомъ и о себѣ говорилъ онъ: «нуждаясь въ наименьшемъ, я чувствую себя ближе всего къ богамъ» [3]). Поэтому же онъ еще говорилъ: «я думаю. что боги всегда смѣются надъ излишнимъ, часто пустымъ усердіемъ людей и суетливою заботливостію ихъ: потому что при малозначительности всего человѣческаго, усердіе и заботливость о семъ часто не соотвѣтственны этой малозначительности» [4]). И такимъ образомъ не могли быть непонятны слова св. Ап. Павла, сказанныя спустя нѣсколько лѣтъ въ Аѳинскомъ ареопагѣ о томъ, что Богъ *не требуетъ служенія рукъ человѣческихъ. какъ бы имѣющій въ чемъ либо нужду* (προσδεόμενός τινος), *Самъ дая всему жизнь и дыханіе и все* (Дѣян. 17, 25: Срав. Исаіи 40, 28 и др.).

Итакъ. вотъ заслуги Сократа въ отношеніи къ идеѣ Божества. Если «Гомеръ и Гезіодъ», какъ говоритъ о нихъ Геродотъ, сочинили ѳеогонію для грековъ, дали богамъ наименованія, распредѣлили почести и занятія и обозначили виды ихъ» [5]): то собственно только «Сократъ», какъ свидѣтельствуетъ одинъ новый ученый, «открылъ имя Бога» [6]). Его ученіе о Богѣ, очевидно, далеко превосходитъ все, что до него

---

[1]) Memorab. II, 1, 33. Иракъ, по смерти тѣла, причисленъ къ блаженнымъ богамъ, по миѳологіи греческой. Срав. также о Сократѣ и ученикахъ его въ Memorab I, 6, 14, въ Федонѣ Платона, стр. 81 и др.

[2]) Memorab I, 6, 10. Срав. изреченія Сократа въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1886, II, 105 отд. фил

[3]) Изреченія Сократа въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1886, II, 99—100 отд. фил.

[4]) Тамъ же, стр. 109.

[5]) Истор. II, 53. См. въ ж. *Вѣра и Разумъ* 1884, II, 157 отд. фил.

[6]) *Hummel*, p. 48.

выработано было умами многихъ мыслителей и усиліями цѣлыхъ столѣтій. Ни іонійскіе физіологи, ни пиѳагорейцы, ни элейцы, ни другіе изъ философовъ архаическаго періода не достигали такой высоты религіозно-философскаго міросозерцанія, на какой стоялъ Сократъ. Даже Анаксагорово ученіе объ Умѣ можетъ быть названо лишь неяснымъ предчувствіемъ Сократова ученія о Богѣ, какъ совершеннѣйшемъ Духѣ. «До своего понятія о Богѣ.—говоритъ о Сократѣ одинъ изъ современныхъ уважаемыхъ философовъ въ нашемъ отечествѣ, онъ подобно Канту дошелъ не посредствомъ метафизическихъ изслѣдованій о началѣ сущаго (путь, которымъ шла предыдущая философія), которыя онъ отвергалъ въ принципѣ, какъ безполезныя, но посредствомъ углубленія въ нравственное самосознаніе Вопросъ о послѣдней цѣли всего существующаго, которую онъ полагалъ въ благѣ человѣка, привелъ его къ убѣжденію, что міръ можетъ быть только дѣломъ всемогущаго, всеблагаго и всевѣдущаго существа,—существа, котораго разумъ во столько превосходитъ нашъ разумъ, во сколько величина міра—величину нашего тѣла, котораго глазъ все прозираетъ и попеченіе (промыслъ) котораго объемлетъ все. какъ самое великое. такъ и самое малое. Онъ не отрицаетъ при этомъ прямо многихъ боговъ народной религіи, но только возвышаетъ надъ ними единый мірообразующій разумъ такъ рѣшительно какъ въ дѣлѣ образованія міра, такъ и въ достиженіи человѣкомъ своей нравственной задачи, что боги эти остаются почти безъ значенія. Главное для него заключается въ убѣжденіи, что все въ мірѣ и въ человѣческой жизни устроено по наилучшимъ цѣлямъ съ совершеннѣйшею разумностію. Это необходимо предполагаетъ высочайшее Божество, отъ котораго происходитъ этотъ мудрый порядокъ; но не исключаетъ той мысли, что это высочайшее Божество можетъ имѣть подъ собою другія низшія божественныя существа, какъ помощниковъ; такимъ образомъ народный политеизмъ можетъ быть примиренъ съ философскимъ монотеизмомъ» [1]). Въ религіозно-философскомъ міросозерцаніи Сократа

[1]) Проф. *В. Д. Кудрявцева-Платонова*, Изъ чтеній по философіи религіи, въ *Правосл. Обозр.* 1881, I, 27—28.

мы видимъ настоящее примиреніе началъ вѣры съ требованіями философствующаго разума. И Сократъ, умирая, съ полнымъ, искреннимъ убѣжденіемъ, наполнявшимъ его душу и во всю его жизнь, молился Богу такъ: «Создатель всѣхъ! Духъ и Премудрость! Тебѣ предаю душу мою» [1]). Между тѣмъ какъ многіе другіе философы архаическаго періода, глубже и глубже входя въ философскія размышленія и разсужденія по предмету идеи Божества, въ итогѣ нерѣдко приходили не только къ сомнѣнію въ бытіи Божіемъ, но къ прямому отрицанію бытія Божія. Сократъ, напротивъ, по мѣрѣ углубленія въ тайну той-же идеи, все болѣе и болѣе убѣждался самъ, и все крѣпче и крѣпче убѣждалъ другихъ въ истинѣ бытія Божія. Ибо «вѣрующій богамъ (πιστεύων θεοῖς),—какъ справедливо замѣчаетъ Ксенофонтъ въ своихъ «Воспоминаніяхъ о Сократѣ»,—какимъ образомъ могъ бы думать, что боги не существуютъ (οὐκ εἶναι θεούς)?» [2]). И такимъ образомъ уже за долго до Рождества Христова и притомъ въ язычествѣ сбывалось вѣчно истинное слово вѣчнаго слова Божія, сказанное въ Новомъ завѣтѣ: *вѣрою разумѣваемъ* (πίστει νοοῦμεν. Евр. XI. 3).—Благодаря такому отношенію къ дѣлу, Сократъ оказался истиннымъ основоположителемъ наилучшаго и вполнѣ раціональнаго обоснованія идеи Божества, какъ и въ философіи собственно онъ сдѣлался главою новаго направленія ея (антропологическаго). Но такъ какъ Сократъ не оставилъ послѣ себя никакихъ писаній, такъ какъ о многихъ предметахъ онъ училъ только впервые и потому подробно не раскрывалъ ихъ, относительно же нѣкоторыхъ дѣлалъ лишь неясные намеки въ своемъ ученіи, такъ какъ объ иныхъ предметахъ онъ въ одно время, съ одной точки зрѣнія или по одному случаю, говорилъ такъ, а въ другое, съ другой точки зрѣнія или по другому случаю, говорилъ иначе, при чемъ даже иногда, по тѣмъ же причинамъ, объ одномъ и томъ же предметѣ въ разное время произносилъ различныя сужденія: то и пониманіе

---

[1]) Изреченія Сократа въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1886, II, 110 отд. фил. Срав. *Платона* Евтифронъ, стр. 5 (изд. Стеф.); также Федона, стр. 63

[2]) *Xenophont* Memorab I. 1, 5.

его философіи у различныхъ изъ слушателей его, даже внимательныхъ и способныхъ къ философствованію, было разное. Отсюда разнообразіе школъ такъ называемыхъ Сократиковъ т. е. послѣдователей Сократа. объясняющееся отчасти также и изъ сдѣланной раньше характеристики общаго философскаго міросозерцанія Сократа. Историкъ философіи Риттеръ въ слѣдующей картинѣ изображаетъ отношеніе между Сократомъ и его учениками, послѣдователями при жизни его и послѣ его смерти: «Сократа можно сравнить съ престарѣлымъ учителемъ: мысль его еще сильна, но силъ создать что нибудь новое онъ уже въ себѣ не чувствуетъ и мало утѣшаетъ его то, что имъ уже сдѣлано. Взоръ его устремленъ не на прошлое, а онъ смотритъ на будущность. и вотъ собираетъ онъ вокругъ себя учениковъ своихъ и ищетъ между ними такого человѣка. который могъ бы понять его мысли и былъ бы способенъ привести ихъ въ исполненіе. Поэтому онъ раскрываетъ предъ ними величественные образы, носящіеся предъ его душею и упражняетъ ихъ въ искусствѣ, необходимомъ для осуществленія образовъ. Ученики, при жизни учителя, слушаютъ его и упражняются подъ его руководствомъ; онъ умираетъ. и они пытаются приводить въ исполненіе завѣщанные имъ идеалы. многіе берутся за это, но не многимъ удается совершить хоть что нибудь; наконецъ отыскивается одинъ человѣкъ, который близко подошелъ къ идеалу. Онъ одинъ. но вдохновляетъ многихъ, и они начинаютъ вмѣстѣ съ нимъ стремиться къ однимъ цѣлямъ. Если бы старый учитель посмотрѣлъ на созданіе своихъ учениковъ, онъ покачалъ бы головою отъ изумленія и пришелъ бы въ раздумье, ужели такой образъ носился предъ его очами. и ужь послѣ долгаго вниманія онъ узналъ бы черты своего идеала въ совершенномъ другими созданіи» [1]). Этотъ великій ученикъ Сократа, вполнѣ и глубоко понявшій идеалы своего учителя и въ свою очередь самъ сдѣлавшійся главою цѣлой плеяды мыслителей, былъ Платонъ. Этотъ же великій ученикъ Сократа лучше

---

[1]) *Ritter*, Gesch. d Philos II, 80 Срав. *Бауэра*, Ист. филос. стр 50—51. Спб 1866

всѣхъ соучениковъ своихъ понялъ и основательнѣе ихъ раскрылъ и Сократово понятіе о Богѣ. Но прежде нежели приступить къ разсмотрѣнію Платонова ученія о Богѣ, мы бросимъ хотя бѣглый взглядъ на религіозно-философское міросозерцаніе другихъ послѣдователей Сократа, изъ коихъ нѣкоторые, кстати, были и старѣйшими по времени, нежели Платонъ. Разумѣемъ упомянутыхъ послѣдователей, не такъ глубоко и вѣрно понявшихъ уроки своего учителя, какъ Платонъ, и извѣстныхъ подъ именемъ старшихъ Сократиковъ.

Б. Основателями философскихъ школъ, выродившихся изъ Сократова ученія, кромѣ Платона, какъ извѣстно, были еще четыре ученика Сократа: Эвклидъ изъ Мегаръ, Федонъ изъ Элиды, Антисѳенъ изъ Аѳинъ и Аристиппъ изъ Кирены. Впрочемъ въ ученіи Федона мало было самостоятельнаго, такъ какъ онъ, равно какъ и вышедшій изъ его школы основатель Эретрійской школы Менедемъ изъ Эретріи, тѣсно примыкалъ къ Эвклиду. Поэтому въ сущности мы можемъ разсматривать только три старшихъ Сократовскихъ школы: 1 Мегарскую, въ связи съ элидоэретрійскою; 2. Киническую (циническую) и 3. Киринейскую.

1. Эвклидъ былъ старѣйшимъ ученикомъ Сократа. Благодаря этому послѣ смерти Сократа, когда бо́льшая часть учениковъ послѣдняго, изъ страха предъ аѳинскимъ народомъ, ушла въ Мегару, онъ сразу сдѣлался центромъ, около котораго сгруппировались такъ называемые Сократики. Но такъ какъ въ этомъ кружкѣ были люди самыхъ разнообразныхъ направленій, въ большей своей части не имѣвшихъ между собою ничего общаго и связанныхъ только чувствомъ благоговѣнія къ учителю-мученику, то понятно, что онъ скоро долженъ былъ распасться. Такъ и случилось. При этомъ распаденіи Эвклидъ и основалъ свою собственную школу, такъ называемую *Мегарскую*. Такъ какъ до своего сближенія съ Сократомъ Эвклидъ знакомъ былъ съ ученіемъ Элеатовъ, то ученіе его школы представляетъ смѣсь элейскаго ученія съ Сократовымъ. Подобно элейцамъ онъ утверждалъ, что существуетъ только одно вѣчное недѣлимое *бытіе*, но, подражая Сократу, онъ называлъ это бытіе *добромъ*. Въ этомъ смыслѣ онъ, какъ и его

послѣдователи, мегарцы, утверждали, что есть только одно добро, которое, оставаясь неизмѣннымъ и равнымъ самому себѣ, называется различными именами: разсудительностію (φρόνησις), разумомъ (νοῦς), Богомъ (θεός) и т д. [1]). Соотвѣтственно этому и добродѣтель есть только одна. — познаніе этого добра, различныя же добродѣтели вчастности суть только разныя названія ея. Все же другое, кромѣ добра. не существуетъ [2]). Для обоснованія этихъ взглядовъ уже основатель школы Эвклидъ, слѣдуя Зенону Элейскому. пользовался діалектическими пріемами, а ученики его (особенно Эвбулидъ и Діодоръ Кронъ) такъ широко вводили въ дѣло діалектику, что вся школа Мегарская получила названіе діалектической или эристической. Вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно Элейской школѣ, Мегарская школа мало по-малу удалялась отъ занятія предметомъ идеи Божества, и такимъ образомъ какъ та школа. съ своими діалектическими доказательствами истинности единаго сущаго, забыла завѣтъ своего учителя—Ксенофана, учившаго именно о Богѣ. какъ единомъ истинно сущемъ, такъ и эта школа забыла благое намѣреніе своего учителя—Эвклида—основать школу, которую можно назвать «Олимпійскою». конечно по предмету занятія ея—сонмомъ олимпійскихъ божествъ [3]). Даже Стильпонъ. послѣдній представитель Мегарской школы, болѣе другихъ изъ представителей ея стремившійся возстановить главныя начала ученія ея основателя, не могъ достигнуть вполнѣ цѣли своего стремленія и удержать школы отъ паденія. Кромѣ того онъ также не избѣгъ увлеченія діалектикою и эристикою, процвѣтавшими въ разсматриваемой школѣ Для характеристики его и стремленія приблизиться къ идеалу' первооснователя школы и желанія не отстать отъ современнаго ему направленія послѣдней могутъ служить слѣдующія, высказанныя имъ по разнымъ случаямъ. мысли: «Когда Віонъ Борисѳенитъ спросилъ его. существуютъ ли боги, онъ отвѣтилъ' не отвлекай отъ меня народную толпу, противный старикъ» [4]). Въ другомъ слу-

---

[1]) Diog. L. II, 106.

[2]) Ibid. Conf. VII, 161.

[3]) См. изреченія Эвклида въ ж. *Вѣра и Разумъ* 1886, II, 330 отд. фил.

[4]) Тамъ же, стр. 331.

чаѣ самъ ‹Стильпонъ спросилъ кого-то относительно статуи Аѳины Паллады, изваянной Фидіемъ: Аѳина, дочь Зевса, есть ли Богъ? [1]) Спрошенный отвѣчалъ: да. Тогда философъ возразилъ: но вѣдь эта (Аѳина) не есть произведеніе Зевса, а Фидія: когда же тотъ согласился и съ этимъ, Стильпонъ сказалъ: стало быть она не есть Богъ. За это его привлекли на судъ въ Ареопагъ: но онъ и тамъ объявилъ, что сказалъ правильно, такъ какъ Аѳина не есть Богъ, а богиня. Однако члены Ареопага приказали ему удалиться изъ города› [2]). Наконецъ еще случай: ‹Когда циникъ Кратисъ спросилъ Стильпона, пріятны ли богамъ поклоны и молитвы, тотъ отвѣтилъ: безумецъ, объ этомъ не спрашивай меня на пути, а наединѣ› [3]). Въ лицѣ Стильпона школа Мегарская приблизилась къ переходу, а въ лицѣ ученика его Зенона (Китіейскаго) и прямо перешла въ школу стоическую, между тѣмъ какъ, съ другой стороны, тоже школа Мегарская, подобно школѣ Элейской, своею діалектикою и эристикою, уготовляла путь скепсису, школѣ сомнѣнія.

Еще менѣе имѣли значенія для раскрытія понятія о Богѣ школы Элидская и Эретрійская, которыя восприняли отъ школы Мегарской, усвоили и старались далѣе развить лишь діалектику и эристику послѣдней и такимъ образомъ, не занимаясь вопросами о Богѣ и Божественномъ, еще болѣе пролагали путь школамъ сомнѣнія

2. Подобно Эвклиду, Антисѳенъ, основатель школы *Киническої* (циническої), былъ однимъ изъ старѣйшихъ учениковъ Сократа. Онъ имѣлъ учителемъ софиста Горгія и самъ уже вступилъ на поприще учителя, когда познакомился съ Сократомъ; но со времени этого знакомства обратился снова въ ученика и былъ постояннымъ приверженцемъ и почитателемъ Сократа. По смерти Сократа, онъ открылъ свою школу въ Киносаргѣ, въ аѳинской гимназіи, учрежденной для незаконнорожденныхъ. Частію по этому мѣсту преподаванія его, а частію по образу жизни его

---

[1]) Греческое θεός (Богъ) употребляется и въ мужескомъ (ὁ) и въ женскомъ (ἡ) родѣ.

[2]) Тамъ же.

[3]) Тамъ же.

и его послѣдователей—нищенскому, его школа и получила названіе кинической (κύων, κυνός—собака). Къ Сократу влекла Антисѳена главнымъ образомъ простота образа жизни перваго, его умѣнье довольствоваться немногимъ. Благодаря этому онъ усвоилъ преимущественно нравственное ученіе Сократа, да и это ученіе понялъ односторонне. «Добродѣтель, говорилъ онъ, достаточна для счастія; а для добродѣтели ничего не нужно, кромѣ силы Сократовой (Σωκρατικῆς ἰσχύος) Отъ дѣлъ зависитъ она и не нуждается въ обиліи словъ и познаній» [1]). Въ силу этого онъ и ученики его пренебрегали искусствомъ и ученостію, математикой и естествознаніемъ, вообще теоретической стороной философскаго ученія, преслѣдуя одну практическую. Но самую добродѣтель и онъ, подобно Сократу, не опредѣлялъ точно и положительно, а ограничивался одними отрицательными опредѣленіями въ родѣ того, что она состоитъ въ избѣжаніи зла и под. Поэтому и въ виду вышесказаннаго добродѣтелію у циниковъ было главнымъ образомъ воздержаніе, умѣренность. Впрочемъ должно сказать, что и въ этомъ отношеніи нѣкоторые изъ циниковъ доходили до крайностей, до грубости и вмѣсто добродѣтели, предавались порокамъ, тѣмъ болѣе, что не одна же добродѣтель только и есть—воздержаніе. Самъ Антисѳенъ однакоже былъ далекъ отъ этихъ крайностей. Шире были и понятія его какъ о добродѣтели, такъ и о нѣкоторыхъ предметахъ теоретическаго свойства. Такъ, напр., ему принадлежитъ изреченіе: «желающимъ быть безсмертными (ἀθανάτους) должно жить благочестиво и праведно (εὐσεβῶς καὶ δικαίως)» [2]). У него же мы встрѣчаемъ и нѣкоторыя черты ученія о Богѣ, довольно возвышенныя, по крайней мѣрѣ сколько его мыслей дошло до насъ въ оставшихся отрывкахъ его сочиненій. Такъ именно, по свидѣтельству Цицерона и другихъ, Антисѳенъ училъ, что «между тѣмъ какъ по народному вѣрованію боговъ много, по

---

[1]) Diog L. VI, 11.

[2]) Изреч. Антисѳена въ жур. *Вѣра и Раз.* 1886, II, 601, отд фил срав. *Diog. L.* VI, 6.

естеству есть только одинъ Богъ (naturalem unum esse deum)» [1]). Утверждая такимъ образомъ единство существа Божія, Антисѳенъ указываетъ также и на духовность этого существа, когда говоритъ, что Богъ всяческихъ «по образу не познается, очами не видится и никому не подобенъ» [2]) Но уже ученикъ Антисѳена извѣстный Діогенъ Синопскій, не смотря на свою приверженность къ Антисѳену, явился первымъ представителемъ и тѣхъ крайностей въ практическомъ отношеніи, о которыхъ мы говорили выше, и совершенно оставилъ въ пренебреженіи всѣ другія стороны ученія, кромѣ практической Въ числѣ многихъ, оставшихся до насъ изреченій его, лишь не многія могутъ быть отнесены къ разряду изреченій теоретическаго характера и еще того менѣе—касаются раскрытія идеи Божества. Да и эти изреченія имѣютъ оттѣнокъ практическій. Таково, напр, умозаключеніе его: «все принадлежитъ богамъ (πάντα τῶν θεῶν ἐστι): мудрецы же—друзья боговъ: а у друзей все общее; слѣдовательно все принадлежитъ мудрецамъ» [3]). Здѣсь можно видѣть, конечно, указаніе на преимущество философскаго понятія о Богѣ предъ народнымъ: видно указаніе и на божественную власть надъ всѣмъ; но больше видится практическая, нежели теоретическая цѣль изреченія т. е. что одна лишь добродѣтель дѣлаетъ мудрыхъ друзьями боговъ. Точно такого же характера и другое изреченіе Діогена, въ которомъ можно находить указаніе на всевѣдѣніе и вездѣприсутствіе Божіе, именно когда «увидѣвъ однажды женщину, въ неприличномъ видѣ прибѣгавшую къ богамъ, Діогенъ, желая отучить ее отъ этого, сказалъ ей: неужели ты не боишься, что Богъ, стоя позади тебя.—а вѣдь Богомъ все полно,—увидитъ твое неприличіе?» [4]) Или, «когда Лизій, продавецъ лѣкарствъ, спросилъ Діогена, признаетъ-ли онъ боговъ, Діогенъ сказалъ: какъ-же не признаю, когда да-

---

[1]) *Ciceronis*, De nat deorum I, 13 Conf. *Lactantii*, De ira Dei cap. XI et al U. ap. *Mullach* Fragm phil graec. t. II p. 277. Paris. 1881.

[2]) U apud *Mullach*. ibid.

[3]) См. въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1887, I, 47 отд. фил. Срав *Mullach* Fragm phil. graec t. II, 284; *Diog L.* VI, 72.

[4]) См. жур. *Вѣра и Разумъ* 1887, I, 47 отд. фил.

же и тебя считаю врагомъ богамъ?» [1]). также когда «добрыхъ людей Діогенъ называлъ образами боговъ». [2]) и под. [3]) Точнѣе же его отношеніе къ философскому раскрытію понятія о Богѣ характеризуется слѣдующимъ случаемъ съ Діогеномъ: «когда кто-то началъ разсуждать о томъ, что находится на небесной высотѣ. то Діогенъ обратился къ разсуждавшему съ вопросомъ: какъ давно ты сошелъ съ неба?» [4]) Иначе сказать, скептицизмъ также не чуждъ былъ Цинической школѣ. какъ и Мегарской, но только скептицизмъ болѣе практическій. нежели теоретическій, какъ въ послѣдней школѣ. Къ практическому-же направленію разсматриваемой школы принадлежало и безразличіе ея въ отношеніи ко всему, кромѣ добродѣтели. Практическимъ направленіемъ своимъ Цинническая школа мало по-малу сближалась, также какъ съ другой стороны Мегарская. съ школою Стоическою, въ которой она и затерялась во время процвѣтанія этой послѣдней.

3. Какъ Эвклидъ. раньше знакомства съ Сократомъ, былъ знакомъ съ ученіемъ элеатовъ, а Антисѳенъ—съ ученіемъ софиста Горгія, такъ и Аристиппъ изъ Кирены, основатель школы *Киринейской*. прежде сближенія съ Сократомъ, еще на своей родинѣ познакомился съ ученіемъ другого софиста Протагора. Даже когда потомъ въ Аѳинахъ Аристиппъ и сблизился съ Сократомъ, онъ не отказался однако-же отъ своихъ взглядовъ и привычекъ. По смерти Сократа (при коей онъ не присутствовалъ) онъ долгое время жилъ въ разныхъ городахъ греческаго міра въ качествѣ странствующаго ритора и софиста, а потомъ на своей родинѣ основалъ школу, которая, кромѣ названія Киренской. называется также, по основному началу своему, идоническою (ἡδονή—удовольствіе). Уже это самое названіе школы, основанной Аристиппомъ, указываетъ на то, какъ односторонне понято Аристиппомъ нравственное

---

[1]) Тамъ-же, стр. 49

[2]) Тамъ же, стр. 136.

[3]) См. напр. тамъ-же, стр. 50, 141 и др.

[4]) Тамъ-же, стр. 48. Поэтому-то и миѳы объясняемы были циниками аллегорически въ нравственномъ смыслѣ. *Zeller*, philos. d. griechen II, 283 f. Leipzig, 1875.

ученіе Сократа. Подобно Антисѳену и Аристиппъ измѣряетъ достоинство знанія единственно его практическою пригодностію. Но между тѣмъ какъ у Антисѳена въ практическомъ отношеніи или, что тоже, въ отношеніи къ добродѣтели на первомъ планѣ стояло ограниченіе желаній, лишеніе, воздержаніе, у Аристиппа вся добродѣтель заключалась въ исполненіи желаній, слѣдовательно того, что пріятно, въ удовольствіи. Въ этомъ ученіи мы находимъ лишь слабое отраженіе Сократовскаго требованія разсудительности, присутствія духа, свѣтлаго душевнаго настроенія. Скорѣе же оно представляетъ собою въ зародышѣ то, что широко развито потомъ было въ школѣ Эпикурейской, о которой рѣчь у насъ будетъ дальше. Поэтому рѣчь о Богѣ въ школѣ Киринейской, съ самаго начала существованія послѣдней, считалась по меньшей мѣрѣ излишнею. По крайней мѣрѣ въ оставшихся напр. до насъ отрывкахъ мнѣній Аристиппа и ближайшихъ его послѣдователей мы не находимъ рѣчи объ этомъ. Напротивъ того, у дальнѣйшихъ послѣдователей его ученія мы находимъ въ интересующемъ насъ отношеніи то, чего и нужно было ожидать отъ началъ, положенныхъ въ основаніе ученія школы. Именно ученикомъ сына Аристиппова, по имени также Аристиппа, былъ Ѳеодоръ, который за свое сочиненіе «о богахъ» (περὶ θεῶν) не напрасно прозванъ «безбожникомъ» (ἄθεος) и за свое безбожіе, за то, что былъ, какъ о немъ говоритъ Діогенъ Лаэрцій, παντάπασιν ἀναιρῶν τὰς περὶ θεῶν δόξας, былъ изгоняемъ изъ Аѳинъ и даже изъ родного города своего Кирены [1]). Не много утѣшительнаго представляетъ собою и ученіе примыкавшаго къ Киринейской школѣ извѣстнаго раціоналиста Евгемера, который объяснялъ существованіе боговъ народной религіи и ихъ различія однихъ отъ другихъ на основаніи соображеній историческихъ, въ сущности впрочемъ безосновательныхъ. Именно боговъ онъ признавалъ за людей, прославившихся особенно своими завоеваніями, благодѣяніями человѣчеству и под. и потому обоготворенныхъ послѣ смерти своей. «Первымъ царемъ,—гово-

---

[1]) *Diog. L* II, 97. Conf *Cicer* De nat. deor I, 1, 2 и др. Срав. *Zeller* II, f 325 и др

ритъ онъ въ своемъ сочиненіи Ἱερὰ ἀναγραφή,—былъ Уранъ, человѣкъ кроткій, благодѣтельный, знатокъ звѣздныхъ движеній. Онъ первый началъ чтить небесныхъ (οὐρανίους) боговъ жертвами, почему и прозванъ былъ Ураномъ (οὐρανὸς — небо). Отъ жены Гестіи (Весты) у него были сыновья: Титанъ и Кронъ, и дочери: Рея и Димитра. Кронъ былъ царемъ послѣ Урана и, женившись на Реѣ, родилъ Зевса, Пру и Посидона. Зевсъ же, принявъ царство отъ Крона, вступилъ въ бракъ съ Ирою, Димитрою и Ѳемидою, изъ коихъ отъ первой произвелъ Куретовъ, отъ второй Перифону (Прозерпину) и отъ третьей Аѳину (Минерву). Прибывъ въ Вавилонъ, онъ былъ гостепріимно принятъ Виломъ, а затѣмъ, отправившись опять на родину свою—островъ Панхею, лежащій на океанѣ, создалъ жертвенникъ дѣду своему Урану. Оттуда прошелъ чрезъ Сирію къ тогдашнему обладателю ея Касію, отъ имени коего и гора названа Касіемъ. Прибывъ же въ Киликію, онъ въ войнѣ съ властелиномъ мѣстности той Киликомъ побѣдилъ его. Проходя также областями и другихъ весьма многихъ народовъ, онъ всѣми былъ почитаемъ божески и наименованъ былъ богомъ» [1]).—Итакъ вотъ къ чему въ концѣ концовъ привело стремленіе *изъяснить* неизъяснимый *родъ* Божій (Исаіи 53, 8), за каковое дѣло принялся начавшій философствовать Гезіодъ. Вѣчное Божество развѣнчано въ простого смертнаго, хотя, можетъ быть, и вѣнчаннаго человѣка—царя, сведено съ *неба* на *землю*, какъ мы говорили при разсмотрѣніи міросозерцанія Гезіодова [2]). Но этотъ «плоскій», по выраженію Целлера [3]), раціонализмъ Евгемера былъ выводомъ изъ крайне односторонняго, какъ мы не разъ упоминали, направленія, принятаго школами Сократовыми, не съумѣвшими соединить вѣры своего учителя съ разумомъ, которымъ онѣ исключительно руководились. Иначе отнесся къ дѣлу глубже и всесторонне понявшій

---

[1]) Этотъ отрывокъ изъ утерянаго сочиненія Евгемера приводится у Евсевія въ его Praepar. evang II, 2 См этотъ и другіе подобнаго же содержанія отрывки у *Мулляха* въ его Fragm Phil. graec. II, 437—438. Paris. 1881.

[2]) См. жур *Вѣра и Разумъ* 1884. II, 219 отд. фил.

[3]) См. его «Очеркъ исторіи греч. философіи» въ переводѣ *Некрасова* подъ редакціею *Карпинскаго*, стр. 101. Спб. 1886.

ученіе, характеръ и намѣренія своего великаго учителя великій ученикъ Сократа Платонъ, къ изложенію ученія котораго мы и приступимъ теперь.

VIII. Ученіе Платона о Богѣ [1].

Ученіе о томъ же въ его школѣ (древняя академія).

А. Если Сократа не только въ языческомъ, но и въ христіанскомъ мірѣ ставили, какъ философа, очень высоко, то еще выше ставили ученика его Платона. Такъ напримѣръ Климентъ Александрійскій называетъ Платона «богодухновеннымъ» (θεοφορούμενος) [2]. Равно также эпитетъ «Божественный» (θεῖος) былъ обыкновеннымъ эпитетомъ въ приложеніи къ Платону [3]. Блаженный Августинъ даже всѣ слова его не усумнился назвать неприкосновенными, священными [4]. Онъ одинъ, говорили другіе отцы и учители Церкви, имѣлъ твердое и живое понятіе о Богѣ нерожденномъ и вѣчномъ [5]. Въ средніе вѣка въ Италіи имя Платона чествовали на ряду съ именами христіанскихъ святыхъ, а въ философіи его видѣли наиболѣе совершенную форму выраженія первобытнаго откровенія въ языческомъ мірѣ [6]. Все это свидѣтельствуетъ о томъ,

---

[1]) См. объ этомъ, кромѣ сочиненій, такъ или иначе касающихся настоящаго вопроса, спеціальныя изслѣдованія: а) *H. Schumann,* De Deo Platonis. Monasterii, 1845; б) раньше указанное сочиненіе *Fr. Hoffman,* Ueber die Gottesidee d. Anaxagoras, des Sokrates und des Platons, в) *H L Ahrens,* De duodecim deis Platonis. Hannover, 1864; г) *B. Pansch,* De Deo Platonis. Gottingae. 1876, д) *П. И. Линицкаго,* Ученіе Платона о Божествѣ. Кіевъ, 1876. Упоминаемъ изслѣдованія, которыми собственно мы пользовались въ настоящемъ своемъ трудѣ.

[2]) Strom. I, 8 pag. 31 t. II ed *Klotz.* Lipsiae, 1831.

[3]) См. Anth IV, I, 47, IX, 188; *Plut.* Per. 8; *Long.* Subl. 4. *Athen.* 3, 97 a и др. также θεσπέσιος (*Them.* or. 6 p. 81; or. 34, c. 5 и др.), δαμόνιος (*D. Hal.* De vi Dem. 26 и др.), даже θειότατος (*Athen* 10,440) и под.

[4]) De civit. Dei VII.

[5]) *Iust* Cohort 20; *Clem.* A. Str. V, 718 и др. Вообще см. разсужденіе *П. Соколова:* «Какъ отцы церкви первыхъ пяти вѣковъ думали о философіи вообще и особенно о философіи Платона?» Кіевъ, 1832.

[6]) *Линицкаго,* Уч. Пл. о Бож., стр. 7.

что Платонъ не напрасно болѣе другихъ внималъ великому учителю своему Сократу [1]), хотя конечно это отношеніе къ Сократу въ настоящемъ случаѣ имѣло для себя великое подспорье въ природныхъ дарованіяхъ ученика и въ складѣ умственнаго и нравственнаго характера послѣдняго.—Сынъ благородныхъ и богатыхъ родителей, отъ природы имѣя «здравый умъ въ здравомъ тѣлѣ» (mens sana in corpore sano) и живя въ вѣкъ наивысшаго процвѣтанія Аѳинъ во всѣхъ отношеніяхъ, Платонъ могъ вполнѣ хорошо обезпечить себѣ первоначальное воспитаніе, равно какъ и дальнѣйшее образованіе ума и сердца. И онъ дѣйствительно получилъ не только хорошее, но и блестящее воспитаніе и образованіе, всестороннее, художественное и равномѣрное развитіе своихъ богатыхъ отъ природы дарованій. Въ философіи собственно онъ первоначальнымъ учителемъ своимъ имѣлъ Кратила; но уже съ 20 лѣтъ отъ рожденія примкнулъ къ Сократу и съ тѣхъ поръ не отступалъ отъ послѣдняго до самой смерти его, въ моментъ которой (въ 399 г. до Р. Хр.) Платону было лѣтъ 30, а философскихъ началъ Сократа держался во всю свою жизнь, пресѣкшуюся на 80 году возраста его. Изъ этихъ 80 лѣтъ жизни своей Платонъ никакъ не менѣе 50 послѣднихъ лѣтъ посвятилъ философской литературно-учительной дѣятельности, при чемъ постоянно все болѣе и болѣе обогащалъ свой умъ, кромѣ изученія писаній древнихъ мужей—поэтовъ и философовъ, свѣдѣніями, получаемыми въ многоразличныхъ путешествіяхъ и при встрѣчахъ и знакомствахъ съ разнообразными мыслителями современнаго ему міра. Едва ли не все, написанное Платономъ въ столь долгій періодъ, дошло до насъ, да еще и съ прибавкомъ неподлиннаго: поэтому судить о философскомъ вообще и вчастности о религіозно-философскомъ міровоззрѣніи Платона гораздо удобнѣе, нежели о міровоззрѣніи напр. учителя его Сократа. Неудобство при этомъ, пожалуй, можетъ быть только одно, именно то, что Платонъ въ своихъ

---

[1]) Извѣстно, что и къ Сократу знаменитый классикъ Эразмъ Ротерд. обращался съ молитвою: Sancte Socrates, ora pro nobis. См. Платонъ въ изложеніи *К. Коллинза* Перев. съ англ., стр. 245. Спб. 1876.

