РЕЛИГІЯ КЛАССИЧЕСКАГО МІРА

и

ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

ПОСТЕПЕННОЕ РАЗВИТІЕ

ДРЕВНИХЪ

ФИЛОСОФСКИХЪ УЧЕНІЙ

ВЪ СВЯЗИ СЪ РАЗВИТІЕМЪ

ЯЗЫЧЕСКИХЪ ВѢРОВАНІЙ.

СОЧ.

Ор. Новицкаго.

ЧАСТЬ II.

РЕЛИГІЯ КЛАССИЧЕСКАГО МІРА И ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

Forsan et haec olim meminisse juvabit.
Virg Aeneid. L. I. v 203

КІЕВЪ.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ.

1860.

Печатать позволяется

съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ Цензурный Комитетъ узаконенное число экземпляровъ. Кіевъ, 7 Октября 1859 года.

Цензоръ *А. Лазовъ.*

ОБЗОРЪ СОДЕРЖАНІЯ ВТОРОЙ ЧАСТИ.

Стр.

ПЕРІОДЪ II. ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ ВЪ ЕЯ НЕЗАВИСИМОСТИ ОТЪ РЕЛИГІИ.

I. Религія личности, какъ третья ступень въ развитіи естественной религіи; ея главные виды: - - - 1

а) Религія греческая, или религія красоты; - - 4

б) Религія римлянъ, или религія цѣлесообразности; - 22

в) (Религія знанія, или религіозный синкретизмъ, — относится къ александрійскому періоду).

II. Философія греческая.

Общій ходъ греческой культуры, и выходъ изъ нея греческой Философіи; - - - - - - - 41

Главныя направленія духовн. жизни греческаго народа, отразившіяся въ направленіяхъ греческой Философіи, и отсюда раздѣленіе ея на два отдѣла: - - 66

Первый отдѣлъ ея: объективное направленіе философскаго сознанія, безъ строгой научной формы и практическаго осуществленія; отъ Ѳалеса до Аристотеля включительно. - - - - - 71

1. **Первая ступень:** обращеніе духа къ природѣ, или одностороннее уразумѣніе безусловнаго въ матеріальномъ бытіи; отъ Ѳалеса до Анаксагора. - - - - 76

Стр.

Подраздѣленіе первой ступени греческой Философіи:

А. Первое направленіе Философіи природы: обращеніе философскаго сознанія къ веществу; Философія іонійская: – – – – – – – – 79

а) Ѳалесъ, – – – – – – – 82

б) Анаксимандръ, – – – – – – 89

в) Анаксименъ. – – – – – – – 97

Б. Второе направленіе Философіи природы: обращеніе сознанія къ формѣ вещей; Философія пиѳагорейская: 101

а) Жизнь Пиѳагора – – – – – – 103

б) Ученіе его: – – – – – – – 133

аа) религіозное, – – – – – – »

бб) философское: – – – – – 166

α) ученіе о природѣ, – – – – »

β) символика числъ. – – – – 181

в) Видоизмѣненіе Пиѳагорова ученія: – – – 191

аа) Телавгъ, – – – – – – – »

бб) Филолай. – – – – – – 197

α) Ученіе Пиѳагорейцевъ о природѣ . – 202

β) Ученіе о числахъ: – – – 215

αα) значеніе пиѳагорейскихъ числъ, – »

ββ) ихъ приложеніе. – – – – 221

γ) Сущность всего ученія Пиѳагорейцевъ. – 231

В. Третье направленіе Философіи природы: обращеніе философствующаго сознанія къ соотношенію между единствомъ образующаго начала и множественностію образуемаго вещества: – – – – – – 241

а) Первый моментъ: бытіе единства; школа элейская: 244

аа) Ксенофанъ, – – – – – – »

бб) Парменидъ, – – – – – – 254

вв) Зенонъ – – – – – – – 259

б) Второй моментъ: бытіе множественности; школа атомистовъ: Левкиппа и Демокрита. – – 262

в) Третій моментъ: безразличіе единства и множественности въ безпрерывномъ процессѣ появленія: Гераклитъ. – – – – – – 270

Стр.

г) Четвертый моментъ: видоизмѣненіе единства въ множественность: Діогенъ аполлонійскій. - - 279

д) Пятый моментъ: отторженіе множественности отъ единства: Эмпедоклъ. - - - - - 283

е) Шестой моментъ: самостоятельность единства и множественности и видоизмѣненіе многаго цѣлесообразнымъ дѣйствіемъ единаго: Анаксагоръ. 290

2. Вторая ступень греческой Философіи: обращеніе философствующаго сознанія къ человѣку, или одностороннее уразумѣніе безусловнаго въ духовномъ бытіи человѣка: Философія Софистовъ, Сократа и ближайшихъ его послѣдователей: Мегариковъ, Киренцевъ и Киниковъ. 297

Подраздѣленіе этой ступени: - - - - - 301

А. Первое направленіе: взглядъ на умственную и нравственную сторону человѣка съ индивидуальной, эмпирической точки зрѣнія: Философія софистовъ. - - 303

а) Взглядъ софистовъ на умственную сторону человѣка: 323

аа) Протагоръ, - - - - - - - »

бб) Горгій. - - - - - - - 328

б) Взглядъ софистовъ на религіозныя убѣжденія человѣка: Продикъ, Діагоръ, Критій. - - - 333

в) Взглядъ софистовъ на нравственную сторону человѣка: Поль, Калликлъ, Ѳрасимахъ. - - 337

Б. Второе направленіе: взглядъ на умственную и нравственную сторону человѣка съ точки зрѣнія всеобщей, идеальной: Философія Сократа. - - - - 343

а) Личность Сократа, - - - - - - 344

б) Его Философія и - - - - - - 359

в) Судьба его. - - - - - - 371

В. Третье направленіе: преимущественный взглядъ на какую-либо одну сторону человѣческой природы, съ частной или съ общей точки зрѣнія: Философія непосредственныхъ послѣдователей Сократа. - - - 404

	Стр.
а) Діалектическое направленіе: школа мегарская:	406
аа) Евклидъ,	»
бб) Эвбулидъ,	407
вв) Діодоръ кроносъ,	407
гг) Стильпонъ.	407
б) Нравственное направленіе:	411
аа) Школа киренская:	
α) Аристиппъ,	»
β) Θеодоръ,	413
γ) Гегезій,	414
δ) Анникерисъ.	415
бб) Школа киническая:	419
α) Антисѳенъ,	»
β) Діогенъ синопскій.	422

ПЕРІОДЪ II.

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ ВЪ ЕЯ НЕЗАВИСИМОСТИ ОТЪ РЕЛИГІИ.

Греческая Философія не была въ такой зависимости отъ религіи, какъ восточная; ни въ какомъ, однакожъ, случаѣ Философія не можетъ разорвать всякую связь съ религіей своего времени и развиваться одиноко безъ всякаго къ ней отношенія; а потому и въ этомъ періодѣ изложимъ сперва I) существенный смыслъ религіи классическаго міра, за тѣмъ уже II) разсмотримъ греческую Философію и наконецъ III) представимъ общій взглядъ на весь этотъ періодъ.

I. Религія классическаго міра.

Естественная религія на Востокѣ прошла въ своемъ развитіи, какъ мы видѣли, двѣ главныя ступени, — ступень непосредственной религіи природы и ступень религіи рефлективной, или символической; въ классическомъ же мірѣ она достигла третьей и послѣдней ступени своего развитія, какъ *религія самосознательной природы, или религія личности.*

Отъ наблюденія внѣшней природы и уразумѣнія внутренней ея жизни человѣкъ переходитъ къ наблюденію самого себя и уразумѣнію своей внутренней, душевной жизни. Уже индійская Философія отличила человѣческую душу отъ остальной природы, какъ существо разумное и одаренное волею, сознала даже ея личность, хотя и не признала въ ней существенной принадлежности души. Но въ греко-римскомъ мірѣ человѣкъ достигъ самосознанія и потому не только отличилъ себя отъ природы, но и утвердилъ за собою личность, какъ неотъемлемую свою принадлежность и поставилъ эту личность средоточіемъ своего пониманія и дѣйствованія. Тогда и религіозное чувство примѣнило идею божественнаго къ человѣческой душѣ, признало свои божества человѣко-подобными, самосознающими и личными. Оттого и естественную религію на этой ступени развитія называемъ *религіею самосознательной природы, или личности*. Здѣсь божества выдѣлены изъ природы и поставлены выше ея; природа есть только облаченіе ихъ внутренней красоты, средство ихъ дѣятельности, свидѣтельство ихъ величія. Боги не суть только символическія, или просто поверхностныя олицетворенія, но суть опредѣленныя личности, сознательно дѣйствующія по цѣлямъ, суть учредители нравственныхъ отношеній жизни, руководители человѣческихъ судебъ, властители природы. Впрочемъ почва, на которой осуществляются божественныя цѣли, есть конечный духъ, человѣческое самосознаніе, а не безусловный Духъ и безусловная цѣль, — до чего и не могла возвыситься естественная религія.

Человѣческая личность, въ религіи личности послужившая человѣку типомъ для сознанія Божества, заключаетъ въ себѣ три существенныя стороны: сторону чувствованій, сторону воли и сторону мысли. По тремъ этимъ сторонамъ человѣческой

души и религія личности раскрылась тремя моментами въ послѣдовательномъ развитіи:

а) Первый моментъ религіи личности есть *религія красоты;* это религія Грековъ. Здѣсь Божественное сознается, какъ изящное единство духа и природы, какъ личность въ человѣческомъ образѣ, художественно преобразованномъ. Это есть выраженіе эстетическаго чувства, поддерживаемаго творческою фантазіею, которыхъ высшимъ созданіемъ въ религіи есть кругъ Олимпійцевъ, пластически-прекрасныхъ.

б) Второй моментъ есть религія *цѣлесообразности;* это религія Римлянъ. Здѣсь Божественное понимается, какъ нравственная личная сила, дѣйствующая сообразно съ цѣлями. Это есть выраженіе практическаго духа Римлянъ, стремящагося къ обладанію міромъ, дѣйствующаго по практическимъ цѣлямъ жизни; идеалъ этого духа есть Юпитеръ Капитолійскій; наконецъ

в) Третій моментъ есть *религія знанія, или религіозный синкретизмъ* александрійскаго періода. Это есть религія Грековъ и Римлянъ времени сліянія ихъ между собой и сближенія съ Востокомъ. Здѣсь Божественное сознается какъ личность мыслимая, вознесенная надъ природою, но господствующая надъ нею чрезъ посредство божественныхъ существъ второстепенныхъ. Это есть выраженіе созерцающаго человѣческаго духа, вознесеннаго надъ созерцаемымъ предметомъ, какъ чѣмъ-то внѣшнимъ для него. Объективное осуществленіе этого внѣшне-созерцающаго духа есть премірное Существо, въ себѣ непостижимое и неизреченное [1].

---

[1] Къ религіи личности нѣкоторые изъ нѣмецкихъ мыслителей, напр. Гегель (Religionsphilosophie), Ноакъ (Die specul. Religionswissenschaft) относятъ и религію Евреевъ, какъ первый ея моментъ подъ именемъ *Религіи Высокаго (Erhabenheit).* Но во-первыхъ, какъ

Два первые изъ этихъ моментовъ религіи личности мы поясним, въ краткихъ чертахъ, здѣсь же, передъ греческою Философіею, а разсмотрѣніемъ послѣдняго предварим III періодъ Философіи, — Философію александрійскую.

а) Религія красоты.

Переходъ отъ религіи символической къ религіи личности вообще и въ частности — къ первому ея моменту,—

справедливо замѣчаетъ Целлеръ (Hal. Jahrb. 1841. S. 213) и Планкъ (theol. Jahrb. 1843. S. 436), не льзя іудейскую Религію ставить ниже греческой и римской, потому что іудейская Религія составляетъ ближайшее основаніе Богооткровенной Религіи христіанской; слѣдовательно должна быть разсматриваема непосредственно передъ этой послѣдней; во-вторыхъ, іудейскую Религію, какъ божественную, не льзя отнести къ кругу религій естественныхъ, хотя бы назначали ей мѣсто выше греческой и римской (какъ желалъ Планкъ); по самой идеѣ Бога, всевѣдущаго и святаго существа, для котораго природа уже не составляетъ основанія бытія, іудейская Религія должна стоять не только выше всѣхъ естественныхъ религій, какъ думаетъ Виртъ (die speculat. Idee Gottes S. 95), но и внѣ ихъ круга, какъ справедливо утверждаетъ Бранисъ (Gesch. der Phil seit Kant. Einleit.) Между тѣмъ историки религій упустили изъ виду религіозный синкретизмъ александрійскаго періода, вовсе непохожій ни на греческую, ни на римскую религію прежняго времени. — Впрочемъ Штуръ (Allgem. Gesch. der Religionsformen der heidnisch. Volker. 2 Thl S. 16) по крайней мѣрѣ высказалъ опредѣленно, что послѣ Александра В. явились совершенно новые элементы религіозной жизни, отличные отъ чисто-гелленскихъ, поставленные внѣ ихъ круга и что въ александрійскомъ періодѣ времени произошло стремленіе къ образованію одной общей греко-римской религіи изъ смѣшенія религій греческой, египетской, сирійско-вавилонской и персидской. Но изложивъ религію языческихъ народовъ Востока и религію греческую, и онъ не вошелъ, однакожъ, въ разсмотрѣніе этого религіознаго синкретизма.

религіи красоты составляетъ, какъ уже замѣчено было, индійская Философія. По индійской Философіи, какъ и вообще по восточному міровоззрѣнію, общее преобладаетъ надъ частнымъ, объективное надъ субъективнымъ, природа и Богъ надъ всѣмъ человѣческимъ; среди безпредѣльной природы человѣкъ не имѣетъ въ самомъ себѣ твердаго бытія, потому что еще не призналъ въ себѣ своей личности; онъ существуетъ только какъ физическое лице въ кругу другихъ физическихъ же лицъ. Правда, что индійская Философія заговорила о личности души; но она не высоко цѣнила эту личность и смотрѣла на нее какъ бы съ грустью, какъ на слѣдствіе отпаденія души отъ Души міровой; видѣла въ ней нѣчто такое, что хотя есть въ человѣкѣ, но чему быть въ немъ не слѣдовало бы; личность эта и принадлежитъ собственно не человѣческой душѣ, но Природѣ, которая, завивая ее въ вещественныя оболочки, отособляетъ ее, въ сущности безличную, отъ всеобщаго начала жизни; поэтому и самосознаніе души есть произведеніе Природы. Между тѣмъ мысль о личности души, однажды высказанная, не пропала для человѣчества; въ Греціи человѣкъ съ уваженіемъ поднялъ эту личность, брошенную на Востокѣ съ религіознымъ ужасомъ и поставилъ ее средоточіемъ своего міросозерцанія, какъ пунктъ, въ которомъ сходится естественное и духовное. Оттого въ сознаніи греческаго народа всеобщее и частное, объективное и субъективное уравновѣшиваются, приходятъ къ единству: человѣкъ углубляется въ жизнь природы и узнаетъ въ ней самого себя и въ самомъ себѣ природу; онъ находитъ въ природѣ самого себя, какъ лице, и свою индивидуальность, свою личность видитъ во всей природѣ; его *я* есть носитель сознанія всей природы, а природа есть зеркало, въ которомъ его *я* видитъ отраженіе самого себя; и чѣмъ больше онъ углубляется въ природу, тѣмъ больше сли-

жается съ нею и устраняетъ противоположность между ею и самимъ собою. — Индійская Философія сознала богоподобіе человѣческой души и искала средствъ соединенія человѣка съ Богомъ; но при этомъ соединеніи человѣкъ теряется въ божественномъ лонѣ, какъ одно изъ преходящихъ явленій въ своей неизмѣнной первосубстанціи; между тѣмъ сознаніе греческаго народа, признавъ богоподобіе души, вывело изъ этой мысли, не замѣтно для самого себя, заключеніе, противоположное восточному: если душа человѣка богоподобна, то и боги человѣкоподобны, и это подобіе ихъ заключается въ ихъ личности. Оттого, по сознанію греческаго народа божественное соединяется съ человѣческимъ, но такъ, что ни божественное не теряется въ человѣкѣ, ни человѣческое въ божественномъ, потому что человѣкъ въ самомъ себѣ, въ своемъ чувствѣ прекраснаго и въ своихъ представленіяхъ носитъ божественное, и божественное въ своей сущности для него есть человѣческая личность; въ человѣческой личности греческое сознаніе нашло то, чего тщетно искала индійская Философія внѣ ея: нашло въ ней непосредственное единство человѣка съ природою и Богомъ. — Такимъ о´разомъ человѣческая личность сдѣлалась теперь для религіознаго чувства средоточіемъ не только всего міровоззрѣнія, но и постиженія Бога, сдѣлалась средоточіемъ всей религіи личности, и прежде всего — религіи *красоты*.

Средоточіемъ *міровоззрѣнія* По индійскому міросозерцанію вся природа есть проявленіе Божества, и потому представлялась древне-восточному человѣку въ своей совокупности, какъ строго опредѣленное цѣлое; напротивъ того въ Греціи человѣкъ непосредственно олицетворяетъ свое созерцающее сознаніе, свои представленія о существахъ природы и износя эти представленія изъ самого себя, признаетъ ихъ сущностію

предметовъ и потому видитъ въ природѣ безконечное разнообразіе существъ самостоятельныхъ и независимыхъ, и каждое изъ нихъ есть для него живое и представляющее, каждое есть субъектъ, въ которомъ внутреннее и существенное составляетъ человѣческая личность. Все теченіе природы для Грека есть свободная игра субъективности; каждое естественное явленіе для него есть историческое событіе, въ которомъ дѣйствуютъ не просто физическія силы, но индивидумы. Частныя вещи притомъ, конечно, проходятъ, но индивидумъ, или внутренній ихъ субъектъ пребываетъ постоянно, потому что онъ есть олицетворенное представленіе, которое само по себѣ не есть частная вещь, но есть видовое представленіе, а виды вещей не разрушаются Виды вещей сводятся къ родамъ, которые опять подчиняются все высшимъ и высшимъ кругамъ родовъ: то же отношеніе, по греческому воззрѣнію, находится и между субъектами, живущими въ существахъ природы; и между ними одни происходятъ и зависятъ отъ другихъ; именно олицетворенія представленій частныхъ суть дѣти представленій общихъ; эти происходятъ отъ болѣе общихъ и такъ далѣе до самыхъ всеобщихъ элементовъ. Вся природа, поэтому, связана узами сродства, но она не составляетъ цѣлаго, распредѣленнаго по плану, потому что дѣйствующіе въ ней субъекты, хотя въ извѣстномъ отношеніи и подчинены одни другимъ, однако удерживаютъ полную свободу такъ, или иначе проявлять себя во внѣшности.

Тою же человѣческою личностію, перенесшею свои представленія во внѣшность, опредѣлилось въ греческомъ народѣ и *сознаніе божественнаго*. Общія представленія, или что тоже, общіе элементы природы онъ призналъ виновниками ея частныхъ представленій, и потому видѣлъ въ нихъ производительную силу вселенной, видѣлъ божества. Кромѣ того, элементы,

по греческому воззрѣнію, суть субъекты, а субъективность преимущественно сообщаетъ имъ характеръ божественности. Такимъ образомъ самые общіе элементы суть первоначальные боги, а длинный рядъ существъ природы, происходящихъ изъ этихъ элементовъ, составляетъ поколѣніе боговъ, наполняющихъ вселенную. Такъ какъ элементы суть субъекты, то и каждое божество есть субъектъ. Субъекты природы различаются по видамъ и родамъ: это различіе переносится и на божественные индивидумы, такъ что есть боги высшіе и низшіе, старѣйшіе и младшіе, могущественнѣйшіе и слабѣйшіе. Но каждый индивидумъ, какъ субъектъ, или лице, въ своей сферѣ имѣетъ полную свободу дѣятельности такъ, что теченіе природы, будучи выраженіемъ этой свободной дѣятельности, составляетъ исторію боговъ; они выражаютъ свой произволъ въ тѣхъ явленіяхъ природы, которыя намъ кажутся въ ней случайными. Какъ міръ вообще такъ и міръ боговъ не имѣетъ опредѣленной системы; и потому въ ихъ сонмъ легко могутъ поступать новые боги, лишь бы они приведены были въ извѣстное генетическое отношеніе съ ними и ознаменованы были характеромъ субъективности.

Въ этомъ религіозномъ міросозерцаніи выразилось еще только *непосредственное* сознаніе греческаго народа, только дѣтство его духа, но дѣтство, въ которомъ лежало уже возбужденіе къ высшему развитію. Ближайшіе моменты этого развитія были слѣдующіе:

Безконечное разнообразіе существъ природы, изъ которыхъ каждое имѣетъ самостоятельное бытіе, потому что въ каждомъ обитаетъ божественное, непосредственно побуждало созерцающій духъ искать руководительное начало для опредѣленія взаимныхъ между ними отношеній. Такимъ началомъ послужила мысль о постепенномъ происхожденіи однихъ существъ

изъ другихъ, какъ поколѣній младшихъ изъ старѣйшихъ. Подъ вліяніемъ этой руководительной мысли греческое сознаніе понимало природу, какъ процессъ развитія, въ которомъ различало три слѣдующіе періода. Первый періодъ есть процессъ образованія вещества, выходящій изъ коренной противоположности стихій, періодъ безпорядочнаго ихъ броженія, хаотической борьбы, гдѣ силы враждебно между собою сталкиваются и появляющіяся формаціи не имѣютъ опредѣленной мѣры и формы. За тѣмъ слѣдуетъ второй періодъ, періодъ организаціи, когда время, одна изъ этихъ силъ, преодолѣваетъ враждебное столкновеніе стихій и водворяетъ между ними миръ; твердое и косное бытіе дѣлается текучимъ; пребывающія въ немъ силы сливаются въ жизненный процессъ, имѣющій въ себѣ форму и мѣру; но и онѣ конечны; рожденныя временемъ, временемъ и поглощаются. Наконецъ, является человѣкъ,— высочайшее твореніе природы; и онъ рожденъ временемъ, но по могуществу своего сознанія дѣлается его властелиномъ. Съ появленіемъ человѣка природа достигла своего третьяго періода и своего истиннаго представителя, на которомъ оканчивается процессъ ея развитія. Вмѣсто текучаго и непостояннаго времени теперь царитъ постоянная и свободная сила человѣческаго сознанія, въ которомъ и прошедшее становится настоящимъ, и которая, понуждая время возвращать поглощенную имъ добычу, содержитъ и носитъ въ себѣ всю природу

Такъ какъ все естественное для греческаго народа было вмѣстѣ и божественнымъ, то изложенное здѣсь воззрѣніе на природу непосредственно отразилось и въ сознаніи божественнаго. Какъ природа прошла три періода развитія, такъ и въ мірѣ боговъ было три царства, преемственно слѣдовавшія одно за другимъ. Самое древнее царство было Урана и Геи; оно имѣло характеръ безпорядочнаго, элементарнаго броженія. За тѣмъ

слѣдовало царство Кроноса и Реи; тогда выразилась жизнь устроенная въ самой себѣ, но конечная, подверженная времени. Наконецъ, настало царство Зевса и съ нимъ достигла владычества человѣческая природа. Къ царству Зевса принадлежитъ весь кругъ Олимпійцевъ.

Это міровоззрѣніе есть первый плодъ самоуглубленія греческаго сознанія; это уже не есть прежнее, непосредственное пониманіе субъективно-духовнаго начала во всемъ естествѣ, но выработанное духомъ, хотя оно все еще остается интуитивнымъ вѣденіемъ, въ которомъ естественное и божественное понято въ его *генетической* связи; это есть мудрость, высказавшаяся въ *Космогоніи* и *Θеогоніи* орфической. Дѣйствительно ли поклоненіе Зевсу предварено было въ Греціи поклоненіемъ Кроносу, а это послѣднее поклоненіемъ Урану (какъ утверждаетъ г. Леонтьевъ)[2], или поклоненіе Зевсу и прочимъ Олимпійцамъ было первоначальнымъ богослуженіемъ Грековъ, а царство Урана и Кроноса есть только выраженіе того первоначальнаго состоянія религіознаго чувства, когда оно еще не выработало для себя божествъ, созерцаемыхъ въ установившемся образномъ представленіи (какъ думаетъ Штуръ[3], Ноакъ и другіе), или наконецъ, просто есть только религіозное преданіе, принесенное изъ Египта о Гарсефѣ (Уранѣ), Себѣ (Кроносѣ) и Озирисѣ (Зевсѣ), такъ что Греція начала съ того, чѣмъ кончилъ Египетъ, (т е. съ Озириса-Зевса)—во всякомъ случаѣ два первые періода Θеогоніи суть необходимое историческое предположеніе, начальные моменты развитія боговъ до человѣческой личности, которою они ознаменованы въ Греціи. Но

---

[2]) О поклоненіи Зевсу въ древней Греціи. Москва. 1850 г. стр. 27. 71 и пр.

[3]) Die Religions-Systeme der Hellenen, S. 26-7.

и царство Зевса не было неизмѣнно; напротивъ того, въ немъ начался новый процессъ развитія греческой Миѳологіи, въ которомъ отличаются опять три степени, соотвѣтствующія тремъ главнымъ эпохамъ древнѣйшей исторіи греческаго народа: времени Пеласговъ, Героевъ и собственно Гелленовъ. Въ пеласгическомъ періодѣ Зевсъ и прочіе боги представлялись сознанію еще въ хаотической неясности, и потому не имѣли именъ; поклоненіе богамъ было еще довольно сурово и самыя представленія о нихъ были еще боязливыя. Въ религіозномъ сознаніи героическаго времени (съ XIV вѣка до конца XII до Р. Хр.) все еще оставалось смѣшеніе, какъ и въ исторіи героевъ и даже въ концѣ этого времени въ исторіи Ореста; однакожъ представленія о богахъ начинаютъ проясняться; пробуждается стремленіе къ примиренію естественнаго и духовнаго, хотя это примиреніе еще не достигается вполнѣ; боги не вселяютъ уже трепета своимъ поклонникамъ, получаютъ характеръ анѳропоморфическій, сближаются съ людьми и даже люди, именно герои, становятся богами. Наконецъ, въ періодѣ Гелленовъ человѣческая личность дѣлается средоточіемъ всего религіознаго созерцанія олимпійскихъ божествъ. Естественное, человѣческое и божественное уравновѣшиваются въ нихъ, какъ существахъ чувственно-духовныхъ; боги получаютъ ясный и опредѣленный характеръ, выражаемый пластически въ чувственно-прекрасномъ, идеально-человѣческомъ видѣ. Боги суть властители человѣческихъ судебъ, и богослуженіе принимаетъ самый свободный характеръ. Въ духовно-свободныхъ, вѣчно-радостныхъ обитателяхъ Олимпа греческій духъ нашелъ своихъ истинно отечественныхъ боговъ, потому что въ своемъ природосозерцаніи онъ только теперь встрѣтился въ нихъ съ самимъ собою.

Въ представленіяхъ греческихъ боговъ нѣтъ строгой си-

стемы; тѣмъ не менѣе между Олимпійцами, по внутреннему ихъ значенію, можетъ быть установленъ слѣдующій распорядокъ. Въ средоточіи всего божественнаго сонма, въ центрѣ міра Олимпійцевъ, какъ строитель природы и человѣческаго міра стоитъ *Зевсъ*, отецъ боговъ и людей, и рядомъ съ нимъ его супруга, *Гера* Но единая сущность этого бога и его союза съ Герою раздѣляется въ представленіи на три момента: сначала онъ является свободнымъ властелиномъ природы въ ея устройствѣ и правильномъ чинѣ; но какъ порядокъ природы есть условіе и основаніе нравственнаго устройства гражданской жизни людей, то во-вторыхъ онъ господствуетъ надъ правомѣрною гражданскою стороною брачнаго союза и семейной жизни, которая опять, съ одной стороны, есть хранительница индивидуальности, а съ другой — основа нравственной гражданской жизни, и такимъ образомъ, въ третьихъ, онъ царитъ надъ благоустроенною политическою жизнію въ государствѣ, котораго объективную нравственность онъ представляетъ во всѣхъ отношеніяхъ. Это общее созерцаніе божественной полноты Зевса раздѣляется далѣе по тремъ отношеніямъ, — къ *жизни человѣка*, *природы* и *преисподнему міру* и въ каждомъ изъ нихъ имѣетъ своихъ представителей между Олимпійцами.

Со стороны *человѣческой жизни* божественное созерцается а) въ общей индивидуальности гелленскаго духа б) въ политической общественности и в) въ частной индивидуальности. а) Сторону *общей индивидуальности гелленскаго духа* выражаютъ *Аполлонъ* и сестра его *Артемида*, дѣти Латоны. Это представители исторической жизни гелленскаго народа, стремящагося къ идеалу. *Аполлонъ φοῖβος* сообщаетъ Гелленамъ цѣлительную силу отъ тѣлесной и духовной смерти. Первоначальная сокровенность и неясность

гелленства, миѳически представляемая Латоной (Лето), подъ вліяніемъ Аполлонова духа развивается въ ясный день сознанія. Переданное Зевсомъ божественному сыну предсказываніе дѣлаетъ его вѣщимъ богомъ, — историческимъ самосознаніемъ народнаго духа. Въ связи съ нимъ находятся *Музы*, которыхъ долгъ — въ служеніи дельфійскому божеству сохранить для потомства память о дѣяніяхъ людей и боговъ и утвердить за духомъ гелленскаго народа его безсмертіе у потомства. б) Къ сферѣ *политической общественности* принадлежатъ: *Гестія*, богиня домашняго очага, *Деметра*, покровительница земледѣлія, *Гефестъ* — представитель художественной производительности посредствомъ огня и *Аѳина* — богиня практической мудрости и разума, все устрояющаго въ политическо-гражданской жизни, такъ какъ она вмѣстѣ съ сопутствующими ей *Граціями* сообщаетъ общественной жизни здравомудрую прелесть. в) Въ кругу частной жизни, божества *отдѣльной индивидуальности* суть: *Аресъ* — представитель буйнаго воинственнаго пыла и тѣлесной силы, *Афродита* — благосклонно-улыбающаяся, легкомысленная богиня любви, покровительница чувственнаго влеченія и свободнаго выбора между лицами разнаго пола, потому что сопутствуемая *Харитами*, она, хотя жена Гефеста, раждаетъ однакожъ съ Аресомъ пламеннаго бога любви, *Эроса;* наконецъ, *Діонисъ* — представитель индивидуальнаго духа, возвышаемаго свѣжею, растительною жизнію природы, потому что воодушевляющею силою вина онъ сообщаетъ людямъ высшій порывъ жизни. Подъ вліяніемъ поклоненія Діонису гелленское сознаніе одушевило всю природу и населило лѣса, горы, рѣки, поля, деревья и источники *Нимфами*, *Дріадами*, *Наядами*, *Ореадами*, *Сатирами*, *Силенами*, которые всѣ составляютъ свиту Діониса. Къ этимъ спутникамъ относится и *Панъ*, но-

торый у позднѣйшихъ мистическихъ философовъ означаетъ всеобщую раждательную силу природы.

Наконецъ, особый кругъ боговъ относится *къ жизни природы и къ преисподней*. *Посидонъ*, могучій *Море-Зевсъ*, въ кругу земной жизни природы властвуетъ и надъ моремъ, и такимъ образомъ представляетъ владычество самосознательнаго духа надъ бурною жизнію природы. Подъ землею, во мракѣ царства тѣней и смерти, господствуетъ темный *Зевсъ-Адъ*, (Ἀΐδης) или *Плутонъ*, съ суровою, непреклонною строгостію. Рядомъ съ нимъ стоитъ жена его *Персефона*, какъ примиряющее существо, смягчающее страхъ смерти, составляющее посредствующую связь между міромъ горнимъ и преисподнимъ и представляющее въ гелленскомъ сознаніи борьбу между жизнію и смертію. Спутникъ ея въ попеременномъ странствованіи изъ горняго міра въ преисподнюю и обратно есть *Гермесъ*, божество, которое, съ другой стороны, составляетъ посредствующую связь между индивидуальною человѣческою жизнію и царствомъ смерти.

Въ этомъ распорядкѣ Олимпійцевъ Зевсъ есть *объективное* единство особыхъ боговъ, всеобщая, свободная сила божественной сущности, раздѣльно созерцаемая въ прочихъ богахъ, — какъ это выразилось въ представленіи, что Зевсъ указалъ прочимъ богамъ ихъ занятія и кругъ дѣйствованія. Есть и другое единство греческаго понятія о божествѣ, — *мистическое*, принадлежащее культу, потому что для религіознаго созерцанія каждое отдѣльное божество заключало въ себѣ всю полноту божественной сущности, и потому субъектъ въ благоговѣйномъ возвышеніи къ извѣстному божеству (наприм. въ молитвѣ, жертвоприношеніи и пр.) находилъ желаемое успокоеніе, хотя только въ предстоящей потребности, а не безусловнымъ образомъ. Но въ высшемъ отношеніи единство

греческихъ боговъ представляется *непосредственнымъ* въ созерцаніи всеобщей *Необходимости*, или *Судьбы*. Гелленское сознаніе понимало Необходимость преимущественно съ двухъ сторонъ: во-первыхъ, какъ безвидную и безсознательную матерію, постоянную основу міра, носительницу всѣхъ вещей, тогда она преимущественно называлась Ἀνάγκη, и, такъ какъ и боги, подобно людямъ, произошли изъ всеобщаго міроразвитія, то она составляетъ необходимое основаніе не только міра вообще, но и вѣчной природы боговъ, надъ которою они не могли вознестись въ своей божественной свободѣ и которой, напротивъ, они подчинены столько же, какъ и смертные люди. Во-вторыхъ, она представлялась гелленскому сознанію неотразимой *Судьбой*, которая, какъ всеобщее сознаніе необходимаго закона міроразвитія, какъ вѣчный распорядокъ міра, ограничиваетъ все конечное вообще и произволъ существъ въ частности, тогда называется она Αἶσα, или Μοῖρα, либо прямо θεός, либо δαίμων. Въ этомъ значеніи всеобщая сила Судьбы отождествляется съ личнымъ самосознаніемъ и волею боговъ и обособляется въ ихъ частныхъ дѣйствіяхъ такъ, что общее содержаніе Судьбы они сами представляютъ и конкретно выражаютъ въ дѣйствительной жизни; между тѣмъ какъ безъ этого обособленія въ частныхъ божествахъ Судьба оставалась бы только темною дочерью ночи, безсознательною необходимостію, суровымъ рокомъ. Въ этомъ конкретномъ значеніи Судьба, какъ τὸ δαιμόνιον, или Διὸς αἶσα, или τὸ θεῖον, выражаетъ вообще физическій и нравственный распорядокъ міра, волю боговъ, гелленское понятіе Промысла.

Таково въ главныхъ чертахъ гелленское сознаніе божественнаго, разложеннаго на множество субъектовъ. Если сравнимъ этотъ взглядъ съ ученіемъ древне-восточныхъ народовъ, особенно съ религіею рефлективною, то легко можетъ

показаться, что онъ уступаетъ ей въ глубинѣ и истинности, какъ это и высказалъ наприм. Крафтъ[4]. Но на самомъ дѣлѣ уже одна мысль о человѣческой личности, поставленной средоточіемъ всѣхъ религіозныхъ понятій греческаго народа, выражаетъ степень развитія религіознаго сознанія, до какой не достигали древнѣйшіе языческіе народы. Подъ вліяніемъ сознанія человѣческой личности гелленскіе боги получили иное содержаніе, иную форму и стали въ иное отношеніе къ человѣку, чѣмъ на Востокѣ. Для древне-восточнаго человѣка, безсознательно погруженнаго въ природу, содержаніемъ представленій его о богахъ была самая же природа, ея предметы и силы: онъ сознавалъ божественное или въ отдѣльныхъ эмпирическихъ предметахъ чувственнаго міра, въ звѣздной силѣ и совокупности видимаго неба, или понималъ это божественное, какъ матерію и форму въ ихъ противоположности и борьбѣ, какъ эѳироподобный перводухъ и первоматерію съ общими условіями космическаго бытія, — пространствомъ и временемъ и наконецъ, какъ всеобщую душу природы. Оттого всѣ религіозныя вѣрованія Востока, непосредственныя, или рефлективныя, суть религіи внѣшней природы, обоготворенной человѣкомъ въ такомъ, или иномъ отношеніи. Но въ Греціи человѣкъ, сознавъ свою личность, созналъ вмѣстѣ съ тѣмъ свое превосходство надъ внѣшнею природою, а потому и существенное содержаніе своихъ боговъ заимствовалъ изъ нравственно-человѣческой жизни въ ея различныхъ отношеніяхъ, каковы семейство и бракъ, земледѣліе, общественность, политическая и историческая жизнь, мужество и правда, искусство и наука и т. под.; даже частныя представленія о сущности боговъ

---

[4] Die Religionen aller Völker in philos. Darstell. Stuttg. 1848. S. 140-1.

взяты частію изъ преданія и прошедшаго состоянія религіи, изъ національныхъ начатковъ гелленской исторіи и развитія сознанія, частію изъ мѣстныхъ отношеній и дѣйствительнаго положенія народной жизни Правда, гелленскіе боги имѣютъ отношеніе и къ природѣ; они обитаютъ въ горахъ, лѣсахъ, ручьяхъ и т. д , но гелленское сознаніе не обоготворяло самые предметы природы, оно признавало въ нихъ божественное по ихъ происхожденію; громъ и молнія, ночь и луна, источникъ и роща и т п — это были для него не самые боги, но только произведенія извѣстныхъ боговъ; равно какъ семейство и бракъ, земледѣліе и общественность и т. п. не суть боги, но учрежденія, установляемыя и охраняемыя извѣстными богами. Поставленные въ извѣстномъ отношеніи къ природѣ и человѣческой жизни, гелленскіе боги не суть, однакожъ, ни олицетворенныя силы природы, ни поверхностныя олицетворенія различныхъ сторонъ человѣческой жизни, напротивъ, они суть нравственно-духовные индивидумы, — правители міра, руководители людей, дѣйствующіе свободно, по собственнымъ цѣлямъ. Оттого и гелленская религія, хотя все еще есть религія природы, но природы не физической, а нравственно-человѣческой, религія одухотворенная, хотя въ смыслѣ духовности относительной, человѣческой, а не безусловной. — На Востокѣ божественное не имѣло опредѣленной формы въ человѣческомъ сознаніи; понимаемое какъ самыя общія силы и проявленія природы, оно разширялось въ безпредѣльности, или въ смутной неопредѣленности представленія, оставалось безпредѣльнымъ или неопредѣленнымъ, какъ совокупность неба, какъ безграничная матерія и формирующее ее начало, какъ безконечное пространство и время, какъ всеобщая душа міра. Если въ фетишизмѣ божественное соединено было съ частными, эмпирическими предметами, каковы гора, лѣсъ, кусокъ

дерева, или камня, то и въ этомъ случаѣ оно или не имѣло опредѣленной формы, или имѣло форму лишь случайную; и если на высшихъ степеняхъ рефлективной религіи божества изображаемы были подъ видомъ животныхъ и людей, то и эти изображенія были только внѣшнимъ знакомъ, или символомъ божества, а не дѣйствительнымъ его образомъ; такъ какъ внутренняя сущность боговъ не имѣла внутренняго сосредоточенія, индивидуальной личности, то не могла получить въ человѣческомъ сознаніи и внѣшняго обособленія. Но въ Греціи дошли до убѣжденія, что самое божественное въ природѣ не есть самое огромное и пространное, но самое сосредоточенное въ себѣ, что оно есть субъектъ, существо личное, а потому и форма его содержанія не есть пространство, лишенное границъ, или вещество на низшихъ степеняхъ ограниченія, но вещество въ высшей степени ограничившееся и обособившееся; и какъ сущность боговъ состоитъ въ человѣческой личности, то они носятъ и тотъ образъ, въ которомъ является человѣкъ среди физическаго міра: гелленскіе боги человѣко-подобны не только по своей внутренней сущности, но и по своему внѣшнему виду.

Языческіе боги Востока, по своей сущности, суть боги чисто объективные; внутреннее содержаніе ихъ взято изъ внѣшней природы и не возведено къ личности, какъ и объективная природа; а потому сущность боговъ рѣшительно отлична отъ сущности человѣческой. Съ другой стороны, міръ явленій, къ которому относится и человѣкъ, произошелъ чрезъ отпаденіе отъ божественной субстанціи; и потому человѣкъ остается въ мірѣ удаленнымъ и отчужденнымъ отъ своихъ боговъ. Напротивъ того гелленскіе боги суть субъекты, ознаменованные человѣческою личностію; они взяты изъ нравственныхъ отношеній человѣка и обитаютъ столько же въ самомъ

человѣкѣ, какъ и въ явленіяхъ внѣшней природы Оттого Грекъ, подъ вліяніемъ своей религіи, жилъ въ мірѣ ему родственномъ и не чуждомъ божеству; гдѣ бы онъ ни находился, онъ повсюду окруженъ былъ богами, въ дружественномъ сближеніи съ которыми находилъ для себя успокоеніе, потому что они были съ нимъ единосущны. Древне-восточный человѣкъ былъ печально-важенъ. потому что надъ нимъ тяготѣло всеобщее, какъ надъ своею случайною частностію; общія силы природы, имъ обоготворенныя, опредѣляли его дѣятельность мимо его сознанія и воли. Напротивъ того гелленскіе боги, какъ нравственныя личности, господствуя надъ міромъ и человѣкомъ, не стѣсняютъ его собственной личности. Оттого жизнь Грека исполнена свѣтлой радости и упоенія; потому что и въ виду своихъ боговъ онъ чувствовалъ себя свободнымъ во всей вселенной, какъ въ своемъ государствѣ и у себя дома. — Восточные боги, какъ обоготворенныя силы природы, не имѣя въ себѣ духовной сосредоточенности, не могли опредѣлиться какой-либо формой въ человѣческомъ сознаніи, а этимъ отсутствіемъ формы, этою безпредѣльностію и неопредѣленностію своего бытія подавляли мысль человѣка, вселяли трепетъ въ его сердце, вносили въ его душу смятеніе. Тщетно младенческое искусство Востока усиливалось приблизить къ человѣку божества его подъ какими-либо внѣшними символами; подавляемое необъятностію идеи, оно и само терялось въ громадности формъ и неестественности сочетанія частей. Между тѣмъ греческіе боги, населяющіе природу, вмѣстѣ съ человѣческою личностію получили опредѣленный человѣческій образъ и тѣмъ выразили въ себѣ гармонію всеобщаго бытія: природа, человѣкъ и божество вступили въ дружественный союзъ; всѣ трое составили одно, всѣ вели одну и ту же чувственно-прекрасную человѣческую жизнь; а потому и созерцаніе божественнаго сопро-

вождалось внутреннимъ чувствомъ гармоніи, душевнымъ успокоеніемъ и эстетическимъ услажденіемъ, какими обыкновенно сопровождается всякое созерцаніе идеально-прекраснаго Въ своихъ богахъ греческій духъ созерцалъ самого себя, но въ идеальномъ образѣ своей сущности. Гелленскіе боги суть образы не непосредственнаго, эмпирическаго человѣчества, но человѣчества въ его изящномъ преобразованіи и возвышеніи къ идеалу. Такого рода внутреннее созерцаніе боговъ само собою повело человѣка къ искусству, потому что сущность искусства въ томъ и состоитъ, что человѣческій духъ свое содержаніе, созерцаемое идеально, свободною дѣятельностію воспроизводитъ внѣ себя. Въ духѣ древнѣйшихъ поэтовъ религіозныя созерцанія получили свою пластическую опредѣленность и отъ нихъ перешли въ живую вѣру народа, а къ ней примкнуло общественное богослуженіе и пластическое искусство, въ которыхъ религіозныя созерцанія явились въ чувственной предметности. Выражать божественное въ изящномъ человѣческомъ образѣ и въ немъ религіозное созерцаніе дѣлать пластически наглядным, сдѣлалось задачей классическаго искусства. Между всѣми искусствами ваяніе было наиболѣе способно изображать боговъ въ ихъ олимпійскомъ покоѣ, далекомъ отъ всякой борьбы, въ ихъ беззаботной веселости и невозмутимомъ блаженствѣ. Изваяніе было портретомъ внутренно созерцаемаго божества, который всѣми своими чертами изображалъ и всеобщую божественную сущность и духовную личность бога и отличительную характеристику его индивидуальности. И всѣ прочія искусства соединились для того, чтобы въ поклоненіи богамъ внѣшно выразить живое присутствіе ихъ человѣку. Боги любятъ прекрасное и любуются его изображеніемъ, и потому въ торжественныхъ празднествахъ выражали близость боговъ и старались имъ нравиться играми, зрѣлищами, пѣснями, му-

зыкой, пляской »Отъ всѣхъ прочихъ язычниковъ, — говоритъ основатель новѣйшей Философіи, — Грекъ отличается живою фантазіею и любовію къ искусству. Все, что онъ дѣлалъ въ отношеніи къ богамъ и для боговъ, онъ хотѣлъ имѣть прекраснымъ; онъ все хотѣлъ запечатлѣть искусствомъ. И, движимый живою фантазіею, онъ облекъ свою религію красотой, сообщилъ ей характеръ пріятности, миловидности, прелести, изящества. Это обнаруживается не только въ храмахъ, воздвинутыхъ божествамъ, но и въ украшеніяхъ этихъ храмовъ, въ статуяхъ, представлявшихъ боговъ, въ пѣсняхъ имъ посвящаемыхъ, въ танцахъ, зрѣлищахъ, вообще во всемъ, къ чему подавало поводъ богопоклоненіе. И въ этомъ состоитъ величайшая заслуга греческой религіи, что она воспитала искусство, возвысила его и облагородила, какъ ни одна религія какого-либо другаго языческаго народа: гелленская религія есть *религія красоты.*« Созерцаніе красоты во всѣхъ проявленіяхъ религіи не только устраняло всякую заботу и грусть въ душѣ человѣка и свѣтлою радостію возвышало духъ его надъ обыкновенною жизнію, но и дѣйствовало опять на самую жизнь и питало въ ней гелленское чувство гармоніи между тѣломъ и духомъ. Оттого въ гелленское время вся народная жизнь приняла пластическій характеръ, т. е. во всѣхъ сферахъ жизни дошло до проявленія самое полное, какое только было на свѣтѣ, равновѣсіе между плотскою и духовною стороною человѣческаго существа. Какъ религія красоты, гелленская религія и до сихъ поръ не утратила своей прелести для художника; она остается вѣчнымъ, неисчерпаемымъ источникомъ для поэтовъ, живописцовъ и ваятелей. »Греческая религія, — говоритъ Гердеръ, — требовала изваяній и храмовъ, дѣлала необходимыми нѣкоторыя произведенія искусства. Геній красоты далъ Грекамъ эти произведенія и помогъ имъ выполнить ихъ въ та-

комъ совершенствѣ, какого не встрѣчаемъ болѣе въ исторіи человѣчества. Оттого, когда величайшія чудеса этого искусства давно уже разрушены, мы дивимся имъ и любимъ еще ихъ развалины и обломки.«

Какъ ни прекрасна была религія Грековъ, но она въ самой себѣ носила и свой недостатокъ. Она сообщила своимъ богамъ человѣческую личность, но съ нею приписала имъ и человѣческія страсти и пороки, она дала своимъ божествамъ идеально-прекрасный образъ, но ограничила и стѣснила имъ безконечность божественной сущности; для высшаго, безусловнаго сознанія человѣческій образъ остался только несоотвѣтственной формой явленія божества, только его знакомъ и символомъ, а не истиннымъ присущіемъ и безусловною дѣйствительностію Божества, она родила и облагородила искусство, но искусство низвело блескъ небесныхъ существъ на землю и облекло ихъ земною красотою; искусство само получило значеніе религіи и совлекло ее съ ея высоты: религія начала терять силу религіи, человѣкоподобіемъ и духовно-чувственною красотою своихъ боговъ она призывала человѣка къ поклоненію имъ въ радости и игрѣ, но религія имѣетъ болѣе серьёзные интересы, чѣмъ услажденіе эстетическаго чувства; она должна дѣйствовать и на волю своихъ поклонниковъ Эта болѣе серьёзная и практическая сторона религіи выразилась во второмъ моментѣ религіи личности, — въ цѣлесообразной религіи Римлянъ.

б) Религія цѣлесообразности.

Какъ изъ соединенія Латиновъ, Сабелловъ и Этрусковъ составились начатки римскаго государства, такъ и древне-римская религія произошла изъ смѣшенія элементовъ религій

латинской, сабельской и этруской; къ нимъ еще въ глубокой древности примкнули религіозныя представленія пеласгическія, принесенныя въ Лаціумъ выходцами изъ Додоны и сѣверной Греціи, а въ послѣдствіи времени и представленія гелленскія изъ южной Италіи, или такъ называемой великой Греціи. Всѣ эти элементы слились въ одно цѣлое, получили одну общую религіозную связь въ учрежденіи Авспиціевъ.

Римскую религію не льзя назвать въ собственномъ смыслѣ оригинальною. При построеніи Рима, религія народовъ средней Италіи, входившихъ въ составъ новаго государства, была уже въ томъ періодѣ, когда стремленіе къ производительности, къ образованію опредѣленныхъ формъ во внѣшности, большею частію уже истощилось; довольствовались только найденнымъ и придуманнымъ, культъ былъ уже готовымъ; свѣжесть творчества миновалась. Оттого и Римляне остановились на принятіи и усвоеніи; и это дѣлали они не только вначалѣ, но и во всѣ времена. Это одинъ изъ существенныхъ признаковъ римской религіи, что ея элементы большею частію не ею самою созданы, но заимствованы извнѣ; не производительность, но пріемлемость есть общій ея характеръ. Римлянинъ имѣлъ слишкомъ мало фантазіи и самобытно – творящей силы; онъ былъ слишкомъ объективенъ и практиченъ. По большей части онъ заимствовалъ божества въ то мгновеніе, когда сознавалъ потребность въ нихъ, и притомъ бралъ ихъ съ тѣми качествами, какія уже были имъ приписаны. — Не льзя, конечно, сказать, что Римляне ничего не придумали въ своей религіи сами отъ себя; напротивъ, у нихъ было много боговъ, которые могли произойти только въ самомъ Римѣ; но и въ этомъ случаѣ обнаруживалось больше подражанія прежнему, чѣмъ самостоятельно–творящей силы. Подъ преобладающимъ вліяніемъ разсудка Римлянинъ только разлагалъ и раздроблялъ го-

товое содержаніе; онъ былъ особенно склоненъ раздѣлять общія представленія божествъ по ихъ частнымъ качествамъ; въ этомъ отношеніи, по видимому, онъ не зналъ предѣловъ. Въ большей части случаевъ, для каждаго момента дѣятельности, для каждаго измѣненія въ состояніи человѣка назначались особыя божественныя существа, или отдѣльныя божественныя качества. Такъ особыя божества руководили смертнаго въ каждомъ его положеніи отъ перваго развитія его зародыша до брачнаго союза, особыя божества пеклись порознь о всѣхъ частныхъ фазисахъ земледѣлія и скотоводства до того, что былъ даже Стеркулъ, богъ навоза. Далѣе, отвлеченныя понятія о добродѣтеляхъ, счастливыхъ отношеніяхъ и т. п., какъ virtus, pietas, fides, salus, fortuna, Римляне возводили въ личныя божественныя существа, но и въ этомъ олицетвореніи образцомъ для Римлянъ были Греки. Кромѣ того къ женскимъ, или мужескимъ божествамъ Римляне прибавляли соотвѣтственныя мужескія или женскія, наприм. къ богинѣ Tellus (Земля) — Tellumo, къ Діанѣ — Dianus, къ Церерѣ— Cerus, къ Фавну — Fauna; но и въ этомъ они подражали Грекамъ. И если, наконецъ, изъ сказуемыхъ различныхъ божествъ составляли новыя божества, то и тогда они слѣдовали примѣру Грековъ же, такого рода божества были наприм. Quirinus, Sylvanus, Portunus.

Римская религія имѣла наиболѣе сродства съ религіею греческою, что признавали уже древніе писатели, наприм Діонисій галикарнасскій. Но не смотря на это сродство, не справедливо было бы считать эти религіи тождественными, или, по крайней мѣрѣ, признавать римскую религію только видоизмѣненіемъ греческой, между ними такое же сродство, какъ между греческимъ и латинскимъ языкомъ, который по справедливости называютъ отпрыскомъ древне-гелленскаго; но при всемъ

томъ, какъ латинскій языкъ чрезъ свое развитіе получилъ самостоятельность, такъ и римская религія по своему характеру составляетъ особый видъ развитія религіознаго сознанія. »Римскую религію, — говоритъ Гегель, — смѣшиваютъ съ греческою; а между тѣмъ онѣ существенно различаются между собой по своему духу. Если и находятся въ нихъ божества общія имъ, то они имѣютъ, однакожъ, совершенно другое значеніе въ религіи римской, чѣмъ въ греческой; и содержаніе религіи и религіозное настроеніе существенно различны въ обѣихъ, — что открывается даже изъ внѣшняго, поверхностнаго, эмпирическаго разсмотрѣнія. Вообще соглашаются, что государство, государственное учрежденіе, политическая судьба народа зависятъ отъ его религіи, что религія есть субстанція народнаго духа, основаніе политики; но греческій и римскій духъ, образованіе, характеръ существенно различны между собой, и уже это должно указывать на различіе обѣихъ религій [5].«

И въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ въ соотвѣтствіе духу и характеру греческаго народа, его боговъ можно назвать *теоретическими*, *піитическими* и *игривыми*, боги римскіе суть божества *практическія*, *прозаическія* и *серьёзныя*, какъ сами Римляне. Греческіе боги — *теоретическіе:* они суть выраженіе сознанія человѣческой личности, созерцаемой объективно и созерцанія предметовъ природы, понимаемыхъ субъективно, какъ живыя личности; въ исторіи этихъ боговъ высказываются то сознаніе нравственно-политическихъ отношеній народной жизни, то взгляды на природу вещей, на твореніе міра, на процессъ элементовъ и т. п. Напротивъ того, римскіе боги суть *практическіе:* они не произошли изъ сво-

[5]) Philos. der Relig. Zweiter Thl. S. 165.

боднаго созерцанія объективности, не выражаютъ собой никакого теоретическаго воззрѣнія на природу и человѣка и не сопровождаются почти никакими миѳическими сказаніями; о нихъ не знаютъ, откуда они произошли, или лучше сказать, о нихъ знаютъ, что они произошли по извѣстнымъ поводамъ; они произошли изъ практическаго сознанія человѣческихъ нуждъ и потребностей и выражаютъ собой эти нужды и потребности. »Нужда и потребность,— говоритъ Гегель (ib. S. 177)— есть всеобщая Ѳеогонія римскихъ боговъ.« — Греческіе боги— *піитическіе:* въ нихъ гелленскій духъ созерцалъ самого себя, но въ идеальныхъ образахъ своей сущности; это живые, человѣкоподобные индивидумы, въ которыхъ божественное и человѣческое, всеобщее, внутреннее созерцаніе и частное, внѣшнее выраженіе приведены въ равновѣсіе, въ гармонію, это созданія фантазіи, украшенныя всѣми прелестями ея творческой силы, и, какъ боги фантазіи, они вознесены въ своей идеальной красотѣ надъ эмпирическими частностями бытія, на мгновеніе появляются они среди людей и снова уходятъ на Олимпъ, не входя въ нужды человѣка; съ своими нуждами Грекъ обращался только къ Оракулу и относилъ ихъ къ Необходимости, къ Судьбѣ. Римскіе же боги — существа *прозаическія:* въ нихъ нѣтъ ничего идеальнаго, нѣтъ даже того сознанія, той человѣчности, которая составляетъ субстанціальное въ людяхъ, какъ и въ богахъ, и въ богахъ, какъ людяхъ; это боги разсудка, который безжалостно обнажилъ ихъ отъ всей прелести свободно творящей фантазіи, который только состоянія непосредственнаго бытія свелъ въ нихъ въ отвлеченные образы, безъ всякой другой субстанціальности; это выраженіе духа, погруженнаго въ конечное и непосредственно – полезное, движущагося въ кругу частныхъ, обыденныхъ, самыхъ прозаическихъ цѣлей человѣческой жизни. — Греческіе боги, наконецъ, *радостны* и

игривы. Это индивидуальности, богатыя самыми разнообразными особностями и качествами; имъ не чужды и человѣческія желанія и страсти, не чуждо все человѣческое, кромѣ заботъ и горестей человѣческой жизни; при богатствѣ своей натуры они не стѣснены никакимъ опредѣленнымъ началомъ; они вполнѣ свободны въ своихъ частныхъ проявленіяхъ, могутъ становиться даже въ противорѣчащихъ себѣ положеніяхъ; Марсъ наприм. можетъ благопріятствовать миру; могутъ даже легкомысленно вдаваться въ разныя похожденія, интриги, съ ними можно играть комедію; это—то богатство индивидуальности и вмѣстѣ полная свобода ея проявленій даже до легкомыслія, составляютъ основаніе радостной, игривой и беззаботной жизни Олимпійцевъ. Напротивъ того римскіе боги, распредѣленные по частнымъ потребностямъ человѣческой жизни, имѣютъ характеръ строго опредѣленный самыми этими потребностями, въ самой свободѣ своихъ проявленій во внѣшности, въ своихъ дѣйствіяхъ они ограничены опредѣленнымъ началомъ практическаго осуществленія извѣстныхъ цѣлей; если на долю греческихъ боговъ досталась игривая и беззаботная юность, то удѣломъ римскихъ боговъ была возмужалость, преданная практическимъ интересамъ жизни, преданные исключительно попеченіямъ о нихъ, римскіе боги не вдаются въ любовныя похожденія; за ними не водятся скандалёзныя исторіи: они *серьёзны* и *степенны*. Если римскія саги расказываютъ о какихъ–либо не нравственныхъ похожденіяхъ Марса и Весталки Реи–Сильвіи, Флоры и нѣкоторыхъ другихъ боговъ, то это принадлежитъ уже къ позднѣйшему времени, къ періоду сближенія Римлянъ съ Греками, искаженія древней нравственности и упадка самой религіи.