діалогахъ или разговорахъ, которыхъ до насъ дошло тридцать пять, обыкновенно Сократа представляетъ выразителемъ своихъ философскихъ взглядовъ, такъ что трудно, повидимому, отдѣлить въ этомъ принадлежащее собственно Платону отъ принадлежащаго Сократу. Но если мы примемъ ко вниманію то обстоятельство, что до перваго своего путешествія въ Египетъ Платонъ строго и крѣпко держался не только началъ философіи, но и точки зрѣнія своего учителя Сократа, а послѣ того, обогатившись новыми свѣдѣніями и взглядами, сталъ въ значительной степени разниться отъ него, хотя и теперь не переставалъ вводить Сократа въ число бесѣдующихъ лицъ въ своихъ діалогахъ, при томъ почти всегда съ главною ролью, ему именно принадлежащею въ развитіи идеи того или другаго діалога: то и понятно будетъ, какимъ діалогамъ въ разсматриваемомъ отношеніи мы должны отдавать предпочтеніе, раньше ли другихъ написаннымъ, такъ называемымъ сократическимъ (Евѳифронъ, Апологія Сократа, Критонъ, Федонъ, Лизій, Хармидъ и нѣк. др.), или позднѣйшимъ, такъ называемымъ конструктивнымъ. Такимъ образомъ большее значеніе въ этомъ отношеніи, особенно же съ интересующей насъ теперь стороны, мы должны будемъ придавать слѣдующимъ сочиненіямъ Платона: Тимею и Политикѣ, за тѣмъ Филебу, Политику, Софисту и другимъ діалогамъ, написаннымъ, по признанію почти всѣхъ ученыхъ [1]), въ позднѣйшую пору жизни Платона. Въ остальныхъ же (раннѣйшихъ) діалогахъ, гдѣ только ведется отъ имени Сократа рѣчь о Божествѣ, мы должны видѣть мысли Платона, какъ самостоятельнаго философа школы Сократовой, съ большею или меньшею точностію передающаго ученіе своего дорогаго учителя, но съ дальнѣйшимъ и своеобразнымъ развитіемъ этого ученія. Такимъ образомъ и здѣсь мы будемъ усматривать болѣе Платоново, нежели Сократово ученіе. Это именно, скажемъ кстати, и было причиною того, почему мы, въ изложеніи Сократова ученія о Богѣ, болѣе пользовались Ксенофонтовыми «Воспоминаніями о Сократѣ» нежели Платоновыми діалогами.

---

[1]) См. *Целлера*, Очеркъ ист. греч. филос. въ рус. перев. стр. 110—111. Спб. 1886.

Такъ какъ о философіи Платона и различныхъ частяхъ ея уже много было писано не только за границей, но и у насъ въ Россіи, то въ предстоящей намъ теперь общей характеристикѣ ея. необходимой въ видахъ уясненія спеціальной, интересующей насъ стороны ея. мы ограничимся лишь немногимъ, чтобы скорѣе приступить къ главнѣйшему предмету нашего изслѣдованія. «Философія Платона.—говоритъ одинъ изъ глубокихъ знатоковъ греческой философіи.—есть вмѣстѣ и продолженіе и дополненіе Сократовой. Платонъ, подобно своему учителю. не ставилъ для нея цѣлію чисто теоретическія изысканія: вся дѣятельность людей должна проникаться и руководиться мыслями, которыя находитъ философъ, ихъ нравственная жизнь должна реформироваться наукой; и вмѣстѣ съ Сократомъ онъ убѣжденъ также. что эта реформа можетъ основываться только на знаніи, и что истинное знаніе только то, которое своимъ исходнымъ пуктомъ имѣетъ познаніе понятій [1]). Короче сказать, Платонъ. также какъ и Сократъ, является представителемъ и послѣдовательнымъ продолжателемъ аттической философіи понятія. Но. подобно Сократу, онъ не могъ остановиться на одной практической сторонѣ философствованія. Не смотря на свое уклоненіе отъ теоретическихъ изысканій, онъ, при обсужденіи тѣхъ или другихъ предметовъ и вопросовъ философскаго изслѣдованія, невольно увлекался въ область теоретическихъ изысканій и достигалъ дивной высоты и глубины созерданія въ этой области. Философски и вмѣстѣ поэтически настроенный умъ его. правильно развитый образованіемъ, стремился всякое отдѣльное познаніе объ изслѣдуемомъ и всѣ познанія въ совокупности ихъ привести въ строгую и стройную. доходящую до художественной отдѣлки, систему, которой у Сократа еще нужно было искать другимъ. Въ этомъ смыслѣ онъ первый изъ греческихъ философовъ начинаетъ принимать въ разсчетъ, при своихъ философскихъ изысканіяхъ, мнѣнія предшествовавшихъ философовъ о предлежавшемъ его разсмотрѣнію предметѣ, къ чему у Сократа

---

[1]) Тамъ же стр., 111.

были дѣланы только первые шаги и нѣкоторые намеки [1]). А отсюда и въ развитіи своей системы онъ не могъ оставаться въ узкихъ для него границахъ философствованія Сократа; ибо онъ былъ Платонъ, а не Ксенофонтъ. Изъ Сократовыхъ нравственныхъ основоположеній у него развивается цѣлая система нравственной философіи: изъ Сократовыхъ общихъ понятій у него развивается цѣлая система возвышеннѣйшаго и грандіознѣйшаго ученія объ идеяхъ: Сократово телеологическое воззрѣніе на природу у него получаетъ обширнѣйшее развитіе, полную законченность и художественную отдѣлку, и т. д. — Что̀ сказано въ отношеніи къ этимъ и другимъ частямъ философіи, то же должно сказать и въ отношеніи къ религіозно-философскому міросозерцанію Платона. Вѣра въ Божество, имѣющая великое значеніе въ философіи Сократа, является, можно сказать, краеугольнымъ камнемъ философіи Платона, но при томъ гораздо крѣпче и глубже обосновывается у послѣдняго Платонъ, подобно Сократу, старается не только не разрушать, но и возможно прочнѣе утверждать народную религію, давая ей вмѣстѣ съ тѣмъ высшее, философское обоснованіе. И,—что̀ всего болѣе замѣчательно,—чѣмъ дальше умъ философа шелъ въ своемъ развитіи, чѣмъ зрѣлѣе становилось его философское міросозерцаніе, тѣмъ болѣе и болѣе крѣпчала его вѣра въ Божество, тѣмъ ближе и тѣснѣе примыкалъ онъ къ существеннымъ основамъ народной религіи. Нагляднѣйшимъ доказательствомъ этого служатъ его «Разговоры о законахъ», которые можно считать какъ бы предсмертнымъ завѣщаніемъ Платона, какъ философа, такъ какъ они написаны, по признанію лучшихъ ученыхъ, не за долго до смерти философа, а изданы даже послѣ смерти его [2]). Поэтому тѣмъ интереснѣе будетъ для насъ разсмотрѣніе ученія Платона о Богѣ. Въ таковомъ разсмотрѣніи своемъ мы, сообразно сейчасъ сказанному, прежде всего подвергнемъ изслѣдованію отношеніе Платона къ народной религіи или, иначе сказать, попытаемъ степень вѣ-

---

[1]) Такъ напр. это уже извѣстно намъ объ Анаксагорѣ.

[2]) См. *Целлеръ*, тамъ же, стр. 111.

ры его, а потомъ уже приступимъ и къ изложенію самаго философскаго ученія его о Богѣ.

1. *Отношеніе Платона къ народной религіи и миѳологіи* видится главнымъ образомъ въ его «Политикѣ» и «Разговорахъ о законахъ». Слѣдуя учителю своему Сократу, Платонъ, въ противоположность многимъ изъ предшествовавшихъ ему и современныхъ философовъ и софистовъ, съ благоговѣніемъ относился къ основнымъ истинамъ народной религіи, внимательно изучалъ ее не только по такимъ памятникамъ, какъ творенія Гомера и Гезіода, но и по памятникамъ литературы богословской мистической, и старался очистить ее отъ несоотвѣтствующихъ ея достоинству примѣсей. Въ идеальномъ государствѣ, изображаемомъ въ его «Политикѣ», должна имѣть силу и значеніе, по его ученію, не другая какая религія, какъ именно только народная эллинская, съ ея богами и богинями, съ ея обычными формами богопочитанія: молитвами, жертвами, оракулами и под. «Надобно постановить,—говоритъ напр. у Платона въ «Политикѣ» Сократъ,—величайшія, прекраснѣйшія и первыя изъ законоположеній.—Какія это? спросилъ Адимантъ.—Относящіяся къ сооруженію храмовъ,—отвѣчалъ Сократъ,—къ жертвамъ и иному чествованію боговъ. геніевъ и героевъ, также къ гробницамъ умершихъ и ко всему, что должно совершать, чтобы боги были нашими заступниками; ибо такихъ вещей сами мы не знаемъ (а если, устроя городъ, имѣемъ умъ, то не повѣримъ и другому), да не обратимся и ни къ какому иному истолкователю, кромѣ отечественнаго бога [1]): этотъ то отечественный богъ, истолковывающій подобное всѣмъ людямъ, сидитъ среди земли, на пупѣ ея, и объясняетъ (ἐξηγεῖται т. е. все вышеупомянутое).—Ты хорошо говоришь, промолвилъ Адимантъ; такъ и надобно дѣлать» [2]). Такъ въ «Политикѣ». Въ «Разговорахъ же о законахъ» народная религія, въ ея политеистическомъ видѣ, со-

---

[1]) Аполлона Делфійскаго.

[2]) IV, 427 ed. Steph. Перев. проф. *Карпова.* Спб. 1863. Сравн. также VII, 540, V, 461 и др. Карповъ же дѣлаетъ и достаточное объясненіе этого мѣста на стр. 216 своего перевода.

ставляетъ душу и основоположеніе цѣлаго сочиненія. Множество мѣстъ можно было бы привести въ доказательство этого; но мы изъ многаго возьмемъ лишь не многое, существенное. Прежде всего Платонъ здѣсь представляетъ, какъ уже утвердившееся къ его времени и общеизвѣстное, признаніе *двѣнадцати* главныхъ божествъ народной религіи (δωδεκάς), а именно: Зевса и Иры, Посидона и Димитры, Ифеста и Аѳины, Арея (Марса) и Афродиты, Аполлона и Артемиды, Плутона (Аида) и Гестіи (Весты) [1]. хотя поименовываетъ въ настоящемъ мѣстѣ одного лишь Плутона [2] Затѣмъ въ другомъ мѣстѣ философъ беретъ этотъ предметъ еще шире и разсматриваетъ цѣлую лѣствицу существъ, которымъ люди обязаны почитаніемъ, съ точнымъ различеніемъ сравнительнаго достоинства этихъ существъ. «Во первыхъ,—говорится здѣсь,—послѣ почитанія, надлежащаго богамъ Олимпійскимъ (небеснымъ) покровителямъ города, должно совершать и другія жертвоприношенія: лѣвыя стороны второстепенныхъ жертвъ въ четномъ числѣ приносить подземнымъ (χθονίοις) богамъ: затѣмъ въ благоговѣніи жертвовать духамъ и героямъ, и почитать жертвенники домашнихъ пенатовъ» [3]. И кромѣ того во многихъ мѣстахъ выражается мысль, что все лучшее въ государственной жизни есть даръ боговъ; что все въ государствѣ поэтому должно быть посвящаемо имъ; что прикосновеніе къ ихъ святилищамъ (оскверненіе ихъ) есть тягчайшее изъ всѣхъ преступленій и т. д. [4]. Что касается до изученія народной религіи Платономъ по памятникамъ поэтической и мистической (орфической) литературы, то слѣды его видны едва не въ каждомъ діалогѣ Платона. Болѣе или менѣе пространныя выдержки изъ твореній Гомера, Гезіода, Эсхила и другихъ поэтовъ, часто встрѣчающіяся въ діалогахъ Платона, сколько свидѣтельствуютъ о собственной поэтической настроенности послѣдняго и его любви къ поэзіи,

---

[1]) *Ahrens*, De XII deis Platonis, p. 8. Conf. p. 3, 4, 7 et alibi. Hannover, 1864.
[2]) Legg. VIII, 828. Conf. item Phaedr. 246, 247.
[3]) Legg. IV, 717. Срав. переводъ *Оболенскаго*, стр. 157. Москва, 1827.
[4]) См. напр. Leg. II, 653, V, 747 и др.

столько же говорятъ о таковомъ изученіи тѣхъ твореній, которыя были (особливо творенія Гомера и Гезіода) своего рода библіею для грековъ. И такъ какъ изученіе вводило въ плоть и кровь каждаго почти грека тѣ мысли, которыя составляли содержаніе этихъ твореній, то помянутыя выдержки не нужно считать лишь послѣдствіемъ желанія Платона этимъ самымъ замаскировать свои философскія недоразумѣнія и пробѣлы строго философской послѣдовательности, какъ думаютъ многіе ученые и доселѣ, а плодомъ сознательнаго убѣжденія. Изъ случаевъ пользованія мистическою (орфическою) литературою мы укажемъ лишь на два. Въ своемъ діалогѣ Федонъ, доказывая мысль о безсмертіи души и разсуждая о загробной жизни, Платонъ, устами Сократа, говоритъ: «надобно полагать, что и учредители таинствъ были не плохіе люди, когда давно уже гадали, что кто сойдетъ въ преисподнюю не освященнымъ и не совершеннымъ, тотъ будетъ лежать въ чинѣ, а очищенный и совершенный, пришедши туда, станетъ жить съ богами» [1]); при чемъ, еще по изъясненію древнихъ, имѣетъ въ виду орфическій гимнъ Димитрѣ (Церерѣ), гдѣ имѣется выраженною эта мысль [2]). Затѣмъ, въ «Разговорахъ о законахъ», развивая мысль о необходимости и пользѣ благочестія, Платонъ ссылается на извѣстное уже намъ изъ прежняго орфическое ученіе о Божествѣ, когда говоритъ: «граждане, Богъ, какъ говоритъ древнее преданіе (ὁ παλαιὸς λόγος), содержащій въ себѣ начало, средину и конецъ всѣхъ вещей (ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων—всего сущаго), шествуетъ прямо и проникаетъ вселенную [3]) и т. д. При этомъ не можемъ не замѣтить, что приводя слова и болѣе или менѣе значительные отрывки изъ памятниковъ мистической литературы, нашъ философъ относится къ нимъ съ очевиднымъ уваженіемъ. Но не то въ отношеніи къ памятникамъ литературы богословской поэтической. Не все въ священномъ

---

[1]) Phaedon. p. 69. Переводъ проф. *Карпова* Спб. 1863.

[2]) См. Orphica Ed. *Hermann*, p 509, Lipsiae, 1805. См. также о переселеніяхъ душъ въ томъ же діалогѣ Федонѣ стр 70 и др.

[3]) Legg IV, 715. Перев. *Оболенскаго*.

эллинскомъ кодексѣ, — въ твореніяхъ Гомера и Гезіода, особенно же перваго, — представлялось ему изложеннымъ сообразно истинному понятію о Богѣ и о религіи Въ виду этого, слѣдуя примѣру нѣкоторыхъ философовъ архаическаго періода, уже извѣстныхъ намъ, хотя и гораздо осторожнѣе ихъ, Платонъ рѣшается критически отнестись къ нѣкоторымъ сказаніямъ поэтическимъ, чтобы тѣмъ очистить питаемыя этими сказаніями народныя представленія и понятія о Богѣ и религіи отъ несоотвѣтствующихъ требованіямъ истины признаковъ. Классическимъ для сего мѣстомъ издавна считается слѣдующій отрывокъ изъ 2-й книги «Политики» Платона. «Не знаешь ли,—говоритъ здѣсь Сократъ Адиманту,—что начало всякаго дѣла весьма важно, особенно для юноши и вообще для нѣжнаго возраста? Вѣдь тогда-то преимущественно образуется и устанавливается характеръ, какой кому угодно отпечатлѣть въ каждомъ изъ нихъ. Непремѣнно, сказалъ Адимантъ. Такъ легко ли попустимъ мы,—продолжаетъ Сократъ,—чтобы дѣти слушали и принимали въ души такія басни, которыя составлены какъ случилось и кѣмъ случилось, и которыя заключаютъ въ себѣ мнѣнія, большею частію противныя понятіямъ, имѣющимъ развиться въ нихъ тогда, когда они достигнутъ зрѣлаго возраста?—Не попустимъ.- Слѣдовательно мы, вѣроятно, должны напередъ приказать излагателямъ басень (μυθοποιοῖς) избирать такія изъ нихъ, которыя бы они могли изложить хорошо, а прочія отвергать. Потомъ внушимъ кормилицамъ и матерямъ, чтобы эти отборныя басни онѣ разсказывали дѣтямъ, и гораздо больше образовали ихъ души баснями (τοῖς μύθοις), чѣмъ тѣла — руками: бо́льшую же часть тѣхъ, которыя онѣ нынѣ разсказываютъ, надобно бросить. А какія именно? спросилъ онъ. Въ большихъ басняхъ, отвѣчалъ я, — говоритъ Сократъ, — мы увидимъ и меньшія; потому что тѣ и другія должны имѣть одинаковый характеръ и силу. Или не полагаешь?—Полагаю, сказалъ онъ, только не понимаю, о какихъ большихъ говоришь ты. О тѣхъ, продолжалъ я, которыя разсказали намъ Гезіодъ, Гомеръ и другіе поэты. Вѣдь они-то, сложивъ лживыя басни, разсказывали и разсказываютъ ихъ людямъ. Какія же именно? спро-

силъ онъ: и что въ нихъ ты охуждаешь? — То самое, отвѣчалъ я, что́ надобно охуждать прежде всего и преимущественно, особенно когда кто лжетъ не хорошо. Что жъ это? - Это чье-нибудь плохое словесное изображеніе того, каковы боги и герои, подобное изображенію живописца, нисколько не похожему на тотъ предметъ, котораго образъ хотѣлъ онъ написать. Да такія то басни справедливо охуждаются. Однако жъ какимъ образомъ и на какія именно укажемъ мы? — Сперва, сказалъ я, укажемъ на самую великую ложь и о самыхъ великихъ предметахъ,—на ту ложь, которую сказавшій солгалъ не хорошо: что, напримѣръ, сдѣлалъ Уранъ, какъ угодно было разсказать объ этомъ Гезіоду и за что наказалъ его Кронось [1]); между тѣмъ о дѣлахъ Кроноса-то, и о мученіяхъ, перенесенныхъ имъ отъ сына, хотя бы это было и справедливо, я не легко позволилъ бы разсказывать людямъ неразумнымъ и молодымъ, а лучше велѣлъ бы молчать о нихъ; когда же и настояла бы необходимость говорить, то ради таинственности предмета, у меня слушали бы о томъ весьма немногіе, приносящіе въ жертву не свинью [2]), а что-нибудь великое и рѣдкое, такъ чтобы слышать объ этомъ досталось очень немногимъ. Въ самомъ дѣлѣ, промолвилъ онъ, эти разсказы непріятны. И въ нашемъ городѣ [3]), Адимантъ, допускать ихъ, конечно, не надобно. Не должно говорить юному слушателю, что, совершая крайнюю несправедливость, онъ не дѣлаетъ ничего удивительнаго, хотя бы даже какъ угодно наказывалъ преступнаго отца, напротивъ, дѣлаетъ то, что дѣлали первые и величайшіе изъ боговъ. Клянусь Зевсомъ, что и по моему мнѣнію говорить это не годится. А еще менѣе, продолжалъ я, что боги ведутъ между собою войну, коварствуютъ другъ противъ друга и дерутся: — вѣдь это и не справедливо, если только

---

[1]) См. *Гезіода* Θеог. 154 и дал. 178 и дал. Подобнымъ же образомъ Платонъ говоритъ о томъ и въ *Евтифронѣ* стр. 5—6.

[2]) Здѣсь Сократъ указываетъ на тотъ обычай, что желавшій быть посвященнымъ въ элевзинскія таинства приносилъ въ жертву свинью. *Aristoph.* Pac v. 373 sq., гдѣ Тизей проситъ взаймы три драхмы для покупки таинственнаго борова. Conf. Acharn. v. 747 et 764. *Примѣчаніе переводчика—проф. Карпова.*

[3]) Разумѣется идеальный городъ, изображаемый Платономъ въ его «Политикѣ».

будущіе стражи нашего города должны считать дѣломъ постыднымъ легкомысленную ненависть боговъ одного къ другому. О битвѣ же гигантовъ и о другихъ многихъ и различныхъ враждебныхъ дѣйствіяхъ, приписываемыхъ богамъ и героямъ, по отношенію къ ихъ родственникамъ и домашнимъ, никакъ не баснословить и не составлять пестрыхъ описаній, но. сколько можно, убѣждать, что никогда ни одинъ гражданинъ [1]) не питалъ ненависти къ другому, и что это нечестиво. Вотъ что особенно старики и старухи должны внушать дѣтямъ какъ въ первомъ ихъ возрастѣ, такъ и въ лѣтахъ болѣе зрѣлыхъ, и требовать, чтобы поэты слагали свои повѣсти приспособительно къ этому Равнымъ образомъ и разсказы объ оковахъ Иры. наложенныхъ на нее сыномъ [2]), объ Ифестѣ, который свергнутъ отцомъ за то, что хотѣлъ помочь матери, когда тотъ билъ ее [3]), о сраженіи боговъ, которое выдумано Гомеромъ,—всѣ эти басни не должны быть допускаемы въ городъ, иносказательно ли (ἐν ὑπονοίαις) разумѣются онѣ. или безъ иносказаній [4]): потому что юноша не въ состояніи различить, что́ иносказательно говорится и что́ нѣтъ, но какія въ молодости принимаетъ мнѣнія, тѣ любитъ оставлять неизмытыми [5]) и безъ измѣненій. Поэтому, то, можетъ быть, надобно дѣлать все, чтобы первые принимаемые слухомъ разсказы какъ можно лучше примѣнены были къ добродѣтели. Да, это справедливо, сказалъ онъ; однакожъ если кто нибудь спроситъ насъ о томъ, имѣются ли предметы для подобныхъ разсказовъ и какіе они: то на которые укажемъ?—Адимантъ! продолжалъ я. въ настоящую минуту мы съ тобой не поэты, а созидатели города; созидателямъ же хотя и на-

---

[1]) Судя по обороту рѣчи подлинника, здѣсь подъ гражданами разумѣются боги и герои, составлявшіе, по понятіямъ грековъ, своего рода общество, государство. Срав примѣч. проф *Карпова* на это мѣсто въ его переводѣ.

[2]) См. Ил. XV, 18 и дал. Срав. примѣч. *Карпова* къ «Политикѣ» *Платона* II, 378.

[3]) Ил. I, 588 и дал

[4]) Припомнимъ изъ прежде сказаннаго, что аллегорическое толкованіе миѳовъ уже было въ ходу въ архаическій періодъ. Срав. примѣч. проф. *Карпова* на то же мѣсто «Политики».

[5]) Неизмытыми—δυσεκνιπτά называются здѣсь тѣ вѣрованія, которыя, бывъ приняты однажды, не подвергались философской критикѣ и не переходили въ понятіе очищенными. *Примѣч проф. Карпова*

добно знать характеры, которыми должны быть отпечатлѣны баснословія поэтовъ, и не позволять, чтобы послѣднія составляемы были вопреки этимъ характерамъ, однакожъ самимъ составлять басни не слѣдуетъ. Справедливо, сказалъ онъ: но это-то самое,—характеры богословія (οἱ τύποι περὶ θεολογίας),—какіе они?—Да хоть бы слѣдующіе, отвѣчалъ я: каковъ Богъ есть, такимъ надобно и изображать Его—въ поэмахъ ли то, въ одахъ, или въ трагедіи. Да, надобно. Но Богъ-то не благъ ли по-истинѣ? стало быть, не должно ли такъ и говорить о Немъ?—Какъ же. А изъ благъ, ужъ конечно, никоторое не вредно. Не правда ли?—Мнѣ кажется, нѣтъ. Такъ невредное вредитъ ли?—Никакъ. Но что не вредитъ, то дѣлаетъ ли какое нибудь зло?—То же нѣтъ. А что не дѣлаетъ никакого зла, то можетъ ли быть причиною чего нибудь злаго?—Какъ можно?—Такъ что же? значитъ добро полезно?—Да.—Стало быть оно—причина доброй дѣятельности?—Да.—Поэтому добро есть причина никакъ не всего, но что бываетъ хорошо, того оно причина, а что худо, того не причина. Безъ сомнѣнія, сказалъ онъ. Слѣдовательно и Богъ, заключилъ я, поколику Онъ благъ, не можетъ быть причиною всего, какъ многіе говорятъ: но нѣсколькихъ дѣлъ человѣческихъ Онъ—причина, а большей части ихъ—не причина; потому что у насъ гораздо менѣе добра, чѣмъ зла. И такъ какъ нельзя предполагать никакой другой причины добра (кромѣ Бога), то надобно искать какихъ нибудь другихъ причинъ зла, а не Бога. Ты говоришь, кажется, очень справедливо. Поэтому не должно принимать того грѣха въ отношеніи къ богамъ, какой совершили Гомеръ и другіе поэты, когда, безумно грѣша, говорили:

Двѣ бочки лежатъ на полу у Зевса
Жребіевъ полны,—одна счастливыхъ, другая несчастныхъ.
И кому Зевсъ, взявъ смѣшано, даетъ изъ обѣихъ,
Тотъ въ жизни находитъ то горе, то радость; а кому не такъ, то есть
кому ниспосылаетъ Онъ безъ смѣшенія только послѣдніе,
За тѣмъ на землѣ по пятамъ злая нужда несется [1]).

Однакожъ не должно думать, будто Зевсъ есть благъ и золъ раздаятель [2]).

---

[1]) См. Илады XXIV, 527—532.

[2]) Сравненіе *Ѳукидида* VI, 78 о Зевсѣ же: ταμίας τῆς τύχης.

Равнымъ образомъ и тотъ не заслужитъ нашей похвалы, кто будетъ говорить, что Аѳина и Зевсъ заставили Пандара поступить вопреки клятвѣ и возліянію [1]).

Не похвалимъ мы также вражды боговъ и приговора, произнесеннаго Ѳемидою и Зевсомъ [2]): нельзя позволить юношамъ слушать и слова Эсхила, будто бы

> Внушаетъ смертнымъ Богъ причину,
> Когда домъ съ корнемъ хочетъ истребить [3])

Напротивъ, кто пишетъ трагедію и помѣщаетъ въ ней такіе ямвы [4]), каковы о бѣдствіяхъ Ніобы, или Пелопидовъ, о дѣлахъ троянскихъ, или тому подобные: тотъ либо не долженъ называть ихъ дѣлами Божіими, либо, когда Божіими, — обязанъ изобрѣтать такія мысли, какихъ мы нынѣ требуемъ, и говорить, что Богъ производитъ справедливое и доброе, и что тѣмъ людямъ полезно было наказаніе. Положимъ, что въ состояніи наказанія они несчастны: но поэту не надобно позволять говорить, будто дѣлаетъ это Богъ. Напротивъ, пусть онъ утверждаетъ, что злые несчастны, поколику заслужили наказаніе, и что, подвергаясь наказанію, они получаютъ отъ Бога пользу. А называть Бога добраго причиною золъ для кого бы то ни было, — этому надобно противиться всѣми силами, этого никто въ своемъ городѣ не долженъ ни говорить, если городъ благоустроенъ, ни слушать,—никто ни изъ юношей, ни изъ старшихъ, будетъ ли баснословіе предлагаемо въ рѣчи измѣренной (риѳмованной), или безъ размѣра; потому что такая рѣчь, будучи произносима, и намъ не принесетъ пользы, и не будетъ согласна сама съ собою. —Касательно этого закона, сказалъ онъ, я одного съ тобою мнѣнія; тоже и мнѣ нравится. Такъ въ томъ-то, примолвилъ я, состоитъ одинъ изъ

---

[1]) Иліад. IV, 55 и дал. 85 и дѣл.

[2]) Разумѣется та часть Иліады (XX рапс.), которая у древнихъ носила названіе: θεῶν μάχη, при чемъ заправителями борьбы были Зевсъ и Ѳемида.

[3]) Эти стихи приводитъ и Плутархъ, при чемъ указываетъ, какъ на источникъ, на недошедшую до насъ трагедію Эсхила: «Ніоба». См. *Plut* De audiend. poet c. 1.

[4]) Ямвы (ямбы) составляли разговорную часть трагедіи (речитативъ).

законовъ и типовъ относительно боговъ [1]), сообразно съ которымъ говорящій долженъ говорить и дѣйствующій дѣйствовать, выражая ту истину, что Богъ не есть причина всего, а только причина добра.—И это очень удовлетворительно, сказалъ онъ.—Но какъ тебѣ покажется другой? Думаешь ли ты, что Богъ—волшебникъ (γόητα) и какъ бы съ умысломъ является намъ по временамъ въ различныхъ идеяхъ (образахъ), иногда самъ раждаясь и измѣняя свой видъ въ различные образы, иногда обманывая и заставляя составлять о себѣ извѣстное понятіе? Или Онъ—существо простое и всего менѣе выходящее изъ своей идеи?—На это, по крайней мѣрѣ въ настоящую минуту, отвѣчать тебѣ я не могу, сказалъ онъ.—А на это? Не необходимо ли, чтобы то, что выходитъ изъ своей идеи, переносилось изъ ней или само собою, или чѣмъ нибудь другимъ?—Необходимо.—Но не правда ли, что самое превосходное (τὰ ἄριστα) всего менѣе измѣняется и движется другимъ? Не правда ли, напримѣръ, что самое здоровое и крѣпкое тѣло всего менѣе измѣняется пищею, питьемъ и сномъ, какъ всякое растеніе—солнечнымъ зноемъ, вѣтрами и подобными тому вліяніями?—Какъ же иначе?—Такъ мужественнѣйшую душу не тѣмъ ли менѣе можетъ возмутить и измѣнить какое нибудь внѣшнее вліяніе?—Да.—Впрочемъ даже и всѣ сложные сосуды, зданія и одежды, если они сдѣланы хорошо и находятся въ хорошемъ состояніи, наименѣе измѣняются отъ вліянія времени и другихъ причинъ.—Правда.—Итакъ все въ природѣ и искусствѣ, или въ томъ и другомъ, находясь въ хорошемъ состояніи, получаетъ отвнѣ самую малую измѣняемость.—Вѣроятно.—Но Богъ-то и Божіе превосходнѣе всего (ὁ θεός γε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντα ἄριστα ἔχει). Какъ же иначе? Стало быть Богъ всего менѣе можетъ принимать многіе образы.—Конечно, всего менѣе.—Однакожъ не превращаетъ ли и не измѣняетъ ли Онъ самъ себя?—Явно, что такъ, если измѣняется, сказалъ онъ.—Но въ лучшее ли и красивѣйшее превращаетъ Онъ себя, или, сравнительно съ собою,—въ худшее и безобразнѣйшее?—Если измѣняется, то необхо-

[1]) Или «типовъ богословія».

димо въ худшее, отвѣчалъ онъ; потому что въ красотѣ или добродѣтели, скажемъ мы. Онъ конечно не имѣетъ недостатка. Ты говоришь сущую правду, замѣтилъ я. А если такъ, то кто изъ боговъ или людей, думаешь, Адимантъ, сдѣлалъ бы себя произвольно худшимъ?—Это невозможно, сказалъ онъ.—Слѣдственно, невозможно и то, заключилъ я, чтобы Богъ захотѣлъ измѣнить себя: каждый изъ боговъ, будучи прекрасенъ и по возможности превосходенъ, вѣроятно, пребываетъ всегда просто въ своемъ образѣ (μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ).—Мнѣ кажется, это совершенно необходимо.—Итакъ, почтеннѣйшій, сказалъ я, пусть никто изъ поэтовъ не говоритъ намъ, что

Какъ будто дальніе пришельцы, боги
Вкругъ города блуждаютъ въ разныхъ видахъ [1]).

Пусть также никто не клевещетъ на Протея и Ѳетиду [2]). и ни въ трагедіи, ни въ какія другія стихотворенія не вводитъ Иру, превратившуюся въ жрицу и собирающую подаяніе

Животодарнымъ чадамъ Инаха, Аргивской рѣки [3])

Пусть не повторяютъ у насъ и иныхъ, подобныхъ этимъ, многочисленныхъ примѣровъ лжи. и пусть предубѣжденныя такими разсказами матери не пугаютъ своихъ дѣтей нелѣпыми баснями, будто какіе нибудь боги бродятъ ночью подъ различными образами странниковъ, чтобы чрезъ это не произносить хулы на боговъ и вмѣстѣ не располагать своихъ дѣтей къ боязливости.—Да, пусть этого не будетъ. сказалъ онъ.—Но не такъ ли бываетъ, спросилъ я, что сами-то боги могутъ не измѣняться, а только насъ обманываютъ и очаро-

---

[1]) Одис. XVII, 485 и дал.

[2]) О Протеѣ см. Одис. IV, 364 и дал. *Овид.* Метаморф. VIII, 370. Можетъ быть, философъ разумѣлъ Протея, какъ разсказываетъ о немъ сатирическая басня Эсхила. Ѳетида, обреченная судьбою выйти за мужъ за смертнаго, какъ скоро приближался къ ней Пелей (мужъ ея), принимала различные образы, чтобы избѣжать связи съ нимъ. *Пиндар.* Нем V, 60 дал. *Аполлодор.* III, 13, 5. *Овид.* Метаморф. XI, 221 О брачной связи Пелея и Ѳетиды подробно разсказываетъ *Гезіодъ.—Примѣчаніе проф. Карпова.*

[3]) Стихъ этотъ принадлежитъ, по замѣчанію ученыхъ, одному изъ трехъ великихъ трагиковъ. См. *Карпова*, тамъ же.