Существенное основаніе римской религіи заключается въ обоготвореніи практической стороны человѣческой лично–

сти, въ возведеніи къ божественному значенію цѣлесообразной человѣческой дѣятельности Какъ въ природѣ, такъ и въ человѣческой жизни есть множество цѣлей, достигаемыхъ извѣстнаго рода средствами; но соотношеніе между ними не зависитъ лишь отъ нашего выбора и произвола; надъ этими цѣлями и средствами, и именно въ соотвѣтствіе имъ, возвышается міръ могущественныхъ существъ, во власти которыхъ положены всѣ средства и которыя ими распоряжаются по своему усмотрѣнію. Это божества, которымъ человѣкъ долженъ покланяться, какъ представителямъ его цѣлей и отъ которыхъ долженъ ожидать средствъ, наиболѣе сообразныхъ съ этими цѣлями. По причинѣ такого отношенія въ римской религіи человѣческихъ средствъ и цѣлей къ божественному, самая эта религія, опирающаяся на практическомъ пониманіи этого отношенія, по справедливости называется религіею *цѣлесообразности*. Боги этой религіи, по своему внутреннему содержанію, по своей сущности, не суть субстанціальныя силы народнаго духа, идеалы нравственно-политической жизни людей, какъ въ религіи греческой, но только олицетворенныя нравственно – политическія понятія, аллегорическія существа, добытыя соображеніемъ практическаго смысла надъ ограниченными, конечными цѣлями жизни въ ихъ связи съ соотвѣтственными имъ средствами.

Между практическими цѣлями, къ которымъ обращена была жизнь римскаго народа, надобно отличать цѣль общественную, общую всему римскому народу, и цѣли его частныя. По этому различію цѣлей различаются и римскіе боги, какъ ихъ представители.

Всеобщею, государственною цѣлію римскаго народа было владычество его надъ міромъ; ей должны были подчиняться всѣ остальныя цѣли, какъ общественному благу, fortuna publica;

для нея истощались въ жертвахъ самое геройское мужество и самоотверженіе Средоточіемъ народнаго духа, стремящагося къ этой цѣли, и даже осуществленіемъ этой цѣли, — міровымъ владычествомъ былъ Римъ, святое, божественное существо Этотъ властвующій Римъ въ формѣ владычествующаго божества есть *Юпитеръ Капитолійскій*, всемогущій и всеблагій, Jupiter Capitolinus, Optimus Maximus. Его не должно смѣшивать съ другими Юпитерами, которыхъ Варронъ насчитывалъ больше 300. Этотъ Jupiter Capitolinus не есть Зевсъ, отецъ боговъ и людей, онъ имѣетъ только значеніе владычества, всепобѣждающаго и непобѣдимаго (Victor, Invictus) и Римляне есть тотъ народъ, для котораго и посредствомъ котораго онъ выполняетъ эту цѣль. Вмѣстѣ съ Юпитеромъ принимаетъ участіе въ блестящемъ поклоненіи ему *Юнона Капитолійская*, Juno Capitolina, покровительница владычествующаго Рима и римскаго государства. Всѣ прочія божества, какъ представители частныхъ цѣлей, какъ средства цѣли всеобщей, подчинены Юпитеру Капитолійскому, какъ всеобщей, безусловно-существенной силѣ Владычества, простирающагося на весь извѣстный, образованный міръ.

Владычество есть цѣль римскаго гражданина, но этою цѣлію не исчерпываются всѣ интересы индивидума; онъ имѣетъ еще внѣ ея свои *частныя, особыя цѣли*, которыя тоже возведены до божественнаго значенія; отсюда частные боги, которыхъ содержаніе составляетъ практическая польза въ разныхъ кругахъ человѣческой дѣятельности. Практическихъ цѣлей можетъ быть неопредѣленное множество, и практическій римскій смыслъ любилъ раздроблять ихъ до возможной мѣры для удобнѣйшаго ихъ достиженія. Оттого и частныхъ боговъ у Римлянъ было неопредѣленное множество. Понятно, что между этими богами, представителями эмпирически-почувство-

ванныхъ потребностей жизни, не могло быть никакой опредѣленной системы. Впрочемъ, изъ частныхъ цѣлей однѣ стоятъ ближе къ цѣли общественной, какъ болѣе пригодныя средства для ея осуществленія, а другія отклоняются отъ нея далѣе и далѣе, нисходя до самыхъ прозаическихъ, обыденныхъ потребностей жизни· такъ и между частными римскими богами можно указать развѣ тотъ же порядокъ ближайшаго, или болѣе далекаго отношенія ихъ къ общественной жизни, такъ что низшія божества служатъ средствами для высшихъ.

Съ этой точки зрѣнія, первое мѣсто между частными богами, какъ ближайшія средства къ міровому владычеству, занимаютъ божества войны: Bellona, Mars, Quirinus (копьеметатель), божество благопріятнаго начала и исхода какъ всякаго предначинанія, такъ особенно войны — Janus и божество побѣды — Victoria, или dea Vincia. Ближайшія средства войны и побѣды суть божества практической мудрости: Minerva и Mens, согласія и мужества — Concordia и Virtus и счастливаго стеченія обстоятельствъ — Fortuna (publica). Основаніе общественной жизни и среда развитія практической мудрости и гражданскихъ доблестей есть семейство; отсюда божества семейства: Lares и Penates; Лары суть души умершихъ предковъ, витающія среди семейства и покровительствующія ему; Пенаты господствуютъ въ средоточіи домовъ и завѣдуютъ ихъ благосостояніемъ; впрочемъ различіе между Ларами и Пенатами не строго опредѣлено; такъ какъ и римское государство разсматривалось какъ одно семейство, то Лары и Пенаты были также и общественными богами покровителями, и въ этомъ случаѣ назывались Lares publici, urbani и пр. Penates publici, dii patrii, а въ первомъ — Lares, Penates domestici, familiares и пр. — Семейство для своего существованія и поддержанія должно имѣть средства нравственныя,

физическія и хозяйственныя; отсюда новыя божества. *Нравственныя* средства семейства, поддерживающія его внутреннюю силу и значеніе, суть, божества брака— Camelae Virgines, Talassio, супружеской чистоты и любви — Pudicitia и Venus (Венера, впрочемъ, получила въ послѣдствіи времени значеніе любви безпутной и потому называлась Salatia или volgivaga Venus), твердости въ данномъ словѣ—Fides, почтительной любви и преданности дѣтской — Pietas. *Физическія* средства семейства — здоровье и физическая крѣпость его членовъ со дня ихъ рожденія, отсюда божество родовъ— Diana lucina, genitalis, genetyllis (она впрочемъ имѣла и много другихъ значеній), божества пекущіяся о развитіи человѣка послѣ его рожденія, а именно божество сохраняющее его жизнь — Virtumnus, заботящееся о признаніи дитяти отцемъ— Levana, божество имени — Nundina, научающее сосать грудь — Rumina,— тихо спать — Cunina, ѣсть и пить— Edusa и Potina, стоять и говорить — Stanus и Fabulinus и пр и пр., божества врачующія—Aesculapius и Apollo, здравія и крѣпости—Salus, Pollentia, Strenia, перехода отъ отрочества къ юности — Juventus, духъ покровитель всей жизни— Genius и пр. *Хозяйственныя* средства семейства: домъ съ его принадлежностями, торговля, скотоводство, земледѣліе, отсюда множество боговъ хозяйственныхъ, а именно дома, домашняго очага — Vesta, (которая впрочемъ имѣла значеніе и общественное, какъ божество Рима, какъ бы общаго дома), домашняго огня — Vulcanus, дверей — Forculus, благопріятнаго выхода и входа — Janus, порога — Limentinus и Lima, сундуковъ — Arculus, денегъ — Pecunia, мѣди — Aesculanus, серебра — Argentinus и пр. и пр.; торговли— Mercurius, стадоводства—Pales, Faunus, богиня воловъ—Bubona, лошадей— Epona и пр.; винодѣлія—Liber (Bachus) и Libera, земледѣ-

лія— Saturnus, и въ частности божество межей Terminus, сѣянія Segesta, прозябанія Proserpina, укрѣпленія стеблей Nodotius, созрѣванія пашни Matura и пр ; плодородія и жатвы Ops и Ceres. Различнаго рода средства земледѣлія суть опять божества; а именно: стихіи — Земля Tellus, свѣтъ Sol и Luna, вода — отсюда разнаго рода водяныя божества, наприм Fontus, состоянія воздуха Tempestates; земледѣльческихъ работъ: вспахиванія Obarator, бороненія Occator, сѣянія Sator и пр. и пр , наконецъ божества приготовленія хлѣба, — богиня сушильни пашни Juno Fornax, огня для печенія хлѣба Vesta, хлѣбопекарства Jupiter Pistor и т. д.

Въ противоположность желаемымъ цѣлямъ въ практической жизни встрѣчается много вреднаго и неудачнаго; и въ этихъ явленіяхъ есть своего рода дѣятели, которые въ римской религіи признаются за божества. Останавливаясь на эмпирической дѣйствительности, Римляне не могли дойти до отвлеченнаго понятія діавола, или зла въ самомъ себѣ; только частный вредъ и недостатокъ составляетъ у нихъ содержаніе злыхъ божествъ. Такого рода божества суть: привидѣнія и ночные призраки Larvae и Lemures, т е. въ противоположность Ларамъ злые духи умершихъ, истома Fessonia, лихорадка и моровая язва Febris и Pestis, голодъ Fames, ржавчина въ хлѣбѣ Robigo и т. д.

Мы указали здѣсь на главнѣйшія частныя божества въ нисходящемъ порядкѣ, начиная отъ болѣе общихъ цѣлей и нисходя до самыхъ частныхъ и ограниченныхъ; но въ дѣйствительности образованіе понятій о римскихъ богахъ происходило, конечно, въ обратномъ порядкѣ; по мѣрѣ развитія и разширенія понятій въ народѣ, разширялось и значеніе боговъ, переходя отъ ближайшихъ, эмпирическихъ предметовъ до высшихъ цѣлей общественныхъ. Такъ наприм. Юпитеръ первоначально

означалъ громъ и молнію, Jupiter tonans, fulgurator, а также дождь, Jupiter imbricitor, за тѣмъ — плодородіе полей (J. frugifer), воздушныя перемѣны (tempestatium divinarum potens) эѳиръ и небо (отсюда выраженіе sub Jove, подъ открытымъ небомъ), далѣе — защитника и пената Рима, далѣе — основателя и хранителя римскаго государства (Conditor et Conservator Imperii romani), непобѣдимую силу его (J. invictus) и наконецъ всемірное владычество Рима (vis regendorum hominum. Quint. III. 7. 2).

Понятіемъ о Богѣ и его отношеніи къ человѣку главнымъ образомъ опредѣляется духъ каждой религіи; такъ и въ римской религіи внутреннимъ содержаніемъ ея боговъ опредѣлился и ея духъ. Божества эти, какъ мы видѣли, были выраженіемъ, съ одной стороны, всеобщей цѣли, всеобщаго владычества Римлянъ, а съ другой — разнообразныхъ цѣлей частныхъ, индивидуальныхъ. Цѣль общественная и цѣли частныя, если угодно, находятся въ противорѣчіи между собою: въ первомъ случаѣ индивидумъ теряется во всеобщемъ, приносится въ жертву этому владычеству, этой fortuna publica, а въ послѣднемъ — человѣческій субъектъ и его цѣли имѣютъ значеніе самостоятельное, существенное; но эти крайности и ихъ противорѣчіе составляютъ пунктъ, около котораго вращается вся римская жизнь и самая религія; и въ религіи, въ ея духѣ мы видимъ тоже двойственное направленіе: съ одной стороны, преобладаніемъ въ ней всеобщей цѣли вызвано стѣснительное чувство *зависимости* индивидума, его ничтожества предъ всеобщимъ, какъ простаго только средства; индивидумъ не знаетъ того свободнаго приближенія къ своимъ богамъ и такъ сказать дружественнаго съ ними обхожденія, какое было наприм. въ религіи греческой; онъ знаетъ только рабское уничиженіе, холодное поклонничество безъ внутренней

любви къ представителю всеобщаго, безъ той душевной теплоты, которая составляетъ существенное во всякой религіи. Съ другой стороны, обоготвореніемъ въ римской религіи частныхъ, субъективныхъ цѣлей индивидума питалось въ немъ *чувство самолюбія*, корыстное чувство личныхъ интересовъ; внутреннее содержаніе боговъ начинается не отъ нихъ самихъ, не отъ *ихъ* природы, но отъ людей, отъ того, что составляетъ *ихъ* цѣли; божества получаютъ значеніе только средства для осуществленія этихъ человѣческихъ цѣлей, индивидумъ служитъ своимъ божествамъ только ради цѣлей, а эти цѣли суть его, человѣческія цѣли. — Это двоякое направленіе духа римской религіи отразилось и въ ея культѣ.

Римская религія не имѣла теоретическаго ученія; ея боги существовали только въ представленіи народа, а еще болѣе въ религіозныхъ обрядахъ и празднествахъ; и какъ боговъ этихъ было неопредѣленное множество, то надлежало въ точности опредѣлить внѣшній культъ, — образъ, способъ и время поклоненія имъ Скоро представилась необходимость составить всему точные реэстры, или книги, которыя и находились въ рукахъ жрецовъ и назывались indigamenta (отъ indigitare = indicare); въ нихъ все было приведено въ правила, расчитано, строго опредѣлено, для внутренняго значенія религіи, для ея уразумѣнія, для живаго сохраненія формъ, для образованія сообразно съ духомъ времени не сдѣлано. конечно, ничего, не сдѣлано никакихъ учрежденій, не назначено никакихъ лицъ; въ самой древности вся забота государства относительно религіи обращена была только на внѣшнее устройство богослуженія, и за то оно отличалось множествомъ обрядовъ. Безъ преувеличенія можно сказать, что Римляне почти всю свою жизнь проводили въ выполненіи религіозныхъ церемоній. Сколько было боговъ, столько же было богослужебныхъ обря-

довъ и предписаній; и законъ повелѣвалъ выполнять ихъ съ величайшею внимательностію и строгостію, въ томъ предположеніи, что малѣйшею невнимательностію боги легко могли бы оскорбиться и дать почувствовать людямъ свое неудовольствіе. Поэтому поклоненіе богамъ въ Римѣ доходило до скропулёзности и мѣлочности, съ крайнею заботливостію старались выполнять все согласно съ предписаніемъ, или обычаемъ. Если въ дѣлахъ государства случалось что–либо неблагопріятное, то причину того относили къ опущенію какого–либо божества, или жертвоприношенія, или обряда и со всею утонченностію изслѣдывали, что именно опущено. Эта необыкновенная строгость во внѣшнемъ богослуженіи, эта тревожная заботливость о всѣхъ обрядовыхъ мѣлочахъ была слѣдствіемъ того тягостнаго чувства *зависимости* индивидума, какое внушала ему самая религія всеподавляющимъ значеніемъ ея общей, отвлеченной цѣли. Совершенно, поэтому, въ римскомъ духѣ Цицеронъ производилъ Religio отъ religare, когда религія для Римлянъ дѣйствительно была чѣмъ–то связующимъ во всѣхъ отношеніяхъ; не менѣе также справедливо греческіе писатели, Поссидоній Апамейскій и Діонисій Галикарнасскій назвали римскую религію на своемъ языкѣ »Деисидемоніей« (*Δεισιδαιμονία*),— томительнымъ страхомъ къ богамъ: чувство подавляющей зависимости не могло не пробуждать чувства страха.

Къ внѣшнему римскому культу относятся также средства узнавать волю и повелѣнія боговъ; средства эти суть: наблюденіе надъ природою вообще, надъ громомъ, молніею и другими явленіями (auspicium), наблюденіе въ частности надъ крикомъ, клеваніемъ пищи и полетомъ птицъ, которыхъ считали какъ бы вѣстниками божественными (augurium), оракулъ, сивиллинскія книги и толкованіе сновъ. Средства эти преимущественно были въ рукахъ правительства, государства; авгуры

были офиціальными истолкователями (interpretes) указаній божественной воли. Но старались угадать эту волю не въ отношеніи къ нравственной дѣятельности человѣка, но относительно житейскихъ интересовъ, частныхъ, или общественныхъ; слѣдовали этой воли не для того, чтобы усовершать себя морально и тѣмъ самымъ служить богу, но чтобы достигнуть успѣха въ какомъ-либо предпріятіи, или отвратить угрожающее бѣдствіе. Такимъ образомъ въ этихъ отправленіяхъ культа выражалось *самолюбивое чувство*, для котораго боги были только средствами; не люди служили богамъ, но боги людямъ; Римляне покланялись богамъ, потому что имѣли въ нихъ нужду, особенно во время войны.

Въ религіи, не имѣющей ученія, божественное представляется людямъ наглядно въ празднествахъ и зрѣлищахъ. Образъ, изваяніе представляетъ божественное въ покоѣ; повѣствованіе, миѳъ изображаетъ его въ движеніи, но только для внутренняго субъективнаго представленія; напротивъ того зрѣлища имѣли своимъ назначеніемъ въ древности — выражать процессъ субстанціальныхъ силъ, божественную жизнь въ ея движеніи и дѣйствіи наглядно, объективно. Такого рода зрѣлища не были туземны въ Римѣ; они заимствованы изъ Греціи; и притомъ, въ Римѣ заимствовали только позднѣйшую греческую комедію и только соблазнительныя сцены и частныя отношенія между отцемъ, сыновьями, непотребными женщинами и рабами. Другія зрѣлища перешли въ страшное и отвратительное, безъ всякой нравственной, божественной идеи. Главнѣйшія изъ нихъ состояли только въ убійствѣ звѣрей и людей, въ пролитіи потоковъ крови, въ борьбѣ на жизнь и смерть. Эти игры доходили у Римлянъ до чудовищныхъ размѣровъ; сотни людей, отъ четырехъ до пяти сотъ львовъ, тигровъ, слоновъ, крокодиловъ умерщвляемы были людьми, ко-

торые принуждены были бороться и между собою и взаимно поражать себя. Это было какъ бы завершеніемъ того, что можно было представить Римлянамъ въ зрѣлищахъ; здѣсь нѣтъ никакого нравственнаго интереса, никакого трагическаго столкновенія; здѣсь представлялась зрителямъ не какая-либо духовная исторія, но исторія холодной, бездушной смерти, потребованная неразумнымъ произволомъ и служащая къ увеселенію другихъ. Это холодное убійство для потѣхи представляетъ наглядно только ничтожество человѣческой индивидуальности, какъ оно сознавалось въ чувствѣ религіозной *зависимости*.

Впрочемъ, въ религіи римской въ значительной степени выражался и нравственный элементъ Она далеко уступаетъ греческой по красотѣ ея боговъ, по внутреннему ихъ содержанію и внѣшней формѣ, по богатству и піитичности миѳовъ и по самой прелести культа, но возвышается надъ нею своею практическою стороною, своимъ нравственнымъ значеніемъ. Конечно, и въ римской религіи вовсе не льзя искать той высокой и чистой нравственности, какую можетъ внушать человѣку только истинная, богооткровенная Религія; но если будемъ смотрѣть на нее съ ея же точки зрѣнія, какъ на языческую религію, то не можемъ по справедливости отказать ей въ успѣхѣ развитія религіознаго чувства съ нравственной его стороны. Уже сами греческіе писатели, какъ Діонисій Галикарнасскій (около 20 лѣтъ жившій въ Римѣ во время Цезаря Августа) отдавали ей въ этомъ отношеніи преимущество. »Римляне, — говоритъ онъ, — всѣ тѣ сказанія о греческихъ богахъ, въ которыхъ заключаются клеветы и поношенія на нихъ, отвергнули какъ неприличное и унизительное даже для человѣка честнаго, тѣмъ болѣе для боговъ; представляютъ себѣ боговъ только съ самой благородной стороны, разсказываютъ о нихъ только самое лучшее, устраняя отъ нихъ качества, не-

достойныя блаженныхъ существъ; у Римлянъ не услышите о битвахъ боговъ, о нанесеніи имъ ранъ, о заключеніи въ цѣпи, о рабскомъ служеніи людямъ и т. п.« — Очищенная такимъ образомъ въ самой себѣ, съ нравственной стороны, римская религія не могла не производить моральнаго вліянія на жизнь народа общественную и частную.

Римская религія была религіей государственною; но не въ томъ, конечно, смыслѣ, будто она была придумана государствомъ для своихъ цѣлей и употребляема, какъ средство напр. для обузданія народа, безъ внутренняго убѣжденія въ ней гражданъ; она образовалась вмѣстѣ съ государствомъ и крѣпко срослась съ нимъ въ одну, такъ сказать, массу до того, что не могла быть отдѣлена отъ него безъ потрясенія его и не могла существовать безъ него и сама. Въ этомъ смыслѣ римскіе и греческіе писатели говорятъ о религіи Римлянъ, какъ о всякомъ другомъ политическомъ учрежденіи; auspicia et Senatus, по словамъ Цицерона, были главнѣйшія опоры государства; »при посредствѣ авспиціевъ, — говоритъ Ливій, — основано государство и авспиціями направлялись всѣ дѣла войны и мира;« авспиціями же освящались всѣ законы, всѣ нравственныя и правомѣрныя отношенія народа. Неудивительно, поэтому, что входя во всѣ отношенія общественной жизни, римская религія вліяла на нее сообразно съ своимъ духомъ. Выражая собой преобладаніе всеобщей государственной цѣли надъ частными интересами, она питала силу и энергію національнаго сознанія. Проникнутые этимъ сознаніемъ, члены всѣхъ сословій переносили силу собственнаго убѣжденія на религію государства и такимъ образомъ пріобрѣтали *политическую* вѣру во всемогущество своихъ боговъ и исключительное попеченіе ихъ о римскомъ государствѣ. Изъ этого источника проистекала непоколебимая увѣренность Римлянина въ счастливомъ исходѣ

общественнаго предпріятія, увѣренность, что такой исходъ есть непремѣнное слѣдствіе точнаго выполненія религіозныхъ требованій и что всякая неудача есть наказаніе за случившееся безбожіе, за опущеніе какого-либо обряда; изъ того же источника проистекали безусловное повиновеніе общественнымъ постановленіямъ и законамъ, всецѣлая преданность, покорность и самопожертвованіе. Такимъ образомъ Римлянинъ охотно жертвовалъ собою, своимъ имуществомъ и жизнію государству. Благочестіе было рычагомъ всѣхъ его усилій, виновникомъ его отваги и стойкости, его мужества (virtus), съ которымъ онъ побѣдоносно несъ свое знамя отъ города къ городу, отъ страны къ странѣ и которымъ покарялъ земной шаръ. Римскій народъ, самый воинственный, — по словамъ Цицерона, — »былъ самымъ благочестивымъ народомъ; онъ вездѣ думалъ о богахъ, все дѣлалъ съ участіемъ религіи, за все благодарилъ боговъ.«

Не только относительно общественной, но и частной жизни римская религія не чужда была нравственныхъ элементовъ, особенно до ея искаженія азіатскимъ вліяніемъ. Гдѣ боготворимы были Dius Fidius, Fides, Pudicitia, Virtus, тамъ не льзя отрицать присутствія такихъ элементовъ. Въ самой наклонности Римлянъ обоготворять нравственныя понятія выражается прекрасное указаніе на нравственное чувство этого народа. И не доказали-ль Римляне, прежде чѣмъ испортило ихъ неслыханное счастіе. самымъ своимъ поведеніемъ и дѣлами, отмѣченными въ исторіи, что ихъ религія не оставалась безъ вліянія на нравственность народа? Его религія не потворствовала безнравственности; напротивъ, укрощала ее и удерживала до смѣшенія своего съ чуждыми ей понятіями. Какъ свято, наприм. сохраняемъ былъ брачный союзъ, можно видѣть изъ того, что, по свидѣтельству достовѣрныхъ писателей, почти въ теченіе 500 лѣтъ отъ основанія Рима не было ни одного

брачнаго развода. Первый случай его былъ чѣмъ-то неслыханнымъ, до того, что остался отмѣченнымъ въ лѣтописяхъ Исторіи. Даже при эгоистическомъ направленіи римской религіи въ извѣстномъ отношеніи, она не была совершенно чужда сердечной теплоты, — какъ это особенно выражается въ privatis sacris, въ семейной жизни. Поклоненіе Вестѣ, Пенатамъ, Ларамъ и diis Manibus (душамъ усопшихъ) носитъ на себѣ этотъ характеръ и служитъ доказательствомъ, что нравственно-религіозное чувство человѣка не легко искажается и подавляется даже при неблагопріятныхъ обстоятельствахъ для его развитія.

Говоря о нравственномъ значеніи римской религіи мы не хотимъ сказать, что въ ней не было ничего неблагопристойнаго, ничего такого, что можно извинить только сыну природы; довольно указать на fescennini, на lupercalia (празднество въ честь Пана, или Фавна люперкуса) и на тому подобныя вспышки грубой чувственности и необузданнаго своевольства; впрочемъ, это были только отдѣльные случаи, не опровергающіе общаго характера религіи. Главный недостатокъ въ ней, даже относительно нравственнаго ея значенія, есть недостатокъ въ ней теоретическаго ученія Ограничиваясь только народными представленіями о богахъ и обрядами, она не имѣла твердаго начала для опредѣленія нравственныхъ понятій. Оттого, при первомъ столкновеніи съ чуждыми ей религіозными представленіями Египта и Азіи, она и сама потеряла свой первоначальный характеръ и не въ состояніи была удержать отъ нравственнаго упадка своихъ послѣдователей. Теоретическія понятія о Богѣ и отношеніи Его къ міру и человѣку и вмѣстѣ съ ними понятія о нравственныхъ требованіяхъ своего рода развились въ Греко-римскомъ мірѣ только въ религіозномъ синкретизмѣ александрійскаго періода, въ этомъ третьемъ и послѣднемъ видоизмѣненіи религіи личности. Но прежде,

чѣмъ перейдемъ къ разсмотрѣнію этой религіи знанія, мы должны обратить свое вниманіе на развитіе *греческой Философіи,* предупредившей собой ея появленіе и развитіе.

II. Греческая Философія.

Греческая Философія, безъ сомнѣнія, возникла изъ общаго хода греческой культуры и въ своемъ главномъ направленіи опредѣлилась ея направленіемъ и духомъ. А потому, чтобы лучше объяснить происхожденіе и основный характеръ греческой Философіи, изложимъ сперва, хотя въ краткихъ чертахъ, ходъ греческой культуры до появленія Философіи.

Мы уже видѣли въ первой части, въ статьѣ о вѣроученіи Финикіянъ, что Финикіяне, иначе — Пеласги, Кретійцы и пр. владычествовали въ Египтѣ 511 лѣтъ и въ началѣ XVIII столѣтія предъ Р. Хр. (1790 г.), изгнанные Египтянами, перешли въ греческія страны и покорили себѣ многія греческія племена, Лелегеровъ, Кауконовъ и пр.[6] Упоминаніе объ этомъ переселеніи есть древнѣйшее историческое преданіе; съ него начинается греческая исторія; о прежнихъ же временахъ нѣтъ никакого историческаго извѣстія[7] Такъ какъ Пеласги, долгое время живши между Египтянами, заимствовали отъ нихъ религіозныя представленія и образованность, то перенесли ихъ съ собою и на греческую почву; принесли съ собой не только низшія искусства и ремесла, но и знаніе мореплаванія, горное искусство и умѣніе плавить и

---

[6]) Athenaei deipnosoph. VI, 271. b.

[7]) Wachsmuth hellen. Alterthumskunde I. § 9 и 10. Niebuhr's Vorträge über alte Geschichte I p. 238 sqq.

обработывать металлы, — что доказываютъ не только саги о киклопахъ и тельхинахъ и о разсѣянныхъ по всей Греціи храмахъ тельхиническихъ божествъ, но и до-нынѣ сохранившіяся развалины исполинскихъ построекъ, или такъ называемыхъ стѣнъ киклоповъ, развалины древнихъ городовъ, остатки водопроводовъ, плотинъ, каналовъ; притомъ, еще въ позднѣйшія времена оставались отъ Пеласговъ изображенія боговъ совершенно въ египетскомъ родѣ[8]; и такъ называемый дорическій стиль есть не иное что, какъ египетскій способъ постройки, занесенный въ Грецію Пеласгами, равно какъ стиль іоническій выработался по образцу построекъ ассирійскихъ[9]. Но особенно замѣчательно, что Пеласги имѣли уже свои письмена. Нынѣ никто уже не отвергаетъ извѣстія Геродота (V. 58 – 61) о происхожденіи позднѣйшихъ іоническихъ письменъ отъ финикійскихъ, занесенныхъ Кадмомъ въ Бэотію; но по свидѣтельству древнихъ[10], прежде этихъ іоническо-финикійскихъ письменъ были уже въ употребленіи *пеласгическія*, что самымъ неожиданнымъ образомъ подтвердилось кипрскими монетами и надписями, недавно найденными и обнародованными въ Парижѣ герцогомъ де Люинемъ (de Luynes) и дешифрированными Рётомъ. Изъ нихъ открывается, что на о. Кипрѣ, до временъ Птоломеевъ постоянно употреблялись письмена гораздо болѣе сложныя, больше богатыя знаками и болѣе неуклюжія, чѣмъ финикійскія письмена. и что хотя они сродны съ этими послѣдними

---

[8]) Слич. у Павзанія VIII. 41, 4. изображеніе фигалійской Эвриномы въ Аркадіи.

[9]) Kugler's Kunstgeschichte p. 157.

[10]) Franzius elementa epigraphices graec. p. 15 и приведенныя тамъ цитаты. См. также Нибура Vorträgen über alte Geschichte I. p. 219. примѣч.

по своей формѣ, но своимъ полисематическимъ характеромъ[11] сближаются съ начертаніями іероглифическими, такъ что составляютъ посредствующій членъ между этими послѣдними, какъ многосложными, и письменами финикійскими, совершенно простыми; и какъ финикійскія письмена введены въ Грецію въ XVI столѣтіи до Р. Хр., то пеласгическія надо признать еще древнѣйшими. Сословіе пеласгическихъ жрецовъ, съ своей стороны, принесло къ Грекамъ кругъ египетскихъ вѣрованій, сходство съ которыми греческой религіи, не смотря на свободное, творческое преобразованіе ихъ у Гелленовъ, бросалось въ глаза еще Геродоту и Платону. Еще въ позднѣйшія, историческія времена существовавшій на о. Критѣ культъ хѳонического, подземнаго Зевса, который родился и умеръ въ Критѣ, гдѣ показывали и гробъ его, явно обнаруживаетъ тождество вѣроученія, принесеннаго сюда Пеласгами, съ вѣроученіемъ египетскимъ, потому что критскій Зевсъ совершенно тождественъ съ Озирисомъ. Такимъ образомъ не льзя отрицать, что первыя сѣмена греческой образованности брошены на греческой почвѣ Пеласгами и что сѣмена эти были египетскаго происхожденія; только ихъ возрастаніе видоизмѣнилось и преобразовалось на этой новой почвѣ подъ вліяніемъ особенностей греческаго духа. Эта образованность стала возникать, не какъ у новыхъ народовъ, чрезъ усвоеніе и преобразованіе чуждыхъ элементовъ образованія, но чрезъ формальное принятіе Греками и поглощеніе пришлаго племени въ собственную національность. Подъ вліяніемъ образованія, заимствованнаго отъ Пеласговъ, покоренныя ими греческія племена мало по малу усилились до того, что спустя 500 лѣтъ со времени Миноса

---

[11] Донынѣ открыто уже болѣе 120 знаковъ вмѣсто 22 буквъ обыкновеннаго финикійскаго алфавита.

не только свергли господство Пеласговъ и стали вытѣснять ихъ изъ греческаго материка, но и духовно достигли такого перевѣса надъ ними, что эти послѣдніе утратили чувство своей самостоятельности и свой языкъ и преобразовались въ Грековъ; такъ по свидѣтельству Геродота (I. 56, 57) одно изъ главнѣйшихъ греческихъ племенъ, іоническое, сложилось изъ Пеласговъ, сдѣлавшихся Греками, — историческій фактъ, правильно понятый Нибуромъ, хотя выступившимъ отъ неправильныхъ предпосылокъ[12]. Возстаніе греческихъ племенъ противъ своихъ притѣснителей произвело, безъ сомнѣнія, весьма важное вліяніе на возникающую общественную жизнь Грековъ; потому что народъ, низшіе классы, возставъ противъ пришельцевъ-властителей, противъ сословія аристократовъ и жрецовъ, разрушили начавшія образоваться различія кастъ.

Первое проявленіе самостоятельной народной жизни Грековъ составляетъ такъ называемое »героическое время« (съ XIV стол. до конца XII предъ Р. Хр.), которое справедливо сравниваютъ съ началомъ христіанскихъ среднихъ вѣковъ. здѣсь и тамъ — одинаково не устроенное состояніе гражданскаго общества, война всѣхъ противъ всѣхъ, то же мужество и та же дикость и позже — общія великія предпріятія, подобныя крестовымъ походамъ, — походъ Аргонавтовъ (ок. 1250 г.) ѳиванская война (1231), осада Трои (1194–1184), — это завершеніе всего героическаго времени; наконецъ, то же преобладаніе религіознаго чувства и притомъ въ грубой, фанатической формѣ. Такъ называемый оргіазмъ древнихъ культовъ, культа озирисовой фамиліи· Нетпе-Деметры — Кибелы, Изиды-Коры-Пересфоны, и даже Озириса-Діониса-Загрея,— не есть ли этотъ дико-фанатическій культъ умилостивленія то-

[12]) Vorträge über alte Geschichte. I. 259.

же, что самобичеваніе флагеллонитовъ въ средніе вѣка, подобно этому послѣднему подавленный насильственными средствами, борьбой и мечемъ? Съ теченіемъ времени это мрачное и дикое выраженіе религіознаго чувства переходило въ болѣе приличное богопоклоненіе, хотя все еще жосткое и строгое; въ противоположность дико-фанатическому культу произошли тайныя богослуженія, по образцу египетскаго культа фамиліи Озириса: Озириса и Нетпе-Деметры, — изъ которыхъ многія удержались до позднѣйшихъ историческихъ временъ, какъ наприм. славнѣйшія между всѣми — элевзинскія мистеріи. Этимъ болѣе очищеннымъ богопоклоненіемъ Греки обязаны были піэрійскимъ Ѳракійцамъ, которые въ это время отъ Піэріи, на сѣверѣ Ѳессаліи, съ восточной стороны Олимпа, размѣстились въ Фокидѣ и Бэотіи у Парнаса и Геликона и первые изъ греческихъ племенъ достигли высшаго образованія, вѣроятно первые достигнувъ самостоятельности. Эти Ѳракійцы имѣли огромное вліяніе на всю греческую образованность посредствомъ своихъ пѣвцовъ, которые въ тѣ отдаленныя времена, дѣйствуя преимущественно въ видахъ святилищъ, были вмѣстѣ жрецами, жертвоприносителями и вѣщунами. Замѣчательнѣйшіе изъ такихъ ѳракійскихъ пѣвцовъ были: ***Линъ, Орфей, Музэй, Филаммонъ, Памфъ, Пронапидъ*** и пр. Священныя пѣсни ихъ до позднѣйшихъ историческихъ временъ удержались при богослуженіи; такъ гимны Музэя, Памфа, Орфея въ позднѣйшія историческія времена были воспѣваемы жреческимъ племенемъ Ликомедовъ изъ Аѳинъ при элевзинскихъ мистеріяхъ[18], которыя и учреждены были ѳракійцемъ Эвмолпомъ. Пѣсни эти сберегались, конечно, не только въ устномъ преданіи, но и письменно, и эти письменные памятники древ-

[18]) Pausanias IX. 30, 5 и 27, 2.

нѣйшаго времени составили первые начатки греческой литературы, по которымъ образовалась уже остальная греческая нація; а такимъ образомъ и греческая культура и литература, какъ и всякая другая, имѣла религіозное начало, выросла на религіозной почвѣ.

Троянской войной разрѣшилось и кончилось время героевъ. Насталъ періодъ потрясеній и переворотовъ. Значительнѣйшіе изъ тогдашнихъ родовъ пали на этой войнѣ, но и для пережившихъ ее она была гибельна своею продолжительностію. Долгое ихъ отсутствіе въ большей части господствовавшихъ фамилій произвело внутреннее разстройство и привело въ упадокъ ихъ силу и значеніе. Суровѣйшія племена сѣверной Греціи, давно уже безпокойныя и прельщавшіяся лучшими жилищами, не сдерживаемыя теперь въ ихъ границахъ сильными государствами, устремились на южныя греческія страны и произвели почти всеобщее смѣшеніе греческихъ племенъ, которое продолжалось болѣе столѣтія, со второй половины XII-го за половину XI-го столѣтія до Р. Хр. и измѣнило большую часть общественныхъ учрежденій. Такъ спустя 60 лѣтъ по взятіи Трои (1123 г.) Ѳессалійцы рынулись на бывшую потомъ Бэотію и жителей ея частію побѣдили, частію вытѣснили на острова эгейскаго моря и сѣверо-западныя берега малой Азіи: это переселеніе *Эолянъ*. Въ числѣ вытѣсненныхъ Эолянами были и пеласгическія племена, перешедшія въ Аттику и оттуда на острова Лемносъ, Имбросъ, Самоѳракію и на берега южной Мэоніи въ м. Азіи, въ страну Тирра, гдѣ и въ позднѣйшее историческое время носили названіе »тирренцевъ, тирренскихъ пеласговъ« Спустя 20 лѣтъ (1103 г.) изъ тѣхъ же сѣверныхъ странъ *Доряне*, подъ водительствомъ потомковъ Геракла (возвратъ Гераклидовъ) послѣ продолжительныхъ войнъ, завладѣли Пелопоннесомъ. Донынѣшніе жители

его, *Ахеяне* частію выселились отсюда, а частію вытѣснивъ изъ Эгіалеи древнихъ пеласгическихъ жителей, заняли эту страну, получившую отъ нихъ названіе Ахаіи. Въ 60 лѣтъ по возвратѣ Гераклидовъ (1043 до Р. Хр.) главное племя этихъ пеласгическихъ жителей, Іонійцы, оставивъ Эгіалею, перешли чрезъ Аттику на берега м. Азіи: это переселеніе *іонійское* За тѣмъ слѣдовали другія переселенія, положившія основаніе греческимъ колоніямъ по берегамъ средиземнаго и чернаго моря отъ Кавказа до Италіи, преимущественно по берегамъ м. Азіи, Сициліи и Италіи.

Когда послѣ этихъ движеній и переселеній, въ началѣ X столѣтія до Р. Хр , снова насталъ покой и установился гражданскій порядокъ, то политическое состояніе Греціи существенно измѣнилось Прежнія большія царства распались на множество малыхъ государствъ, которыя большею частію ограничивались округомъ одного города; цари упали въ значеніи и силѣ, а благородные и богатые роды усилили свое могущество и вліяніе, чрезъ это древняя монархическая форма правленія перешла на аристократію. Граждане еще не участвовали въ государственномъ управленіи, но обратили всю свою дѣятельность на земледѣліе, мореплаваніе, торговлю, ремесла и искусства. Эгина, Сикіонъ и Коринѳъ, значительнѣйшія острова эгейскаго моря и особенно іонійскія колоніи были средоточіемъ этой дѣятельности и выдѣлялись отъ прочей Греціи своимъ благосостояніемъ и роскошью. Къ этому же времени относится законодательство Ликурга (884 до Р. Хр.), учрежденіе общественныхъ празднествъ и игръ, наприм. игръ олимпійскихъ, имѣвшихъ позже на всю греческую жизнь такое сильное вліяніе, введеніе общихъ мѣръ и вѣсовъ и монетныхъ денегъ аргивскимъ царемъ Фейдономъ въ Эгинѣ около половины VIII столѣтія и пр. Представителями духовнаго образо-

ванія этого періода были — *Гомеръ* изъ эолійско-іоническої колоніи, Смирны, и *Гезіодъ*, по происхожденію тоже іоніецъ изъ эолійской колоніи Киме. Гомеръ самъ упоминаетъ въ Иліадѣ о существованіи въ Греціи письменнаго искусства и притомъ еще въ героическое время:

»Но онъ (Прэтъ) посылаетъ его (Беллерофона) въ Линію, вручаетъ ему пагубные знаки (письмена),
Много убійственнаго начертавъ на сложенной дощечкѣ,
И велитъ ему показать это тестю, чтобы онъ погубилъ его[14].«

Только при существованіи письменности дѣлается физически возможнымъ и понятнымъ чудо такого развитія эпической поэзіи, какое видимъ въ твореніяхъ Гомера. Пѣсни его произвели огромное вліяніе не только на весь ходъ греческой культуры, но и на художественное образованіе европейскихъ народовъ: это неисчерпаемый источникъ для искусства и поэзіи. Гезіодъ составляетъ какъ бы посредствующій членъ между героическимъ періодомъ и послѣдующимъ временемъ: его Θеогонія примыкаетъ къ древнимъ египетскимъ вѣрованіямъ героическаго періода, какъ они выразились въ алевзинскихъ таинствахъ и у Орфея, а »работы и дни« — къ позднѣйшимъ, чисто человѣческимъ понятіямъ историческаго времени. — Уже твореніямъ Гомера предшествовали пѣсни почти о всѣхъ замѣчательныхъ событіяхъ героическаго времени, — о подвигахъ Геракла и Тезея, о походѣ Аргонавтовъ, о войнѣ противъ Θивъ и пр. и о нѣкоторыхъ случаяхъ троянской войны, не вошедшихъ въ Иліаду, наприм. о постройкѣ деревяннаго коня,

---

[14]) Иліада пѣснь VI, ст. 168 и слѣд.:

Πέμπε δέ μιν Λυκίηνδε, πόρεν δ' ὅγε σήματα λυγρά,
Γράψας ἐν πίνακι πτυκτῷ θυμοφθόρα πολλά.
Δεῖξαι δ' ἠνώγειν ᾧ πενθερῷ, ὄφρ' ἀπόλοιτο.

о разореніи Трои и пр., о существованіи этихъ пѣсень, хранившихся, при слабомъ развитіи письменности, вѣроятно, въ устныхъ преданіяхъ, находимъ многочисленные намеки у самого Гомера. Тѣмъ болѣе, за этимъ блестящимъ періодомъ исторической поэзіи, хотя греческій духъ проложилъ уже себѣ и другіе пути, слѣдовалъ длинный рядъ эпическихъ поэтовъ, — сначала между современниками Гомера въ м. Азіи— какъ *Стасинъ* изъ Кипра и *Арктинъ* изъ Милета,—за тѣмъ и въ слѣдующихъ столѣтіяхъ до позднѣйшаго историческаго времени у прочихъ Грековъ, какъ наприм. *Кинеѳонъ* спартанскій, *Эвмелъ* коринѳскій, *Писандръ* родосскій, которому александрійскіе критики назначили первое мѣсто послѣ Гомера и Гезіода. Уже въ этомъ періодѣ малоазійцы и іоняне, — Гомеръ, Гезіодъ и Писандръ, являются главными представителями греческаго образованія; тѣмъ больше надо сказать это о слѣдующемъ періодѣ; потому что въ теченіи его малоазійскіе Греки, въ особенности іонійцы, стоятъ именно на вершинѣ греческой жизни, какъ матеріальной,—въ торговлѣ, такъ и духовной—въ литературѣ и поэзіи; духовное возвышеніе прочихъ Грековъ, сперва италійскихъ и сицилійскихъ, а потомъ Аѳинянъ, начинается уже съ паденія Іонянъ, такъ что представителями гелленской жизни, въ разное время, попеременно были разныя племена и государства, а не одни Аѳины и Спарта.

И процвѣтаніе и паденіе Іонянъ главнымъ образомъ зависѣло отъ географическаго ихъ положенія Какъ сосѣди большихъ малоазійскихъ государствъ, особенно основаннаго ассиріянами лидійскаго государства, они получали оттуда возбужденіе къ высшему образованію, нѣкоторые слѣды котораго замѣтны въ ихъ богослуженіи, поэзіи и искусствѣ Съ Лидійцами имѣли они и общихъ враговъ, — Киммровъ, въ 736 г. до Р. Хр. разрушившихъ цвѣтущую Магнезію, потомъ Скиѳовъ, съ 635 по

607 г. до Р. Хр. покорившихъ м. Азію, за тѣмъ Мидянъ и наконецъ Персовъ, одновременно подавившихъ самостоятельность Лидянъ и Іонянъ. Другимъ слѣдствіемъ этого географическаго положенія была цвѣтущая торговля іонійскихъ городовъ. Она не ограничивалась лишь ближайшими мѣстностями, но простиралась и на отдаленнѣйшія, — на плодоносныя и богатыя золотомъ города Понта Эвксинскаго и Босфора на сѣверѣ, на Ливію на югѣ, на западныя страны средиземнаго моря, не только на Сицилію и южную Италію, но даже на Испанію и южную Францію; и во всѣхъ этихъ мѣстахъ Іонійцы имѣли свои колоніи. Средоточіемъ этихъ сношеній, а потому и богатства и образованія, преимущественно были Самосъ и Милетъ[15]. Эти дѣятельныя сношенія, въ концѣ этого періода, достигли своего высшаго развитія, когда Египетъ въ послѣднее время своей политической самостоятельности открылся для греческой торговли. Помощію карійскихъ и іонійскихъ наемныхъ солдатъ, особенно милетскихъ и самосскихъ, Псамметихъ побѣдилъ остальныхъ 11 египетскихъ царей, своихъ соперниковъ (додекархію), сдѣлался единодержавнымъ государемъ Египта и упрочилъ свою власть, поселивъ эти войска у пелузійскаго устья Нила, въ нижней части Бубаста (ок. 630 г. до Р. Х.); и его наслѣдники поддерживали свой тронъ тѣми же иностранными іонійскими войсками, потому что они, какъ тѣлохранители, заняли даже въ столичномъ Мемфисѣ особый квар-

---

[15]) Въ Самосѣ (ок. 640 г.) славился архитекторъ и ваятель *Рэкъ* и его сыновья *Θеодоръ* и *Телеклъ*. *Аристей*, современникъ Креза и Кира (ок. 580 до Р. Хр.), совершаетъ путешествіе по золотоноснымъ странамъ сѣвера, по странамъ нынѣшней Россіи (Урала). См. Suida *Ἀριστέας*. Herod. IV. 13–15; Pausan. I. 24, 6; V. 7, 4) и описываетъ это путешествіе въ формѣ эпоса. Позже врачи *Демокедъ*, *Ктезій* и другіе являются при дворѣ персидскихъ царей.

талъ города; естественно, поэтому, что Іоняне стали въ Египтѣ въ положеніе особенно благопріятствуемой націи, относительно которой умолкла прежняя ненависть къ иностранцамъ. Псамметихъ даже заставилъ Египтянъ учиться по гречески и ввелъ новую, до того небывалую касту толмачей для облегченія сношеній между обѣими націями. Эта благорасположенность къ Грекамъ еще усилилась, когда Амазисъ изъ низшаго класса взошелъ на престолъ (570 г. до Р Х.) и долженъ былъ поддерживать свое владычество греческими войсками и союзами. Онъ позволилъ Грекамъ селиться въ Навкратисѣ у канопскаго устья Нила; и какъ ревностно воспользовались Греки этимъ дозволеніемъ, видимъ изъ свидѣтельства Геродота (II. 178), который въ Навкратисѣ именуетъ не только особые округи главныхъ греческихъ торговыхъ государствъ, — Милета, Самоса и Эгины, но и общій округъ, Гелленіонъ, гдѣ соединенные малые греческіе торговые города имѣли въ значительномъ числѣ своихъ поселенцовъ,—со стороны Іонянъ: Хіосъ, Тейосъ, Фокэя и Клазомены, со стороны Дорянъ, — Родосъ, Книдъ, Галикарнассъ и Фазель, со стороны Эолянъ— Митилена. Навкратисъ былъ мѣстомъ не только цвѣтущей торговли и матеріальнаго благосостоянія, но и духовнаго сближенія между востокомъ и западомъ, куда стремился цвѣтъ образованнѣйшихъ Грековъ: Ѳалесъ, Клеовулъ, Солонъ, Ферекидъ, Пиѳагоръ, Ѳеодоръ самосскій, чтобъ изучить египетскіе законы, египетскія вѣрованія, египетскую науку и египетское искусство и внесть въ отечество возбужденіе къ высшему духовному развитію. Въ этомъ духовномъ сближеніи Египта и Греціи, древній Египетъ, въ послѣдніе счастливые годы своей политической самостоятельности, имѣлъ возможность передать Грекамъ зрѣлое образованіе, — плодъ многовѣковой исторіи, а Греція съ юношескими стремленіями до-

статочно развита была для того, чтобы почувствовать потребность высшаго духовнаго развитія и полна была жизненныхъ силъ, чтобъ изъ заимствованныхъ сѣмянъ произрастить на своей почвѣ собственные, самостоятельные плоды.

Съ развитіемъ внѣшнихъ сношеній и возрастаніемъ благосостоянія промышленнаго и торговаго класса, у Іонянъ, какъ и у другихъ Грековъ, произошло измѣненіе внутренней государственной жизни. Разбогатѣвшіе граждане захотѣли принять участіе въ общественномъ управленіи, тѣмъ больше, что республиканскій аристократизмъ не рѣдко переходилъ въ тягостную для народа олигархію. Отсюда возникла продолжительная борьба различныхъ сословій, особенно аристократовъ и демоса, которая въ теченіе этого періода, въ VII и VI стол. до Р. Хр., большею частію оканчивалась тиранніей, какъ скоро предводитель народа (демагогъ) дѣлался единовластителемъ (узурпаторомъ) въ бывшихъ до того республиканскихъ государствахъ; но наконецъ эта борьба сословій большею частію кончилась побѣдой партіи демократической и почти всеобщимъ введеніемъ демократической формы правленія.

Слѣдствія матеріальнаго развитія торговли и сношеній обнаружились въ новомъ духовномъ направленіи. Это новое направленіе состоитъ въ преобладающемъ развитіи чувства жизни, такъ естественнаго тому возрасту, когда начинаютъ находить удовлетвореніе въ присущей дѣйствительности, когда чувство исполнено сознаніемъ полноты жизни въ настоящемъ и не имѣетъ надобности исключительно обращаться къ прошедшему, какъ лучшему времени. Это возвышеніе чувства жизни выразилось поэзіей чувства, лирикой и сопровождающей ее музыкой. И на этомъ новомъ пути первые выступили Іонійцы. Уже первые пѣвцы воинскаго воодушевленія, грустной жалобы и ѣдкой насмѣшки: *Каллинъ* изъ Ефеса, *Архилохъ*

изъ Пароса, *Симонидъ* изъ Аморгоса, *Тиртей* изъ Милета, въ исходѣ VIII и началѣ VII столѣтія до Р Хр., наконецъ *Мимнермъ* колофонскій, пѣвецъ меланхолической любви, въ исходѣ VII столѣтія, — всѣ были Іонійцы; даже первый современный дорическій лирикъ *Алкманъ* спартанскій былъ по крайней мѣрѣ родомъ изъ м. Азіи, лидіецъ изъ Сардъ; и преобразователь музыки, особенно религіозной, усовершитель кіѳары, изобрѣтатель музыкальныхъ нотъ, *Терпандръ*, въ первой половинѣ VII вѣка до Р. Хр., былъ также Іоніецъ, изъ Антиссы на о. Лесбосѣ; оттуда же были и *Алкэй* и *Сафо* (ок. 610), которые поэзію чувства возвели до высочайшей степени совершенства; Іоніецъ былъ и *Анакреонъ* изъ Теоса (ок. 533 г.), который лучшую пору жизни провелъ въ радостномъ наслажденіи жизнію въ Самосѣ при дворѣ Поликрата, у котораго отца пользовался гостепріимствомъ славный въ древности пѣвецъ пламенной любви *Ивикъ* (ок. 540). Анакреономъ и его современниками замкнулся кругъ поэтовъ чувства; позднѣйшіе лирики, представители новаго направленія, суть поэты размышленія, т. е. поэты, у которыхъ преобладаетъ мысль, подчиняющая себѣ чувство и воображеніе.

Съ начала VI стол. до Р. Хр., при созрѣвающемъ образованіи, родилась общая склонность къ размышленію о явленіяхъ нравственнаго міра, о житейскихъ отношеніяхъ и обхожденіи съ людьми; предлагать общія положенія изъ практической жизни въ краткихъ выраженіяхъ (напр. »познай самого себя«), скрытыя отношенія предметовъ нравственности выражать въ загадкахъ, остроты и удачныя изреченія собирать и передавать изъ устъ въ уста, — сдѣлалось общею страстію; начертывали изреченія на бюстахъ Гермеса при общественныхъ площадяхъ и дорогахъ, изображали какъ украшенія на треножникахъ и дарахъ, писали на стѣнахъ храмовъ

и пр. Особенно славились въ это время такими изреченіями *Періандръ*, тиранъ коринѳскій, *Хилонъ*, спартанскій эфоръ, аѳинскій законодатель *Солонъ*, *Питтакъ* митиленскій, *Ѳалесъ* милетскій, *Віасъ* пріенскій, *Клеовулъ* линдскій и скиѳъ *Анахарсисъ*; имъ дано почетное названіе »мудрецовъ,« и весь этотъ періодъ назвали періодомъ »семи мудрецовъ,« хотя въ ихъ перечисленіи расходились. Эта общая склонность къ нравственнымъ размышленіямъ обнаружилась и въ поэзіи— гномической. Явились поэты, которыхъ стихотворенія состояли изъ нравственныхъ изреченій въ сжатой формѣ Таковъ *Фокилидъ* милетскій (ок. 550 г.), подобнаго рода стихотворенія были произведеніемъ и большой части 7 мудрецовъ, такъ Хилонъ написалъ 200 стиховъ, Питтакъ 600, Клеовулъ 3,000 стиховъ пѣсней и загадокъ; но совершеннѣйшими въ этомъ родѣ были стихотворенія Солона; дошедшіе до насъ остатки ихъ принадлежатъ къ прекраснѣйшимъ памятникамъ древности и въ гномической поэзіи, безспорно, занимаютъ первое мѣсто. Въ слѣдующемъ за тѣмъ поколѣніи главой Гномиковъ былъ *Ѳеогнисъ* мегарскій (570–490). Поэзія и современный вкусъ нашли себѣ теперь богатую пищу и съ такой стороны, на которую до сихъ поръ ученые не обращали вниманія, хотя историческія свидѣтельства ясно указываютъ на нее, именно изъ Египта. Близкія сношенія съ Египтомъ открыли Грекамъ новую сокровищницу египетской мудрости въ формѣ басни. Посредникомъ въ передачѣ ея былъ *Эзопъ*, сперва рабъ самосскаго Ядмона въ Навкратисѣ, котораго рабыней была и Родопись, наполнившая всю Грецію славой своей красоты, отпущенный на волю (ок. 564 до Р. Хр.), онъ жилъ при дворѣ Креза въ Сардахъ и потомъ въ Дельфахъ (ок. 556 до Р. Хр.), гдѣ и умеръ. Что басни Эзопа взяты изъ Египта, что онѣ предполагаютъ собой египетскія мѣстности и отношенія,

египетскіе нравы и вѣрованія, однимъ словомъ, что онѣ произошли изъ египетской почвы и жизни, это вполнѣ показали новѣйшія изслѣдованія Цюнделя[16])

На такой степени развитія, при возбужденіи вникающаго размышленія, греческій духъ уже достаточно созрѣлъ для науки. Еще въ X–IX вѣкѣ эпическая поэзія приняла двоякое направленіе,—героическое у такъ называемыхъ киклическихъ поэтовъ и ѳеогоническое у Гезіода; въ нынѣшнемъ же періодѣ изъ героической поэзіи развилась *исторіографія*, или *логографія*, а Ѳеогонія и частію Гномика проложили путь *Философіи*. Отъ піитическаго изображенія героическихъ подвиговъ логографы перешли къ собиранію и изложенію въ прозѣ сагъ и разсказовъ объ основаніи и учрежденіи главнѣйшихъ городовъ и общинъ, о происхожденіи и судьбѣ отдѣльныхъ племенъ и родовъ (генеалогіи), о первобытной исторіи извѣстныхъ странъ и ихъ жителей. Первые логографы, *Кадмъ* (ок. 530) *Діонисій* и *Гекатей* (ок. 510) были изъ Милета, *Гелланикъ* (ок. 450) изъ Митилены, *Ферекидъ* изъ Лероса близъ Милета (480–416). Ѳеогоническія представленія Орфея и Гезіода въ нынѣшнемъ періодѣ возобновились у такъ называемыхъ смѣшенныхъ (*μεμιγμένοι*) ѳеологовъ, *Ферекида* изъ Сироса, *Эпименида* и другихъ. Отъ этихъ представленій о происхожденіи боговъ и міра и отъ гномическихъ размышленій о явленіяхъ міра нравственнаго оставался одинъ шагъ къ изслѣдованію природы вещей,—къ Философіи. И однакожъ, Философія могла бы и не развиться изъ этихъ начатковъ, еслибъ не содѣйствовали тому благопріятныя обстоятельства, сократившія для нея продолжительный и тяжелый

---

[16]) Aesop in Aegypten von J. Zündel, Prof. in Lausanne. Bonn. 1846.

трудъ начальнаго развитія и сообщившія умамъ новое возбужденіе къ ней передачей наслѣдія Востока. Изъ Востока, и именно изъ Египта, гдѣ науки развивались по разнымъ отраслямъ, получено Греками возбужденіе къ наукѣ вообще и въ частности къ Философіи. Если Египтяне не имѣли въ собственномъ смыслѣ Философіи, то самая ихъ религія, какъ пантеистическое міросозерцаніе, заключала въ себѣ философскій элементъ. Изучая въ Египтѣ математику и астрономію, тѣсно соединенную здѣсь съ религіей, мыслящіе Греки вдумывались въ ея содержаніе и пріучались къ самостоятельному воззрѣнію на вселенную. И на этомъ пути духовнаго развитія первыми явились Іоняне; Ѳалесъ изъ Милета и Ферекидъ изъ Сироса первые изучили египетскую науку и религію и проложили путь, по которому Пиѳагоръ самосскій восточную мудрость ввелъ въ Грецію.