вываютъ, заставляя представлять ихъ въ различныхъ видахъ?— Можетъ быть, отвѣчалъ онъ.—Чтожъ? продолжалъ я; значитъ, Богъ хочетъ лгать. когда на словахъ или на дѣлѣ представляетъ призракъ?—Не знаю, сказалъ онъ.—Ты не знаешь, примолвилъ я, что истинную-то ложь, если можно такъ сказать, ненавидятъ всѣ боги и люди?—Какъ это говоришь ты? спросилъ онъ.—Такъ, отвѣчалъ я, что высшею своею частію и о высшихъ предметахъ никто произвольно солгать не захочетъ; тутъ всякій особенно боится сдѣлаться лгуномъ —И теперь еще не понимаю, сказалъ онъ.—Ты вѣрно полагаешь, что въ моихъ словахъ скрывается что нибудь чрезвычайное, продолжалъ я: а у меня мысль та. что ложь отъ души и обманъ касательно сущаго есть невѣдѣніе. и что какъ лгать душею, такъ и поддаваться обману, всѣ наименѣе согласны; всѣмъ это. и въ этомъ отношеніи, особенно ненавистно.—И оченьтаки, сказалъ онъ.—Но незнаніе въ душѣ, касательно оболганнаго предмета, ужъ конечно по всей справедливости, какъ я сейчасъ сказалъ, можно назвать истинною ложью (ἀληθῶς ψεῦδος); потому что ложь въ словахъ-то есть уже нѣкоторое подражаніе качеству души,— это образъ, составившійся послѣ, а не чистая ложь.—Или не такъ?—Безъ сомнѣнія.—Такъ истинная ложь ненавистна не только богамъ, но и людямъ.— Кажется.—Что же теперь? ложь въ словахъ когда и къ чему полезна, если не бываетъ достойною ненависти? Не пользуетъ ли она противъ непріятелей. и не служитъ ли какъ бы полезнымъ лѣкарствомъ для удержанія такъ называемыхъ друзей, когда они въ сумасшествіи или безуміи рѣшаются на что нибудь худое? [1]) Не допускаемъ ли мы ее съ пользою и въ тѣхъ баснословіяхъ. о которыхъ недавно говорили, поколику, то есть, не зная. что сказать истиннаго касательно древнихъ. мы истинѣ большею частію уподобляемъ ложь?—Это и дѣйствительно бываетъ, отвѣчалъ онъ.—Такъ для которой же изъ показанныхъ цѣлей Богу полезна ложь? Для того ли могъ бы Онъ лгать, что. не зная древности. сталъ бы поддѣлываться подъ истину? — Это было бы смѣшно, сказалъ онъ.—Стало

---

[1]) Срав. *Xenoph.* Memorab IV, 2, 15, 17.

быть въ Богѣ нѣтъ лживаго поэта [1]).—Мнѣ кажется.—Но можетъ быть, Онъ лжетъ, боясь непріятелей?—Далеко не то. – Такъ ради безумія и сумасшествія своихъ ближнихъ?—Да вѣдь между друзьями Бога, сказалъ онъ, нѣтъ безумныхъ и сумасшедшихъ.—Значитъ, нѣтъ и цѣли, для которой Богъ хотѣлъ бы лгать.—Да, нѣтъ. — Поэтому духовное и Божественное (τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ θεῖον) вовсе чуждо лжи. —Совершенно, сказалъ онъ.—Слѣдовательно ясно, что Богъ есть существо простое и истинное въ словѣ и на дѣлѣ; что Онъ и самъ не измѣняется и другихъ не обманываетъ—ни призраками, ни словами, ни дивными знаменіями, ни на яву, ни во снѣ.—Мнѣ и самому кажется такъ. какъ ты говоришь, примолвилъ онъ.—Значитъ, ты соглашаешься и на второй типъ, заключилъ я,—на тотъ, сообразно съ которымъ надобно и говорить и показывать на дѣлѣ, что боги, не будучи волшебниками, и себя не измѣняютъ, и насъ не вводятъ въ обманъ, ни словомъ, ни дѣломъ?—Соглашаюсь.—Поэтому, хваля многое у Гомера, мы не похвалимъ однакоже того сновидѣнія, какое Зевсъ послалъ Агамемнону [2]). не одобримъ и Эсхила [3]), у котораго Ѳетида говоритъ, что Аполлонъ, поя пѣсни во время ея брака,

Предсказывалъ судьбу ея дѣтей,
И обѣщалъ имъ жизнь безъ болей вѣковую.
Его священный гимнъ питалъ во мнѣ восторгъ,
Когда прорекъ онъ мой богамъ пріятный жребій.
Я думала, что лжи никакъ не можетъ быть
Въ пророческихъ устахъ Божественнаго Феба [4]).
А онъ самъ воспѣвалъ, самъ за трапезой былъ,
Самъ это высказалъ, и самъ потомъ убилъ
Мое дитя....

---

[1]) Ποιητὴς μὲν ἄρα ψευδὴς ἐν θεῷ οὐκ ἔνι. Мысль здѣсь заключается такая: «Богъ не то что лживый поэтъ», или «Богъ не можетъ говорить о себѣ ложь, какъ знающій себя; ибо поэты только по незнанію иногда лгутъ».

[2]) Разумѣется сновидѣніе, описываемое во II-й рапсодіи Иліады.

[3]) Ниже приводимые стихи взяты изъ Эсхиловой Ψυχοστασία, при чемъ впрочемъ первые два стиха представляютъ больше произведеніе самого Платона,—нежели Эсхила Срав. также Иліад. XXIV, 26 и дал. а равно *Плутарха,* De legend. poet. p. 16 и *Евсевія.* Praepar. Ev. XIII. 3.

[4]) Срав *Эсхила* же Промет. 1032—1033; Хоэф 557—559, *Plat.* Apol. S. p. 21.

Кто говоритъ о богахъ подобныя вещи, на того мы будемъ сердиться и не дадимъ ему составлять сказки, а учителямъ не позволимъ пользоваться ими при воспитаніи дѣтей, если хотимъ, чтобы стражи у насъ чтили боговъ и были божественны, сколько это возможно для человѣка. Я совершенно согласенъ принять эти типы, сказалъ онъ, и готовъ руководствоваться ими, какъ законами» [1]). Да не посѣтуютъ читатели журнала *Вѣра и Разумъ* на длинноту приведеннаго нами отрывка! Кромѣ значенія его самого въ себѣ, какъ образчика философской аргументаціи великаго мыслителя—Платона; кромѣ значенія его для той цѣли, съ какою мы привели его, то есть въ качествѣ яснѣйшаго доказательства отношенія Платона къ народной религіи и миѳологіи, къ первоисточникамъ той и другой — поэтическимъ сказаніямъ, онъ будетъ имѣть для насъ значеніе и въ дальнѣйшемъ раскрытіи Платонова понятія о Богѣ. Ибо на основаніи этого самого, именно философскаго своего понятія о Богѣ Платонъ и рѣшился такъ, повидимому, сурово отнестись къ разсмотрѣннымъ въ отрывкѣ частямъ поэтическихъ сказаній о богахъ. Каково же, спрашивается теперь, это самое философское понятіе Платона о Божествѣ?—Не посвящая ни одного изъ своихъ діалоговъ спеціальному раскрытію этого понятія, Платонъ однако же во многихъ изъ нихъ, а въ особенности въ нѣкоторыхъ, уже указанныхъ нами въ свое время, даетъ такое полное объ этомъ понятіе, что для обстоятельнаго изложенія его мы считаемъ себя вынужденными все нижеслѣдующее подвести подъ опредѣленныя рубрики. И именно, послѣ того какъ мы видѣли вѣру Платона въ Божество и его отношеніе къ народной вѣрѣ, мы разсмотримъ теперь его

2. *Доказательства бытія Божія.* Не даромъ Сократъ, по словамъ Ксенофонта, «первѣе всего старался внушать своимъ ученикамъ здравый образъ мыслей о богахъ» [2]). И «вѣрившіе ему» въ этомъ «получали пользу, а не вѣрившіе послѣ раскаявались въ своемъ невѣріи» [3]). Однимъ изъ учениковъ Со-

---

[1]) Политика II, 377—383. Переводъ проф. *Карпова.*

[2]) *Хеноф.* Memorab. IV, 3, 2.

[3]) Ibid. I, 1, 4.

крата по первой категоріи былъ именно Платонъ, вѣрившій своему учителю и крѣпко вѣровавшій въ боговъ. «Вѣрующій же богамъ какъ уже можетъ сомнѣваться въ ихъ бытіи?» [1]). И самъ Платонъ подлинно такъ убѣжденъ былъ въ бытіи ихъ, что считалъ излишними усилія доказывать это бытіе. Поэтому, лишь съ великою неохотою, побуждаемый нечестивыми софистами, нагло отрицавшими бытіе Божіе и въ этомъ отношеніи сильно вліявшими на воспитывавшіяся у нихъ поколѣнія, онъ принимается за доказательства бытія Божія. «Можно ли, — читаемъ въ его «Разговорахъ о законахъ», предъ изложеніемъ этихъ доказательствъ, — безъ гнѣва говорить о богахъ, что они существуютъ? По необходимости огорчишься и возненавидишь тѣхъ, которые вынуждали и вынуждаютъ насъ къ бесѣдѣ объ этомъ. Люди эти не вѣрятъ священнымъ сказаніямъ (μύθοις), которымъ внимали съ дѣтства, которыя съ матернимъ молокомъ принимали, выслушивая ихъ отъ матерей и кормилицъ, напѣвавшихъ имъ оныя и для забавы и для назиданія, которыя слушали они при жертвоприношеніяхъ въ молитвѣ. Эти люди, привыкшіе къ такимъ же священнымъ зрѣлищамъ, совершеніе которыхъ такъ пріятно занимаетъ взоръ и слухъ юношества, видѣвшіе родителей своихъ съ пламеннымъ усердіемъ приносящихъ жертвы за себя и за нихъ и бесѣдовавшихъ съ богами молитвою и прошеніями при несомнѣнной вѣрѣ въ бытіе ихъ (ὡς ὅτι μάλιστα οὖσι, т. е. θεοῖς); сіи люди, презрѣвъ все сіе безъ всякой достаточной причины, по которой можно предполагать въ нихъ хотя малѣйшій умъ, теперь принуждаютъ насъ говорить то, что мы говоримъ: такихъ людей можно ли хладнокровно вразумлять и учить о богахъ, и первѣе всего о томъ, что они существуютъ (ὡς εἰσίν)? Осмѣлимся однако же приступить къ сему. Ибо не должно приходить въ ярость ни имъ, ослѣпленнымъ своею ненасытною страстію, ни намъ, на нихъ негодующимъ. Безъ гнѣва обратимъ рѣчь свою къ симъ заблудившимъ умамъ» [2]). И далѣе у Платона слѣдуютъ самыя доказательства бытія Божія, ко-

---

[1]) Ibid. I, 1, 5.

[2]) Legg. X, 887—888. Срав. перев. *Оболенскаго*

торыя именно и главнымъ образомъ сгруппированы въ началѣ X книги «Разговоровъ о законахъ»; но по частямъ встрѣчаются и въ другихъ діалогахъ его. Изъ всѣхъ мѣстъ, сюда относящихся, обнаруживается, строго говоря, *пять* доказательствъ въ пользу истины бытія Божія.

Доказательства бытія Божія у Платона слѣдующія:

а) *Космологическое*. Это доказательство, какъ извѣстно, состоитъ въ томъ, что, на основаніи общихъ признаковъ всѣхъ предметовъ міра, составляя понятіе о сущности всего міроваго бытія, заключаютъ отсюда къ необходимости признать, для объясненія его начала, высочайшую абсолютную причину [1]). Такъ какъ міръ самопроизвольно не могъ произойти, то требуется необходимо признать существованіе абсолютной причины, отъ которой бы онъ могъ произойти; а таковая причина и есть Богъ: вотъ общая формула этого доказательства. Развитіе этого доказательства у Платона мы находимъ въ его діалогѣ Филебъ. Именно здѣсь нашъ философъ, утверждая три основныхъ начала вещей, именно: безпредѣльное (τὸ ἄπειρον) — матерію, предѣлъ (τὸ πέρας) или норму, образецъ, по которому вещи составлены изъ матеріи, и единое, смѣшанное изъ того и другаго, затѣмъ отъ лица Сократа говоритъ: «нуженъ мнѣ еще и четвертый родъ. *Протархъ*. Говори, какой. *Сократъ*. Смотри на причину (τὴν αἰτίαν) взаимнаго смѣшенія тѣхъ родовъ и, кромѣ оныхъ трехъ, положи четвертый этотъ» [2]) Потомъ, раскрывъ понятіе о первыхъ трехъ родахъ (началахъ), опредѣляетъ интересующій насъ въ настоящую пору четвертый, опять отъ лица Сократа, такимъ образомъ: «смотри, кажется ли тебѣ необходимымъ, что все происходящее происходитъ отъ какой нибудь причины (ἀναγκαῖον πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τινα αἰτίαν γίγνεσθαι?) *Прот*. Мнѣ кажется. Да и какъ бы безъ этого что нибудь произошло?» [3]). Теперь спрашивается: что же это за причина? Отвѣтъ на этотъ вопросъ за-

---

[1]) Срав. *В. Д Кудрявцева*, Космологическое доказательство бытія Божія, въ *Правосл Обозр.* 1884, I, 693.

[2]) Филебъ, 23 Д. Переводъ *Карпова*.

[3]) Ibid. 29 E

ключается у Платона въ дальнѣйшихъ словахъ того же діалога, гдѣ Сократъ спрашиваетъ: «скажемъ ли, Протархъ, что все вмѣстѣ (τὰ ξύμπαντα), все такъ называемое цѣлое (τὸ ὅλον) управляется силою неразумною, слѣпою и случайною (τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμιν, καὶ τὰ ὅπῃ ἔτυχεν), или, напротивъ, какъ говорили наши предшественники [1]), строитель и правитель есть умъ и какое то дивное разумѣніе (νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν ξυντάττουσαν διακοσμερνᾶν?) *Прот.* И похожаго ничего нѣтъ, чудный Сократъ. То, что ты теперь говоришь, мнѣ представляется даже грѣхомъ: напротивъ, мысль объ устрояющемъ все умѣ кажется достойною зрѣлища, представляемаго и міромъ, и солнцемъ, и луною, и звѣздами, и всѣмъ круговращеніемъ; и я не иначе желалъ бы какъ говорить объ этомъ, такъ и мыслить» [2]). Затѣмъ обстоятельно изложивъ тѣ мысли, что тѣло наше составлено изъ стихій вселенной, которыя въ общемъ есть также своего рода тѣло [3]), а душа наша воспринята нами отъ Ума, который управляетъ вселенной, философъ дѣлаетъ естественное заключеніе, что каковъ нашъ умъ, то есть мудрый и разсудительный, таковый же должно приписывать и причинѣ, произведшей міръ. «Вѣдь мы не подумаемъ же, Протархъ,—говоритъ опять у Платона Сократъ, — чтобы изъ тѣхъ четырехъ родовъ—предѣла, безпредѣльнаго, общаго и рода причины (τὸ τῆς αἰτίας γένος), это присущее всему четвертое (ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνὸν τοῦτο), сообщающее нашимъ стихіямъ душу (ψυχήν), поддерживающее въ тѣлѣ отправленія, врачующее его, когда оно слабѣетъ и все во всемъ слагающее и исцѣляющее,—чтобы это четвертое не называлось всею и всяческою мудростію (πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν); и тогда какъ то же самое есть въ цѣломъ небѣ и по великимъ его частямъ, тогда какъ тамъ, кромѣ сего, все прекрасно и чисто, чтобы не устроило оно и среди неба природу вещей прекраснѣйшихъ и драгоцѣннѣй-

---

[1]) Разумѣется главнымъ образомъ Анаксагоръ съ послѣдователями его мысли объ Умѣ.

[2]) Филебъ, 28. D. E.

[3]) Ibid. 29, E.

ишихъ (τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν). *Прот.* Это то было бы крайне несообразно. *Сокр.* Если же не подумаемъ этого, то, сообразуясь съ прежнимъ положеніемъ, лучше скажемъ, что во всемъ есть, какъ говорили мы много разъ, неизмѣримое безпредѣльное и достаточный предѣлъ, и что нѣкоторая немаловажная причина (αἰτία) въ этомъ, устрояющая и упорядочивающая (κοσμοῦσά τε καὶ ξυντάττουσα) годы, годовые времена и мѣсяцы, весьма справедливо можетъ быть названа мудростію и умомъ (σοφία καὶ νοῦς). *Прот.* Конечно, весьма справедливо. *Сократ.* Впрочемъ, мудрость и умъ не могли бы быть безъ души (ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην). *Прот.* Разумѣется, нѣтъ. *Сокр.* И не скажешь ли ты, что въ природѣ Зевса (ἐν τῇ τοῦ Διὸς φύσει), по силѣ причины (διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν), живетъ царская душа и царскій умъ (βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι), а въ другихъ (богахъ) другія совершенства (καλά), какія кому изъ нихъ угодно себѣ приписывать? *Прот.* И очень. *Сокр.* Да и не думай, Протархъ, что мы сказали это слово попусту: оно помогало тѣмъ, которые нѣкогда утверждали, что правитель всего всегда есть умъ. *Прот.* Конечно, такъ. *Сокр.* Оно же даетъ отвѣтъ и на мой то вопросъ, что умъ—родня причинѣ всего (ὅτι νοῦς ἔστι γενούστης τοῦ πάντων αἰτίου), принадлежащей къ числу четырехъ родовъ, изъ которыхъ былъ у насъ одинъ этотъ. Такъ вотъ ты и имѣешь уже нашъ отвѣтъ. *Прот.* И весьма удовлетворительный, хотя ты какъ будто подкрался съ своимъ отвѣтомъ» [1]). Подобнымъ же образомъ Платонъ аргументируетъ и въ Тимеѣ, который весь вращается около мысли о происхожденіи міра или вселенной отъ Творца всего—Бога. Главная мысль космологическаго доказательства бытія Божія въ этомъ діалогѣ кратко выражена въ слѣдующихъ знаменательныхъ словахъ: «все небо, или космосъ (ὁ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος), или какъ бы мы ни назвали его, — если кто найдетъ лучшимъ иное имя,—относительно его должно прежде всего изслѣдовать (что надобно изслѣдовать первымъ дѣломъ и во всѣхъ вопросахъ), было ли оно всегда, такъ что

[1]) Ibid. p. 30.

въ своемъ бытіи не имѣло вовсе начала, или оно произошло, изшедши изъ какого нибудь начала. Произошло: потому что оно есть нѣчто видимое, осязаемое и тѣлесное, а все такое чувственно; чувственно же, воспринимаемое мнѣніемъ посредствомъ чувства, оказалось происходящимъ и рожденнымъ. А происшедшее, говоримъ, необходимо является отъ какой нибудь причины (τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι») [1]). И далѣе: «космосъ--самый прекрасный предметъ изъ рожденныхъ, а Зиждитель -- совершеннѣйшая изъ причинъ (ὁ μὲν κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων). Такъ то произошелъ онъ», т. е. міръ [2]). Въ приведенныхъ мѣстахъ первопричина міра или абсолютная причина его называется не только умомъ, мудростію и Зиждителемъ (δημιουργός), но и Зевсомъ, иначе сказать верховнымъ, единымъ истиннымъ Божествомъ греческой религіи, что̀ и требовалось доказать.

б) *Телеологическое* доказательство бытія Божія. Космологическое доказательство останавливалось лишь на признаніи абсолютной, безусловной причины въ виду условности, ограниченности и измѣнчивости міроваго бытія. Но такое абсолютное начало въ своей отвлеченной формѣ (какъ причина) далеко не удовлетворяетъ требованію понятія о Богѣ, какъ существѣ живомъ, личномъ, предъявляемому религіознымъ сознаніемъ и выразившемуся у Платона въ отождествленіи абсолютной первопричины съ Зевсомъ. Болѣе удовлетворяющимъ это требованіе и какъ бы восполняющимъ недостатокъ космологическаго доказательства является телеологическое. Сила, величіе и красота природы, глубокая разумность и цѣлесообразность устройства частей ея какъ безотносительно къ чему бы то ни было, такъ и въ отношеніи къ потребностямъ населяющихъ ее живыхъ и разумныхъ существъ, наконецъ дивная стройность всего міра, какъ цѣлаго, вселенной, обнаруживающаяся во всемъ, начиная отъ малѣйшаго цвѣтка, отъ микроскопическаго организма до вращающихся въ безконеч-

---

[1]) Тим. 28. B. C.

[2]) Ibid. 29 A. Conf. Legg. X, 888 sqq.

ныхъ пространствахъ міровыхъ свѣтилъ,—все это заставляетъ разумъ человѣческій признать, что міръ такъ устроенъ не по слѣпому случаю и не самъ собою, а причиною высочайше разумною, обладающей не только мудростію, но и силою величайшею, волею, обнаруживающеюся въ преднамѣренности плана міроустройства, короче сказать—существомъ всесовершеннымъ, личнымъ. Ибо и самые обыкновенные, общеизвѣстные логическіе законы требуютъ, чтобы въ слѣдствіи или произведеніи не было больше, чѣмъ въ производящей причинѣ, или иначе сказать, чтобы причина обладала всѣмъ тѣмъ, что есть въ произведенномъ ею. Вотъ въ чемъ сущность телеологическаго доказательства [1]). Мы видѣли зачатки его уже у Анаксагора. Дальнѣйшее развитіе его видѣли у Сократа. У Платона, имѣвшаго уже въ виду плоды мышленія того и другого философа, конечно найдемъ въ этомъ отношеніи не меньше, а больше, нежели у нихъ. Раскрытіе этого доказательства у нашего философа мы главнымъ образомъ находимъ въ той X-й книгѣ «Разговоровъ о Законахъ», съ которой мы и начали отдѣлъ о доказательствахъ бытія Божія у Платона. Именно здѣсь-то, опровергая мнѣнія отрицавшихъ бытіе Божіе древнихъ мыслителей и софистовъ, нашъ философъ говоритъ: «нѣкоторые утверждаютъ, что всѣ вещи настоящія, прошедшія и будущія происходятъ то отъ природы, то отъ искусства, а то благодаря случаю (τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ διὰ τύχην) [2]), но не благодаря уму и не благодаря Богу какому либо (οὐ διὰ νοῦν, οὐδὲ διὰ τινα θεόν) и не вслѣдствіе художества (οὐδὲ διὰ τέχνην), но, какъ мы говорили, отъ природы и отъ случая» [3]). И далѣе: «люди сіи, кажется, почитаютъ первою причиною всѣхъ вещей огонь, воздухъ, землю и воду и называютъ ихъ природою, душу же считаютъ послѣ произшедшею изъ этихъ первостихій» [4]). Но эти люди, какъ бы такъ гово-

---

[1]) Сравн. объ этомъ доказательствѣ въ «Чтеніяхъ по философіи религіи» *В. Д. Кудрявцева* въ *Правосл. Обозр.* 1885, I, 571—574.

[2]) Legg. X, 888. E.

[3]) Ibid. 889. C.

[4]) Ibid. 891. C. Здѣсь очевидно разумѣются представители и приверженцы миѳической архаической философіи.

ритъ философъ, не понимаютъ силы, значенія и природы души: «первую причину бытія и разрушенія всего (ὁ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἁπάντων) они объявляютъ не первою, но послѣднею; а послѣднее они принимаютъ первымъ. Такимъ образомъ произошло заблужденіе объ истинной сущности боговъ (περὶ θεῶν τῆς ὄντως οὐσίας)» [1]). И тотчасъ же послѣ сего разъясняетъ эту свою мысль: «Сіи люди почти вовсе не знаютъ, что есть душа, и какую она имѣетъ силу, а еще менѣе знаютъ о прочихъ свойствахъ ея и происхожденіи, что она есть первая, произошла прежде всѣхъ тѣлъ, управляетъ всѣми измѣненіями и устройствомъ ихъ. Если же это такъ, если душа древнѣе тѣла (πρεσβυτέρα σώματος): то по необходимости и все сродное душѣ произошло прежде всего того, что относится къ тѣлу. Слѣдовательно мнѣніе, попеченіе, разумъ, художество и законъ произошли прежде всего грубаго и мягкаго, тяжелаго и легкаго. И первыя великія творенія и дѣянія принадлежатъ художеству; естественныя же вещи, равно какъ и самая природа, неправильно такъ называемая, суть послѣднія и управляются художествомъ и разумомъ (ἐκ τέχνης καὶ νοῦ) [2]). Затѣмъ, указавъ на различные виды происхожденія, измѣненія и движенія, философъ продолжаетъ: «если у насъ одно производитъ измѣненіе въ другомъ, другое—въ третьемъ и такъ далѣе, то не должно ли наконецъ быть первое измѣняющее? и если то же самое является относительно движенія, то должно предположить и первую измѣняющую спокойное положеніе причину. Иначе какимъ образомъ то, что движется другимъ, можетъ быть первою причиною движенія? Это невозможно. Но если что-нибудь и само себя движетъ и передаетъ это движеніе другому, а это послѣднее третьему, и такимъ образомъ приводится въ движеніе безчисленное множество предметовъ: то началомъ этого движенія можетъ ли быть что-нибудь иное, какъ не перемѣна того, что движетъ само себя? Въ первый разъ, когда происшедшее въ одно время было еще неподвижно, какимъ движеніемъ изъ

---

[1]) Ibid. E.

[2]) Ibid. 892. A. B.

тѣхъ, о коихъ мы говорили, начало все двигаться? Тѣмъ, которое само себя движетъ; ибо отъ другого безъ предварительной причины не можетъ послѣдовать никакой перемѣны. Итакъ это начало всѣхъ движеній (ἀρχὴν κινήσεων πασῶν), первое, которое произошло въ неподвижныхъ и въ движущихся предметахъ. которое само себя движетъ, мы назовемъ первѣйшею и сильнѣйшею причиною всѣхъ перемѣнъ (πρεσβυτάτην καὶ κρατίστην μεταβολὴν πασῶν); а то, которое терпитъ измѣненія отъ другаго и движетъ другіе предметы, назовемъ второю» [1]). Опредѣливъ затѣмъ движеніе и измѣненіе вообще какъ жизнь (ζῆν) и по аналогіи съ человѣческою жизнію, условіемъ коей является душа, утвердивъ еще яснѣе и точнѣе прежняго, что «душа есть первое происхожденіе и движеніе (τὴν πρώτην γένεσιν καὶ κίνησιν) всего, что есть, что было, что будетъ, и всего, что противоположно сему, такъ какъ ясно, что она есть самая первая причина (αἰτία) всякаго измѣненія и всякаго движенія» [2]), а слѣдовательно она же «есть причина и всего добраго, прекраснаго, равно также худаго и постыднаго. справедливаго и несправедливаго и всѣхъ противоположностей» [3]). нашъ философъ приступаетъ теперь къ главнѣйшему, чего мы ищемъ у него. «Не необходимо ли,— читаемъ у него,— также сказать, что душа, управляющая всѣмъ и живущая во всемъ какимъ бы то ни было образомъ движущемся, также правитъ и небесами? Правитъ же душа всѣмъ на небѣ, на землѣ и на морѣ посредствомъ своихъ движеній, коихъ имена суть: воля, проницательность, попеченіе, совѣтъ, мнѣніе, справедливое или ложное, радость, огорченіе, смѣлость, боязливость, ненависть, любовь; правитъ посредствомъ сродныхъ ей первоначальныхъ движеній, коими возбуждаются второстепенныя движенія въ тѣлѣ, приводящія все къ возрастанію или къ разрушенію, къ раздѣленію или къ соединенію, производящія теплоту или холодъ, тяжесть или легкость, жесткость или мягкость, бѣлое или черное, сладкое

---

[1]) Ibid. 894. E 895. A. B.
[2]) 896. A. B
[3]) 896. Д.

или горькое. Всѣмъ этимъ пользуясь, воспринявшая *умъ, который всегда есть Богъ* (νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεόν), правильно руководитъ всѣмъ, что является правымъ и блаженнымъ у боговъ (θεοῖς ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα). Соединяясь же съ безуміемъ (ἀνοίᾳ), она производитъ все противоположное этому» [1]). Но такъ какъ «всѣ пути неба, всѣ движенія находящихся въ немъ свѣтилъ отражаютъ на себѣ движеніе, оборотъ мыслей и соображеній ума: то очевидно должно назвать совершеннѣйшею (ἀρίστην) ту Душу, которая промышляетъ о всемъ мірѣ и ведетъ его таковымъ путемъ, какъ тѣ» [2]). Вчастности и въ каждомъ изъ свѣтилъ небесныхъ непремѣнно должно предполагать таковую же душу, имъ управляющую [3]). «Душу же эту всякій человѣкъ долженъ считать Богомъ (ταύτην τὴν ψυχὴν θεὸν ἡγεῖσθαι χρεὼν πάντα ἄνδρα» [4]). И такимъ образомъ получается въ болѣе очищенномъ философски видѣ, мысль высказанная уже однимъ изъ древнѣйшихъ мыслителей—Θалесомъ, именно, что «все полно боговъ (θεῶν εἶναι πλήρη πάντα)» [5]) а чрезъ то прямо доказывается, «что боги существуютъ (ὡς εἰσὶ θεοὶ)» [6]). Однако и этого мало. Какъ истинному философу, Платону хотѣлось доказать не столько бытіе многихъ боговъ, сколько бытіе единаго Бога—міроустроителя и міроправителя, и потому онъ, не смотря на проглядывающее во всѣхъ «разговорахъ и законахъ» стремленіе поддержать именно народную, политеистическую религію, выразившееся между прочимъ и въ сейчасъ приведенныхъ словахъ, даже въ этихъ «разговорахъ» далѣе, при изображеніи промысла Божія, говоритъ, въ согласіи и съ вышесказаннымъ, слѣдующее: «не подумаемъ, что Богъ (τὸν θεόν) въ чемъ либо хуже смертныхъ художниковъ (собственно δημιουργῶν—ремесленниковъ, но очевидно здѣсь въ соотвѣтствіе понятію о Богѣ, какъ δημιουργός—зиждителѣ). Послѣдніе въ произведеніяхъ своихъ чѣмъ сами пре-

---

[1]) Legg. X, 896. Д. Е. 897. А. В.
[2]) Ibid. 897. С.
[3]) Ibid 898. Д.
[4]) Ibid. 899. А.
[5]) Ibid. 899. В.
[6]) Ibid. 899. Д.

восходнѣе, тѣмъ съ большею точностію, съ большимъ совершенствомъ, съ одинаковымъ искусствомъ отдѣлываютъ какъ малое, такъ и великое; а Богъ премудрѣйшій (τὸν δὲ θεὸν ὄντα σοφώτατον), имѣющій желаніе и возможность промышлять, совсѣмъ не занимается вещами малыми, какъ существо праздное и всякихъ трудовъ избѣгающее; оставляя легкое, объемлетъ только великое. Такого мнѣнія о богахъ (περὶ θεῶν) мы не примемъ» [1]). Далѣе опять такое же и уже болѣе ясное противоположеніе верховнаго Царя (ὁ Βασιλεύς) и промыслителя многимъ богамъ народной религіи (οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί) [2]). Къ такому же по характеру изложенія телеологическому доказательству бытія Божія Платонъ возвращается и въ концѣ всѣхъ «разговоровъ о законахъ», съ указаніемъ на выше приведенное изъ X-й книги доказательство [3]). Само собою разумѣется, что въ такомъ смѣшеніи народныхъ представленій о Божествѣ съ философскимъ понятіемъ о немъ не было нужды для Платона въ его другихъ діалогахъ, гдѣ мы находимъ слѣды того же доказательства. Такъ напр. въ «Политикѣ» мы читаемъ: «истинный астрономъ, смотря на движеніе звѣздъ, будетъ думать, конечно, что какъ тѣ предметы устроены наивозможно лучшимъ образомъ, такъ устроено творцемъ (τῷ δημιουργῷ) неба и самое небо и все, что на небѣ» [4]). Или въ «Софистѣ»: «всѣ животныя смертныя и растенія, вырастающія на землѣ изъ сѣмянъ и отъ корней, всѣ неодушевленныя тѣла, образующіяся въ землѣ, рожденныя и не рожденныя, не кѣмъ инымъ созданныя, какъ только Богомъ (μὼν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργήσαντος),—не скажемъ ли, произошли впослѣдствіи, а прежде не существовали? Или воспользуемся ученіемъ и словомъ народа? *Θεαίτητ.* Какимъ? *Иностранецъ.* Тѣмъ, что создаетъ ихъ природа, отъ какой-то самобытной причины, раждающей безъ разума (διανοίας). Или съ

---

[1]) Ibid. 902. E 903. A.
[2]) Ibid. 904 A B.
[3]) Legg XII, 966 Д E 967.
[4]) Civitas VII, 530. A

умомъ и знаніемъ Божественнымъ происходящей отъ Бога (ἀπὸ θεοῦ)? *Θεατ.* Думаю, что все это происходитъ отъ Бога» [1]).

в) *Онтологическое* доказательство бытія Божія. Оба доселѣ разсмотрѣнныя доказательства бытія Божія исходили отъ внѣшняго въ отношеніи къ человѣческому сознанію, отъ разсмотрѣнія внѣшняго міра. Но философъ нашъ обращаетъ вниманіе и на внутреннее существо человѣка, на его сознаніе и здѣсь также находитъ источникъ, изъ котораго черпаетъ доказательства для убѣжденія въ той же истинѣ бытія Божія. Изъ этихъ доказательствъ не всѣ у Платона раскрываются съ одинаковою ясностію; однако все же они являются точнымъ выводомъ изъ его ученія. Сюда относится прежде всего, какъ мы обозначили выше, онтологическое доказательство, при которомъ, какъ извѣстно, основанія къ признанію истины бытія Божія берутся изъ анализа самаго понятія о Богѣ, существующаго въ нашемъ умѣ [2]). Въ нашемъ умѣ, сознаніи есть понятіе, идея о Богѣ, какъ существѣ всесовершенномъ или абсолютно совершенномъ. Въ этомъ понятіи, въ этой идеѣ уже включаются признаки бытія, существованія (εἶναι, τὸ ὄν) съ одной и безусловнаго совершенства съ другой стороны. Когда мы говоримъ о чемъ бы то ни было, что это существуетъ, даже когда отрицаемъ всякое бытіе, то и тогда и тѣмъ самымъ выражаемъ мысль о бытіи вообще, объ истинно сущемъ (τὸ ὄντως ὄν), какъ не нами придуманномъ, а существовавшемъ необходимо раньше появленія всякой подобной мысли. А это, въ свою очередь, предполагаетъ, при условности какого бы то ни было частнаго бытія, необходимость бытія безусловнаго, или, какъ говорятъ, абсолютнаго, которое есть Богъ. Въ этомъ очевидно соприкосновеніе онтологическаго доказательства съ космологическимъ, которое также отъ условной причинности восходитъ къ причинѣ безусловной. Но тутъ на помощь идетъ другая сторона онтологическаго доказательства—идея безусловнаго совершенства, которая да-

---

[1]) Sophista, p. 265 C. Д. Conf. Phaedr. p. 245. C. Д. Fm. 29—30 и др.

[2]) Срав. объ этомъ доказательствѣ «Чтенія по философіи религіи» *В. Д. Кудрявцева* въ *Прав. Обозр.* 1886, II, 63.

етъ не только то, что даютъ вмѣстѣ космологическое и телеологическое доказательства, но и болѣе ихъ; ибо вмѣстѣ съ указанною сейчасъ стороною объемлетъ все понятіе о Богѣ. Какъ же, спрашивается теперь, Платонъ раскрываетъ онтологическое доказательство? Раскрытіе это стоитъ въ связи съ его ученіемъ объ идеяхъ. Сущность этого ученія заключается въ томъ, что идеи суть мысленные образцы, по которымъ Богомъ создано и происходитъ все существующее, существовавшее и имѣющее появиться на свѣтъ [1]). Онѣ отъ вѣчности существовали въ умѣ Зиждителя міра, какъ планъ въ умѣ художника, и потому вѣчны, въ противоположность временности всего являющагося по образцу ихъ въ мірѣ. Онѣ не-ѣи мѣнны въ противоположность измѣняемости послѣдняго;—совершенны, въ противоположность несовершенству являющагося по образцу ихъ;—истинно сущи (τὸ ὄντως ὄν) въ противоположность послѣднему (τὸ μὴ ὄν) и т. д. [2]). Между идеями есть своего рода степени. Отъ значенія простыхъ понятій о предметахъ онѣ восходятъ до высшей степени значенія у Платона. Послѣднее въ особенности должно сказать объ идеѣ блага, которая (особливо въ Филебѣ) облекается такими предикатами, какіе свойственны только Богу, такъ что поэтому многіе ученые отождествляли ее съ самою идеею Божества у Платона. А между тѣмъ въ существѣ дѣла эта идея у нашего философа представляетъ собою лишь идею абсолютнаго совершенства [3]). Съ признаніемъ же этого положенія мы получаемъ прочныя основанія къ правильной постановкѣ онтологическаго доказательства бытія Божія по Платону, какъ со стороны признака бытія, такъ и со стороны признака абсолютнаго совершенства. Именно существуютъ вещи въ мірѣ; но не обладаютъ истиннымъ бытіемъ (τὸ ὄντως ὄν); онѣ суть не сущее (μὴ ὄν); истинное бытіе принадлежитъ лишь идеямъ, по которымъ онѣ созданы и являются въ

---

[1]) Тимей, стр. 29—30 и др. Политика, X, 597 и др.

[2]) Это ученіе особенно обстоятельно раскрывается въ діалогѣ «Софистъ». Срав также «Тимей», стр 27—28, 48, 52 и др. «Пиръ», стр. 211 и др.

[3]) Подробнѣе объ этомъ см. цитов. соч. *Schurmann*, p. 5—14.

мірѣ. Однакоже и идеи не сами по себѣ существуютъ, но существуютъ лишь поскольку заключаются въ умѣ высочайшемъ, объемлющемъ всѣ эти идеи, всѣмъ управляющемъ, въ умѣ Божіемъ. Слѣдовательно собственно только Богъ имѣетъ бытіе Самъ по Себѣ, стало быть истинное бытіе: Онъ только есть въ полномъ смыслѣ τὸ ὄντως ὄν, какъ передаетъ ученіе Платона Стобей [1]), что и св. отцамъ Церкви напоминало [2]) и намъ невольно напоминаетъ изрѣченіе самого истиннаго Бога о Себѣ въ Ветхомъ Завѣтѣ *Азъ есмь сый* (Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, Исх. 3. 14). Въ доказательство этихъ мыслей, извлеченныхъ изъ ученія Платона объ идеяхъ, ихъ отношеніи къ матеріи (τὸ μὴ ὄν) и къ Богу, мы не будемъ приводить надлежащихъ и въ значительной части выше указанныхъ уже (подъ строками) мѣстъ изъ самыхъ сочиненій Платона, такъ какъ это было бы утомительно, да и излишне послѣ сказаннаго. Мы приведемъ лишь одно, ближе относящееся къ главной цѣли нашего изслѣдованія и заключающееся въ «Политикѣ Платона». Именно здѣсь онъ различаетъ, въ видахъ уясненія понятія объ идеяхъ, три рода одра (κλίνης) или софы [3]), изъ коихъ «одну, существующую въ природѣ, сотворилъ Богъ (θεὸν ἐργάσασθαι), другую построилъ плотникъ (κλινοποιός) и наконецъ третью нарисовалъ живописецъ (ξωγράφος») и такимъ образомъ устанавливаются три предстоятеля (ἐπιστάται) надъ тремя видами (εἴδεσι) софъ. Но при этомъ «Богъ, или потому что не хотѣлъ, или по какой необходимости, чтобы въ природѣ сотворена была не больше, какъ одна софа, такъ и сотворилъ — одну и единственную (μίαν μόνην) [4]) софу; а двѣ, или болѣе такихъ насаждены (ἐφυτεύθησαν) Богомъ не были и не будутъ. И это потому,

---

[1]) Приведя различныя наименованія Бога у Платона, и между прочимъ (τὸ ὄντως ὄν), Стобей говоритъ: πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων εἰς τὸν νοῦν σπεύδει. Eclog. phys. I, 28.

[2]) Св. Іустинъ философъ даже говоритъ, что вся разница между Платоновымъ и христіанскимъ ученіемъ здѣсь заключается лишь въ членѣ (ὁ ὤν и το ὄν). Cohort. ad. Graec.

[3]) У Карпова не точно переведено: *скамья*. На κλίνη, правда, и возлежали за обѣдомъ, но на ней и спали.

[4]) По другимъ изданіямъ: μίαν μόνον—одну только.

что если бы Онъ сотворилъ ихъ двѣ по одной, то опять явилась бы одна, видъ которой имѣли бы обѣ онѣ, и сущая софа была бы (εἴη ἂν ὃ ἔστι κλίνη) та одна, а не эти двѣ. Съ этою то мыслію, думаю, Богъ, желая по истинѣ (ὄντως) быть творцемъ (ποιητής) истинно сущей (ὄντως οὔσης), а не какой нибудь софы, и не какимъ нибудь плотникомъ, произвелъ (ἔφυσεν — насадилъ) ее въ природѣ (φύσει) одну», такъ что Его по этому «мы назовемъ насадителемъ (φυτουργός) сего или подобнымъ тому именемъ: ибо чрезъ насажденіе Онъ сотворилъ (πεποίηκε) и это и все другое. А плотника или живописца не назовемъ зиждителемъ и творцемъ (δημιουργὸν καὶ ποιητήν) софы (истинно сущей), а только подражателемъ (μιμητής») Ему, Который есть «Царь истины» въ этомъ отношеніи [1]). За тѣмъ въ отношеніи къ идеѣ блага, которое, по Платону, есть «совершеннѣйшее» (τελεώτατον), довлѣющее (ἱκανόν) и этимъ отличается отъ всего сущаго (πάντων διαφέρει ὄντων») [2]) и т. д. «идея блага (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) на предѣлахъ вѣдѣнія едва созерцается; но будучи предметомъ созерцанія, даетъ право умозаключать, что она во всемъ есть причина всего праваго и прекраснаго (ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία), въ видимомъ родившая свѣтъ и его господина (т. е. солнце), а въ мыслимомъ (ἔν τε τῷ νοητῷ) сама госпожа, дающая истину и умъ (ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη), и что желающій быть мудрымъ въ дѣлахъ частныхъ и общественныхъ долженъ видѣть (ἰδεῖν) ее» [3]) А между тѣмъ и раньше въ томъ же сочиненіи («Политикѣ») собственно Богъ называется «Зиждителемъ чувствъ (τῶν αἰσθήσεων δημιουργός), создавшимъ драгоцѣннѣйшую силу видѣть и быть видимымъ» [4]), и въ другихъ діалогахъ Платона только Богъ называется вообще «Зиждителемъ» (δημιουργός), «умомъ» (νοῦς) и под., а не идеи. Слѣдовательно и самая идея абсолютнаго совершенства (идея блага),

---

1) X, 597. Относительно выраженія «Царь истины» см. перев. *Карпова* стр. 491.

2) Филебъ, стр. 20 Срав. также «Политика» VI, 509.

3) Политика, VII, 517.

4) Тамъ же, VI, 507. C.

существующая въ умѣ нашемъ, также есть въ насъ произведеніе существа всесовершеннаго. т. е. Бога и такъ какъ эта идея несомнѣнно есть, то есть и Богъ, даровавшій ее. вложившій ее въ нашъ умъ, что и требовалось доказать.

г) *Психологическое* доказательство бытія Божія. Между тѣмъ какъ онтологическое доказательство разсматриваетъ идею Божества, какъ нѣчто уже *данное* въ нашемъ сознаніи, психологическое доказательство затрогиваетъ вопросъ о самомъ источникѣ этой идеи въ нашемъ умѣ. сознаніи [1]). Мы имѣемъ, въ числѣ другихъ идей. присущею нашему сознанію также идею высочайшаго блага или безусловнаго совершенства. по ученію Платона, короче—идею Божества. Откуда мы получили эту идею, когда видимый міръ. съ его несовершенствами, не могъ намъ дать ее? Отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ намъ полупоэтическое по изложенію, но глубоко-философское по содержанію ученіе Платона о до-мірномъ состояніи душъ, заключающееся въ Федрѣ. Именно здѣсь нашъ философъ, уподобляя душу человѣческую парѣ окрыленныхъ коней и возничему. потерявшей однакоже крылья. задается вопросомъ о причинѣ этого лишенія перьевъ и говоритъ. въ объясненіе этой причины, слѣдующее: «сила пера состоитъ обыкновенно въ томъ. чтобы тяжелое поднимать на высоту.—въ пространство воздуха, гдѣ обитаетъ поколѣніе боговъ И такъ какъ душа болѣе чѣмъ тѣлесному причастна божественному (κεκοινώνηκε δὲ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου ψυχή): божественное же есть прекрасное, мудрое. доброе и все тому подобное: то этимъ-то особенно питаются и возращаются крылья души: а отъ постыднаго, злаго и противнаго высшему они ослабѣваютъ и гибнутъ. Итакъ великій вождь на небѣ Зевсъ ѣдетъ первый на крылатой своей колесницѣ, устрояя вездѣ порядокъ и объемля все своимъ попеченіемъ. За нимъ слѣдуетъ воинство боговъ и геніевъ, раздѣленное на одинадцать отрядовъ; потому что одна только Веста остается въ жилищѣ боговъ. прочіе уже. въ числѣ двѣнадцати, поставленные на-

---

[1]) См. о психологическомъ доказательствѣ у *В. Д. Кудрявцева* въ его «Чтеніяхъ по философіи религіи» въ *Прав Обозр* 1887, I, 250 и дал.

чальниками, предводительствуютъ каждый ввѣреннымъ ему отрядомъ [1]). И какое множество восхитительныхъ зрѣлищъ въ предѣлахъ неба! Сколько тамъ поприщъ, по которымъ протекаютъ блаженные боги, исполняя всякій свое дѣло! Слѣдуютъ же они за Зевсомъ, поколику всегда хотятъ и могутъ: такъ какъ ненависть находится внѣ сонма боговъ. Но отправляясь на праздникъ и пиръ, они идутъ подъ высшее пространство небеснаго свода уже вверхъ по наклонной плоскости. Поэтому колесницы боговъ, послушныя ихъ управленію, катятся ровно и легко, а прочія - съ трудомъ; потому что конь, причастный злу, не бывъ хорошо вскормленъ возничими, какъ-то тяжелѣ, порывается и тяготѣетъ къ землѣ. Отсюда въ душѣ раждается безпокойство и упорная борьба. Души, называемыя безсмертными, достигнувъ вершины и вышедши внѣ неба, становятся на хребтѣ его. Стоя на немъ, онѣ вращаются вмѣстѣ съ орбитою и созерцаютъ пренебесное. Мѣста пренебеснаго (ὑπερουράνιον), вѣроятно, не воспѣвалъ никто изъ здѣшнихъ поэтовъ и никогда не воспоетъ, какъ надобно. Оно таково—осмѣлимся уже высказать истину, особенно когда говоримъ объ истинѣ—оно есть существо безцвѣтное, безформенное, неосязаемое, истинно сущее (ὄντως οὐσα) и созерцаемое однимъ правителемъ души—умомъ: родъ истиннаго знанія только около его [2]) имѣетъ свое мѣсто. Итакъ мысль Бога, питающаяся умомъ и чистымъ вѣдѣніемъ, и мысль всякой души, любящей принимать должное, радуется, что по временамъ видитъ сущее (το ὄν), и, усматривая истину, насыщается и наслаждается ею, пока вращающаяся орбита не придетъ опять въ тоже положеніе. Во время этого кругооборота она созерцаетъ справедливость, созерцаетъ разсудительность, созерцаетъ знаніе, и не такое, какое раждается, или заключается одно въ другомъ, какъ это бываетъ теперь у насъ, но знаніе, находящееся въ истинно сущемъ (ἐν τῷ ὃ ἐστιν ὂν ὄντως). Насладившись созерцаніемъ и другихъ истинно сущихъ предметовъ [3]),

---

[1]) Здѣсь мы опять видимъ указаніе на ученіе о 12 главныхъ божествахъ греческой религіи.

[2]) Т. е. истинно сущаго.

[3]) Т. е. идей.

она снова пускается во внутренность неба и идетъ домой. По возвращеніи же, ея возничій, поставивъ коней къ яслямъ, даетъ имъ амвросіи и сверхъ того поитъ ихъ нектаромъ. Такова жизнь боговъ. Что же касается до прочихъ душъ, то однѣ изъ нихъ, наилучше слѣдуя за Богомъ и подражая ему (θεῷ ἑπομένη καὶ οἰκασμένη), поднимаются съ помощію головы возничаго [1]) во внѣшнее мѣсто, и увлекаются также орбитою, не обезпокоиваемыя конями, съ трудомъ созерцаютъ сущее: а другія то поднимаются, то опускаются и, вслѣдствіе неповиновенія коней, иное видятъ, иное—нѣтъ. Нѣкоторыя же наконецъ, сколь ни сильно хотятъ онѣ подняться вверхъ, отъ слабости погружаются, падаютъ стремглавъ, попираютъ, давятъ другъ друга и стараются войти въ міръ явленій одна прежде другой. Отсюда—волненіе, толкотня, и чрезвычайный трудъ. Многія изъ нихъ при этомъ случаѣ, отъ глупости возничихъ, дѣлаются калѣками [2]), многія много ломаютъ перьевъ, а всѣ вообще, послѣ такихъ трудовъ, остаются непосвященными въ созерцаніе сущаго и идутъ питаться пищею мнѣнія [3]). Но отчего это великое стремленіе видѣть поле истины, гдѣ она находится? Оттого, что приличная пища благороднѣйшей части души добывается только съ той пажити, и природа пера, облегчающая душу, питается только тою пищею» [4]). Изложивъ за тѣмъ и въ томъ же тонѣ, на основаніи того же орфикопиѳагорейскаго поэтическаго преданія, ученіе о душепереселеніяхъ, философъ продолжаетъ: «человѣкъ долженъ познавать истину подъ формою такъ называемаго вида (εἶδος), который составляется изъ многихъ чувственныхъ представленій, приводимыхъ разсудкомъ во едино: а это дѣлается чрезъ воспоминаніе о томъ, что душа наша нѣкогда видѣла (τοῦτο δὲ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχή), сопутствуя

---

[1]) Подъ головою возничаго здѣсь разумѣется, конечно, умъ.

[2]) Это выраженіе хорошо объясняется въ VII кн. Платоновой «Политики» (стр. 535 Д), гдѣ значеніе хромой души опредѣляется по аналогіи съ хромымъ тѣломъ.

[3]) Подъ именемъ мнѣній (δόξα), въ противоположность истинѣ и философскимъ познаніямъ, Платонъ разумѣетъ обыкновенныя человѣческія познанія, непрестанно измѣняющіяся и не имѣющія между собою органической связи. Срав. объ этомъ «Полит.» VI, 508. Д Е.

[4]) Федръ, стр. 246. Д.—248. В.

Богу (συμπορευθεῖσα θεῷ) и, презирая все, называемое нынѣ существующимъ, приникала мыслію къ истинно-сущему (εἰς τὸ ὄντως ὄν). По этому-то достойно окрыляется только мысль философа, такъ какъ его воспоминаніе, по мѣрѣ силъ, всегда направлено къ тѣмъ предметамъ, къ которымъ направляясь, самъ Богъ есть существо Божественное (πρὸς οἷπερ ὁ θεὸς ὤν, θεῖός ἐστι). Такими-то воспоминаніями пользуясь правильно, человѣкъ достигаетъ полнаго освященія и одинъ бываетъ истинно совершенъ (τέλεος ὄντως). Правда, чуждый житейскихъ заботъ и преданный Божественному, онъ терпитъ укоризны толпы, какъ помѣшанный: но толпа не замѣчаетъ, что онъ въ энтузіазмѣ» [1]). Итакъ вотъ гдѣ источникъ нашей идеи о Богѣ: непосредственное созерцаніе самого Бога въ до-мірномъ состояніи души нашей, когда умъ нашъ былъ гораздо чище и сознаніе яснѣе и живѣе, воспоминаніе о чемъ не изгладилось и доселѣ и возникаетъ съ большею или меньшею ясностію при извѣстныхъ болѣе или менѣе возвышенныхъ состояніяхъ нашего духа. И это тѣмъ болѣе, что, по ученію Платона, нашъ «умъ сроденъ съ причиною всего (νοῦς γενούστης τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας) и почти того же съ нею рода (καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους)» [2]) Ибо объ этомъ умѣ, «о господствующемъ у насъ видѣ души должно мыслить такъ, что въ немъ каждому Богъ даровалъ генія,—въ немъ, въ томъ началѣ, которому и обитель-то мы отвели въ верхней части тѣла, совершенно правильно полагая, что оно (т. е. начало) поднимаетъ насъ отъ земли, какъ насажденіе не земное, а небесное, къ родственной намъ въ небесахъ природѣ; такъ какъ, придавая намъ оттуда, гдѣ восприняла свое начало душа, также и голову—корень нашей жизни, Богъ выпрямляетъ все тѣло»). И такимъ образомъ «ты признаешь бытіе боговъ, потому что нѣкоторое сродство съ Божественною природою и врожденное чувство (συγγένειά τις σε θεῖα πρὸς τὸ ξύμφυτον)

---

[1]) Ibid. p 249. B—Д Объ этомъ «воспоминаніи» или «припоминаніи» см. также въ Федонѣ, стр. 72—77.

[2]) Филебъ, стр. 31 А.

[3]) Тимей, 90 А. В.

заставляетъ тебя почитать и признавать ихъ» [1]). Это заключеніе, по прежнему, невольно напоминаетъ собою уже извѣстное намъ мѣсто изъ рѣчи св. Ап. Павла въ Аѳинскомъ ареопагѣ, гдѣ онъ говоритъ со словъ языческихъ греческихъ *книжниковъ: сего бо и рода* (γένος) *есмы* (Дѣян 17, 28).

Однако уже и изъ этихъ мѣстъ ученія Платона, которыя мы привели въ подтвержденіе мысли о томъ, что уму этого философа предносилось, такъ называемое, психологическое доказательство бытія Божія, нѣсколько выясняется еще и доказательство историческое.

д) *Историческое* доказательство бытія Божія основывается на всеобщемъ признаніи бытія Божія, какъ бы какой народъ ни признавалъ и ни понималъ Божество. Такое признаніе, очевидно, опирается, въ свою очередь, на врожденной всѣмъ идеѣ о Богѣ, воспринятой нѣкогда отъ непосредственнаго созерцанія Его, но болѣе или менѣе уже не ясно воспоминаемой тѣмъ или другимъ народомъ и въ народѣ тѣми или другими людьми въ частности. Болѣе ясное формулированіе этого доказательства у Платона можно находить въ томъ мѣстѣ его предисловія къ доказательствамъ бытія Божія вообще, выдержку изъ коего мы уже приводили въ свое время. Именно, сверхъ приведеннаго тогда, мы здѣсь читаемъ слѣдующаго рода укоръ людямъ, не признающимъ бытіе Божіе: это «люди, ежедневно бывшіе свидѣтелями, что Эллины и всѣ варвары, при восхожденіи и захожденіи солнца и луны, въ несчастіяхъ, равно какъ и въ счастіи, приносятъ мольбы и поклоненія богамъ; приносятъ не потому, что ихъ нѣтъ, но чуждые всякаго сомнѣнія въ бытіи ихъ (οὐχ ὡς οὐκ ὄντων, ἀλλ, ὡς ὅτι *μάλιστα* ὄντων, *καὶ* οὐδαμῇ ὑποψίαν ἐνδιδόντων, ὡς οὐκ εἰσὶ θεοί») [2]). Или, какъ еще короче и прямѣе выражено было у Платона раньше того: «всѣ Эллины и варвары признаютъ бытіе боговъ (πάντες Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι νομίζουσιν εἶναι θεούς») [3]). «Съ ранняго дѣтства, съ молокомъ матери, выслуши-

[1]) Закон. X, 899. Д.

[2]) Legg. X. 887. Е.

[3]) Ibid 886. А. Срав. также названіе вѣры въ бытіе боговъ «древнимъ закономъ (παλαιῷ νόμῳ)» на стр. 890 D.

вая разсказы матерей и кормилицъ, сообщаемые какъ для забавы, такъ и для назиданія, а равно и въ молитвахъ при жертвоприношеніяхъ», воспринимаемъ мы уже первыя понятія о Божествѣ, укрѣпляемыя потомъ и другими сродными тѣмъ условіями и обстоятельствами жизни [1]). Такъ мало помалу утверждается то, что уже давно было знакомо душѣ, имѣющей Божественное происхожденіе [2]), такъ какъ самъ *Богъ вдуну въ лице* человѣка *дыханіе жизни* (Быт. 2, 7). Но большая или меньшая ясность идеи о Богѣ въ нашемъ сознаніи условливается истинно философскою, благочестивою, богоподобною жизнію [3]), какъ это отчасти мы уже видѣли у Платона въ приведенныхъ изъ его «Федра» словахъ. А между тѣмъ было время, когда мы всѣ имѣли такое ясное представленіе о Богѣ. И «восхитительно было зрѣть красоту тогда, когда, вмѣстѣ съ ликомъ духовъ слѣдуя за Зевсомъ, а другіе за кѣмъ либо другимъ изъ боговъ, мы наслаждались дивнымъ видѣніемъ и зрѣлищемъ, и посвящены были въ тайну, блаженнѣе которой и назвать невозможно,—когда мы праздновали ее, какъ непорочные [4]) и чуждые зла, ожидавшаго насъ въ будущемъ. Допущенные къ непорочнымъ, простымъ, постояннымъ и блаженнымъ видѣніямъ и созерцая ихъ въ чистомъ сіяніи, мы и сами были чисты (ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες) и не погребены въ этой оболочкѣ, которая теперь называется тѣломъ, и которою мы связаны, какъ улитки» [5]). Теперь же «вселенная преисполнена всѣхъ благъ, но преисполнена также и золъ, впрочемъ не большихъ числомъ. Отсюда происходитъ вѣчная, нескончаемая борьба, требующая всей Божественной бдительности. Споборники намъ въ этомъ случаѣ боги и геніи; а мы—стяжаніе боговъ и геніевъ (ἡμεῖς δ' αὖ κτῆμα θεῶν καὶ δαιμόνων). Губитъ же насъ несправедли-

---

[1]) Ibid. 887 D.

[2]) Кромѣ приведеннаго мѣста изъ Федра 246 Д, срав о семъ также Закон. X, 902. В.

[3]) Срав. объ этомъ особенно Теэт. 176. В.

[4]) Это выраженіе принаровлено къ обрядамъ при освященіи инціатовъ въ таинства. *Примѣч. проф. Карпова.*

[5]) Федръ, 250 В. С.

вость и дерзость съ неблагоразуміемъ, а спасаетъ правосудіе и скромность съ разсудительностію, обитающія въ духовныхъ силахъ Божества, отчасти же проявляющіяся и въ насъ. Но живущія на землѣ души чаще увлекаются несправедливою дерзостію»[1]) и т. п. Такови между прочимъ и души «мудрыхъ людей новѣйшихъ временъ (т. е. софистовъ), прозаиковъ и поэтовъ, полагающихъ величайшую справедливость въ перевѣсѣ. одерживаемомъ силою. Отъ сего поселяются въ нынѣшнемъ вѣкѣ беззаконныя мнѣнія, будто совсѣмъ нѣтъ боговъ (ὡς οὐκ ὄντων θεῶν»)[2]). также какъ и наоборотъ, «кто вѣритъ бытію боговъ (θεοὺς ἡγούμενος εἶναι), тотъ произвольно никогда не сдѣлаетъ безчестнаго поступка и не произнесетъ ни одного беззаконнаго слова»[3]). И «если когда нибудь надлежитъ намъ молить Бога (θεὸν εἴ ποτε παρακλητέον ἡμῖν), то теперь это особенно нужно: надлежитъ со всѣмъ усердіемъ (σπουδῇ πάσῃ) молиться о помощи Его, чтобы доказать, что Онъ есть (ἐπί γε ἀπόδειξιν ὡς εἰσί, т. е. θεοί»)[4]). Впрочемъ и теперь, «когда душа направляется къ тому, что̀ озаряется истиною и сущимъ (ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν). тогда уразумѣваетъ это и познаетъ, и явно имѣетъ умъ; а если она вращается въ томъ, что покрыто мракомъ, что рождается и погибаетъ, то водится мнѣніемъ (δοξάζει) и тупѣетъ, переворачивая свои мнѣнія такъ и сякъ, и походитъ на то, что не имѣетъ ума. Это. доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, называй идеею блага (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν), причиною знанія и истины (αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας), поколику она познается умомъ»[5]). Такимъ образомъ Платонъ выражаетъ во всемъ этомъ ту мысль. которая заключается въ извѣстномъ изреченіи вѣчной Истины *блаженіи чистіи сердцемъ: яко тіи Бога узрятъ* (μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. Матѳ. 5, 8). Это наилучшій способъ убѣжденія въ бытіи

---

[1]) Законъ. X, 906. A. B.
[2]) Тамъ же, 890. A.
[3]) Тамъ же, 885. B.
[4]) Тамъ же, 893 B.
[5]) Полит. VI, 508, D. E.

Божіемъ, по ученію нашего философа, какъ и по христіанскому ученію.

3. *Имена* Божіи. Послѣ изложенія доказательствъ бытія Божія нужно было-бы приступить къ изложенію ученія Платона о существѣ Божіемъ. Но это ученіе яснѣе будетъ для насъ, когда мы предварительно изложимъ Платоново ученіе объ именахъ Божіихъ. Это ученіе у нашего философа, особенно въ діалогѣ «Кратилъ», подвергается такой тщательной обработкѣ и такъ подробно излагается, что мы посвящаемъ ему особенную рубрику, тѣмъ болѣе, что оно же прольетъ много свѣта и на исторію религіи и философіи эллинской, а равно также на аллегорическое толкованіе миѳологіи, господствовавшее въ тогдашнее время не только между представителями оффиціально признанной религіи, но и между представителями и сторонниками философскихъ направленій, главнымъ образомъ Гераклитовскаго. А такое толкованіе важно для насъ и въ видахъ раньше сказаннаго по поводу Гомерова богословія [1]). И хотя въ своемъ діалогѣ «Кратилъ» Платонъ болѣе подвергаетъ осмѣянію тогдашнія толкованія именъ божественныхъ, имѣя въ виду, съ своей стороны, показать, что «познаніе надобно почерпать не изъ тѣней словъ, а изъ самой силы и природы вещей»: [2]) однако при этомъ невольно и естественно самъ заинтересовываетъ именами и предлагаетъ свои рѣшенія по вопросу о толкованіи ихъ, такъ что въ концѣ концовъ не отрицаетъ той мысли, что имена произошли отъ природы (φύσει) вещей, которыя ихъ носятъ. мысли, которую защищалъ Кратилъ, принадлежавшій къ Гераклитову направленію, равно какъ и мысли о томъ, что имена зависѣли отъ взаимнаго произвольнаго согласія и условія между людьми, каковую мысль защищалъ приверженецъ софистовъ Ермогенъ. Мнѣніе же Платона выражаетъ въ діалогѣ, по обычаю, Сократъ, который, послѣ предварительныхъ разсужденій о важности именъ и объ основаніяхъ къ ихъ да-

---

[1]) См. жур. *Вѣра и Разумъ* 1884, I, 496 и дал. также стр 550 отд фил

[2]) Проф. *Карпова*, введеніе въ переводъ діалога «Кратилъ», стр 19 часть V сочиненій Платона въ его переводѣ. Москва, 1879.

ванію и изъясненію, говоритъ Ермогену: «не справедливо ли будетъ начать намъ изслѣдованіе отъ боговъ,—какимъ образомъ боги назвали правильнымъ это самое имя? *Ерм.* Естественно. *Сокр.* Тутъ я подозрѣваю слѣдующее. Первые изъ людей, населявшихъ Элладу, мнѣ кажется, чтили тѣхъ только боговъ, которыхъ чтутъ теперь многіе изъ варваровъ. то есть солнце, луну. землю, звѣзды и небо Видя. что всѣ они всегда идутъ своимъ путемъ, бѣгутъ (θέοντα). отъ этой природы бѣжанія (θεῖν) тѣ люди наименовали ихъ богами (θεούς), а впослѣдствіи, признавъ и всѣхъ другихъ. они уже и этимъ усвоили то же названіе. Походитъ ли нѣсколько на правду, что я говорю, или нѣтъ? *Ерм.* Конечно, походитъ [1]). *Сокр.* Что же послѣ этого будемъ изслѣдовать? Или ужъ явно, что геніевъ (δαίμονας), героевъ и людей? *Ерм.* Геніевъ. *Сокр.* И въ самомъ дѣлѣ, Ермогенъ, что означаетъ имя геній? Наблюдай, покажется ли тебѣ. что я нѣчто говорю. *Ерм.* Говори только. *Сокр.* Знаешь ли, кого Гезіодъ называетъ демонами? *Ерм* Не приведу на мысль. *Сокр.* И того не приведешь на мысль, что сперва былъ золотой родъ людей? *Ерм.* Это-то знаю. *Сокр.* Такъ вотъ что Гезіодъ говоритъ о немъ:

> Потомъ, когда тотъ родъ судьбы велѣньемъ скрылся,
> Земными чистые тѣ гении (δαίμονες) зовутся.
> Щиты они отъ зотъ, благіе стражи смертныхъ [2])

Ерм. Такъ что же? *Сокр.* Думаю, то говоритъ онъ. что золотой родъ по природѣ (πεφυκός) былъ не золотой, а добрый и прекрасный Доказательствомъ же служитъ мнѣ то, что и насъ называетъ онъ родомъ желѣзнымъ. *Ерм.* Ты говоришь правду *Сокр.* Не думаешь ли. что и изъ нынѣшнихъ того, кто добръ, относитъ онъ къ роду золотому? *Ерм.* Естествен-

---

[1]) Само собою разумѣется, что ни Платонъ, ни другіе греки не вникали глубже, не зная другихъ языковъ, кромѣ греческаго, въ правильную этимологію имени θεος (о чемъ смотри раньше сказанное нами въ жур *Вѣра и Раз* 1884, I, 498 отд. фил.). Да къ тому же Платонъ здѣсь не свое мнѣніе выражалъ, а мнѣніе послѣдователей Гераклитовой философіи (*текучесть* всего), хотя и не опровергалъ его. Ибо уже раньше Платона такъ толковалъ это имя *Геродотъ* въ своей Исторіи II, 52

[2]) Труды и Дни, ст. 121—123.

но. *Сокр.* А добрые иное ли что. или разумные (φρόνιμοι)? [1]). *Ерм.* Разумные. *Сокр.* Такъ вотъ такими то болѣе всего, кажется мнѣ, называетъ онъ геніевъ: такъ какъ они были разумны и знающи (δαήμονες), то Гезіодъ и наименовалъ ихъ геніями (δαίμονες). Да на древнемъ то нашемъ языкѣ этому соотвѣтствуетъ именно такое значеніе [2]) Хорошо говоритъ и онъ. говорятъ и многіе другіе поэты, что когда добрый человѣкъ умретъ, тогда получитъ важнѣйшій жребій и честь. и, по имени разумности, сдѣлается геніемъ. Поэтому и я полагаю, что человѣкъ знающій (δαήμων), который былъ бы добръ, есть существо геніальное, божественное (δαιμόνιον), живъ онъ, или умеръ, и правильно называется геніемъ (δαίμονα). *Ерм.* И я, какъ мнѣ кажется, Сократъ, въ этомъ совершенно схожусь съ твоимъ мнѣніемъ. Что же будетъ герой-то? *Сокр.* Это не очень трудно понять. Имя герой (ἥρως) нѣсколько уклонилось; но явно, что оно произошло отъ Эроса (ἔρως) [3]). *Ерм.* Какъ ты говоришь? *Сокр.* Развѣ не знаешь ты, что герои — полубоги (ἡμίθεοι)? *Ерм.* Такъ что-жь? *Сокр.* То есть, всѣ они произошли отъ любви (ἐρασθέντος) либо бога къ смертной, либо смертнаго къ богинѣ. Если будешь разсматривать такъ, и притомъ на основаніи аттическаго древняго языка (κατὰ τὴν ἀττικὴν τὴν παλαιὴν φωνήν), то узнаешь и больше. Тебѣ откроется. что отъ имени Эроса, отъ котораго произошли герои, слово герой немного отступило какъ названіе. Герои либо имѣютъ это происхожденіе, либо они были софисты. сильные риторы и діалектики, способные предлагать вопросы (ἐρωτᾶν); ибо εἴρειν значитъ говорить Поэтому на аттическомъ языкѣ [4]). какъ мы сейчасъ замѣтили, такъ назы-

---

[1]) Это чисто Сократовское совпаденіе добродѣтели съ знаніемъ, добраго съ разумнымъ

[2]) О собственномъ значеніи имени δαίμων см. также раньше сказанное нами въ жур. *Вѣра и Раз.* 1884, I, 498 отд. фил

[3]) ἥρως отъ санскр. viras, лат vir (почему и въ греч. густое дыханіе) мужественный, сильный; а ἔρως, ερáω—санскр. var—избирать, желать, предпочитать, любить.

[4]) Древне-аттическій діалектъ есть въ сущности іоническій, такъ какъ въ древности іоняне населяли Аттику, и Платонъ здѣсь очевидно разумѣетъ сокращеніе η (въ ἥρως), особенно любимой іонич. діалектомъ, въ ε (ἔρως).