Итакъ, изъ бѣглаго очерка греческой культуры открывается, что Философія греческая, какъ и вообще греческая образованность, получила свое возбужденіе, непосредственно или посредственно, впервые изъ Египта. Не только Пеласги принесли оттуда первыя сѣмена гражданственности, но и ѳракійскій жрецъ-поэтъ, *Орфей* внесъ въ Грецію египетскія понятія о Богѣ и мірѣ, которыя не остались безъ вліянія на послѣдующихъ поэтовъ и мыслителей; а за тѣмъ, при сближеніи Грековъ съ Египтянами, Ѳалесъ и особенно Пиѳагоръ, какъ увидимъ въ свое время, прямо воспользовались египетскимъ ученіемъ для образованія себя въ Философіи.

Орфей. Чудесные разсказы, которыми позднѣйшіе поэты украсили жизнь Орфея, еще въ древности возбуждали сомнѣніе въ дѣйствительности самаго существованія его, и однакожъ, это есть вполнѣ историческая личность героическихъ временъ Греціи. О немъ упоминаютъ древнѣйшіе,

частію до Пиѳагора жившіе писатели, Ивикъ, Ферекидъ лесосскій, Діонисій милетскій, Гелланикъ[17]. Орфей, сынъ ѳракійскаго царя Эагра, современникъ Геракла и похода Аргонавтовъ, жилъ около 1250 г до Р. Хр., былъ въ Египтѣ и оттуда заимствовалъ свое ученіе и религіозное учрежденіе[18]. Въ исторіи греческой культуры онъ занимаетъ прочное мѣсто, потому что въ древнѣйшихъ преданіяхъ имя его связано съ культомъ, который обыкновеннымъ религіознымъ представленіямъ Грековъ былъ такъ чуждъ и даже непонятенъ, что нельзя и предполагать вымысла этихъ преданій. Это культъ, въ героической древности изъ Ѳракіи и Бэотіи распространившійся на прочія страны Греціи и котораго гимны еще въ историческія времена воспѣваемы были въ Элевзинѣ, именно *тріетическій* (чрезъ три года празднуемый) *культъ Діониса, въ которомъ его чествовали, какъ властителя царства мертвыхъ, какъ божество тождественное съ богомъ подземнаго міра, какъ Адъ*[19]. Это представленіе, совершенно противорѣчащее позднѣйшему народному вѣрованію, въ которомъ Діонисъ и Адъ считались рѣшительно различными божествами, не было вымысломъ позднѣйшихъ мистиковъ, которыхъ обыкновенно обвиняютъ въ такомъ смѣшеніи боговъ; оно подтверждается древними и достовѣрными свидѣтельствами, наприм. свидѣтельствомъ Гераклита, который, негодуя на фаллическій культъ Діониса его времени, какъ неблагопристойный

---

[17]) Какъ это показалъ и О. Миллеръ въ своей Geschichte der griech. Literatur p. 41. Слич. также изслѣдованія объ Орфеѣ *Боде* въ I части его Geschichte der hellen. Dichtkunst. I Absch: die orphische Vorzeit.

[18]) Diodor. IV. 25. Pausan. VI. 28.

[19]) Какъ это съ полною справедливостію доказалъ противъ Лобека О. Миллеръ въ griech. Literaturgeschichte p. 42.

и безбожный, поставляетъ причиной такаго негодованія смѣшеніе Діониса и Ада въ одномъ лицѣ[20]. Это тождество ихъ, согласно съ египетскимъ вѣрованіемъ, по которому Озирисъ соединялъ въ себѣ званія Діониса и Ада, не льзя не признать древнимъ и первоначальнымъ, а раздѣленіе этихъ званій на два разныя божества,—позднѣйшимъ, во время Орфея не существовавшимъ. Богослуженіе Діониса, какъ Ада, по всей вѣроятности, подобно элевзинскимъ мистеріямъ, имѣло своимъ предметомъ загробную жизнь и судьбу душъ въ преисподней, и цѣлію — поручить посвященныхъ особенной защитѣ царя усопшихъ, упрочить за ними, по нашему выраженію, будущее блаженство. Но эта, собственно θеологическая сторона орфической мудрости, не исключала и обращенія къ природѣ: орфическая θеогонія была вмѣстѣ и космогоніей; она изъясняла не только рожденіе боговъ, но и устроеніе міра[21]. Климентъ александрійскій (Strom. I. p. 333) и Свида (см. Lobeck Aglaoph. p. 353 и далѣе), на основаніи, конечно, древнихъ источниковъ, приводятъ довольно много орфическихъ сочиненій; не всѣ однакожъ сочиненія, извѣстныя въ древности подъ именемъ »орфическихъ« (τὰ ὀρφικά), дѣйствительно принадлежатъ Орфею: подъ его именемъ много распространено было религіозныхъ стихотвореній, которыя уже Геродотъ и Аристотель признавали подложными и которыя дѣйствительно вышли частію изъ школы пиѳагорейской. Впрочемъ этою подложностію, какъ само собою разумѣется, не опровергается подлинность древ-

---

[20]) См. фрагменты Гераклита, собранные Шлейермахеромъ, frag. 70, p. 524 *οὗτος δὲ Ἅιδης καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.* У Clem. alex. Cohort. ad gent. II. p. 30.

[21]) Joh. Malela Chronogr. IV. p. 31. *Ὀρφεύς..... ἐξέθετο θεολογίαν καὶ κόσμου κτίσιν.*

нѣйшихъ орфическихъ стихотвореній, сохранившихся въ отрывкахъ, напротивъ того, ихъ древность подтверждается употребленіемъ ихъ при мистеріяхъ. Очень вѣроятно, что Орфею принадлежитъ большое религіозное стихотвореніе, которое приписываютъ ему древніе (Suidas sub voce Orpheus) подъ названіемъ: »καιάβασις ἐις Ἄιδου,« низшествіе во адъ, описаніе преисподней; такихъ стихотвореній въ древности было довольно много; по нимъ и Гомеръ изобразилъ преисподнюю въ Одиссеѣ; не удивительно, если и Орфей, основатель культа въ честь Ада, написалъ стихотвореніе о преисподней Орфическій культъ, какъ и другія таинства Греціи, имѣлъ свою »священную сагу,« ἱερὸς λόγος[22], которая, какъ достояніе посвященныхъ, могла сохраняться и изустно. Во всякомъ случаѣ, ея содержаніе заимствовано Орфеемъ[23], какъ потомъ и Пиѳагоромъ, изъ египетской религіи и передано Пиѳагоромъ въ формѣ стихотворной, подъ именемъ »τὰ ὀρφικά т. е. ἔπη. Содержаніе этой орфико-пиѳагорейской саги мы изложимъ при разсмотрѣніи религіознаго ученія Пиѳагора.

Египетско-орфическія представленія о началѣ вещей отразились частію у *Гомера*, а еще больше у *Гезіода* и позже у *Ферекида*.

Гомеръ началомъ боговъ (а потому и вещей) признавалъ Океанъ и Теѳиду, т. е. воду, смѣшанную съ иломъ, какъ въ рѣкѣ Нилѣ[24].

---

[22]) Ὀρφικὸς καὶ ἱερὸς λόγος. Plut. Sympos. II. 3. p. 522.

[23]) Euseb. præpar. evang. I. III. c. 9. p. 103. Αἰγυπτίων δὲ ὁ λογος παρ' ὧν καὶ Ὀρφεὺς τὴν θεολογίαν ἐκλαβὼν..... Herod. II. 81.

[24]) Athenagor. Legat. c. 15. p. 64. ed. Dechair. Ὁμήρω μὲν λέγοντος Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν. Въ египетскомъ вѣроученіи мы видѣли, что Океанъ есть Нилъ (см. 29 примѣч. къ егип. религ.) и по словамъ Діодора сицилійскаго (I. 96) Гомеръ соединялъ

По *Гезіоду*[25], вначалѣ былъ *Хаосъ* (т. е. пустое пространство, египетская Паштъ), *Земля* (съ тартаромъ, т. е. первовещество, египетская Нейтъ) и *Эротъ* (т. е. перводухъ, египетскій Кнефъ-Фанъ)[26]. Изъ Хаоса (первопространства) произошелъ *Эревъ* и темная *Ночь*, т. е подземная, темная половина міроваго пространства (египетскій Гаторъ), а изъ него—

съ этимъ словомъ то же понятіе: *Ὠκεανὸν μὲν ἓν (τὸν Ὅμηρον) καλεῖν τὸν ποταμὸν* (рѣку *κατ' ἐξοχήν*, Нилъ) *διὰ τὸ τῆς Αἰγυπτίους κατὰ τὴν ἰδίαν διάλεκτον Ὠκεανὸν λέγειν τὸν Νεῖλον*, а Теѳида, египетская Сенекъ-То, кормилица міра, есть илистая вода Нила, какъ причина плодородія Египта. См. прим. 30-е къ егип. религіи.

[25]) Ѳеогоническія представленія Гезіода сходны не только съ орфическими, но и съ египетскими, какъ первообразомъ тѣхъ и другихъ, но только изложены у Гезіода отрывочно и безъ надлежащей связи.

[26]) Hesiod. *Θεογον.* v. 116-20:

Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ ἐυρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ,
[Τάρταρα τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς ἐυρυοδείης,]
Ἠδ' Ἔρος, ὅς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι ϑεοῖσι.

Что *Χάος* (отъ *χάω* зіяю) значитъ здѣсь пустое пространство, а не хаосъ въ теперешнемъ значеніи, видно между прочимъ изъ того, что въ другихъ мѣстахъ у Гезіода слово это замѣняется словами *χάσμα μέγα*, наприм. v. 740. *Γαῖ*, хотя называется здѣсь широкогрудою и ставится въ связи съ корнемъ ея, тартаромъ, означаетъ тоже, что у Орфиковъ вода и земля, т. е первоматерію, потому что объ образованіи земнаго шара говорится у Гезіода ниже; притомъ и стиха 119-го, гдѣ упоминается о тартарѣ, вовсе нѣтъ ни у Аристотеля (Met. L. I. c. 4; и de Xen. Zen. et Gorg. c. 1), ни у Платона (Sympos. c. 6).— *Ἔρος* поставленъ здѣсь вмѣсто египетскаго эѳира, которому у Гезіода дано другое значеніе, значеніе свѣтлой половины міра. Изъ числа четырехъ египетскихъ первобожествъ у Гезіода не достаетъ *Времени*, потому что оно подъ именемъ Кроноса отнесено къ Титанамъ. Слич. 2, 3, 4 и 5-е примѣч. къ египет. религ.

Эѳиръ и *День*, т. е. свѣтлая половина міроваго пространства (Сате египетск.)[27]. Первоземля, чрезъ раздѣленіе тончайшихъ и грубѣйшихъ частицъ вещества, произвела *Небо* (егип. Пе) и *Земной шаръ* (егип. Ануке), образовавъ на немъ высоту (ὕρεα) и глубину (πόντος)[28], а въ послѣдствіи времени, темная половина міроваго пространства (Ѳія) родила великое *Солнце* (егип. Ре) и свѣтлую *Луну* (егип. Іогъ)[29]. (Ночь и День, Небо и Земной шаръ, Солнце и Луна — это шесть изъ числа VIII космическихъ божествъ у Египтянъ, не достаетъ только Кнефа-Фана, потому что подъ именемъ Эрота онъ отнесенъ къ первобожествамъ, и бога первотеплоты, Ѳа, который отнесенъ къ Титанамъ). За тѣмъ изъ Земли, соединившейся съ Небомъ, произошло 12 титановъ (v. 207): Оксанъ (Океаносъ-офіоней), Кой (Ѳа), Крій (Ментъ), Гемеріонъ (Ре), Япетъ (Іогъ-пе-Тоѳъ), Кроносъ (Себъ) и шесть женскихъ: Ѳія (Гаторъ), Рея (Нетпе), Ѳемида (Тме), Мнемосина (Хасефъ), Ѳебэ (Сате) и Теѳида (Рето), v. 133-7. (Это второе поколѣніе египетскихъ боговъ, боги земные, такъ называемые XII, хотя значительно видоизмѣненные)[30]. Земля же раждаетъ Киклоповъ и Сторукихъ (v. 140-160); но ихъ поглощаетъ Уранъ (въ которомъ воплотился Эротъ, хотя Гезіодъ

---

[27]) Hesiod. v. 123-4.

[28]) Ibid. v. 127-129.

[29]) Ibid. v. 371-4.

[30]) О значеніи этихъ XII Титановъ у Гезіода см. примѣч. къ егип. религ. 33 и 37. Имена *третьяго* поколѣнія боговъ, такъ называемыхъ Кронидовъ, тоже встрѣчаются у Гезіода, но разрозненныя; таковы: Рея (т. е. Нетпе v. 455), Зевсъ (т. е. Озирисъ) во многихъ мѣстахъ, Гераклъ (т. е. Аруерисъ, v. 318), Тифонъ (Боре-Сетъ v. 306), Посейдонъ (v. 453, т. е. Сетъ, какъ богъ мореплаванія), Персефона (v. 768, т. е. Изида), Гестія (v. 454, т. е. Неѳисъ), Плутонъ (v. 455, т. е. Шай), Геката (v. 411, т. е. Ранну).

оставилъ Эрота безъ всякаго участія въ рожденіи боговъ) Противъ Урана возстаетъ Кроносъ (т. е Себъ), лишаетъ его мужеской производительной силы, (*μήδεα* v. 160–182, какъ Себъ Гарсефа) и начинаетъ царствовать вмѣсто него. Но какъ и Кроносъ пожираетъ своихъ дѣтей (v. 467), то Зевсъ (Озирисъ), одинъ изъ дѣтей его, уцѣлѣвшій и воспитанный въ тайномъ мѣстѣ (какъ и Озирисъ, на о. Критѣ) художествами и силой побѣдилъ криводумнаго Кроноса (v. 495–6, какъ Озирисъ Себа) и окончательно утвердилъ свое владычество послѣ десятилѣтней борьбы съ титанами.

Ферекидъ, учитель Пиѳагора, былъ родомъ изъ о. Сироса, одного изъ кикладскихъ острововъ вблизи Делоса (слѣдов. Іоніецъ); родился въ 45 олимпіаду, въ 598 году. умеръ 85-ти лѣтъ, въ 512 году до Р. Хр. Онъ изучалъ финикійскія жреческія книги, *τὰ Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία* (Suidas подъ словомъ: *Φερεκύδης*), за тѣмъ въ Египтѣ—египетскую религію[31]), и почерпнутыя такимъ образомъ религіозныя представленія изложилъ въ книгѣ: *семь Галерей*, которую называли ѳеокрасіей, ѳеогоніей, ѳеологіей, *ἑπτάμυχος, ἤτοι θεοκρασία, ἢ θεογονία, θεολογία* (Suid. ibid.). Семь галерей, или отдѣленій означаютъ здѣсь семь главныхъ частей божественной вселенной· 1) безконечное пространство, окружающее міръ, наполненное первобожествомъ, 2) небо неподвижныхъ звѣздъ, 3) небо планетъ, 4) твердь солнца, 5) область луны, 6) землю и 7) подземелье, или преисподнюю. Ферекидъ съ Гекатеемъ и Кадмомъ были первые прозаическіе писатели (Strab. I. p. 18. A). Сочиненіе его считалось въ древности однимъ изъ самыхъ темныхъ; въ немъ говорилось о

---

[31]) Joseph. contr. Apion I. p. 1034. Euseb. praep. evang. l. X. 7. p. 478.

галереяхъ, шахтахъ, пещерахъ, воротахъ и дверяхъ (*μυχοὺς, καὶ βόθρους, καὶ ἄντρα, καὶ θύρας, καὶ πύλας*) чрезъ которыя то нисходятъ души на землю, то восходятъ на небо (Porph. de antro Nymph. c. 31), — что̀ не могло не казаться темнымъ для тѣхъ, которые не знакомы были съ египетскимъ вѣроученіемъ, хотя съ этой точки зрѣнія дѣло было очень просто. По свидѣтельству Діогена лаэртскаго, книга Ферекида начиналась словами: »былъ Зевсъ и Время навсегда и Первоматерія,« или, по исправленному чтенію, »былъ Зевсъ и Время въ безконечномъ пространствѣ и Первоматерія[32].« Подъ именемъ *Зевса* онъ разумѣлъ, по объясненію древнихъ, эѳиръ[33], т. е. духъ, потому что эѳиръ признавали духомъ, божескимъ и человѣческимъ, и египтяне и древніе греческіе мыслители, какъ это видно напр. у Эврипида:

»Видишь ли въ высотѣ безграничный эѳиръ,
»Что кругомъ объемлетъ землю въ влажныхъ объятіяхъ?
»Это Зевсъ, это божество[34].«

Оттого и человѣческія души древніе называли »частицами эѳира« *ἀποσπάσματα ἀιθέρος* (Diog. Laert. VIII. 28). Подъ именемъ *Хѳоніи* разумѣется первоматерія, состоящая

---

[32]) Diog. Laërt. I. 119. *Ζεὺς μὲν καὶ Χρόνος ἐν χάει* (вм. *ἐις ἀεὶ*) *καὶ χθῶν ἦν. Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῇ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ. Γέρας* почетное одѣяніе, т. е. устройство; слич. 3 и 28-е примѣч. къ егип. религ.

[33]) Hermias de irris. gentil. c. 12: *Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον, Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν Χρόνον· Ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ μὲν γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα.*

[34]) Stob. ecl. phys. I. 26. Dindorf. poet. scenic. gr. *ἀποσπ.* p. 119:

Ὁρᾷς τὸν ὕψῃ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα
Καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις;
Τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν.

изъ воды и частицъ земли, такъ какъ вмѣсто хѳоніи въ нѣкоторыхъ свидѣтельствахъ встрѣчается то вода, *ὕδωρ*[35], то земля *γῆ*[36], при чемъ эѳиръ, или духъ считается дѣятельнымъ, а земля страдательнымъ началомъ (см. примѣч. 33) Подъ именемъ ***Хаоса*** (*χάος*)[37], какъ подъ именемъ *χάσμα*, бездна, разумѣется безконечное пространство. Слѣдовательно у Ферекида выражается чисто египетское понятіе о первобожествѣ, какъ четвероединствѣ существъ. Перводуха (Кнефа), Первоматеріи (Нейтъ), Первовремени (Севехъ) и Первопространства (Паштъ). Изъ этого Первоединаго произошелъ міръ подъ вліяніемъ ***Времени***. Время выдѣлило изъ него такъ называемые элементы, огонь *πῦρ*, воду *ὕδωρ*, воздухъ *πνεῦμα* и землю *γῆ*[38]. За тѣмъ Перводухъ вступилъ въ міръ для его образованія, или, по образному выраженію Ферекида, »желая создать міръ въ любви и гармоніи, Зевсъ превратился въ Эрота[39], т. е. низошелъ въ міръ, какъ творящій духъ (какъ Гар-Сефъ)[40],—внутренность міра, окруженную небеснымъ сводомъ, образовалъ въ пяти галереяхъ, или отдѣленіяхъ, *μύχοις*, т. е. сферу планетъ, солнца, луны, земли и преисподней, такъ что весь внутренній міръ называется ***пятигалерейнымъ***, *πενιέ-*

---

35) Achilles Tatius, Isagog. ad Arat. phaenom. c. 3. p. 123: *Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Φερεκύδης ὁ Σύριος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ ὕδωρ ὑφιστῶσιν.*

36) Sext. Emp. Pyrrh. hypot. III. c. 4. *Φερεκύδης μὲν ὁ Σύριος γῆν εἶπε τὴν πάντων εἶναι ἀρχήν*

37) По свидѣт. Achill. Tatii (isag. ad Arat. phaen. c. 3.) *ὃ δὴ καὶ Χάος καλεῖ ὁ Φερεκύδης.*

38) Damas. de prim. princ. ed Kopp. p. 384 (Ex Eudemo).

39) Procl. in Tim. fol. 155 *Καὶ ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνεστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε* и пр.

40) См. примѣч. 14. къ егип. религ.

μυχος, или *пятимíріемъ*, *πεντέκοσμος*[41], наконецъ, окончательно устроилъ землю, или, по образному выраженію Ферекида, »Зевсъ сдѣлалъ одежду великую и прекрасную и украсилъ ею землю и Нилъ и жилища Нила[42].« Земная масса получила имя *земли γῆ* съ того времени, какъ Зевсъ облекъ ее въ пышную одежду[43]. Ферекидъ говоритъ и о рожденіи Офіона, т. е. о воплощеніи Кнефа–Гарсефа въ благодѣтельное божество Нила, въ зміевиднаго агаѳодемона[44], и о великой борьбѣ боговъ, борьбѣ между злокачественнымъ Себъ–Кроносомъ и агаѳодемономъ–офіономъ, при чемъ побѣжденные низвергнуты въ Нилъ, а побѣдители вознеслись на небо[45]. Наконецъ, по свидѣтельству древнихъ, Ферекидъ первый внесъ въ Грецію ученіе о странствованіи душъ, о метемпсихосѣ[46].

---

[41]) Damas. de prim. princip. p. 384.

[42]) Clem. alex. Strom. VI. p. 621. A. *Φερεκύδης ὁ Σύριος λέγει. Ζὰς ποεῖ φάρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν ἀυτῷ ποικίλλει γῆν* (страну) *καὶ ὠγῆνον* (іоническ. форма вм. *ὠκεανόν*, Нилъ) *καὶ τὰ ὠγήνε δώματα* (жилища Нила). Слич. примѣч. 28-е къ егип. религ.

[43]) См. выше примѣч. 32.

[44]) Maximus Tirius dissert. XXIX. p. 304. *Ἀλλὰ καὶ τὲ Συρίου τὴν ποίησιν σκόπει, καὶ τὸν Ζῆνα, καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τέτοις Ἔρωτα καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην, καὶ τὸ δένδρον, καὶ τὸν πέπλον.* Такого же рода представленія, какъ у Ферекида, встрѣчаются у Эпименида, Акузилая и другихъ. Изъ этого открывается, что египетскія понятія о началѣ вещей были въ ходу между Греками и во время появленія у нихъ Философіи.

[45]) Celsus ap. Orig. contr. Cels. VI. p. 303. *Θεῖόν τινα πόλεμον ἀνίττεσθαι.... Φερεκύδην.... καὶ τῆς μὲν* (στρατείας) *ἡγεμόνα Κρόνον δίδοται, τῆς ἑτέρας δὲ Ὀφιονέα... ὁπότεροι ἀυτῶν εἰς τὸν Ὠγῆνον* (Нилъ) *ἐμπέσωσι, τέτες μὲν εἶναι νενικημένες, τὲς δὲ ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας τέτες ἔχειν τὸν ἐρανόν.*

[46]) Suidas sub voc *Φερεκύδης* in not. 151. *καὶ πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσασθαι.*

Зародышъ какъ гелленской религіи, такъ и Философіи Грековъ таится уже въ древнѣйшей греческой мудрости, въ такъ называемой орфической космогоніи и ѳеогоніи (стр. 10). Здѣсь въ равной степени выразилось и погруженіе духа во всеобщую природу, и углубленіе его въ самого себя; потому что эта мудрость имѣла своимъ содержаніемъ и предметно-необходимое бытіе, созерцаемое во вселенной, и была свободнымъ произведеніемъ духа, самосознающаго и выражающаго лишь то, что открывается въ его собственной глубинѣ. Оттого она была и священнымъ ученіемъ для всѣхъ и въ то же время произведеніемъ опредѣленнаго лица. Какъ произведеніе индивидуальнаго духа, она не налагала узъ на другіе индивидумы; напротивъ, должна была непосредственно побуждать ихъ только къ дѣятельному участію въ той же работѣ духа, къ дальнѣйшему погруженію его въ природу и въ самого себя. Такъ и было на самомъ дѣлѣ: греческій духъ, не остановившись на древне-орфической мудрости, начатое въ ней дѣло продолжалъ постоянно до времени своего полнаго развитія.

Два направленія духа — погруженіе его въ природу и въ самого себя, были двумя полюсами всей духовной жизни греческаго народа и троякимъ соотношеніемъ между собою обозначили весь ходъ ея развитія: при первомъ пробужденіи духовной жизни Грековъ, въ самой орфической мудрости оба эти направленія, — какъ сказано, — были еще непосредственно соединены одно съ другимъ; за тѣмъ, по причинѣ ихъ противоположности, они раздѣлились и выразились самостоятельно, какъ у Гомера и Гезіода; наконецъ, надлежало имъ опять сблизиться и взаимно проникнуться глубже и глубже, чтобы каждое изъ нихъ, принимая въ себя сущность другаго, могло дополниться имъ и завершиться. — Какимъ образомъ оба эти направленія развивались самостоятельно, при ихъ разобщеніи,

какъ ихъ содержаніе, — именно сознаніе естественно-необходимаго и духовно-свободнаго, — все рѣзче вырабатывались въ явленіяхъ, — это не принадлежитъ къ нашему предмету; потому что не въ ихъ разобщеніи, но въ ихъ возсоединеніи и взаимо-проникновеніи греческій духъ развилъ свою высшую энергію, свою глубочайшую дѣятельность. Итакъ на это только сближеніе обоихъ направленій и на взаимное ихъ проникновеніе укажемъ здѣсь въ немногихъ чертахъ.

По коренному греческому міровоззрѣнію, выразившемуся въ греческой религіи, въ каждомъ существѣ природы обитаетъ божественное, и слѣдовательно свободное начало; но это внутреннее и свободное начало не обнаруживается само собою во внѣшнихъ явленіяхъ; напротивъ, въ нихъ повсюду господствуетъ совершенная необходимость, и потому внѣшнее бытіе не только не соотвѣтствуетъ свободному внутреннему началу, но даже противорѣчитъ ему; оттого предметное и субъективное міровоззрѣніе греческаго народа взаимно оспаривали себя въ пониманіи существъ природы. Однакожъ, субъективное воззрѣніе, почерпаемое духомъ изъ самого себя, содержало въ себѣ божественное, а слѣдовательно истину, а потому и объективное, внѣшнее явленіе не должно было ему противорѣчить, не должно было даже закрывать его собою; напротивъ, принявъ въ себя внутренно-созерцаемое, долженствовало выражать его наглядным образомъ. Такое сближеніе и примиреніе внутренняго съ внѣшнимъ, свободнаго съ необходимымъ дѣйствительно достигнуто геніемъ греческаго народа. Совершивъ это примиреніе въ своемъ творческомъ созерцаніи и воплощая его въ предметныхъ образахъ, онъ создалъ ***пластическое искусство***; а посредствомъ его внутреннее, свободно-божественное начало выразилось въ естественно-опредѣленномъ, хотя художественно-преобразованномъ образѣ человѣка; и это явле-

ніе было изящно потому самому, что внутреннее, свободное созерцаніе нашло здѣсь соотвѣтственное себѣ выраженіе во внѣшнемъ, естественно-необходимомъ. Геллеискихъ боговъ для внутренняго созерцанія создали греческіе поэты; а предметомъ созерцанія внѣшняго сдѣлали ихъ ваятели. Но убѣжденіе, что боги суть дѣло поэтовъ, не уменьшало въ греческомъ народѣ уваженія, должнаго величію боговъ; онъ вѣрилъ, что поэтъ есть свободно въ самомъ себѣ созерцающій духъ и что созерцаемое имъ есть свободно-божественное такъ точно и передъ изваяніемъ олимпійскаго Зевса греческій народъ ощущалъ близость божества и даже созерцалъ въ немъ его присутствіе, хотя и зналъ, что видитъ передъ собою произведеніе Фидія Такъ греческій народъ во время своего дѣтства жилъ въ видимомъ мірѣ, исполненномъ невидимыхъ боговъ, и въ дни своей зрѣлости — въ мірѣ искусства, гдѣ сверхчувственное божество открывалось передъ нимъ въ чувственныхъ образахъ.

Въ искусствѣ греческій духъ достигъ своей полноты только въ одномъ направленіи. Его свободное созерцаніе, въ произведеніяхъ искусства, выступило изъ своего внутренняго міра въ царство внѣшней необходимости и одухотворило его своимъ дыханіемъ. Но такимъ же образомъ свободное созерцаніе должно было и необходимость принять въ свой внутренній міръ и проникнуться ею, чтобы быть не лично-произвольнымъ, но всеобще-необходимымъ созерцаніемъ; или, что тоже, въ искусствѣ внѣшняя необходимость приняла въ себя внутреннее, свободное созерцаніе и опредѣлилась имъ, но и наоборотъ, внутреннее, субъективное созерцаніе должно было опредѣлиться предметно-необходимымъ, и сліяніе ихъ въ единство выразиться конкретно, какъ выразилось оно въ искусствѣ внѣшнею формою. Внутреннее созерцаніе есть свободное представленіе; но ему надлежало очиститься отъ своего субъективнаго характера

принятіемъ въ себя предметно–всеобщаго бытія. Предметно–всеобщее и необходимое бытіе принято свободнымъ субъективнымъ воззрѣніемъ духа и слилось въ единство въ греческой *Философіи*.

Въ Философіи греческій духъ противопоставилъ міру изящнаго міръ самостоятельной истины; тотъ и другой міръ имѣетъ одно и то же содержаніе, именно единство объективнаго и субъективнаго, необходимаго и свободнаго воззрѣнія, но въ искусствѣ это единство выражается въ чувственно–необходимой формѣ; напротивъ того въ Философіи выражается въ формѣ свободнаго мышленія и дѣйствованія. Философія Грековъ, какъ и образовательное ихъ искусство, въ сущности есть поэзія; поэтому, если произведеніе классическаго искусства, отражая въ чувственно – необходимомъ образѣ внутреннее, свободное созерцаніе, было не только прекрасно, но и ознаменовано печатью истины; то и Философія, въ которой внѣшнее, предметное бытіе отразилось въ свободно–разумной мысли, была въ своемъ полномъ развитіи не только истиннымъ, но и прекраснымъ, художественнымъ произведеніемъ.

Греческая Философія развивалась долго, именно отъ начала VI вѣка предъ Р. Хр. до половины III послѣ Р. Хр. Въ теченіи этого времени она должна была принимать и принимала различныя направленія, внутренно–опредѣленныя самою сущностію ея содержанія; а потому и въ нашемъ обозрѣніи она должна быть внѣшно распредѣлена сообразно съ ея внутренними различіями.

Мы видѣли, что греческая Философія, какъ и греческое искусство, есть сліяніе объективнаго и субъективнаго, необходимаго и свободнаго и что это сліяніе должно быть достигнуто въ ней движеніемъ духа, противоположнымъ тому, какое выразилось въ пластическомъ искусствѣ. Но въ искусствѣ внутреннее, свободное созерцаніе духа отразилось во внѣшнемъ

и необходимомъ явленіи, въ чувственной, пластической формѣ; съ другой стороны, пластическая форма изящнаго произведенія, одухотворенная внутреннимъ, свободнымъ созерцаніемъ божественнаго, снова пробуждала въ душѣ зрителя ту же свободную мысль о божественномъ. Въ Философіи, на оборотъ, предметное бытіе долженствовало мало по малу быть воспринято духомъ и постепенно отразиться въ его свободно-разумной мысли, въ объективномъ его пониманіи, и за тѣмъ, съ другой стороны, должно было опять выразить себя внѣшно въ идеально-необходимой формѣ пониманія и дѣйствованія, именно— въ опредѣленной формѣ ученія и во внѣшнемъ образѣ практической жизни. Такимъ образомъ во всемъ развитіи греческой Философіи надлежало выразиться двумъ главнымъ направленіямъ, — объективному, выступающему отъ предметнаго бытія, и субъективному, начинающемуся отъ мыслящаго субъекта. Два эти направленія выразились въ ней дѣйствительно: сперва субъектъ погружается въ объективное бытіе, постепенно овладѣваетъ имъ; но, мало по малу отражая его въ себѣ, въ своемъ объективномъ понятіи, не налагаетъ на него строгой догматической формы и не осуществляетъ его въ жизни практической. Такое объективное направленіе господствовало въ греческой Философіи отъ Θалеса до Аристотеля включительно, т. е. отъ самаго ея начала, отъ VI столѣтія до 322 года предъ Р. Хр. Послѣ Аристотеля греческая Философія приняла другое направленіе,—субъективное: философствующій духъ, достигши самого себя, отвлекается отъ предметнаго бытія, сосредоточиваетъ все свое вниманіе на вопросѣ объ истинности своего субъективнаго мышленія и своимъ субъективнымъ началомъ опредѣляетъ внѣшнюю форму пониманія, осуществляетъ это начало и въ своей практической дѣятельности. Такое направленіе продолжалось въ греческой Философіи отъ Зенона и Эпи-

кура до конца ея, именно, до Секста Эмпирика, т. е. съ 300 лѣтъ предъ Р. Хр. до 250 годовъ послѣ Р. Хр.

Итакъ греческая Философія, по своему внутреннему характеру, раздѣляется на два отдѣла:

I. На Философію *объективную,* въ которой духъ погружается въ предметное бытіе и принимаетъ его въ свое пониманіе, не подчиняя своего объективнаго понятія строгой формѣ науки и не осуществляя его въ жизни народа.

II. На Философію *субъективную,* въ которой духъ достигъ самого себя и по своему субъективному началу опредѣляетъ форму науки и вводитъ его въ практическую жизнь.

ПЕРВЫЙ ОТДѢЛЪ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ:

Объективное направленіе философствующаго сознанія, безъ строгой научной формы и практическаго осуществленія: отъ Ѳалеса до Аристотеля включительно. (600—322 до Р. Хр.).

Въ греческой Философіи перваго отдѣла познающій духъ поставлялъ главною для себя задачею — принять предметное бытіе въ свое внутреннее содержаніе. Но погружаясь для того въ предметное бытіе, онъ не удалялся отъ самого себя; напротивъ, чѣмъ больше принималъ въ себя объективное бытіе, тѣмъ больше сосредоточивался въ самомъ себѣ, проникая въ сущность предметнаго бытія, онъ встрѣтилъ въ немъ духовное и Божественное, въ которомъ узналъ самого себя, какъ прежде, въ орфической мудрости, онъ въ собственной духовности и свободѣ узналъ Божественное. Какъ и въ этомъ, предметномъ направленіи философствующій духъ постепенно входилъ въ са-

мого себя, то не удивительно, что и въ первомъ отдѣлѣ греческой Философіи уже встрѣчаются слѣды субъективнаго образа мыслей, именно у Софистовъ, Сократа и односторонникъ его послѣдователей. Впрочемъ, Софисты выразили начало субъективности только съ его отрицательной стороны, не признавъ начала истины въ предметномъ бытіи. Сократъ выразилъ это начало положительно; и однакожъ, субъективность не отторгнута у него отъ предметовъ, содержаніемъ его мышленія служитъ не удовлетвореніе субъекта, но объективная истина. И субъективность односторонникъ послѣдователей Сократа имѣетъ отношеніе къ предмету; такъ наприм. Аристиппъ ищетъ удовлетворенія субъекта, но въ такомъ удовольствіи, которое доставляется предметами наслажденія; притомъ, ученіе Мегариковъ, Киниковъ и Киренцевъ слишкомъ мало развито и не привело въ систему начало нравственнаго самодовольствія, какъ это сдѣлано послѣ, въ ученіяхъ собственно субъективныхъ Поэтому нѣкоторые слѣды субъективнаго образа мыслей въ первой половинѣ греческой Философіи не могутъ вести къ отрицанію и даже ограниченію общаго ея характера — »объективности.« При этомъ объективномъ направленіи, духъ, принимая въ себя бытіе, достигъ въ своемъ пониманіи того сліянія внѣшняго съ внутреннимъ, объективнаго съ субъективнымъ, которое составляетъ сущность греческой Философіи. Около трехсотъ лѣтъ продолжалось это ея направленіе, и это было время самаго энергическаго и цвѣтущаго ея развитія. Она прошла по всѣмъ степенямъ мыслимаго бытія, и въ ученіи Платона и Аристотеля достигла своего зенита. Но во все это время, философствующій духъ, вѣрный своему объективному направленію, весь занятый претвореніемъ внѣшняго содержанія во внутреннее, не дѣйствовалъ обратно на внѣшнее. его идеи еще не разлились въ массу народа, не сдѣлались практиче-

скимъ началомъ его жизни; Философія была только внутренно–развивающимся сознаніемъ, уединенно–углубленнымъ въ свой предметъ изслѣдованіемъ; она осуществлялась въ жизни развѣ тѣхъ немногихъ индивидумовъ, которые исключительно занимались ею. Съ другой стороны, философствующій духъ даже на собственное пониманіе бытія еще не положилъ внѣшней, научной формы; всѣ философскія произведенія того времени чужды системы. До Сократа ни одинъ мыслитель не заботился даже о томъ, что такое знаніе и наука? Сократъ первый возвысился къ идеѣ знанія, но не осуществилъ ее на дѣлѣ; онъ даже не высказалъ прямо, въ чемъ состоитъ она. Платонъ полнѣе созналъ идею знанія, но при разговорной формѣ философствованія и онъ не могъ осуществить ее въ своихъ твореніяхъ. Въ его разговорахъ повсюду вѣетъ одинъ и тотъ же духъ, но не выражается въ опредѣленной формѣ, какой мы требуемъ отъ Философіи. Даже идею знанія онъ или обозначаетъ только отрицательно, напоминая, что знаніе (ἐπιστημη) не есть ни чувственное впечатлѣніе (αἴσθησις), ни мнѣніе (δόξα), ни познаніе (διάνοια), или представляетъ слишкомъ идеально, какъ божественное знаніе, къ которому душа должна стремиться, безъ надежды когда–либо достигнуть его вполнѣ. Аристотель указываетъ уже на различныя части Философіи, но эти части у него не выведены изъ одного общаго понятія и не сведены въ одно органическое цѣлое; въ самомъ изложеніи своемъ онъ дѣйствуетъ не систематически, не развиваетъ предмета изъ его идеи; напротивъ, отъ одной частности переходитъ къ другой, одно опредѣленіе разсматриваетъ послѣ другаго, не показывая взаимной ихъ связи; правда, что среди всѣхъ этихъ частностей и даже противорѣчій, отсюда возникающихъ, мало по малу является наконецъ свѣтъ и среди видимаго хаоса водворяется порядокъ; но это есть внутренній

порядокъ мысли, а не внѣшній, формальный порядокъ системы. Сліяніе объективнаго и субъективнаго, внѣшняго и внутренняго въ первой половинѣ греческой Философіи совершалось въ духѣ, но не отражалось во внѣшней формѣ.

Для сліянія объективнаго съ субъективнымъ, внѣшняго съ внутреннимъ, философствующему духу, какъ сказано, надлежало принять въ себя предметное бытіе свободнымъ пониманіемъ. Но это бытіе надлежало принять не въ общей его совокупности, какъ было на Востокѣ, а порознь по главнымъ его кругамъ. Уже и китайское міровоззрѣніе отличало во всеобщемъ бытіи три великіе члена: небо, землю и человѣка; сознаніе индійскаго народа ближе различило природу, человѣческую душу и душу всемірную; но увлекаемое синтетическимъ міровоззрѣніемъ, оно хотѣло какъ бы однимъ взглядомъ обнять всю совокупность бытія. Между тѣмъ греческій духъ созрѣлъ уже для спокойнаго анализа, и потому долженъ былъ мало по малу овладѣвать бытіемъ, терпѣливо переходя своею вникающею мыслію по различнымъ его ступенямъ, долженъ былъ преемственно изучать природу, человѣка и Божественное. Притомъ, философствующій духъ не останавливается на однихъ только явленіяхъ бытія; онъ ищетъ въ нихъ послѣдняго ихъ основанія, ищетъ безусловнаго: при воззрѣніи на явленія природы хочетъ найти безусловное въ бытіи вещественномъ; при изученіи человѣка — въ его бытіи духовномъ, при созерцаніи Божественнаго — въ послѣднемъ Началѣ всего, при которомъ безусловное въ природѣ и человѣкѣ само оказывается частностію и односторонностію.

Итакъ греческая Философія перваго отдѣла, вся направленная къ уразумѣнію бытія, должна была пройти и дѣйствительно прошла по слѣдующимъ тремъ ступенямъ:

1. **Первая ступень:** обращеніе духа къ *природѣ*,

или одностороннее уразумѣніе безусловнаго въ матеріальномъ бытіи. Такова именно греческая Философія отъ Ѳалеса до Анаксагора включительно (600–450 до Р. Хр.).

2. **Вторая ступень:** обращеніе философствующаго сознанія къ *человѣку*, или одностороннее уразумѣніе безусловнаго въ духовномъ бытіи человѣка. Такова Философія Софистовъ, Сократа и его ближайшихъ послѣдователей: Мегариковъ, Киниковъ и Киренцевъ (съ 450 до Р. Хр.).

3 **Третья ступень:** обращеніе духа къ *Божественному*, какъ Оно открывается въ природѣ и человѣкѣ, или уразумѣніе безусловно–всеобщаго. Такова Философія Платона и Аристотеля (400–322).

На *первой ступени* духъ погружается въ природу и въ ея вещественномъ бытіи ищетъ безусловнаго, но подъ конецъ приходитъ къ той мысли, что образовательная сила и вещественной природы есть начало разумное и духовное (νοῦς) Поэтому, на *второй ступени*, Софисты признаютъ неудовлетворительнымъ прежнее, объективно–вещественное направленіе сознанія и требуютъ начала истины отъ человѣка, какъ мыслящаго субъекта. Этому требованію удовлетворяетъ Сократъ, который въ объективномъ и всеобщемъ понятіи человѣка признаетъ истину его мышленія и дѣйствованія. Но всеобщее объективное понятіе само собою вело къ Божественному, какъ истинно–всеобщему. Тогда надлежало понять это Божественное въ самомъ себѣ и указать его въ дѣйствительности, какъ безусловно всеобщее. Это сдѣлано на *третьей ступени* греческой Философіи. Всеобщее объективное понятіе Сократа Платонъ понялъ какъ идею, или какъ мысль и бытіе само по себѣ сущее и это воззрѣніе развилъ въ цѣлый міръ божественныхъ идей. Наконецъ, Аристотель показалъ, какъ Божественное, или идея раскрывается въ мірѣ эмпирическомъ,—

въ человѣкѣ и природѣ,—составляя его сущность и энтелехію, и тѣмъ завершилъ кругъ предметнаго изслѣдованія греческой Философіи.

1. ПЕРВАЯ СТУПЕНЬ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ:

Обращеніе духа къ природѣ, или одностороннее уразумѣніе безусловнаго въ матеріальномъ бытіи. Отъ Θалеса до Анаксагора. (600—450).

Мы уже видѣли, что въ орфической мудрости въ равной степени выразилось погруженіе духа въ самого себя и въ природу и что въ послѣдующихъ космогоническихъ и θеологическихъ представленіяхъ два эти направленія начали расходиться. Такъ у Гомера, гдѣ все происходитъ изъ одной самодвижущейся, текучей субстанціи (Океана и Теѳиды) выразилось обращеніе духа ко внѣшности, потому что для внѣшняго созерцанія природы главное и существенное въ ней есть то вещество, изъ котораго раскрывается вся видимая природа; а такимъ веществомъ и признана здѣсь самодвижущаяся, текучая субстанція. Напротивъ того у Гезіода и Ферекида—еще неустроенному первовеществу (γῆ, χϑών) противополагается образующая сила (Эротъ, Зевсъ), подъ вліяніемъ которой на первовещество производятся всѣ вещи. Это есть выраженіе созерцающаго духа, обращеннаго внутрь самого себя, потому что для внутренняго созерцанія главное и существенное не матеріальныя вещи, но ихъ представленія; а въ представленіи принимается за самое содержаніе вещей ихъ форма, которая для внѣшняго воззрѣнія кажется только чѣмъ-то переходящимъ

и поверхностнымъ; для внутренняго созерцанія главное есть не самое вещество, но образовательная сила, сообщающая ему опредѣленную форму, какъ Эротъ Геозіода и Зевсъ Ферекида.— Но если уже религіозное чувство и представленіе различили въ природѣ двѣ стороны,—начало образуемое и образующее, то еще съ большею настоятельностію должны представляться обѣ эти стороны природы вникающему сознанію, которое не иначе можетъ мыслить происхожденіе и образованіе въ ней вещей, какъ только подъ условіемъ двухъ этихъ причинъ. А если такъ, то греческая Философія, поставивъ своимъ предметомъ природу,—и по требованію вникающаго сознанія, котораго должна быть выраженіемъ, и по содержанію орфической мудрости, въ которой нашла возбужденіе къ собственному развитію,—должна была обратить свое вниманіе на ту и другую сторону въ природѣ,—на сторону ея внѣшнюю и внутреннюю, матеріальную и формальную. Но, кромѣ того. греческая Философія природы не была только простымъ раскрытіемъ содержанія, даннаго религіознымъ сознаніемъ Грековъ; напротивъ, она была дальнѣйшимъ, отчетливо-сознательнымъ и свободнымъ развитіемъ элементовъ, положенныхъ въ орфической космогоніи; будучи по своей сущности сознательнымъ сліяніемъ внѣшняго съ внутреннимъ, греческая Философія должна была при углубленіи въ природу вникнуть и въ соотношеніе двухъ ея сторонъ, чтобы привесть къ единству два различные взгляда на нее, внѣшній и внутренній, которые, при всемъ своемъ различіи, спокойно оставались въ орфической мудрости одинъ подлѣ другаго, безъ опредѣленія ближайшей между ними связи. Итакъ греческая Философія природы должна была остановить свое вниманіе на трехъ пунктахъ: а) на веществѣ, изъ котораго все образуется, б) на образовательномъ началѣ, раскрывающемся формами матеріальнаго бытія

и в) на соотношеніи между образовательнымъ началомъ и многоразлично преобразуемымъ веществомъ. Въ первомъ случаѣ философствующему сознанію надлежало узнать: изъ чего, изъ какого первовещества произошла природа? Во второмъ,—что такое природа со стороны своей формы, какъ выраженіе образующаго начала? Въ третьемъ: какъ относятся между собой единство образующаго начала и множественность образуемаго вещества? Три эти вопроса, дѣйствительно, главнымъ образомъ занимали собою, одинъ послѣ другаго, древнихъ греческихъ философовъ отъ Ѳалеса до Анаксагора; первымъ занимались древнѣйшіе іонійскіе (или частнѣе, милетскіе) мыслители; вторымъ школа пиѳагорейская; третьимъ, самымъ главнымъ въ греческой Философіи природы, остальные мыслители, начиная отъ основателя элейской школы, Ксенофана до Анаксагора включительно.

Итакъ въ греческой Философіи, обращенной къ уразумѣнію природы, надобно различать слѣдующія три направленія:

А. Первое направленіе: обращеніе философствующаго сознанія къ веществу природы, къ вещественнымъ ея началамъ: Философія древнѣйшихъ Іонійцевъ.

Б. Второе направленіе: обращеніе сознанія къ формѣ вещей, къ образовательному ихъ началу: Философія пиѳагорейская.

В. Третье направленіе: обращеніе сознанія къ соотношенію между единствомъ образующаго сознанія и множественностію образуемаго вещества, или, по классическому выраженію древней Философіи, къ соотношенію между единымъ и многимъ, *ἕν καὶ πολλὰ*[47]: отъ Ксенофана до Анаксагора.

---

[47]) Arist. phys. I. 4: *ὅσοι δ' ἕν καὶ πολλά φασιν εἶναι*, т. е. »тѣ, которые принимаютъ состояніе единства и состояніе множественно-

Вся греческая Философія на первой степени своего развитія есть Философія природы, есть мышленіе о мірѣ, какъ совокупности естественнаго бытія; но это мышленіе, углубляясь въ природу, искало въ ней безусловнаго по разнымъ направленіямъ. Древнѣйшая іонійская Философія искала безусловнаго въ первовеществѣ, въ основныхъ началахъ и общихъ условіяхъ матеріальнаго бытія; пиѳагорейская — въ образовательномъ началѣ и въ чувственной ихъ формѣ, или въ числахъ; остальные мыслители, принадлежащіе къ третьему направленію Философіи природы, доискивались безусловнаго въ отношеніяхъ одного образовательнаго начала къ многоразличнообразуемому веществу, или въ процессѣ происхожденія вещей Въ двухъ первыхъ направленіяхъ Философіи природы выразилась противоположность внѣшняго и внутренняго воззрѣнія духа на природу, а въ третьемъ — разностороннее покушеніе примирить это противорѣчіе, слить внѣшнее воззрѣніе на нее съ внутреннимъ ея пониманіемъ. И по своимъ результатамъ Философія природы ограничивается ея же кругомъ, потому что, хотя почти съ первыхъ своихъ шаговъ она возвысилась надъ чисто матеріальнымъ началомъ, однакожъ, во все продолженіе своего развитія не поднялась надъ вѣрою въ безусловную истинность и дѣйствительность натуральнаго бытія.

А. ПЕРВОЕ НАПРАВЛЕНІЕ ФИЛОСОФІИ ПРИРОДЫ:

ОБРАЩЕНІЕ ФИЛОСОФСТВУЮЩАГО СОЗНАНІЯ КЪ ВЕЩЕСТВУ, КЪ ОБЩИМЪ НАЧАЛАМЪ И УСЛОВІЯМЪ МАТЕРІАЛЬНАГО БЫТІЯ: Философія древнѣйшихъ Іонійцевъ.

Первое пробужденіе греческаго духа къ Философіи про-

сти,« между тѣмъ какъ Брандисъ не вѣрно передалъ это мѣсто словами: »тѣ, которые одно дѣлаютъ вмѣстѣ многимъ.«

изошло, какъ мы уже видѣли, у іонійскаго племени въ м Азіи Здѣсь возникло свободное учрежденіе городовъ и, при матеріальномъ благосостояніи, ничто не мѣшало развитію въ нихъ самостоятельнаго мышленія, не стѣсняемаго никакимъ внѣшнимъ авторитетомъ. Какая была надобность лидійскимъ (съ 560 г.) и позже (съ 546 г. до Р. Хр.) персидскимъ царямъ до этого мышленія, какъ скоро обитатели страны исправно платили свои подати? Философствующее мышленіе пробудилось здѣсь впервые около 600-хъ годовъ предъ Р. Хр. Это было время всеобщаго возбужденія умовъ на Востокѣ, время появленія у Индійцевъ Будды, у Китайцевъ Кхунъ-цзы, у Медо-Персовъ Зороастра, — время исторической жизни народовъ, которое справедливо сравниваютъ со второю половиною XV вѣка по Р. Хр.. изобрѣтенію и распространенію нашего книгопечатанія соотвѣтствуетъ тогдашнее распространеніе и упрощеніе письменности; нашимъ открытіямъ новыхъ странъ — ближайшее знакомство Грековъ, именно Іонійцевъ съ другими народами, особенно съ Египтомъ. Познакомившись съ астрономическими наблюденіями и исчисленіями восточныхъ народовъ, Халдеевъ въ Вавилонѣ, а преимущественно Египтянъ, любознательные умы обратили сперва свое вниманіе на небесныя тѣла, но вскорѣ перенесли свой взглядъ и на землю и захотѣли углубиться въ природу вообще Естественно, что первые мыслители еще не могли совершенно отрѣшиться отъ тѣхъ понятій о природѣ, которыя болѣе или менѣе были въ ходу между ихъ современниками, отъ тѣхъ именно понятій, которыя, бывъ высказаны въ древности орфическою мудростію, отразились потомъ, какъ мы видѣли, частію у Гомера, частію у Гезіода и за тѣмъ у Ѳалесова современника — Ферекида и другихъ, подобныхъ ему ѳеологовъ; эти понятія, какъ и понятія непосредственно заимствованныя у Египтянъ, не могли

не послужить по крайней мѣрѣ возбужденіемъ духа къ болѣе самостоятельному, независимому отъ религіознаго авторитета вниканію въ природу; притомъ, и племенной характеръ іонійцевъ не могъ оставаться безъ вліянія на философствующее мышленіе, еще юное и не окрѣпшее. Но извѣстно, что іонійцы во многомъ существенно отличались отъ дорической общины, среди которой образовался второй исходный пунктъ греческой Философіи природы: способность поражаться внѣшними явленіями и событіями и склонность къ наружной жизни составляютъ отличительныя черты іонійскаго племени; это настроеніе его духа выразилось въ его поэзіи эпосомъ и въ общественной жизни измѣнчивою и непостоянною демократіею; оно же должно было выразиться и въ его Философіи внѣшнимъ созерцаніемъ природы. И въ самомъ дѣлѣ, древнѣйшіе іонійскіе философы занимались внѣшнею стороною природы, занимались вопросомъ: изъ чего, изъ какого первоначала произошла природа? И это начало ея, какъ матеріальное абсолютное, они указали въ первовеществѣ и общихъ условіяхъ его бытія, а именно: а) *Θалесъ* призналъ началомъ всѣхъ вещей текучую *первоматерію* подъ именемъ воды; *Анаксимандръ* — безпредѣльное, *ἄπειρον*, т. е. безпредѣльное *пространство*, но не пустое, а наполненное *живымъ первовеществомъ*, потому что изъ него выдѣляются потомъ всѣ частныя вещи; притомъ, это *ἄπειρον* есть не только безпредѣльное пространство, но и безпредѣльное *время*, и потому это начало названо также »вѣчнымъ и нестарѣющимъ[48];« наконецъ, б) *Анаксименъ* призналъ началомъ всего *живую силу* вещества подъ именемъ безпредѣльнаго воздуха, и потому-то онъ сравнивалъ его съ душою и назвалъ даже духомъ, *πνεῦμα*,

[48]) Orig. Philosoph. c. 6; *τάυτην (τὴν ἀρχὴν) δ' ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω.*

въ смыслѣ, конечно, древнихъ языческихъ народовъ. Если и Θалесъ съ текучей первоматеріей соединялъ жизненную силу, то по крайней мѣрѣ чисто вещественное начало имѣло перевѣсъ надъ этой жизненной силой, которая была въ немъ только принадлежностію его; напротивъ того, безпредѣльный воздухъ анаксименовъ прежде всего есть *πνεῦμα*, духъ, хотя и воздухоподобный и съ свойствами физическими. Такимъ образомъ первые іонійскіе философы воспроизвели тѣ же начала и общія условія космическаго бытія, которыя уже были выражены представленіями Египтянъ. Но съ другой стороны, эти начала и условія міроваго бытія приняты іонійскими философами не по преданію, но свободно, по требованію вникающаго сознанія; оттого это не суть уже божества, предметы лишь вѣрованія, но естественныя вещи, подлежащія естественному же уразумѣнію; оттого и донынѣ они не утратили своего значенія; и теперь не иначе можемъ мыслить природу, какъ различая въ ней *первовещество* и дѣйствующую въ ней *живую силу* и не иначе можемъ мыслить явленія природы, какъ подъ условіемъ существованія ихъ въ *пространствѣ* и *времени*.

а) Θалесъ.
(ок. 600 л. до Р. Хр.).

Θалесъ, изъ Милета, по свидѣтельству Аполлодора, родился въ 1 или 2-мъ году 35-й Олимпіады (за 640, или 639 лѣтъ до Р. Хр.), пережилъ завоеваніе Персами малой Азіи (546–539) и умеръ 95-и лѣтъ въ концѣ 58 Олимпіады (545 г.). Такъ какъ Псамметихъ, около 630 года до Р. Хр. побѣдивъ додекарховъ, дозволилъ своимъ союзникамъ, Іонійцамъ, свободно селиться въ Египтѣ, то Θалесъ еще въ молодости имѣлъ полную возможность прибыть въ Египетъ для

изученія египетской мудрости. Въ Греціи, по словамъ Діогена лаэртскаго, никто не былъ его наставникомъ, потому конечно, что въ ней и не было еще никакой высшей науки; онъ пріобрѣлъ свои познанія отъ египетскихъ жрецовъ[49]. Пребываніе его въ Египтѣ было весьма продолжительно, потому что онъ возвратился оттуда въ Милетъ уже престарѣлымъ, *πρεσβύτερος*[50], не раньше стало быть 50 лѣтъ. Тамъ, чрезъ сближеніе съ учеными жрецами Мемфиса и Θивъ (Діосполиса)[51], онъ пріобрѣлъ познанія къ Геометріи и Математикѣ и особенно познанія астрономическія, которыя такъ удивляли въ немъ Грековъ (Diog. Laërt. I. 23. 24). По возвращеніи своемъ въ отечество, онъ занимался изслѣдованіемъ природы (*τῆς φυσικῆς ἐγένετο θεωρίας*. ibid. 23), преимущественно наблюденіемъ неба, опредѣлилъ продолжительность года въ 365 дней [52], предсказывалъ измѣненія воздушныя (ibid.), усовершилъ начертательный геометрическій методъ (*προήγαγεν ἐπὶ πλεῖστον ὅσα γραμμικῆς ἔχεται θεωρίας* ibid. 25.), предсказалъ затмѣніе солнца, что по точнымъ извѣстіямъ древнихъ (Plin. hist. nat. II. 9.) и новѣйшимъ астрономическимъ исчисленіямъ приходится на 585 г. до Р. Хр (4 годъ 48 Олимп.), правильно объяснялъ причину солнечнаго затмѣнія и т п. По нѣкоторымъ древнимъ свидѣтельствамъ, Θалесъ написалъ два сочиненія одно *о солнечномъ поворотѣ и равноденствіи*, *περὶ*

---

[49]) Diog. Laert. 1. 27; *Οὐδείς τε αὐτῷ καθηγήσατο, πλὴν ὅτ' εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν τοῖς ἱερεῦσι συνδιέτριψεν.*

[50]) Plut. de plac. philos. 1. 3. *Φιλοσοφήσας (ὁ Θαλῆς) ἐν Αἰγύπτῳ, ἦλθεν εἰς Μίλητον πρεσβύτερος.*

[51]) Jambl. Vit. Pyth. 12 p. 34.

[52]) Diog. Laert. 1. 27. *καὶ εἰς τριακοσίας ἑξήκοντα πέντε ἡμέρας διαλεῖν.*

τροπῆς καὶ ἰσημερίας, слѣдовательно о неравномѣрномъ солнечномъ теченіи, что составляло главную проблему древней астрономіи, другое — ***звѣздочетство для мореплавателей***, *ναυτικὴ Ἀστρολογία*, которое, впрочемъ, нѣкоторые приписывали самосцу Фоку (Diog. Laërt. I. 23). Оба эти сочиненія были небольшаго объема, всего въ 200 стиховъ. Такимъ образомъ Ѳалесъ былъ первымъ и древнѣйшимъ греческимъ астрономомъ, *πρῶτος ἀστρολογῆσαι* (ibid.). Такъ какъ египетская астрономія тѣсно соединена была съ религіей, то и онъ, вѣроятно, въ своемъ астрономическомъ сочиненіи высказалъ нѣсколько мыслей о происхожденіи, устройствѣ и концѣ міра, мыслей, которыя надлежащимъ образомъ можно понимать только въ связи съ египетскимъ вѣроученіемъ.

То, изъ чего происходитъ все, есть *вода* (*ὕδωρ*)[53], — первобытная жидкая матерія, *τὸ στοιχειῶδες ὑγρόν*[54], ***безпредѣльная***[55], разширяющаяся въ безпредѣльномъ, все объемлющемъ пространствѣ[56] и проникнутая *живыми силами*[57]. Она-то преобразуется во всѣ вещи такъ, что всѣ онѣ суть только особые способы ея существованія и вся вселенная есть великій метаморфозъ воды[58] Весь міръ одушевленъ и испол-

---

[53]) Diog. Laërt. 1. 6, 27: *ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο.*

[54]) Stob. Ecl. phys. 1. p. 54.

[55]) Simpl. phys. 105, b: *οἱ μὲν ἕν τι στοιχεῖον ὑποτιθέντες τοῦτο ἄπειρον ἔλεγον τῷ μεγέθει, ὥσπερ Θαλῆς μὲν ὕδωρ.*

[56]) Diog. Laërt. I. IX. 35: *μέγιστον, τόπος· ἅπαντα γὰρ χωρεῖ.*

[57]) См. ниже, примѣч. 59-е.

[58]) Justin. Martyr. Cohort. ad Gr. p. 7: *ἐξ ὕδατος γάρ φησι τὰ πάντα εἶναι (Θαλῆς).*

ненъ демоническихъ силъ[59]. Живыя силы, его одушевляющія, суть: разумная сила, проникающая все первовещество, безначальная и безконечная по времени, которую можно назвать богомъ, демоны, или психическія существа, и герои, или души усопшихъ[60]. Вселенная есть шаръ, въ серединѣ котораго находится шаровидная земля, окруженная небомъ, какъ пустымъ шаромъ[61]. Земля плаваетъ на водѣ, наполняющей низшую половину небеснаго шара[62]; эта вода, давимая тяжестію земли, выступаетъ въ промежуткахъ между нею и небеснымъ шаромъ въ видѣ океана; изъ нея же образуются моря, озера, рѣки, колодцы, и отъ ея движенія происходитъ землетрясеніе[63]. Какъ все происходитъ изъ воды, такъ все и разрѣшается въ воду[64], и нѣкогда, по разрушеніи земли, всѣ міровыя вещи придутъ въ смѣшеніе[64].

---

[59]) Diog. Laërt 1. 6. 27: (*Θαλῆς*) *τὸν κόσμον ἔμψυχον* (*ὑπεστήσατο*) *καὶ δαιμόνων πλήρη*; ib III 24· *φασὶν αὐτὸν καὶ τοῖς ἀψύχοις μεταδιδόναι ψυχάς.*

[60]) Athenag. Legat. c. 21. *Πρῶτος Θαλῆς διαιρεῖ, ὡς οἱ τὰ ἐκείνου διαιροῦντες ἀκριβοῦντες μνημονεύουσιν, εἰς Θεὸν, εἰς δαίμονας, εἰς ἥρωας. ἀλλὰ Θεὸν μὲν τὸν νῶν τοῦ κόσμου ἄγει, δαίμονας δὲ οὐσίας νοερὰ ψυχικάς, καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων.* Тоже Galen. hist. philos. c. VIII in fine. — Diog. Laert. I. IX. 35: *τάχιστον, νῶς· διὰ παντὸς γὰρ τρέχει. — πρεσβύτατον τῶν ὄντων, Θεός· ἀγέννητον γὰρ.* — Слич. Clem. alex Strom. V. 594. D: *τί ἐστι τὸ θεῖον, τὸ μήτε ἀρχὴν μήτε τέλος ἔχον.*

[61]) Galen. hist. philos. c XXI. 3: *Οἱ ἀπὸ Θάλεω μέσην τὴν γῆν ὄιονται εἶναι.* Plut. de plac. phil III. 10. *Θαλῆς σφαιροειδῆ τὴν γῆν.*

[62]) Arist. Met I. 3. *καὶ τὴν γῆν ἐφ᾽ ὕδατος ἀπεφήνετο εἶναι.*

[63]) Arist. de Coelo II. c. 13. Seneca quaest. nat. III. 13; VI, 6.

[64]) Justin. Martyr. Cohort. ad Gr. p. 7: *ἐξ ὕδατος γάρ φησι* (*Θαλῆς*) *τὰ πάντα εἶναι, καὶ εἰς ὕδωρ ἀναλύεσθαι τὰ πάντα.* Plut. conviv. sept. sap. c. 15: *Ὡς δὲ Θαλῆς λέγει· τῆς γῆς ἀναιρεθείσης σύγχυσιν τὸν ὅλον ἕξειν κόσμον.*

Какъ ни малочисленны положенія о природѣ, дошедшія до насъ отъ Ѳалеса, но и въ нихъ не льзя не признать сходства съ египетскимъ вѣроученіемъ; можно даже сказать, что они суть не иное что, какъ общій очеркъ этого ученія въ самомъ краткомъ и сжатомъ видѣ, какъ это и слѣдовало сдѣлать въ астрономическомъ сочиненіи, гдѣ мысли о природѣ вообще могли занимать мѣсто только краткаго, общаго введенія. Мы уже знаемъ, что первобожество Египтянъ есть соединеніе перводуха–Кнефа и первоматеріи–Нейтъ, безконечнаго пространства–Паштъ и вѣчнаго времени–Севеха Это же начало видимъ и у Ѳалеса: его вода есть египетская Нейтъ; живая и разумная сила, проникающая первовещество, есть Кнефъ; всеобъемлющее пространство соотвѣтствуетъ Паштъ, а безначальность и безконечность живой силы — Севеху. По взгляду Египтянъ, не только міръ вообще одушевленъ перводухомъ, но и отдѣльныя его части суть самостоятельныя, живыя существа, такъ что весь міръ отъ огромнаго небеснаго шара до Нила исполненъ самостоятельной жизни и силъ демоническихъ; это же понятіе высказано и у Ѳалеса; и самое его раздѣленіе живыхъ силъ на божество, демоновъ и героевъ есть египетское раздѣленіе божественныхъ существъ на первобожество, на божества міровыя и на такъ называемыхъ »смертныхъ« боговъ. Какъ въ вѣроученіи Египтянъ земля занимаетъ средину вселенной, которую они сравнивали съ скорлупою яйца, такъ у Ѳалеса земля не только занимаетъ середину міра, но и окружена небомъ, какъ пустымъ шаромъ. Какъ по ученію Египтянъ весь міръ нѣкогда разрѣшится въ первобожество, такъ у Ѳалеса вселенную постигнетъ нѣкогда смѣшеніе всего.— Не смотря, однакожъ, на явное сходство ѳалесовыхъ мыслей о природѣ съ египетскимъ вѣроученіемъ, не можемъ не признать въ нихъ и различія съ нимъ: онѣ частію дополняютъ египет-

скія понятія, частію видоизмѣняютъ ихъ. Что земля держится на водѣ, наполняющей низшую часть небеснаго шара, что отъ нея происходятъ моря, рѣки и пр. и зависятъ землетрясенія, — это принадлежитъ самому Θалесу. И самыя первоначала египетскія получили у него совершенно другой характеръ. Онъ не сводитъ ихъ къ единству египетскаго первобожества (Амуна), напротивъ, сообразно съ своимъ главнымъ вопросомъ: »изъ чего происходятъ всѣ вещи?« выдвигаетъ на первый планъ только первоматерію, какъ субстанціальное начало, а прочія оставляетъ въ тѣни, подчиняя ихъ первоматеріи, какъ ея принадлежности; а главное, онъ совлекаетъ со всѣхъ ихъ θеологическій характеръ, какой имѣютъ они не только у Египтянъ и древнихъ Орфиковъ, но и у современника его, Ферекида: вода, хотя и безпредѣльна, есть у него не божество, а просто стихійная влага, τὸ στοιχειῶδες ὑγρόν; пространство есть только мѣсто, τόπος, въ которомъ она разширяется; безначальное и безконечное время есть аттрибутъ жизненной силы, а съ ней и воды; наконецъ, и жизненная сила, хотя и названа божествомъ, θεὸς, не имѣетъ самостоятельнаго бытія, но вмѣстѣ съ первовеществомъ составляетъ одну живую массу[65]. Такимъ образомъ Θалесъ религіозныя представленія Египтянъ о первобожествахъ перенесъ изъ области вѣры въ область свободнаго изслѣдованія природы, въ область знанія; египетская, а съ ней и орфическая мудрость вышла съ нимъ изъ храмовъ

---

[65]) Если Цицеронъ, de natur. deor. I. 10, говоритъ: Thales milesius aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret, то его свидѣтельство основывается на недоразумѣніи, на томъ, что слово θεός онъ понялъ въ смыслѣ позднѣйшихъ мыслителей, какого не давали ему древнѣйшіе передатчики θалесова ученія и какого не имѣли Греки до Анаксагорова νοῦς, отдѣленнаго отъ матеріи и дѣйствующаго на нее образовательно.

и вступила на безконечное поприще свободнаго саморазвитія мысли; онъ есть первый въ Греціи посредникъ между религіознымъ сознаніемъ Грековъ и дальнѣйшимъ развитіемъ Философіи, первый возбудитель и виновникъ ея въ Греціи. Это составляетъ первую и самую главную заслугу его. Вторая заслуга его состоитъ въ томъ, что онъ, сообразно съ требованіемъ нашего разума, въ основу всего разнообразія вещей положилъ одно субстанціальное начало. Чтобы лучше оцѣнить эту заслугу, надо вспомнить, какія понятія господствовали тогда въ Греціи. Греки смотрѣли на явленія природы, какъ на самостоятельныя существа, какъ на свободные субъекты; возводили ихъ фантазіею до степени сознанія, желанія и дѣятельности и чтили ихъ какъ божества; и всѣ эти представленія и образы фантазіи, подъ которыми все животворилось и видоизмѣнялось, не имѣли никакого единства. Но съ положеніемъ Θалеса, что вода есть безусловное, или, какъ выражались древніе, есть начало вещей, всѣ эти несвязные, безконечно пестрые образы фантазіи утишились, — прекратилось все это сопоставленіе безчисленнаго множества началъ, уничтожилось представленіе объ отдѣльной самостоятельности каждаго порознь предмета, а признано только одно бытіе самостоятельное и всеобщее и поставлено въ извѣстномъ отношеніи къ бытію частному, — къ частнымъ явленіямъ міра; поставлено именно въ томъ отношеніи, что никакое отдѣльное существо не имѣетъ самостоятельности, что изъ одного начала, изъ первоводы, происходитъ все прочее и въ своей отдѣльности непостоянно и переходчиво, т. е. теряетъ форму своей особности и опять становится всеобщимъ, водою. Надлежало имѣть необыкновенную смѣлость духа, чтобы вопреки религіозному убѣжденію, вѣками вкоренившемуся въ греческомъ народѣ, свесть все разнообразіе вещей къ одной субстанціи и ее одну признать неизмѣняемою

среди безпрерывныхъ измѣненій всего міра, признать тогда, когда и боги имѣли свою ѳеогонію, когда и они были разновидны и перемѣнчивы; само это признаніе единства начала было въ тогдашнее время подвигомъ ума геніальнаго. Но при всей смѣлости этой ѳалесовой мысли и при всемъ ея значеніи для Философіи, какъ исходной ея точки, она еще слишкомъ недостаточна. Главный ея недостатокъ заключается въ томъ, что начало всѣхъ вещей, не смотря на свою безграничность, имѣетъ здѣсь опредѣленную вещественную форму. Мы видимъ здѣсь, что вода есть общій элементъ всего, есть всеобщая первосубстанція, но съ другой стороны она есть бытіе частное, какъ и всякій другой предметъ въ природѣ. А между тѣмъ, истинно-всеобщее начало не должно имѣть формы односторонней; его форма должна быть цѣлостію всѣхъ формъ. Удовлетворить этому требованію, и тѣмъ исправить недостатокъ ѳалесова начала, предпринялъ Анаксимандръ, собесѣдникъ и другъ Ѳалеса.

б) Анаксимандръ.
(около 570)

Анаксимандръ, тоже изъ Милета, родился во 2 году 42 Олимпіады (въ 611 г. до Р. Хр.). Онъ былъ 26-ти лѣтъ, когда Ѳалесъ предсказалъ солнечное затмѣніе и безъ сомнѣнія со всѣмъ юношескимъ жаромъ принялъ участіе въ энтузіазмѣ, какой это предсказаніе возбудило къ Ѳалесу у Іонійцевъ и вообще у Грековъ. Естественно, что это обстоятельство одушевило и Анаксимандра къ той наукѣ, которая такъ прославила Ѳалеса. Съ этого, конечно, времени оба они сблизились и жили въ самыхъ интимныхъ сношеніяхъ, потому что Анаксимандръ, по выраженію древнихъ, былъ товарищемъ и другомъ Ѳалеса. *γνώριμος καὶ ἑταῖρος*. Оба они и умерли

вскорѣ одинъ послѣ другаго въ 58 Олимпіаду (окол. 545 г.), Анаксимандръ 64 лѣтъ, а Θалесъ, который былъ старѣе его 30 годами, на 95 году жизни. Нѣтъ извѣстій о путешествіи Анаксимандра въ Египетъ, но какъ и его ученіе сходно съ египетскимъ, то, конечно, онъ познакомился съ нимъ чрезъ сближеніе съ Θалесомъ. И онъ подобно своему другу, занимался изслѣдованіемъ природы, астрономіей и начертательной геометріей. Онъ первый составилъ астрономическую сферу (Diog. Laërt. II. 2.), т. е. небесный глобусъ, старался точнѣе опредѣлить кривизну эклиптики и разстояніе звѣздъ, т. е. планетъ отъ земли и другъ отъ друга (Plin. hist. natur. II. 2), изобрѣлъ гномонъ, чтобы его тѣнью опредѣлить обращеніе солнца и равноденствіе, первый положилъ начало Географіи и начерталъ карту земли[66]; первый, наконецъ, написалъ философское сочиненіе въ прозѣ *περὶ φύσεως*.

Начало, *ἀρχὴ*, всѣхъ вещей есть ***безпредѣльное***, *τὸ ἄπειρον*. Это есть смѣсь, *μῖγμα* (Arist. Met. XII. 2. 5.), или совмѣстное пребываніе — безпредѣльнаго ***пространства***, потому что *ἄπειρον* объемлетъ все[67],— безпредѣльнаго ***первовещества***, потому что только такая первоматерія неистощима въ своихъ произведеніяхъ[68], — безпредѣльной ***живой и разумной силы***, потому что *ἄπειρον* не только объемлетъ все, но и всѣмъ управляетъ[67], — наконецъ, безпре-

---

[66]) Diog. Laërt. II. 1. 111. *γῆς καὶ θαλάσσης περίμετρον.* Suid. sub voc. *Ἀναξίμ· γῆς περίοδον.* Strab. 1. p. 7. *γεογραφικοὶ πίνακες.*

[67]) Arist. phys. auscult: I. III. 4. p. 203. *καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾷν.*

[68]) Stob. Ecl. 1. 292. *λέγει οὖν· διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν; ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη.* Тоже Arist. phys. III. 8. 208.

дѣльнаго *времени*, потому что всеобщее начало само не имѣетъ начала; оно не происходитъ и не гибнетъ, вѣчно и не старѣюще[69]. Нестарѣющее время есть непрестанная движимость безпредѣльнаго и это вѣчное его движеніе есть причина происхожденія изъ него вещей[70]. Безпредѣльное искони содержитъ въ себѣ все, чѣмъ могутъ опредѣляться вещи въ отличіе одна отъ другой; но все существуетъ въ немъ въ безразличіи; при непрерывности безпредѣльнаго всѣ разности въ немъ постоянно втекаютъ одна въ другую и первоначально ни одна изъ нихъ не имѣетъ особаго бытія, но всѣ въ равной степени суть самое безпредѣльное текучее. Частныя вещи могутъ происходить только отъ того, что при внутреннемъ теченіи и движеніи первоначала сродное стремится другъ къ кругу[71] и тѣснѣе соединяется съ собой и такимъ образомъ составляетъ массы, которыя, нарушая непрерывность безпредѣльнаго, образуютъ внутри его космическое, шаровидное пространство[72],

---

[69]) Arist. ph. ausc. I. III. c. 4 sect. 7. *τῦ δὲ ἀπείρου ἐκ ἔστιν ἀρχή.... ἔτι δὲ καὶ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον, ὡς ἀρχή.* — Orig. philos. c. 6. *ταύτην (τὴν ἀρχὴν) δ' ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω*

[70]) Simpl phys. fol. 9. b. *ἧς (τῆς ἀρχῆς) τὴν ἀΐδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως ἔλεγεν (Ἀναξίμανδρος).* Orig. Philos. c. 6. *λέγει δὲ χρόνον, ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς ἐσίας καὶ τῆς φθορᾶς.*

[71]) Simpl. ibid f 6. *τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα.*

[72]) Нѣтъ прямаго свидѣтельства объ этомъ шаровидномъ пространствѣ въ безпредѣльномъ; но это съ логическою необходимостію вытекаетъ изъ всѣхъ другихъ представленій Анаксимандра, подтверждаемыхъ положительными свидѣтельствами: какъ скоро противоположности выдѣляются изъ безпредѣльнаго для образованія міровъ и какъ скоро земля занимаетъ между ними средоточіе (см. ниже, прим. 74) и всѣ они имѣютъ свою общую периферію (75), то и значитъ, что всѣ они занимаютъ шаровидное мѣсто въ самомъ безпредѣльномъ, потому что ничего не льзя мыслить *внѣ* безпредѣльнаго и что без-

куда выдѣляются (ἐκκρίνεσθαι) изъ безпредѣльнаго міровыя вещи въ противоположностяхъ теплаго и холоднаго, сухаго и влажнаго и другихъ, какъ отдѣльныя формаціи[73]. Въ міровомъ пространствѣ, какъ преобладаніе холоднаго и влажнаго, занимаетъ средоточіе шарообразная земля[74], которая свободно (μετέωρος) держится въ серединѣ этого пространства повсюду въ равномъ отъ него разстояніи[75]; она окружена воздухомъ; а периферію, какъ перевѣсъ теплаго и сухаго, составляетъ огненная сфера, окружающая воздухъ и землю, какъ кора дерево; чрезъ расторженіе этой сферы образовались частныя небесныя сферы — солнце, луна и звѣзды[76], — эти міровыя божества, ἀράνιοι θεοί[77]. Звѣзды, равно какъ солнце и луна, прикрѣплены къ кристаловиднымъ, κρυσταλλοειδής, сферамъ, вмѣстѣ съ которыми круговращаются[78]. Земля, постоянно осу-

---

предѣльное объемлетъ собою всѣ міры: *καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους.* Orig. Philosoph. c. 6.

[73]) Simpl. in Arist. phys. 1. 4. *ἐναντιότητες δέ εἰσι θερμὸν, ψυχρὸν, ξηρὸν, ὑγρὸν καὶ αἱ ἄλλαι.*

[74]) Diog. Laërt. II. c. 1. 11. *μέσην δὲ τὴν γῆν κεῖσθαι, κέντρου τάξιν ἐπέχουσαν, οὖσαν σφαιροειδῆ*; а по другимъ свидѣтельствамъ, земля цилиндрообразна, *κυλινδροειδῆ*, Plut. ap Euseb. praep. ev. 1. 8.

[75]) Theo Smyrn de astronom c. 40: *Ἀναξίμανδρος δέ ὅτι ἐστὶν ἡ γῆ μετέωρος καὶ κεῖται* (вм. *κινεῖται*) *περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον.* — Orig. Philos. c 6: *τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπ' ἰσδενὸς κρατουμένην, μένουσαν διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν.*

[76]) Plut. ap. Euseb. praep ev. 1. 8. 2: *καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφῦναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι, ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν· ἥστινος ἀποῤῥαγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας.*

[77]) Plut. de placit. 1. 7, 11. *Ἀναξίμανδρος τοὺς ἀστέρας ἀρανίους θεούς.*

[78]) Galen. hist. phil. c. XIII. D. *Ἀναξίμ. ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν, ἐφ' ὧν ἕκαστος βέβηκε, φέρεσθαι (τοὺς ἀστέρας).*

шаемая солнцемъ, мало по малу произвела болѣе и болѣе развитыя органическія существа[79]. Не только происхожденіе всѣхъ міровыхъ вещей зависитъ отъ движенія или времени, но и разрушеніе міровъ въ безконечномъ періодическомъ ихъ чередованіи[80], и »откуда происходятъ вещи, туда же и гибнутъ по необходимости, за уклоненіе отъ правды,« т. е. за нарушеніе исконнаго равновѣсія въ безпредѣльномъ, »воздавая другъ другу возмездіе, по чину времени[81],« т. е. снова погружая разрушенное въ безразличіе безпредѣльнаго. Какъ бы далеко ни простиралось обособленіе вещей и цѣлыхъ міровъ, всѣ они

---

[79]) Plut. plac. V. 19. *Ἀναξίμ. ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῷα, φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι· προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιῤῥηγνυμένε τὸ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι.* — Plut. symp. VIII. 8. 4. *ἐκ τῆς ὑγρᾶς τὸν ἄνθρωπον ὀυσίας φῦναι δόξαντες* и пр.

[80]) Plut. ap. Euseb. praep. ev. 1. 8: *ἀπεφήνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρε ἀιῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων ἀυτῶν (τῶν ἀπείρων κόσμων). Ἐξ ἀπείρε ἀιῶνος* справедливѣе, кажется, отнести къ *γίνεσθαι*, чѣмъ къ *ἀνακυκλεμένων*, потому что *ἀνακύκλωσις*, періодическое чередованіе (а не круговращеніе) рожденій и прехожденій не можетъ быть мыслимо вѣчнымъ, *ἐξ ἀπείρε ἀιώνος.*

[81]) Simpl. in Phys. f. 6. приводитъ слѣдующія подлинныя слова Анаксимандра: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς ὄυσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ ἀυτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τε χρόνε τάξιν.* Риттеръ находитъ въ этихъ словахъ нѣкоторое приспособленіе къ нравственности, что по справедливости отрицаетъ Целлеръ, но подобно Симпликію, считаетъ ихъ только піитическою формою выраженія; между тѣмъ, при сближеніи этихъ словъ съ египетскими представленіями, они получаютъ совершенно положительный смыслъ; въ 5 примѣч. къ егип. религ. мы видѣли, почему и у древнихъ греческихъ философовъ словами *νόμος, δίκη* обозначается первопространство; оттого и здѣсь *ἀδικία* вещей есть не иное что, какъ уклоненіе ихъ отъ первопространства и *τίσις*, возмездіе, есть не иное что, какъ обращеніе ихъ въ безпредѣльное пространство.

объемлются безпредѣльнымъ[82], и какъ бы далеко ни распространялось видоизмѣненіе и разрушеніе вещей, оно касается только частей безпредѣльнаго, заключающихся въ міровомъ пространствѣ, а само безпредѣльное остается неизмѣннымъ, безсмертнымъ, негибнущимъ, и потому божественнымъ[83].

Содержаніе, внутренняя связь и послѣдовательность понятій у Анаксимандра тѣ же, что и у Ѳалеса. И анаксимандрово міровоззрѣніе объемлетъ ходъ жизни вселенной, который начинается происхожденіемъ ея изъ первобожества и оканчивается возвратомъ въ божество И какъ Анаксимандръ получилъ возбужденіе къ своему умозрѣнію отъ Ѳалеса, то въ основаніи міроученія обоихъ лежитъ одинъ и тотъ же кругъ понятій египетскихъ. Такъ безпредѣльное Анаксимандра, или божественное первоначало всего (*θεῖον*), состоящее изъ первопространства и разумной силы, изъ первоматеріи и времени, есть понятіе чисто египетское; таковы же понятія его о шаровидности вселенной и ея положеніи внутри безпредѣльнаго, о выдѣлѣ изъ него въ міровой шаръ конечныхъ вещей, объ огненной міровой сферѣ, изъ которой образовались звѣзды, — эти космическія божества, о постепенномъ развитіи живыхъ существъ на землѣ, о кристалловидныхъ небесныхъ сферахъ (луны, планетъ, солнца, звѣздъ), къ которымъ прикрѣплены и съ которыми вращаются звѣзды, о свободномъ положеніи шаровидной земли въ центрѣ вселенной, о неправдѣ происхожденія вещей, т. е. о

---

[82]) Arist. phys. ausc. III. 4. p. 203. См. выше прим. 68.

[83]) Diog. Laërt. II. 1. *Ἀναξιμ.... ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον... καὶ τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.* Arist. phys. ausc. III. 4: *καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον.*

нарушеніи ими непрерывности безпредѣльнаго пространства и возстановленіи правды, т. е. періодическомъ возвратѣ всѣхъ вещей въ безпредѣльное. — Но и Анаксимандръ, подобно Ѳалесу, не слѣдовалъ рабски ученію Египтянъ, онъ многое измѣнилъ въ немъ по требованію собственнаго размышленія и передаетъ его какъ свободный мыслитель, а не какъ ѳеологъ, неизмѣнно повторяющій догматы вѣрованія. Въ безпредѣльномъ онъ далъ первое мѣсто не перводуху, но первопространству и первовеществу; самую движимость безпредѣльнаго, его вѣчное движеніе отнесъ не къ перводуху же, но ко времени. Что міровыя вещи происходятъ чрезъ сближеніе сроднаго и выдѣлъ противоположностей, что звѣзды происходятъ чрезъ расторженіе міровой огненной сферы, а не чрезъ истеченіе изъ первоогня, что постепенное образованіе живыхъ существъ на землѣ, не исключая человѣка, началось съ несовершеннѣйшихъ формъ водяныхъ животныхъ, что и самый человѣкъ сперва явился въ несовершенной формѣ водянаго животнаго, а потомъ уже принялъ болѣе совершенный видъ животнаго земнаго, — всѣ эти понятія принадлежатъ собственно Анаксимандру. — Принявъ ученіе Египтянъ съ философской лишь стороны, съ исключеніемъ всякаго религіознаго элемента, онъ, въ сравненіи съ Ѳалесомъ, содѣйствовалъ дальнѣйшему успѣху пониманія природы. Плутархъ упрекалъ Анаксимандра за то, что онъ не показалъ, что такое его безпредѣльное: воздухъ, вода, или земля, или иное что[84]. Но въ этомъ-то и состоитъ достоинство его начала, сравнительно съ ѳалесовымъ, что безусловное сбросило съ себя форму частнаго, опредѣленнаго бытія, ему несвойственную, и поставлено какъ *всеобщее* или *безпредѣльное*, которое все заключаетъ

---

[84]) Plut. plac. **1. 3**: *ἁμαρτάνει δὲ μὴ λέγων τί ἐστι τὸ ἄπειρον, πότερον ἀὴρ ἐστιν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα.*

въ себѣ, но въ безразличномъ смѣшеніи; притомъ, съ понятіемъ этого безпредѣльнаго соединены два всеобщія, необходимыя условія всякаго физическаго бытія: безпредѣльное *пространство,* или разширеніе первосубстанціи, которое для образованія міровъ даетъ внутри себя опредѣленное шаровидное мѣсто и безпредѣльное *время,* которое будучи вмѣстѣ текучестію, или вѣчнымъ движеніемъ первосубстанціи, служитъ причиной всякаго происхожденія и разрушенія въ мірѣ. Тогда какъ Θалесъ не сказалъ ничего опредѣленнаго о движущемъ началѣ, Анаксимандръ явно указываетъ на вѣчное движеніе, которое не составляетъ какого–либо особаго начала, но есть неотъемлемая принадлежность первовещества, есть его текучесть, или время. Наконецъ Анаксимандръ разсуждаетъ о происхожденіи вещей чрезъ выдѣлъ противоположностей изъ безпредѣльнаго, когда Θалесъ или не сказалъ объ этомъ ничего, или ограничился только общими намеками. Итакъ успѣхъ Философіи, пріобрѣтенный ею въ ученіи Анаксимандра, кратко говоря, состоитъ въ томъ, что этотъ мыслитель къ первому началу вещей прибавилъ еще всеобщія условія космическаго бытія, что самое это начало выразилъ въ болѣе приличной ему, всеобщей формѣ и, соединивъ его съ всеобщимъ движеніемъ, понялъ его какъ живую причину явленій. Но здѣсь же скрывается и недостатокъ ученія анаксимандрова. Начало всѣхъ вещей есть всеобщее, или безпредѣльное, которое, будучи всеобщимъ, въ то же время должно производить изъ себя все частное; но изъ неопредѣленной всеобщности не можетъ происходить конкретное бытіе. Это созналъ, конечно, и Анаксимандръ, когда для объясненія мірообразованія принужденъ былъ допустить, что изъ безпредѣльнаго выдѣляются противоположности теплаго и холоднаго, сухаго и влажнаго. Но откуда быть этимъ противоположностямъ, когда ихъ нѣтъ въ самомъ без-

предѣльномъ и когда относительно качествъ оно безразлично? Надлежало пополнить этотъ пропускъ въ анаксимандровой Философіи, — и съ этой стороны примыкаетъ къ ней ученіе Анаксимена, какъ дальнѣйшее развитіе древней іонійской Философіи.

в) Анаксименъ.
(ок. 540 до Р. Хр.) [85].

Справедливо, что начало всѣхъ вещей есть одна, безпредѣльная, вѣчнодвижущаяся первосубстанція, которая сама въ себѣ есть божественное[86]; но потому самому, что она безпредѣльна, всѣ вещи происходятъ не только въ ней, но и изъ нея (ἐξ ἧς τὰ γινόμενα); какъ она все наполняетъ собой, то она сама есть все то, что существуетъ въ мірѣ и по причинѣ самодвиженія и самоизмѣненія допускаетъ въ себѣ всѣ разности свойствъ, какія встрѣчаются въ природѣ. Такимъ образомъ она не безразлична въ самой себѣ, какъ думалъ Анаксимандръ, напротивъ, въ ней уже искони есть внутренняя способность видоизмѣняться такъ, какъ требуютъ того явленія

---

[85]) Анаксименъ, согражданинъ и другъ Анаксимандра. (ἑταῖρος καὶ πολίτης. Simpl. de coelo p. 151) родился въ 53 Олимпіаду (568 до Р. Хр.), умеръ на 69 году въ 499 г. до Р. Хр.; слѣдовательно былъ современникомъ Анаксимандра и Ѳалеса (умершихъ ок. 545 г.). Подобно своимъ предшественникамъ и онъ занимался астрономіей и писалъ о природѣ на простомъ іонійскомъ діалектѣ. Κέχρηται τε γλώσσῃ Ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπερίττῳ. Diog. Laërt. II. 3.

[86]) Simpl. de coelo p. 46. Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα ἄπειρον ἀρχὴν εἶναι λέγων. — Orig. Philos. c. 7: Ἀναξιμένης ἀέρα ἔφει τὴν ἀρχὴν εἶναι.... κινεῖσθαι δὲ ἀεί. — Plut. ap. Euseb. praep. ev. 1. 8. τήν γε μὴν κίνησιν ἐξ ἀϊδίνος ὑπάρχειν. — Stob. Ecl. ph. p 56. Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα ἀπεφήνατο θεόν.

природы. Но всѣ матеріальныя различія вещей сводятся къ плотности, текучести и теплотѣ, а эти свойства сами суть слѣдствіе сжатія и разширенія первосубстанціи (*πύκνωσις καὶ ἀράιωσις, πυκνώτης καὶ μανότης*). Эта – то способность сжатія и разширенія составляетъ коренное ея свойство; и слѣдовательно надо допустить, что первосубстанція воздухообразна, потому что именно воздухъ (*ἀὴρ*), какъ показываетъ опытъ, имѣетъ способность то сжиматься, то разширяться; сжимаясь, онъ сгущается въ тѣла сперва текучія, а потомъ и въ твердыя, а разширяясь утончается отъ пламени до теплоты и свѣта; воздухъ, какъ самый подвижный, достигаетъ также до всѣхъ вещей, во все проникаетъ и все объемлетъ; и слѣдовательно имѣетъ характеръ всеобщности. Итакъ одна безпредѣльная, воздухообразная первосубстанція (*ἀὴρ ἄπειρον*), при всегдашней своей движимости то сжимаясь, то разширяясь, постоянно находится въ процессѣ измѣненій, котораго выраженіемъ служитъ природа, гдѣ наибольшее сгущеніе является землею, а самое большее разжиженіе — небесными свѣтилами. Всѣ вещи какъ происходятъ въ этомъ процессѣ, такъ и существуютъ только продолженіемъ его; слѣдовательно первосубстанція не только все производитъ и объемлетъ, но и все сохраняетъ, какъ душа поддерживаетъ и сохраняетъ наше тѣло; а потому, подобно же душѣ, эта первосубстанція есть не просто безконечный воздухъ, но и живая, жизненная сила, *πνεῦμα*[87]. Міровыя вещи, конечно, измѣняются и проходятъ, будучи процессомъ измѣненій первовоздуха, однакожъ, онѣ тѣмъ совершеннѣе и божественнѣе, чѣмъ больше обитаетъ въ нихъ перво-

---

[87]) Stob. Eclog p. 296: *οἷον ἡ ψυχὴ, φησὶν, ἡ ἡμετέρα, ἀὴρ οὖσα, συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. Λέγεται δὲ συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα.*

субстанція, какъ живая, душеподобная сила; оттого звѣзды, вмѣстѣ съ Анаксимандромъ, можно назвать происшедшими богами [88].

И анаксименовъ безпредѣльный, вѣчно-движущійся воздухъ, или дыханіе (ἀήρ, πνεῦμα), какъ начало всѣхъ вещей, есть египетское понятіе о Богѣ, съ тѣмъ только различіемъ, что воздухоподобное начало божества, — тоже что эѳиръ Египтянъ, — одно признано субстанціальнымъ; а прочія начала — пространство, время и самая матеріальность остались только неотъемлемыми его принадлежностями. Въ дальнѣйшемъ своемъ міровоззрѣніи онъ соединилъ понятія обоихъ своихъ предшественниковъ и вмѣстѣ съ тѣмъ полнѣе развилъ іонійскую физику. Анаксимандръ, какъ мы видѣли, призналъ началомъ вещей безпредѣльное; напротивъ того Анаксименъ сознаетъ необходимость произвесть явленія изъ субстанціи опредѣленной, — въ чемъ и сблизился съ Ѳалесомъ; но съ другой стороны, онъ вмѣстѣ съ Анаксимандромъ убѣжденъ, что первосубстанція должна быть началомъ безпредѣльнымъ и божественнымъ. Въ этой же первосубстанціи онъ явно призналъ не только вѣчное движеніе, какого требовалъ отъ всеобщаго начала Анаксимандръ, но и животворящую жизненную силу, πνεῦμα, которая смутно предполагалась въ ѳалесовой первоводѣ и анаксимандровомъ безпредѣльномъ и которая, по его понятію, находится въ такомъ же отношеніи къ цѣлому міру, какъ душа къ индивидуму. Такимъ образомъ въ понятіи »безпредѣльнаго воздуха«

---

[88]) August. de civit. Dei VIII. 2. Nec deos negavit aut tacuit (Anaximenes); non tamen ab ipsis aërem factum, sed ipsos ex aëre ortos credidit.

соединивъ представленія обоихъ своихъ предшественниковъ о первомъ началѣ вещей, онъ въ то же время понятіемъ о жизненной силѣ первосубстанціи дополнилъ ученіе того и другаго и сталъ выше ихъ обоихъ; этимъ понятіемъ онъ выразилъ уже какъ бы переходъ отъ Философіи внѣшней природы къ Философіи сознанія: тогда какъ Ѳалесова первовода, относясь къ предметному бытію, есть нѣчто чуждое для нашего сознанія, а безпредѣльное анаксимандрово — нѣчто поставленное какъ бы по ту сторону его, — душеподобный воздухъ Анаксимена есть начало ближайшее къ сознанію, такъ какъ воздухъ, духъ, душа, ἀὴρ, πνεῦμα ψυχὴ имѣютъ у него значеніе одинаковое.— И въ ученіи о мірообразованіи Анаксименъ слѣдовалъ представленіямъ Анаксимандра о первоначальныхъ противоположностяхъ теплаго и холоднаго, сухаго и влажнаго, о происхожденіи изъ нихъ земли и звѣздъ и различіи единаго Божественнаго начала отъ боговъ происшедшихъ; но съ другой стороны, и въ этомъ отношеніи онъ сдѣлалъ шагъ впередъ: Ѳалесъ почти вовсе не объяснялъ, какъ его начало преобразуется во всѣ вещи, Анаксимандръ свое безпредѣльное разсматривалъ только въ количественномъ отношеніи, какъ количественное безконечное, при чемъ осталось непонятнымъ, какимъ образомъ безпредѣльное, качественно-безразличное, выдѣляетъ изъ себя противоположности и переходитъ въ вещи съ опредѣленными качествами? Но Анаксименъ безпредѣльному воздуху приписалъ коренную способность сжатія и разширенія и тѣмъ опредѣлилъ его качественно; а качественное опредѣленіе предмета, и въ мышленіи и въ бытіи, выше количественнаго; этою же способностію безпредѣльнаго воздуха объясняется и процессъ его самоизмѣненія въ извѣстныя противоположности, и за тѣмъ въ опредѣленные предметы природы; такимъ образомъ и съ этой стороны Анаксименъ дополнилъ

ученіе своихъ предшественниковъ. Но при всемъ томъ, его ученіе, содѣйствуя общему успѣху древней іонійской физики, раздѣляетъ съ ней и общій ея недостатокъ. Заслуга древней іонійской физики состоитъ вообще въ томъ, что она а) сознала необходимость одного начала всѣхъ вещей, что б) первосубстанціей всей видимой природы признала первовещество съ живыми силами и в) коснулась, хотя слегка, общихъ условій бытія, — пространства и времени. А общій недостатокъ этой физики состоитъ въ ея односторонности, именно въ томъ, какъ справедливо замѣтилъ уже Аристотель, что она искала безусловнаго только »въ матеріальныхъ началахъ,« ἐν ὕλης εἴδει (Met. I. c. III. 4), такъ какъ и жизненная сила безпредѣльнаго воздуха Анаксимена носитъ въ себѣ свойства чувственнаго же бытія. Эту односторонность іонійскаго міровоззрѣнія старались устранить Пиѳагорейцы; они сознали, что матеріальное начало само по себѣ не можетъ быть послѣднимъ основаніемъ бытія и что дѣйствительность чувственнаго субстрата заключается въ его сущности и формѣ, и потому обратили особенное вниманіе на эту сторону природы, какъ главную въ ней.

Б. ВТОРОЕ НАПРАВЛЕНІЕ ФИЛОСОФІИ ПРИРОДЫ:

ОБРАЩЕНІЕ СОЗНАНІЯ КЪ ФОРМѢ ВЕЩЕЙ: ФИЛОСОФІЯ ПИѲАГОРЕЙСКАЯ. (ок. 508 г. до Р. Хр.).

Въ одно почти время съ іонійскими мыслителями стали заниматься Философіей и въ великой Греціи, въ Италіи. Пиѳагоръ основалъ здѣсь многочисленную школу, извѣстную подъ именемъ »пиѳагорейскаго союза;« въ ней преимущественно участвовала община дорійская, съ которою и самъ Пиѳагоръ по

своимъ понятіямъ и убѣжденіямъ совершенно сроднился духомъ По способностямъ и душевному настроенію Доряне, какъ замѣчено выше, отличались отъ Іонянъ почти до противоположности: если Іоняне преимущественно обращались къ внѣшнему міру и поражались внѣшними явленіями, то господствующею способностію Дорійцевъ было самоуглубленіе и способность внутренно видоизмѣнять и преобразовывать явленія. Оттого у Дорянъ процвѣтала поэзія лирическая, въ основаніи которой лежитъ сила духа, развивающаяся изъ самой себя; какъ духъ тождественъ съ самимъ собою, то сила его выразилась и въ общежитіи аристократіей, постоянною и неизмѣнною, и вообще твердымъ и постояннымъ характеромъ жизни; тоже самоуглубленіе дорическаго духа отразилось и въ пиѳагорейской Философіи обращеніемъ къ формѣ и сущности вещей. Такимъ образомъ Философія древне-іонійская и пиѳагорейская, какъ выраженіе духа іоническаго и дорическаго, представляютъ собой противоположность внѣшняго и внутренняго міровоззрѣнія, а это есть та же самая противоположность, которая обнаружилась уже въ двухъ различныхъ исходныхъ точкахъ орфической космогоніи.

По причинѣ отрывочности и недостаточности свидѣтельствъ о содержаніи пиѳагорова ученія, его можно разсматривать съ разныхъ точекъ зрѣнія, какъ справедливо замѣтилъ Целлеръ[89], и съ каждой точки зрѣнія оно представляется въ иномъ видѣ. Но чтобы изъ этихъ многихъ точекъ зрѣнія избрать надлежащую, не должно терять изъ виду свидѣтельствъ древнихъ писателей, что Пиѳагоръ слушалъ (ἤκουσε) Ферекида сирскаго[90], что отъ Египтянъ узналъ сокровенныя понятія о

---

[89]) Die Phil. der Griechen I. Aufl. Erst. Th. p. 97—137.

[90]) Diog. Laërt. L. VIII. c. 1. n. 11. 2.

богахъ[91], что ученіе его сходно съ египетскимъ и орфическимъ[92] и что между Греками онъ ввелъ Философію, заимствованную отъ Египтянъ[93]. Между тѣмъ въ пиѳагорейскомъ ученіи, какъ оно излагается у разныхъ историковъ Философіи, не видно ничего египетскаго, или орфическаго, кромѣ ученія о странствованіи душъ, которое притомъ не вяжется съ остальными его понятіями. Къ томужъ, съ ученіемъ Пиѳагора и его послѣдователей въ строгомъ смыслѣ обыкновенно смѣшиваютъ понятія Пиѳагорейцевъ, которые, не принадлежа къ его школѣ въ собственномъ смыслѣ и не связанные ея догмами, значительно отступили отъ нея и видоизмѣнили ея первоначальныя воззрѣнія. Отъ смѣшенія двухъ этихъ различныхъ направленій пиѳагореизма произошелъ сущій хаосъ въ его изложеніи. Поэтому, для возстановленія исторической истины, считаемъ необходимымъ изложить: а) жизнь Пиѳагора, чтобы видѣть, гдѣ и на сколько могъ онъ ознакомиться съ египетскимъ ученіемъ, б) самое его ученіе какъ религіозное, такъ и философское и наконецъ в) видоизмѣненіе пиѳагорова ученія у древнихъ пиѳагорейцевъ.

а) Жизнь Пиѳагора.

Основатель пиѳагорейскаго ученія, Пиѳагоръ, родился на о. Самосѣ (въ городѣ того же имени) въ 569 г. до Р. Хр. Его отецъ, Мнеархъ, выходецъ, по однимъ изъ Лемноса, а по другимъ — изъ Фліунта въ Пелопоннесѣ, былъ богатый

---

[91]) Ibid. 3: *ἐν Αἰγύπτῳ... τὰ περὶ θεῶν ἐν ἀπορρήτοις ἔμαθεν.*

[92]) Herod. II. 81 и 123.

[93]) Isocrat laud. Busir. 28. *Πυθαγόρας ὁ Σάμιος.... ἀφικόμενος εἰς Αἴγυπτον καὶ μαθητὴς ἐκείνων (τῶν ἱερέων) γενόμενος τήν τε ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε* и пр.

купецъ, на собственныхъ корабляхъ производившій торговлю съ Финикіей и Сициліей. Самосъ, подобно Милету, обязанъ былъ своимъ цвѣтущимъ состояніемъ преимущественно своей торговлѣ съ Египтомъ. Самосъ, Милетъ и Эгина были три города, особенно благопріятствуемые египетскими царями и имѣли свои собственныя поселенія въ Навкратисѣ (у канопскаго устья Нила). И не только цвѣтущимъ состояніемъ своей торговли, но и своимъ искусствомъ Самосцы обязаны были сношенію съ Египтомъ, потому что знаменитые ихъ художники, Ѳеодоръ и Телеклъ, образовались въ Египтѣ (Diod. Sicul. I. 98) и египетское искусство перенесли на греческую почву. Юность Пиѳагора совпадала съ блестящею эпохою культуры его отечественнаго города, потому что Самосъ и особенно дворъ Поликрата, какъ старшаго, около этого времени, такъ и позже младшаго былъ образованъ и литературно и художественно. Поэты, какъ Ивикъ и позже Анакреонъ, ваятель — Ѳеодоръ, жили при дворѣ Поликрата, который одинъ изъ первыхъ въ Греціи собралъ у себя огромную библіотеку. Первое свое образованіе, по тогдашнему греческому обычаю состоявшее въ чтеніи поэтовъ и изученіи музыки, Пиѳагоръ получилъ въ своемъ отечествѣ у самосца Гермодама.

На 18-мъ году Пиѳагоръ рѣшился искать высшаго образованія внѣ своего отечества. Въ это время, т. е. въ 551 г. до Р. Хр. могли особенно привлекать къ себѣ вниманіе его Ѳалесъ, Анаксимандръ и Ферекидъ, Ѳалесъ 88-и, Анаксимандръ 60-и и Ферекидъ 47-и лѣтъ, — всѣ трое не вдалекѣ отъ Самоса. Ферекидъ жилъ тогда на о. Лесбосѣ, гдѣ Пиѳагоръ имѣлъ дядю Зоила; сюда-то прежде всего обратился Пиѳагоръ и здѣсь отъ двухгодичныхъ наставленій Ферекида усвоилъ себѣ то религіозное направленіе въ духѣ египетскихъ вѣрованій, которое всему ученію Пиѳагора сообщило въ послѣд-

ствіи такой особенный отпечатокъ (Jambl. vit. Pyth. II. Diog. Laërt. VIII. 2). Отъ Ферекида въ 549 г. до Р. Хр. двадцатилѣтній Пиѳагоръ отправился въ Милетъ къ Анаксимандру и Ѳалесу (Jambl. ibid.). Анаксимандръ познакомилъ его съ своими понятіями о природѣ (Appul. in Florid. II. 15), а Ѳалесъ, удивлявшійся превосходству его предъ всѣми другими юношами[94], между прочимъ совѣтовалъ ему отправиться въ Египетъ, особенно къ жрецамъ Мемфиса и Діосполиса (Ѳивъ), чтобы египетскую науку почерпнуть изъ самаго источника. Около 548 г. Пиѳагоръ отправился въ Финикію и именно въ Сидонъ, гдѣ сблизился съ жрецами, потомками Моха, которые открыли ему древне-финикійское природосозерцаніе (Jamb. vit. Pyth. 14). Кромѣ того онъ посвященъ былъ въ значительнѣйшія мистеріи Финикіи въ Библосѣ, Тирѣ и т. д и это, по словамъ Ямблиха (ibid.) онъ дѣлалъ не изъ суевѣрія (*οὐχὶ δεισιδαιμονίας ἕνεκα*), но изъ любознательности и опасенія, чтобы отъ него не ускользнуло что-либо достойное знанія въ поклоненіи богамъ.

Изъ Финикіи Пиѳагоръ прибылъ въ Египетъ, сначала въ Навкратисъ, — средоточіе греческой торговли, потомъ въ Мемфисъ, столицу Египта и резиденцію Амазиса. Здѣсь онъ не ограничился тѣми только свѣдѣніями, какія могъ пріобрѣсть посредствомъ толмачей, но хотѣлъ самъ участвовать въ наукѣ египетскихъ жрецовъ (*τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων τῆς ἀγωγῆς μετασχεῖν*); но доступъ къ этому источнику знанія былъ необыкновенно труденъ, особенно для иностранца, въ понятіи египетскихъ жрецовъ нечистаго. Для преодолѣнія этой трудности Пиѳагоръ, вѣроятно чрезъ посредство своего отца,

---

[94]) Jambl. vit. Pyth. 12. *θαυμάσας τὴν πρὸς ἄλλους νέους παραλλαγήν*

просилъ Поликрата, властителя Самоса, написать письмо къ его союзнику и другу, царю Амазису о разрѣшеніи доступа въ училище жрецовъ. Съ письмомъ Поликрата Пиѳагоръ обратился къ Амазису и царь дѣйствительно исполнилъ его желаніе, давъ ему съ своей стороны письмо къ жрецамъ (Porph. vit. Pyth. 6, 14). Три города были преимущественнымъ мѣстомъ пребыванія жрецовъ· Ѳивы и Мемфисъ, какъ столицы, древняя и новая, и Геліополь, какъ особая резиденція жрецовъ. Въ каждомъ изъ трехъ этихъ городовъ была жреческая коллегія (*σύσιμια*) и жреческія школы, нѣчто въ родѣ жреческихъ университетовъ. Пиѳагоръ обратился къ жрецамъ Геліополя, но они отослали его къ жреческой коллегіи Мемфиса, какъ древнѣйшей; но и жрецы Мемфиса рекомендовали ему обратиться къ жреческой коллегіи въ Ѳивахъ, какъ самой древней и наиболѣе славившейся ученостію И Страбонъ пишетъ о ѳивскихъ жрецахъ, что они считались величайшими астрономами и философами[95]. Тамъ Пиѳагоръ охотно подвергнулся всѣмъ, самымъ тяжкимъ условіямъ испытанія, даже обрѣзанію (Clem. Alex. Strom. I. c. 15, p. 356), чѣмъ возбудилъ къ себѣ удивленіе и пріобрѣлъ любовь жрецовъ такъ, что они не только допустили его къ ученію, но и формально приняли въ свое сословіе,—что' кромѣ его не было сдѣлано ни для одного иностранца. Наставникомъ Пиѳагора былъ верховный жрецъ, Сонхисъ (*Σόγχις*), который не только изустно обучалъ его наукамъ, но и открылъ ему жреческую литературу, потому что Пиѳагоръ изучилъ не только демотическое, или эпистоло-графическое, но и іероглифическое письмо въ разныхъ его видахъ (Porph. vit. Pyth. 12). При такихъ условіяхъ онъ легко

---

[95]) Strabo XVII. p. 463: *λέγονται δὲ καὶ ἀστρονόμοι καὶ φιλόσοφοι μάλιστα οἱ ἐνταῦθα ἱερεῖς.*

ознакомился со всѣмъ кругомъ жреческой литературы и науки, съ ѳеологіей и космологіей, юриспруденціей и медициной, астрономіей и астрологіей, математикой и вѣковыми преданіями историческими; но кромѣ математики особенно занимало его умозрѣніе о Богѣ и мірѣ, какъ единомъ существѣ. Уже здѣсь, въ Ѳивахъ, по египетскимъ источникамъ, по священнымъ книгамъ жрецовъ, онъ началъ писать свое знаменитое сочиненіе »священная сага,« или »священное слово (ἱερὸς λόγος), которое послѣ положено было въ основу религіознаго ученія въ его школѣ и для пиѳагориковъ было формальнымъ »священнымъ писаніемъ.« Ясныя свидѣтельства (Diod. I. 98. Слич. Argonaut. v. 43) и самое содержаніе дошедшихъ до насъ отрывковъ этого сочиненія явно указываютъ на египетское его происхожденіе. И изъ отрывковъ видно, что это было обширное изложеніе египетскаго вѣроученія, изложеніе ѳеогоніи и космогоніи до послѣднихъ частей египетскихъ сагъ; египетскій колоритъ, египетскія наименованія боговъ, намеки на іероглифическія ихъ изображенія, и донынѣ сохранившіяся въ іероглифическихъ памятникахъ, — всѣ эти характеристическія черты удержаны такъ вѣрно, что такое явленіе можетъ быть объяснено только непосредственнымъ переводомъ священной саги изъ египетскихъ источниковъ. Въ этихъ занятіяхъ Пиѳагоръ прожилъ въ Египтѣ полныхъ 22 года (Jamb. vit. Pyth. c. 4. 19), съ 22-хъ до 44-хъ лѣтъ своей жизни, съ 547 до 525 пр. Р. Хр. Это были послѣдніе 22 года царствованія Амазиса и вмѣстѣ послѣдніе годы политической самостоятельности египетскаго государства. Уже Киръ, покоривши малую Азію, а затѣмъ Вавилонъ съ его провинціями, Финикіей и Сиріей, угрожалъ Египту, но въ несчастномъ походѣ противъ Массагетовъ въ 530 году до Р. Хр. умеръ. Сынъ его и наслѣдникъ, Камбизъ, слѣдуя планамъ отца;

въ 526 г. до Р. Хр., вскорѣ по смерти Амазиса, когда его наслѣдникъ Псамминитъ едва полгода пробылъ на престолѣ, напалъ на Египетъ, низвелъ его царя съ престола и поработилъ страну. Тогда тысячи Египтянъ и особенно жрецовъ, по древней политикѣ азіатскихъ завоевателей, должны были, какъ нѣкогда Іудеи, переселиться изъ своего отечества въ Сузу и Вавилонъ (Ctesias, ed. Bähr. c. 9). Въ числѣ этихъ несчастныхъ изгнанниковъ находился и Пиѳагоръ, которому пришлось раздѣлять участь египетскихъ жрецовъ, въ сословіе которыхъ онъ былъ принятъ; и онъ, какъ плѣнникъ, отведенъ былъ въ Вавилонъ (Jambl. vit. Pyth. c. 4. 19 in fol.).

Вавилонъ былъ не только средоточіемъ азіатской торговли, но и мѣстомъ древняго, высоко развитаго духовнаго образованія. Виновниками и хранителями его, какъ у Египтянъ и другихъ азіатскихъ народовъ, было особенное сословіе жрецовъ, прежде туземныхъ, вавилонскихъ, а позже, подъ халдейскою династіей — халдейскихъ, собственно маговъ, т. е. жрецовъ, обыкновенно по имени ихъ народа называемыхъ Халдеями. Наука Халдеевъ, магія, въ древнѣйшемъ значеніи этого слова, обнимала не только ѳеологію, юриспруденцію и медицину, но и начатки естествознанія, особенно математику и астрономію, съ которою соединялась и астрологія въ разнообразномъ приложеніи къ жизни. Какъ древни были у нихъ астрономическія наблюденія, видно изъ того, что при Александрѣ Великомъ они простирались уже за 720 лѣтъ и по свидѣтельству Плинія начертаны были на вызженныхъ кирпичахъ, coctilibus laterculis (Plin. hist. nat. VII. 57). Это извѣстіе долго считали баснею, но въ новѣйшее время, при раскрытіяхъ въ Месопотаміи, оно подтвердилось самымъ неожиданнымъ образомъ. Въ Ниневіи, Вавилонѣ, Орхоэ (Warkah), по словамъ Опперта, такихъ глиняныхъ плитъ открыто множество; на нихъ писали,

пока онѣ были мягки, а потомъ обжигали ихъ на солнцѣ, или въ огнѣ. Одинъ залъ, откопанный въ Ниневіи, содержитъ въ себѣ цѣлую библіотеку, составленную изъ такихъ плитъ, перевезенныхъ теперь въ британскій музей. Начатая дешифровка ихъ показала, что онѣ составляли публичную библіотеку и собраны по повелѣнію послѣдняго ниневійскаго царя Сарданапала въ половинѣ VII стол. до Р. Хр. за нѣсколько лѣтъ до трагической кончины этого царя. Разные ученые отдѣлы этой библіотеки отличаются между собою цвѣтомъ плитъ, чернымъ, сѣрымъ, голубоватымъ, фіолетовымъ, краснымъ, желтымъ, каштановымъ, бѣлымъ. Въ числѣ ихъ замѣчателенъ, между прочимъ, отдѣлъ грамматическій, изъ котораго открывается, что Ассиріане въ 7-мъ столѣтіи до Р. Хр. имѣли уже древнѣйшую литературу, которой письмена и языкъ (туранскіескій) не были уже общепонятными и требовали для ихъ уразумѣнія учено-филологическихъ, грамматико-лексикальныхъ объясненій. И Халдеи, подобно египетскимъ жрецамъ, имѣли свои училища, частію въ Вавилонѣ и Борсиппѣ, частію въ Гипларенѣ и Орхоэ (Plin. hist. nat. VI 30). Когда послѣ Александра в. въ Азіи распространился греческій языкъ, то нѣкоторые изъ халдейскихъ ученыхъ писали по гречески, какъ Берозъ изъ Вавилона, Селевкъ изъ Селевкіи и друг. Слѣдовательно наука здѣсь была не только древня, но и продолжалась до позднѣйшихъ временъ. — Пиѳагоръ пробылъ въ Вавилонѣ 12 лѣтъ (Jambl. vit. Pyth. 19) и въ это время, по свидѣтельству древнихъ, сблизился съ Халдеями, или магами и изучилъ ихъ богопоклоненіе, астрономію, математику и медицину[96]. По свидѣтельству древнихъ, Пиѳагоръ сошелся въ Ва-

[96]) Euseb. præp. ev. X. 4. p. 471: *ἐπῆλθε Βαβυλῶνα τοῖς τε μάγοις.... μαθητευόμενος.* Тоже Clem. alex. Strom. I. p. 355. Jambl. vit. Pyth. 19 и др.

вилонѣ съ Зороастромъ и пользовался его наставленіями [97]. Такъ какъ Зороастръ родился въ 599 году до Р. Хр. и умеръ 77 лѣтъ за 522 до Р. Хр. то хронологія вовсе не противорѣчитъ этимъ свидѣтельствамъ; даже очень вѣроятно, что по неудачномъ окончаніи похода Кирова противъ Скиѳовъ и Массагетовъ и по разореніи ими Бактріи, гдѣ жилъ Зороастръ, онъ ушелъ въ Вавилонъ, какъ столицу персидскаго государства, которому Бактріана принадлежала, какъ покоренная провинція. Здѣсь же, въ Вавилонѣ, Пиѳагоръ могъ встрѣтиться и съ Браминами (*Βραχμάνοι*), т. е. индійскими жрецами, о чемъ упоминаютъ древніе писатели [98]. Впрочемъ, Пиѳагоръ остался при египетскомъ вѣроученіи, съ которымъ давно уже свыкся съ молодыхъ лѣтъ, отъ Зороастра онъ заимствовалъ только часть внѣшняго богослуженія, именно безкровныя жертвоприношенія; а отъ Браминовъ — ученіе о зрѣніи и нѣкоторыя понятія о душѣ. Это согласно и съ словами Порфирія (vit. Pyth. 12), что Пиѳагоръ заимствовалъ свое богоученіе, т. е. собственно ѳеологическую и религіозную часть своего ученія отъ Египтянъ, математико-астрономическія познанія отъ Египтянъ, Финикіянъ и Халдеевъ, а нѣкоторые обряды отъ маговъ, т. е. Зороастра. — Если нѣкоторые изъ древнихъ Пиѳагорейцевъ склоняются частію и къ зороастрову ученію, то оно проникло къ нимъ инымъ путемъ, — о чемъ сказано будетъ ниже.