ваемые герои (ἥρωες), нѣкоторые риторы (ῥήτορες) и эротики (ἐρωτικά) сходятся въ своемъ значеніи, такъ что родъ риторовъ и софистовъ оказывается племенемъ героевъ» [1]). Объяснивъ за тѣмъ также имя человѣка (ἄνθρωπος), какъ «соображающаго, что̀ увидѣлъ (ἀναθρῶν ἃ ὄπωπεν), Платонъ, въ числѣ именъ нарицательныхъ, объясняетъ между прочимъ такія имена, которыя, также какъ и разъясненныя сейчасъ, важны для уясненія его ученія о Божественномъ существѣ. Таковы: *душа,* сущность или *существо, умъ.* «Назвавшіе душу,—говоритъ Сократъ, имѣли, думаю, въ виду ту мысль, что душа (ψυχή), пока присуща она тѣлу, есть причина его жизни, такъ какъ даетъ ему способность дышать и охлаждаться (ἀναψύχειν), и если охлажденія не достаетъ, тѣло разрушается и кончается. Поэтому-то, кажется мнѣ, назвали ее душею. Но, если хочешь, потерпи; потому что я, слѣдуя Евѳифронамъ [2]), кажется, усматриваю нѣчто убѣдительнѣе этого. Такое мнѣніе, какъ мнѣ представляется, могутъ, конечно, презирать и почитать затѣйливымъ: однакожъ разсматривай, не понравится ли оно и тебѣ? *Ерм.* Только говори. *Сокр.* Природу всего тѣла, чтобы оно и жило и ходило, что̀ иное поддерживаетъ и водитъ, по твоему мнѣнію, какъ не душа? *Ерм.* Не иное. *Сокр.* Чтожъ? а природу всѣхъ прочихъ вещей,—развѣ не вѣришь Анаксагору,—устрояетъ и поддерживаетъ умъ и душа (νοῦν καὶ ψυχὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν)? *Ерм.* Вѣрю. *Сокр.* Стало быть это имя хорошо бы прилагать къ той способности, которая водитъ и держитъ (ὀχεῖ καὶ ἔχει) природу (φύσιν), и назвѣнить его въ φυσέχην (держащее природу) [3]). Впрочемъ изрядно говорить и ψυχη. *Ерм.* Конечно; мнѣ даже кажется, что это искуснѣе того. *Сокр.* Да такъ и есть; вѣдь смѣшно же въ самомъ дѣлѣ имя употреблять такъ, какъ оно было нами поло-

---

[1]) Кратилъ, 397 с.—398. Послѣднее толкованіе есть уже прямая насмѣшка надъ софистами

[2]) Τοῖς ἀμφὶ Εὐθύφρονα. Подъ Евѳифрономъ, котораго слушателемъ Сократъ зачастую здѣсь называетъ себя притворно, разумѣется тотъ самый прорицатель и толкователь священныхъ миѳовъ Евтифронъ, именемъ котораго озаглавливается одинъ изъ діалоговъ Платона и который въ этомъ діалогѣ сильно осмѣивается.

[3]) Ψυχή отъ корня spu, σπυ—сродно съ φυσάω—дую, надуваю

жено [1]). Далѣе «ὄν (сущее) или οὐσία (сущность, существо), принявъ въ началѣ букву ι, приходятъ къ согласію съ истиннымъ, такъ какъ оно въ этомъ случаѣ означаетъ идущее (ἰόν), а οὐκ ὄν (не сущее) опять, какъ нѣкоторые и называютъ его,—не идущее (οὐκ ἰόν)» [2]). Объ умѣ (νοῦς) и его соотношеніи съ душею (ψυχή) уже было указано мимоходомъ выше въ виду ученія Анаксагора. Въ томъ же смыслѣ по другому случаю въ томъ же діалогѣ Платонъ говоритъ устами Сократа: «Умъ (νοῦς), по мнѣнію Анаксагора, будучи самодержавенъ (αὐτοκράτορα) и ни съ чѣмъ не смѣшиваясь (οὐδενὶ μεμιγμένον), проходитъ всюду и устрояетъ всѣ вещи» [3]). и это очевидно въ виду того, что за основу этимологіи слова νοῦς принимаетъ, въ Гераклитовскомъ смыслѣ, глаголъ νέω, νέομαι— иду, отправляюсь [4]). Къ тому же пріурочиваются и слѣдующія истолкованія: «разумность (φρόνησις): вѣдь это есть мысль (νόησις) о движеніи (φορᾶς) и теченіи (ῥοῦ); далѣе, если хочешь, самая мысль (νόησις) есть желаніе новаго (νέου ἔσις), а новымъ означается то, что всегда происходитъ. Это-то расположеніе души хотѣлъ выразить положившій имя νεόεσιν; потому что въ древности говорили не νόησις, но вмѣсто η надлежало читать двойное ε,—νεόεσιν» [5]). Но обратимся къ болѣе важному для насъ,—къ толкованію самыхъ именъ Божествъ греческой народной религіи Хотя, какъ въ отношеніи къ нарицательнымъ именамъ, толкованіе коихъ начато было съ имени θεος, формулу начала толкованія и собственныхъ именъ божествъ Платонъ прилагаетъ къ Вестѣ—богинѣ домашняго очага, который ближе всего для всякаго, однако на дѣлѣ еще раньше того, какъ бы мимоходомъ, въ Кратилѣ уже предложено было толкованіе имени величайшаго изъ боговъ—Зевса.

---

[1]) Кратилъ, 399—400.

[2]) Тамъ же, 421. В С. Ясный намекъ на сторонниковъ Гераклитова направленія въ толкованіи слова.

[3]) Тамъ же, стр. 413. С.

[4]) Собственно νόος—νοῦς происходитъ отъ основы γνο ος, которая является въ γι—γνώσκω—знаю.

[5]) Кратилъ, 411. Д. Е. Φρόνησεις происходитъ, конечно, отъ φρήν—мысль, а νοησις—отъ νόος—умъ.

Съ этого имени и мы начнемъ. «Къ такъ называемому Зевсу,—читаемъ здѣсь,— прекрасно приложено было имя; только не легко понять его. Вѣдь имя Зевса есть просто какъ бы слово раздѣливъ же его на двое, одни изъ насъ пользуются одною его частію, другіе—другою,—то есть одни называютъ его Зиномъ (Ζῆνα), другіе Діемъ (Δία). Сложенныя же въ одно. эти части выражаютъ природу Бога (φύσιν τοῦ θεοῦ),—что̀ и свойственно. говоримъ, дѣлать имени: ибо ни въ насъ ни во всѣхъ другихъ нѣтъ ничего, почему бы кто больше былъ причиною жизни (τοῦ ζῆν), чѣмъ правитель и царь всѣхъ (ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων). И такъ, слѣдуетъ, что онъ правильно называется Богомъ (ὁ θεός), чрезъ Котораго (δι' ὃν) всегда дается жизнь (ζῆν) всѣмъ существамъ живущимъ (ζῶσιν) [1]. Но это выраженіе распалось, какъ говорю, на двое, на имена Дія и Зина. Слушающему же сразу можетъ показаться, что этотъ сынъ Кроноса дерзостенъ (ὑβριστικὸν) [2]: но по достаточномъ размышленіи оказывается, что Зевсъ (τὸν Δία) былъ порожденіемъ нѣкоего великаго разума (διανοίας): потому что Кроносъ (Κρόνος) означаетъ не мальчика (κόρον), а чистоту и незапятнанность его ума (καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ). Этотъ же, какъ говоритъ преданіе, есть сынъ Урана (Οὐρανοῦ),—и такимъ именемъ хорошо выражается смотрѣніе вверхъ. Уранія значитъ: смотрящая на выспреннее (ὁρῶσα τὰ ἄνω). Оттого-то и говорятъ, Ермогенъ, что занимающіеся изученіемъ небесныхъ явленій (οἱ μετεωρολόγοι) являются людьми съ чистымъ умомъ (τὸν καθαρὸν νοῦν) [3]. И хотя Сократъ, устами котораго здѣсь говоритъ Платонъ, тотчасъ же обращаетъ все дѣло толкованія въ шутку, говоря, что онъ потому теперь вдается въ такія толкованія, что тѣмъ днемъ «по утру» онъ

---

[1]) Хотя такимъ толкованіемъ хорошо выражается главное той мысли, какую Апостолъ язычниковъ выразилъ въ Аѳинскомъ ареопагѣ о Богѣ, именно, что Онъ есть *Самъ даля всѣмъ животъ* (πᾶσι ζωήν) *и дыханіе и вся* (Дѣян. 17, 25)· однако этимологія имени Зевса здѣсь, очевидно, неправильна. См. эту этимологію въ сказанномъ нами раньше, жур *Вѣра и Раз.* 1884, I, 497—498 отд. фил.

[2]) При этомъ разумѣется извѣстное преданіе о Зевсѣ въ его отношеніи къ Кроносу по миѳологіи греческой.

[3]) Кратилъ, 395. E—396. A—C Срав. 410 D.

«долго бесѣдовалъ съ Евѳифрономъ Проспалтійскимъ и слушалъ его» [1]): однако въ его толкованіяхъ есть много не только того, что было общепринятымъ за то время, но и того, что такъ или иначе выражало мнѣнія и самого Платона. А потому мы продолжаемъ далѣе эти толкованія, теперь именно обращаясь къ его собственному, далѣе предлагаемому порядку ихъ. Послѣ толкованія именъ нарицательныхъ важнѣйшихъ: *богъ, душа, тѣло*, Сократъ говоритъ: «такъ иначе ли начнемъ, чѣмъ съ Весты, по закону? *Ерм.* Въ самомъ дѣлѣ справедливо. *Сокр.* Какая же, говорятъ, была мысль назвать Весту Вестою? *Ерм.* Клянусь Зевсомъ,—и это, думаю, не легко. *Сокр.* Первые прилагатели именъ, добрый Ермогенъ, должно быть, не худые въ самомъ дѣлѣ были люди, но какіе-то занимавшіеся изученіемъ небесныхъ явленій и болтуны [2]). *Ерм.* Почему же? *Сокр.* Приложеніе именъ мнѣ представляется дѣломъ какихъ-то такихъ людей И кто сталъ бы разсматривать даже имена иностранныя, все-таки нашелъ бы, что значитъ каждое изъ нихъ. Напримѣръ здѣсь, что мы называемъ οὐσίαν (сущностію, существомъ), то другіе зовутъ ἐσίαν, а иные—ὠσίαν [3]). Итакъ сперва, примѣнительно ко второму изъ сихъ именъ, было основаніе сущность вещей (ἡ τῶν πραγμάτων οὐσία) назвать Ἑστίαν (Вестою). А такъ какъ у насъ и то опять, что причастно сущности называется также Ἑστία [4]), то вотъ наша Ἑστία (Веста) вышла и правильнымъ именемъ. Въ древности, видно, и мы οὐσιαν называли ἐσίαν [5]). При томъ и судя по жертвамъ можно полагать, что прилагатели именъ имѣли такую мысль: потому что тѣ, которые Весту (Ἑστίαν) называли сущностію всего (τὴν πάντων οὐσίαν), находили приличнымъ

---

[1]) Тамъ же, 396. Д. Е.

[2]) Ἀδολέσχαι. Такъ народъ называлъ нерѣдко философовъ, изучавшихъ небесныя явленія.

[3]) Ἐσία на аттическомъ, а ὠσία на дорическомъ діалектѣ значитъ тоже, что іоническое οὐσία, перешедшее и въ общегреческій языкъ

[4]) Домашній очагъ, огонь этого очага и назывался ἑστία, съ дигаммою въ началѣ εστία, латин. Vesta (Веста). Означался этимъ и жертвенникъ домашнимъ богамъ, покровителямъ жилища.

[5]) Въ самомъ дѣлѣ въ οὐσία (отъ εἰμι есмь) основа первоначальная εσ (εἰμὶ им. ἐσμί, срав. слав есмь), откуда и явилось ἐσία.

приносить жертву первой Вестѣ, прежде чѣмъ всѣмъ богамъ. А у кого опять употреблялось ὠσία, тѣ почти усвояли взглядъ Гераклита, полагая, что все сущее идетъ и ничто не стоитъ. Поэтому причиною и вождемъ у нихъ былъ толчекъ (τὸ ὠθοῦν), и отсюда хорошо было назвать это ὠσιαν [1]). Такъ вотъ какъ мы, люди, ничего не знающіе, разсудили объ этомъ.—Послѣ Весты справедливо будетъ изслѣдовать имена Реи и Кроноса, хотя имя Кроноса—то мы уже и разсматривали. Впрочемъ, можетъ быть, это не отговорка. *Ерм.* Почему же, Сократъ? *Сокр.* Ахъ, добрякъ! Мнѣ пришелъ на мысль рой мудрости. *Ерм.* Какой же это? *Сокр.* Очень смѣшно сказать; между тѣмъ дѣло, думаю, правдоподобное. *Ерм.* Что это за дѣло? *Сокр.* Я какъ будто вижу Гераклита, произносящаго нѣкоторыя древнія изреченія мудрецовъ, изъ временъ Кроноса и Реи, приводимыя также и Гомеромъ *Ерм.* Какъ ты это говоришь? *Сокр.* Гераклитъ говоритъ, что все идетъ и ничто не стоитъ, и уподобляя сущее теченію (ῥοῇ) рѣки, прибавляетъ, что дважды въ одну и ту же рѣку войти не возможно. *Ерм.* Такъ. *Сокр.* Что же? Кажется ли тебѣ, что чужда была Гераклиту мысль, что прилагатель именъ предкамъ прочихъ боговъ далъ имена Реи (теченія) и Кроноса (времени—χρόνος)? Уже ли случайно, думаешь, съ обоими богами соединилъ онъ наименованія текучести? Такъ-то опять и Гомеръ отцемъ боговъ называетъ Океанъ, а матерію Тѳѳису [2]). То же, думаю, и Гезіодъ [3]) Говоритъ въ одномъ мѣстѣ и Орфей, что

> Первый вступилъ тогда въ бракъ Океанъ красиво текущій (καλλίῤῥοος),
> Взялъ за себя сестру отъ матери общей—Тѳѳису [4]).

Такъ вотъ на что смотри, какъ они и между собою согласны, и все направляютъ къ Гераклитову взгляду. *Ерм.* Видимо, въ

---

[1]) При этомъ надобно имѣть въ виду, что греческая буква θ произносима была древними греками близко къ свистящему звуку σ, а нѣкоторыми племенами греческими и прямо какъ эта послѣдняя буква въ извѣстныхъ словахъ, напр. ἀγασός вм ἀγαθος—добрый и под.

[2]) См. Илад. XIV, 201, 245—246, 302. Срав. Орфич. гимнъ Океану.

[3]) Сравн. Ѳеогон. 337—362.

[4]) См. Orphica, ed. *Hermann*, p. 284.

твоихъ словахъ что-то есть. Сократъ: однакожъ я не знаю, что значитъ имя Тиѳисы [1]). *Сокр.* Да почти то же самое, что называется сокровеннымъ именемъ ручья. потому что слова διαττώμενον (пропускаемое) и ἠθούμενον (вливаемое чрезъ лейку) указываютъ на ручей. Изъ этихъ-то обоихъ именъ и сложилось имя Тиѳиса (Τηθύς) [2]). *Ерм.* Это изысканно, Сократъ. *Сокр.* Почему не такъ? Но что за этимъ?—О Зевсѣ мы уже сказали. *Ерм* Да. *Сокр.* Такъ будемъ говорить о его братьяхъ. Посидонѣ и Плутонѣ, и о другомъ имени, которымъ называютъ послѣдняго (Аидъ). *Ерм.* Конечно. *Сокр.* Первый, назвавшій Посидона Посидономъ (Ποσειδῶνα), назвалъ его, кажется, потому. что когда онъ (назвавшій) шелъ. природа моря удержала его и не позволила ему итти далѣе, но была для него какъ бы ножными узами (δεσμὸς τῶν ποδῶν). Такъ вотъ начальникъ этой силы. богъ, и названъ Посидономъ. какъ бы Ποσίδεσμον (узы для ногъ): буква же ε внесена сюда, можетъ быть, для благопрпличія. Впрочемъ, пожалуй, и не то здѣсь говорится, но вмѣсто σ сперва стояло въ этомъ словѣ λλ; такъ что оно было именемъ многознающаго (πολλὰ εἰδότος) бога. А можетъ быть, онъ названъ отъ глагола σείειν (трясти) σείων (потрясающимъ). и потомъ къ этому слову прибавлены π и δ [3]). Что же касается до Плутона (Πλούτωνος), то онъ получилъ это имя отъ даянія богатства (πλοῦτος), такъ какъ богатство достается глубоко изъ земли. Имя же Аидъ (Ἅιδης) – преисподній—многіе понимаютъ какъ не видимое (ἀειδές) [4]) и, боясь называть его такимъ именемъ. называютъ Плутономъ. *Ерм.* А тебѣ какъ представляется, Сократъ. *Сокр.* Мнѣ кажется, люди, относительно этого бога силы (τοῦ θεοῦ τῆς δυνάμεως), много различнымъ образомъ ошибались и недостойно боялись его. Вѣдь боятся того, что когда кто изъ

---

[1]) Имя Ὠκεανος (Океанъ), отъ ὠκύς — быстрый, скорый слишкомъ понятно звучало для грека по своему значенію въ томъ же Гераклитовскомъ смыслѣ.

[2]) Τηθύς по метатезису вмѣсто Θητύς отъ θῆσαι—кормить грудью—собственно значитъ кормилица, питательница

[3]) Имя Посидона производитъ и отъ πόσις—господинъ и отъ πόσις—питье, напитокъ.

[4]) Ср. Федонъ, 80 D.

насъ умретъ, навсегда тамъ останется: испугались и того, что душа отходитъ къ нему обнаженною отъ тѣла а мнѣ кажется, что все стремится къ чему-то тому же, -и власть этого бога, и его имя. *Ерм.* Какимъ же образомъ? *Сокр.* Я скажу тебѣ, что̀ именно представляется мнѣ. Скажи, какое бы то ни было животное которыми узами сильнѣе понуждается оставаться гдѣ нибудь.—необходимостію ли, или пожеланіемъ? *Ерм.* Пожеланіе гораздо выше. *Сокр.* Такъ думаешь ли, что многіе не избавились бы отъ Аида, если бы онъ не связывалъ ихъ сильнѣйшими тамошними узами? *Ерм.* Явно *Сокр.* Стало быть Аидъ связываетъ ихъ, какъ видно, какимъ-то пожеланіемъ, если связываетъ узами крѣпчайшими, а не необходимостію. *Ерм.* Видимо. *Сокр.* А пожеланій опять, не правда ли, много? *Ерм.* Да *Сокр.* Стало быть Аидъ связываетъ ихъ пожеланіемъ величайшимъ изъ пожеланій, если хочетъ удержать ихъ узами сильнѣйшими. *Ерм.* Да. *Сокр.* А есть ли какое пожеланіе больше, какъ, обращаясь съ кѣмъ нибудь, думать, что чрезъ него сдѣлаешься лучшимъ человѣкомъ? *Ерм.* Клянусь Зевсомъ, никакого, Сократъ. *Сокр.* Поэтому скажемъ, стало быть, Ермогенъ, что изъ тамошнихъ никто не захочетъ удалиться сюда, даже самыя Сирены [1]), но и эти, и всѣ другіе тамъ очарованы: такъ хороши, какъ видно, рѣчи, которыя умѣетъ говорить имъ Аидъ. И надобно думать посему, что этотъ богъ—совершенный софистъ и великій благодѣтель находящихся у него душъ, если въ самомъ дѣлѣ подаетъ тамошнимъ столь великія блага; и такъ много у него тамъ избытковъ, что отъ этого получилъ онъ и имя Плутона. Да и то опять,—не хочетъ онъ обращаться съ людьми, имѣющими тѣла, но тогда только вступаетъ съ ними въ связь, когда душа бываетъ чиста отъ всѣхъ, относящихся къ тѣлу, золъ и пожеланій. Не дѣло ли философа, мужа благонастроеннаго, и то, что онъ такимъ образомъ связалъ и держитъ ихъ въ узахъ добродѣтели, тогда какъ, при порывахъ и неистовствѣ тѣла, не могъ бы и Кронос — отецъ удержать ихъ, связавъ такъ

---

[1]) По объясненію Прокла здѣсь разумѣется родъ Сиренъ, подчиненныхъ Аиду, и называемый καθαρτικόν (т е. γένος). См. примѣч *Карпова* къ этому мѣсту.

называемыми своими узами [1]). *Ерм.* Ты, должно быть, дѣло говоришь. Сократъ. *Сокр.* Да и имя-то Аида произошло. Ермогенъ. далеко не отъ невидимаго (ἀειδοῦς), а гораздо скорѣе отъ того. что онъ знаетъ (εἰδέναι) все прекрасное. Примѣнительно къ этому-то слову законодатель именъ и назвалъ Аида» [2]). Далѣе слѣдуетъ объясненіе именъ Димитры, какъ матери (μήτηρ), раздающей пищу;—Иры—о воздухѣ (ἀέρα);—Аполлона—въ четырехъ значеніяхъ. по четыремъ искусствамъ, покровителемъ и посредникомъ коихъ онъ былъ, именно: музыкальнаго, провѣщательнаго, врачевательнаго и стрѣлковаго:—Артемиды, какъ любящей дѣвственную непорочность (ἀρτεμές);—Діониса (Вакха. Бахуса), какъ дающаго вино (διδοὺς οἶνον) и производящаго у пьяницъ винный умъ (οἰόνους);—Афродиты, какъ рожденной. по Гезіоду, изъ морской пѣны (ἀφρός); — Аѳины. какъ мысли Божіей (θεοῦ νόησιν) или помышленія сердца (τὴν ἐν τῷ ἤθει νόησιν);—Ифеста, какъ знатока свѣта (φάεος ἴστομα) и нѣк др. [3]). Потомъ объясненіе переходитъ къ именамъ божествъ космическихъ: солнца, луны, звѣздъ и т. д. Насъ, понятно, болѣе интересуютъ объясненія именъ солнца, луны и звѣздъ

«Рѣчь о солнцѣ (ἥλιος).—говоритъ Платонъ устами Сократа,--повидимому. сдѣлалась бы болѣе наглядною, если бы говорящій воспользовался дорійскимъ его именемъ; у Дорянъ же оно называется ἅλιος. Дорійское ἅλιος. примѣнительно къ глаголу ἁλίζειν, значитъ собираться людямъ въ одно мѣсто, когда солнце восходитъ. Могло быть оно названо такъ и потому. что всегда (ἀεί) въ своемъ ходѣ вращается (εἱλεῖ) около земли, или и потому, что своимъ движеніемъ разнообразитъ (ποικίλλει) произведенія земли, а разнообразить и испещрять цвѣтами (αἰολεῖν)—одно и то же [4]). *Ерм.* Что же будетъ луна

[1]) По миѳологіи греческой Кронось весь годъ связанъ шерстяными узами и разрѣшается отъ нихъ только на свой праздникъ, бывающій въ декабрѣ. См. примѣч. того же проф. Карпова.

[2]) Кратилъ, 401—404. Производство имени Аида (Ἅιδης) отъ ἀ и ἰδεῖν (не видѣть), при чемъ дигамма перешла въ густое цыханіе, вѣрнѣе послѣдней этимологіи слова.

[3]) Кратилъ 404—408.

[4]) Ἥλιος древн. ἠέλιος, дор ἅλιος отъ первоначальнаго изгорѣть, откуда лат. Auselius, или отъ αὔω—сушу вмѣсто αὐαλέος—ἀζέλιος—изсушающій.

(σελήνη)? *Сокр.* Это имя, видимо. дразнить Анаксагора. *Ерм.* Отчего такъ? *Сокр.* Выходитъ. что онъ открылъ только старое, сказавъ недавно, что луна заимствуетъ свой свѣтъ отъ солнца. *Ерм* Какъ это? *Сокр.* что Такъ, τὸ σέλας (блескъ и τὸ φῶς (свѣтъ) — то же самое *Ерм* Да. *Сокр.* Но этотъ свѣтъ вокругъ луны всегда новъ и древенъ, если только Анаксагорейцы говорятъ правду. Всегда ходя около нея, солнце постоянно обливаетъ ее новымъ свѣтомъ. старый же остается отъ прежняго мѣсяца *Ерм.* Конечно *Сокр.* А Селанеею-то (Σελαναία) называютъ ее многіе *Ерм.* Конечно. *Сокр.* Поелику же она всегда имѣетъ блескъ (σέλας) новый (νέον) и старый (ἔνον). то по всей справедливости могла бы быть названа составнымъ именемъ σελαενονεοάεια, которое въ слитномъ видѣ произносится σελναία [1] .. Звѣзды (ἄστρα) получили имя. повидимому. отъ молніи (ἀστραπή); молнія же (ἀστραπή).— такъ какъ она заставляетъ отвращать (ἀναστρέφει) глаза (ὤπα) могла бы быть названа ἀναστρωπή. между тѣмъ какъ теперь. для красоты. она называется ἀστραπή» [2] Кромѣ того и въ связи съ тѣмъ «воздухъ (ἀήρ) потому названъ такъ, что поднимаетъ (αἴρει) наземное. или, — что онъ всегда (ἀεί) течетъ (ῥεῖ); или, что отъ его теченія происходитъ вѣтеръ: ибо вѣтры у поэтовъ называются дуновеніями (ἀήται). Можетъ быть, смыслъ его такой, какъ бы кто говорилъ πνευματόῤῥουν (потокъ вѣтра) ἀητόῤῥουν (потокъ дуновеній) [3] А эѳиръ (αἰθέρα) я понимаю какъ-то такъ, что онъ всегда бѣжитъ (ἀεὶ θεῖ). обтекая воздухъ (ἀέρα) и потому справедливо могъ бы быть названъ ἀειθεήρ (непрестаннымъ обтекателемъ воздуха)» [4]). Изъ области объясненій именъ, употребляемыхъ для обозначенія нравственныхъ понятій, для насъ любопытно слѣдующее: «что касается слова τὸ ἀγαθόν (добро, благо), то это имя естественно прилагается къ тому, что́ по всей своей природѣ

[1]) Σελήνη, растяж форма σεληναιη, дор σελαναία, правда, происходитъ отъ σέλας, но дальнѣйшій слогъ слова настолько же не имѣетъ отношенія къ словамъ νεος и ἔνον, какъ латинское слово того же корня serenus—къ novus.

[2]) Кратилъ 409. Ἀστήρ и ἀστραπή происходятъ отъ одного корня στερ — лат. stella.

[3]) Ἀήρ точно происходитъ отъ ἄημι—дышу, дую.

[4]) Кратилъ, 400. Αἰθήρ происходитъ отъ αἴθω—жгу, зажигаю, воспламеняю.

ἀγαστόν (достойно удивленія). ибо такъ какъ вещи идутъ. то есть въ нихъ скорость. есть и медленность. Но таково не все, а нѣчто, достойное удивленія (ἀγαστόν), быстрое (θοόν). Этому то достойному удивленія и дано названіе - добро (ἀγαθον). [1]. Слово ἀλήθεια (истина) также составлено, повидимому, изъ другихъ словъ: потому что этимъ словомъ--истиною—означается Божественное движеніе сущаго (ἡ θεία τοῦ ὄντος φορά) или какъ бы Божественное хожденіе (θεία ἄλη») [2]. Но «справедливость (δικαιοσύνη) такъ какъ это имя прилагается къ разумѣнію праваго τ(ῇ τοῦ δικαίου ξυνέσει). легко понять, а самое право (αὐτό δὲ τό δίκαιον). — трудно: да и видно, что до нѣкоторой степени большинство соглашается въ этомъ, а потомъ начинаетъ разногласить. Держащіеся той мысли, что все въ движеніи [3]), представляютъ въ мірѣ, конечно, много такого, что есть не болѣе. какъ преходящее; однокожъ во всемъ этомъ допускаютъ и нѣчто. чѣмъ проникается (διεξιόν) цѣлое, и чрезъ что (δι οὗ) происходитъ все бывающее. Это нѣчто есть быстрѣйшее и тончайшее, потому что не иначе можно проникать все преходящее. какъ будучи самымъ тонкимъ, чтобы ничѣмъ не задерживаться, и самымъ быстрымъ, чтобы пользоваться всѣмъ другимъ, какъ бы стоящимъ безъ движенія. Но такъ какъ проникающее (διαιόν) управляетъ всѣмъ прочимъ (ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα), то это имя правильно дано справедливому (δίκαιον), принявъ для благозвучія звукъ к. И вотъ доселѣ, какъ мы теперь говорили. большинство соглашается, что это есть справедливое. Но я, Ермогенъ, человѣкъ въ этомъ отношеніи докучливый, разузналъ все здѣсь тайно. будто справедливое (δίκαιον) тождественно съ причиною (αἴτιον),—ибо то, чрезъ что (δι' ὅ) нѣчто бываетъ, есть причина,—и иные собственно ради причины почитали это названіе правильнымъ. А когда. выслушавъ такое мнѣніе, я тѣмъ не менѣе снова потихоньку спрашиваю. что же такое будетъ справедливое, почтеннѣйшій, если это такъ?—тогда мой вопросъ, кажется, заходитъ уже далѣе

[1]) Кратилъ, 412. В. С. 422. А. Производство одни дѣлаютъ отъ ἄγαμαι—удивляюсь, какъ и здѣсь, а другіе отъ γηθέω—радуюсь

[2]) Кратилъ, 421 В. Ἀλήθεια происходитъ отъ ἀ и λήθη и значитъ собственно не скрытое, извѣстное, вѣрное.

[3]) Разумѣются опять послѣдователи Гераклита.

надлежащаго. перескакиваетъ чрезъ предметъ изслѣдуемый. Иной, напримѣръ. полагаетъ: справедливое (δίκαιον) вотъ что. — солнце (ἥλιον); потому что оно одно. все проникая (διαιόντα) и разгорячая (κάοντα), управляетъ сущимъ (ἐπιτροπεύειν τα ὄντατα) А какъ скоро, выслушавъ это, будто что-то прекрасное, я начинаю съ удовольствіемъ пересказывать кому нибудь то же самое, — этотъ слушатель смѣется надо мною и спрашиваетъ. неужели, думаешь. у людей не бываетъ ничего справедливаго. когда солнце зашло? Потомъ, склоняясь на мои докуки. онъ. съ своей стороны. заявляетъ, что справедливое есть самый огонь. Но въ этомъ не легко удостовѣриться. Другой разумѣетъ здѣсь не самый огонь, а скрывающуюся въ огнѣ теплоту. Третій смѣется надъ всѣми подобными мнѣніями и говоритъ: справедливое есть то, чѣмъ признаетъ его Анаксагоръ: это есть умъ: потому что умъ (νοῦς), говоритъ онъ, будучи самодержавенъ и ни съ чѣмъ не смѣшиваясь, проходитъ чрезъ все (διὰ πάντα ἰόντα) и устрояетъ всѣ вещи (κοσμεῖν τα πράγματα) Такъ здѣсь. другъ мой, я прихожу въ гораздо большее недоумѣніе, нежели въ какомъ находился, когда только что началъ изучать справедливое, что́ такое оно. Впрочемъ имя-то. ради котораго было у насъ изслѣдованіе, приложено къ справедливому, явно, по этому» [1]. Изъ этого послѣдняго объясненія болѣе всего видны какъ истинный характеръ и всѣхъ прежнихъ объясненій, именъ, такъ равно и цѣль этихъ объясненій. нами раньше указанная и состоящая въ томъ, чтобы познаніе почерпать не изъ тѣней словъ, а изъ самой силы и природы вещей. Ибо въ этомъ. напр.. объясненіи δίκαιον все дѣло было въ томъ. чтобы его значеніе какъ можно болѣе соотвѣтствовало значенію слова αἴτιον — причины, все проникающей и всѣмъ управляющей. Подобное же должно сказать и относительно всѣхъ остальныхъ вышеприведенныхъ объясненій, не исключая и тѣхъ, которыя разсчитаны были не столько на серьезность, сколько на остроуміе и осмѣяніе ходячихъ мнѣній Возвращаться къ приведенному, для подтвержденія этого, мы не находимъ надобности;

---

[1]) Кратилъ, 412 С.— 413. Д. Слово δίκαιον имѣетъ свой корень въ δικ и потому не производное и не составное

но не можемъ не указать на то, существенно важное для насъ въ настоящемъ случаѣ, обстоятельство, что лишь на извѣстныхъ именахъ философъ нашъ съ особеннымъ предпочтеніемъ останавливается для указанія *причинныхъ* отношеній обозначаемаго ими къ вещамъ. Какія же эти имена? По предложенному въ сдѣланныхъ нами выдержкахъ изъ Кратила порядку это суть· душа и умъ. Зевсъ, отчасти Веста и наконецъ правое или справедливое; но болѣе всего умъ. къ которому, какъ мы видѣли. не разъ возвращается въ этомъ смыслѣ нашъ философъ. Но при этомъ нельзя было не замѣтить. что къ понятію причинности въ этихъ именахъ у Платона постоянно, такъ или иначе. пріурочивается и понятіе сущности, существа, сущаго. Иначе сказать, въ этихъ собственно именахъ онъ хотѣлъ видѣть указаніе на Божественную сущность, которая такимъ образомъ характеризуется признаками и отвлеченно сущаго и лично нравственнаго абсолютнаго существа. Что же, спрашивается теперь, значатъ всѣ остальныя имена? Приближаясь болѣе или менѣе къ этой сущности съ той или другой стороны, они, строго говоря. служатъ лишь указаніями на различныя свойства. силы и проявленія Божественнаго существа.

4. *Существо* Божіе. Хотя въ предшествующемъ изслѣдованіи именъ Божіихъ и дано было уже отчасти разъясненіе того, въ чемъ нашъ философъ находилъ существо Божественное, однако, при изслѣдованіи о послѣднемъ въ настоящее время, мы прежде всего поставимъ вопросъ о томъ: постижимо ли это существо для ума человѣческаго, и при томъ опять въ виду ученія самого Платона. Дѣло въ томъ, что самъ Платонъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ о безусловно безсмертномъ слѣдующее: «понятія о безсмертномъ нельзя пріобрѣсть никакимъ умозаключеніемъ (οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου). Не видавъ и достаточно не разумѣя Бога мы представляемъ Его какимъ-то животнымъ безсмертнымъ. имѣющимъ также тѣло и душу; только тѣло и душа въ Немъ вѣчно соединены между собою (οὔτε ἰδόντες, οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεὸν, ἀθάνατόν τι ῶον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα τον ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκὸτα)» [1]) И въ другомъ мѣстѣ: «Творца и Отца этой

[1]) Федръ, 246. С Д.

вселенной открыть трудно, да и открывъ, объяснить Его всѣмъ невозможно (τὸν μὲν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν) [1]. Какъ бы ни толкуемы были эти слова философа [2], однако въ нихъ ясно проглядываетъ та его мысль относительно человѣческаго познанія существа Божественнаго, которую кратко выражаетъ онъ въ другихъ мѣстахъ словами, что «истинно мудръ» въ этомъ отношеніи «только одинъ Богъ» [3] и которая вполнѣ соотвѣтствуетъ мысли изреченія слова Божія *Божія никтоже вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. 2, 11). Тѣмъ не менѣе, какъ по христіанскому ученію, *разумное Божіе* [4] или что то же,— *еже возможно разумѣти о Бозѣ явь есть въ нихъ*, т. е. въ язычникахъ: *Богъ бо явилъ есть имъ* (Римл. 1, 19), такъ и по ученію Платона, поелику «познаніе Бога есть одинъ изъ прекраснѣйшихъ предметовъ», то «надлежитъ знать, сколько возможно человѣку (εἰδέναι εἰς ὅσον δυνατόν ἐστε ταῦτ' ἀνθρώπῳ γιγνώσκειν) о бытіи Его и всемогуществѣ» [5]. Какимъ же образомъ возможно знать о Богѣ? «Если мы прямо будемъ смотрѣть на солнце, отвѣчаемъ словами самого же Платона, то полдень обратимъ для себя въ темную ночь; таковъ и отвѣтъ нашъ будетъ, если мы думаемъ, что смертными очами можно видѣть и совершенно познать верховный умъ (νοῦν). Несравненно безопаснѣе смотрѣть на него въ отраженіи (πρὸς δὲ εἰκόνα βλέποντας ἀσφαλέστερον ὁρᾷν)» [6]. И далѣе «всякій человѣкъ видитъ тѣло солнца, а души его никто не видитъ. Равно никто не видитъ души никакого животнаго, ни живущаго, ни умершаго. Но есть великая надежда, что сей родъ непостижимый для чувствъ тѣлесныхъ, удобопостижимъ для ума. Посредствомъ одного ума и размышленія мы можемъ постигать сей предметъ (νῷ μόνῳ καὶ διανοήματι λάβωμεν αὐτοῦ περὶ

---

[1] Тимей, 28. С.

[2] Различныя толкованія этихъ мѣстъ, особенно послѣдняго, см у *П. И. Линицкаго*, стр. 27 и дал.

[3] Апол. 23 А. В. Федръ, 278. Д. и др. Ср Пиръ. 204 А. К Лиз. 218 А.

[4] Το γνωστὸν τοῦ θεοῦ.

[5] Legg. XII, 966. С.

[6] Legg. X, 897. Д.

τὸ τοιόνδε) [1]. Итакъ только «однимъ правителемъ души—умомъ (ψυχῆς κυβερνήτῃ, μόνῳ θεατῇ νῷ) можетъ быть «созерцаемо существо истинно сущее (οὐσία ὄντως οὖσα)» [2] Что же это за существо? Уже изъ сказаннаго выше въ значительной мѣрѣ явствуетъ, что это не безличное только отвлеченное существо (сущее), истинно сущее (τὸ ὄντως ὄν). а и личное верховное Существо, по народной религіи Зевсъ, а по философскому пониманію Умъ или Духъ безтѣлесный, абсолютно совершенный. Прежде всего это ясно изъ приведеннаго раньше мѣста Филеба, гдѣ Платонъ отъ существованія въ насъ ума, всѣми нашими дѣйствіями управляющаго, заключалъ и о существованіи Ума высочайшаго, управляющаго всею вселенной,—вѣчной причины всего сущаго и приписываетъ «царскій умъ» (βασιλικὸν νοῦν) Зевсу [3]. Въ этомъ же діалогѣ далѣе умъ называется и роднею причинѣ всего (νοῦς—γενούστης τοῦ πάντων αἰτιου), [4], или. какъ въ Федонѣ. «умъ есть все устрояющій и причина всего (νοῦς ἐστὶν ὁ δικοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος)» [5] также. «умъ есть у насъ царь неба и земли (νοῦς ἐστὶ βασιλεύς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς)» [6] и под. А въ «разговорахъ о законахъ» умъ, какъ намъ извѣстно, прямо называется Богомъ (νοῦν—ἀεὶ θεόν) [7]. Но «мудрость и умъ безъ души никогда не могли бы быть (σοφίαν νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην) [8]. Стало быть Богъ есть въ то же время душа. Духъ. Въ этомъ именно смыслѣ Онъ сравнивается съ человѣкомъ, представляющимъ собою какъ бы малый міръ (микрокосмъ) съ управляющею всѣмъ душою и умомъ. по сравненію съ великимъ міромъ (макрокосмъ), вселенною. а душою. умомъ вселенной и является Богъ. Мы видѣли это сравненіе, когда дѣлали выдержку изъ «Разговоровъ о законахъ» при из-

---

[1]) Ibid. 898 Д. Е.

[2]) Федръ, 247. С. Срав. также о трудности и возможности богопознанія въ Полит. VII, 517; VI, 505. 506 и др.

[3]) Филеб. 30. Д

[4]) Филеб. 31. А.

[5]) Федонъ, 97 С.

[6]) Филебъ, 28 С. Срав Законъ XII, 963. А.

[7]) Законъ. X, 897. В.

[8]) Филебъ, 30. С.

ложеніи телеологическаго доказательства бытія Божія. Равно также припомнимъ то мѣсто изъ «Кратила». гдѣ Сократъ у Платона говоритъ. «природу всего тѣла, чтобы оно жило и ходило, что̀ иное поддерживаетъ и водитъ, какъ не душа? Чтожъ? а природу всѣхъ прочихъ вещей устрояетъ и поддерживаетъ умъ и душа» [1]). А между тѣмъ въ другомъ мѣстѣ также вообще Богъ называется «вождемъ всего настоящаго и будущаго» (τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων) [2]) Наконецъ, припомнимъ также. что Зевсу приписывается въ указанномъ раньше мѣстѣ Филеба не только царскій умъ, но и «царская душа» [3]), или, какъ въ томъ же смыслѣ въ Федрѣ самъ Зевсъ называется «великимъ вождемъ на небѣ (μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ)» [4]) И такъ какъ въ одномъ мѣстѣ сочиненій Платона говорится еще. что «Божественный по истинѣ Духъ присущъ душѣ (θεῖον ὄντως ἐν ἦν πνεῦμα τῇ ψυχῇ)» [5]): то отсюда слѣдуетъ. что нашъ философъ почиталъ духъ (πνεῦμα) за одно и то же съ душою (ψυχὴ); но послѣднее названіе, какъ болѣе употребительное для обозначенія духовной стороны существа человѣческаго, чаще употреблялъ для обозначенія существа Божественнаго, потому что съ этимъ названіемъ соединялось вообще и онъ самъ соединялъ болѣе широкое значеніе. Мы припомнимъ изъ «Разговоровъ о законахъ» исчисленіе «движеній» души. каковы: «воля, проницательность, попеченіе, совѣтъ, мнѣніе, справедливое или ложное, радость, огорченіе, смѣлость, боязливость, ненависть, любовь» и т. д. [6]: вообще душѣ приписываются у Платона всѣ силы и свойства, принадлежащія духу: самосознаніе и личность, разумъ, воля и чувство, жизнь и непрестанная дѣятельность, какъ то можно было видѣть изъ многихъ мѣстъ выше приведенныхъ. Тѣ же

---

1) Кратилъ, 400. А.

2) Epist VI, 323 Д. также какъ въ Законѣ. XII, 963 А. «вождемъ всего (πάντων ἡγεμόνα)» называется умъ.

3) Филебъ, 30. Д

4) Федръ, 246. Е. Срав. также названіе ἄριστον καὶ δικκιότατον въ Евѳифронѣ, стр. 6. А. Срав. также 12. А.

5) Аксіохъ, 370 С.

6) Legg X, 897. А.

силы и свойства приписываются у него и Божеству, личность Котораго выражаетъ собою Зевсъ. Но этого мало. Главное свойство духа или души, въ отличіе отъ тѣла, есть ея безтѣлесность, совершенная непричастность вещественному, слѣдовательно, несложность, простота. Само собою разумѣется, это свойство принадлежитъ Богу въ высочайшей степени. «Богъ и душа, по ученію Платона, безтѣлесны, а потому непричастны и тлѣнію и страданію» [1]). Или въ другомъ мѣстѣ Платонъ учитъ: «Богъ—существо простое (ἁπλοῦν εἶναι τὸν θεόν)» [2]). А въ діалогѣ «Софистъ», опредѣляя Бога, какъ «истинно сущее», матерію же или вещество, какъ «не сущее», онъ ясно противополагаетъ ихъ одно другому и предостерегаетъ отъ ихъ взаимнаго смѣшенія, не смотря на ихъ общеніе въ явленіи [3]). Равно также въ Филебѣ, опредѣляя «мудрость и умъ», короче «Бога», какъ причину (αἰτίαν), а вещественное, какъ произведеніе этой причины, онъ говоритъ: «стало быть причина иное, а не то же съ тѣмъ, что̀ служитъ причинѣ къ произведенію бытнаго (ἄλλο καί οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἔστι καί τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ)» [4]). Это есть то же самое, что̀ яснѣе выразилъ Стобей, какъ ученіе Платона, говоря, что по ученію послѣдняго, «Богъ есть умъ - видъ отдѣльный, отдѣльный же въ томъ смыслѣ, что Онъ не смѣшанъ ни съ какимъ веществомъ (τὸ ἀμιγὲς πάσης ὕλης), не соединенъ ни съ чѣмъ изъ тѣлеснаго (μιδενὶ τῶν σωματικῶν συμπεπλγμένον) и не причастенъ ничему страстному по природѣ» [5]). Въ томъ же смыслѣ и Апулей свидѣтельствуетъ, что по ученію Платона, «Богъ — безтѣлесенъ» [6]). Какъ безтѣлесный, Богъ или Умъ высочайшій «невидимъ для смертныхъ очей», по словамъ Платона [7]), также какъ и вообще духъ или «душа невидима» [8]). Другія частныя свойства

---

[1]) Изреченія Платона въ жур. *Вѣра и Раз.* 1886, II. 158, отд фил
[2]) Полит. II, 380. Д Срав. также 382. Е.
[3]) Софистъ, 258 Д. 259.
[4]) Филебъ, 27. А.
[5]) Eclog. phys. I, 28
[6]) De dogmate Platonis, init.
[7]) Platonis, Legg X, 897. D.
[8]) Tim. 36. E.

Бога, какъ Духа, мы разсмотримъ далѣе, а теперь обратимся къ разсмотрѣнію того общаго свойства Его, которое мы уже обозначили выше, какъ абсолютное, безусловное совершенство. Богъ есть не просто лишь Духъ, но и Духъ абсолютно совершенный. Для обозначенія этого свойства существа Божія Платонъ употребляетъ разныя выраженія. И прежде всего сюда должно отнести а) выраженіе θεῖος—Божественный, свойственный одному Божеству. Въ этомъ смыслѣ Платонъ противополагаетъ не только Божественному человѣческое—ἀνθρώπεια или ἀνθρώπινα и θεῖα [1]), но и, согласно раньше выясненному различенію между богами (θεοί) и геніями (δαίμονες), Божественному (θεῖον)—божественное же (δαιμόνιον). Къ тому же въ этомъ послѣднемъ отношеніи мы имѣемъ въ виду не только то мѣсто въ Апологіи Сократа, гдѣ послѣдній говоритъ о себѣ, что въ немъ было нѣчто божественное и геніальное (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον) [2]), но и такія мѣста изъ Политики, какъ V, 469, A., гдѣ говорится о необходимости вопрошать Бога о томъ, какимъ образомъ погребать людей, удостоившихся быть δαιμονίους τε καὶ θείους, или еще болѣе того одно изъ вышеприведенныхъ мѣстъ той же Политики, гласящее о томъ, что «духовное и божественное (τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ θεῖον) вовсе чуждо лжи» [3]). «Все геніальное (δαιμόνιον) находится между Богомъ и смертнымъ» [4]). Въ этомъ же смыслѣ, далѣе, Платонъ сопоставляетъ Божественное (θεῖον) съ тѣмъ, что также свойственно только Божеству или по преимуществу Божеству, какъ напримѣръ когда говоритъ, что философія души «сродна съ Божественнымъ, безсмертнымъ и всегда сущимъ (τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι)» [5]), или когда о самой душѣ говоритъ, что она «весьма подобна Божественному, безсмертному, разумному, однородному, неразрушаемому, всегда тождественному, существующему всегда одинаковымъ об-

---

[1]) См это противоположеніе въ Legg. V, 732, E; Pol. VII, 517, D; Legg VII, 817, A, Conv. 187, E, Phaedr. 259, D; Conv. 186. B. и др

[2]) Апол. 31, C.

[3]) Полит. II, 382, E.

[4]) Пиръ, 202, E.

[5]) Полит. X, 611. E.

разомъ (τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ, καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ)», тогда какъ, по противоположенію этому, «тѣло весьма подобно человѣческому, смертному. не смысленному, многообразному, разрушаемому, никогда не существующему одинаковымъ образомъ» [1]) И какъ въ христіанскомъ ученіи. для выраженія понятія совокупности Божественныхъ совершенствъ, употребляется названіе: *Слава* (δόξα, Рим. 1, 23), такъ Платонъ сопоставляетъ Божественное съ славнымъ, свѣтлымъ, говоря людямъ о богоугодныхъ дѣйствіяхъ ихъ: «вы будете дѣйствовать. взирая на Божественное и свѣтлое (εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὁρῶντες)» [2]), а самую совокупность Божественныхъ совершенствъ называетъ: θεῖα ἀρετή—Божественная добродѣтель, доблесть [3]). или θεῖα δύναμις—Божественная сила [4]) (срав. Рим. 1. 20: δύναμις καὶ θειότης). Затѣмъ б) для обозначенія же абсолютнаго совершенства Божественнаго Платонъ употребляетъ сродное по корню съ ἀρετή слово ἄριστος—превосходный, наилучшій. Въ этомъ именно смыслѣ онъ называетъ душу человѣческую «наилучшимъ (ἀρίστη) изъ твореній, произведеннымъ отъ наилучшаго (ὑπὸ τοῦ ἀρίστου) изъ доступныхъ одному мышленію. вѣчныхъ существъ» [5]). Въ этомъ же смыслѣ, сравнивая микрокосмъ (человѣка) съ макрокосмомъ (вселенною), и отъ существованія души перваго заключая къ бытію души послѣдняго, т. е. къ бытію Бога, онъ говоритъ. что «о всемъ мірѣ имѣетъ попеченіе совершеннѣйшая душа (ἡ ἀρίστη ψυχή) [6]). Въ томъ же смыслѣ онъ называетъ «Зиждителя», т. е. Бога, «совершеннѣйшею изъ причинъ (ἄριστος τῶν αἰτίων)» [7]), совершеннѣйшимъ (ἄριστος) [8]), или, какъ яснѣе раскрывается

---

1) Федонъ, 80. A. B. Срав. даже превосх. степень θειότατος въ Полит.269. D.
2) Алкив. I, 134. D.
3) Законъ X, 904. D. Срав. также Полит. II, 381. C.
4) Іонъ, 533 D.
5) Тимей, 37. A.
6) Законъ. X, 897. C.
7) Тимей, 29 A.
8) Тамъ же, 30. A

эта мысль въ слѣдующемъ изреченіи Платона: «Причина бытія неба должна быть превосходнѣйшая: потому что для прекраснѣйшаго изъ всего произведеннаго и причина должна быть превосходнѣйшею ἀρίστη изъ всего мыслимаго. А таковая причина есть Богъ» [1]). Наконецъ, въ томъ же смыслѣ и боговъ вообще Платонъ признавалъ «благими и совершеннѣйшими (ἀγαθούς γε καὶ ἀρίστους)» [2]). Но в) и самое разсмотрѣнное сейчасъ выраженіе ἄριστος есть не болѣе, какъ превосходная степень отъ прилагательнаго ἀγαθός—благій. А мы помнимъ изъ вышесказаннаго, какое значеніе въ богословіи Платона имѣетъ идея блага (τὸ ἀγαθοῦ). Она именно выражаетъ собою, какъ мы говорили въ свое время, идею абсолютнаго совершенства. И въ этомъ-то смыслѣ она есть «причина знанія и истины, поколику познается умомъ, доставляетъ истинность познаваемому и даетъ силу познающему» [3]), какъ мы говорили раньше словами Платона. Но и того мало. Какъ «солнце доставляетъ видимымъ предметамъ не только способность быть видимыми, но и рожденіе, и возрастаніе, и пищу (τὴν γένεσιν καὶ αὔξιν καὶ τροφήν), а само не рождается: такъ и благо, надобно сказать, доставляетъ познаваемымъ предметамъ не только способность быть познаваемыми, но и существовать и получать отъ него сущность (ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν), тогда какъ благо не есть сущность, но по достоинству и силѣ стоитъ выше предѣловъ сущности (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος) [4]) Что можетъ быть яснѣе этого для выраженія существа и абсолютнаго совершенства истинно сущаго, т. е. Бога, который именно и называется у Платона носителемъ этой высочайшей идеи блага, то есть благимъ (ἀγαθός)? [5]). И какъ кстати здѣсь идетъ сравненіе Его съ солнцемъ! Это съ одной стороны вызываетъ у насъ множество воспоминаній изъ

---

[1]) См. въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1886, II, 157—158, отд. фил.
[2]) Закон. X, 301. E.
[3]) Полит. VI, 508. E.
[4]) Тамъ-же 509. B
[5]) Тимей, 29 Д

прежняго о Богѣ, какъ свѣтѣ, а съ другой—указуетъ на то сіяніе славы Его, которое и служитъ выраженіемъ Его абсолютнаго совершенства, совокупности Его совершенствъ. Въ то-же время и въ связи съ тѣмъ идея блага не даромъ называется у Платона «конечною» (τελευταῖα) идеею [1]), то есть идеею идей, совокупностію всѣхъ идей. А идеи у Платона называются имѣющими «истинную сущность (τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν), мысленными и безтѣлесными (νοητὰ καὶ ἀσώματα, т. е. εἴδη)» [2]), что опять такимъ образомъ привело насъ къ понятію чистѣйшей духовности существа Божественнаго съ одной и къ понятію о Богѣ, какъ высочайшемъ Умѣ (νοῦς—νοητά) съ другой стороны, тѣмъ болѣе, что, какъ намъ извѣстно изъ прежняго, идеи суть произведенія этого Ума [3]). Таковое же существо по истинѣ можетъ быть только одно. И посему въ итогѣ по Платонову ученію о существѣ Божіемъ выходитъ то, что самъ Платонъ кратко высказалъ въ вышеприведенныхъ словахъ Федра: «Божественное есть прекрасное, мудрое, доброе и все тому подобное» [4]). а Стобей выразилъ въ слѣдующихъ не многихъ словахъ, часть которыхъ уже приведена была нами раньше: «Платонъ объявилъ, что Богъ есть единое, однородное, единичное [5]), истинно сущее, благое. Всѣ же таковыя имена сводятся къ одному названію: Умъ (νοῦς)» [6]) или Духъ.

Отъ изслѣдованія о существѣ Божіемъ переходимъ теперь къ изслѣдованію о самыхъ свойствахъ Божіихъ и прежде всего разсмотримъ—

5. Свойства Божіи *существенныя*, онтологическія. Доканчивая изслѣдованіе о существѣ Божіемъ, мы замѣтили, что абсолютно совершеннымъ существомъ Божественнымъ можетъ быть только одно. Этимъ мы естественно приводимъ къ разсмотрѣнію—ближе всего:

а) *единства* существа Божія. Судя по тому, что сказано

---

[1]) Полит VII, 517. 13.

[2]) Софистъ, 246 В Срав. Тимей, 52. А.

[3]) Полит. X, 597.

[4]) Федръ, 246 Д.

[5]) Въ орфико-пиѳагорейскомъ смыслѣ.

[6]) Stobaei Ecl phys. I, 28. Срав. *Платона*, Федонъ, 80. А. В.

было о существѣ Божіемъ и его общемъ свойствѣ (абсолютномъ совершенствѣ), нужно было бы предполагать, что единство существа Божія въ ученіи Платона не требуетъ съ нашей стороны пространнаго оправданія. Но если мы съ другой стороны припомнимъ предшествующее ученію о существѣ Божіемъ, гдѣ въ выдержкахъ изъ діалоговъ Платона находится множество указаній на существованіе различныхъ божествъ народной религіи, если примемъ во вниманіе то обстоятельство, что Платонъ весьма часто употребляетъ кромѣ имени θεός —Богъ и имена θεοί—боги: то вопросъ о единствѣ существа Божія въ ученіи Платона получаетъ значеніе вопроса весьма важнаго требующаго серьезнаго разсмотрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, припомнимъ хотя бы отдѣлъ объ отношеніи Платона къ народной религіи, о доказательствахъ бытія Божія и наконецъ—объ именахъ Божіихъ,— и мы должны будемъ согласиться съ мыслію о важности этого вопроса и о необходимости серьезнаго разсмотрѣнія его. Итакъ, монотеистъ ли былъ Платонъ, или политеистъ? —Судя по приведеннымъ въ означенныхъ сейчасъ отдѣлахъ мѣстахъ, а равно и по другимъ подобнымъ имъ мѣстамъ сочиненій Платона, онъ, въ силу самой вѣры своей, сознательно не хотѣлъ и не считалъ нужнымъ отрицать бытія многихъ боговъ народной религіи съ ихъ градаціями. Ибо не въ шутку, конечно, приводилъ онъ въ своемъ Федрѣ то орфико-пиѳагорейское полупоэтическое сказаніе, которое мы отчасти приводили также при изложеніи психологическаго доказательства бытія Божія и которое гласитъ о Зевсѣ и другихъ божествахъ въ ихъ премірномъ бытіи и дѣйствованіи. Равно также не въ шутку приводилъ онъ толкованіе именъ Божіихъ и въ Кратилѣ, хотя своего рода осмѣяніе нѣкоторыхъ толкованій и мнѣній, какъ мы говорили въ свое время, было цѣлію этого діалога. Не даромъ онъ здѣсь и начинаетъ самое толкованіе именъ—нарицательныхъ съ θεοί (а не θεός) и собственныхъ—съ Весты, ближайшей представительницы домашнихъ божествъ. Не даромъ также и кончая свое толкованіе, онъ говоритъ, изъ уваженія къ богамъ: «теперь отстанемъ отъ боговъ, ради самихъ боговъ (ἐκ μὲν οὖν τῶν θεῶν, πρὸς θεῶν, ἀπαλλαγῶμεν); потому что я боюсь разсуждать о

нихъ» [1]). Относительно же «Разговоровъ о законахъ» нечего и говорить. Они всѣ, какъ мы говорили раньше, насквозь пропитаны духомъ уваженія не къ какой другой, какъ только къ эллинской политической религіи. То же въ извѣстной мѣрѣ должно сказать и относительно «Политики», равно какъ и многихъ другихъ діалоговъ Платоновыхъ. Даже Тимей, этотъ, по словамъ проф Карпова [2]), «великолѣпный памятникъ древней греческой философіи», при самомъ началѣ изложенія собственно философской части имѣетъ слѣдующее предложеніе Сократа: «Итакъ Тимей, за тобою будетъ слово, когда сдѣлаешь, по обычаю, воззваніе къ богамъ (ἐπι καλέσαντα κατὰ νόμον θεούς). *Тим.* Это, Сократъ, всѣ дѣлаютъ, въ комъ есть хоть не много разсудительности, всѣ, при началѣ всякаго, малаго и большого дѣла, всегда призываютъ Бога (θεόν). Мы же, намѣреваясь вести рѣчь о всемъ (περὶ τοῦ παντός- въ пантеистическомъ смыслѣ), какъ оно произошло, или не происходитъ, если только не сбились совсѣмъ съ пути, должны необходимо взывать къ богамъ и богинямъ (θεοῦς τε καὶ θεάς) и молить ихъ, чтобы всѣ наши рѣчи были вполнѣ по мысли имъ и удовлетворительны для насъ Это самое, что мы сказали, пусть и будетъ нашимъ воззваніемъ къ богамъ» [3]). Поддержаніе основъ народной религіи Платонъ считалъ необходимымъ для поддержанія основъ самаго народнаго благосостоянія во всѣхъ отношеніяхъ, что особенно явно изъ «Политики» и «Законовъ». Но въ то же время мы утверждаемъ смѣло ту мысль, что какъ философъ, Платонъ былъ строгій монотеистъ. Не даромъ не только Стобей, слова котораго мы приводили выше, но и раньше его жившіе и изучавшіе сочиненіе Платона, при томъ такіе люди, какъ Аристотель и Аристоксенъ, ясно утверждали за Платономъ монотеистическое направленіе въ ученіи о Богѣ Аристотель утверждаетъ, что Платонъ признавалъ какъ «сущностію одно (οὐσίαν τὸ ἕν)», такъ и «причиною (αἰτία)» всего «одно (τὸ ἕν)». [4]) Аристоксенъ

---

[1]) Кратилъ, 407 Д. Сравн. также 408. Д.

[2]) Сочиненія *Платона* въ перев *Карпова*, ч VI, стр. 354. Москва, 1879.

[3]) Тимей, 27. В. С.

[4]) *Arrostot.* Metaph. I, 6 p. 987 988.

же добавляетъ къ тому, что это «одно» или «единое» есть «благо» (ὅτι τἀγαθόν ἐστιν ἕν). [1]) Самъ философъ нашъ прямо не выражаетъ мысли о единствѣ Божества; но эта мысль проглядываетъ ясно во всѣхъ сочиненіяхъ его. Въ этомъ отношеніи прежде всего должно сказать, что гдѣ упоминаетъ онъ боговъ. тамъ не употребляетъ тѣхъ отборныхъ, да позволено будетъ такъ сказать. выраженій, означающихъ абсолютное совершенство, которыя употребляетъ при упоминаніи имени единаго Бога. Такъ. напр., о богахъ (во множ. числѣ) нигдѣ у Платона не говорится того. что́ говорится о Богѣ, именно, что «Богъ есть причина всего (ὁ θεός... πάντων ἂν εἴη αἴτιος)» ; [2]) что «Богъ и Божіе превосходнѣе всего (ὁ θεός γε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει)» ; [3]) что «Богъ содержитъ начало и конецъ и средину всего сущаго (ὁ θεός.... ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων» ; [4]) что «Богъ есть вождь всего настоящаго и будущаго (τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων)» [5]) и под. Затѣмъ, строго говоря. уже и эти самыя выраженія о единомъ Богѣ, въ небольшомъ числѣ приведенныя сейчасъ нами, исключаютъ мысль о томъ. чтобы многіе боги имѣли для Платона такое же значеніе. какое имѣетъ для него единый Богъ, Котораго Онъ украшаетъ всѣми возможными совершенствами и всѣми наивысшими названіями, изъ коихъ многія мы уже видѣли раньше. а многія увидимъ въ своихъ мѣстахъ послѣ. Этотъ-то единый Богъ по преимуществу является у него «Умомъ, устроителемъ и виновникомъ всего (νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος)» [6]) «царемъ неба и земли (νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς)», [7]) «вождемъ всего (νοῦν... πάντων ἡγεμόνα)» [8]) и под. А

---

[1]) *Aristot.* Harmonicorum elementorum lib. II, init.

[2]) Полит. II, 379. С.

[3]) Тамъ-же, 381 В

[4]) Закон. IV, 715 Е Не оставимъ безъ вниманія того, изъ какихъ сочиненій Платона мы извлекали доселѣ мысли его: изъ Политики и Законовъ.

[5]) Epist. VI, 323. С

[6]) Федонъ, 97 С.

[7]) Филебъ, 28. С.

[8]) Закон. XII, 963. А.

понятно, что какъ въ душѣ человѣческой умъ, сознаніе можетъ быть только одно, такъ и въ мікрокосмѣ, во вселенной, такой умъ можетъ быть только одинъ. Такая-же мысль о единствѣ Божіемъ вытекаетъ изъ признанія Бога «причиною всего», «вождемъ всего» и т. д. Ибо и причиною *всего* и вождемъ *всего* и т. д. можетъ быть только одинъ, а не многіе. Этотъ же единый Богъ далѣе у Платона называется также Отцемъ (πατήρ), [1]) Творцемъ (ποιητής) [2]) и Зиждителемъ, (δημιουργός) [3]) всего сущаго. что также, конечно, приличествуетъ Ему, именно какъ только единому Богу. Мысль объ этомъ съ особенною силою и ясностію развивается въ Тимеѣ. Въ этомъ-же діалогѣ яснѣе всего выставляется и противоположность между богами (οἱ θεοί) и Богомъ (ὁ θεός), при чемъ Божественное значеніе первыхъ едва не исчезаетъ предъ абсолютно Божественнымъ значеніемъ послѣдняго. Самое наглядное изображеніе такого отношенія между единымъ Богомъ и богами многими въ этомъ діалогѣ мы находимъ въ слѣдующихъ словахъ его: «и вотъ, какъ скоро получили бытіе всѣ боги,—тѣ, что открыто обтекаютъ небо, и тѣ, что являются, когда хотятъ, по произволу [4]). Произведшій эту вселенную (τὸ πᾶν) вѣщаетъ имъ слѣдующее: вы, боги, божіе племя! [5]) созданія, имѣющія во мнѣ своего Зиждителя и Отца (ὧν ἐγὼ δημιουργός πατήρ), которыя, какъ мое произведеніе, пребываете неразрѣшимы (ἄλυτα), по моему именно желанію! Все, что связано, конечно, можетъ быть и разрѣшено; но желать разрѣшить то. что прекрасно сложено и само въ себѣ хорошо,—дѣло не доброе. Поэтому, хотя вы не безсмертны и не совсѣмъ не разрѣшимы (ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτο τὸ πάμπαν), такъ какъ произошли (δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε):

---

[1]) Тимей, 37. C; Полит. 273. B. и др.

[2]) Тимей, 28. C, Полит. X, 597. Д. и др

[3]) Тимей, 41. A; 68. E. 69. C. Зак. X. 903. C. и мн. др.

[4]) А надобно замѣтить, что предъ этимъ въ числѣ получившихъ бытіе боговъ упоминаются и Океанъ съ Тѳѳисою и Кронось съ Реею и Зевсъ съ Ирою и др

[5]) Θεοὶ θεῶν, т е παῖδες, какъ и Цицеронъ перевелъ это мѣсто: du, qui deorum satu orti sunt Объ этой рѣчи Бога срав *Евсевія* Praep. Ev. XIII, 18, *Аѳинагора* Leg. pro Christ. p. 9, *Клим* Al. Strom. V, 225 и др.

однакожъ все-таки не разрѣшитесь и не подпадете жребію смерти; потому что связаны моею волею,—и эта связь еще сильнѣе и владычественнѣе тѣхъ связей, которыми вы скрѣплены при происхожденіи своемъ (ὅτ' ἐγίγνεσθε). Узнайте же, что́ я теперь скажу и объявлю вамъ. Три еще смертныхъ рода остаются не произведенными; и пока они не произойдутъ, небо не будетъ совершенно, потому что не будетъ содержать въ себѣ всѣхъ родовъ животныхъ; между тѣмъ оно должно ихъ содержать, если слѣдуетъ ему быть вполнѣ совершеннымъ. Но если бы они произошли и получили жизнь отъ Меня, то имъ пришлось бы сравняться съ богами. Поэтому, чтобы они были смертны, а эта вселенная была дѣйствительно *все*,—къ созданію животныхъ, согласно своей природѣ, обратитесь вы, подражая моему могуществу, явленному при вашемъ происхожденіи. А то, что должно быть въ нихъ соименнаго безсмертнымъ, -что́ называется Божественнымъ и владычествуетъ въ людяхъ, всегда расположенныхъ повиноваться правдѣ и вамъ,—то́, посѣявъ и зачавъ, передамъ вамъ я; остальное же довершите вы, прививая смертное къ безсмертному, и произведите животныхъ; доставляя имъ пищу, возвращайте ихъ, а тѣхъ, которыя истощатся, принимайте обратно» [1]). Эта рѣчь Зиждителя и Отца всего во многихъ отношеніяхъ живо напоминаетъ собою раньше приведенную рѣчь Зевса въ сонмѣ боговъ, содержащуюся въ началѣ VIII-й рапсодіи Иліады Гомера [2]), но конечно настолько же выше ея, насколько религіозно-философское міросозерцаніе Платона выше міросозерцанія Гомерова. Но сущность дѣла остается въ томъ и другомъ случаѣ одна и та же. И какъ тогда приводили мы рѣчь Зевса въ доказательство мысли о единствѣ Божества по ученію Гомера, такъ и теперь рѣчь верховнаго Бога Отца и Зиждителя всяческихъ доказываетъ, что такимъ Богомъ можетъ быть только *единый* истинный Богъ, какъ бы ни называли Его, Зевсомъ ли, этимъ «великимъ вождемъ на небѣ (μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ),» [3]), «правителемъ и царемъ

[1]) Тимей, 41. А.—Д.

[2]) См. жур. *Вѣра и Раз.* 1884, I, 547—548, отд. фил.

[3]) Федръ, 246. Е.

всѣхъ (ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς πάντων)» [1]. «въ природѣ (ἐν τῇ φύσει)» котораго, «по силѣ причины (διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν), живетъ царская душа и царскій умъ (βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι), а въ другихъ богахъ другія совершенства (ἄλλα καλά), какія кому изъ нихъ угодно себѣ приписывать» [2], и «чрезъ Котораго всегда получаютъ жизнь всѣ существа живущія» [3], или другимъ какимъ именемъ. Но въ той же рѣчи указывается вмѣстѣ и значеніе и положеніе другихъ божествъ, какъ личныхъ, которые «являются, когда хотятъ, по произволу», такъ и космическихъ, которые «открыто обтекаютъ небо», по сравненію съ значеніемъ и положеніемъ этого единаго истиннаго Бога. Ихъ подчиненное положеніе по силѣ происхожденія отъ Него и значеніе. какъ выразителей различныхъ сторонъ Его существа, силы и совершенствъ, слишкомъ ясно проглядываютъ въ этой рѣчи. То же подтверждается и изъ другихъ мѣстъ какъ того же Тимея, такъ и другихъ діалоговъ Платона. Припомнимъ, напр., изъ Кратила значеніе Весты (Ἑστία), какъ сущности (ἐσία=οὐσία) Божественной, почему ей первой приносились и жертвы;—значеніе Кроноса (отца Зевсова), какъ безпредѣльнаго теченія времени (Κρόνος=χρόνος);—значеніе Посидона (брата Зевсова), какъ ножныхъ узъ (ποδῶν δεσμός) на морѣ, или иначе сказать, какъ представителя власти Зевса на водныхъ пространствахъ;- значеніе другого брата Зевсова Аида, какъ представителя той же власти въ невидимомъ (ἀειδές) съ поверхности земной пространствѣ преисподней и т. д. Отдѣльное бытіе всѣхъ этихъ и другихъ подобныхъ божествъ нашъ философъ могъ только терпѣть въ своемъ сознаніи, какъ освященныхъ религіозною древностію эллинскаго народа. Вотъ откровенная рѣчь его о томъ, какъ философа: «Говорить о прочихъ божествахъ (δαιμόνων) [4] и вывѣдывать ихъ происхожденіе, — это свыше

1) Кратилъ, 396. А.

2) Филебъ, 30. Д.

3) Кратилъ, 396. В. А.

4) Предъ этимъ шла рѣчь объ астральныхъ божествахъ, или иначе—о свѣтилахъ небесныхъ.