Пиѳагоръ, какъ государственный плѣнникъ, могъ получить разрѣшеніе возвратиться въ отечество только отъ самого персидскаго царя, къ чему и представилось благопріятное об-

---

[97]) Porph. vit. Pyth. 12. — Clem. Alex. Strom. I. p. 357. — Orig. Philos. c. 2. — Appul. Florid. II. 15.

[98]) Clem. Alex. Strom. I. p. 304. — Euseb. praep ev. X. 4. p. 471.

стоятельство. при Поликратѣ младшемъ, тираннѣ самосскомъ, былъ придворнымъ докторомъ Демокедъ изъ Кротона. Когда намѣстникъ Лидіи Орэтъ хитростію заманилъ Поликрата въ Іонію и распялъ его на крестѣ (522 года до Р. Хр.), то Демокедъ взятъ былъ въ плѣнъ; но когда и Орэтъ за возмущеніе противъ Дарія былъ умерщвленъ, то Демокедъ съ другими домочадцами Орэта въ цѣпяхъ приведенъ былъ въ Сузу. Здѣсь Дарій, услыхавши о высокомъ врачебномъ искусствѣ плѣнника, освободилъ его изъ цѣпей и поручилъ ему леченіе своей ноги, вывихнутой на охотѣ, чему не могли пособить египетскіе врачи По счастливомъ исходѣ этого леченія Демокедъ сдѣланъ былъ придворнымъ врачемъ и осыпанъ царскими милостями. По истеченіи нѣсколькихъ лѣтъ, именно въ 513 году до Р. Хр. Демокедъ получилъ позволеніе возвратиться на родину и испросилъ у царя освобожденіе своего соотечественника Пиѳагора, который такимъ образомъ послѣ 12-лѣтняго пребыванія въ Вавилонѣ, въ 513 году, на 56 году своей жизни, возвратился въ свой отечественный городъ, Самосъ (Jambl. vit. Pyth. 19).

По долговременномъ отсутствіи Пиѳагоръ нашелъ важныя перемѣны въ Греціи. Самою цвѣтущею и могущественною частію Греціи не были уже іонійскіе города; они подпали персидскому владычеству и управлялись тираннами, которыхъ назначалъ »великій царь « Мѣсто іонійскихъ городовъ, по значенію и богатству, заняли греческія колоніи въ нижней Италіи и Сициліи и получили названіе великой Греціи; ни одинъ городъ собственно такъ называемой Греціи, не исключая Аѳинъ, не могъ въ это время равняться могуществомъ и богатствомъ съ такими городами, какъ Сибарисъ, Кротонъ, Сиракузы, Агригентъ. — Въ Самосѣ Пиѳагоръ засталъ еще своихъ родителей въ живыхъ, и при его возвращеніи отецъ по-

дарилъ ему двухъ рабовъ, Аристэя и Θракійца Замолксиса; засталъ также живыми обоихъ своихъ наставниковъ, Гермодама и Ферекида, тогда какъ Θалесъ и Анаксимандръ умерли уже около 30 лѣтъ до этого времени. И Ферекидъ, пораженный тяжкою болѣзнію, приближался уже ко гробу; Пиѳагоръ посѣтилъ его на о. Делосѣ, отдалъ ему послѣдній долгъ и принесъ безкровную жертву Аполлону Генетору.

По возвращеніи изъ Делоса въ Самосъ, Пиѳагоръ въ 512 году до Р. Хр. предпринялъ путешествіе по Греціи для изученія религіознаго ея состоянія. Прежде всего онъ отправился на о. Критъ, оттуда чрезъ Спарту въ Елиду, чтобы видѣть олимпійскія игры, далѣе чрезъ Фліунтъ (откуда вышли его предки) въ Дельфы, чрезъ Парнасъ и темпейскую долину, мимо Олимпа, въ древне-ѳракійскій Либеѳрій (*ἐν Λιβήθροις τοῖς Θρᾳκίοις* и обратно въ Самосъ моремъ чрезъ о. Самоѳракію. »Прибывъ въ ***Критъ***, — говоритъ Порфирій, — (vit. Pyth. c. 17), Пиѳагоръ отправился къ посвященнымъ Морга, одного изъ идейскихъ Дактиловъ (Дактилы и Куреты древнѣйшіе жрецы и служители идейскаго Зевса) и былъ ими очищенъ съ помощію громоваго камня (съ неба упавшаго аэролита); утромъ онъ лежалъ ничкомъ на морскомъ берегу, а ночью на рѣчномъ (рѣчная и морская вода были умилостивительными средствами), имѣя на головѣ повязки изъ шерсти чернаго барана (знакъ, что посвященіе было подземному божеству, потому что подземнымъ божествамъ шли темные цвѣта, а небеснымъ — свѣтлые); въ такъ называемую идейскую пещеру онъ сходилъ завернутый въ черныя овчины, провелъ тамъ установленные трижды девять дней (число девять замѣчательно потому, что оно употреблялось въ празднествахъ въ честь усопшихъ), совершилъ по Зевсѣ жертвоприношеніе и видѣлъ сѣдалище (*ϑρόνον*), которое ему ежегодно стелется

свѣжимъ покровомъ (т. е. допущенъ былъ во внутреннѣйшее святилище божества) « Въ таинства критскаго Зевса Пиѳагоръ введенъ былъ, говоритъ другое извѣстіе, Епименидомъ [99]. Пиѳагору приписываютъ слѣдующую гексаметрическую надпись у гроба идейскаго Зевса: »здѣсь лежитъ умершій Занъ, обыкновенно называемый Зевсомъ [100].« — *Дельфы* были почти средоточіемъ греческаго вѣрованія; дельфійскій оракулъ Аполлона не только у Грековъ вообще, но и у народовъ иного происхожденія, у Лидянъ въ м. Азіи, Этрусковъ и Римлянъ въ Италіи, пользовался величайшимъ уваженіемъ; и жрецы его, литературно образованные, »дельфійскіе ѳеологи« (*οἱ Δελφῶν θεολόγοι*, Plut. de defec. Orac. c. 14) изреченіями Пиѳіи производили огромное вліяніе не только религіозное, но и политическое. Естественно, поэтому, что Пиѳагоръ, самъ жрецъ, вступилъ въ близкую связь съ дельфійскими жрецами и прорицателями (*ὁσίοις καὶ προφήταις*) и съ жрицею-пиѳіей Ѳемистоклеею. Но кромѣ аполлонова культа, въ Дельфахъ былъ еще не менѣе уважаемый въ древности, вышедшій изъ Ѳракіи культъ подземнаго Діониса (Lobeck Aglaoph. I. p. 617) съ его изступленными Ѳіядами (*Θυίαδες*, женщины, которыя въ священномъ бѣснованіи праздновали оргіи Бакха). Чрезъ каждые три года, на мѣстѣ древней Ликореи, на лѣсныхъ высотахъ Парнаса, во время зимняго солнце-

---

[99]) Diog. Laert. VIII. 3: *Ἐν Κρήτῃ σὺν Ἐπιμενίδῃ κατῆλθεν εἰς τὸ Ἰδαῖον ἄντρον.* Упоминаемый здѣсь Епименидъ былъ, конечно, не современный Солону очиститель (ок. 596 г.), о которомъ древніе разсказывали такъ много чудеснаго и который, между прочимъ, будто проспалъ 57 лѣтъ, но его внукъ, о которомъ упоминаетъ Платонъ (De legib. I. p. 642 и III. p 698). Вѣроятно, между смертію одного и рожденіемъ другаго прошло 57 лѣтъ.

[100]) *Ὧδε θανὼν κεῖται Ζᾶν, ὃν Δία κικλήσκουσι.*

стоянія, въ ночную пору празднуемъ былъ этотъ культъ изступленными Θіядами и Бакханками, между тѣмъ какъ *ὅσιοι* во храмѣ Аполлона, у гроба Діониса приносили сокровенную жертву (Plut. de Isid. et Osir. c. 35). Оргіазмъ этихъ бакханокъ напоминаетъ обряды египетскихъ жрецовъ при погребеніи Аписа, и самый Діонисъ сохранилъ здѣсь египетскій образъ бога, образъ быка съ человѣческимъ лицемъ (Paus. I. X. c. 4. s. 2; c. 32. s. 5). Это былъ культъ божества усопшаго, — убитаго и растерзаннаго своимъ врагомъ, но потомъ ожившаго и ставшаго властителемъ подземнаго міра (Jul. Firmic. De error. prof. relig. p. 26–7.), и вмѣстѣ культъ умилостивительный, который, подобно египетскому служенію въ честь Озириса, очищаетъ празднующихъ отъ грѣховъ и разрѣшаетъ отъ наказаній въ преисподней [101]. Дельфійскій культъ Діониса, по свидѣтельству Страбона (X. 3. p 362, ed. Tauchn.), вышелъ изъ Θракіи, и потому не удивительно, что Пиѳагоръ захотѣлъ видѣть этотъ культъ на мѣстѣ его происхожденія, въ его первоначальной формѣ, и посѣтилъ древне-ѳракійскій ***Либеѳрій***, гдѣ и введенъ въ орфическія таинства Аглаоѳамомъ, какъ видно изъ словъ Телавга, сына Пиѳагорова [102]. — Тотъ же кругъ представленій, только еще въ древнѣйшей, первоначальнѣйшей формѣ выражается въ таинствахъ ***самоѳракійскихъ*** Празднуемый здѣсь культъ Кабировъ, по словамъ Геродота (II, 51) восходитъ къ Пеласгамъ, которые переселились сюда изъ Крита, а потомъ изъ Аркадіи (Pausan. X. 28). Слѣдовательно культъ Кабировъ,

---

[101]) Olympiod. ad Plat. Phaedr. c. 32. *ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος, διὸ καὶ Λυσεὺς ὁ θεός.*

[102]) Jambl. vit. Pyth. c. 28 s. 146: *Ὧδε περὶ θεῶν* (т. е. *λόγος ἐστὶ*) *Πυθαγόρα τῷ Μνησάρχῳ, τὸν ἐξέμαθεν* (вм. *ὃν*) *ὀργιασθεὶς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θρᾳκίοις, Ἀγλαοφάμῳ τελετὰς μεταδόντος.*

какъ и культъ Зевса, есть памятникъ глубокой древности; и съ нимъ, какъ и съ служеніемъ критскому Зевсу, находились въ связи Корибанты, Куреты и Дактили (Strab. X. c. 3. p. 365. ed. Tauch.), т. е. древнѣйшіе критскіе обитатели и жрецы. Кабиры, здѣсь празднуемые, называются дѣтьми Гефэста и его супруги Кабиры, — двухъ высочайшихъ божествъ Египта, — числомъ шесть: три бога и три богини, слѣдовательно съ родителями четыре божественныя пары, или VIII великихъ космическихъ божествъ, называемыхъ могучими, или на финикійскомъ языкѣ Пеласговъ *кабиримъ*, כבירים. Съ Кабирами соединялся здѣсь, какъ и въ элевзинскихъ таинствахъ, культъ Деметры съ ея фамиліей, Корой–Персефоной, Коромъ–Діонисомъ въ значеніи Ада, властителя преисподней, и съ служителемъ Діониса, Θотъ–Гермесомъ (Scholiast. ad Apoll. Rhod. I. 916). Такимъ образомъ этотъ древній пеласгическій культъ заключаетъ въ себѣ древне–египетское вѣрованіе въ его главнѣйшихъ частяхъ: первобожество, VIII великихъ космическихъ божествъ и саго–историческихъ боговъ озирисовой фамиліи, съ вѣрой въ загробную жизнь; слѣдовательно и это есть культъ примиренія съ очищеніемъ отъ грѣховъ и преступленій (Plut. apophthegm. lacon. Antalcid. p. 121. ed. Tauchn.).

Замѣчательно, что всѣ упомянутыя здѣсь богослуженія составляютъ одинъ и тотъ же культъ, культъ подземныхъ боговъ, управляющихъ жизнію по смерти, культъ хѳоническаго Зевса въ Критѣ, Діониса, чтимаго въ Либеѳріѣ и Дельфахъ, и Ада въ связи съ Деметрою и Персефоною въ кабирическомъ служеніи самоѳракійскомъ. Всѣ эти божества суть только различныя формы одного и того же понятія объ Озирисѣ, владыкѣ подземнаго міра; при всѣхъ ихъ сохранились и отрывки изъ саги объ Озирисѣ: при критскомъ Зевсѣ саги о рожденіи и тайномъ его воспитаніи для спасенія отъ козней его отца,

Кроноса, и Титановъ, и общій намекъ о его смерти; при Діонисѣ — подробнѣйшія сказанія о его убіеніи и растерзаніи Титанами, и наконецъ, при корибантскихъ и самоѳракійскихъ мистеріяхъ тоже убіеніе одного изъ Кабировъ братомъ его; слѣдовательно относительно всѣхъ трехъ повѣствовали объ ихъ смерти и даже указывали ихъ гробы, — какъ гробы Озириса въ Египтѣ, — гробъ критскаго Зевса въ пещерѣ идейской горы на о. Критѣ, Діониса — въ Дельфахъ и въ другихъ мѣстахъ. — И эти культы не ограничивались тѣми только мѣстностями, о которыхъ здѣсь упомянуто; такъ самоѳракійскій культъ даже во время Павзанія (во 2 вѣкѣ по Р. Хр.) имѣлъ свои святилища на о. Лемносѣ и Имбросѣ, въ Бэотіи въ Ѳивахъ и Аноедонѣ, въ Македоніи, въ м. Азіи въ Пергамѣ, и даже у Финикіянъ и Тусковъ. Культъ Діониса изъ Македоніи и Ѳракіи распространился въ Ѳивы (Paus. II, 2, 6; IX. 20, 4) на острова Ѳазъ, Хіосъ, Тенедосъ, Лесбосъ, Родосъ, Критъ (ibid. X. 19, 3) и далѣе въ м. Азіи,—гдѣ тріетическія празднества встрѣчаются въ Виѳиніи, и быкоподобный Діонисъ на о. Кизикѣ (Suidas подъ словомъ τριετηρίδες, Athen. XI, p. 476, A), — проникъ даже въ Лидію и Фригію, гдѣ слился съ служеніемъ Кибелы (Euripid. Bacch. v. 55–59, 72–81, 85, 140); на греческомъ материкѣ мы встрѣчаемъ его не только въ Дельфахъ, но и въ Фокидѣ у озолическихъ Локридянъ (Scholiast. in Aristoph. Acharn. v. 195) и въ Аттикѣ, откуда приходили женщины праздновать оргіи вмѣстѣ съ дельфійками, и на Пелопоннесѣ: въ Мегарѣ, Коринѳѣ, Аргосѣ, Сикіонѣ, Фліунтѣ, Палленѣ, Патрахъ (Paus. I. 40, 5; 43, 5; II, 30, 1; VII, 27, 1; 18. 3; 19, 3; 21, 1, 2); въ Елидѣ быкоподобный Діонисъ былъ главнымъ богомъ; въ Месеніи, Аркадіи, Лаконіи, особенно на Тайгетѣ праздновали оргіи Діониса съ величайшимъ рвеніемъ; не менѣе уважаемъ былъ

этотъ культъ и въ Сициліи и въ нижней Италіи — въ Апуліи и Кампаніи (Livius XXXIX, c. 15), даже въ Етруріи и позже въ Римѣ. Поэтому можно сказать, что культъ Діониса былъ наиболѣе распространенъ въ Греціи. Но съ другой стороны, всѣ эти культы, сближаясь съ египетскими религіозными представленіями, не гармонировали съ обще-народнымъ греческимъ вѣрованіемъ, потому что примѣсью національно-греческихъ элементовъ древнія понятія о богахъ совершенно были въ немъ преобразованы: къ Зевсу, царю неба и боговъ, не шло уже владычество въ преисподней; Діониса смѣшали съ ѳивскимъ героемъ, сыномъ Семелы, который послѣ самъ возведенъ въ боги, наконецъ Адъ совершенно отдѣленъ отъ Зевса и Діониса, тогда какъ Озирисъ соединялъ въ себѣ должности всѣхъ этихъ трехъ божествъ: какъ небесный богъ, онъ съ солнцемъ проходилъ небесное пространство, какъ богъ земной, онъ былъ установителемъ винодѣлія и какъ богъ подземный — владыкой царства мертвыхъ. Не удивительно, что при такомъ состояніи народной греческой вѣры, культъ Діониса и критскаго Зевса такъ былъ противенъ гелленской религіи, что заставилъ Каллимаха съ негодованіемъ воскликнуть въ гимнѣ къ Зевсу (v. 8): »Критяне всегда лжецы и построили даже гробницу тебѣ, владыка; ты же не умиралъ, ибо ты вѣченъ.« — За то, наоборотъ, для Пиѳагора, изучившаго египетскую религію, культы эти не могли не казаться остатками древнѣйшаго, несмѣшеннаго ученія, а народная греческая религія, въ сравненіи съ своимъ египетскимъ первообразомъ, должна была представляться ему лишь крайнимъ искаженіемъ.

Впрочемъ, и культъ Діониса своимъ оргіазмомъ легко могъ отклониться отъ своего первообраза и подать поводъ къ разнаго рода безчинствамъ. Оттого, полстолѣтія спустя, Эврипидъ вложилъ въ уста одного изъ своихъ драматическихъ

лицъ слѣдующія слова: »бѣснованіе Бакханокъ дѣлаетъ Геллѣнамъ великій позоръ[103].« Не вполнѣ удовлетворялся этими культами и Пиѳагоръ, который, по словамъ Исократа (Isocr. Busir. s. 11),« смотрѣлъ на религіозныя дѣла серьёзнѣе и ревностнѣе, чѣмъ кто-либо другой,« онъ почувствовалъ необходимость религіозной реформы и, по свидѣтельству древнихъ, предпринялъ ее, потому что не только измѣнилъ обрядъ жертвоприношеній, отвергнувъ, въ подражаніе магамъ, всѣ кровавыя жертвы (Jambl. vit. Pyth. s. 151), но и установилъ богослуженіе, съ его очищеніями и посвященіями, по образцу орфическихъ и элевзинскихъ таинствъ (Jambl. ibid.), т. е. возвратилъ діонисовъ культъ къ его древней, еще не искаженной формѣ. Этотъ культъ, какъ уже было сказано, вышелъ изъ Ѳракіи. Но во Ѳракіи онъ установленъ былъ Орфеемъ; »Орфей установилъ таинства Діониса,« говоритъ Аполлодоръ[104]; поэтому ѳракійскія таинства Діониса называются прямо *орфическими*, *τὰ ὀρφικὰ μυστήρια*, и наоборотъ, подъ именемъ *τὰ ὀρφικὰ* древніе разумѣли именно тріетическій культъ Діониса, изъ Ѳракіи распространившійся по всей Греціи[105]. Слѣдовательно эти *ὀρφικά* произошли еще въ древнѣйшія времена, во времена героическія, когда жилъ Орфей. Но объ *Орфикахъ* до Пиѳагора древніе не знали ничего; потому что лица, которыя новѣйшіе подводятъ подъ названіе Орфиковъ, — каковы — Аристэй, первый описатель своего путешествія, Эпименидъ, критскій очиститель, Ономакритъ, ученый, поэтъ и

---

[103]) Eurip. Bacch. v. 778: *ὥστε πῦρ, ἐφόπτεται ὕβρισμα βακχῶν, ψόγος ἐς Ἕλληνας μέγας.*

[104]) Apollod. Biblioth. I. c. 3. s. 2: *Εὗρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια.* Тоже Pompon. Mela I. II. c. 2. p. 31.

[105]) См. напр. Plut. vit. Alex. M. c. 2. — Strab. X. 3. p. 362. ed. Tauchn.

собиратель изреченій оракула, и скиѳъ Абарисъ, странствующій нищій — жрецъ гиперборейскаго Аполлона, — не имѣли между собой никакой связи и никто изъ древнихъ не называетъ ихъ Орфиками. Такимъ образомъ, *до Пиѳагора были только ὀρφικά, Орфеемъ установленныя таинства, а не Орфики, какъ мистическій союзъ нѣсколькихъ лицъ, выдуманный новѣйшими; и къ этимъ-то орфическимъ таинствамъ, а не къ мнимому орфическому союзу примыкаетъ пиѳагорейская школа съ подобными же очистительными таинствами.* И Геродотъ (I. II. c. 81) орфико-бакхическія таинства призналъ тождественными не только съ египетскими, — что имѣетъ за собой строгую историческую истину, — но и съ пиѳагорейскими. Слѣдовательно и пиѳагорейская школа имѣла свой культъ, и какъ онъ былъ тождественъ съ египетскимъ и орфическимъ, то подобно имъ былъ культомъ умилостивительнымъ и служеніемъ въ честь умершихъ и требовалъ поклоненія Озирису-Діонису, какъ владыкѣ подземнаго міра и усопшихъ людей; однимъ словомъ, это было очищенное орфическое Озирисо-Діонисо-служеніе, которое могло стать въ противоположность съ культомъ этого рода, распространеннымъ по всей Греціи, въ м. Азіи, Сиріи и Египтѣ, только потому, что подверглось реформѣ и было очищено.

По возвращеніи въ Самосъ Пиѳагоръ взялъ на себя наставническую должность; но какъ эта попытка здѣсь не удалась, то онъ переселился въ великую Грецію, гдѣ были многочисленныя греческія колоніи въ нижней Италіи и Сициліи (которая тоже относится къ великой Греціи); большая часть изъ нихъ, какъ Метапонтъ, Сиракузы, Кротонъ, Леонтины и Катана, Сибарисъ, Тарентъ, основана въ VIII и VII стол. до Р. Хр.; только Кумы, населенные выходцами изъ Эоліи и Эв-

беи, восходятъ къ полов. II столѣт. (1050) до Р. Хр. Эти колоніи составляли смѣсь самыхъ различныхъ греческихъ племенъ; Кротонъ и Сибарисъ были ахейскія колоніи; Локры (западные) населены Локрійцами, Тарентъ былъ колонія спартанская, Сиракузы — коринѳская, Елея — іоническая и т. д. Города эти находились теперь въ цвѣтущемъ состояніи, особенно Кротонъ и Сибарисъ. Сибарисъ славился богатствомъ и роскошью своихъ жителей, а Кротонъ — духовнымъ и физическимъ образованіемъ, потому что здѣсь еще до Пиѳагора процвѣтала школа врачей и отсюда выходили знаменитѣйшіе бойцы на олимпійскихъ играхъ. Но и въ эти колоніи проникла уже борьба партій, борьба демократіи съ аристократіей, что въ послѣдствіи времени оказалось гибельнымъ для Пиѳагора и пиѳагорейскаго общества, составленнаго преимущественно изъ Аристократовъ.

Въ нижнюю Италію, и именно въ Сибарисъ, Пиѳагоръ прибылъ въ 510 году до Р. Хр., но по причинѣ изнѣженнаго и легкомысленнаго образа жизни сибаритянъ онъ не могъ основать здѣсь свою школу и перешелъ въ Кротонъ, гдѣ славилась уже школа врачей, стоявшая теперь подъ водительствомъ Демокеда, кротонца, бывшаго лейбъ-медика при царѣ Даріи. Живши въ Персіи, Демокедъ усвоилъ себѣ изъ Зороастрова ученія дуалистическій взглядъ на вещи и ввелъ его въ свою медицинскую теорію. Оттого первая теорія изъ кротонской школы въ сочиненіи кротонца Алкмеона *περὶ φύσεως* основана на этомъ дуализмѣ противоположныхъ началъ (Arist. Met. 1. 5). Въ Кротонѣ Пиѳагоръ остановился въ домѣ врача Бронтина и съ особеннымъ вниманіемъ принятъ былъ кротонскимъ обществомъ, какъ человѣкъ уже по молвѣ извѣстный своими далекими странствованіями и высокими дарованіями. Спустя нѣсколько дней по своемъ прибытіи въ Кротонъ Пиѳагоръ,

по свидѣтельству Дикэарха (у Porph. vit. Pyth. sect. 18. 37), произнесъ рѣчи—сначала предъ юношами въ гимназіи, за тѣмъ предъ сенатомъ (*συνέδριον*), потомъ предъ отроками, собранными во храмѣ Аполлона, и наконецъ въ храмѣ Геры предъ женщинами. Величественный и прекрасный видъ, возвышенность и новость мыслей, рѣдкій даръ краснорѣчія Пиѳагора произвели на его слушателей необыкновенное впечатлѣніе, такъ что его назвали божественнымъ [106].

Вскорѣ Пиѳагоръ открылъ въ Кротонѣ свою школу. Школу эту, закрытую для публики, днемъ посѣщали любознательные юноши, избираемые по строгомъ испытаніи и обязанные въ тайнѣ хранить преподаваемое имъ; они назывались *учащимися* въ собственномъ смыслѣ, *μαθηματικοί*; въ вечеру же собирались возрастные на публичныя чтенія, между прочимъ, и кротонскіе врачи, послѣдователи Демокеда; въ этихъ собраніяхъ участвовали и женщины, наприм. Дейноно, супруга Бронтина, и прекрасная, даровитая дочь ихъ Ѳеано, бывшая потомъ женой Пиѳагора и по его смерти начальницей его школы. Эти посѣтители назывались слушателями, *ἀκουσματικοί*. Предъ ними Пиѳагоръ излагалъ кругъ популярныхъ понятій, преимущественно нравственнаго и религіознаго содержанія, между прочимъ ученіе о безсмертіи души и воздаяніи по смерти въ формѣ переселенія душъ; оттого эти понятія скоро сдѣлались общеизвѣстными догмами пиѳагорейской школы; между тѣмъ какъ ученіе собственно такъ называемой школы, хранимое въ тайнѣ, какъ высшее знаніе посвященныхъ, оставалось неизвѣстнымъ до совершеннаго прекращенія ея при

---

[106]) Jambl. vit. pyth. 53: *θεῖον αὐτὸν καλεῖν*. Отрывки этихъ рѣчей, списанныхъ, вѣроятно, со словъ слушателей и переданныхъ Дикэархомъ, сохранились у Ямблиха въ описаніи жизни Пиѳагора.

первыхъ Птоломеяхъ и тогда только дошло до общаго свѣдѣнія, когда ея сочиненія перешли въ чужія руки. Члены собственно »школы« назывались также *пиѳагориками*, *πυθαγορικοί*, слушатели — *пиѳагорейцами*, *πυθαγόρειοι*, а сторонніе послѣдователи — *пиѳагористами*, *πυθαγορισταί* (Anonym. ap. Phot. cod. 259. ad calc. Porphyr. p. 104), различіе, которое не должно терять изъ виду. Между пиѳагорейцами играетъ весьма важную роль кротонская школа врачей, потому что они внесли въ пиѳагореизмъ дуалистическія понятія Зороастра, которыхъ чуждъ былъ самъ Пиѳагоръ.

Въ слѣдующемъ году по прибытіи Пиѳагора въ Кротонъ, именно въ началѣ 509 г. до Р. Хр. вспыхнула война между Кротонцами и Сибаритянами, кончившаяся совершеннымъ разореніемъ Сибариса. Тогда Кротонцы, какъ побѣдители, раздѣлили между собой по жребію земли Сибариса, при чемъ и Пиѳагоръ получилъ въ собственность участокъ сибаритской земли въ 20 часахъ отъ Кротона. Притомъ, кротонецъ Алкэй, одинъ изъ недавнихъ друзей Пиѳагора, умирая оставилъ ему въ наслѣдство свое имущество. Обеспеченный такимъ образомъ въ матеріальномъ отношеніи, шестидесятилѣтній Пиѳагоръ женился на Ѳеано, о которой древніе единогласно отзывались съ особенными похвалами; она была учено-образованная, поэтисса и писательница. Отъ нея Пиѳагоръ имѣлъ семерыхъ дѣтей: три сына — Мнезарха, Аримнеста и Телавга и четыре дочери, — Мію, Аригноту, Айсару и Дамо. Женившись, онъ устроилъ на своей землѣ коллегіумъ, *σύστημα*, по образцу египетскихъ и вавилонскихъ жреческихъ школъ, *συστήματα*. Въ немъ была общая авдиторія, *ὁμακόειον*, гдѣ собирались всѣ его слушатели, *ὁμάκοοι*. При поступленіи въ школу ученики вносили деньги въ общую кассу, которою завѣдывали избираемые изъ среды ихъ экономы,

οἰκόνομοι, что подало поводъ къ ложному мнѣнію объ общеніи имуществъ у Пиѳагорейцевъ. Если гораздо позже Кротонцы, вышедшіе изъ пиѳагорейской школы, въ Кротонѣ образовали тѣсный союзъ, Гетэрію (*Ἑταιρείαν*), т. е. клубъ съ общимъ имуществомъ (*τὰς οὐσίας ἀλλήλων μεν παρέχειν κοινάς*. Jambl. 257), очевидно съ политическою цѣлію, то это не имѣло отношенія къ школѣ.

Школа Пиѳагора должна была сдѣлаться разсадникомъ высшаго нравственнаго и ученаго образованія для Грековъ, и потому онъ принималъ въ нее юношей только по строгомъ испытаніи характера ихъ и дарованій. Время испытанія продолжалось пять лѣтъ, отъ 12 до 17-ти – лѣтняго возраста. Первые три года воспитанники слушали чтенія *молча*, не дѣлая никакихъ вопросовъ, какъ еще не способные къ саморазмышленію; не удивительно, что для нихъ послѣднимъ доводомъ истины было: »*αὐτὸς ἔφα*,« »такъ онъ сказалъ.« Въ послѣдніе два года изучали науку самостоятельно; могли разсуждать о ней, предлагать вопросы и записывать слышанное съ прибавленіемъ собственныхъ мыслей, оттого произошло множество пиѳагорейскихъ сочиненій, всегда приписываемыхъ Пиѳагору, которыя и въ самомъ дѣлѣ, по ихъ содержанію, произошли отъ него, изъ его устныхъ чтеній. Пиѳагоръ, окруженный своими возрастными учениками, читалъ свои лекціи за занавѣсомъ, такъ что прочіе слышали его голосъ, не видя его (Jamb. vit. Pyth. p. 72; Diog. Laërt. VIII. 10). Поэтому, принадлежащіе къ высшему кругу школы назывались не только математиками, но и *есотериками*, *ἐσωτερικοὶ*, а воспитанники элементарной школы — не только акустиками, но и *екзотериками*, *ἐξωτερικοί*.

Въ элементарной школѣ Пиѳагоръ начиналъ обученіе *упражненіемъ памяти* воспитанниковъ, чтобы приготовить

въ ней достаточный матеріалъ для будущаго размышленія. Съ этою цѣлію ученики заучивали краткія положенія, ἀκούσματα, безъ дальнѣйшаго объясненія, большею частію въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ. Положенія эти были частію теоретическаго содержанія, наприм : »что такое острова блаженныхъ?— Солнце и луна.« »Что пророчествуетъ въ дельфійскомъ оракулѣ?—Не Аполлонъ, но четвероединство (τετρακτύς);« частію содержанія нравственнаго, наприм.: »трудъ и работа спасительны; наслажденія и утѣхи вредны, потому что въ здѣшній міръ мы пришли для покаянія;« наконецъ, большею частію содержанія религіознаго; сюда относились или нравственно-религіозныя правила, какъ напр.: »надо молиться громко, не потому, что Богъ не слышитъ тихой молитвы, но потому, что молиться надо о томъ, что каждый могъ бы слышать;« или просто правила богослуженія и богослужебныхъ обрядовъ, предписанія очищенія, правила одежды, запрещенія извѣстнаго рода пищи и т. д. Особенно пространны были предписанія о жертвоприношеніяхъ, какъ ежедневныхъ,— богамъ, героямъ и демонамъ, такъ и при особенныхъ случаяхъ, наприм. при постели умирающихъ и при погребеніи. — Къ предметамъ религіознаго изученія относилось и ученіе о будущемъ воздаяніи; съ этой цѣлью Пиѳагоръ написалъ популярное стихотвореніе (о которомъ часто упоминаютъ древніе) — »низшествіе во адъ« κατάβασις εἰς ἅδου, т. е. описаніе будущихъ наградъ и наказаній, въ слѣдствіе которыхъ происходитъ душепереселеніе и земное перерожденіе. Кромѣ того заучиваемы были такъ называемые »орфическіе гимны,« т. е. гимны въ родѣ литаній, употреблявшіеся при орфическихъ таинствахъ, введенныхъ въ пиѳагорейскую школу, и вмѣстѣ съ ними, конечно, заимствованные изъ ѳракійско-орфическаго культа Діониса. Съ этимъ богослуженіемъ введенъ былъ въ школѣ формаль-

ный богослужебный циклъ и календарь, по образцу египетскаго, распредѣленный по семидневнымъ недѣлямъ. Такимъ образомъ пиѳагорейское воспитаніе утверждалось на *религіозномъ* основаніи; школа получила видъ религіознаго института, все образованіе было строго-жреческое; религіозныя же понятія, выраженныя во всѣхъ этихъ предписаніяхъ и требованіяхъ, были чисто египетскія безъ всякой сторонней примѣси. Вторую часть элементарнаго ученія составляла ***музыка***, которая предназначалась для очищенія и какъ бы врачеванія духа (*τὴν διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρείαν*); въ этой музыкѣ допускались только лира и киѳара, тѣсно связанныя съ религіозною поэзіею, а напротивъ, духовые инструменты считались неприличными, т. е. Пиѳагоръ исключительно благопріятствовалъ музыкѣ религіозной и запрещалъ свѣтскую. Третьей частью элементарнаго ученія была ***Математика***, какъ средство къ методическому отвлеченному мышленію; она имѣла у Пиѳагора чисто теоретическій характеръ, такъ какъ практическая давно уже существовала. И это средство воспитанія, по свидѣтельству древнихъ, особенно Аристотеля[107], заимствовано у Египтянъ; Пиѳагоръ вынесъ эту науку изъ Египта, какъ прежде его — Ѳалесъ и послѣ — Платонъ и Евдоксъ.

Заключеніемъ религіознаго воспитанія въ пиѳагорейской школѣ были »орфическія таинства« *ὀρφικὰ* т. е. *μυστήρια*. По окончаніи трехгодичнаго элементарнаго ученія, воспитанникъ вступалъ въ кругъ есотериковъ и въ непосредственномъ сближеніи съ наставникомъ, подъ его личнымъ руководствомъ, начиналъ свободно и самостоятельно изучать высшія науки. Вступленіе въ этотъ новый періодъ жизни сопровождалось при-

---

[107]) Arist. Met. I. 1. in fin. *Διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἠφέθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.*

нятіемъ въ орфическія таинства, къ которымъ прежнее воспитаніе съ его религіозно-нравственнымъ и обрядовымъ очищеніемъ было только приготовительнымъ средствомъ. Эти *ὀρφικά*, какъ уже сказано, были тоже самое, что древній тріетическій культъ Діониса, установленный Орфеемъ, и потому назывались орфическими не только въ пиѳагорейской школѣ, но и во всей Греціи. *Ὀρφικά* пиѳагорейской школы, какъ и діонисовъ культъ, были изображеніемъ судьбы Діониса: они изображали его растерзаніе на части Титанами, его смерть и погребеніе, и за тѣмъ — его воскресеніе, какъ нынѣшняго владыки преисподней и судьи мертвыхъ. А потому и они раздѣлялись на двѣ части: на серьёзное и печальное служеніе ночное, оплакивавшее смерть бога, и на свѣтлое и радостное служеніе дневное, которымъ праздновалось благополучное воскресеніе. Оно оканчивалось очищеніемъ посредствомъ молитвы и омовеніями, или кажденіями. Но при этомъ устранены были всѣ излишества тріетическаго культа и особенно, какъ въ пиѳагорейской школѣ не было женщинъ, сами собой устранились неистовства вакханокъ. Очищенный такимъ образомъ орфическій культъ былъ средоточіемъ пиѳагорейской школы какъ въ практическомъ, такъ и въ теоретическомъ отношеніи, онъ былъ практически-религіознымъ установленіемъ для обеспеченія будущей блаженной жизни, для пріобрѣтенія будущаго блаженства, какъ мы бы выразились, и въ то же время онъ былъ воспитательнымъ установленіемъ для сообщенія посвященнымъ очищеннаго религіознаго знанія, или, по нашему способу выраженія, для наученія истинной вѣры. Эсотерики, сдѣлавшись членами посвященныхъ въ орфическія таинства, или иначе, членами орфической церкви, получали жреческій характеръ, какъ и самъ Пиѳагоръ, а потому и назывались *Σεβαστικοί*, religiosi (Anonym. de vit. Pyth. ap.

Photium cod. 259 init.). Этимъ жреческимъ характеромъ эсотериковъ объясняется и такъ называемый »орфическій образъ жизни,« ὀρφικὸς βίος, именно, что они носили бѣлыя льняныя одежды, воздерживались отъ мясной пищи, избѣгали всякаго прикосновенія къ нечистому, наприм. къ трупу, однимъ словомъ, соблюдали тѣ же правила воздержанія и чистоты, которымъ слѣдовали высшіе классы египетскихъ жрецовъ; и строгое молчаніе, или храненіе въ гайнѣ внутренняго ученія школы объясняется тѣмъ, что эсотерики составляли сомкнутый кругъ посвященныхъ въ орфическія таинства, съ исключеніемъ изъ него всѣхъ не посвященныхъ.

Въ тѣсной связи съ этими орфическими мистеріями пиѳагорейской школы находилось религіозное сочиненіе, составлявшее какъ бы объясненіе ихъ. Всѣ такого рода мистеріи и культы, какъ греческіе, такъ и египетскіе, имѣли своего рода »священную сагу,« ἱερὸς λόγος, которую посвященнымъ сообщали изустно (Герод. II, 48; 62, 47). Такую же »священную, орфическую сагу,« ὀρφικὸς καὶ ἱερὸς λόγος (Plut. symos. II. 3. p. 522) имѣли и пиѳагорейскія мистеріи, только эта сага изложена была письменно въ формѣ эпическаго стихотворенія въ 24-хъ пѣсняхъ, или рапсодіяхъ (Suida слов. Ὀρφεύς) и подобно самымъ мистеріямъ называлась τὰ ὀρφικά, при чемъ подразумѣвалось ἔπη[108]. Согласно съ названіемъ стихотвореніе это въ древности, до Аристотеля, большею частію приписывали Орфею, тѣмъ болѣе, что и вышедшія отъ него стихотворенія дѣйствительно сохранились, и при Пизистратидахъ, подобно другимъ произведеніямъ древней литературы, были собраны и приведены въ порядокъ. Но уже

[108]) Procl. in Parmen. IV, 227: καὶ οὐκ ἂν θαυμασώμεθα τῶν Ὀρφικῶν ἀκούοντες ἐπῶν, ἐν οἷς φησὶν ὁ Θεολόγος и пр.

Аристотель не вѣрилъ, чтобы *ὀρφικὰ ἔπη* принадлежали Орфею[109]. Іонъ трагикъ, современникъ Сократа, говоритъ, что Пиѳагоръ весьма многое изъ своего приписалъ Орфею, при чемъ можно разумѣть только такъ называемыя орфическія стихотворенія[110]. Александрійскіе критики рѣшительно признавали Пиѳагора сочинителемъ »священной саги« (Diog. Laert. VIII. 7). И Діогенъ Лаэртскій въ числѣ его сочиненій полагаетъ именно *ἱερὸν λόγον* и приводитъ даже его начало: »о юноши! благоговѣйно и безмолвно внимайте всему, что слѣдуетъ[111].« Явно, что это есть воззваніе къ ученикамъ. Діодоръ сицилійскій (I. 98), исчисляя то, что Пиѳагоръ заимствовалъ изъ Египта, кромѣ ариѳметики, геометріи и ученія о душепереселеніи, указываетъ и на содержаніе »священной саги« (*τὰ κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον.... μαθεῖν παρ᾽ Αἰγυπτίων*). Изъ многочисленныхъ отрывковъ »священной саги« видно, что это была обширная ѳеологическая система, или, по нашему, настоящая догматика. По свидѣтельству древнихъ (Joh. Malela IV. p. 31), въ ней излагалось ученіе о происхожденіи боговъ, *θεογονία*, о происхожденіи и устройствѣ міра, *κόσμου κτίσις*, образованіи людей, *πλαστουργία ἀνθρώπων*, о преисподней и загробной жизни, и наконецъ о поглощеніи міра (*κατάπόσις*) Зевсомъ-Амуномъ. Вторую часть

---

[109]) Philopon. in Arist. de anim. I. 5. при словахъ его »*ὁ ἐν τοῖς ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος*« замѣчаетъ: Аристотель сказалъ *въ такъ называемыхъ* потому, что не признаетъ ихъ орфическими, какъ самъ онъ говоритъ объ этомъ въ своихъ книгахъ о Философіи

[110]) Clem. Alex. Strom. 1. 397.

[111]) Diog. Laert. VIII. 7 *Ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μεθ᾽ ἡσυχίας τάδε πάντα.* Мнѣніе тѣхъ, которые говорили, будто Пиѳагоръ не написалъ ни одного сочиненія, Діогенъ лаэртскій (ib. 6.) считаетъ лишь *шуткой: ἔννοιοι μὲν οὖν Πυθαγόραν μηδὲ ἓν καταλιπεῖν σύγγραμμα φασι, διαπαίζοντες.*

священной саги, какъ эпилогъ, или прологъ, составляютъ »завѣты« διαθῆκαι, т. е. правила жизни, нравственныя предписанія въ формѣ воззванія къ юношеству. Содержаніе »священной саги« изложено будетъ ниже, какъ религіозное ученіе Пиѳагора.

Есотерики, или собственно такъ называемые учащіеся, μαθηματικοί, изучали слѣдующія науки: вонервыхъ Математику въ весьма обширномъ объемѣ, — какъ ученіе о числахъ и теорію чиселъ, Ариѳметику. такъ и ученіе о величинахъ, Геометрію; вовторыхъ, прикладныя математическія науки: математическую музыку и ученіе объ интерваллахъ, гармонику, Сферику, какъ начатки сферической тригонометріи и небесной механики, Гномонику, служившую къ опредѣленію солнечнаго теченія посредствомъ тѣни, бросаемой на поверхность земли извѣстными предметами, и начала Оптики, занимавшейся условіями наблюденія небесныхъ тѣлъ и объясненіемъ дѣйствительнаго ихъ состоянія, по законамъ зрѣнія; въ третьихъ, тѣсно связанную съ ними наблюдательную и теоретическую Астрономію; наконецъ, въ четвертыхъ, ученіе о природѣ со включеніемъ главныхъ понятій о душѣ (A. Gell. I. 1. Theol. Arithm. p. 17).

Въ своей кротонской школѣ Пиѳагоръ около 20 лѣтъ училъ и воспитывалъ юношество, почти боготворимый своими учениками. Между тѣмъ къ исходу этого періода, за 490 лѣтъ до Р. Хр., вспыхнула въ Кротонѣ борьба между господствующею аристократическою партіей и народомъ, и въ эту борьбу вовлечены были Пиѳагоръ и его школа, потому что зерно аристократіи и особенно предводители аристократической и демократической партіи, одни, какъ приверженцы этой школы, другіе, какъ враги ея, были прежде учениками ея. Древнія кротонскія записки (ὑπομνήματα τῶν Κροτωνιατῶν,

Jambl. de vit. Pyth. p. 262) дошедшія до нашего времени въ значительныхъ отрывкахъ, сохранили подробное извѣстіе объ этомъ событіи. Изъ нихъ, между прочимъ, видно, что возбудителями и предводителями народной партіи были Килонъ и Гиппазъ, удаленные Пиѳагоромъ изъ школы акусматиковъ, что считалось великимъ безчестіемъ для нихъ; исключаемыхъ признавали въ школѣ умершими, насыпали имъ могилу и ставили надгробный памятникъ Килонъ и Гиппазъ, оскорбленные такимъ образомъ въ своемъ честолюбіи и движимые мщеніемъ, сдѣлались самыми жестокими и непримиримыми врагами Пиѳагора и его школы, и потому, во главѣ народнаго возстанія, поразили всю пиѳагорейскую партію, изгнали ее и конфисковали ея имущество. Эта катастрофа поразила и Пиѳагора.

Лишенный своего недвижимаго имущества, восьмидесятилѣтній Пиѳагоръ, въ такомъ преклонномъ возрастѣ, съ семействомъ и школою долженъ былъ эмигрировать и въ чужой сторонѣ искать пріюта. Онъ отправился въ Сицилію; но ни въ Кавлоніи, ни въ Локрахъ не былъ принятъ гражданами изъ опасенія междоусобныхъ столкновеній и у себя, тогда онъ опять возвратился въ нижнюю Италію и обратился въ Тарентъ, гдѣ и нашелъ гостепріимное убѣжище, конечно, потому, что между тарентской аристократіей много было учениковъ пиѳагорейскихъ.

Одинаковой участи съ Пиѳагоромъ и его школой въ Кротонѣ подверглась и медицинская школа Демокеда, принадлежавшаго къ числу предводителей аристократической партіи. Поэтому Кротонъ, бывшій до того главнымъ пріютомъ науки въ великой Греціи, теперь совершенно опустѣлъ. Для пополненія этой великой потери Гиппазъ вмѣсто прежнихъ двухъ школъ открылъ одну новую. Но какъ онъ удаленъ былъ изъ

пиѳагорейской школы до посвященія въ орфическія таинства и введенія въ кругъ высшихъ, спекулятивныхъ понятій, то онъ усвоилъ себѣ только знанія акусматика, т. е. главнымъ образомъ математику и ученіе о душепереселеніи съ принадлежащими къ нему религіозными и нравственными положеніями. Оттого его школа, хотя имѣла притязаніе на имя пиѳагорейской, но истинными пиѳагориками признаваема была только школой акусматиковъ. Чтобы пополнить недостатокъ высшаго пиѳагорейскаго знанія, Гиппазъ воспользовался сочиненіями кротонскихъ врачей, которые въ основу физіологомедицинской системы положили умозрительную часть Зороастрова ученія. Такимъ сліяніемъ двухъ направленій онъ надѣялся совмѣстить въ своей школѣ лучшее и существеннѣйшее изъ обоихъ прежнихъ, и слѣдовательно обѣ замѣнить своею. Притомъ, онъ устранилъ всѣ постановленія Пиѳагора, затруднявшія доступъ къ его школѣ, именно орфическія таинства со всѣми обрядами приготовленія къ нимъ; вмѣстѣ съ этимъ сама собою уничтожилась необходимость сохранять ученіе въ тайнѣ, потому что у Гиппаза не было никакого тайнаго ученія; напротивъ, отдаляя отъ своей школы всякую аристократическую исключительность, онъ стремился лишь къ популярности и этимъ только могъ стать въ сильную конкуренцію съ строго замкнутою въ себѣ пиѳагорейскою школою. Съ этой цѣлію, и чтобы досадить пиѳагорикамъ, онъ издалъ первыя математическія сочиненія и обнародовалъ въ нихъ два главныя математическія положенія, извѣстныя только въ кругу пиѳагорейской школы и этимъ пріобрѣлъ себѣ честь и уваженіе. Что Гиппазъ въ числѣ своихъ учениковъ имѣлъ и значительныхъ мужей, служитъ доказательствомъ Филолай, кротонецъ (Diog. Laërt. VIII. 84); а къ Филолаю примыкаютъ всѣ позднѣйшіе пиѳагорейцы, — Архитъ, Тимэй и въ извѣст-

номъ отношеніи даже Платонъ. Они-то выработали тѣ умозрительныя, метафизическія понятія, которыя потомъ Аристотель передалъ съ такою полнотою; между тѣмъ какъ собственно пиѳагорейская школа, стѣсненная предѣлами замкнутой въ себѣ ея организаціи, не участвовала въ этомъ направленіи умственнаго развитія.

Въ Тарентѣ прожилъ Пиѳагоръ 16 лѣтъ, именно отъ изгнанія его изъ Кротона въ 490 году до 474 г. предъ Р. Хр. Къ концу этого времени прежнее аристократическое правленіе и здѣсь измѣнилось въ демократическое. Тогда пиѳагорики и въ Тарентѣ стали въ упорную оппозицію съ этимъ правленіемъ (*ἐν Τάραντι θέλοντες ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι*, Diog. Laert. VIII. 40); но и здѣсь постигла ихъ та же участь, что и въ Кротонѣ: они были изгнаны и вынуждены эмигрировать, а съ ними и 96-лѣтній Пиѳагоръ. Они переселились въ Метапонтъ, конечно потому, что и здѣсь были пиѳагорики. Казалось бы, что пиѳагорики, наученные опытомъ, наконецъ откажутся отъ сопротивленія политическому теченію времени, но къ несчастію, ихъ упрямая настойчивость еще болѣе возрастала; они и въ Метапонтѣ основали аристократическій клубъ съ цѣлію противодѣйствія ненавистной имъ демократіи. Такое упорное сопротивленіе не могло не возбудить народнаго неудовольствія и раздраженія, которое, дѣйствительно, вскорѣ вспыхнуло и стоило жизни самому Пиѳагору. Спустя не много лѣтъ, именно въ 471 году до Р. Хр., возставшій народъ напалъ на клубъ во время собранія въ немъ пиѳагориковъ, окружилъ домъ и зажегъ, и всѣ тамъ собравшіеся, около 40 человѣкъ, нашли свою смерть въ пламени. Тамъ присутствовалъ и Пиѳагоръ; но противъ него не было направлено народное мщеніе, потому что его считали непричастнымъ винѣ его приверженцевъ; ему одному дозволенъ

былъ выходъ изъ окруженнаго народомъ дома. Ученики и друзья Пиѳагора, заслонивъ его собственными тѣлами, съ героическимъ самопожертвованіемъ проложили ему дорогу для выхода изъ пламени, и такимъ образомъ на дѣлѣ доказали высокое къ нему уваженіе и любовь Но, какъ говоритъ Дикэархъ (ap. Porph. de Vit. P. p. 57), »хотя Пиѳагоръ спасенъ былъ изъ огня, однакожъ отъ тоски и печали по потерѣ своихъ друзей не пережилъ этого несчастія.« Онъ былъ тогда 99-и лѣтъ. Сами метапонтійцы пожалѣли о смерти его (Val. Maxim. VIII. 7); по крайней мѣрѣ послѣ домъ его обратили въ храмъ Деметры, и мѣсто, на которомъ онъ стоялъ, назвали Музеемъ (Jambl. vit. Pyth. p. 170). Семейство Пиѳагора, кажется, совершенно оставило греческую область нижней Италіи и переселилось въ Регій (на западномъ берегу Бруттіи), куда перешла большая часть и прочихъ пиѳагориковъ (Aristoxen. ap. Jambl. vit. Pyth. 251) и гдѣ пиѳагорейская школа, до возврата ея въ послѣдствіи времени въ Кротонъ, продолжала свое существованіе сначала подъ надзоромъ Ѳеано, вдовы Пиѳагора, а потомъ подъ особыми наставниками и воспитателями.

б) Ученіе Пиѳагора.

Въ ученіи Пиѳагора надо различать двѣ главныя стороны. аа) ученіе *религіозное*, тѣсно связанное съ орфико-діонисовымъ культомъ пиѳагорейской школы и изложенное Пиѳагоромъ въ такъ называемой »орфической священной сагѣ,« и бб) собственно *философское* ученіе.

аа) Религіозное ученіе Пиѳагора.

При изложеніи содержанія »священной саги« мы прежде всего должны обратить наше вниманіе на два пункта: на число

главныхъ боговъ, или, что тоже, главныхъ началъ, изъ которыхъ произошли всѣ вещи, и на соотношеніе этихъ боговъ или началъ. Относительно перваго пункта большею частію встрѣчаемъ такія свидѣтельства, въ которыхъ говорится, что Орфей, т. е. Пиѳагоръ принималъ *три* главныхъ начала вещей; но въ обозначеніи этихъ началъ они расходятся между собою; и это потому, что передатчики такъ называемыхъ орфическихъ представленій, большею частію неоплатоники, сами слѣдуя персидскому вѣроученію о тройственности божественныхъ началъ, видоизмѣняли по этому образцу и ученіе »священной саги,« пропуская которое либо одно изъ четырехъ началъ, заимствованныхъ ею изъ египетской религіи. Такъ по свидѣтельству Дамаскія (неоплатоника, ученика Проклова) Орфей, т. е. Пиѳагоръ принималъ три начала: эѳиръ, хаосъ и время [111]; здѣсь недостаетъ *первопространства;* тотъ же Дамаскій, въ другомъ своемъ сочиненіи, исчисляя начала »орфической саги,« именуетъ воду и землю въ ихъ хаотическомъ смѣшеніи, (какъ первовещество) время и необходимость, или неизбѣжность (*ἀνάγκη καὶ ἀδράστεια*, т. е. пространство) [112]; здѣсь опущенъ *эѳиръ* [113]. Симпликій (тоже ученикъ Прокла) указываетъ время, эѳиръ и страшную бездну (*χάσμα πελώριον*) т. е. пространство [114], но пропускаетъ *первовещество*. Есть наконецъ свидѣтельство, гдѣ тремя первыми на-

[111]) Quaestion. p. 133. *Ὀρφεὺς μὲν ἀιθέρα καὶ χάος μετὰ τὸν χρόνον.* Тоже у Procl. in Tim. I. 54.

[112]) О значеніи *ἀνάγκη* и *ἀδράστεια* см. въ I-ой части примѣч. къ егип. религ. N. 5.

[113]) De prim. princ ed. Корр. p. 581. Мѣсто это приведено ниже, см. 120.

[114]) Simplic. in L. IV Ausc. p. 123. *Μετὰ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν, ἣν Ὀρφεὺς καὶ Χρόνον ἀνυμνεῖ, ὡς μέτρον τῆς μυθικῆς τῶν θεῶν γενέσεως, ἀιθέρα καὶ πελώριον χάσμα προελθεῖν φησι* и пр

чалами священной саги называются: ночь, (т. е. пространство) земля (т. е. первоматерія) и небо (т. е. эѳиръ)[115]; здѣсь пропущено *время*. Между тѣмъ находимъ и такія свидѣтельства, въ которыхъ прямо исчисляются всѣ *четыре* орфико–пиѳагорейскія начала, такъ Малела и Кедринъ указываютъ: время, эѳиръ, хаосъ и ночь (т. е. пространство)[116]; и даже Дамаскій самъ исчисляетъ четыре орфико–пиѳагорейскія начала, хотя и сводитъ три изъ нихъ подъ начальство перваго: »по рапсоди»ческой Ѳеологіи Орфея« (т. е. Пиѳагора),— говоритъ онъ,— »нестарѣющее время имѣло самое высокое значеніе, потому »что признано отцемъ эѳира, да и по Ѳеологіи Іеронима (вѣроятно древнѣйшаго изъ двухъ историковъ этого имени) *время*, »этотъ драконъ, (о значеніи дракона, какъ времени, см. ниже, прим. 120) произвело троякій плодъ, именно *эѳиръ* духовный »(или влажный), *хаосъ* безпредѣльный и кромѣ того туман»ный *мракъ*[117],« т. е. пространство. Итакъ, мы имѣемъ основаніе, не стѣсняясь отдѣльными свидѣтельствами, признать за

---

[115]) Lydus de mensibus p. 19. *τρεῖς πρᾶται κατ' Ὀρφέα ἐξεβλάστησαν ἀρχαί, νὺξ καὶ γῆ καὶ οὐρανός.* Объ употребленіи *οὐρανός* въ смыслѣ эѳира см. прим. къ егип. религ. N. 2.

[116]) Malela Chronogr. IV. 31. Cedrini T. I. p. 57 et 84. *Ἔστι δὲ ἅπερ Ὀρφεὺς ἐξέθετο ταῦτα, ὅτι ἐξ ἀρχῆς ἀνεδείχθη τῷ χρόνῳ ὁ ἀιθὴρ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δημιουργηθεὶς καὶ ἐντεῦθεν κἀκεῖθεν τοῦ ἀιθέρος ἦν χάος, καὶ νὺξ ζοφερὰ πάντα κατεῖχε* и пр.

[117]) De pr. princ. p. 381. *ὅτος γὰρ ἦν ὁ πολυτίμητος ἐν ἐκείνῃ* (sc. *τῇ ἐν ταῖς ῥαψῳδίαις θεολογίᾳ*) *Χρόνος ἀγήραος καὶ ἀιθέρος καὶ χάους πατήρ· ἀμέλη καὶ κατὰ ταύτην* (въ противоположность *ἐκείνῃ*, ѳеологіи рапсодической, и по связи съ предыдущими словами, разумѣется *ἡ κατὰ τὸν Ἱερώννυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον ὀρφικὴ θεολογία*) *ὁ χρόνος οὗτος ὁ δράκων* (см. ниже прим. 120) *γεννᾶτε* (*γεκνᾷ τὴν* Lobeck) *τριπλῆν γονῆν* (вм. *τριπλήγονην*, cod. Marc.) *ἀιθέρα φησὶ* (Lobeck *φημι*) *νοτερόν* (вм. *νοερὸν*, cod. Marc.) *καὶ χάος ἄπειρον καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις ἕρεβος ὁμιχλῶδες.*

орфической сагой тѣ же *четыре* начала, которыя мы видѣли и въ египетской религіи.—Что касается втораго пункта,—соотношенія этихъ началъ, — то неоплатоники, тоже подъ вліяніемъ персидскаго начала о Церуане-акерене (вѣчной вѣчности), которому подчинены Ормуздъ и Ариманъ, возвели и здѣсь Время въ первое начало, отъ котораго происходятъ два [118], или и всѣ три [119] остальныя начала; между тѣмъ въ другихъ свидѣтельствахъ три, или четыре начала исчисляются безъ всякаго соотношенія между собою, а что главное, у Дамаскія же упоминается сверхъ этихъ началъ, хотя какъ будто мимоходомъ, еще одно, *первое начало*, которое онъ называетъ *неизреченнымъ* и *неявляющимся*, — черты, которыми Египтяне обозначали свое верховное божество, Амуна. Приведемъ это мѣсто изъ Дамаскія, въ которомъ онъ приводитъ свидѣтельство прежнихъ писателей, Іеронима и Гелланика, и которое, какъ кажется, онъ и самъ не понялъ хорошо, сбиваясь на свое ученіе о тріадѣ началъ [120]. »Орфическая θεοδο-

---

[118]) Procl. in Tim. II. 117: *ἀπὸ τῆ χρόνυ τόν τε ἀιθέρα καὶ τὸ χάος ὑπέστησε.*

[119]) См. выше привед. мѣсто Дамаскія, N. 117.

[120]) Damasc. de princ. p. 381. *Ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον (ἀρχικὴ θεολογία)..., ὕυτως ἔχει· Ὕδωρ ἦν, φησίν, ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ, δύο ταύτας ἀρχάς* (т. е. діада) *ὑποτιθέμενος πρῶτον, ὕδωρ καὶ γῆν, ταύτην (τὴν γῆν) μεν ὡς φύσει συνεδαστὴν, ἐπεῖνα (τὸ ὕδωρ) δὲ ὡς ταύτης κρείττονόν τε καὶ συνεκτικόν. Τὴν δὲ μίαν* (monas, перводухъ) *πρὸ τῶν δυοῖν* (существующая прежде діады) *ἄῤῥητον ἀρχήν· αὐτὸ τὸ μηδὲ φάναι περὶ αὐτῆς ἐνδείκνυται αὐτῆς τὴν ἀπόῤῥητον φύσιν. Τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν* (тріада) *μετὰ τὰς δύο γεννηθῆναι μὲν ἐκ τέτων, ὕδατός φημι καὶ γῆς· δράκοντα δὲ εἶναι, κεφαλὰς ἔχοντα πραοπρεπυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεὸ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά· ὠνομάσθαι δὲ Χρόνον ἀγήρατον καὶ Ἡρακλέα τόν αὐτον. Συνεῖναι δὲ αὐτῷ καὶ Ἀνάγκην, τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν, φύσιν οὖσαν ἀσώματον διωργανωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῶν περάτων αὐτῇ*

»гія, какъ передаютъ ее Іеронимъ и Гелланикъ, заключается »въ слѣдующемъ. они говорятъ, что вначалѣ была *вода* и то »вещество, изъ котораго сгустилась *земля*, два эти начала »полагаются сперва, — вода и земля, и притомъ земля какъ »бы разрѣшенная по своей природѣ, а вода какъ бы связую»щее ее и скрѣпляющее.« (Вода и земля въ ихъ смѣшеніи— это есть одно начало, — египетское нервовещество, Нейтъ). »*Первое* же начало (*τὴν μίαν*, монада, Амунъ) предшествую»щее двойству« (*πρὸ τῶν δυοῖν*, т. е. двумъ первымъ началамъ; Дамаскій пропустилъ здѣсь эѳиръ, и за то воду и землю принялъ за два начала) »называютъ *неизреченнымъ*; »тѣмъ самымъ, что оно *не является* само, обнаруживается его »неизреченная природа« (превосходное объясненіе египетскаго первобожества, Амуна). »Третье начало, сверхъ двухъ, про»изошло отъ нихъ же, т. е. изъ воды и земли; это драконъ »съ прикрѣпленными головами быка и льва, съ лицомъ бога »въ серединѣ (между этими головами) и съ крыльями на пле»чахъ« (это есть не иное что, какъ описаніе іероглифическаго изображенія времени, Севеха у Египтянъ, см. замѣч. Геродота II. 46), »называется же (этотъ драконъ, это трѣтье начало) »*временемъ* нестарѣющимъ и недрахлѣющимъ (*Ἡρακλέα*, это не есть Гераклъ, или Геркулесъ, но видоизмѣненное египетское сказуемое времени, Harhello, что значитъ »недрахлѣющій,« см. 4 прим. къ егип. религіи).« Съ нимъ (временемъ) соединена и *необходимость*, или *неизбѣжность*,— »существо безтѣлесное, разширенное во всемъ мірѣ, касаю»щееся его предѣловъ. (Это есть безконечное пространство,

---

ἐφαπτομένην. Ταύτην οἶμαι λέγεσθαι τὴν τρίτην ἀρχήν, κατὰ τὴν ὑστάν ἑστῶσαν, πλὴν ὅτι ἀρσενόθηλυν αὐτὴν ὑπεστήσατο, πρὸς ἔνδειξιν τῆς πάντων γεννητικῆς αἰτίας.

тоже что въ другомъ мѣстѣ у Дамаскія названо *πελώριον χάσμα*; почему пространство названо *ἀνάγκη* и *ἀδράστεια*, см. 5-е примѣч. къ египет. религіи). »Это, я думаю,« (продолжаетъ Дамаскій) »называется третьимъ началомъ; но только »онъ (Іеронимъ) считалъ его мужо-женскимъ, для показанія, »что оно есть производительная причина всему.« — (Здѣсь двѣ ошибки: первая, — Дамаскій смѣшиваетъ необходимость съ временемъ, тогда какъ это два разныя начала; и вторая, принадлежащая Іерониму, что это начало надо назвать мужо-женскимъ, *ἀρσενόθηλυν*, тогда какъ это качество принадлежитъ только первобожеству вообще, которое, какъ соединеніе мужескихъ и женскихъ началъ и какъ источникъ всякаго происхожденія, Египтяне называли мужо-женскимъ началомъ).

Уже изъ приведенныхъ здѣсь свидѣтельствъ видно, что орфико-пиѳагорейское ученіе заключало въ себѣ египетское представленіе о четырехъ божественныхъ первосуществахъ, сведенныхъ въ собирательное единство; но тоже самое открывается и изъ подлинныхъ словъ саги, гдѣ Первобожество, или Первочисло раскрывается *четверицей*, *τετρακτύς*:

»Будь намъ милостиво, достославное *Число*, отецъ боговъ и людей,
»Священная *Четверичность*, источникъ и корень
»Присно-текущаго естества! Ибо исходитъ *божественное Первочисло*
»Изъ глубины несмѣшанной *Единицы* (монады), пока не достигнетъ
»До священной *Четверицы* [121]).

---

[121]) Lobeck Aglaoph. p. 716—720:

Ἴλαθι (κέκλυθι) κίδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν,
Τετρακτὺς ζαθέη, πηγὴν ῥίζωμά τ' ἔχουσα
Ἀενάου φύσεως· πρόεισι γὰρ θεῖος ἀριθμὸς
Μουνάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτε, ἵστ' ἂν ἵκηται
Τετρὰδ' ἐπὶ ζαθέην.

Что это есть ученіе именно Пиѳагора, видно изъ свидѣтельствъ Прокла[122] и его учителя Сиріана[123], которые прямо относятъ его къ Пиѳагору.

Эта Четверица включаетъ въ себѣ, какъ и въ египетскомъ вѣроученіи, слѣдующія божественныя начала: 1) *Эѳиръ, αἰθήρ*; что онъ есть первое божественное начало, видно изъ того, что онъ называется *монадою, μονὰς*[124], а монада есть начало всего[125]; »изъ ея глубины исходитъ и раскрывается Первочисло;« называется же эѳиръ монадою по причинѣ *единства и однородности* своей природы, потому что онъ ни съ чѣмъ *несмѣшанъ, ἀκήρατος*. Эѳиръ не есть только стихія, но есть духъ: »негибнущій эѳиръ есть истинный, царственный духъ[126];« равнымъ образомъ и монада называется не только божествомъ, но и духомъ[127]; этотъ эѳироподобный духъ расширяется въ безпредѣльномъ пространствѣ[128], или, по нашему выраженію, »вездѣприсущъ.« — 2) Второе начало есть

---

[122]) Procl. in Tim. III. 269: *Πρόεισι γὰρ ὁ θεῖος ἀριθμὸς, ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος εἰς ἀυτὸν ὕμνος, μονάδος ἐκ κενθμῶνος ἀκηράτου, ἔστ' ἂν ἵκηται τετρὰδ' ἐπὶ ζαθέην.* Тоже. III. 155

[123]) Syrian. in XII Metaph. p. 59. Procedit enim divinus numerus ex latebra unitatis immortalis, quousque veniat ad divinum quaternarium et caet. — Dicta est igitur universitas more Pythagorae et Orphei.

[124]) Procl. in Tim. I. 54: *Μετὰ τὴν μίαν ἀιτίαν ἡ διὰς τῶν ἀρχῶν ἀνεφάνη καὶ ἐν ταύταις ἡ μονὰς κρειττων τῆς δυάδος, ἣ ἐι βέλει Ὀρφικῶς λέγειν ὁ αἰθὴρ τοῦ χάους.*

[125]) Diog. Laërt. VIII. 24. *Ἀρχὴν μὲν τῶν ἁπάντων μονάδα.*

[126]) Stob. Eclog phys. 1. 3. p. 40 v. 19:

Νοῦς δέ γε ἀψευδὴς, βασιλήϊος, ἄφθιτος αἰθήρ.

[127]) Theologum. arithmet. p. 5. *Λέγουσιν οὖν ταύτην οὐ μόνον θεόν, ἀλλὰ καὶ νοῦν.*

[128]) Syrian. in Met. l II. p 33.

Αἰθὴρ καὶ μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα.

Первоматерія, *ὕλη*, или иначе *двоица*, *δυάς*[129]; она получила названіе двоицы потому, что состоитъ изъ смѣшенія воды и тонкихъ, въ водѣ разрѣшенныхъ земляныхъ частицъ[130], такъ что подобна испаренію, или густому туману, *σκοτόεσσα ὁμίχλη* (Procl. in Parm. I. VII. p. 168). Такъ какъ въ первоматеріи безразлично смѣшены вода и земляныя частицы, то она называется *безразличнымъ двойствомъ*, *ἀόριστος δυάς*, и какъ она не имѣетъ еще никакой опредѣленной формы, то называется *безформенною*, *ἀσχημάτιστος*[131]; наконецъ, называется *безпредѣльною*, *ἄπειρος*, потому, что подобно эѳиру расширяется въ безпредѣльномъ пространствѣ[132]; но она подчинена эѳиру, какъ дѣйствующей причинѣ[133]; впрочемъ, она не есть мертвая масса, но живое вещество, вѣчно-текущее, непрерывно-движимое[134], и потому есть причина всякаго измѣненія, возникновенія и прохожденія (*τῆς μεταπτώσεως καὶ μεταβολῆς*), между тѣмъ какъ духъ есть причина тождества и постоянства (*ταυτότητος καὶ ἀμεταπτώτου διαμονῆς*. Theol. arith. p. 11. med.).—3) Третье начало есть ***Время***, или безконечный потокъ времени, *χρό-*

---

[129]) Theolog. arithm. p. 7. *Ἔτι τὴν ὕλην τῇ δυάδι προσαρμόττουσιν οἱ Πυθαγορικοί.*

[130]) Damasc. de prim. princ. p. 381. *Ὕδωρ ἦν, φησὶν, ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ.*

[131]) Theolog. arithm. p. 7. med. *καὶ ἐκείνη (ὕλη) ἀόριστος καθ' ἑαυτὴν καὶ ἀσχημάτιστος.* p. 11. *ὕλην ἀόριστον δυάδα.*

[132]) Ibid. p. 13 infr. *Δύναται δὲ καὶ ἀπείρου παρεκτικὴ λέγεσθαι, ὅτι.... ἐπ' ἄπειρον.... καὶ διαιρεῖται καὶ αὔξεται.*

[133]) Diog. Laërt. VIII. 24. *ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα, ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι.*

[134]) Apion in Clement. Homil. VI. 4. 671. *τῆς ὕλης ἐμψύχου οὔσης καὶ ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένης.*

νος [135]. Оно есть *троица*, потому что включаетъ въ себѣ три момента: прошедшее, настоящее и будущее [136]. 4) Наконецъ, четвертое начало есть *Первопространство*, или, по словамъ Дамаскія, »то *безтѣлесное существо*, которое расширяется не только во всемъ мірѣ, но и за его предѣлами« (см. выше 120), есть »огромная бездна, безпредѣльная по всѣмъ направленіямъ« (*μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα*. Syrian. выше, 128). »Послѣдняя безконечность, — говоритъ древній передатчикъ, — »которою и матерія (міръ) »объемлется, есть пространство, какъ мѣстопребываніе перво»существъ, въ которомъ нѣтъ ни границъ, ни дна, ни опоры, »и которое называется также непроницаемою тьмою [137],« конечно, потому, что свѣтъ произошелъ уже вмѣстѣ съ міромъ; поэтому же оно называется иногда *темною ночью*, *νυὺξ ζοφερὰ* (Malel. Chron. IV. p. 31). Пространство есть *четверица*, *τετράς*, по естественному дѣленію на четыре стороны: востокъ, зенитъ, западъ и противоположный зениту пунктъ подъ землею [138]. И пространство, въ которомъ все происходитъ, есть живое существо, и потому оно все происходящее въ немъ наблюдаетъ и руководитъ, оно есть хранитель и стражъ міропорядка,

---

[135]) Damas. de prim. princ. (см. 120) *Τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν..... χρόνον ἀγήραον.*

[136]) Theol. arith. p. 38: *Τῇ τριάδι προσφκειώθη ὁ Χρόνος, τριμερὴς ὤν*, и потому называется *ἡνωμένη τριάς*, соединенная троичность.

[137]) Proc. in Tim. II. 117. *Ἡ ἐσχάτη ἀπειρία, ὑφ' ἧς καὶ ἡ ὕλη περιέχεται,..... χώρισμα μέν ἐστιν, οἷς χώρα τῶν ἰδῶν* (первосуществъ) *καὶ τόπος, ὔντε δὲ πέρας, ὔντε ρυθμὴν, ὔντε ἕδρα περὶ αὐτὴν ἐστιν, ἀζηχὲς δὲ ἄν σκότος καὶ ἄντη ὀνομάζοιτο ἄν*

[138]) Theologum. arithm. p. 19. *Καὶ τὰ οὐράνια δὲ κατὰ ταύτην* (τὴν τετράδα) *διακεκόσμηται· τέτρασι γὰρ κέντροις, τῷ ὑπὲρ κορυφῆς, τῷ κατὰ ἀνατολήν, τῷ πρὸς ὀρθὰς ὑπὸ γῆν, τῷ πρὸς δύσιν.*

и потому называется, какъ у Дамаскія, *неизбѣжностію* (*ἀδράστεια*), *понудительною необходимостію* (*ἀνάγκη*), *воздаяніемъ*, *δίκη* и міровымъ *закономъ*, *νόμος*, которые соединены съ первобожествомъ прежде происхожденія міра[139],— *судьбою*, *μοῖρα*, »которая повинуется волѣ вѣчнаго Отца, какъ она ни неизбѣжна[140].« Въ этомъ же смыслѣ говорится, что *ночь* держитъ скипетръ міра[141] и сообщаетъ неложное прорицаніе[142], потому что, какъ богиня судьбы, она естественно должна знать и будущее (слич. 5 и 32 примѣч. къ егип. религ.).

Эти четыре первосущества, — эѳирный Духъ, парообразная Матерія, вѣчное Время и безпредѣльное Пространство, какъ и въ египетскомъ вѣроученіи, составляютъ *одно* Первобожество.

»Одна есть сила, одинъ Богъ, могучая первооснова вселенной,
»Одинъ Онъ, самобытный; изъ одного раждается все происходящее[143].«

Но это первоединое, подобно Амуну, есть *сокровенный* чинъ

---

[139]) Procl. in Alcib. p. 220. *Πρὸ τῆ κόσμῳ Δίκη συνάπτεται τῷ Διὶ· πάρεδρος γὰρ ὁ Νόμος τῆ Διός.*

[140]) Clem. Alex Strom. V. p. 724. v. 4 и 5:

Ἄφθιτε μητροπάτωρ, ὃν θυμῷ πάντα δονεῖται,
Ὧι Μοῖραι πείθονται, ἀμείλικτοί περ ἐοῦσαι.

[141]) Procl. in Crat. p. 59:

– – σκῆπτρον δ' ἀριδείκετον εἶο χέρεσσι
Θῆκε θεᾶς Νυκτὸς, ἵν' ἔχῃ βασιληίδα τιμήν.

[142]) Hermias in Phaedr. p. 145: *Ὀρφεὺς περὶ τῆς Νυκτὸς λέγων, φησὶ καὶ*
Μαντοσύνην δέ οἱ δῶκεν ἔχειν ἀψευδέα πάντη.

[143]) Stob. Eclog. phys. I. c. 3. p. 40 v. 8:

Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας ἀρχὸς ἁπάντων

и Justin. cohort. p 15, C. v. 8:

Εἷς ἐστ' αὐτογενὴς, Ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται.

божественныхъ существъ, *κρύφιος διάκοσμος τῶν θεῶν* (см. прим. 147). Первоединое сокрыто во тьмѣ и недоступно глазамъ смертныхъ, какъ оно обитаетъ внѣ міроваго шара:

»Оно проявляется въ сотворенныхъ вещахъ; но его самого никто
изъ смертныхъ
»Не въ состояніи видѣть; потому что тьмой покрыто Оно;
»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 [144].«

Съ этимъ понятіемъ о первобожествѣ орфико-пиѳагорейская сага соединила имя *Зевса*[145], подобно тому, какъ и египетское первобожество, Амуна, Греки называли *Зевсомъ-Аммономъ*. Этотъ Зевсъ, какъ и Амунъ, есть существо *мужеженское*[146]. Четвероединое первобожество не оставалось коснымъ и неподвижнымъ; включая въ себѣ живой эѳиръ и одушевленную матерію, оно »неудержимо вращалось въ неизмѣримомъ кругу [147].«

---

[144]) Ibid. v. 8—10 и v. 14—18:

Ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται
Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται (проявляется), *οὐδέ τις αὐτὸν*
Εἰσοράᾳ θνητῶν.
Περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.
Πᾶσιν γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις,
Ἀσθενέες δ' ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα.
Οὗτος γὰρ χάλκειον ἐς οὐρανὸν ἐστήρικται
Χρυσέῳ ἐπὶ θρόνῳ· γαίης δ' ἐπὶ ποσσὶ βέβηκε.

[145]) Stob. Eclog. phys. I. c. 3. p. 40. v. 7:

Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος.

[146]) Stob. ibid. I. 3, p. 40:

Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη.

[147]) Procl. in Crat. p. 79. *Ὁ Ὀρφεὺς περὶ τῆ κρυφίᾳ διακόσμου τῶν θεῶν οὕτως ἔφη·*

Первоединое, *το ἕν*, существовало искони, прежде міра, и это безконечное продолженіе его домірового существованія составляетъ *первую династію боговъ*.

Не только Первобожество раскрывается четырьмя божественными началами, но и эти начала раскрываются вселенной, или, говоря словами »священной саги:

Не только »исходитъ божественное Первочисло
»Изъ глубины несмѣшанной Единицы, пока не достигнетъ
»Священной Четверицы;« но и »Четверица раждаетъ за тѣмъ мать всего,
»Все вмѣщающую, первородную, всему полагающую предѣлъ,
»Неуклонную, неутомимую, священную *десятерицу*,
»Имѣющую ключь ко всему, во всемъ равную Первочислу [148]),« — т. е. вселенную, единосущную съ божествомъ. Такъ какъ божество безпредѣльно, то изъ его самодвиженія и круговращенія вселенная произошла *внутри* его самого, какъ бы въ его лонѣ; самый же процессъ міробразованія состоитъ въ слѣдующемъ: »такъ какъ первоматерія одушевлена, — говоритъ александріецъ Аніонъ, — и въ безграничной безднѣ, въ безко»нечномъ пространствѣ, въ непрестанномъ теченіи безпре»рывно круговращалась, то произошло нѣкогда, что перво»существа согласно потекли и смѣшались между собою, и та»кимъ образомъ изъ каждаго, что наиболѣе было способно »къ произведенію живаго существа, сошлось въ серединѣ всего

– – – *τὸ δ' ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον*
Ἀτρύτως ἐφορεῖτο.

[148]) Продолж. примѣч. 121-го:

..... *πρόεισι γὰρ θεῖος ἀριθμὸς*
Μενάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου, ἔστ' ἂν ἵκηται
Τετράδ' ἐπὶ ζαθέην· ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων
Πανδεχέα, πρέσβειραν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν,
Ἄτροπον, ἀκμάτην, δεκάδα κλεῖσουσί μιν ἀγνὴν,
Κληδοῦχον πάντων· ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν.

»и привлекло въ себя окружающій духъ (эѳиръ). Отъ этого, »подобно круглому пузырю въ водѣ, образовался шаровид»ный покровъ (скорлупа), т. е развивающійся міровой шаръ, »который, будучи за тѣмъ оплодотворенъ привлеченнымъ бо»жественнымъ Духомъ, круговращающійся выступилъ на свѣтъ, »круглою формою подобный яйцу [149].« Тоже представленіе кратко высказано »въ священной сагѣ:«

»Но затѣмъ могучее Время родило въ эѳирѣ
»Блестящее яйцо [150].«

Это яйцо, какъ развивающійся міровой шаръ, естественно, было столько же огромно, (*ὸν ὑπερμέγεθες*, Athenag. XVIII.

---

[149]) Apion in Clem. Homil. VI. 4. p. 671. Tom. II. ed. Galland. *Ὀρφεὺς τὸ χάος ὠῷ παρεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις.... τῆς ὕλης ἐμψύχου ὄυσης, καὶ ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου.... συνέβη ποτὲ ἐυτάκτως ῥυῆναι καὶ μίξαι τὰς ὐσίας, καὶ ὕυτως ἐξ ἑκάστου, ὅπερ πρὸς γέννησιν ζώου ἐπιτηδειότατον ἦν, κατὰ μέσον ῥυῆναι τοῦ παντὸς καὶ τὸ περικείμενον πνεῦμα ἐπισπάσασθαι· ὥσπερ ἐν ὑγρῷ πομφόλυξ, ὕυτω σφαιροειδὲς συνελήφθη κύτος· ἔπειτα, ἐν ἑαυτῷ κυηθὲν ὑπὸ τοῦ κατειληφότος θειώδους πνεύματος, περιφερόμενον προέκυψεν εἰς φῶς, τῇ περιφερείᾳ τῶν ὡῶν προσεοικός.*

[150]) Damasc. de prim. princ. p. 147:

Ἀυτὰρ ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος ἀιθέρι δίῳ
Ὠεὸν ἀργύφεον.

Если Дамаскій говоритъ здѣсь, что яйцо рождено Временемъ, *Χρόνος*, то это потому только, что онъ, какъ Неоплатоникъ, подражавшій персидскому ученію, видѣлъ и въ орфико-пиѳагорейскомъ ученіи верховное существо въ Хроносѣ, — этомъ Церуане-Акерене Зороастра; напротивъ, только что приведенное свидѣтельство Апіона, что міровое яйцо »было смѣшеніемъ всѣхъ божественныхъ первоначалъ« *ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις*, заслуживаетъ полнаго довѣрія уже и потому, что совершенно сходно съ египетскимъ образомъ представленія, по которому и міръ состоитъ изъ частей Первобожества. Euseb. praep. ev. l. III. c. 9. p. 103: *τὸν κόσμον εἶναι τὸν θεὸν — — ἐκ πλειόνων θεῶν τῶν ἀυτῦ μερῶν συνεστῶτα.*

p. 18, *πολυχανδὲς*, Clem. Homil. p. 672), какъ объемъ вселенной [151].

Въ міровомъ яйцѣ (какъ и по египетскому вѣроученію) произошелъ цѣлый рядъ *космическихъ божествъ*. И именно, въ міровой, шарообразный зародышъ прежде всего 1) вступилъ божественный Духъ (эѳиръ), какъ *второй духъ* (егип. Кнефъ, Камефисъ), и, какъ первое міровое Божество, называется *первороженнымъ сыномъ эѳира* (егип. Шамиссе)[152]; какъ духовное существо, дѣйствующее съ сознаніемъ и разумомъ, онъ называется *Метисъ* (*Μῆτις*), *прозорливость, разумьніе*, которое »носитъ въ себѣ зародышъ и сѣмя боговъ [153].« Какъ божественный Духъ, перешедшій въ міръ, онъ называется *Панъ*, *Πάν*[154] и *Фанесъ*, *Φάνης*[155] (егип. Phan, *истекшій*). Перворожденный Фанесъ, сынъ эѳира, есть въ собственномъ смыслѣ міротворящій духъ, источникъ всего, что происходитъ въ мірѣ и въ этомъ отношеніи называется египетскимъ именемъ *Эрикепей*, — *творящій духъ*, *γενέτωρ* (Гарсефъ) а также *Эротомъ*, *Любовію* (*Ἔρως πολυτερπὴς*, *ἀβρὸς*, т. е. богомъ рожданія)[156]. На-

---

[151]) Какъ отъ вѣчнаго круговращенія Первобожества произошло круговое движеніе міроваго яйца, такъ отъ этого послѣдняго движенія произошло 24-хъ часовое обращеніе міроваго шара около земли.

[152]) Lactant. Institut. l. 5. p. 28. Orpheus deum verum et magnum *Πρωτόγονον* apellat, quod ante ipsum nihil est genitum, sed ab ipso cuncta sunt generata. *Πρωτόγονος φαέθων περιμήκεος ἀιθέρος υἱός.*

[153]) Procl. in Tim. II. 137:

Μῆτιν σπέρμα φέροντα θεῶν, κλυτόν.

[154]) Damasc. de prim. princ. p. 382: *Πρωτόγονον.... καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι.*

[155]) Procl. in Cratyl. p. 36: — *τὸν δὴ καλέσσι Φάνητα (Ἀθάνατοι), ὅτι πρῶτος ἐν Αἰθέρι φανὸς ἔγεντο.*

[156]) Procl. in Tim. II. 102: *Μῆτις γὰρ ἂν καὶ ἔτός (Φάνης) ἐστιν.*

конецъ, какъ виновникъ образованія міра, онъ называется *Зевсомъ, распорядителемъ вселенной, Ζεὺς πάντων διατάκτωρ* (буквальный переводъ египетскаго Menth, Monthu)[157], и какъ производящее и раждающее существо, онъ тоже изображается *мужо-женскимъ*[158].—»Метисъ, Фанесъ, Эрике»пей, какъ единая божественная сила, произвелъ не только »безтѣлесныя, нематеріальныя существа (*ἀρχὰς ἀσωμάτους*, т. е. огонь и свѣтъ и огромныя внутриміровыя пространства), »но и солнце и луну́ и всѣ прочія звѣзды« (слѣдов. и тѣлесныя, матеріальныя существа)[159]. Эта творческая дѣятельность началась 2) »рожденіемъ *Огня* (*Πῦρ*) т. е. *Теплоты* »(егип. Phtah) еще во влажномъ міровомъ пространствѣ, т. е.

ὡς φησιν καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής.... καὶ Ἡρικεπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται. О Фанесѣ, Эрикепеѣ и Метисѣ см. 13, 14 и 15 примѣч. къ египет. религ. и объ Эротѣ тамъ-же примѣч. 14.

[157]) Damasc. de pr. princ. p. 382: *Πρωτόγονον.... καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου.*

[158]) Procl. in Tim. 137: *Ὁ Φάνης μόνος πρόεισι* (изъ первобожества) *καὶ ὁ αὐτὸς ἀννμνεῖται Θῆλυς καὶ γενέτωρ.* Тоже объ Эрикепеѣ ibid. III. p. 131: *ἐν αὐτῷ πρώτῳ τὸ Θῆλυ καὶ ἄῤῥεν*

Θῆλυς καὶ γενέτωρ κρατερὸς θεὸς Ἡρικεπαῖος.

Не только это понятіе о Фанесѣ взято изъ егип. религіи, но даже іероглифическое его изображеніе передано въ описаніи его, какъ существа четыреглазаго, крылатаго, съ головами овна, быка, змія и льва. Hermias in Phaedr. p. 137: *τέτρασιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρά́μενος.. χρυσείαις πτερύγεσσι φορεύμενος.* Procl. in Tim. III. 130: *πρῶτος γὲν ὁ θεὸς* (*Φάνης*) *παρ' αὐτῷ ζώων κεφαλὰς φέρει πολλάς*

Κρίὸς καὶ τάυρε τ', ὄφιος, χαροπῆ τε λέοντος.

[159]) Joh. Malela Chron. IV. p. 31: *Ὀρφεὺς... ἐξεῖπε Μῆτιν, Φάνητα, Ἡρικεπαῖον..... ταύτας τὰς τρεῖς θείας τῶν ὀνομάτων δυνάμεις μίαν εἶναι δύναμιν καὶ ἕν κράτος τοῦ μόνου θεοῦ* (Первобожества), *ὃν οὐδεὶς ὁρᾷ, — ἐξ αὐτοῦ δὲ τῆς δυνάμεως τὰ πάντα γεγενῆσθαι, ἀρχὰς ἀσωμάτους καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα πάντα.*

»наполненномъ паровидною первоматеріею, когда онъ лучами »этой высочайшей изъ стихій проникъ всю вселенную [160].« Посредствомъ Теплоты, втораго мірообразователя, творческій Духъ, согрѣвъ (*ὑποθερμανθὲν*) внутреннее міровое пространство, произвелъ въ міровомъ яйцѣ раздѣленіе,—отдѣлилъ верхнюю часть его, его скорлупу, какъ небесный сводъ, отъ внутренняго зерна, или земной массы [161]. Отъ этого раздѣленія, между небомъ и землею произошло 3) огромное, пустое, *темное Пространство,* или, по выраженію свящ. саги, *Фанесъ родилъ Ночь* (егип. Hathor) и это темное міровое пространство онъ проникъ и наполнилъ собою, или, по выраженію саги, »отецъ женился на внутрьміровой ночи, своей дочери [162].« Отъ союза Фанеса съ Ночью произошелъ 4) *Свѣтъ* (*Φῶς*) (египетская богиня Сате), потому что творящій духъ самъ родилъ свѣтъ (прежде солнца, какъ свою непосредственную лучезарность) и лучами его озарилъ тьму

---

[160]) Clem. Homil. p 672: *ὅτι ἀυτοῦ (Φάνητος) φανέντος τὸ πᾶν ἔλαμψε τῷ φέγγει τοῦ διαπρεπεστάτου τῶν στοιχείων πυρὸς ἐν τῷ ὑγρῷ τελεσφορουμένου.*

[161]) Ibid. и Athenagor. XVIII. p. 18: *ὅ (ὠὸν) εἰς δύο ἐῤῥάγη· τὰ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν ἀυτοῦ ἐρανὸς εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κατενεχθὲν γῆ.* Теплота тоже Эротъ, см. 18 примѣч. къ егип. религ.

[162]) Procl. in Tim. II. 137. *παράγει δε (ὁ Φάνης) τὰς Νύκτας, καὶ τῇ μέσῃ σύνεστιν ὁ πατήρ.* О трехъ ночахъ гов. Hermias irris. gent. p. 144: *Τριῶν παραδιδομένων Νυκτῶν παρ' Ὀρφεῖ· τὴν μὲν πρώτην μαντεύειν φησὶ, τὴν δὲ μέσην αἰδοίην καλεῖ, τὴν δὲ τρίτην ἀποτίκτειν φησὶ τὴν δικαιοσύνην* (Тме Египтянъ). Первая богиня ночи есть Первопространство, егип. Паштъ, — судьба и прорицательница; вторая — внутрьміровое темное пространство, егип. Гаторъ, на которой женился Фанесъ; какъ подземное, темное пространство, она есть страшная, досточтимая (*αἰδοία*) властительница преисподней; третья — есть земная, отѣдесенная Паштъ, Reto, Leto. См. 32 прим. къ егип. религ.

міроваго пространства[162]. По орфико-пиѳагорейской сагѣ свѣтъ произошелъ *внутри міроваго шара* и только въ немъ существуетъ; божественныя первосущества внѣ міроваго шара покрыты непроницаемою тьмою, и потому они удивились появленію свѣта, какъ чему-то новому:

»Перворожденнаго никто еще не видѣлъ глазами,
»Кромѣ священной Ночи; всѣ другіе (первобожества)
»Удивились, когда неожиданно въ эѳирѣ увидѣли свѣтъ;
»Такъ блестящимъ явился видъ безсмертнаго Фанеса [163].«

При содѣйствіи божествъ Теплоты и Свѣта, Фанесъ устроилъ 5) *Небо* (Οὐρανὸς) и 6) *Землю* (Γῆ, египетск. Пе и Ануке) и *Море*, Πόντος [164], въ теперешнемъ ихъ видѣ, небо — для жилища боговъ, демоновъ и блаженныхъ духовъ (героевъ), землю — въ будущее жилище человѣческаго рода:

»Безсмертнымъ далъ онъ въ жилище — далекое,
»Звѣздами усѣянное небо; а смертнымъ предназначилъ землю
»Въ жилище, чтобы жили отдѣльно отъ боговъ [165].

По раздѣленіи неба и земли Фанесъ создалъ, наконецъ, два великія космическія божества: 7) *Солнце* (Ἥλιος, егип. Re) и 8) *Луну* (Σελήνη, егип. Joh-Taate, съ тѣмъ только различіемъ, что егип. Joh-Taate мужескаго рода, а σελήνη,

---

[162]) Procl. in Theol. III. 20. 161: *Τοῦτό ἐστι (ὁ Φάνης) τὸ ἀποστίλβον φῶς...*

[163]) Herm. in Phaedr. p. 141:

Πρωτόγονόν γε μὲν ὄντις ἐπέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν
Εἰ μὴ Νὺξ ἱερὴ μούνη· οἱ δ' ἄλλοι ἅπαντες
Θαύμαζον καθορῶντες ἐν ἀιθέρι φέγγος ἄελπτον
Τοῖον ἀπέστραπτεν χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.

[164]) Procl. in Tim. V. p. 295.

[165]) Lactant. Instit. 1. 5. p. 28. и Procl. in Tim. 1. 38:

Ἔκτισεν ἀθανάτοις δόμον ἄφθιτον ἠρανὸν εὐρὺν
Ἀστροφαῆ· γαῖαν δὲ διώρισεν ἀνθρώποισι
Χωρὶς ἀπ' ἀθανάτων ναίειν ἔδος.

μήνη, по свойству греч. языка — женскаго, равно и небо, егип. Пе, женск. рода, а Уранъ — мужескаго). Солнце и луна, какъ боги свѣта и времени, руководятъ и направляютъ не только земную жизнь, но и посмертную въ преисподней, которую они тоже навѣщаютъ при ежедневномъ круговращеніи около земли. Особенно солнце Фанесъ поставилъ властителемъ и стражемъ міра:

»И поставилъ его (Фанесъ) стражемъ и повелѣлъ властвовать надъ вселенной,

»Чтобы дѣла творенія существовали въ безконечное время [166].«

Поэтому солнце есть представитель своего отца,—творческаго духа[167], т. е. оно не только свѣтомъ и теплотою возбуждаетъ физическую жизнь, но и какъ божество свѣта (*Ἀνταύγης, Φάνης*), какъ всевидящій (*πανδερκής*) стражъ вселенной, имѣетъ одинаковыя съ Фанесомъ духовныя свойства, — всевѣденіе и прозорливость (*εὐβελεύς*, какъ и у Египтянъ солнце есть третій Эротъ и третій *духъ*, *τρίτον Χαμηφίν*). И луна, заимствуя отъ солнца не только физическое, но и духовное озареніе, передаетъ его людямъ (какъ у Египт. второй богъ свѣта, Taate, Thot) [168].

---

[166]) Procl. in Tim. V. 308 и I 29:

Καὶ φύλακ' ἀντὸν ἔτευξε κέλευσέ τε πᾶσιν ἀνάσσειν
Καὶ φύσεως κλυτὰ ἔργα μένῃ καὶ ἀπείριτος αἰών

[167]) Macrob. Saturn. I. 17 302: (*Ἥλιον*) *πατρὸς ἔχοντα νόον καὶ ἐπίφρονα βελήν.*

[168]) Оттого въ орфико-пиѳагорейскихъ »завѣтахъ« учащійся называется »отпрыскомъ свѣтоносной луны,« и »сыномъ Музъ« Justin Cohort. p. 15. C·

Σὺ δ' ἄκουε φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης
Μουσαῖ'.

Въ орфической сагѣ солнце и луна называются землеподобными тѣлами (Plut. de plac. philos. II. 13. 402), особенно луна названа дру-

Это образованіе міроваго шара и зависящее отъ него происхожденіе космическихъ божествъ составляютъ, (какъ и у Египтянъ) *вторую династію боговъ*, въ продолженіе которой *Фанесъ* и супруга его *Ночь* царствовали надъ новосозданнымъ міромъ, предназначеннымъ въ жилище боговъ и людей:

»Такъ раздѣлилъ онъ межь боговъ и людей міръ,
»Надъ которымъ сперва царствовалъ славный Эрикепей
»Съ достохвальною супругою, божественною Ночью, кормилицей боговъ,
»Потому что добровольно передалъ онъ свой великолѣпный скиптръ
»Въ руки божественной Ночи, чтобъ она рздѣляла съ нимъ честь царствованія,
»Держа въ рукахъ величественный скиптръ Эрикепея [169].«

По образованіи земли, *Уранъ* (Небо) соединился съ *Gea* (Землею) [170] и произвелъ съ нею *Гигантовъ* (егип. Apophis),

---

гою огромною землею съ горами и городами и жилищами (Procl. in Tim. I.I. 154: Ἡ (σελήνη) πόλλ᾽ ὄυρε᾽ ἔχει, πόλλ᾽ ἄστεα, πολλὰ μέλαθρα), слѣд. и съ живыми существами: та же мысль, что у Ѳалеса, который училъ, что міръ оживленъ и исполненъ духовъ и демоновъ.

[169]) Lobeck Agloph. p. 577 и Procl. in Crat. p. 59:

Τοῖον ἑλὼν διένειμε θεοῖς θνητοῖσι τε κόσμον
Οὐ πρῶτος βασίλευσε περίκλυτος Ἠρικεπαῖος
(Καὶ τ᾽ ἄλοχος πολύαινος) θεῶν τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ,
(Ἀντὰρ) σκῆπτρον ἑκὼν ἀριδείκετον εἷο χέρεσσι
Θῆκε θεᾶς Νυκτὸς (ἵν᾽ ἔχῃ) βασιληίδα τιμὴν,
Σκῆπτρον ἔχους᾽ ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἠρικεπαίου.

[170]) Procl. in Tim. V. 293: *πρώτην γὰρ νύμφην ἀποκαλεῖ τὴν Γῆν καὶ πρώτιστον γάμον τῆν ἕνωσιν ἀυτῆς πρὸς τὸν Οὐρανόν.* Въ понятіи Урана очевидно совмѣщены понятія *Емфе* (En-pe) Духа — небо-правителя и *Пе*, небеснаго свода, и это сліяніе почти съ необходимостію произошло по требованію языка, потому что египет. Пе женск. рода, а Уранъ — мужескаго.

Сторукихъ и Киклоповъ [171], и когда по причинѣ мятежнаго ихъ духа онъ низвергъ ихъ въ тартаръ и тамъ заключилъ ихъ [172], то Gea, разгнѣванная такимъ обхожденіемъ съ ея дѣтьми, для отмщенія Урану произвела *Титановъ* [173], т. е. борцовъ (участвовавшихъ въ великой борьбѣ боговъ, вызванной возмущеніемъ Кроноса противъ Урана), или иначе XII земныхъ боговъ (составляющихъ второе поколѣніе боговъ египетскихъ, см 37 прим. къ егип. религ.). Это: *Океанъ* и *Тефида* (егип. Okham – ophion – agathodaemon и Reto), *Кронос* и *Рея* (Seb и Netpe) *Гиперіонъ* и *Япетъ* (Mui и Taate), *Ѳемида* и *Мнемозина* (Tme и Chaseph), *Кой* и *Крій* (Pharmutti и Imuteph), *Фэбе* и *Ѳія* (Taphne и Nehimeu). Къ нимъ примыкаютъ еще дѣти Gei и Понта, *Форкисъ* и *Діона* [174]. Всѣ эти божественныя пары имѣли многочисленное потомство подчиненныхъ боговъ и демоновъ; самое видное между ними мѣсто занимаютъ потомки Кроноса и Реи (Себа и Нетпе), — *Кронидьі*, потому что къ нимъ перешло послѣ верховное владычество боговъ. Такимъ образомъ земля заселена была богами и духами. Это были человѣкоподобныя существа, хотя и превосходнѣе людей и составляли переходъ отъ космическихъ божествъ (частей

---

[171]) Athenag. XVIII. p. 18. Gall. Hermias p. 141.

[172]) Procl. in Tim. V. p. 295.

[173]) Athenagor. I. 1.

[174]) Procl. in Tim. V. 295: *Τίκτει ἡ Γῆ λαθοῦσα τὸν Οὐρανὸν....*

Θυγατέρας μὲν πρῶτα Θέμιν καὶ ἔυφρονα Τηθύν,
Μνημοσύνην τε βαθυπλόκαμον, Θείαν δε μάκαιραν,
Ἠδὲ Διώνην τίκτεν ἀριπρεπὲς εἶδος ἔχουσαν,
Φοίβην τε Ῥείην τε, Διὸς γενέτειραν ἄνακτος, —
Κοῖόν τε Κρεῖόν τε μέγαν, Φόρκυν τε κραταιόν
Καὶ Κρόνον, Ὠκεανόν θ' Ὑπερίονά τ' Ἰαπετόν τε.

вселенной) къ совершенно человѣко-подобнымъ, *смертнымъ* божествамъ сагъ. Существованіе на землѣ этихъ боговъ и духовъ принадлежитъ *къ третьей династіи боговъ*, къ династіи *Урана*,

»Который, послѣ владычества Ночи, первый царствовалъ надъ богами [175].«

Между тѣмъ Кроносъ, по наущенію матери, мстящей за старшихъ своихъ дѣтей, низвергнутыхъ въ тартаръ, возмущается противъ Урана (Empie). Одни изъ Титановъ (борцовъ) принимаютъ сторону Урана, другіе — Кроноса; только Океаносъ, живущій »въ божественныхъ волнахъ« Нила[176], остается въ сторонѣ. Кроносъ, во главѣ возмутившихся съ нимъ его братьевъ[177], приверженныхъ къ нему Титановъ, нападаетъ на Урана, низвергаетъ съ престола и лишаетъ его мужеской силы[178], т. е. полагаетъ конецъ дальнѣйшей его творческой дѣятельности; изъ крови Урана, упавшей въ морскую пѣну, происходитъ первая Афродита, Афродита-Уранія[179]. Кроносъ занимаетъ небо, ставитъ тамъ свой престолъ и оттуда царитъ надъ приверженными къ нему Титанами[180]. Побѣжденный Уранъ

---

[175]) Syrian у Лобека Aglaopham. p. 577: *Μεθ' ἣν (Νύκτα) ὁ Οὐρανός, Ὃς πρῶτος βασίλευσε θεῶν μετὰ μητέρα Νύκτα.*

[176]) Procl. in Tim. V. p. 295. *Τὸν δὲ Ὠκεανὸν ναίειν ἐν τοῖς Θεσπεσίοις ῥείθροις.* ibid. (*Ὠκεανός*) *ἐκ ἀφίσταται τῆς τε πατρὸς βασιλείας.*

[177]) Ibid. p. 296: *Ἡγεῖται ἀυτῶν (τῶν Τιτάνων) ὁ μέγιστος Κρόνος.*

[178]) Procl. in Cratyl. p. 59: *Μόνος ὁ Κρόνος ἀφαιρεῖται τὸν Οὐρανὸν τὴν βασιλείαν τελέως καὶ τῷ Διὶ παραχωρεῖ τῆς ἡγεμονίας, τέμνων τε καὶ τεμνόμενος.*

[179]) Ibid. p. 116. *Τὴν πρωτίστην (Ἀφροδίτην) παράγει ὁ Οὐρανὸς ἐκ τῆ ἀφροῦ τῶν γονίμων ἑαυτοῦ μορίων ῥιφέντος εἰς τὴν θάλασσαν.*

[180]) Procl. in Tim. V. p. 295. *Ὁ Θεολόγος φησὶ τὸν μὲν Κρόνον καταλαμβάνειν τὸν ὑράνιον Ὄλυμπον, κἀκεῖ θρονισθέντα βασιλεύειν τῶν Τιτάνων.*

предсказываетъ имъ, что сильнѣйшій между ними нѣкогда накажетъ ихъ за теперешнюю ихъ дерзость:

»Злоумышленные Титаны, съ гордыми сердцами!
»Какъ ни велика ваша сила, сильнѣйшій возстанетъ,
»Который за вашу дерзость и безмѣрное высокомѣріе
»Жестоко васъ накажетъ [181]).«

Титаны, стоявшіе за Урана, побѣжденные Кроносомъ, изгоняются на землю и въ наказаніе облекаются въ человѣческія тѣла; и потому

»Кронос первый царствуетъ надъ землерожденными людьми [182]).«

Эти-то Титаны суть предки человѣческаго рода:

»О Титаны, предки нашихъ отцевъ,
»Начало и источникъ всѣхъ людей, трудомъ удрученныхъ! [183]).«

Оттого жизнь человѣческая есть ссылка, мѣсто покаянія (*φρουρὰ ἐπὶ τιμορίᾳ*), въ которомъ мы, какъ враги боговъ, подвергаемся взысканію за сдѣланную дерзость [184]). Тѣла же человѣческія образованы самимъ Богомъ изъ земли, а разумная душа (кромѣ Титановъ—душъ) привходитъ въ нихъ извнѣ [185]); она проходитъ сперва разные своды небесъ, переносится вѣ-

---

[181]) Procl. in Tim. I. 54:

Τιτῆνες κακομῆται ὑπέρβιοι· ἦτορ ἔχοντες
Καὶ κρατεροὶ περ ἐόντες ἀμείνονος ἀντιάσαντες
Ὕβριος ἀντ' ὀλοῆς καὶ ἀτασθαλίης ὑπερόπλου
(Πικρὴν δώσετέ μοι τίσιν).

[182]) Lactant. I, 13, II:

Πρώτιστος μὲν ἄνασσεν ἐπιχθονίων Κρόνος ἀνδρῶν.

[183]) Hymn. Orph. 37:

Τιτῆνες — ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων —
Ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων.

[184]) Dio Chrysost. or. 30, p. 550, Jambl. Protrept. VIII. 134.

[185]) Malela и Cedren. I. 1. *Τὸν δὲ ἄνθρωπον εἶπειν (ὁ Ὀρφεὺς) ὑπ' ἀντῆ τ. θεῆ πλασθέντα ἐκ γῆς, καὶ ψυχὴν ὑπ' ἄντου λαβόντα λογικὴν.*

тромъ и вступаетъ въ новорожденнаго вдыханіемъ[186]. Владычество Кроноса надъ землею, населенною людьми, составляетъ *четвертую династію боговъ*.

Какъ Кроносъ лишилъ владычества Урана, такъ дѣти Кроноса, Крониды и особенно старшій его сынъ, Зевсъ, положили конецъ владычеству Кроноса.

Зевсъ отъ Реи-Деметры родился въ Критѣ[187], гдѣ Куреты были ея служителями (Procl. in Theolog. V. 35, 322).

---

[186]) Arist. de anim. I. 5. *φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.*

[187]) Съ Зевса орфико-пиѳагорейская сага получаетъ существенное видоизмѣненіе. Доселѣ въ ней преобладало египетское вѣроученіе, а теперь дѣлается главнымъ элементъ греческій. Въ вѣроученіи Грековъ Зевсъ и Крониды были высочайшими божествами, царствующими надъ вселенной, и въ народномъ сознаніи не было уже понятія о высшихъ божествахъ. Эти боги частію совершенно потерялись изъ виду, какъ наприм. понятіе собственно о Первобожествѣ, частію они введены въ семейство Кронидовъ, какъ наприм. Нейтъ въ образѣ Аѳины, Ѳа — въ видѣ хромаго Гефэста, частію низошли въ рядъ второстепенныхъ божественныхъ фигуръ, наприм. Фанъ-Гарсефъ — до козлоногаго Пана. При такомъ направленіи, сагоисторическія божества въ народной греческой религіи вытѣснили чисто-умозрительныя понятія о богахъ; Крониды, позднѣйшіе изъ боговъ, вытѣснили древнѣйшихъ, и особенно Зевсъ занялъ почти мѣсто Первобожества; самое содержаніе египетскихъ сагъ о Кронидахъ, т. е. объ Озирисѣ и его семействѣ преобразовалось въ народно-греческомъ представленіи и изъ Египта перенесено въ Грецію, особенно въ Критъ. Впрочемъ, это преобразованіе совершалось постепенно: *въ древнихъ, пеласго-ѳракійскихъ таинствахъ* кругъ египетскихъ сагъ остается еще неизмѣннымъ; тамъ между Кабирами, великими божествами, чтили Деметру съ Персефоною и Адомъ, т. е. Нетпе съ Изидою и Озирисомъ въ качествѣ главы міра усопшихъ. Но уже въ *древнихъ Критскихъ таинствахъ* съ понятіемъ Озириса соединено древне-греческое понятіе о Зевсѣ, какъ начальникѣ

Кронос хотѣлъ поглотить новорожденнаго, какъ поглотилъ старшихъ его братьевъ (Athenagor. c. 20, p. 292), Плутона и Посейдона, изъ опасенія, что дѣти свергнутъ его съ престола, но вмѣсто новорожденнаго Зевса онъ проглотилъ камень, завернутый въ козью кожу (Schol. ad Lycophr. 399). Тайно отъ Кроноса воспитанный Нимфами, Адрастеей и Идой (Ἴδη), дочерями критскаго царя Мелиса и Амалѳеи, Зевсъ, достигнувъ зрѣлаго возраста, лишилъ своего отца мужеской силы, изгналъ его въ тартаръ и самъ вступилъ на всемірный престолъ съ дѣтьми и потомками Кроноса, Кронидами. Это есть *пятая династія* боговъ, имѣющая продолжаться вѣчно [188].

небеснаго свода, какъ громовержцѣ; впрочемъ, подобно Озирису, онъ жилъ на землѣ, умеръ и по смерти чтимъ былъ какъ подземный богъ, Ζεὺς καταχθόνιος, какъ владыка преисподней и царства мертвыхъ; слѣдовательно надземная и подземная роли Зевса-Озириса соединены еще въ одномъ лицѣ. Въ *элевзинскихъ мистеріяхъ Деметры*, напротивъ, Діонисъ-Загрей является уже личностію, совершенно отличною отъ Зевса; по своему земному качеству онъ есть только податель вина, а по подземному — владыка царства мертвыхъ и преисподней, и въ этомъ послѣднемъ значеніи особенно былъ чтимъ вмѣстѣ съ его сестрой, Персефоной и его матерью, Деметрою, — тоже подземными божествами; слѣдовательно здѣсь уже внѣ-космическая должность Озириса досталась Зевсу, а Діонису только земная и подземная. Наконецъ, въ *Тріетеріяхъ* измѣнено понятіе Діониса; здѣсь онъ является сыномъ Зевса и Персефоны, т. е. Озириса и Изиды, и слѣдовательно отождествляется съ Горусомъ-дитятей (Har-pechroti, Гарпократомъ); но кромѣ того, онъ приводится въ связь съ миѳомъ о Ѳивскомъ Діонисѣ, сынѣ Семелы. Въ этомъ послѣднемъ видѣ Діонисъ изображается и въ орфико-пиѳагорейской сагѣ.

[188]) Syrian у Лобека Aglaopham. p. 577:
„Ἀθάνατον βασιλῆα θεῶν πέμπτον τε γενέσθαι.“

Достигши владычества надъ міромъ, Зевсъ женился на своей сестрѣ, Герѣ[189]. Но не стѣсняясь этимъ союзомъ, онъ имѣлъ любовныя связи съ разными богинями, — съ богинею моря Діоною, отъ которой произошла младшая Афродита изъ пѣны морской, — съ своею матерью Деметрою, отъ которой родилась Персефона (Athenag. c. XX. p. 292), — съ этой же своей дочерью, Корой-Персефоной во время ея пребыванія въ преисподней міра; отъ соединенія съ нею родился Загрей-Діонисъ[190], назначенный наслѣдникомъ въ міроправленіи и царемъ:

»Слушайтесь его, боги; я всѣмъ вамъ ставлю его царемъ [191].«

Это возбудило ненависть къ нему старѣйшихъ боговъ, особенно Геры,

»Которая жестоко возненавидѣла Вино [192], сына Зевса [193].«

Поэтому Зевсъ поручилъ Діониса Куретамъ для обереженія (Procl. in Theol. V. 35, 322) подъ главнымъ надзоромъ

---

[189]) Procl. in Tim. II. 137. Эта женитьба »эта священная свадьба,« ἱερὸς γάμος (Procl. in Parm. II. 214), какъ и въ другихъ культахъ священныя свадьбы другихъ боговъ, составляла въ служеніи Герѣ, наприм. въ Аргосѣ и Самосѣ, существенную часть обряда въ ежегодно-повторявшемся циклѣ празднества; и вообще празднованіе рожденія, свадьбы и смерти боговъ составляло главную часть общественнаго культа у Грековъ.

[190]) Пиѳагоръ излагаетъ эти саги, какъ они существовали въ народномъ греческомъ представленіи, представляя ихъ здравому суду читателя, и тѣмъ самымъ подвергая ихъ непрямой полемикѣ.

[191]) Procl. in Crat. p. 59:

„Κλῦτε θεοὶ, τἰνδ' ὔμμιν ἐγὼ βασιλῆα τἰθημι.“

[192]) Діонисъ у Ѳеологовъ часто называется *Виномъ*, Οἶνος, какъ податель вина (Procl. in Alcib. p. 114).

[193]) Procl. in Alcib. p. 114. Καὶ ἄνθις

Οἴνῳ ἀγαιομένη κούρῳ Διὸς (πότνια Ἥρη).

Аполлона (Procl. in Alcib. p. 83) и Аѳины (Procl. in Crat. p 118). Между тѣмъ, когда Діонисъ, какъ дитя, забавлялся дѣтскими играми, Титаны напали на него, какъ любимца Зевса и будущаго міроправителя, растерзали его на семь частей (по числу 7-и Титановъ), сварили его на треножникѣ въ котлѣ и съѣли, и только вырванное изъ тѣла сердце осталось цѣло Артемиза – Геката принесла Зевсу на Олимпъ извѣстіе объ этомъ несчастіи, а Аѳина — еще бьющееся сердце. Зевсъ бросилъ свои громы на Титановъ и послѣ упорной съ ихъ стороны борьбы низвергъ ихъ въ тартаръ. И эти Титаны, возставшіе противъ Зевса, въ наказаніе за ихъ дерзость, должны были вступить въ человѣческія тѣла. По повелѣнію Зевса Аполлонъ собралъ остатки Діониса,—

»Старательно собери члены Вина и принеси ихъ ко мнѣ [194]).«

Собранные остатки Аполлонъ погребъ на Парнасѣ, т. е. въ Дельфахъ (Plut. de Isid. et Osir. c. 35). Но изъ оставшагося сердца Зевсъ возбудилъ умершаго къ новой жизни, потому что онъ вновь родился отъ Семелы (Procli Hymn. in Miner., Lobeck Aglaoph. 561), и именно, когда она умерла до его рожденія, то Зевсъ незрѣлый плодъ изъ ея утробы заключилъ въ собственныя чресла; за тѣмъ, въ свое время, Нимфа Гиппа была повивальной его бабкой и приняла новорожденнаго въ коробъ (*λίκνον*, vannus Jacchi) и отнесла его на своей головѣ къ Критъ на гору Иду и передала его попеченію Гермеса [195]).

---

[194]) Ibid. *Οἴνου πάντα μέλη κόσμῳ λάβε καί μοι ἔνεικε.*

[195]) Оттого при обхожденіи Тріетерій носили коробъ съ Діонисомъ-дитятей, что составляло существеннѣйшую часть церемоніи, и Діонисъ получилъ прозваніе *Λικνίτης*. Онъ называется также *трижды рожденнымъ*, *τριγέννητος* т. е. рожденнымъ Персефоною, Се-

Обѣщанное Зевсомъ владычество надъ міромъ Діонисъ получилъ въ измѣненномъ видѣ, потому что поставленъ владыкой царства мертвыхъ въ преисподней, и такимъ образомъ ему поручена судьба всего человѣческаго рода, между прочимъ и Титановъ, участвовавшихъ въ обоихъ возмущеніяхъ противъ Зевса. И они должны были вступить въ тѣла человѣческія, или даже животныхъ, и пройти кругъ переселеній, *κύκλος τῆς γενέσεως*, пока не достигнутъ состоянія совершенной святости и возвратятся въ небо (*ἀναδρομὴ πρὸς τὸ νοερὸν εἶδος*, какъ выражались Неоплатоники, Procl. in Tim. V. 330). Въ преисподней предоставлена Діонису надъ душами усопшихъ полная власть (*σὺ δὲ τοῖσιν ἔχεις κράτος*), потому что только божества, царствующія въ преисподней,—Деметра, Персефона (освобождающая дѣва, *κόρη σώτειρα*) и Діонисъ могутъ освобождать души отъ наказанія, и потому называются *разрѣшающими божествами*, *θεοὶ λύσαντες*, *λύσιοι* [196]. — Царствованіе Діониса въ преисподней составляетъ послѣднюю, *шестую генерацію боговъ*.

Древнѣйшія генераціи боговъ оканчивались низверженіемъ ихъ; но міровладычество Зевса непоколебимо: оно исполнено силы и безсмертно, *κρατερόφρων* и *ἀθάνατος*; это потому, что Зевсъ совершенно объединился съ высочайшимъ Первобожествомъ, которое носитъ весь міровой шаръ въ соб-

---

мелою и Зевсомъ, и *двуматернимъ*, *διμήτωρ*. (Procl. in Alcib. p. 114. Diodor. sicul. IV. 4).

[196]) Simpl. in Arist. de Coel. II. p. 91. »Никто не можетъ измѣнить судьбы душъ, кромѣ боговъ разрѣшающихъ,« *Οὐδὲ μεταλλάξαι, ὅτε μὴ θεοὺς ἐκλύσαντας*. Явно, что Діонисъ съ Деметрою и Персефоною имѣютъ совершенно то же назначеніе, что Озирисъ, Нетпе и Изида, и ихъ мистеріи, — Тріетеріи и Элевзинскія, совершенно соотвѣтствуютъ таинствамъ Озиридовъ въ Египтѣ.