нашихъ силъ: тутъ надобно вѣрить прежнимъ сказателямъ, которые сами, по ихъ словамъ, произошли отъ боговъ и предковъ-то своихъ, вѣроятно, близко знали: такъ что нельзя не вѣрить дѣтямъ боговъ. И хотя ихъ разсказы не опираются на правдоподобныхъ и убѣдительныхъ доказательствахъ, но какъ они повѣствуютъ, по словамъ ихъ, о своемъ, то слѣдуя закону, надобно вѣрить имъ. Посему о рожденіи этихъ боговъ пусть полагается и говорится у насъ такъ, какъ они передали. Дѣти Гэи (земли) и Урана (неба) были Океанъ и Тиѳиса; а дѣти этихъ — Форкисъ, Кроносъ, Рея и другіе за ними; а отъ Кроноса и Реи произошли Зевсъ, Ира и всѣ, которыхъ мы знаемъ подъ названіемъ ихъ братьевъ, и отъ которыхъ произошли еще иные» [1]) Наконецъ, космическія божества еще болѣе того представляютъ у Платона постепенный переходъ отъ Божественнаго, болѣе или менѣе одухотвореннаго къ чисто вещественному, слѣдовательно, уже малую лишь долю Божественнаго имѣющему. Первое мѣсто въ этой лѣствицѣ космическихъ божествъ занимаютъ, конечно, свѣтила небесныя, природу которыхъ Зиждитель «образовалъ изъ огня, чтобы это было нѣчто самое свѣтлое на видъ» [2]) Къ числу ихъ отнесъ нашъ философъ и «землю, нашу кормилицу, утвержденную на протянутой чрезъ вселенную оси» и «поставленную отъ Зиждителя стражемъ и творцомъ ночи и дня, первымъ и старѣйшимъ въ средѣ боговъ, сколько ихъ ни создано внутри неба (πρωτὴν καὶ πρεσβυτάτην θεῶν, ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασι) [3]). За этими небесными собственно божествами (θεοί) слѣдуютъ божества (δαίμονες), населяющія воздушныя пространства, воды и сушу [4]), причемъ уже и населяющія воду признаются имѣющими полубожественную (ἡμίθεον) природу [5]). Но и всѣ космическія божества называются у Платона «чувственными, чувствами постигаемыми (αἰσθανό-

---

[1]) Тимей, 40 D. E 41. A.
[2]) Тимей, 40. A. CH. 39. E 41. A. Закон. X, 886 D. Epinom. 984. D.
[3]) Тимей, 40 B. C.
[4]) Тимей, 40 A. Соч. Epinomis, 984. E—985. C.
[5]) Epinomis, 985. B.

μενα), видимыми (ὁρατά) [1]. Тѣмъ не менѣе весь міръ, такимъ образомъ, вся вселенная является по Платону исполненною хотя какою бы то ни было долею Божественной силы и въ этомъ смыслѣ πάντα πλήρη θεῶν [2] и весь міръ (κόσμος) въ своей совокупности представляется богомъ (θεός); и именно, пока этотъ богъ не сотворенъ былъ Богомъ истиннымъ, то называется у Платона «имѣющимъ нѣкогда быть богомъ (τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεόν) [3]: когда же его твореніе было окончено, то, «принявъ въ себя существъ смертныхъ и безсмертныхъ, и исполнившись ими, этотъ космосъ, какъ существо видимое, объемлющее собою видимыхъ, какъ чувственный богъ (θεὸς αἰσθητός), образъ Творца своего (εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ) [4], сталъ существо величайшее и превосходнѣйшее, прекраснѣйшее и совершеннѣйшее,– вотъ это единое, единородное небо (μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν)» . [5] Но само собою разумѣется, что ни весь этотъ чувственный міръ, какъ одушевленное Божественною силою существо, этотъ чувственный богъ, отражающій на себѣ въ той или иной мѣрѣ Божественныя свойства и совершенства, ни тѣ существа безсмертныя (ἀθάνατα), которыя онъ принялъ въ себя, не говоря о смертныхъ, не достигаютъ и не могутъ достигнуть той степени совершенства, которую мы называемъ абсолютною, а Платонъ обозначалъ выраженіемъ: τὸ τέλος ἔχοντα (т. е. θεὸν) τῆς θείας μοίρας «послѣдній предѣлъ Божественныхъ достоинствъ и совершенствъ [6]) и которая принадлежитъ только единому (εἷς) истинному Богу. образомъ котораго является это цѣлое — «единое (εἷς) , единородное небо» .—Затѣмъ переходимъ къ разсмотрѣнію.

б) *Самобытности.* Будучи не только « Творцемъ» (ποιτής) этого чувственновидимаго міра, но «зиждителемъ и отцемъ»

---

[1]) Законъ. X, 899. B.

[2]) Ibid. 984. Д.

[3]) Тимей, 34. A.

[4]) По другимъ изданіямъ: νοητοῦ—мысленнаго, т. е. Бога.

[5]) Тимей, 92. C

[6]) Epinomis, 985, A.

(δημιουργὸς καὶ πατήρ) самихъ боговъ «являющихся, когда хотятъ, по произволу,» этотъ единый истинный Богъ самъ, очевидно, ни отъ кого другого не могъ произойти и подлинно не произошелъ. Эту важную мысль Платонъ выражаетъ въ слѣдующихъ словахъ діалога Федръ: Богъ есть «начало всяческихъ (τοῦ παντὸς ἀρχή)» [1]. А «начало ни отъ чего не происходитъ (ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον) [2]: потому что отъ начала должно было произойти все, что произошло, самому же началу произойти не изъ чего (αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός); а когда оно произошло бы изъ начала, то уже не было бы началомъ» [3]. Богъ самъ есть причина своего бытія [4]. Будучи абсолютно совершеннымъ по своему существу и свойствамъ и являясь источникомъ бытія и существованія (εἶναί τε καὶ οὐσίαν) для всего познаваемаго, Онъ, по превосходству своего старѣйшинства и силы (πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος), «стоитъ выше предѣловъ сущности (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)» [5] и потому, очевидно, ни отъ кого и ни отъ чего изъ существующаго, кромѣ Себя, не произошелъ.

в) *Вѣчности.* Не имѣя начала, Богъ не имѣетъ и конца своего бытія. Короче сказать, Онъ—вѣченъ (ἀίδιος). Онъ есть «всегда сущее и никогда не происходящее (τὸ ὂν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον)» [6]. Это также необходимо логически, какъ необходима и самобытность Его. «Если,—продолжимъ недавно приведенную изъ Федра рѣчь,—начало не имѣетъ начала, то не можетъ и разрушиться: потому что, разрушившись, оно и само не произойдетъ изъ другого, и другое не произойдетъ изъ него, какъ скоро все должно произойти изъ начала. Итакъ начало движенія движется само по себѣ· это самодвижимое не можетъ ни произойти, ни разрушиться: иначе, за его разрушеніемъ, слѣдовало бы сліяніе и остановка всего неба, всего рожденія, и не было бы уже причины, по которой движимое

---

[1]) Полит. VI, 511. В

[2]) По другимъ изданіямъ ἀγέννητου—не рожденное

[3]) Федръ, 245. Д.

[4]) По связи съ тѣмъ о Богѣ, какъ причинѣ своего движенія, см. въ Федрѣ, 245. С. Е. Полит. 269. Е.

[5]) Полит VI, 509. В

[6]) Тимей, 27. Д

снова пришло бы въ движеніе Если же само движимое мы назвали безсмертнымъ, то никто не постыдится сказать, что такова сущность души, что такъ и надобно понимать ее; потому что всякое тѣло, движимое извнѣ, неодушевленно: а движущееся извнутри, само изъ себя, называется одушевленнымъ, что̀ и составляетъ природу души. Если же такъ, если самодвижимое есть не иное что, какъ душа: то душа необходимо безначальна и безсмертна (ἀγεννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη)» [1]) Мы припомнимъ, конечно, что Богъ, согласно ученію Платона, есть по преимуществу такая душа, Духъ; слѣдовательно эта безначальность и безконечность, или короче, вѣчность безусловная Ему въ особенности приличествуетъ, а душѣ человѣческой принадлежитъ уже въ силу ея происхожденія отъ Бога Подобнымъ же образомъ Платонъ аргументируетъ въ пользу мысли о безсмертіи души и въ Федонѣ. «Я думаю, всѣ будутъ согласны,—говорится здѣсь отъ лица Сократа,—что и Богъ (ὁ θεός), и самая идея жизни, и все, что̀ есть безсмертное, никогда не гибнетъ Но если безсмертное вмѣстѣ и неразрушимо: то душа, существо безсмертное, необходимо есть и существо негибнущее» [2]). Въ этомъ смыслѣ Платонъ дѣлаетъ такое опредѣленіе безсмертія: «безсмертіе есть сущность одушевленная и пребываніе вѣчное (ἀθανασία οὐσία ἔμψυχος καὶ ἀίδιος μονή)» [3]); а самую вѣчность опредѣляетъ такъ: «вѣчное есть то, что существуетъ во всякое время и прежде другого и теперь не погибаетъ (ἀίδιον τὸ κατὰ πάντα χρόνον καὶ πρότερον ὂν καὶ νῦν μὴ εφθαρμένον)» [4]). Еще точнѣе и обстоятельнѣе вѣчность опредѣляетъ Платонъ по поводу разсужденія о вѣчности идей, источникомъ которыхъ, какъ мы знаемъ изъ предшествующаго, является умъ Божественный, сотворившій и устроившій всю вселенную также по мысленному, вѣчному образцу—идеѣ. «Такъ какъ самый образецъ (παράδειγμα),—читаемъ въ Тимеѣ,—есть суще-

---

[1]) Федръ, 245. Д Е. Срав. Полит X, 608. Д. Менонъ, 81. С. и др.
[2]) Федонъ, 106 Д. Е
[3]) Definit 415. А.
[4]) Ibid. 411. А.

ство вѣчное (ζῷον ἀίδιον), то и эту вселенную вознамѣрился Онъ (Зиждитель) сдѣлать по возможности такою же. Но природа того существа дѣйствительно вѣчная; а это свойство сообщить вполнѣ существу произведенному было невозможно: тогда Онъ придумалъ сотворить нѣкоторый подвижный образъ вѣчности (εἰκόνα κινητὸν αἰῶνος), и вотъ устроя за одно небо, создаетъ пребывающей въ единомъ вѣчности (μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνί) вѣчный, восходящій въ числѣ образъ,—то, что назвали мы временемъ. Вѣдь и дни и ночи, и мѣсяцы и годы, которыхъ до появленія неба не было,—тогда, вмѣстѣ съ установленіемъ неба, подготовилъ Онъ и ихъ рожденіе. Все это части времени, а что мы называемъ *было* и *будетъ*,—только рожденные Его виды, которые мы, безъ сознанія, неправильно переносимъ на вѣчную сущность (ἐπὶ τὴν ἀίδιον οὐσίαν). Мы вѣдь говоримъ: она *была*, *есть* и *будетъ*; но по истинѣ идетъ къ ней только *есть* (τὸ ἔστι μόνον); а *было* и *будетъ* прилично прилагаются собственно къ рожденію, идущему во времени, такъ какъ это—движеніе; всегда неподвижно тождественному не свойственно являться во времени ни старѣе, ни моложе, ни быть происшедшимъ никогда, ни произойти теперь, ни получить происхожденіе въ будущемъ, не свойственно вообще то, что́ рожденіе придало предметамъ, движущимся въ области чувства; это все виды лишь подражающаго вѣчности и вращающагося по законамъ числа времени» [1]). Если же такое опредѣленіе вѣчности приложимо къ идеямъ, то не тѣмъ ли болѣе приложимо оно къ источнику самыхъ идей—Богу? Поэтому-то и Бога Платонъ опредѣляетъ между прочимъ такъ: «Богъ есть существо безсмертное, сущность вѣчная (θεὸς ζῷον ἀθάνατον... οὐσία ἀίδιος)» [2]). Онъ есть «начало, средина и конецъ (ἀρχὴ καὶ τελευτὴ καὶ μέσα)» [3]).

---

[1]) Тимей, 37. Д. 38. А. Срав. 27. Д.

[2]) Definit. 411. А. О видахъ безсмертія по отношенію къ человѣку и животнымъ см. въ «Пирѣ» 208. А. В.

[3]) Legg. IV, 715, Е. Срав. *Азъ есмь Алфа и Омега, начатокъ и конецъ.* (Апок. 1, 8, 17).

г) *Неизмѣняемости.* Когда мы говорили объ отношеніи Платона къ народной религіи, то приводили выдержку изъ «Политики», въ которой ясно и убѣдительно доказывается неизмѣняемость Божества вопреки сказаніямъ поэтовъ объ измѣненіи богами своего вида [1]). Теперь мы еще приведемъ, въ доказательство того же, но съ другой стороны, небольшую выдержку изъ «Политики», гдѣ рѣчь идетъ о міровомъ движеніи. «Находиться всегда въ неизмѣнномъ состояніи и быть тождественнымъ свойственно только однимъ Божественнѣйшимъ предметомъ (τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ, και ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις); а природа тѣла не этого порядка. То, что мы назвали небомъ и космосомъ, получило отъ Производителя своего много свойствъ блаженныхъ; но космосъ пріобщился также и тѣла. Отсюда, онъ не можетъ оставаться всегда чуждымъ перемѣны (μεταβολῆς ἀμοίρῳ), хотя по мѣрѣ силы совершаетъ одно движеніе, въ томъ же мѣстѣ и тѣмъ же образомъ; поэтому принялъ онъ круговращеніе, какъ наименьшее уклоненіе отъ свойственнаго ему [2]) движенія. Но всегда вращать самому себя почти ни для кого не возможно, кромѣ какъ для Вождя всѣхъ движущихся вещей (πλὴν τῷ τῶν κινουμένων πάντων ἡγουμένῳ). А Вождю двигаться то такъ, то вдругъ напротивъ—не свойственно (οὐ θέμις) [3]). Подобнымъ же образомъ о круговомъ движеніи, какъ наиболѣе приближающемся къ неизмѣняемости, постоянству вещей Божественныхъ, Платонъ говоритъ и въ Тимеѣ. «Движеніе, — читаемъ здѣсь, — Богъ сообщилъ каждому тѣлу двоякое: одно въ томъ же мѣстѣ и по тому же направленію, свойственное тому, что мыслитъ въ себѣ всегда то же о томъ же самомъ (τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὰ, περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ); другое—поступательное, въ зависимости отъ оборота тождественнаго и подобнаго». Совершающими перваго рода движеніе являются звѣзды не блуждающія— «существа Божественныя и вѣчныя, которыя, вращаясь одинаково, всегда пре-

---

[1]) Разумѣемъ мѣсто изъ Политики II, 380—381 и дал.

[2]) Разумѣется движеніе круговое, о которомъ рѣчь у насъ будетъ ниже.

[3]) Политикъ, 269. Д. Е. Срав. Федонъ, 80. А. В.

бываютъ въ томъ же мѣстѣ». Второго же рода движеніе совершаютъ блуждающія звѣзды [1]). Вообще «Божественному» лишь свойственно «всегда быть совершенно тождественнымъ (τὸ θεῖον.... τῷ παντάπασι τὸ αὐτὸ εἶναι) [2]) Это и есть «обычное» Богу «состояніе», въ которомъ Онъ постоянно «пребываетъ» (ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει) [3]).

д) *Вездѣприсутствія.* Какъ существо духовное, свободное отъ всякой вещественной сложности, Богъ вездѣсущъ Это свойство существа Божія особенно часто провозвѣщается въ «Разговорахъ о законахъ». И прежде всего, какъ въ христіанскомъ ученіи взывается къ Богу: *Твоя суть небеса, и Твоя есть земля* (Псал. 88. 12), или какъ самъ Богъ говоритъ: *еда небо и землю не Азъ наполняю?* (Іер. 23, 24) и под.: такъ и въ Платоновыхъ «Разговорахъ о законахъ» читаемъ, что «Божіи суть всѣ небеса (ὥνπερ, т. е. θεῶν, καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον)» [4]) и что «земля, сей домъ нашего пребыванія, есть священный храмъ всѣхъ боговъ (γῆ... ἱερὰ... πάντων, θεῶν [5]); и какъ въ одной изъ молитвъ христіанской Церкви къ Богу Духу взывается, какъ «вездѣ сущему и все наполняющему (ὁ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα πληρῶν — *вездѣсый и вся исполняяй)*: такъ и у Платона читаемъ о Божествѣ какъ «чрезъ все проникающемъ (διὰ πάντων ἰόντα) [6]) и все наполняющемъ: πάντα πλήρη θεῶν [7]),—то и другое въ смыслѣ вездѣсущія. Наконецъ, въ силу этого вездѣсущія или вездѣприсутствія Божія, какъ христіанская Церковь взываетъ къ Богу словами Псалмопѣвца: *камо пойду отъ Духа Твоего? и отъ Лица Твоего камо бѣжу? Аще взыду на небо, Ты тамо еси; аще сниду во адъ, тамо еси* и т. д. (Псал. 138, 7 и дал.): такъ и въ «Разговорахъ о законахъ» говорится о судѣ Божіемъ въ отношеніи къ человѣку слѣдующее: «онъ вездѣ слѣдитъ за тобою. Какъ бы ты ни

---

[1]) Тимей, 40. A. B.
[2]) Пиръ, 208 A.
[3]) Тимей, 42. E
[4]) Закон. X, 902. B. Переводъ *Оболенскаго*, стр 448.
[5]) Тамъ же, XII, 955. E. Тотъ же переводъ, стр. 532.
[6]) Кратилъ, 413. C.
[7]) Законъ X, 899. B.

былъ малъ, и хотя бы сокрылся въ глубинѣ земной; какъ бы ты ни былъ высокъ и хотя бы на небо возлетѣлъ: потерпишь должное наказаніе и тамъ, во адѣ, или даже если бы ты переселился въ мрачнѣйшія мѣста» [1]). Но съ другой стороны, какъ въ христіанскомъ ученіи небо и храмы Божіи представляются особенными мѣстами присутствія Божія, такъ и въ ученіи Платона боги называются «небожителями (οἴ Ὀλυμπον ἔχουσιν)» [2]) и вращающіяся въ небесныхъ пространствахъ свѣтила почитаются особенно великими божествами [3]), а съ другой стороны храмы, созидаемые въ честь божествъ, почитаются особенными мѣстами Божественнаго присутствія [4]), и даже въ тѣхъ видахъ, чтобы святыня этихъ храмовъ болѣе соблюдалась и менѣе подвергалась возможности хотя бы малѣйшаго осквернения, составленными Платономъ законами запрещается устройство храмовъ «богамъ, духамъ и чадамъ боговъ» въ частныхъ домахъ, а дозволяется устройство лишь общественныхъ храмовъ, съ особымъ при нихъ штатомъ жрецовъ и жрицъ, и въ эти-то храмы повелѣвается переносить святыни изъ частныхъ домовъ [5]). Такъ Платонъ былъ вѣренъ ученію Сократа, возвѣщавшаго почти то же.

Переходимъ къ разсмотрѣнію --

6. Свойствъ Божіихъ *духовныхъ*, идеальныхъ, нравственныхъ. И прежде всего, по прежнему, разсмотримъ—

α) Свойства *Ума* Божія.

а) *Всевѣдѣніе*. Платонъ признаетъ Божество всевѣдущимъ, то есть знающимъ все и при томъ совершеннѣйшимъ образомъ. Ибо какъ истинный Богъ *вѣсть вся* (1 Іоан. 3. 20) и *вся нага и обнажена предъ очима Его* (Евр 4, 13), такъ что *предъ очима суть Божіима путіе мужа: вся же теченія его назираетъ* (Притч. 5, 21) и *Той зритель есть дѣлъ человѣческихъ, утаится же отъ Него ничтоже* (Іов. 34. 21): такъ и у Платона «боги все знаютъ. видятъ и слышатъ (θεοὺς....

---

[1]) Закон. X, 905. А. Срав. переводъ *Оболенскаго*, стр. 453.

[2]) Тамъ же. X, 904. Е. Перев. *Обол.* стр. 453.

[3]) Для сего припомнимъ хотя бы вышеуказанныя мѣста изъ Тимея.

[4]) Федонъ, 111 В С

[5]) Закон. X, 909—910. Перев. *Обол.* стр. 461—463.

φατὲ γιγνώσκειν καὶ ὁρᾷν καὶ ἀκούειν πάντα) и отъ нихъ ничто укрыться не можетъ, что только подлежитъ чувствамъ или познанію» [1]); или: «боги назираютъ дѣла человѣческія» [2]). А что Богъ и по Платону знаетъ все совершеннѣйшимъ образомъ. объ этомъ свидѣтельствуютъ слѣдующія слова діалога Парменидъ: «какъ скоро что иное причастно сего (совершеннаго) знанія. то кому больше, какъ не Богу, приписалъ бы ты знаніе совершеннѣйшее?—Необходимо (τίνα μᾶλλον, ἢ θεὸν φαίης ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην; Ἀναγκη). Богъ имѣетъ само знаніе (αὐτὴν ἐπιστήμην)» [3]) Поэтому Проклъ такъ изъясняетъ эти слова Платона: «Что удивительнаго, если Богъ знаетъ все, какъ Ему свойственно знать, то есть раздѣльное—нераздѣльно, множественное—единовидно, произведенное—вѣчно и т. д. (Τί οὖν θαυμαστὸν, εἰ ὁ θεὸς γιγνώσκει πάντα ὡς πέφυκεν, ἀμερίστως μὲν τὰ μεριστὰ, μονοειδῶς δὲ τὰ πεπληθυσμένα, ἀιδίως δὲ τὰ γεννητὰ κ. τ. λ.) [4]). И въ этомъ-то смыслѣ опять весьма подходящимъ является столь употребительное и у Платона, какъ у прежнихъ греческихъ мыслителей—поэтовъ и философовъ, сравненіе Бога съ солнцемъ, все видящимъ и слышащимъ съ высоты небесной, на ряду съ прочими богами [5]), и потому съ своей стороны сближаемымъ съ очами. зрѣніемъ [6]).

б) *Премудрость*. Подобно тому, какъ христіанство называетъ истиннаго Бога не только премудрымъ, но и *единымъ премудрымъ* (μόνος σοφός, Римл 16, 27; 1 Тим. 1, 17; Іуды ст. 25), и Платонъ не только говоритъ просто: «изъ боговъ никто не философствуетъ и не желаетъ быть мудрымъ, такъ какъ уже мудръ (σοφὸς γενέσθαι ἔστι γάρ)» [7]); не только называетъ Бога «мудрѣйшимъ (σοφώτατον)» [8]); но и утверждаетъ, что «по исти-

---

[1]) Законъ X, 901. Д Сн Полит. II, 365. Д

[2]) Изреченія Платона въ журн *Вѣра и Разумъ* 1886, II, 158 отд фил

[3]) Парменидъ, 134. С. Д

[4]) Писаній Прокла V, 225. Сн у *Карпова* въ его переводѣ сочиненій Платона, т. VI, стр 262 примѣч Москва, 1879.

[5]) Кромѣ раньше приведенныхъ мѣстъ о божествѣ—солнцѣ, см для сего Законъ. XII, 950. Д.

[6]) Полит. VI, 508.

[7]) Пиръ, 203—204. Срав. φρονιμος въ Федонѣ, 80 Д

[8]) Законъ. X, 902. Е.

нѣ мудръ только Богъ (τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι)» [1]); или: «назвать его (Солона) мудрецомъ (σοφόν), мнѣ кажется слишкомъ много.—это имя прилично одному Богу (ἔμοιγε δοκεῖ... θεῷ μόνῳ πρέπειν): гораздо сообразнѣе и пристойнѣе было бы называться ему либо любителемъ мудрости. либо подобнымъ этому именемъ» [2]). Въ этомъ смыслѣ Богъ или именно Зевсъ называется у Платона софистомъ (σοφιστής) [3]). Представительницею же Его премудрости въ явленіи служитъ дочь Зевса—Аѳина — «мысль Божія (θεοῦ νόησις)» [4]) Божественная премудрость. какъ дѣятельное проявленіе Ума Божественнаго, обнаруживается особенно въ дѣлахъ творенія и промышленія о сотворенномъ. Первое особенно наглядно и убѣдительно доказывается въ Тимеѣ, а послѣднее—въ десятой книгѣ «Разговоровъ о законахъ». При этомъ въ связи съ премудростію дѣйствовала и благость Божія и любовь къ прекрасному. О первомъ мы имѣемъ представленіе на основаніи понятія объ идеѣ блага, а второе выразилось въ устройствѣ прекраснаго цѣлаго, извѣстнаго подъ именемъ космоса (κόσμος—украшеніе, красота) [5]). Въ виду этого Платонъ и говоритъ въ одномъ мѣстѣ. «будетъ ли кто утверждать что твореніе всѣхъ животныхъ не есть дѣло мудрости Эроса (Ἔρωτος εἶναι σοφίαν), которою онъ рождаетъ и возращаетъ ихъ?... Подъ тѣмъ же руководствомъ и музы изобрѣли музыку, и Ифестъ —кузнечество. и Аѳина—ткацкое мастерство, и Зевсъ—управленіе богами и людьми. Оттого-то и устроились дѣла боговъ, что былъ между ними Эросъ, богъ прекраснаго, ибо на безобразное онъ не дѣйствуетъ» [6]). Взирая на устройство столь «прекраснаго міра» [7]), Платонъ могъ бы. поэтому, обратиться къ Творцу этого міра, изображаемому имъ въ Тимеѣ, съ такими же словами. съ какими по тому же поводу обращается къ Нему Псалмопѣвецъ: *яко возвеличишася*

---

[1]) Апол. Сокр. 23 А.
[2]) Федръ, 278. Д.
[3]) De lege, 319 С
[4]) Кратилъ, 407.
[5]) Тимей, 28. В, 29. А и др. Федръ, 246. С. и др.
[6]) Пиръ, 196. Е. 197. А. В.
[7]) Тимей, 29 А.

дѣла Твоя, Господи: вся премудростію сотворилъ еси (Псал. 103, 24).

β) Свойства *воли* Божіей.

а) Высочайшая *свобода*. Это свойство воли Божіей Платонъ утверждаетъ, когда говоритъ о Богѣ, какъ вообще «имѣющемъ волю (βουλόμενον)» дѣлать что хочетъ [1]), или когда употребляетъ такія выраженія, какъ: «если Богъ захочетъ (εἰ θεὸς ἐθέλοι [2]); или ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ)» [3]; — «боговъ принудить къ чему либо нельзя (θεοὺς... βιάσασθαι οὐ δυνατόν)» [4] и под., самую же свободу (ἐλευθερία) опредѣляетъ, какъ «самодержавіе во всемъ (αὐτοκράτεια ἐπὶ παντί)» [5]). Но особенно сильно говоритъ онъ о свободѣ воли Божіей въ противоположность необходимости (ἀνάγκη), при чемъ первая утверждается за Богомъ, какъ Умомъ, Духомъ, а послѣдняя — за матеріею, веществомъ, конечно, ближе всего въ отношеніи къ міроустройству и міроуправленію. «Этотъ космосъ,— говоритъ онъ,—получилъ смѣшанную природу, произшедши вслѣдствіе сочетанія необходимости и разума. Но такъ какъ разумъ начальствуетъ надъ необходимостію (νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος) побуждая ее большую часть явленій направлять къ наилучшимъ цѣлямъ, то вотъ такимъ образомъ и въ такомъ порядкѣ, чрезъ подчиненіе необходимости разумнымъ вліяніемъ (δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος), и сложилась въ началѣ эта вселенная» [6]) Но «нельзя отвергать и необходимаго (ἀναγκαῖον). Кажется, кто-то говоря о самомъ Богѣ, въ томъ же смыслѣ сказалъ, что и онъ не противится необходимости (οὐδὲ θεὸς ἀνάγκῃ μή ποτε φάνῃ μαχόμενος) [7]), но необходимости, какъ я думаю, Божественной, сказать сіе о человѣческой было бы нелѣпо и неосновательно» [8]). Такимъ образомъ и свобода и необходимость, но только

---

[1]) Законъ. X 902. E Срав. θέλω въ Федрѣ, 247. A.

[2]) Законъ. V 799. E.

[3]) Законъ. III, 688 E. Срав. Федонъ, 80. Д.

[4]) Полит. II, 365. D

[5]) Defin. 412. D. Срав. объ Умѣ, какъ αὐτοκρατως въ Кратилѣ 413. C

[6]) Тимей 48. A. Срав. Федонъ, 62. C.

[7]) Изъ предшествующихъ отдѣловъ изслѣдованія мы знаемъ, что такое мнѣніе высказано было однимъ изъ семи мудрецовъ—Питтакомъ.

[8]) Законъ. VII, 818. A. B Срав. 818. E.

необходимость именно Божественная, въ Богѣ легко соединяются, не противорѣча одна другой. И въ этомъ-то смыслѣ; если мы припомнимъ вышесказанное. Платонъ о сотвореніи Богомъ идеальной софы выражается такъ: «Богъ, либо потому, что не хотѣлъ, либо по какой необходимости (ἔιτε οὐκ ἐβούλετο εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν) сотворилъ одну и единственную софу [1]).

б) *Всемогущество*. Въ отношеніи къ этому свойству воли Божіей Платонъ прежде всего дѣлаетъ «различіе между человѣческою и Божескою природою (τὸ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως διάφορον): потому что Богъ, обладая знаніемъ и могуществомъ (ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός), можетъ и многое смѣшивать въ одно и опять одно разрѣшать на многое; а изъ людей никто не въ состояніи сдѣлать ни того, ни другого, ни теперь, ни когда либо въ послѣдующія времена [2]). Затѣмъ дѣлаетъ общее сужденіе о всемогуществѣ Божіемъ, когда говоритъ. что боги «все могутъ, чтò только возможно для смертныхъ и безсмертныхъ (δύνασθαι πάντα, ὁπόσων αὖ δύναμίς εστι θνητοῖς τε καὶ ἀθανάτοις)» [3]). Какъ всемогущій, Богъ все содержитъ въ своей власти и всѣмъ управляетъ. Въ этомъ смыслѣ Платонъ называетъ то высочайшій умъ «Царемъ неба и земли (βασιλεὺς οὐρανοῦ καὶ γῆς)» [4]) и «вождемъ всего (πάντων ἡγεμόνα)» [5]), который «всегда начальствуетъ надъ всѣмъ (ἀεὶ τοῦ παντὸς ἄρχει)» [6]); а то Зевса обладающимъ «царскою душою и царскимъ умомъ (βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν)» [7]), также «правителемъ и царемъ всѣхъ (ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων)» [8]), «великимъ вождемъ на небѣ (μέγας ἡγεμὼν εν οὐρανῷ)» [9]) Но помимо всего этого нашъ философъ высказываетъ и общую мысль, что «Божественному свойственно управ-

---

[1]) Полит. X, 597. С.
[2]) Тимей, 68. Д.
[3]) Закон. X, 901. Д Срав. также XII, 966 С.; Федонъ, 99. С. и др.
[4]) Филебъ, 28. С
[5]) Закон. XII, 963. А.
[6]) Филебъ, 30. Д.
[7]) Тамъ же.
[8]) Кратилъ, 396. А.
[9]) Федръ, 247. А.

лять и начальствовать (τὸ μὲν θεῖον οἷον ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεύειν πεφυκέναι)» [1]).

в) *Благость.* Представляя столь возвышенно, какъ мы изложили выше, идею блага, Платонъ естественно яснѣе всего представлялъ и настойчивѣе всего утверждалъ именно это свойство воли Божіей Въ этомъ отношеніи онъ прежде всего вообще называетъ Бога не только «благимъ (ἀγαθὸς)» [2]). но и «по истинѣ благимъ (θεὸς ἀγαθὸς τῷ ὄντι)» [3]). За тѣмъ и въ связи съ тѣмъ онъ изображаетъ Его любящимъ въ людяхъ одно только доброе и ненавидящимъ, напротивъ, злое [4]). Поэтому-то Платонъ. какъ мы видѣли въ свое время. такъ настойчиво. сильно и возставалъ противъ народныхъ, воспѣтыхъ поэтами миѳовъ. которыми вносится противорѣчіе въ понятіе о благости Божіей. Мы имѣемъ въ виду то мѣсто II книги Политики, гдѣ разсуждается о различныхъ типахъ богословія (τύποι περὶ θεολογίας), причемъ на первомъ мѣстѣ и ставится то богословское положеніе, что «Богъ по истинѣ благъ» и потому считаются не позволительными въ идеальномъ государствѣ Платона всѣ несогласные съ этимъ понятіемъ и опредѣленіемъ миѳы [5]). Будучи самъ по истинѣ благъ, а ктому же свободенъ отъ зависти [6]), Богъ и въ отношеніи къ людямъ и міру вообще является источникомъ и виновникомъ благъ, полезнаго, а отнюдь не виновникомъ зла. Слыша сказанія, «о бѣдствіяхъ Ніобы. или Пелопидовъ, о дѣлахъ Троянскихъ, или тому подобные», мы должны «говорить, что Богъ производитъ справедливое и доброе, и что тѣмъ людямъ полезно было наказаніе Злые несчастны, поколику заслужили наказаніе [7]). А называть Бога благого причиною золъ для кого бы то ни было,—этому надобно противиться всѣми силами» Итакъ «Богъ не есть виновникъ всего, а только добраго (μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν, ἀλλὰ τῶν

---

[1]) Федонъ, 80. А

[2]) Тимей, 29. А. Е; Законъ. X, 901. Е и др. срав. Федонъ, 80. Д. и др.

[3]) Полит. II, 379. А.

[4]) Евѳифр 7. А; 8. А, 9. С, Полит. X, 612. Е. и др.

[5]) Полит. II, 379—380

[6]) Федръ 247. А: φθόνος γὰς ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται. Срав Тимей, 29. Д. Е.

[7]) Этимъ отчасти рѣшается вопросъ и о причинѣ зла Она—въ свободѣ человѣческой. Яснѣе срав. Полит. X, 617. Д. Е.

ἀγαθῶν») [1]. Онъ есть «причина самой природы блага (τῆς τἀγαθοῦ φύσεως αἰτία») [2]. И вообще «нѣтъ у насъ ни одного блага, которое бы не боги даровали» [3]. За тѣмъ «и всякаго бытія причина есть также Богъ: потому что благому, по самой природѣ Его, свойственно творить добро» [4]. «Онъ былъ благъ (ἀγαθὸς ἦν); въ благомъ же никакой ни къ чему и никогда не бываетъ зависти (ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος). И вотъ, чуждый ея, Онъ пожелалъ, чтобы все было по возможности подобно Ему Кто принялъ бы отъ мужей мудрыхъ ученіе, что это именно было кореннымъ началомъ происхожденія вещей и космоса, тотъ принялъ бы это весьма правильно. Пожелавъ, чтобы все было хорошо (βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα), а худого по возможности ничего не было, Богъ такимъ-то образомъ все подлежащее зрѣнію, что̀ засталъ не въ состояніи покоя, а въ нестройномъ и безпорядочномъ движеніи, изъ безпорядка привелъ въ порядокъ, полагая, что послѣдній всячески лучше перваго» [5]. Такъ Платонъ не сомнительно сознавалъ, что *благъ Господь всяческимъ, и щедроты Его на всѣхъ дѣлахъ Его* (Псал. 144, 9). Если же мы припомнимъ изъ сказаннаго (въ отдѣлѣ о премудрости Божіей) объ Эросѣ, какъ богѣ любви и прекраснаго въ отношеніи къ міротворенію, то несомнительность эта выступаетъ для насъ еще въ большей степени.