ственномъ лонѣ Угрожаемый въ своемъ владычествѣ послѣднимъ возстаніемъ Титановъ, Зевсъ спрашиваетъ у воспитавшей его Ночи:

»О Мать, высочайшая изъ богинь, священная Ночь! Какъ, скажи мнѣ,
»Какъ сдѣлать постояннымъ владычество надъ богами? [197])«
»Какъ все должно статься для меня единымъ, и однакожъ каждое остаться особымъ? [198])«

На это отвѣчаетъ Ночь:

»Кругомъ охвати вселенную безконечнымъ эѳиромъ (Перводухомъ) и пріими внутрь себя
»Небо, а въ немъ — могучую землю вмѣстѣ съ моремъ
»И всѣми чудесами, украшающими небо (съ солнцемъ, луною и планетами съ ихъ твердями).
»Такъ на всю вселенную положишь неразрывную связь;
»И изъ эѳира (духовной природы) готова золотая цѣпь [199]).«

Зевсъ кругомъ опоясываетъ міровой шаръ, т. е. самъ дѣлается Первобожествомъ и такимъ образомъ принимаетъ въ себя вселенную вмѣстѣ съ наполняющимъ ее творческимъ духомъ, Эрикепеемъ:

»Какъ скоро проглотилъ Онъ силу Фанеса перворожденнаго
»И строеніе міра вмѣстилъ въ своемъ пространномъ лонѣ, —
»Смѣшалась съ его членами сила и крѣпость божества.

---

[197]) Procl. in Tim. II. 63:

Μαῖα, θεῶν ὑπάτη, Νὺξ ἄμβροτε, πῶς, τάδε φράζε,
Πῶς χρὴ μ᾽ἀθανάτων ἀρχὴν κρατερόφρονα θέσθαι,

[198]) Ibid. I. p. 96:

Πῶς δέ μοι ἕν τι τὰ πάντ᾽ ἔσται, καὶ χωρὶς ἕκαστον;

[199]) Ibid.

Αἰθέρι πάντα πέριξ ἀφάτῳ λάβε, τῷ δ᾽ἑνὶ μέσσῳ
Οὐρανόν· ἐν δέ τε γαῖαν ἀπείριτον, ἐν δὲ θάλασσαν,
Ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα, τά τ᾽ οὐρανὸς ἐστεφάνωται.
Ἀντὰρ ἐπὴν δεσμὸν κρατερὸν ἐπὶ πᾶσι τανύσῃς
Σειρὴν χρυσείην ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα.

»Такъ очутилась теперь внутри Зевса, со всею вселенною,
»Разширеннаго эѳира и неба блестящая высота,
»Широты неизмѣримаго моря и зеленѣющей земли
»И необъятный океанъ и крайнія глубины преисподней,
»И рѣки и Понтъ безграничный и все прочее,
»Всѣ безсмертные, блаженные боги и богини,
»Все, что произошло и что послѣ имѣетъ произойти,—
»Все это въ лонѣ Зевса вмѣстѣ соединилось [200]).«

Такимъ образомъ Зевсъ сталъ все во всемъ, — высочайшимъ, все одушевляющимъ и все управляющимъ Первобожествомъ, и міровой шаръ есть его исполинское тѣло [201]):

---

[200]) Procl. in Tim. II. 99 и 96.

Ὡς τότε πρωτογόνοιο χανὼν μένος Ἠρικεπαίου
Τῶν πάντων δὲ δέμας εἶχεν ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ
Μίξε δ' ἑοῖς μελέεσσι, θεοῦ δύναμίν τε καὶ ἀλκήν
Τούνεκα σὺν τῷ παντὶ Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη
Αἰθέρος ἐυρείης ἠδ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος,
Πόντου τ' ἀτρυγέτου γαίης τ' ἐρικυδέος ἔυρη,
Ὠκεανός τε μέγας καὶ νείατα τάρταρα γαίης,
Καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, ἄλλα τε πάντα,
Πάντες τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι,
Ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὁππόσ' ἔμελλεν
Γίγνεσθαι. Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύῤῥα πεφύκει.

[201]) Stob. Ecl. phys. I. 3. p. 40; Euseb. præp ev. III, 9. p. 100:

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος, ἀρχικέραυνος,
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.
Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη.
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ ὐρανῦ ἀστερόεντος,
Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτη πυρὸς ὁρμή,
Ζεὺς πόντε ῥίζα, Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη.
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος
Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων
Ἐν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθὴρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ,
Καὶ Μῆτις, πρῶτος Γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής.
Πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται.

»Зевсъ былъ первый (какъ Первобожество) и Зевсъ послѣдній (какъ Кронидъ) громовержецъ;
»Зевсъ глава, Зевсъ середина; изъ Зевса все произошло;
»Зевсъ былъ мужъ и вѣчный Зевсъ былъ дѣва« (онъ соединяетъ въ себѣ всѣ творческія силы);
»Зевсъ твердыня земли и звѣздами усѣяннаго неба,
»Зевсъ дыханіе всего и потокъ неустающей теплоты,
»Зевсъ корень моря, Зевсъ солнце и луна;
»Зевсъ властелинъ, Зевсъ самъ первовиновникъ вселенной.
»Одна сила, *одинъ духъ*, могучая основа міра,
»И одно *божественное тѣло*, въ которомъ все круговращается:
»Огонь и вода и земля и эѳиръ, ночная тьма и дневной свѣтъ,
»И Метисъ (прозорливость), первый раждатель и Эротъ многовеселящій;
»Ибо все это вмѣщается въ пространномъ міровомъ тѣлѣ Зевса.

Τοῦ δή τοι κεφαλὴ μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα
Οὐρανὸς αἰγλήεις, καὶ χρύσεα ἀμφὶς ἔθειραι
Ἀστριων μαρμαρέων περικαλλέες ἠερέθονται.
Ταύρεα ἀμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα,
Ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων.
Ὄμματά τ' ἠέλιός τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη.
Νοῦς δέ γε ἀψευδὴς, βασιλήιος, ἄφθιτος αἰθὴρ,
Ὧι δὴ πάντα κλύει καὶ φράζεται· οὐδέ τις ἐστὶν
Αὐδὴ, οὔτ' ἐνοπὴ, οὔτ' ἄν κτύπος οὐδὲ μὲν ὄσσα,
Ἢ λήθει Διὸς οὖας, ὑπερμενέος Κρονίωνος.
Ὧδε μὲν ἀθανάτην κεφαλὴν ἔχεν· τόδε νόημα.
Σῶμα δέ οἱ περιφεγγὲς, ἀπείριτον, ἀστυφέλικτον,
Ὄβριμον, ὀβριμόγυιον, ὑπερμενὲς ὧδε τέτυκτο.
Ὧμοι μὲν καὶ στέρνα καὶ εὐρέα νῶτα θεοῖο
Αἰὴρ εὐρυβίης· πτέρυγες δέ οἱ ἐξεφύοντο,
Ταῖς ἐπὶ πάντα ποτᾶθ. ἱερὴ δέ οἱ ἔπλετο νηδὺς
Γαῖά τε παμμήτειρ', ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα,
Μέσση δὲ ζώνη βαρυηχέος οἶδμα θαλάσσης
Καὶ πόντου, πυμάτη δὲ βάσις χθονὸς ἔνδοθι ῥίζαι
Τάρταρά τ' εὐρώεντα καὶ ἤχατα πείρατα γαίης.
Πάντα δ' ἀποκρύψας ἄνθις φάος ἐς πολυγηθὲς
Μέλλεν ἀπὸ κραδίης προφέρειν πολυθέσκελα ῥέζων.“

»Его голова и прекрасное лице его —
»Это — блестящее небо, и кругомъ, какъ бы золотые локоны,
»Въ несказанной красотѣ носятся сверкающія звѣзды.
»Два золотые рога, по одному съ двухъ сторонъ« (по образу Зевса-Аммона съ рогами овна)
»Составляютъ восходъ и заходъ, врата небесныхъ боговъ« (восходящія и заходящія звѣзды, небесныя тѣла);
»Глаза — это солнце и противостоящая луна.
»Истый, царственный духъ есть негибнущій эѳиръ;
»Имъ Онъ все слышитъ и наблюдаетъ. Ибо нѣтъ
»Ни рѣчи, ни голоса, ни шума, ни вѣсти,
»Что утаилось бы отъ ушей Зевса, всемощнаго Кронида.
»Такую безсмертную голову, такую мысль имѣетъ Онъ!
»Столь же блестяще у него туловище, неизмѣримое, несокрушимое,
»Крѣпкое, съ сильными членами, гигантское;
»Плечи бога и грудь и широкая спина, —
»Это — далекопростирающійся воздухъ; и крыльями окрыленъ,
»Такъ что носится повсюду; Его священное лоно
»Есть общая мать — земля и высоко-подъятыя вершины горъ;
»А по срединѣ поясъ изъ волнъ глухошумящаго моря.
»Подошвы его ногъ — корень земли, —
»Мрачный тартаръ и крайніе предѣлы преисподней.
»Въ себѣ сокрылъ Онъ все, чтобъ снова на свѣтъ многорадостный
»Все извести изъ лона, являя чудо за чудомъ.«

Хотя Зевсъ объединился съ Первобожествомъ и владычество его безсмертно, однакожъ нынѣшнее состояніе вселенной не вѣчно (по позднѣйшимъ гермесовымъ сочиненіямъ, міръ хотя произошелъ, но имѣетъ вѣчное продолженіе); онъ имѣетъ опредѣленный циклъ своего существованія; это великій міровой годъ, котораго *зима* (т. е. по древне-египетской формѣ года, связанной съ извѣстнымъ состояніемъ водъ Нила), или начало есть всеобщее наводненіе земли, *потопъ*, *κατακλυσμός*, и котораго *лѣто*, т. е. конецъ есть всеобщее *міро-*

сожженіе, ἐκπύρωσις[202]. Послѣ этой катастрофы опять будетъ имѣть преобладаніе *Первотьма*, Первобожество[203]. И какъ Зевсъ отождествленъ съ нимъ, то его владычество будетъ вѣчно, безъ міра какъ и съ міромъ[204].

Изъ обзора содержанія »священной саги« открывается *во-первыхъ*, что она по справедливости носитъ названіе »орфической,« такъ какъ она находится въ самой тѣсной связи съ орфическими таинствами пиѳагорейской школы, а въ этихъ орфическихъ таинствахъ самую существенную часть ихъ составляло то же ученіе, что у Орфея, о загробной жизни, о судѣ душъ, ихъ наказаніи и наградѣ, и въ слѣдствіе этого объ ихъ странствованіи и окончательномъ освобожденіи и возвратѣ въ жилище блаженныхъ на небѣ; съ другой стороны, ученіе о судьбѣ душъ само собою предполагаетъ тѣ же, что и въ священной сагѣ, представленія о богахъ и мірѣ, какъ теоретическую основу его и опору. *Вовторыхъ*, не только изъ содержанія саги, но и изъ самаго описанія въ ней божествъ по іероглифическому изображенію ихъ у Египтянъ, слѣдуетъ, что она взята изъ круга чисто-египетскихъ представленій Пиѳагоромъ, который пробылъ въ Египтѣ 22 года и посвященъ былъ въ египетскія таинства. Въ *третьихъ*, что сага эта имѣетъ боль-

---

[202]) Censorin. de die nat. c. 18. Hujus (magni) anni hiems summa est *κατακλυσμός*, aestas autem *ἐκπύρωσις*. Hunc Aristarchus putavit esse annorum duum milium, Heraclitus et Linus DMCCM, Orpheus CMXX.

[203]) Procl. Schol. ad Hesiod. theogon. v. 209: *πάλιν ἐπικρατῆσαι μέλλει τὸ σκότος ἐκεῖνο τὸ ἀρχαιότατον.*

[204]) За этимъ теоретическимъ ученіемъ »священной саги« слѣдуетъ еще религіозно-нравственное ученіе, которое излагать мы не считаемъ здѣсь нужнымъ.

шую важность относительно греческихъ вѣрованій: потому что излагаетъ ученіе о жизни посмертной и будущемъ блаженствѣ, какъ оно положено было въ основѣ общественныхъ мистерій въ Греціи, — тріетическихъ Діониса, элевзинскихъ, критскаго служенія Зевсу и мистерій самоѳракійскихъ; только пантеистическое ученіе о поглощеніи Фанеса, *κατάποσις τῦ Φάνητος*, т. е объ отождествленіи Зевса съ Первобожествомъ, должно быть, принадлежитъ самому Пиѳагору, какъ покушеніе вновь соединить тѣснѣйшимъ образомъ современную ему греческую религію съ египетскою; если для связи той и другой религіи включены въ сагу народныя греческія представленія, и включены со всею ихъ нравственною безсодержательностію, то конечно, для того, чтобы показать непосредственное столкновеніе ихъ съ умозрительнымъ кругомъ понятій, и слѣдовательно выразить, хотя косвенно, свою оппозицію съ народными религіозными представленіями, слишкомъ уклонившимися отъ ихъ первообраза. Въ *четвертыхъ*, наконецъ, возстановленіемъ священной саги, какъ пиѳагорейскаго сочиненія, возстановляется самое ученіе пиѳагорейское въ своей полнотѣ и ясности. Большая часть позднѣйшихъ писателей о пиѳагореизмѣ говоритъ о Пиѳагорейцахъ вообще, не отличая Пиѳагориковъ, или послѣдователей Пиѳагора въ строгомъ смыслѣ, отъ приверженцевъ кротонской врачебной школы, усвоившей себѣ дуализмъ зороастровъ, отъ Телавга и его гераклейской школы; даже Аристотель въ своей метафизикѣ и въ другихъ своихъ сочиненіяхъ, писанныхъ большею частію съ полемическою цѣлію, приводитъ понятія пиѳагореизма, не выясняя различныхъ въ немъ направленій, — что и не было нужно для его цѣли, — не обозначая подразумѣваемыхъ при этомъ сочиненій, а часто и сочинителей, и какъ бы предполагая въ читателяхъ знакомство съ пиѳагорейскою литера-

турою. — Отсюда произошло смѣшеніе разныхъ направленій пиѳагореизма, древнѣйшихъ и позднѣйшихъ, противорѣчіе взглядовъ, которое не возможно было примирить, неясность и запутанность представленій, какую встрѣчаемъ въ изложеніи пиѳагорейскаго ученія у историковъ Философіи. Но теперь, имѣя въ виду содержаніе »священной саги,« безъ труда можемъ отдѣлить ученіе Пиѳагориковъ, т. е. самого Пиѳагора и неизмѣнныхъ его послѣдователей, отъ ученія Пиѳагорейцевъ, каковы Телавгъ, Филонъ и другіе, и чрезъ то воспроизвесть пиѳагорейское ученіе въ надлежащемъ свѣтѣ, тѣмъ больше, что многія свидѣтельства древнихъ, до сихъ поръ темныя и непонятныя въ пиѳагореизмѣ, сами собою объясняются чрезъ ихъ сличеніе съ »священной сагой.«

бб) Философское ученіе Пиѳагора.

Въ Философію Пиѳагора, понимаемую имъ въ самомъ обширномъ смыслѣ, какъ »любовь къ мудрости« (Diog. Laërt. VIII. I. VI.) входили самыя разнообразныя науки: математика, математическая музыка, сферика и астрономія, оптика, географія, космогонія, космологія и символика чиселъ. Но какъ большая часть этихъ наукъ не относится къ Философіи по нынѣшнему понятію о ней, то мы ограничимся здѣсь изложеніемъ только α) *ученія о природѣ* и β) *символики чиселъ*, такъ какъ это ученіе имѣетъ преимущественно философское содержаніе.

α) Ученіе о природѣ.

»Первоначаломъ сущаго,« — говоритъ Аристотель[205]),— »Пиѳагорики, какъ и другіе древніе, (наприм. Анаксимандръ)

---

[205]) Arist. Physic. III. c. 4. 2. *Πάντες, ὅσοι δοκοῦσιν ἀξιολόγως ἥφ-*

»полагали *безконечное, ἄπειρον*, и именно, не какъ свой-»ство чего-либо другаго, но какъ самостоятельную субстанцію, »и притомъ такую, которая принадлежитъ и къ области чув-»ственно-наблюдаемаго (внутри міроваго шара) и существуетъ »внѣ небеснаго свода« (внѣ міроваго шара). Само собою ра-зумѣется, что это безконечное, эта самостоятельная субстан-ція, не только наполняющая міровой шаръ, но и внѣ его за-нимающая безпредѣльное пространство, есть не иное что, какъ Первобожество. Какимъ образомъ это безконечное принадле-житъ и къ чувственно-наблюдаемому, видно изъ другаго мѣ-ста у Аристотеля[206], гдѣ сказано: »и Пиѳагорейцы принимали »самостоятельное существованіе пространства (пустоты) и учи-»ли, что это пространство, эта пустота изъ безконечнаго Духа, »изъ безконечнаго живаго дыханія (*ἐκ τῆ ἀπείρου πνεύμα-»τος*) проникаетъ въ небесный сводъ, въ міровой шаръ; по-»тому что міровой шаръ втягиваетъ въ себя это безконечное, »какъ бы вдыхаетъ его. И это пространство, эта пустота огра-»ничиваетъ существа (*τας φύσεις*), потому что пространство

ϑαι τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας (ученія о природѣ, *τῆς περὶ φύσεως ἐπιστή-μης*) *πεποίηνται λόγον περὶ τοῦ ἀπείρου, καὶ πάντες ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι, ὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' ὡς οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον· οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* (*εἶναι τὸ ἄπειρον ἀπεφήναντο*), *καὶ εἶναι δὲ τὸ ἔξω τῆ οὐρανοῦ ἄπειρον.*

[206]) Arist. Phys. auscult. IV. c. 6. p. 7: *Εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν* (безконечное пространство) *καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ* (проникаетъ и въ міровой шаръ) *ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος, ὡς ἂν ἀναπνέοντι* (*τῷ ὐρανῷ* sc. такъ какъ міровой шаръ втягиваетъ въ себя пространство, пустоту изъ этого *ἄπειρον πνεῦμα*, то онъ какъ бы дышетъ). *Καὶ τὸ κενόν, ὅ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισ-μοῦ τινος τῶν ἐφεξῆ, καὶ τῆς διορίσεως, τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθ-μοῖς* (слѣд. и въ исчисляемыхъ вещахъ), *τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.*

»образуетъ обособленіе и раздѣленіе существующаго одно возлѣ »другаго; и потому это пространство есть первое въ числахъ, »въ исчисляемыхъ вещахъ, такъ какъ оно разграничиваетъ »ихъ сущность.« Такимъ образомъ Первобожество, по ученію Пиѳагора, переходитъ и »въ область чувственно-наблюдаемаго,« ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, по причинѣ одной изъ существенныхъ сторонъ безконечнаго, по причинѣ его безконечной протяженности и пространственности, т. е. его вездѣприсущія, потому что это безпредѣльное пространство не только объемлетъ весь міръ, но и проникая въ него и въ немъ разграничивая отдѣльныя физическія вещи, дѣлаетъ самое безконечное прямо наблюдаемымъ и видимымъ для насъ по крайней мѣрѣ въ одной изъ формъ его существованія, когда все прочее существо его сокровенно и невидимо, — что совершенно согласно и съ словами »завѣтовъ« (διαθῆκαι): »одна есть могу»чая основа вселенной; изъ одного происходитъ все сотво»ренное, и въ немъ, въ сотворенномъ, является оно, ста»новится наблюдаемымъ, познаваемымъ, хотя его самого »никто изъ смертныхъ не въ состояніи видѣть,« (см. выше примѣч. 143 и 144).

Ближайшее понятіе о безконечномъ, или Первобожествѣ можемъ извлечь изъ слѣдующихъ свидѣтельствъ: Аристотель говоритъ[207], — »по ученію Пиѳагора, небесный сводъ, міровой »шаръ изъ безконечнаго втягиваетъ въ себя *время* и *ды»ханіе* и *пространство*, отдѣляющее мѣста особыхъ вещей »одно отъ другаго.« Но если міръ изъ Безконечнаго втягиваетъ въ себя время, дыханіе и пространство, то значитъ,

---

[207]) Stob. Ecl. I. p. 380: Ἐν δὲ τῷ περὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας πρώτῳ γράφει (Ἀριστοτέλης) τὸν οὐρανὸν..... ἐπεισάγεσθαι ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κένον, ὅ διορίζει ἑκαστῶν τὰς χώρας εἶναι.

что время, дыханіе и пространство уже существуютъ въ безконечномъ, какъ его существенныя принадлежности. И въ другомъ мѣстѣ говорится, что *время* »есть сфера объемлющаго,« т. е. безконечнаго, или иначе,—принадлежитъ къ сферѣ безконечнаго, какъ вѣчное его существованіе [208], съ другой стороны, Плутархъ свидѣтельствуетъ [209], что по ученію Пиѳагора, и *ἀνάγκη*, необходимость, неизбѣжная судьба, т. е. безконечное *пространство* объемлетъ собой міровой шаръ, слѣдовательно есть составная часть безконечнаго, или Первобожества, объемлющаго міръ, — составляетъ его безпредѣльность, или вездѣприсущіе. Что же касается *безконечнаго дыханія, одушевленнаго дуновенія, ἄπειρον πνεῦμα, πνοή* въ безконечномъ, то это есть не иное что, какъ смѣшеніе *эѳира*, или *духа* и парообразно-разрѣшенной воды, или первоматеріи, темное, парообразное смѣшеніе, *σκοτόεσσα ὁμίχλη* по выраженію священной саги. Итакъ безконечное, какъ и въ священной сагѣ и въ египетскомъ вѣроученіи, есть соединеніе духа и матеріи, пространства и времени, есть по самой сущности своей четверица, или четвероединство, *τετρακτύς*. — Такимъ образомъ очень просто объясняются всѣ приведенныя здѣсь свидѣтельства, которыя до сихъ поръ, безъ сличенія съ египетскимъ вѣроученіемъ, были совершенно темны.

По ученію Пиѳагориковъ міръ имѣетъ начало и произошелъ внутри безконечнаго, изъ его же божественныхъ первоначалъ: »принимаютъ ли Пиѳагорики происхожденіе міра, или »нѣтъ,« — говоритъ Аристотель [210], — »это не подлежитъ

---

[208]) Plut. plac. I. 21. *Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τῶ περιέχοντος εἶναι.*

[209]) Plut. ibid. I. 25, 2. Слич. Stob. Ecl. I p. 158. Galen. c. 10. *Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ.*

[210]) Arist. Metaph. XIV. 3. *Οἱ μὲν δὴν Πυθαγόρειοι πότερον ὂν*

»спору, потому что они говорятъ совершенно ясно, что какъ »скоро образовалось первое единое (зародышъ міроваго шара), »то тотчасъ ближайшая къ нему часть безграничнаго (без- »конечнаго) привлеклась первымъ единымъ (зародышемъ воз- »никающаго міроваго шара), какъ ограниченнымъ, конечнымъ »(ὑπὸ τοῦ πέρατος) и ограничилась, сдѣлалась конечною« (т. е. образовалась въ міровой шаръ). Что именно привлечено было изъ безконечнаго въ міровой шаръ, видно изъ приведенныхъ выше свидѣтельствъ Аристотеля: привлечена была не только часть первоматеріи, но и пустота (пустое пространство), которая, расторгнувъ матерію на отдѣльныя массы, наполнила собой разстоянія между ними и тѣмъ опредѣлила имъ постоянныя мѣста; проникнулъ не только эѳиръ, который круговымъ самодвиженіемъ долженъ былъ сообщить круговоротъ и космическимъ тѣламъ, но и время, которое въ конечномъ мірѣ само сдѣлавшись конечнымъ и переходящимъ, должно было внести переходчивость и въ предметы міра. Приведенное нами при изложеніи »священной саги« свидѣтельство Аніона о происхожденіи міроваго шара въ Первобожествѣ (см. выше, 149 примѣч.) можетъ служить не только подтвержденіемъ свидѣтельствъ Аристотеля, но и формальнымъ комментаріемъ къ нимъ, потому что оно выражаетъ тотъ же взглядъ Пиѳагора на происхожденіе міра, только полнѣе [211].

Такъ какъ міръ произошелъ изъ божественныхъ началъ,

ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσι γένεσιν ὀυθὲν δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσιν, ὡς τῆ ἑνὸς συσταθέντος (и XIII. c. 6)... *ἐυθύς τὸ ἔγγιστα τῆ ἀπείρῳ ὅτι ἔιλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τῆ πέρατος..... κοσμοποιοῦσι* (γὰρ) *καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν.*

[211]) Какъ непонятны были эти свидѣтельства Аристотеля безъ сличенія съ египетскимъ ученіемъ, видно наприм. изъ словъ Целлера въ его Die Philosophie der Griechen, zweite Aufl. 1856. p. 317.

то сущность его должна быть схожа съ сущностію Первобожества, или, по выраженію »священной саги«, »во всемъ равняться Первочислу« (см. выше, прим. 148). И дѣйствительно, мы находимъ у Діогена лаэртскаго, что по ученію Пиѳагора, »міръ не есть только матеріальное тѣло, шаръ, *σφαιροειδῆ*, »но и одушевленъ и одаренъ разумѣніемъ [212].«

Какъ по священной сагѣ, перводухъ, эѳиръ вступилъ въ міръ въ качествѣ міроваго творящаго духа (Фанеса, Эрикепея) и родилъ въ немъ теплоту, огонь, — мірообразователя матеріальнаго· такъ и здѣсь, по ученію Пиѳагора, происхожденіе міра начинается съ *огня* и *пятой стихіи*, т. е. эѳира [213], приводящаго въ движеніе міровой шаръ, *ὁ τᾶς σφαίρας ὅλκος* (вм. *ὁλκάς*, ластовый корабль); остальныя стихіи, *στοιχεῖα*, кромѣ эѳира, какъ составныя космическія части, суть огонь, воздухъ, вода, земля [214]. Вода и земля, очевидно, суть двѣ, при образованіи міра раздѣлившіяся составныя части парообразной первоматеріи, которая еще въ нераздѣльной массѣ наполняла міровой шаръ, пока мірообразовательные элементы, эѳиръ и огонь не раздѣлили ихъ порознь. Огонь и воздухъ суть произведенія эѳира: воздухъ, какъ *холодный эѳиръ* [215], а огонь, слѣдовательно, какъ *теплый*, воспламененный эѳиръ [216]. Всѣ *пять* стихій, какъ истеченія

---

[212]) Alex. Polyhist. изъ пиѳ. источн. у Діог. лаэрт. VIII. 25: *γίνεσθαι κόσμον σφαιροειδῆ, ἔμψυχον, νοερόν.*

[213]) Plut. plac. II. 6. 2: *Πυθαγόρας ἀπὸ πυρὸς καὶ τᾶ πέμπτα στοιχείου (ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τᾶ κόσμου)*, и Theolog. arithm. p. 26 въ концѣ: *τὸ πέμπτον καὶ κατ' ἀυτὸ τεταγμένον στοιχεῖον ὁ ἀιθήρ.*

[214]) Alex. Polyhist. ap. Diog. Laert. VIII. 25. *τὰ στοιχεῖα εἶναι τέτταρα, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, ἀέρα.* Эѳиръ опущенъ

[215]) Alex. Polyhist ap. Diog. Laërt. VIII. 1. 27. *Καλοῦσι δὲ τὸν μὲν ἀέρα ψυχρὸν ἀιθέρα.*

[216]) Воздухъ и эѳиръ суть два сродныя между собою понятія,

божественной субстанціи, живы и одушевлены, а эѳиръ, какъ непосредственное истеченіе божественнаго духа и источникъ всѣхъ космическихъ и земныхъ духовныхъ существъ, одаренъ даже разумомъ и волею. Какъ одинаковыя по своей сущности, стихіи безпрестанно переходятъ одна въ другую, проникаютъ всю вселенную и по ихъ-то причинѣ міръ одушевленъ и есть существо разумное[217]. Стихіи состоятъ изъ частицъ, все еще протяженныхъ и по своей пространственной формѣ различныхъ, — можно бы сказать, — изъ *атомовъ*, но Пиѳагоръ называетъ эти частицы стихій *монадами, единствами*, слѣдовательно частицами простыми, далѣе уже недѣлимыми[218], и однакожъ имѣющими величину[219], хотя безконечно-малую[220]. У Секста Эмпирика онѣ названы, — и это очевидно древнѣйшее ихъ наименованіе, — *испареніями* и *пылинками*, *οἱ ἀτμοὶ καὶ οἱ ὄγκοι*[221], что совершенно со-

---

потому что во всей древности эѳиръ признавали тончайшимъ воздухомъ, находящимся въ высшихъ областяхъ міроваго шара.

[217]) Alex. Pol. ap. D. L. VIII. 25: *ἃ* (*τὰ στοιχεῖα*) *μεταβάλλειν τε καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλων, καὶ γίνεσθαι ἐξ αὐτῶν κόσμον ἔμψυχον, νοερόν.*

[218]) Alex. Aphrod. in Arist. Metaph. A. Scholl Arist. p. 551: *ἃς οἱ μαθηματικοὶ σημεῖα* (точками) *αὐτοὶ δὲ* (*οἱ Πυθαγόρειοι*) *μονάδας ἔλεγον, ἀσύνθετα παντάπασιν ὄντα καὶ ὑνθὲν πρὸ αὐτῶν ἔχοντα.*

[219]) Arist. Metaph. XIII. 8. *ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος.* И de anim. I. 4: *δόξειε δ' ἂν ὀυθὲν διαφέρειν μονάδας λέγειν ἢ σωμάτια μικρά.*

[220]) Слич. Platon. Tim. p. 56, C. Несправедливо, поэтому, приписываютъ Екфанту (ученику Пиѳагора) ученіе (Stob. Ecl. phys. p. 308), что составныя частицы вселенной суть недѣлимыя тѣла и пустота и что монады тѣлесны: ученіе это принадлежитъ самому Пиѳагору, хотя въ первый разъ высказано Екфантомъ.

[221]) Sext. Empir. pyrrh hypotyp. III. 18. p. 152: *Οἱ ἀπὸ τῶν Πυθαγόρα στοιχεῖα τὸ κόσμου τῆς ἀριθμῆς εἶναι λέγουσι· τῶν δὲ τὰ μέν ἐστι*

гласно съ понятіемъ о первоматеріи, какъ парообразной, облачной массѣ, ὁμίχλη.

Это ученіе о стихіяхъ главнымъ образомъ объясняетъ, какъ субстанція міра, духовная и матеріальная, непосредственно произошла изъ божественной субстанціи, изъ перводуха и первоматеріи. Но міръ не только связанъ такимъ образомъ съ Первобожествомъ своимъ происхожденіемъ изъ него и существованіемъ внутри его, но и постоянно находится въ самомъ тѣсномъ общеніи съ сущностію божества, потому что, какъ видно изъ приведенныхъ нами выше свидѣтельствъ Аристотеля (примѣч. 206 и 207), субстанцію, необходимую для новаго творенія и произхожденія вещей онъ и теперь постоянно получаетъ изъ окружающаго его божества, и теперь— парообразное смѣшеніе эѳира и первоматеріи, это живое дыханіе (πνοή, πνεῦμα), онъ постоянно втягиваетъ въ себя изъ божества, и самую пустоту какъ бы вдыхаетъ въ себя и выдыхаетъ [222]; поэтому и »въ завѣтахъ« божество, τειρακιύς, названо »источникомъ присно-текущаго творенія« (выше, 121 прим.). Слѣдовательно сохраненіе міра, по ученію Пиѳагора, есть непрерывное продолженіе и обновленіе міротворенія. — Изъ субстанціи божества міръ непосредственно получаетъ не только свою субстанцію, но и противоположную безконечной божественной сущности *конечную, ограниченную форму*, свое обособленіе въ частныя, ограниченныя вещи, и получаетъ именно чрезъ пространство и время, — эти существенныя стороны самого божества. Пространство, — какъ мы уже видѣли

σώματα, ὡς οἱ ἄτμοὶ καὶ οἱ ὄγκοι, τὰ δὲ ἀσώματα, ὡς σχήματα καὶ ἰδέαι καὶ ἀριθμοί.

[222]) Plut. plac. II. 9: *οἱ μὲν ἀπὸ Πυθαγόρου ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενὸν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ ὅν.*

изъ свидѣтельства Аристотеля (выше, 206), — непрестанно проникая сквозь небесный сводъ въ міровой шаръ и пустотой разграничивая вещи, дѣлаетъ ихъ чрезъ то числами, т. е. исчисляемыми, частными вещами, лежащими одна внѣ другой; и время, проникая въ міръ и разграничивая то, что слѣдуетъ одно за другимъ, дѣлаетъ все происходящее въ мірѣ чѣмъ-то конечнымъ, существующимъ только на опредѣленный срокъ. — Этимъ же объясняется какъ единство Бога и міра по ихъ сущности, такъ и ихъ различіе, состоящее въ различіи самобытнаго и происшедшаго, безконечнаго и конечнаго, всеобщаго и ограниченной лишь его части.

Конечный міръ, происшедшій изъ Бога, устроенъ по числу, мѣрѣ и гармоніи [223], потому что ограниченное и конечное есть вмѣстѣ исчисляемое и измѣряемое, или, по пиѳагорейскому выраженію, само есть »число,« а потому и съ другими конечными, исчисляемыми и измѣряемыми вещами, съ другими »числами« должно находиться въ отношеніяхъ исчисленія и измѣренія, а слѣдовательно и гармоніи.

Вселенная, по ученію Пиѳагора, какъ и вообще по взгляду древнихъ [224], есть шаръ замкнутый неподвижною твердію, вмѣщающій въ себѣ всѣ тверди планетъ съ землею по срединѣ. Земля тоже есть шаръ пустой, въ серединѣ котораго находится центральный огонь, который поэтому составляетъ средоточіе всего міроваго шара. Но какъ одна половина земнаго шара находится по сю, а другая — по ту сторону централь-

---

[223]) Theano въ ея сочиненіи *περὶ τῆς ἐυσεβείας* ap. Stob. Ecl. phys. I. 302: *Ὁ δὲ (Πυθαγόρας) ὄυκ ἐξ ἀριθμοῦ, κατὰ δὲ ἀριθμὸν ἔλεγε πάντα γίγνεσθαι.*

[224]) Cic. de nat. Deor. II. 18, 19.

наго огня и какъ обѣ эти половины земли совершенно отдѣлены одна отъ другой, то каждая изъ этихъ половинъ составляетъ особую часть міра, особое міровое тѣло; половина нами обитаемая называется собственно *землею,* а обитаемая антиподами — *противоземеліемъ, ἀντίχθων*[225]. При раздѣленіи земли на двѣ половины, весь міровой шаръ состоитъ *изъ 10 частей:* 1) изъ самаго крайняго, непрозрачнаго свода неподвижныхъ звѣздъ, 2—8) изъ семи прозрачныхъ планетныхъ твердей для Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурія и Луны, и наконецъ 9—10) изъ земли и противоземелія[226]. Всѣ планеты суть шарообразныя небесныя тѣла большаго, или меньшаго объема, чѣмъ земля, между ними находятся космическія пространства, раздѣляющія ихъ; такихъ пространствъ, начиная съ земли до крайняго свода міроваго шара, *девять* и всѣ они наполнены воздухомъ, огнемъ и эѳиромъ. И тверди, или сферы, къ которымъ прикрѣплены планеты (Euclid. Phaenomena, initio introd. ed. Dasypod. p. 50; David Gregor. p. 557), — такъ какъ звѣзды и планеты не перемѣняютъ взаимнаго между собою отношенія,— суть неизмѣримые шары изъ кристалла, и потому прозрачны; тверди эти, начиная съ луны вверхъ, все большаго и большаго объема и наконецъ непрозрачный сводъ неподвижныхъ звѣздъ, замыкающій собою весь міровой шаръ, есть самый

---

225) Это противоземеліе теперешняя астрономія соединила съ землею, какъ ея существенное полушаріе, центральный огонь перенесла въ средоточіе самой земли, и движеніе ея около центральнаго огня измѣнила въ движеніе около ея собственной оси. Böckh Philol. 123.

226) Arist. Met. I. 5, 4. *καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν.*

огромный между ними. Весь міровой шаръ состоитъ, поэтому, изъ *восьми* такихъ *сферъ*, или твердей, изъ которыхъ семь сферъ планетныхъ прозрачны, а восьмая, высочайшая, сфера неподвижныхъ звѣздъ, непрозрачна, такъ что нашъ взоръ чрезъ кристальныя сферы проникаетъ до внутренней стороны сферы неподвижныхъ звѣздъ и видитъ прикрѣпленныя къ этой сферѣ звѣзды, но безконечное, находящееся по ту сторону ея, созерцать не можетъ. Эти 8 сферъ, съ прикрѣпленными къ нимъ планетами и звѣздами, расположены по гармоническимъ отношеніямъ, т. е. ихъ разстоянія соотвѣтствуютъ интерваллам музыкальныхъ тоновъ въ октавѣ. Кромѣ этихъ восьми божественныхъ сферъ съ ихъ восьмю интервалами есть еще *восемь великихъ космическихъ божествъ*, около которыхъ вращается вся внутренняя жизнь вселенной: *Небо* съ его безпрерывнымъ круговращеніемъ и *Земля* въ центральномъ ея покоѣ; *Эѳиръ*, одушевляющій вселенную съ высшихъ небесныхъ областей и всеживотворящій *Огонь*, дневной *Свѣтъ* и ночная *Тьма*, которые въ постоянномъ круговоротѣ около земли всегда порознь занимаютъ половины міроваго пространства, и наконецъ *Солнце* и *Луна*.

Относительно движенія міроваго шара у древнихъ пиѳагориковъ было два противоположныхъ взгляда: по одному, очевидно древнѣйшему, сферы неподвижныхъ звѣздъ и прочія планетныя сферы каждый день, т. е. каждые 24 часа обращаются однажды, вмѣстѣ съ прикрѣпленными къ нимъ звѣздами и планетами, около своей оси съ востока на западъ, а земля въ средоточіи міра остается покоющеюся; по другому взгляду— земля вращается около своей оси, а суточное круговращеніе міроваго шара, — звѣздъ, солнца, луны, планетъ, есть круговращеніе только кажущееся [227].

[227]) Arist. de Coel. II. 13 init. *Τῶν πλείστων ἐπὶ τὸ μέσον πεῖσθαι*

Міръ находится въ безпрерывномъ движеніи, потому что онъ живъ и одушевленъ, а жизнь и одушевленіе получаетъ оттого, что безпрестанно вдыхаетъ въ себя божественныя первоначала, особенно эѳиръ, отъ котораго происходитъ въ немъ и огонь, эѳиръ есть источникъ душъ и разумѣнія, а теплота — причина жизни. Все участвующее въ теплотѣ живетъ, а потому и растенія суть живыя существа. Но не все живое одушевлено, а только то, что участвуетъ въ эѳирѣ, потому что душа отлична отъ жизни и есть истеченіе эѳира. Душа и безсмертна потому, что безсмертно то, изъ чего она происходитъ. Эѳиръ, занимающій высшую часть міроваго шара, вѣчно движимъ и чистъ, вѣчно свѣжъ и невредимъ и потому все, что въ немъ участвуетъ, безсмертно и божественно. Оттого въ высшихъ небесныхъ областяхъ, въ сферахъ планетъ и неподвижныхъ звѣздъ, нѣтъ переходчивости; тамъ вѣчно юная свѣжесть (*ὑγίεια*) и безсмертіе; напротивъ того земля, куда эѳиръ отражается только посредствомъ солнечнаго свѣта, есть мѣсто переходчивости, возникновенія и прехожденія, болѣзни и смерти[228]; на землѣ, поэтому, жи-

---

λεγόντων (τὴν γῆν)· ἐναντίως οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι λέγουσιν· ἐπὶ μὲν γάρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναί φασι, τὴν δὲ γῆν, ἕν τῶν ἄστρων οὖσαν, κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον (ок. средоточ. огня) *νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν.* Слич. коммент. Симпликія къ этому мѣсту (124 inf.). Въ древности одинъ только Аристархъ принималъ движеніе земли не только около ея оси, но и около солнца. Plut. plac. II. 24; Archimed. in Arenario, init. ed. Basil. Hervag. p. 120.

228) Alex. Polyhist. ap. Diog. Laërt. VIII. 28: *Καὶ ζῆν μὲν πάντα ὅσα μετέχει τοῦ θερμοῦ, διὸ καὶ τὰ φυτὰ ζῶα εἶναι· ψυχὴν μέντοι μὴ ἔχειν πάντα, διαφέρειν τε φυχὴν ζωῆς. Εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀποσπάσμα ἀιθέρος..... ἀθάνατόν τε εἶναι αὐτήν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' ὃν ἀπέσπασται, ἀθάνατόν ἐστι. Τὸν γὰρ περὶ τὴν γῆν ἀέρα ἄσωματον καὶ νοερὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα θνητά, τὸν δὲ ἀνωτάτω (ἀιθέρα) ἀεικίνητόν τε εἶναι καὶ καθαρὸν καὶ ὑγιῆ, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ ἀθάνατα καὶ θεῖα.*

вутъ только смертныя существа, — люди, животныя и растенія, а въ высшихъ областяхъ—герои (души усопшихъ), демоны (безсмертные духи) и боги, т. е. небесныя тѣла, которыя тоже суть безсмертныя и божественныя существа [229].

Весь міръ по своему внутреннему порядку и стройности есть *κόσμος*, устройство, красота [230] Въ этомъ прекрасно устроенномъ мірѣ теплота и холодъ, свѣтъ и тьма, сухость и влажность вообще распредѣлены поровну (*ἰσόμοιρα*), но такъ, что по временамъ преобладаетъ то одно, то другое, отчего происходитъ смѣна временъ года. Преобладаніе теплоты производитъ лѣто, преобладаніе холода — зиму, а отъ ихъ равновѣсія происходятъ прекраснѣйшія части года· при постепенномъ усиленіи тепла — наиболѣе здоровое время года, весна, а при постепенномъ уменьшеніи теплоты менѣе здоровая осень, какъ и утро здоровѣе вечера. Въ удержаніи этого равновѣсія выражается *міропорядокъ*, *εἱμαρμένη*, *промыслъ*, *πρόνοια*, господствующій во всей вселенной [231]; отъ этого равновѣсія происходитъ, что земля обитаема. На этомъ міропорядкѣ и промыслѣ утверждается сохраненіе и постоян-

---

229) Alex. Polyhist. ibid. 27: *Ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τὲς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεούς.*

230) Plut plac. phil. II. 1: *Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον, ἐκ τῆς ἐν αὐτῇ τάξεως.*

231) Alex. Polyh. ap. D Laërt. VIII. 26: *Ἰσόμοιρά τε εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ φῶς καὶ σκότος, καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρόν· ὧν κατ' ἐπικράτειαν θερμοῦ μὲν θέρος γίνεσθαι, ψυχροῦ δὲ χειμῶνα. ἐὰν δὲ ἰσομοιρῇ τὰ κάλλιστα εἶναι τὲ ἔτους, ὧν τὸ μὲν θάλλον ἔαρ ὑγιεινὸν, τὸ δὲ φθίνον φθινόπωρον νοσερόν· ἀλλὰ καὶ τῆς ἡμέρας θάλλειν μὲν τὴν ἕω, φθίνειν δὲ τὴν ἑσπέραν, ὅθεν καὶ νοσερωτέραν εἶναι·* 27: *καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν, εἱμαρμένην τε τῶν ὅλων εἶναι, καὶ κατὰ μέρος αἰτίαν τῆς διοικήσεως·* 33: *καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.*

ное бытіе міра, хотя онъ, какъ происшедшій и тѣлесный, по своей природѣ переходчивъ [232].

Между обитателями міра люди занимаютъ среднее мѣсто. Боги, демоны и герои, обитатели высшихъ областей, выше ихъ, а вмѣстѣ съ ними живущія на землѣ существа,— животныя и растенія, стоятъ ниже ихъ. Люди божественнаго происхожденія; они принадлежатъ къ тѣмъ духамъ, которые при происхожденіи міра произошли изъ эѳира – перводуха, которые за тѣмъ обитали на небѣ и только для покаянія низошли на землю и сдѣлались людьми, но наконецъ, послѣ земной жизни, по окончаніи душепереселенія, должны возвратиться въ жилище блаженныхъ на небо; слѣдовательно душамъ человѣческимъ принадлежитъ и предсуществованіе и безсмертіе. Человѣкъ состоитъ не только изъ тѣла, *σῶμα* и свойственной ему *жизненной силы*, *ψυχή*, или *ζωή*, но и *духа*, *νοῦς*, или *ψυχή*; духъ извнѣ приходитъ (изъ неба) въ человѣческое тѣло по его рожденіи [233], а съ духомъ, какъ истеченіемъ эѳира, привходитъ разумъ, мышленіе, *λογικόν*; напротивъ того, жизненная сила чужда мышленія, неразумна, *ἄλογον* [234], такъ какъ она происходитъ изъ теплоты, изъ проникающаго міръ огня, который производитъ только матеріальное одушевленіе, но не мышленіе. Только духъ безсмер-

---

[232]) Plut. plac. phil. II: 4: *Πυθαγόρας... γενητὸν ὑπὸ θεοῦ τὸν κόσμον καὶ φθαρτὸν μὲν ὅσον ἐπὶ τῇ φύσει, αἰσθητὸν γὰρ εἶναι διὰ τὸ σωματικόν· οὐ μὴν φθαρησόμενόν γε, προνοίᾳ καὶ συνοχῇ θεοῦ.*

[233]) Stob. Ecl. phys. p. 790 7: *Πυθαγόρας θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν.*

[234]) Plut. de plac. IV. 4: *Πυθαγόρας, Πλάτων, κατὰ μὲν τὸν ἀνωτάτω λόγον διμερῆ τὴν ψυχήν· τὸ μὲν γὰρ ἔχει λογικόν, τὸ δ' ἄλογον.*

тенъ[235]; чрезъ него человѣкъ уподобляется богамъ[236]; а жизненная сила смертна и обща ему съ животными. Жизненная сила раздѣляется еще на способность чувствованій и страстей, *θυμός*, *θυμικόν* и на способность возбужденій и пожеланій, *ἐπιθυμητικόν*. Духъ пребываетъ въ мозгу, жизненная сила въ груди, или сердцѣ и въ тѣлѣ [237]. Мысли суть выдыханія (*ἀνέμους*) духа и подобно ему невидимы[238]; онѣ суть дѣйствія духа, эоира, а дѣятельность чувствъ (*αἰσθήσεις*) относится къ жизненной силѣ и теплотѣ Чувство и особенно зрѣніе происходитъ отъ того, что изъ мозга въ чувственные органы, а отъ нихъ къ предметамъ исходятъ весьма теплые лучи, родъ *теплаго испаренія*, *ἀτμὸν ἄγαν θερμόν*; мы потому видимъ сквозь воздухъ и воду, что исходящіе изъ глазъ теплые лучи зрѣнія легко проникаютъ чрезъ холодъ воздуха и воды, тогда какъ если-бы это испареніе, эти лучи въ глазахъ были холодны, то въ столь же холодномъ воздухѣ останавливались бы [239]. Пять нашихъ чувствъ соотвѣтствуютъ

---

235) Alex. Polyhis. ap. Diog. Laërt. VIII 30: *Καὶ τὸ μὲν φρόνιμον (τῆς ψυχῆς μόριον) ἀθάνατον, τὰ δὲ λοιπὰ θνητά.*

236) Ibid. 27: *Καὶ ἀνθρώπων εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν, κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον αἰθέρος.*

237) Plut. plac. IV. 5: *Πυθαγόρας τὸ μὲν ζωτικὸν περὶ τὴν καρδίαν, τὸ δὲ λογικὸν καὶ νοερὸν περι τὴν κεφαλήν.*

238) Alex. Polyhist. ap. Diog. Laërt. VIII. 30: *Τὲς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι· ἀόρατόν τε εἶναι ἀυτὴν καὶ τοὺς λόγους, ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀόρατος.*

239) Ibid. 29: *Τὴν τε ἄισθησιν κοινῶς, καὶ κατ' εἶδος τὴν ὅρασιν ἀτμόν τινα εἶναι ἄγαν θερμόν, καὶ διὰ τὲτο λέγεται δι' ἀέρος ὁρᾶν καὶ δι' ὕδατος·* и пр. Эта теорія зрѣнія противоположна нынѣ господствующей: обыкновенно думаютъ, что лучи свѣта, посредствомъ которыхъ мы видимъ, исходятъ отъ видимыхъ предметовъ и сосредоточиваются въ нашемъ глазѣ, такъ что свѣтовые лучи составляютъ конусъ, [ко-

пяти элементамъ, зрѣніе — огню и свѣту, слухъ — эѳиру, обоняніе — воздуху, вкусъ — водѣ, осязаніе — землѣ (Stob. Ecl. phys. I. p. 1104).

По разлученіи отъ тѣла душа носится въ воздухѣ и въ сопровожденіи Гермеса вступаетъ въ преисподнюю, откуда восходитъ на небо, если признана чистою, или, въ противномъ случаѣ, богинями судьбы, Эринніями заключается въ новыя нерасторжимыя узы, т. е. соединяется съ новыми тѣлами для новыхъ земныхъ перерожденій. Весь воздухъ наполненъ душами и духами, чистыми демонами и героями, и они-то посылаютъ сны, предзнаменованія и предвозвѣщенія, которыми боги руководствуютъ людей.

β) Символика чиселъ.

Извѣстія писателей, переданныя намъ подъ именемъ пиѳагорейскаго ученія о числахъ, составляютъ крайне пеструю и запутанную смѣсь представленій, относящихся къ различнымъ областямъ пиѳагорейской науки, — къ чистой математикѣ, математической музыкѣ, астрономіи, ученію о Богѣ, космогоніи, ученію о природѣ и даже нравственности. Извѣстія эти частію отрывочны у древнѣйшихъ и позднѣйшихъ писателей, начиная съ Аристотеля до Неоплатониковъ, частію безпорядочно собраны въ сочиненіи позднѣйшей древности: *Ѳеологическія положенія изъ ученія о числахъ* (Theologumena

---

тораго основаніе есть видимый предметъ, а вершина оканчивается въ нашемъ глазѣ; по Пиѳагору, напротивъ, лучи зрѣнія исходятъ отъ глаза, какъ отъ одного пункта и разширяются въ конусъ, обнимающій поверхность видимаго предмета.—Такое же понятіе о зрѣніи имѣлъ индійскій мыслитель Готама.

Arithmeticae), которыя, по всей вѣроятности, принадлежатъ Ямблиху и составляли VI книгу его большой компиляціи о пиѳагорейской школѣ. Переданныя намъ такимъ образомъ извѣстія, заимствованныя очевидно изъ весьма разнородныхъ пиѳагорейскихъ сочиненій, даже противоположныхъ межъ собой по своимъ взглядамъ и направленіямъ, надо прежде всего, для ихъ уразумѣнія, раздѣлить на главныя составныя части. — отдѣлить ученіе Пиѳагора отъ ученія о числахъ Телавга, Филолая и Архита и устранить въ нихъ все то, что относится къ пиѳагорейской математикѣ чистой и прикладной; тогда останется только одна часть ученія о числахъ, имѣющая отношеніе къ предметамъ Философіи и отличающаяся тѣмъ характеромъ, что опредѣленныя числа отождествляются съ извѣстными предметами, наприм. единство съ духомъ, двойство съ матеріей и пр. Такое отождествленіе числъ съ предметами для не знакомыхъ съ кругомъ пиѳагорейскихъ представленій кажется совершенно произвольнымъ и отнесеніе къ числамъ такихъ свойствъ и сказуемыхъ, которыя вовсе не вытекаютъ изъ природы числъ, какъ числъ, для самыхъ проницательныхъ людей остается загадочнымъ и непонятнымъ; непонятно напримъ. почему къ четверицѣ относится правда и т. п. Эта сивиллинская темнота доходитъ даже, по видимому, до противорѣчія здравому смыслу, когда Аристотель говоритъ о пиѳагорейцахъ, что »числа ихъ выражаютъ не только свойства и отношенія вещей, но и субстанцію ихъ, ихъ матерію[240]«, и когда тотъ же Аристотель признаетъ »невозможнымъ и немыслимымъ составъ матеріальныхъ тѣлъ, имѣющихъ физиче-

---

[240]) Arist. Met. I. 5. 8: *Φαίνονται δὴ ὄντοι (οἱ Πυθαγόρειοι) τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι, καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.*

скую тяжесть, изъ нематеріальныхъ, отвлеченно-мыслимыхъ вещей, неподходящихъ подъ понятіе физической тяжести,— какъ числа[241]).« — И однакожъ, при надлежащемъ разграниченіи пиѳагорейскаго ученія о числахъ и при надлежащемъ знакомствѣ съ кругомъ пиѳагорейскихъ представленій, эта темнота и это мнимое противорѣчіе здравому смыслу весьма легко объясняются и числа оказываются совершенно простыми и понятными означеніями извѣстныхъ пиѳагорейскихъ представленій.

Надлежащій свѣтъ на ученіе о числахъ проливаетъ для насъ классическое мѣсто о числѣ въ священной сагѣ, или »завѣтахъ« (*διαθῆκαι*) Пиѳагора; это есть воззваніе къ Первобожеству, къ четверичности, *τετρακτύς*:

»Будь намъ милостиво, достославное *Число*, отецъ боговъ и людей,
»Священная *Четверичность*, источникъ и корень
»Присно-текущаго естества! Ибо исходитъ *божественное Первочисло*
»Изъ глубины несмѣшанной *Единицы* (монады), пока не достигнетъ
»До священной *Четверицы*, которая раждаетъ за тѣмъ мать всего,
»Все вмѣщающую, первородную, всему полагающую предѣлъ,
»Неуклонную, неутомимую, священную *Десятерицу*,
»Имѣющую ключь ко всему, — во всемъ равную Первочислу![242])«

---

[241]) Ibid. XIV. c. 3. 5· *κατὰ μέντοι τὸ ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρος μηδὲ κουφότητα, ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρος, ἐοίκασι περὶ ἄλλου ὀυρανοῦ λέγειν καὶ σωμάτων, ἀλλ᾽ ὀυ τῶν αἰσθητῶν.*

[242]) Lobeck Aglaoph. p. 715—720:

Ἴλαθι (κέκλυθι) κύδιμ᾽ ἀριθμέ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν
Τετρακτὺς ζαθέη, πηγὴν ῥίζωμά τ᾽ ἔχουσα
Ἀενάου φύσεως· πρόεισι γὰρ θεῖος ἀριθμὸς
Μουνάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου, ἔστ᾽ ἂν ἵκηται
Τετράδ᾽ ἐπὶ ζαθέην· ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων
Πανδεχέα, πρέσβειραν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν,
Ἄτροπον, ἀκαμάτην, δεκάδα κλείουσί μιν ἀγνὴν,
Κληδοῦχον πάντων· ἀριθμῷ δέ τε πάντ᾽ ἐπέοικε.

Уже изъ самаго поверхностнаго взгляда на приведенное здѣсь мѣсто оказывается, что въ немъ говорится вовсе *не о числахъ въ обыкновенномъ смыслѣ*, что напротивъ самое Божество обозначается здѣсь, какъ *число, божественное Первочисло*, потому что оно состоитъ изъ нѣсколькихъ божественныхъ первосуществъ и есть *четверичность*, τετρακτύς. Употребленіе слова »число« въ этомъ именно смыслѣ тѣмъ важнѣе для насъ, что это мѣсто составляетъ начало и главное основаніе всего ученія о числахъ и принадлежитъ непосредственно самому Пиѳагору. Свидѣтельство древняго писателя, что Пиѳагорейцы все сводили къ числамъ, или, какъ говоритъ Аристотель, — »разсматривали самыя вещи, какъ числа[243]« и потому »самыя вещи называли числами[244]« — совершенно подтверждается авторитетомъ самого Пиѳагора. Изъ связи мыслей также весьма ясно открывается, что и другія два числа, упоминаемыя въ этомъ мѣстѣ, — *единство*, или *единица*, *монада* и *четверица* тоже означаютъ божественныя существа, и именно, *единицею*, *монадою*, μονάς называется первое изъ божественныхъ началъ, — *эѳиръ*, или *духъ*[245], очевидно, по причинѣ совершенной однородности и простоты его, такъ какъ единица здѣсь же названа *несмѣшанною*, ἀκήρατος, т. е. не составленною изъ разныхъ частей, въ противоположность *первоматеріи*, которая потому и названа *двоицею*, δυάς, что въ ней двѣ составныя части, — вода и земля; подобнымъ же образомъ *время* означается *троицею*, τριάς, оттого, что состоитъ изъ трехъ момен-

---

[243]) См. выше 241.

[244]) Arist. Met. I. c. 6. 11: οἱ δὲ (Πυθαγόρειοι) ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.

[245]) См. выше 124.