г) *Святость.* Уже говоря о благости Божіей, мы упоминали ученіе Платона о томъ, что Богъ любитъ одно добро и ненавидитъ зло, что онъ—виновникъ добра, а не зла и т. п. Какъ это, такъ и вообще ученіе о благости Божіей, показываетъ, что Платонову уму ясно предносилась мысль и о святости воли Божіей. Еще болѣе то же подтверждается ученіемъ нашего философа о томъ, какъ Богъ (или боги) и съ своей стороны относится къ добродѣтели (ἀρετή) и какъ Онъ относится къ ней въ людяхъ Это ученіе проводится у Платона

[1]) Полит. II, 380 A—C.

[2]) Definit 411 A.

[3]) *Schneider*, Christliche Klange aus d. griech. und romisch. Klassikern. s. 180 Gotha, 1865

[4]) Изреченія Платона въ журналѣ *Вѣра и Раз.* 1886, II, 157 отд. фил.

[5]) Тимей, 29 Д—30 A

особенно въ Евѳифронѣ и во II кн. Политики, стр. 363—366. «Святое пріятно богамъ, а не святое непріятно имъ [1]): эта мысль, высказанная собственно Евѳифрономъ, строго говоря, есть основная мысль всего діалога Самое осмѣяніе миѳовъ, изображающихъ отсутствіе святости въ богахъ, допускаемое Сократомъ какъ бы въ опроверженіе этой мысли, свидѣтельствуетъ о томъ, насколько самъ философъ признавалъ необходимою святость въ Божествѣ А что это такъ, о томъ свидѣтельствуютъ многія другія мѣста діалоговъ Платона и между прочимъ «Политики» его Именно, въ вышепоказанномъ мѣстѣ послѣдней Платонъ приводитъ не одно мѣсто изъ сочиненій прежнихъ писателей, «перечисляющихъ множество благъ, которыя боги, по ихъ мнѣнію, даруютъ людямъ благочестивымъ» [2]), свидѣтельствующихъ о трудномъ пути добродѣтели, которымъ боги ведутъ послѣднихъ [3]), конечно все это по причинѣ собственной любви боговъ къ добродѣтели, и т. д. Поэтому же конечно и «святое служеніе Богу пріятно для Бога (ὅσιον θεράπευμα θεοῦ ἀρεστον θεῷ) [4]) Въ другомъ мѣстѣ той же книги Политики Платонъ настойчиво устраняетъ отъ Божества все то, что не согласно съ понятіемъ о Его святости и что пересказывается о немъ поэтами [5]). Мѣсто это мы приводили въ свое время. Теперь мы приведемъ изъ него лишь тѣ знаменательныя слова, что «въ красотѣ или въ добродѣтели (κάλλους ἢ ἀρετῆς) Богъ не имѣетъ недостатка» [6]). Эти слова, свидѣтельствующія о святости Божіей, подтверждаются и сближеніемъ Божества съ солнцемъ и свѣтомъ, который, говорится у Платона, самъ «Богъ возжегъ» по началу и «который теперь получилъ у насъ имя солнца» [7]). Говоря такъ, Платонъ какъ бы говоритъ, что *Богъ свѣтъ есть, и тьмы въ Немъ нѣсть ни единыя* (1 Іоан 1, 5) и что *Онъ чистъ есть* (1 Іоан 3, 3), какъ чистъ этотъ свѣтъ [8]) Въ этомъ-то смыслѣ и у людей уподо-

---

1) Евѳифронъ, 6, E.
2) Политика II, 363 A.
3) Тамъ же, стр 364.
4) Definit 415 A.
5) Разумѣемъ Полит. II, 379 и дал.
6) Полит II, 381 C
7) Тимей, 39. B.
8) Срав. Федръ, 239 C: ἐν ἡλίῳ καθαρῷ; также 250. C: ἐν αὐγῇ καθαρᾷ

бленіе Богу по Платону главнымъ образомъ зиждется на святости и чистотѣ, коими они отличались особенно въ домірной жизни душъ своихъ [1]). Но и въ земной жизни потому же въ въ людяхъ «чистота (ἁγνεία) заключается въ томъ, чтобы остерегаться отъ грѣховъ (ἁμαρτημάτων) противъ боговъ». а также и «въ служеніи Богу почитаніемъ Его по естеству (κατὰ φύσιν)». [2]) И потому не даромъ «добрыхъ людей называютъ Божественными», такъ какъ и самая «добродѣтель (ἀρετή)» въ людяхъ, дается Божественнымъ жребіемъ (θεία μοῖρα) тому, кому дается» [3]).

д) *Истинность* Будучи святымъ и чистымъ, Богъ вмѣстѣ съ тѣмъ и *истиненъ есть* (Іерем. 10, 10; Іоан. 3, 33) и есть *Богъ не ложный* (Тит. 1, 2) Эту мысль о Божествѣ Платонъ особенно развиваетъ ясно и обстоятельно во II книгѣ своей Политики, гдѣ говоритъ: «Богъ есть существо простое и истинное во словѣ и дѣлѣ (ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ) [4]); и за тѣмъ: «духовное и Божественное вовсе чуждо лжи (τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ θεῖον πάντη ἀψευδές)» [5]); или «ложь по истинѣ, если можно такъ сказать, ненавидятъ всѣ боги и люди» [6]) и под. При этомъ философъ, какъ мы припомнимъ изъ раньше приведеннаго, обстоятельно раскрывая причины, по которымъ ложь является иногда въ людяхъ, отрицаетъ существованіе всѣхъ этихъ причинъ для Божества Но подобно многимъ изъ предшественниковъ своихъ мыслителей, и слѣдуя практическому направленію философіи своего учителя, Платонъ особенно ясно и убѣдительно раскрываетъ и доказываетъ—

д) *Правосудіе* Божіе. Въ этомъ отношеніи прежде всего онъ утверждаетъ ту общую мысль, что «Богъ ни въ чемъ и никакъ несправедливъ, но есть существо всевозможно справедливѣйшее (θεός οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος); и ничто столько не подобно Ему, какъ то, когда кто изъ насъ

---

[1]) Федръ, 250 B C. Это мѣсто мы приводили раньше (при изложеніи психологическаго доказательства бытія Божія). Срав. Теэтетъ, стр. 176 B.

[2]) Definit 414 A B

[3]) Менонъ, 99, Д. E 100 B

[4]) Полит II, 382 E.

[5]) Тамъ же.

[6]) Тамъ же, 382 A.

становится опять самымъ справедливымъ (δικαιότατος)» [1]). А такъ какъ въ Богѣ «справедливость (δικαιοσύνη) есть такое свойство, по которому Онъ воздаетъ каждому по достоинству (ἕξις διανεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ) [2]): то нашъ философъ, далѣе, утверждаетъ въ частности и эту мысль о воздаяніи Божественномъ, которое проявляется различно въ соотвѣтствіе тѣмъ или другимъ дѣйствіямъ человѣческимъ. «Богъ, какъ говоритъ древнее преданіе, содержащій въ себѣ начало, средину и конецъ всѣхъ вещей, шествуетъ прямо (εὐθεῖαν, т. е. ὁδόν) и протекаетъ вселенную; Ему всегда сопутствуетъ правосудіе (δίκη), мститель за нарушеніе Божественнаго закона (τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός). Предназначенный къ блаженству покоряется Божественному суду и смиренно идетъ по стопамъ его. Но безумецъ, ослѣпленный гордостію, богатствомъ, почестями или красотою тѣла, отметаетъ всякую власть и руководителя, и почитая себя рожденнымъ повелѣвать, остается безъ Бога, безъ добродѣтели... однако онъ скоро получитъ достойное наказаніе, какъ нарушитель своего домашняго и общественнаго счастія» [3]). Такъ уже въ настоящей жизни. Еще болѣе того въ жизни будущей. «Здѣсь владычествуютъ неизмѣняемая судьба порядокъ и законъ (εἱμαρμένη, τάξις καὶ νόμος). Тѣ, которые не много измѣнили свою природу, идутъ въ изгнаніе не далеко отъ мѣста своего рожденія. Несправедливые и далѣе уклонившіеся отъ своей природы, низпадаютъ въ глубину, въ мѣста преисподнія (εἰς βάθος τά τε κάτω λεγόμενα τῶν τόπων), адомъ и другими страшными именами называемыя, которыя они и въ сей жизни со страхомъ воспоминаютъ, видятъ во снѣ, и отъ мученій коихъ, выходя изъ тѣла, не освобождаются. Если душа болѣе измѣнилась въ порокѣ, нежели въ добродѣтели, и укрѣпившись собственнымъ своимъ желаніемъ и сообществомъ, вознеслась къ Божественной добродѣтели: то она перемѣняетъ и мѣсто на святое, переселяется въ лучшій міръ, между тѣмъ какъ порочные въ другомъ мѣстѣ

---

[1]) Теэтетъ, 176 C Срав 176 B

[2]) Definit p. 411. E.

[3]) Закон. IV, 716. A. B

получаютъ достойную участь. Таковъ судъ боговъ, небожителей (Αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν). Сего суда Божія ни ты не избѣгнешь, ни кто другой симъ не похвалится. Боги съ особенною строгостію установили его; опасно подвергнуться ему. Онъ вездѣ слѣдитъ за тобою» [1]). Подобная же мысль о наградахъ за справедливость, добродѣтель, и наказаніяхъ за несправедливость, порокъ, не только въ настоящей, но и въ будущей жизни широко раскрывается у Платона и въ діалогѣ Федонъ [2]) и въ X книгѣ Политики [3]) Въ послѣднемъ мѣстѣ съ разсматриваемой стороны представляется своего рода теодицея Цѣль же всей аргументаціи философа въ этомъ мѣстѣ Политики та, чтобы показать что «справедливый боголюбезенъ, а несправедливый богоненавистенъ (ὁ μὲν θεοφιλὴς ἂν εἴη, ὁ δὲ θεομισής)» [4]) Такимъ образомъ онъ снова возвращается къ той основной мысли, отъ который вышелъ, именно, что «Богъ есть существо всевозможно справедливѣйшее» и Ему уподобляется только самый справедливый, который потому, конечно, и любезенъ Ему Ибо *праведенъ Господь, и правды возлюби* (Псал 10, 7) и Онъ *воздастъ коемуждо по дѣломъ его* (Римл. 2, 6).

γ) Свойства *чувства, сердца.*

а) *Радость.* Какъ безстрастный, Богъ, строго говоря. не испытываетъ тѣхъ чувствъ удовольствія или неудовольствія. какія нерѣдко волнуютъ существо человѣческое. «Поэтому богамъ естественно и не радоваться и не испытывать чувства противнаго (εἰκός γε, οὔτε χαίρειν θεοὺς οὔτε τὸ ἐναντίον)» [5]), или, какъ еще сильнѣе въ другомъ мѣстѣ: «Богъ, обладающій абсолютными Божественными совершенствами, находится внѣ ощущеній скорби или удовольствія (θεὸν δὴ τὸν τέλος ἔχοντα τῆς θείας μοίρας ἔξω τούτων εἶναι, λύπης τε καὶ ἡδονῆς)» [6]). Однако, по-

---

[1]) Законъ X, 904. C—905 B. Сравн. 905. D; 907. B. IV, 716. E; Политики II, 380 и др. особенно же наглядно въ Горг. 523—524.

[2]) Стр. 111—112 и дал

[3]) Стр. 612—613

[4]) Стр. 612 E.

[5]) Филебъ, 33. B.

[6]) Epinomis, 985 A.

добно тому какъ истинный Богъ радуется высшею, свойственною Ему радостію (напр, о спасеніи грѣшниковъ и под.) и скорбитъ такою же скорбію (напр. о погибели людей), и Богъ у Платона испытываетъ такія ощущенія радости. Такъ, напр., Платонъ слѣдующимъ образомъ представляетъ радость Его по случаю сотворенія міра. «когда въ полной движенія и жизни вселенной произведшій ее Отецъ призналъ образъ безсмертныхъ боговъ, Онъ возрадовался (ἠγάσθη) и возвеселившись (εὐφρανθείς) задумалъ сдѣлать ее еще болѣе похожею на образецъ» [1]. Въ этомъ случаѣ философъ нашъ представляетъ Бога испытывающимъ то, что̀ испытываетъ истинный Богъ, который, по словамъ священнаго Писанія, всегда имѣетъ *веселіе* (εὐφροσύνη) *предъ лицемъ* своимъ и *сладость* (τερπνότης) *въ десницѣ* своей (Псал 15, 11).

б) Высшее выраженіе радости Божественной есть полное *блаженство* Божества (срав 1 Тим. 1, 11; 6. 15). Платонъ различно живописуетъ таковое состояніе Божества. И прежде всего онъ различаетъ въ природѣ вещей два образца: «одинъ Божественный образецъ высочайшаго счастія другой безбожный – образецъ крайняго страданія (τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθέου ἀθλιωτάτου)» [2] За тѣмъ къ первому относитъ, конечно. «родъ блаженныхъ боговъ (θεῶν γένος εὐδαιμόνων)» [3] и отчасти уподобляющихся имъ по жизни людей [4]; а ко второму—только людей Но такъ какъ, согласно вышесказанному, Божество допускаетъ въ область своихъ чувствованій и своего рода огорченіе, скорбь, то, очевидно, это полное блаженство нужно понимать особеннымъ образомъ. Какъ же именно? Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ въ слѣдующихъ словахъ «Разговоровъ о законахъ»: «Для правой жизни (ὀρθὸν βιον) не должно ни стремиться къ удовольствіямъ (ἡδονάς), ни убѣгать совершенно огорченій (λύπας), но любить средину, которую мы прежде назвали тихимъ расположеніемъ духа (ἤθεων

---

[1]) Тимей, 37. C. D. О извѣстной долѣ опять своего рода скорби въ Божествѣ см. въ Закон. VII, 792. C D.

[2]) Теэтенъ, 176. E

[3]) Федръ, 247. A. Срав. Пиръ, 195, A; Теэтетъ, 176. A и др.

[4]) Теэтетъ, 176 E. 177. A

διάθεσιν). Сіе расположеніе души по изреченію оракула принадлежитъ Богу: и кто изъ насъ хочетъ быть богоподобнымъ, тотъ долженъ приближаться къ этому Божественному свойству» [1]). Такъ уже и здѣсь на землѣ человѣкъ пріобщается истинному блаженству Божественному Еще болѣе того въ загробной жизни. Состояніе это въ общеніи съ блаженными богами пріурочивается у Платона, согласно народнымъ преданіямъ, къ такъ называемымъ «островамъ блаженныхъ (μακάρων νήσους)» [2]). на которые, послѣ суда и по силѣ этого послѣдняго, препровождаются проведшіе на землѣ богоподобную жизнь [3]). и которые «лежатъ близъ твердой земли и окружены воздухомъ. Что у насъ вода и море для нашего употребленія, то у людей. живущихъ на этихъ островахъ, воздухъ; а что у насъ воздухъ, то у нихъ эѳиръ Времена же года такъ уравновѣшены, что тѣ люди не подвергаются болѣзнямъ, живутъ гораздо долѣе, нежели здѣшніе, и во столько выше насъ зрѣніемъ, слухомъ, обоняніемъ и прочими чувствами, во сколько воздухъ чище воды, а эѳиръ чище воздуха. Есть у нихъ также кумиры и храмы боговъ, и въ этихъ храмахъ существенно обитаютъ боги (τῷ ὄντι οἰκητὰς θεοὺς εἶναι), бываютъ Божественныя изреченія, предсказанія, видѣнія и обращенія людей съ богами (αἰσθήσεις τῶν θεῶν, καὶ τοιαύτας ξυνουσίας γίγνεσθαι αὐτοῖς πρὸς αὐτούς). А солнце, луну и звѣзды видятъ они въ самой ихъ природѣ и сообразно съ этимъ наслаждаются всякимъ другимъ блаженствомъ «καὶ τὴν ἄλλην εὐδαιμονίαν τούτων ἀκόλουθον εἶναι)» [4]). Если же таково состояніе блаженства людей, то, само собою разумѣется, несравненно выше блаженство самого Бога—источника того блаженства. Если то состояніе блаженное (εὐδαίμων , то послѣднее—преблаженнѣйшее (εὐδαιμονέστατος) [5]). Отсюда у Платона выраженіе: «преблаженнѣйшее состояніе Сущаго (το εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος) [6]).

---

[1]) Законъ. VII, 792 C D .

[2]) Горгій, 523 B, срав. 526. C, Пиръ, 179 E. 180. B Полит. VII, 540. B. и др

[3]) Горгій, 523.

[4]) Федонъ, 111 A—C Срав. подобное же изображеніе блаженства праведныхъ въ Апокалипсисѣ, особ. 7, 16—17· 14. 13 и др

[5]) Теэтетъ, 176. E.

[6]) Политика, VII, 526 E

в) Обладая всѣми возможными совершенствами, ни въ чемъ не имѣя недостатка, будучи всеблаженнымъ, Богъ такимъ образомъ есть *вседовольный*. Это свойство у Платона описывается не менѣе обстоятельно, какъ и предшествующія. И во-первыхъ, что Божество описывается, какъ обладающее всѣми возможными совершенствами, это мы видѣли раньше. Всю совокупность этихъ совершенствъ Платонъ особенно наглядно изображаетъ, какъ «само прекрасное (αὐτὸ τὸ καλόν)», въ діалогѣ «Пиръ» [1]). и здѣсь же говоритъ, что даже не «можетъ быть Богомъ тотъ, кто не имѣетъ прекраснаго и добраго» [2]) «Божественное же есть прекрасное, мудрое, доброе и все тому подобное» [3]). Поэтому, во-вторыхъ, Божество «въ красотѣ или добродѣтели, конечно, не имѣетъ недостатка (οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν καλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι)» [4]). Ни въ чемъ не нуждаясь, Богъ, напротивъ, самъ даетъ всѣмъ жизнь и дыханіе и все (Дѣян. 17, 25) «Скажи», говоритъ у Платона Сократъ Евѳифрону, представлявшему святость, какъ нѣкоторую сдѣлку или торговлю между богами и людьми, «какую пользу боги получаютъ отъ нашихъ даровъ? Что они даютъ, то всякому извѣстно; потому что у насъ нѣтъ ничего добраго, что было бы не ими даровано. Но въ чемъ состоитъ та польза, которую они получаютъ отъ насъ?» [5]) И такимъ образомъ Богъ ничего не имѣетъ чего бы не доставало Ему для полнаго блаженства. Онъ вполнѣ «самодоволенъ для блаженства (αὐταρκες πρὸς εὐδαιμονίαν)» [6])

Таково ученіе величайшаго философа древности о Богѣ. Нельзя не видѣть, какъ возвышенно, какъ многосторонне развито это ученіе, какъ глубоко проникало оно во все даже чисто философское ученіе Платона. Между тѣмъ какъ у софистовъ, начиная съ Протагора, принципомъ было провозглашено то положеніе, что «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей», нашъ философъ прямо и необиновенно заявилъ, что «Богъ есть у

---

[1]) Пиръ, 211. Е.
[2]) Тамъ же, 202. Д.
[3]) Федръ, 246. Д.
[4]) Полит. II, 381. С.
[5]) Евѳифронъ, 14. Е. 15. А.
[6]) Definit 411. А.

насъ мѣра всѣхъ вещей (ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη) и притомъ гораздо болѣе, нежели какой бы то ни было человѣкъ. какъ говорятъ» [1]). Въ то же время и вѣра въ Бога у Платона, какъ мы могли видѣть изъ всего вышеизложеннаго, стояла на высокой степени не только не входя въ противорѣчіе съ его философскими стремленіями и началами, но и находясь съ ними въ тѣснѣйшей связи, подобно тому какъ и у великаго учителя его Сократа [2]) Это особенно должно сказать относительно идеи блага въ ея значеніи для богословія и идеологіи Платона. «Его вѣра въ Бога есть чисто духовный и вмѣстѣ глубоко нравственный монотеизмъ. такъ какъ у него понятіе о Богѣ постоянно опредѣляется идеею блага. Благость есть самое существенное свойство Божества; по благости Онъ образовалъ міръ; съ благостію и мудростію Онъ правитъ судьбами человѣка Идеею блага должны быть измѣряемы наши представленія о Божествѣ; по ней должны быть обсуждаемы и наши обязанности къ нему. Божество не завистливо къ человѣческому счастію. какъ представляли боговъ древнія вѣрованія; ибо благой не можетъ быть завистливымъ» [3]) и т. д. Да и вообще религіозныя представленія древности должны быть, по Платону, принимаемы съ уваженіемъ, не только какъ воспитательная для молодого поколѣнія стихія, но и больше того. какъ необходимая стихія общечеловѣческаго сознанія. но только непремѣнно должны быть очищаемы съ нравственной и философской точки зрѣнія, дабы чрезъ то все вредное для нравовъ и недостойное Божества со стороны чистоты понятія о Немъ было устранено изъ религіознаго преданія и культа. И такъ какъ Платонъ въ этомъ отношеніи не только, какъ прежніе философы. возставалъ противъ недостойнаго въ народныхъ представленіяхъ о Божествѣ, но и предлагалъ гораздо болѣе, нежели они. возвышенное и основательное философское положительное понятіе о Богѣ, то въ гораздо

---

[1]) Законъ IV, 716. С.

[2]) На предшествующемъ мы не могли не видѣть сходства и самой аргументаціи Платона и Сократа въ отношеніи къ различнымъ истинамъ вѣры.

[3]) *В. Д. Кудрявцева*, изъ чтеній по философіи религій, въ *Правосл Обозр.* 1881. I, 28. Срав. дальн.

же болѣе высокой степени, нежели они, заслуживаетъ наименованія пророка среди язычниковъ. Даже благоговѣніе къ небеснымъ свѣтиламъ, которое вызывалось у тѣхъ философовъ ихъ астрономическими познаніями, бывшими новинкою въ ихъ время, и которое у нихъ, благодаря соприкосновенію такого благоговѣнія съ первоначальною религіею, свѣта. солнца и т. д., доходило до прямого ихъ обожанія, у Платона, въ силу его болѣе послѣдовательныхъ монотеистическихъ стремленій, было умѣренное. «Эти видимые боги находятся въ отношеніи къ единому невидимому Богу въ такой же зависимости, какъ человѣкъ и другія конечныя существа» [1]). И хотя даже такой философъ, какъ Платонъ, не могъ побѣдить исконной трудности, о которую претыкались всѣ языческіе умы, именно допускалъ своего рода дуализмъ въ томъ смыслѣ, что матерію представлялъ безначальною по сущности и начальною лишь по образованію ея, что́, очевидно, нельзя не признать недостаткомъ и философскаго ученія Платона о Богѣ, тѣмъ не менѣе нельзя не признать и величайшей заслуги Платона для исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи. Достигалъ ли еще послѣ него кто-либо изъ мыслителей древней Греціи столь высокаго понятія о Богѣ, какъ Платонъ, это мы увидимъ изъ дальнѣйшаго. Теперь же мы укажемъ лишь на ту сторону дѣла, которою Платонъ соприкасался какъ съ Гезіодовымъ натуръ-философскимъ, такъ и съ орѳико-пиѳагорейскимъ міросозерцаніемъ. Слѣды этого соприкосновенія мы могли видѣть въ предшествующемъ, главнымъ образомъ въ отдѣлѣ объ именахъ Божіихъ (Гезіодъ) и въ отдѣлѣ о психологическомъ доказательствѣ бытія Божія (орфико-пиѳагорейство). Такое соприкосновеніе вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ увидимъ вскорѣ, устанавливаетъ связь Платонова ученія не только съ его школою, но и съ дальнѣйшимъ религіозно философскимъ ученіемъ древней Греціи вообще.

Б. Столь великій философъ, какъ Платонъ, не могъ оставаться безъ учениковъ и послѣдователей. Не говоря о многихъ слушателяхъ и ученикахъ его, которые потомъ шли сво-

---

[1]) Тамъ же, стр. 29.

имъ путемъ, имѣя лишь то или другое соприкосновеніе съ нимъ въ своемъ ученіи, Платонъ основалъ цѣлую школу, въ которой, доколѣ живъ былъ, самъ былъ и схолархомъ (начальникомъ школы) и которую, послѣ его смерти, принялъ въ свое завѣдываніе племянникъ его отъ сестры Потоны *Спевсиппъ* (347—339 г. до Р. Хр.). Это, такъ называемая, древняя академія, начальниками которой, послѣ Спевсиппа. были: *Ксенократъ* Халкидонскій (до 313 г.), *Полемонъ* Аѳинскій (до 270 г.), *Кратисъ* Аѳинскій (до 250 г.). Изъ представителей же этой школы весьма замѣтными были еще: *Гераклидъ* Понтійскій и *Кранторъ*. Всѣ эти представители болѣе или менѣе строго держались началъ, положенныхъ основателемъ школы; однако, не будучи столь высокаго духа, какъ Платонъ, они не могли держаться на той высотѣ міросозерцанія, на которой стоялъ онъ; и потому ихъ философствованіе, будучи продолженіемъ дѣла, начатаго Платономъ, со стороны качества своего, представляетъ во многомъ шагъ назадъ по сравненію съ его философствованіемъ. А слѣдовавшій за упомянутыми представителями и предстоятелями школы *Аркезилай* изъ Питаны (до 241 г.) уже настолько удалился отъ началъ Платоновой философіи, что является основателемъ новаго направленія, скептическаго. Что въ общемъ направленіи философіи, то же и въ отношеніи къ религіозно-философскому собственно міросозерцанію. Платонъ, какъ намъ извѣстно, стремился въ своемъ философствованіи, особенно позднѣйшемъ, соединить пиѳагорейское ученіе о числахъ съ своимъ ученіемъ объ идеяхъ, возвышая понятіе о числахъ въ понятіе объ идеяхъ. Въ этомъ-то смыслѣ онъ сближалъ понятія: Божественный Умъ, идея блага и единое. Представители его школы не могли вполнѣ выразумѣть заключавшейся въ этомъ сближеніи идеи философа и потому въ развитіи ея не столько возвысили, сколько понизили достоинство Платонова ученія о Божествѣ. Такъ, напр., *Спевсиппъ* уже, хотя и долгое время непосредственно слушавшій уроки мудрости отъ самого Платона, повидимому для большей ясности, сталъ разъединять понятія о высочайшемъ благѣ (идея блага) и о единомъ, равно какъ и объ Умѣ. Онъ полагалъ, что благо, какъ выраженіе совершенства, не можетъ быть поставлено, въ ка-

чествѣ начала, основаніемъ всякаго бытія, а можетъ быть поставлено лишь въ заключеніи, какъ цѣль и завершеніе бытія, такъ какъ и всякое отдѣльное существо лишь съ теченіемъ времени достигаетъ бо́льшаго и бо́льшаго совершенства, не имѣя этого совершенства въ началѣ [1]). Равно также и единое не можетъ совпадать съ благимъ, потому что тогда многое совпадало бы съ злымъ, и въ такомъ случаѣ вмѣстѣ съ благомъ и зло было бы первоосновою [2]) Не желая однакоже очень удаляться отъ ученія своего дяди, Спевсиппъ придумалъ слѣдующимъ образомъ выпутаться изъ своего затрудненія. Онъ призналъ единое началомъ, а благо концемъ, конечною цѣлію всего и сверхъ того признавалъ еще третью первооснову—Умъ, какъ движущую причину Послѣдняя первооснова сближалась у него также и съ міровою душею Платоновою и съ Пиѳагорейскимъ центральнымъ огнемъ [3]). Такимъ признаніемъ трехъ первооснов Спевсиппъ приблизился къ Аристотелю, также признававшему формальную. движущую и конечную причины, хотя, конечно, не такъ глубоко и остроумно проводилъ это ученіе, какъ Аристотель [4]), и болѣе приближался къ пантеистическому воззрѣнію на Божество [5]), нежели деистическому, какое во всякомъ случаѣ нужно приписать Аристотелю (какъ и Платону) [6]). Впрочемъ не только мы, обладающіе лишь скудными отрывками сочиненій Спевсиппа, но и древнѣйшіе писатели греческіе, находились въ недоразумѣніи отъ неясности изложенія ученія Спевсиппа касательно раскрытія идеи Божества. Такъ, напр., Стобей говоритъ: ‹Спевсиппъ объявилъ. что умъ есть Богъ (θεὸν τὸν νοῦν), не тождественный ни съ единымъ, ни съ благимъ. но имѣющій свою собственную природу› [7]). Чрезъ это. повидимому, ослабляется пантеистическое

---

[1]) Цитаты см у *Zeller*, Gesch. d. Philos. d. Griechen. II, 851. Anmerk. 3. Leipz 1874.

[2]) Цитаты см. тамъ же, примѣч. 4.

[3]) Тамъ же, стр. 852. Срав. *Mullach* Feragm. philos. graec. III, 92—93. Parisiis, 1881

[4]) *Zeller*, II, 853.

[5]) *Rechenberg*, Gothesbegriff in d. gr. Phil s. 60.

[6]) *В. Д Кудрявцева*, Деизмъ, въ *Прав. Обозр.* 1881, I, 28 и дал.

[7]) Forl. CXIX, 17. ed. *Meineke.*

значеніе міровозрѣнія Спевсиппа; и такъ какъ изъ предшествующаго мы знаемъ, что умъ есть движущая причина, то не является съ этимъ въ противорѣчіи и Цицероново толкованіе ученія Спевсиппа о Божествѣ, какъ «нѣкоторой силѣ, которою все управляется (vim quandam, qua omnia regantur) [1]). *Ксенократъ* Халкидонскій, слѣдуя также Платону, въ то же время, подобно Спевсиппу, понижалъ значеніе и достоинство ученія Платонова тѣмъ, что предпочелъ его идеологіи Пиѳагорейскую науку чиселъ и такимъ образомъ, вмѣсто шага впередъ, сдѣлалъ еще шагъ назадъ. Именно за первоосновы онъ признавалъ единство и двойство. Первое называлъ онъ Первымъ или мужескаго рода Богомъ, также Отцемъ, Зевсомъ и Умомъ, второе же называлъ женскаго рода Богомъ и мáтерію боговъ. Изъ союза между тѣмъ и другимъ производилъ онъ ближе всего числа, которыя у него равносильны идеямъ [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ Ксенократъ. также подобно Платону и Спевсиппу, училъ о міровой душѣ, проникающей всѣ части вселенной и условливающей собою божественность природы не только свѣтилъ небесныхъ и неба, но и земныхъ стихій, а равно также производящей и въ животныхъ чувство Божественнаго [3]). Однако же какъ въ отношеніи къ первоосновамъ, такъ и здѣсь, пониженіе уровня ученія Ксенократова сказалось въ томъ, что понятіе о міровой душѣ уже прямо было пантеистическое. И въ этомъ-то пантеистическомъ смыслѣ Ксенократъ говоритъ объ осьми олимпійскихъ богахъ, управляющихъ свѣтилами небесными, придаетъ Божественныя имена силѣ. дѣйствующей въ стихіяхъ [4]) и т. д. Въ этомъ же смыслѣ часть міровой души, имѣющей силу на небѣ, онъ называетъ вышнимъ Зевсомъ (Δία... ὕπατον), а часть ея, дѣйствующую на землѣ и подъ луною (въ атмосферѣ земной)—нижнимъ (νέατον), Зевсомъ [5]). Но такъ какъ въ этой нижней сферѣ рядомъ съ добрымъ находится и злое, на ряду съ благодѣтельнымъ является и вредоно-

---

[1]) De nat. deor. I, 13.
[2]) *Zeller* II, 866—867.
[3]) Ibidem, 872 seqq.
[4]) Ibidem, 873
[5]) Ibidem, 873—874. Conf. *Mullach*, Fragm ph. gr. III, 114.

сное, то Ксенократъ допускалъ въ ней существованіе и властвованіе не только боговъ, но и демоновъ, причемъ послѣднихъ ставилъ, по достоинству природы, въ срединѣ между Божественнымъ совершенствомъ и человѣческимъ несовершенствомъ [1]). Но, къ сожалѣнію, и отъ Ксенократа, какъ отъ Спевсиппа, до насъ остались лишь незначительные отрывки, передаваемые другими писателями и не дозволяющіе съ точностію судить объ ученіи его.—*Гераклидъ* Понтійскій, хотя и не былъ прямо академикомъ, однако въ своемъ ученіи объ интересующемъ насъ предметѣ весьма близко стоитъ къ Платону и его школѣ Это ясно изъ того, что у Цицерона ему ставится въ укоръ его непостоянство въ признаніи Божествомъ то духа или ума, а то міра, равно также въ укоризну ему поставляется и то, что онъ приписываетъ Божественное достоинство планетамъ, неподвижнымъ звѣздамъ и землѣ [2]) Здѣсь мы видимъ слѣды ученія Платона о Божественномъ умѣ, одушевленности и Божественности міровыхъ свѣтилъ и всего міра и т д., тѣмъ болѣе, что и Гераклидъ, какъ Платонъ, дѣлаетъ различіе между Богомъ невидимымъ и видимыми богами, т. е. звѣздами [3]) Въ то же время Гераклидъ, подобно другимъ академикамъ, примыкалъ и къ пиѳагорейству, считая душу за существо, состоящее изъ свѣтлой, эѳирной матеріи и полагая, что души, до своего соединенія съ тѣлами, блуждали, въ видѣ свѣтлыхъ точекъ, по млечному пути [4]) Отъ другихъ древнихъ академиковъ мы имѣемъ слишкомъ мало данныхъ для сужденія объ ученіи ихъ, касающемся предмета идеи Божества. Не можемъ не замѣтить лишь того обстоятельства, что чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе отступали они отъ тѣхъ возвышенныхъ началъ, которыя положены были въ основу философіи школы ея первымъ учителемъ и основателемъ—Платономъ. За то, въ свою очередь, и духъ Платона мало-по-малу удалялся изъ школы, пока при Аркезилаѣ совсѣмъ не отлетѣлъ изъ нея и не почилъ на другихъ философскихъ школахъ и ближе всего на школѣ перипатетической, основанной даровитѣйшимъ ученикомъ Платона—Аристотелемъ.

---

[1]) *Zeller*, II, 874 *Mullach*, III, 115 sq

[2]) *Cicero*. De nat. deor. I, 13, 34. *Krische*, Gorsch. 3347.

[3]) Zeller, II, 885—886.

[4]) Ibidem. 889