товъ, — прошедшаго, настоящаго и будущаго, и *четверица*, τετρᾰ́ς, о которой здѣсь упоминается, есть не иное что, какъ *первопространство*, въ которомъ различаются четыре главныя направленія, — по востоку, западу, зениту и противоположному пункту подъ землею. Съ первопространствомъ же, — какъ мы видѣли, — соединялось понятіе міропорядка, судьбы, правды[246] и пр. На эти-то численныя обозначенія божественныхъ первосуществъ намекаетъ и Аристотель, когда говоритъ, что »такимъ-то числомъ (единствомъ, монадою) Пиѳагорейцы обозначали духъ и душу (νῦς, т. е. эѳиръ, духовное первосущество), а другимъ — правосудіе (δικαιοσύνη, δίκη, т. е. четверицей — божество судьбы, безконечное пространство)[247]. Эти слова Аристотеля могутъ служить образчикомъ, какъ необыкновенно шатка и неопредѣленна большая часть цитатъ его и какъ онѣ дѣлаются понятными только тогда, когда изъ другихъ источниковъ уже знаемъ, что разумѣлъ при этомъ Аристотель. Что касается, наконецъ, упоминаемой здѣсь *священной десятерицы*, δεκᾰ́ς, то она означаетъ весь міровой шаръ, всю вселенную, состоящую изъ 10 одушевленныхъ божественныхъ существъ, — изъ свода неподвижныхъ звѣздъ, семи планетныхъ твердей, изъ земли и противоземелія. Этимъ вполнѣ объясняются и прилагаемыя ко вселенной свойства; по древнему міровоззрѣнію, она дѣйствительно есть »мать всего,« т. е. всего творенія, потому что міровой шаръ сперва и прежде

---

[246]) Theologum. arithm. p. 23 med. *Καλεῖται δὲ αὐτὴ (ἡ τετρᾰ́ς) Δικαιοσύνη· ἐπεὶ τὸ τετράγωνον τὸ ἀπ᾽ αὐτῆς (τῆς τετρᾰ́δος), τουτέστι τὸ ἐμβαδὸν (area), τῇ περιμέτρῳ ἴσον.*

[247]) Arist. Met. I. 5. *Ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν (οἱ Πυθαγόρειοι) θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος Δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς, καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἐιπεῖν ἕκαστον ὁμοίως.*

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 ключовъ, 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 приснотекущаго творенія.« Теперь, приведенное выше мѣсто »изъ завѣтовъ« можно выразить такъ: »священное число, божественная четверичность исходитъ, развивается изъ глубины несмѣшанной единицы, т. е. эѳира, духа, до священной четверицы, до безконечнаго пространственнаго протяженія, а это производитъ за тѣмъ міровой шаръ, священную десятерицу.«

Какъ скоро четверица развивается далѣе въ десятерицу, то само собою разумѣется, что между ними должны быть и посредствующія числа. Эти посредствующіе члены сами собою обнаруживаются изъ представленнаго нами ученія Пиѳагора о мірѣ. Мы видѣли, что когда міровой шаръ произошелъ въ лонѣ божества, то творческій духъ, эѳиръ вступилъ въ него изъ Первобожества и частію изъ самого себя, частію дѣйствіемъ на первоматерію произвелъ огонь и свѣтъ, воздухъ и землю, которыя въ соединеніи съ нимъ самимъ суть составныя части всѣхъ космическихъ существъ въ частности. Съ появленіемъ этихъ пяти составныхъ частей, *пяти элементовъ* началось внутреннее образованіе міра. Это и есть *пятерица*, πεντάς, непосредственно примыкающая къ первобожеству, къ четверичности, какъ посредствующій членъ между нимъ и міромъ. Какъ Первобожество есть источникъ и корень вселенной и вообще непрерывно продолжающагося творчества, то

происшедшіе въ міровомъ шарѣ пять элементовъ составляютъ источникъ и корень внутрьміроваго творенія въ частности, происхожденія и вѣчнаго обновленія частныхъ космическихъ существъ. Такимъ образомъ четвероединое божество и пять элементовъ составляютъ субстанцію вселенной.

Но этотъ міръ, происшедшій изъ Божества и элементовъ, въ своемъ внутреннемъ составѣ опять устроенъ по числу и мѣрѣ.

Живыя и одушевленныя существа въ мірѣ состоятъ изъ *шести родовъ*: боговъ, демоновъ, полубоговъ или героевъ, людей, звѣрей и растеній. Это *шестерица*.

Высшая и чистѣйшая часть міра, область эѳира (духа) и свѣта составляетъ *семерицу*, потому что область эта заключаетъ въ себѣ *семь* небесныхъ тѣлъ, семь планетъ, которыя суть божественныя существа, одаренныя разумѣніемъ и которыя въ неизмѣнномъ порядкѣ проходятъ свои пути.

Эта высшая область объемлется *восьмю* божественными существами, восьмю сферами, или твердями; это семь прозрачныхъ планетныхъ сферъ, къ которымъ прикрѣплены планеты и восьмая непрозрачная сфера неподвижныхъ звѣздъ. Кромѣ этихъ восьми божественныхъ сферъ находится еще *восьмиричное число великихъ космическихъ божествъ*, около которыхъ вращается вся внутренняя жизнь вселенной: небо и земля, эѳиръ и огонь, дневной свѣтъ и ночная тьма, солнце и луна. Восемь сферъ и восемь космическихъ божествъ составляютъ *восьмерицу*.

Огромные полые шары сферъ, или твердей съ землею и противоземеліемъ раздѣляютъ всю внутренность міра на *девять большихъ космическихъ пространствъ*: одно средоточное, объятое землею и противоземеліемъ и наполненное центральнымъ огнемъ, за тѣмъ — отъ земли до Сатурна семь

большихъ міровыхъ пространствъ, объятыхъ восьмю планетными сферами, и наконецъ, самое крайнее, девятое, промежуточное пространство между Сатурномъ и сферой неподвижныхъ звѣздъ. Это *девятерица*.

Наконецъ, *десятерица*, какъ мы уже видѣли, означаетъ весь міровой шаръ, состоящій изъ 10 главныхъ частей. Далѣе десятерицы, по свидѣтельству Аристотеля, эта символика числъ не простиралась.

Изъ представленнаго нами объясненія пиѳагорейской символики числъ оказывается вопервыхъ, что ученіе объ нихъ не составляетъ самостоятельной науки, изъ которой бы заимствовали свои основныя понятія прочія части пиѳагорейскаго ученія, а напротивъ, символика числъ совершенно зависитъ отъ прочихъ частей его и для своего узазумѣнія предполагаетъ знакомство съ ними. Оттого и сказуемыя, приписываемыя числамъ, взяты не *изъ природы самыхъ числъ*, но отъ предметовъ, обозначаемыхъ этими числами.

Вовторыхъ, какъ скоро сказуемыя числъ взяты не изъ ихъ природы, но отъ предметовъ, подъ ними подразумѣваемыхъ, то значитъ, что *числа здѣсь суть только символическія обозначенія опредѣленныхъ, подразумѣваемыхъ при этомъ вещей и существъ*, какъ наприм. и мы могли бы подъ именемъ семи разумѣть 7 смертныхъ грѣховъ, подъ двѣнадцатью 12 апостоловъ и т. п. Что дѣйствительно таково было значеніе числъ у древнѣйшихъ Пиѳагориковъ (*τῶν Ἰταλικῶν*), видно изъ свидѣтельства Аристотеля, который, противополагая новыхъ Пиѳагорейцевъ (*τοὺς Πυθαγορείους*) древнимъ (*τοῖς Ἰταλικοῖς*) говоритъ, что хотя первые, подобно древнѣйшимъ, принимали противоположныя начала, но что »они привнесли свойственное имъ нововведеніе, потому »что подъ именемъ опредѣленнаго, безконечнаго и единаго они

»разумѣли уже не какія–либо другія существа и субстанціи, »(*φύσεις*), наприм. огонь, или землю, или что–либо иное »такого рода, но думали, что самое безконечное, самое еди»ное, — что самыя эти понятія составляютъ сущность, суб»станцію вещей, о которыхъ они говорятъ, и что поэтому »число составляетъ сущность всего[248].« — Итакъ, только позднѣйшіе Пиѳагорейцы подъ числами разумѣли субстанціи реальныхъ вещей, такъ что »изъ того, что не имѣетъ ни тя»жести, ни легкости (изъ нематеріальнаго, отвлеченнаго понятія) должны были образоваться вещи, имѣющія тяжесть и »легкость (матеріальныя), какъ будто Пиѳагорейцы эти гово»рятъ объ иномъ небѣ и иныхъ тѣлахъ, чѣмъ чувственно»наблюдаемыя[249].« — Слѣдовательно, наоборотъ, древнѣйшіе Пиѳагорики понимали числа иначе, подъ опредѣленнымъ, безконечнымъ и единымъ понимали »извѣстныя другія существа »и субстанціи, какъ огонь, или землю« и пр., понимали именно подъ »безконечнымъ« божество, подъ »единымъ« перводухъ и т. д. и стало быть числа были у нихъ только *символическимъ обозначеніемъ* другихъ опредѣленныхъ существъ, при этомъ подразумѣваемыхъ.

Въ третьихъ, всѣ символическія числа отъ единицы до десятерицы раздѣляются на двѣ равныя половины, изъ которыхъ первая — отъ единицы до пятерицы включительно означаетъ *субстанціи*, изъ которыхъ сложился міръ съ его частными существами, а вторая — отъ *шестерицы* до *десяте-*

---

[248]) Arist. Met. I. 5. 28: *Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι... προσεπέθεσαν, ὃ καὶ ἴδιόν ἐστιν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς φήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.*

[249]) См. выше 241.

рицы, означаетъ *происшедшее* изъ этихъ субстанцій, *устроенное по мѣрѣ и числу*, — группы существъ и главныя части вселенной, разграниченныя по опредѣленнымъ численнымъ отношеніямъ. Послѣ этого и мысль Пиѳагориковъ, переданная Аристотелемъ, что »числа они разсматривали не только какъ *свойства и отношенія вещей*, но и какъ *субстанцію* и *матерію*,« (прим. 240) не представляетъ ничего противнаго здравому смыслу, напротивъ — оказывается совершенно простою и естественною; потому что дѣйствительно одни изъ этихъ числъ обозначаютъ субстанцію и матерію вещей, — четвероединое божество и элементы, а другія — только чисто-формальныя понятія, численныя отношенія и свойства вещей, удерживая въ томъ и другомъ случаѣ лишь символическое значеніе. У позднѣйшихъ Пиѳагорейцевъ всѣ числа, прилагаемыя прямо къ реальнымъ предметамъ, получили, конечно, иное, реальное значеніе; но это объяснится ниже въ ученіи Филолая.

Наконецъ въ четвертыхъ, древнѣйшая символика числъ, содержащаяся »въ священной сагѣ« и получившая свое начало отъ самого Пиѳагора, относится только къ Первобожеству и міру и выражаетъ ту мысль, что части Первобожества и происшедшей изъ него и связанной съ нимъ вселенной устроены по числу и мѣрѣ, и потому эта символика простирается только отъ единицы до десятерицы и имѣетъ характеръ существенно теологическій, такъ какъ міръ, по Пиѳагору, составляетъ одно съ божествомъ и есть какъ-бы чувственно-наблюдаемое его тѣло. Нѣтъ свидѣтельствъ, что Пиѳагоръ эту символику числъ распространялъ и на другія науки, и весьма естественно, что онъ и не покушался на это. Если же, по древнему свидѣтельству [250], Пиѳагоръ училъ, что

[250] Alex Polyhist. ap. Diog. Laërt. VIII. 33: Τὴν δὲ ἀρετὴν ἁρμο-

»въ гармоніи состоитъ добродѣтель и здоровье и каждое благо »и божество, и что поэтому все устроено въ гармоніи,« то эту прекрасную и справедливую мысль, очевидно, надо понимать только въ самомъ общемъ смыслѣ, такъ какъ въ ея основаніе вовсе не положено особое, опредѣленное численное отношеніе. Болѣе широкое приложеніе числъ относится уже къ подражаніямъ пиѳагорейской символикѣ числъ и къ дальнѣйшему ея видоизмѣненію.

в) Видоизмѣненіе пиѳагорова ученія.

Видоизмѣненіе въ символику числъ Пиѳагора первый внесъ сынъ его, *Телавгъ* (*Τηλαύγης*), а за тѣмъ еще большее преобразованіе въ пиѳагорейскомъ ученіи сдѣлалъ *Филолай*. Телавгъ принадлежитъ еще къ Пиѳагорикамъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ его ученіе составляетъ переходной членъ къ ученію Пиѳагорейцевъ.

аа) Телавгъ.

Во время смерти Пиѳагора Телавгъ, младшій изъ дѣтей его, былъ еще очень молодъ (Jambl. de vit. Pyth. 146), а потому и при жизни своего отца не могъ еще пользоваться его наставленіями въ Философіи. Въ послѣдствіи времени, женившись на Виталіи (*Βιτάλη*), дочери своей старшей сестры, Дамо, онъ воспользовался оставшимися бумагами своего отца и ознакомившись съ его ученіемъ, написалъ, какъ уроженецъ Италіи (и потомъ жившій то въ Италіи, въ Гераклеѣ, то въ Сициліи), дорическою прозою сочиненіе подъ заглавіемъ:

νίαν εἶναι, καὶ τὴν ὑγιειαν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν, καὶ τὸν θεόν· διὸ καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.

»священная сага« (*ἱερὸς λόγος*), или »трактатъ о богахъ« (*περὶ θεῶν λόγος*, Jambl. de vit. Pyth. 145: p. 304). Матеріалъ, которымъ пользовался Телавгъ въ своемъ сочиненіи, принадлежитъ, конечно, его отцу, а онъ далъ этому матеріалу только свою особенную форму и свое особенное развитіе. Отъ этого, вѣроятно, въ позднѣйшей древности, сочиненіе это почти вообще приписывали самому Пиѳагору, какъ »священную сагу« Пиѳагора — Орфею. Но самъ Пиѳагоръ написалъ свою священную сагу, извѣстную подъ именемъ »орфической,« на іонійскомъ діалектѣ; притомъ, по свидѣтельству замѣчательныхъ и достойныхъ вѣры членовъ самой пиѳагорейской школы (*ὡς ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι διαβεβαιοῦνται*), оно написано именно Телавгомъ, сыномъ Пиѳагора (Jambl. ibid.), и только по общему обычаю Пиѳагориковъ Телавгъ приписалъ это сочиненіе не себѣ, но самому Пиѳагору [254]. Въ этомъ сочиненіи Телавгъ покушался численно-символическія представленія своего отца рязвить въ формальную »ѳеологію числъ« (*ἡ κατ᾽ ἀριθμὸν θεολογία*, Jamb. ibid.), которую онъ разсматривалъ какъ продолженіе »орфической ѳеологіи« и которую будто сообщилъ Пиѳагору, при его вступленіи въ орфическія таинства въ Либеѳріѣ, тамошній жрецъ Аглаоѳамъ (Jambl. ibid.). Какъ исходную точку (*ἀφορμὰς*) и основную руководительную идею своей »ѳеологіи числъ,« Телавгъ, въ началѣ своего сочиненія, приводитъ изреченіе Пиѳагора, что »вѣчная сущность числа (Первочисла, т. е. Божества орфико-пиѳагорейской саги) есть

---

[254]) Jambl. vit. Pyth. 158. *Ὁμολογεῖται τοίνυν τὰ μὲν Πυθαγόρου εἶναι τῶν συγγραμμάτων τῶν νυνὶ φερομένων, τὰ δὲ ἀπὸ τῆς ἀκροάσεως αὐτοῦ συγγεγράφθαι, καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ ἑαυτῶν ἐπεφημίζον αὐτά, ἀλλὰ εἰς Πυθαγόραν ἀνέφερον αὐτὰ, ὡς ἐκείνου ὄντα.*

»не только прозорливая причина всего неба и земли и ме»жду ними находящагося творенія, но и основаніе для не»прерывнаго сохраненія всѣхъ небесныхъ существъ (небесныхъ тѣлъ) и всѣхъ боговъ и демоновъ[252],« — цитата, которая совершенно вѣрно примыкаетъ къ словамъ орфической священной саги о четверичности (*τετρακτύς*) и могла быть заимствована, по словамъ древняго передатчика, единственно »изъ этого святилища, доступнаго только посвященнымъ« (*ἐκ τοῦ μυστικωτάτου ἀπηνθισμένον παρὰ Ὀρφεῖ τόπου*, Jambl. ibid.).

Но не смотря на это, Телавгъ основному понятію орфико-пиѳагорейской саги о числѣ, т. е. о Первобожествѣ, *τετρακτύς*, далъ совсѣмъ иное, чуждое ей значеніе, которое однакожъ послѣ Телавга сдѣлалось господствующимъ у Пиѳагорейцевъ. Числа у него не суть уже только символическія обозначенія извѣстныхъ предметовъ, именно частей Первобожества и вселенной, составляющей его тѣло, но дѣйствительныя численныя отношенія, которыя онъ отыскиваетъ въ самыхъ различныхъ областяхъ міра явленій и которыя не имѣютъ никакой связи съ понятіемъ о божествѣ. У Пиѳагора ѳеологическія и космологическія понятія о Богѣ и мірѣ составляютъ существенное, а численное ихъ обозначеніе есть нѣчто несущественное и прибавочное; напротивъ того у Телавга численныя понятія составляютъ главное и существенное, а сочетаніе ихъ съ понятіемъ о богахъ есть нѣчто несущественное, искусственное и часто даже натянутое. Эта, такъ называемая, »ѳеологія числъ« относится къ области *статистическаго разсматриванія*

[252]) Jambl. vit. Pyth. 145. p. 304: *Ἔφα δὲ (ὁ Πυθαγόρας) τὰν ἀριθμῷ οὐσίαν ἀΐδιον εἶναι μὲν ἀρχὰν προμαθεστάταν τῷ παντὸς ὠρανῷ καὶ γᾶς καὶ τᾶς μεταξὺ φύσιος, ἔτι δὲ καὶ θείων καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων διαμονᾶς ῥίζαν.*

физико-физіологическихъ явленій; самыя дробныя численныя отношенія изъ ученія о природѣ, истинныя и мечтательныя, составляютъ содержаніе ученія, а ѳеологическій характеръ, на который это сочиненіе имѣетъ притязаніе по своему заглавію, развѣ самыми натянутыми толкованіями можетъ быть приложенъ къ содержанію, вовсе не ѳеологическому,—къ численнымъ отношеніямъ природоученія.

Формальное значеніе числа у Телавга явно открывается изъ свидѣтельства древняго передатчика, что Пиѳагоръ, т. е. Телавгъ, въ своей сагѣ »число называлъ владыкой формъ и понятій[253],« т. е признавалъ тѣмъ, что составляетъ сущность формъ и понятій въ мышленіи, отъ чего зависитъ возможность и дѣйствительность формы и понятія. Въ этомъ направленіи излагались у Телавга, самымъ подробнымъ образомъ, всѣ возможныя численныя отношенія, или по выраженію одного изъ древнихъ писателей, »излагались всѣ роды единствъ и числъ до »послѣдняго пункта[254].« Изъ всѣхъ извѣстныхъ въ пиѳагорейской школѣ точныхъ наукъ,—ариѳметики и музыки, геометріи и сферики и особенно изъ физіологіи, т. е. изъ природоученія въ смыслѣ древнихъ, Телавгъ старательно собралъ всѣ извѣстныя ему численныя отношенія по численному порядку отъ единицы до десяти, такъ что подъ каждымъ числомъ приведены были ихъ физическія и ѳеологическія отношенія и свойства. Примѣръ тому представляетъ намъ древній передатчикъ по случаю семиричнаго числа: »Пиѳагоръ« (т. е. Телавгъ),—го-

---

[253]) Syrian. in Arist. Met. XII. p. 71 въ лат. перев.: Pythagoras ipse in Sacro sermone formarum et idearum dominum esse numerum ipsum dixit.

[254]) Ibid. p. 83: Si quis Sacrum ipsum Pythagorae (Telaugis) sermonem consequi possit, omnes ibi inveniet ordines et unitatum et numerorum ad unguem laudatos.

воритъ онъ[255],— »многое божественное излагалъ подъ семи-
»ричнымъ числомъ, показывая, какимъ образомъ природа
»въ семь лѣтъ, или въ семь мѣсяцовъ, или въ семь дней
»производитъ большую часть физическихъ вещей; всѣ числа
»отъ единицы до десятерицы онъ объясняетъ такимъ образомъ
»ѳеологически и физіологически.« Образчикъ такихъ объясне-
ній можно видѣть въ слѣдующей цитатѣ[256]: »Пиѳагорейцы
(Телавгъ) называли семиричное число мѣрою времени (*καιρός*),
»потому что большая часть физическихъ вещей проходитъ
»періоды своего происхожденія и развитія по семиричному
»числу; такъ наприм. относительно человѣка, — онъ раж-
»дается въ семь мѣсяцовъ, перемѣняетъ зубы въ семь лѣтъ,
»дѣлается юношею въ дважды семь лѣтъ и мужаетъ въ трижды
»семь лѣтъ; или относительно солнца, которое приводитъ
»къ зрѣлости всѣ плоды, — оно между небесными тѣ-
»лами, считая отъ сферы неподвижныхъ звѣздъ, занимаетъ
»седьмое мѣсто[257].« — (Это — ***физіологическія объясненія***

---

[255]) Syrian. in Arist. Met. XIII. p. 121: Pythagoras multa divina de septenario dicens ostendit, quo pacto natura per septem annos aut menses aut dies plurimas hujusmodi rerum (physicarum) perficit.... de omnibus numeris qui sunt ab unitate usque ad denarium docens theologice simul et naturaliter versatur.

[256]) Alex. Aphrod. in Arist. Met. I. 5. p. 985, 6, 26: *καιρὸν δὲ πάλιν ἔλεγον (οἱ Πυθ.) τὸν ἑπτά· δοκεῖ γὰρ τὰ φυσικὰ τοῦς τελείους καιροὺς ἴσχειν καὶ γενέσεως καὶ τελειώσεως κατὰ ἑβδομάδας, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου· καὶ γὰρ τίκτεται ἑπταμηνιαῖα, καὶ ὀδοντοφυεῖ τοσούτων ἐτῶν, καὶ ἡβάσκει περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα, καὶ γενειᾷ περὶ τὴν τρίτην. Καὶ τὸν ἥλιον δε, ἐπεὶ αὐτὸς ἄιτιος εἶναι τῶν καρπῶν, ἐντᾶυθά φασιν ἱδρῦσθαι καθ' ὃ ὁ ἕβδομος ἀριθμός ἐστιν, ὃ καιρὸν λέγουσιν.*

[257]) Пиѳагорейцы считали порядокъ планетъ двоякимъ образомъ: или — луна, солнце, Меркурій, Венера, Марсъ, Юпитеръ, Сатурнъ и затѣмъ сфера неподвижныхъ звѣздъ, или — луна, Меркурій и Ве-

семиричнаго числа; за ними слѣдуютъ *θеологическія*); »и »какъ семиричное число въ ряду десятка не производитъ дру»гаго числа и не происходитъ само отъ другаго, то назы»вается *Аѳиной*, потому что и она не раждала дѣтей и не »произошла путемъ рожденія [258] « — »Такимъ же образомъ »четверичное число они называли *правдою*, потому что оно »есть первое равно равное число (2×2), а сущность правды »тоже состоитъ въ равенствѣ и равномѣрномъ воздаяніи [259].« По такимъ и тому подобнымъ численнымъ сравненіямъ Телавгъ называлъ какъ семиричное число мѣрою времени и Аѳиною, такъ и »*единицу* — *Аполлономъ* (по искусственной »этимологіи, *α-πολλὰ* не-многое), *двоицу*, — какъ перво»матерію, — *Артемидой* (Ἄρτεμις), неврежденною (*ἀρτεμὴς*), *пятерицу*, какъ число элементовъ, основныхъ силъ »всякаго происхожденія и рожденія, изъ союза и соединенія »которыхъ происходятъ всѣ вещи, — *бракомъ*, *γάμος*, и »богинею ражданія, *Афродитою; восьмерицу*, — какъ пер»вый кубъ (2×2×2), — *непоколебимою* и *Посейдономъ* (потому что Посейдонъ также назывался непоколебимымъ,

---

нера и потомъ солнце, за нимъ Марсъ, Юпитеръ и Сатурнъ и сфера неподвижныхъ звѣздъ. Въ первомъ случаѣ солнце, считая съ конца, занимаетъ седьмое мѣсто; въ послѣднемъ — середину, *μέση*, въ разстояніяхъ планетъ по интервалламъ музыкальныхъ тоновъ.

[258]) Alex. Aphrod in Arist. Met. I. 5. p. 985· Ἐπεὶ δὲ ὄντε γεννᾷ τινὰ τῶν ἐν τῇ δεκάδι ἀριθμῶν ὁ ἑπτὰ ὄντε γεννᾶται ὑπό τινος ἀυτῶν, διὰ τᾶτο καὶ Ἀθηνᾶν ἔλεγον ἀυτὸν. Тоже Theologum. arith. p. 55 med.

[259]) Idem ib. — Τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναί το ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο ἑυρίσκοντες ὂν, διὰ τᾶτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον (т. е. 2×2) ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην.... τᾶτον δὲ οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον (τετρὰς въ Первобожествѣ)... οἱ δὲ τὸν ἐννέα, ὅς ἐστι πρῶτος τετράγωνος ἀπὸ περιττοῦ τὲ τρία ἐφ' ἀυτὸν γενομένου.

ἀσφάλιος, т. е. ἀσφαλίζων), *девятерицу* — куретскою, по »девяти куретамъ; наконецъ *десятерицу*, какъ означеніе мі»роваго шара, *всесовершенною*[260].« — На эти и имъ подобныя численныя означенія намекаетъ, хотя и не точно, Аристотель, когда говоритъ[261]. »Пиѳагорейцы первые старались »опредѣлить нѣкоторыя понятія, приводя ихъ въ связь съ чи»слами, какъ наприм. что такое мѣра времени и правда и бракъ.« — Примѣровъ этихъ совершенно достаточно, чтобы составить себѣ понятіе о ѳеологіи числъ Телавга. Перейдемъ къ Филолаю.

бб) Филолай.

Въ жизнеописаніи Пиѳагора мы видѣли, что еще до прибытія его въ Кротонъ, тамъ существовала уже школа врачей подъ начальствомъ Демокеда, бывшаго лейбъ-медика при персидскомъ царѣ Даріи, что Демокедъ въ свою общую врачебную теорію внесъ зороастровъ дуализмъ о двухъ противоположныхъ себѣ началахъ, — добромъ и зломъ, заимствованный имъ въ Персіи и что его послѣдователи посѣщали также публичныя чтенія Пиѳагора, гдѣ знакомились съ его нравственно-религіознымъ ученіемъ, особенно съ ученіемъ о безсмертіи души и душепереселеніи. Тамъ же мы видѣли, что по изгнаніи Пиѳагора и Демокеда, въ Кротонѣ открылъ школу

---

[260]) Moderatus ap. Stob. Ecl. phys. I. p. 20: *Πυθαγόρας* (Telauges) *τοῖς θεοῖς ἀπεικάζων ἐπωνόμαζεν* (*τοὺς ἀριθμούς*), *ὡς Ἀπόλλωνα μὲν τὴν μονάδα ἔσαν, Ἄρτεμιν δὲ τὴν δυάδα, τὴν δὲ πεντάδα* (вм. *ἑξάδα*) *γάμον καὶ Ἀφροδίτην, τὴν δὲ ἑβδομάδα καιρὸν καὶ Ἀθηνᾶν, ἀσφάλειαν δὲ καὶ Ποσειδῶνα τὴν ὀγδοάδα, Κουρήτιδα δὲ τὴν ἐννεάδα, καὶ τὴν δεκάδα Παντέλειαν.*

[261]) Arist. Met. XIII. 4. 6: *Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων* (*ἐζήτεν καθόλου ὁρίζεσθαι*), *ἂν τὲς λόγους ἐις τὲς ἀριθμὲς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος.*

бывшій пиѳагорейскій акусматикъ Гиппазъ, который зороастрово умозрѣніе кротонскихъ врачей соединилъ съ начальнымъ пиѳагорейскимъ образованіемъ, обще-религіознымъ, нравственнымъ и особенно математическимъ Но собственно умозрительный кругъ понятій, который былъ сообщаемъ только эсотерикамъ послѣ принятія въ орфическія таинства, ему, какъ акусматику, не былъ извѣстенъ; если онъ и зналъ по слуху о большомъ орфическомъ стихотвореніи, о »священной сагѣ,« то тѣмъ не менѣе ничего не зналъ изъ ея содержанія [262]. Столь же мало доступны для него были и медико-физіологическія познанія кротонскихъ врачей, такъ какъ эти познанія могли быть пріобрѣтаемы только во время ученія при практикѣ подъ руководствомъ старѣйшаго врача; напротивъ, умозрительныя понятія, положенныя въ основаніе медицинской теоріи, были ему открыты, потому что они довольно рано обнародованы были во многихъ сочиненіяхъ, наприм. Алкмеона и Вронтина и не составляли никакой тайны. И дѣйствительно, ему приписываются, по древнимъ свидѣтельствамъ, нѣкоторыя изъ замѣчательнѣйшихъ понятій зороастрова ученія; такъ наприм. высокая роль *огня* во вселенной, или *твореніе матеріальнаго міра по образцу и первообразу духовнаго*, потому что Гиппазъ признавалъ огонь не только божествомъ [263], но и *мірообразовательнымъ началомъ* [264], и вмѣстѣ съ тѣмъ

---

[262]) Объ этомъ можно заключать изъ содержанія его собственаго *μυστικὸς λόγος* (Jambl. vit. Pyth. 259. p. 506), которое онъ написалъ въ подражаніе пиѳагорейскому *ἱερὸς λόγος* и съ цѣлію оклеветать Пиѳагора: *τὸν δὲ „μυστικὸν λόγον“ Ἱππάσου φασὶν εἶναι, γεγραμμένον ἐπὶ διαβολῇ Πυθαγόρου.* Diog. Laërt. VIII. 7.

[263]) Clem. Alex. protrept. p. 42. c: *Τὸ πῦρ θεὸν ὑπειλήφατον Ἵππασος τε ὁ Μεταποντῖνος καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἡράκλειτος.*

[264]) Plut. plac. I. c. 3 med. *Ἡράκλειτος καὶ Ἵππασος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ.* Тоже Stob. Ecl. phys. I p. 304.

міровою душою, такъ какъ онъ душу отождествлялъ съ огнемъ (Tertul. de anim. c. 5), — понятія, которыя въ дальнѣйшемъ развитіи встрѣчаются у Филолая и Гераклита. Равнымъ образомъ къ Гиппазу и его школѣ относятъ и тотъ взглядъ на число, что оно есть »первообразъ и мѣра творенія,« — взглядъ, который составляетъ основаніе всего ученія о числахъ у послѣдующихъ Пиѳагорейцевъ [265]. Мы знаемъ также, что школу свою самъ Гиппазъ называлъ *пиѳагорейскою*, но Пиѳагорики считали ее только акусматическою.

Въ школѣ Гиппаза получилъ свое образованіе и *Филолай*, какъ уроженецъ Кротона (Diog. Laert. VIII. 84; Jambl. vit. Pyth. p. 174); здѣсь-то, по всей вѣроятности, почерпнулъ онъ свои умозрительныя понятія и свои познанія математическія, частнѣйшее же возбужденіе къ своему ученію о числахъ могъ онъ заимствовать изъ сочиненія Телавга, котораго младшимъ современникомъ былъ онъ, и даже изъ личнаго съ нимъ обращенія; потому что »ѳеологія чиселъ, священная сага« Телавга была весьма извѣстна между Луканцами [266], именно въ Гераклеѣ (основанной ими на мѣстѣ древняго Сироса), гдѣ онъ жилъ и написалъ свое сочиненіе; а здѣсь же, въ Гераклеѣ, между Луканцами, долгое время жилъ и Филолай (Jambl. vit. Pyth. p. 520, s. 266). Кругъ понятій, образовавшихся изъ сліянія ученія гиппазова и телавговой ѳеологіи чиселъ, не только поддерживался въ нижней Италіи рядомъ приверженцовъ его, къ которымъ принадле-

---

[265]) Jambl. in Nicom. arithm. p. 11: *Οἱ δὲ περὶ Ἵππασον ἀκουσματικοὶ ἀριθμὸν εἶπον παράδειγμα πρῶτον κοσμοποιΐας, καὶ πάλιν κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον.*

[266]) Jambl. de vit. Pyth p. 318, 152: *Ἐν δὲ τοῖς Λευκάνοις* (вм. *Λατίνοις*) *ἀναγινώσκεσθαι τοῦ Πυθαγόρου* (Телавга) *τὸν Ἱερὸν λόγον.*

жатъ наприм. Архитъ, Эвритъ и Тимэй, но вскорѣ сдѣлался извѣстнымъ и собственно въ Греціи чрезъ Филолая, частію потому, что онъ самъ переселился въ Θивы (Plat. Phaed. p. 61. D.), а частію оттого, что его сочиненіе, хотя сперва только въ кругу самихъ Пиѳагорейцевъ, значительно распространилось, такъ что и Платонъ въ свое время пріобрѣлъ это сочиненіе (Diog. Laert. VIII c. VII. 84; III. 9.) и послѣдователь его Спевзиппъ воспользовался имъ для собственнаго сочиненія о числахъ (Theologum arithm. p. 61) Такимъ образомъ пиѳагорейская школа, основанная Гиппазомъ, непрерывно продолжалась до Аристотеля частію чрезъ непосредственное ученіе[267], частію чрезъ вліяніе ея сочиненій, изъ которыхъ не дѣлали тайны Поэтому Пиѳагорейцы, о которыхъ Аристотель говоритъ въ своей метафизикѣ и къ которымъ, какъ извѣстно, причисляетъ онъ и своего учителя, Платона (Met. I. c. 6 init.), большею частію принадлежатъ къ этой гиппазовой школѣ. Между тѣмъ какъ ученіе Пиѳагориковъ, хранимое ими въ тайнѣ, какъ высшее знаніе посвященныхъ (Jambl. de vit. Pyth. 199), до совершеннаго прекращенія школы при первыхъ Птоломеяхъ оставалось совершенно неизвѣстнымъ для современниковъ, и только тогда сдѣлалось общеизвѣстнымъ, когда оставшіяся сочиненія, такъ долго и старательно скрываемыя отъ непосвященныхъ, перешли наконецъ въ чужія руки (Porph. de vit. Pyth. 58); оттого у позднѣйшихъ писателей гораздо полнѣе извѣстія объ

---

[267]) Самъ Платонъ былъ въ нижней Италіи и завязалъ личное знакомство съ тогдашними главами школы,—Архитомъ, Эвритомъ, Тимэемъ; и Спевзиппъ, сопутствовавшій своему дядѣ, Платону, въ его третьемъ путешествіи въ Сицилію, очевидно, слушалъ пиѳагорейскія чтенія, при этомъ упоминаемыя.

этомъ ученіи, чѣмъ у древнѣйшихъ. Еще Дикеархъ, во время Александра В , могъ поэтому сказать »чему училъ Пиѳагоръ »своихъ довѣренныхъ учениковъ (*τοῖς συνοῦσιν*), никто не »можетъ сказать навѣрное, потому что ихъ молчаніе было »необыкновенное[268] « Всѣ Пиѳагорейцы, т. е. вышедшіе изъ школы Гиппаза, были приверженцы главнѣйшихъ понятій Зороастра[269]; у всѣхъ этихъ Пиѳагорейцевъ, смотря по большей или меньшей подробности переданныхъ намъ извѣстій и по объему дошедшихъ до насъ твореній и отрывковъ, существенныя черты зороастрова ученія высказываются то полнѣй, то въ отрывочныхъ намекахъ; у всѣхъ ихъ, и прежде всего у Филолая, мы видимъ уже не египетское, или древне-пиѳагорейское понятіе о божествѣ, какъ четвероединствѣ божественныхъ первосуществъ, но *зороастровъ монотеизмъ съ двумя подчиненными, противоположными себѣ началами* и соотвѣтственными имъ порядками *духовъ* (систихіями, *συστοιχία*) и тѣмъ *третьимъ*, посредствующимъ существомъ между двумя противоположными началами, *посредникомъ* (*μεσίτης*, Митра), который наблюдаетъ за непрерывной войной этихъ началъ и удерживаетъ постоянный порядокъ и равномѣрность во вселенной; ученіе о непосредственно изъ Бога происшедшихъ основныхъ веществахъ для мірообразованія, о *четырехъ элементахъ*, между которыми огонь занимаетъ такое высокое положеніе, — и наконецъ, зороастрово

---

[268]) Porphyr. de vit. Pyth. 19: *Ἃ μὲν οὖν ἔλεγε τοῖς συνοῦσιν, οὐδὲ εἷς ἔχει φράσαι βεβαίως· καὶ γὰρ οὐδ' ἡ τυχοῦσα ἦν παρ' αὐτοῖς σιωπή.*

[269]) У Платона Зороастръ, слуга Оромазда (Ормузда), называется по имени (Plut. Alcib. I. p 122) и исторія воскресенія армянина Эра, очевидно, принадлежитъ къ персидскимъ священнымъ писаніямъ. Plat. de Repub. X. p. 614. Clem Alex. Strom. V. p. 710; здѣсь Эръ отождествляется съ Зороастромъ.

ученіе о твореніи, по которому Божество создало сперва *міръ духовъ* (Платоновъ міръ *первообразовъ*, *ἰδέαι*), по образцу которыхъ уже подчиненныя божества произвели міръ земной. Всѣ эти понятія, съ небольшими измѣненіями находящіяся у всѣхъ Пиѳагорейцевъ, составляютъ существенныя черты и зороастровой ѳеологіи и космологіи. Во всемъ кругу представленій позднѣйшихъ Пиѳагорейцевъ, при немногихъ древнепиѳагорейскихъ понятіяхъ о природѣ, заимствованныхъ частію изъ школы Гиппаза, частію изъ личнаго обращенія съ Телавгомъ, встрѣчается только единственный чисто-египетскій элементъ, — ученіе о душепереселеніи, которое уже при первыхъ публичныхъ чтеніяхъ Пиѳагора проникло и въ школу кротонскихъ врачей; оно составляетъ существенную часть представленій о загробной жизни и у Платона, хотя онъ и зороастрову эсхатологію, именно ученіе о воскресеніи, въ одномъ изъ позднѣйшихъ своихъ разговоровъ облекъ въ особенный, почти фантастическій покровъ (Plat. Politic. p. 269). По причинѣ такого различія между взглядами Пиѳагора и Пиѳагорейцевъ, необходимо особо изложить ихъ *ученіе о природѣ и числѣ*, преимущественно по Филолаю, какъ древнѣйшему и главнѣйшему ихъ представителю.

α) Ученіе Пиѳагорейцевъ о природѣ.

Начало всего есть ***Первоединое***, *ἕν* [270], которое надо отличать отъ монады, противопоставляемой неопредѣленному двойству, или что тоже, отъ того подчиненнаго единаго, *ἕν*, которое »находится въ противоположности съ другимъ нача-

---

[270]) Philol. ap. Jambl. ad Nic. arithm. p. 109. Bockh N. 19. *Ἓν ἀρχὰ πάντων.*

ломъ,« съ діадою [271]. Первоединое преимущественнѣе этихъ двухъ началъ потому самому, что оно есть первооснованіе всего, *ἀρχὰ*, и слѣдовательно всеобщая, безусловная причина[272]; между тѣмъ какъ два противоположныя себѣ начала, »будучи причиною тѣхъ или другихъ вещей, не суть общія начала всего, какъ Первоединое[273].« Первоединое въ самомъ себѣ есть *безпредѣльное*, т. е. неограниченное пространствомъ и временемъ (Церуане-акерене), *τὸ ἄπειρον*, которое надо отличать отъ *ἄπειρον, неопредѣленнаго:* »Безпредѣльное,— по словамъ Аристотеля, — Пиѳагорейцы признавали не при- »надлежностію какой-либо вещи, но всеобщею сущностію, тѣмъ, »что простирается и внѣ міра[274],« а неопредѣленное у нихъ есть тоже, что *четное*, *ἄρτιον*[275], въ противоположность *нечетному*, *πέριττον*, или иначе, есть тоже, что »неопредѣленное двойство,« противопоставляемое »опредѣляющему единству.« Первоединое есть не только начало всего сущаго,

---

271) Syrian. in Arist. Met. XIII. 8: *ὅτι τὸ ἕν καὶ ἡ μονὰς συγγενῆ ἐόντα διαφέρει ἀλλήλων.* — Simpl. ad Arist. phys. fol. 39, a: *δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἕν καὶ τὴν ἐναντίαν τέτῳ φυσιν.* — Simpl. phys. 39, a: *δῆλον ὅτι ἄλλο μέν ἐστιν ἕν ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἕν τὸ τῇ δυάδι ἀντικείμενον ὅ καὶ μονάδα καλοῦσιν.*

272) Syrian. in Arist. Met. XIII. 1. *Πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἐνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξῃρημένην προέταττον, ἣν Φιλόλαος τῶν πάντων ἀρχὰν εἶναι διισχυρίζεται.* Arist. Met. XIII. 6: *τὸ ἕν στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.*

273) Simpl. ad Arist. phys. fol. 39, a: *Εἰ γὰρ ἡ μὲν τῶνδε, ἡ δὲ τῶνδέ ἐστιν ἀρχὴ, οὐκ εἰσὶ κοιναὶ πάντων ἀρχαὶ, ὥσπερ τὸ ἕν.*

274) Arist. phys. auscul. III. 4. *Οἱ μὲν... Πυθαγόρειοι... καθ' αὐτὸ, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον.* — Met. Arist. I. 5: *αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἕν ἰσίαν εἶναι.* — Arist. phys. ausc. III. 4. *καὶ εἶναι τὸ ἔξω τῆ οὐρανῆ ἄπειρον.*

275) Arist. ib: *καὶ οἱ μὲν (Πυθαγόρειοι) τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον.*

но, по словамъ Филолая, это есть »Божество единое и вѣчное, неизмѣнное и неподвижное, равное самому себѣ и отличное отъ всѣхъ другихъ вещей [276]«

Безпредѣльное, или Первоединое не есть, однакожъ, единство безусловное. Аристотель говоритъ. »стихіи числа суть »четъ и нечетъ, изъ которыхъ послѣднее есть опредѣляющее, »а первое — неопредѣленное, *Первоединое же состоитъ »изъ того и другаго* (и потому есть четъ и нечетъ) [277].« Итакъ Первоединое включаетъ въ себѣ опредѣляющее и опредѣляемое, или что тоже, начала монадическое и діадическое. Оттого изъ Первоединаго и произошли два противоположныя себѣ начала (какъ Ормуздъ и Ариманъ), именно предѣлъ, или лучше сказать, »опредѣляющее« (*πέρας, τὸ πεπερασμένον* у Арист., *τὸ περαῖνον* у Филол.), и »неопредѣленное,« (*ἄπειρον*) [278] или, — что тоже, — *монада* и *діада* [279]. *Монада*, или опредѣляющее единство, есть существо благое, одаренное разумомъ (*νοητὴ μονάς*), и слѣдовательно духовное, есть міровой духъ (*νοῦς*). Этотъ-то міровой духъ объемлетъ весь міръ, приводитъ его въ движеніе, отъ сферы

---

[276]) Philo de mund. opific p. 24· *Ἐστὶ γάρ φησιν (Φιλόλαος), ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, ἀυτὸς ἀυτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων.*

[277]) Arist. Met I. 5: *Τῶ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν).*

[278]) Syrian. ad Met. XIV. 1. p. 325:... *ὡς μαρτυρεῖ Φιλόλαος, τὸν θεὸν λέγων πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆσαι.*

[279]) Procl. in Tim. I. p. 54: *Καὶ εἷς ἀποτελεῖται κόσμος ἐξ ἐναντίων ἡρμοσμένος, ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ἱφεστηκὼς κατὰ τὸν Φιλόλαον· καὶ κατὰ μὲν τὰ ἐν ἀυτῷ ἄπειρα τὰ ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος ἢ τῆς ἀπειρίας φύσις, κατὰ δὲ τὰ περαίνοντα ἐκ τῆς νοητῆς μονάδος ἢ τοῦ πέρατος.*

неподвижныхъ звѣздъ чрезъ все пространство планетъ господствуетъ въ мірѣ и хранитъ вѣчную непзмѣнность планетнаго неба (Stob. Ecl. phys. I. p. 420; Böckh's Philol. p. 167). Это есть *эоиръ*[280], который и преходящія земныя вещи вѣчно преобразуетъ вновь, потому что онъ есть начало образовательное, сообщающее вещамъ форму, видъ (*τὸ εἰδοποιοῦν, γονὴ τῶν μορφῶν*, Stob. ibid.). Онъ называется предѣломъ (*πέρας*), опредѣляющимъ (*περαῖνον*) — Второе, противоположное первому начало, *двоица*, есть *матерія*[281], есть нѣчто »неопредѣленное, нестройное и сама по себѣ не имѣетъ никакого вида[282],« никакой существенности; какъ »неравное (несущественное), она тождественна съ природой зла,« говоритъ Аристотель[283], и Филолай называетъ ее »природою, лишенною ума и смысла и заключающею въ себѣ ложь и зависть[284],« — (сказуемыя, напоминающія зороастрово представленіе Аримана).

Два эти противоположныя начала обозначаются у Пиѳагорейцевъ десятью систихіями, десятью противоположными сказуемыми, взятыми изъ разныхъ точекъ зрѣнія; это — предѣлъ или опредѣляющее и неопредѣленное; нечетъ и четъ;

---

[280]) Procl. in Tim. I. 54: *ἡ μονὰς κρείττων τῆς δυάδος ἢ... ὁ αἰθὴρ τοῦ χάος.* Филолай вмѣсто слова »эоиръ« употребляетъ *ὁ τᾶς σφαίρας ὅλκος* (вм. *ὁλκάς*) „движущій сферы.“ Stob. Eclog. phys. I. 10.

[281]) Diog. Laërt. VIII. XIX. 25: *ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι.*

[282]) Theophr Mét. 9. p. 322 14· *καίτοι καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσι τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τὲ ἑνὸς· ἐν ᾧ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ὡς ἐπεῖν ἀμορφία καθ' αὑτήν.*

[283]) Arist. Met XIV. 4. 15: *οἱ δὲ λέγουσι τὸ ἄνισον τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν.*

[284]) Stob. Ecl. phys. I. p. 10: *Τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ φθόνος ἐστί.* Тоже въ Theologum. arithm. въ извлеч. Фотія Thes. antiq. Gr. T. XI. p. 1351.

единство и множество; правое т. е. почетнѣйшее и лѣвое, менѣе почетное; мужеское т. е. дѣйствующее и женское т. е страдательное; покоющееся, хотя движущее, и движимое; прямое т. е. сильнѣйшее и кривое т. е. слабѣйшее; свѣтъ и тьма; доброе и злое; квадратъ т. е. само себѣ равное и продолговатый четвероугольникъ т. е. не во всемъ себѣ равное [285]. Эти противоположныя сказуемыя заимствованы частію изъ космологіи и физики, частію изъ геометріи, а частію изъ теоріи чиселъ и нравственнаго ученія, но всѣ выражаютъ одну и ту же коренную противоположность началъ. Не льзя не видѣть, что сказуемыя: свѣтъ и тьма, доброе и злое, суть сказуемыя Ормузда и Аримана.

Два противоположныя коренныя начала лежатъ въ основѣ всѣхъ міровыхъ вещей. »Сущее, — говоритъ Филолай [286], — »необходимо есть либо нѣчто опредѣляющее, либо нѣчто не»опредѣленное, либо опредѣляющее и неопредѣленное вмѣстѣ,« и въ заключеніе этого соображенія утверждаетъ, что »міръ именно состоитъ изъ опредѣляющаго и неопредѣленнаго [287],« или что тоже, изъ »монады и діады, нечета и чета« и пр. [288]

Чтобы два противоположныя себѣ начала вещей могли

---

[285]) Arist. Met. I. 5: *Ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, — πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἕν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακὸν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες.*

[286]) Philol. ap Stob. Ecl. phys. p. 454: *ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα, ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα.*

[287]) Ibid. *δῆλόν τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη.*

[288]) Nicom. Arithm. II. p. 59: *Ἐκ περαινόντων ἅμα καὶ ἀπείρων συνεστάναι τὸν κόσμον.... καὶ γὰρ ὄντος σύμπας ἐκ μονάδος καὶ δυάδος σύγκειται ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ* и пр.

образовать стройную вселенную, для этого необходимо нужно *третье* начало, которое приводило бы ихъ въ *гармонію*; »такъ какъ начала вещей неподобны и неоднородны, — гово»ритъ Филолай, — то для нихъ не было бы возможнымъ »устроиться въ міръ, если-бы не привзошла къ нимъ, какимъ бы-то ни было образомъ, гармонія[289].« Это третье, посредствующее начало (Митра) есть *міровая душа*[290], происходящая изъ Первоединаго и связующая вселенную въ одно стройное, гармоническое цѣлое, »есть связь и мѣра естества,« *συνοχὴ καὶ μέτρον φύσεως*. — Міровая душа привноситъ въ два противоположныя начала согласіе и *гармонію* по аналогіи музыкальнаго совпаденія двухъ различно-звучащихъ тоновъ, такъ что гармонія вселенной, какъ и тоновъ, состоитъ въ опредѣленныхъ, законосообразныхъ соотношеніяхъ по *числу* и *мѣрѣ*. Міровая гармонія не уничтожается тѣмъ, что одно изъ коренныхъ началъ вещей, — неопредѣленная множественность, есть, между прочимъ, зло. Правда, что это начало принадлежитъ къ содержанію самого Первоединаго, и потому въ мірѣ самое Божество, — по словамъ Θеофраста, — »не можетъ вести все къ найлучшему, хотя по возможности все направляетъ къ добру[291]; оттого же »прекраснѣйшее и найлучшее существуетъ не въ началѣ[292].« Но съ другой стороны, самая

---

[289]) Stob. Ecl. phys. I. 458: *Ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπῆρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔασσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ ἀνταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ᾧτινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο.*

[290]) Macrob. in Somn. Scip. 1. 14 Philolaus dixit animam esse harmoniam, т. е. міровая душа есть гармонія.

[291]) Theophr. Met. 9. p. 322: *διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεὸν δύνασθαι πάντ' εἰς τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' ἔπερ, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται.*

[292]) Arist. Met. XII. 7: *ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι.*

гармонія невозможна безъ противоположностей, и слѣдовательно безъ несовершенства и зла, притомъ, такъ какъ неопредѣленная множественность, по самой своей неопредѣленности, не имѣетъ въ себѣ ничего существеннаго, то ея несовершенство и зло получаетъ свою дѣйствительность только тамъ, гдѣ оно преобладаетъ надъ опредѣляющимъ единствомъ (что имѣетъ мѣсто, по понятію Пиѳагорейцевъ, только на землѣ), въ самыхъ же божественныхъ »началахъ зло не существуетъ [293],« если »и всѣ вещи болѣе или менѣе участвуютъ въ злѣ, то не участвуетъ въ немъ Первоединое [294],« гдѣ единство и множественность пребываютъ въ равновѣсіи, потому что оно всегда само себѣ равно, *αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος* (прим. 276) Первоединое, какъ нѣкоторые Пиѳагорейцы утверждали, есть даже »само въ себѣ добро [295].«

Міръ, по ученію Пиѳагорейцевъ, вѣченъ, существуетъ отъ вѣка и до вѣка, потому что ни внѣ его, ни въ немъ самомъ нѣтъ могущественнѣйшей причины, которая бы разрушила его [296]; онъ есть вѣчная дѣятельность Божества и возникновенія по пріемству измѣняющейся природы [297]. Если же

---

293) Syrian. Arist. Met. XIV. 4: *ὀυδαμοῦ γὰρ ἐκεῖνοι τὸ κακὸν ἐν ταῖς ἀρχαῖς παρελάμβανον.*

294) Arist. Met XIV. 4:....*πάντα τὰ ὄντα μετέχειν τοῦ κακοῦ ἔξω ἑνὸς αὐτοῦ τοῦ ἑνός.*

295) Arist. ibid. *τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους ὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἕν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι.*

296) Stob. Ecl. phys. I p. 420. (Böckh's Phil. p. 167): *Φιλόλαος ἄφθαρτον τὸν κόσμον.... ὔντε γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τις ἀιτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς* (т. е. *ψυχᾶς*) *ἐυρεθήσεται ὔντ' ἔκτοσθεν, φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα, ἀλλ' ἦν ὅδε ὁ κόσμος ἐξ ἀιᾶνος καὶ εἰς ἀιῶνα διαμένει, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῷ συγγενέι καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος*

297) Stob. ibid. *διὸ καὶ „καλῶς ἔχειν" ἔλεγε „κόσμον ἔιμεν ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος."*

говорится о происхожденіи міра, то это не есть происхожденіе во времени, но происхожденіе идеальное, по понятію (*κατ' ἐπίνοιαν*) примѣнительно къ человѣческому разумѣнію (Stob. Ecl. phys. I. 420). Міръ круглъ (ib.) и существуетъ внутри Божества, которымъ все объемлется какъ бы въ оградѣ[298], такъ что безпредѣльное Первоединое находится, поэтому, внѣ міра[299] и называется объемлющимъ, *περιέχον*[300]. Внутри Первоединаго, въ міровомъ пространствѣ, изъ неопредѣленной множественности и опредѣляющаго единства образовались (какъ у Зороастра) четыре стихіи, четыре составныя части міровыхъ вещей: огонь, воздухъ, вода, земля (Alexandr. Polyhis ap. Diog. Laërt. VIII. 1. 27) и изъ нихъ — прежде всего огонь, какъ стихія ближайшая къ монадическому началу, или духоподобному эѳиру. Огонь прежде всего образовалъ въ безпредѣльномъ Первоединомъ центръ (*πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον*, Stob. Ecl. phys. 488) и за тѣмъ — окружность, какъ объемъ міроваго шара (*καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον*, ibid.). Этотъ центральный огонь, какъ первое проявленіе монадическаго начала въ образованіи міра, называется »первымъ слаженнымъ« (*τὰ πρῶτον ἁρμοσθέν*, ib. 468), »серединнымъ единствомъ міровой сферы« (*τὸ ἓν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας* ib.), »первымъ единымъ[301], которое

---

[298]) Athenag. Legat p. Chr. p. 25: *καὶ Φιλόλαος δὲ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων καὶ τὸ ἕνα εἶναι.*

[299]) Arist. phys. ausc. III. 4. *καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον.*

[300]) Arist. ibid.

[301]) При этомъ случаѣ не излишне замѣтить, что Пиѳагорейцы различали три единства: а) Первоединое безпредѣльное, *τὸ ἓν ἄπειρον*, б) единое, *ἕν*, въ противоположность неопредѣленной множественности (*πλῆθος*), какъ одно изъ двухъ подчиненныхъ началъ Первоединаго и в) единое въ серединѣ міровой сферы.

получило опредѣленную величину[302];« и какъ центральный огонь есть тотъ пунктъ, изъ котораго исходитъ міротворящая дѣятельность Божества, то въ этомъ смыслѣ онъ называется »домомъ,« *οἶκον*, »твердынею, охраною, престоломъ Зевса,« т. е. Первоединства[303]; какъ представитель монадическаго начала, онъ есть »творящая сила,« *δημιουργικὴ δύναμις*[304] и »мать боговъ,« т. е. небесныхъ тѣлъ, и какъ творящая сила природы есть въ ней самое священное, то онъ называется также »алтаремъ (*ἑστία*) вселенной, святилищемъ, связью и мѣрой естества[305],« исходя изъ своего средоточія, онъ распространяется по всему пространству вселенной до крайнихъ ея предѣловъ, какъ чувственная міровая душа[306], или та теплота, въ которой заключается причина жизни[307]. А периферическій огонь, охватившій въ безпредѣльномъ огромную часть неопредѣленной множественности, или *матеріи*, есть та ограда (*φρουρά*), которою Божество объемлетъ все относящееся къ міру (прим. 298). Четыре стихіи вмѣстѣ съ монадическимъ началомъ, или эѳиромъ, движущимъ міровой шаръ (*τὰς σφαίρας ὅλκος*), суть пять составныхъ частей матеріальныхъ и духовныхъ космическихъ вещей.

---

302) Arist. Met. XIII. 6: *τὸ πρῶτον ἐν συνέστη ἔχον μέγεθος.*

303) Simpl. Schol. ad Arist. de Coelo p. 305, 32 *διὸ οἱ μὲν Ζανὸς (Ζάν, τῆ Ζανὸς* — дорич форма вм *Ζεὺς, τῆ Διὸς) πύργον αὐτὸ (πῦρ ἐν τῷ μέσῳ) καλούσιν.... οἱ δὲ Διὸς φυλακήν, οἱ δὲ Διὸς θρόνον.*

304) Ibid. *πῦρ μὲν ἐν τῷ μέσῳ λέγουσιν τὴν δημιουργικὴν δύναμιν.*

305) Stob. Ecl. phys p. 488: *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τῆ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ Μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως.*

306) Cic. de nat. deor. I. 11: Nam Pythagoras, qui censu t animum esse per naturam rerum omnem intentum et caet.

307) Diog Laërt. VIII, XIX. 27: *ὅπερ (το θερμὸν) ἐστὶ ζωῆς αἴτιον.*

Какъ скоро образовалось міровое единство (т. е. центральный огонь и периферическій), то ближайшія части неопредѣленнаго (т. е. матеріи), раздѣленныя пустотою, стали привлекаться имъ (однѣ къ центру, другія къ периферіи) и опредѣляться предѣломъ (т. е. самымъ этимъ единствомъ, какъ монадическимъ началомъ)[308]. — Какъ представитель вседвижущаго эѳира, огонь сообщаетъ движеніе образовавшимся въ пространствѣ міровымъ массамъ, или космическимъ тѣламъ, сообщаетъ каждому изъ нихъ свой особый центръ и свою окружность и заставляетъ ихъ постоянно вращаться около общаго міроваго центра[309]; чрезъ это круговращеніе, міровыя тѣла вообще, и для насъ земля въ частности, становятся органомъ опредѣленнаго времени (*ὄργανον τοῦ χρόνου*), потому что чрезъ различное отношеніе къ солнцу земля дѣлается виновницею дня и ночи, этого главнаго мѣрила времени[310]; а самое время, по выраженію Архита, — »есть интервалъ всей природы[311],« относительно, разумѣется, преемственности ея измѣненій, есть, такъ сказать, пульсъ ея жизни.

Вся вселенная состоитъ изъ десяти космическихъ, божественныхъ тѣлъ, *σώματα θεῖα*, вращающихся около средоточнаго огня; это — небесная твердь съ звѣздами, пять пла-

---

[308]) Arist. Met. XIV, 3: *φανερῶς γάρ λέγουσιν ὡς τῆ ἑνὸς συσταθέντος, — εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τῆ ἀπείρου ὅτι ἴλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τῆ πέρατος.*

[309]) Stob. Ecl phys p. 488· *Πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον (πῦρ), περὶ δὲ τοῦτο δέκα σώματα θεῖα χορεύειν.*

[310]) Simpl. ad Arist. Met. l. 5. p 505, 37: *ἄστρον δὲ τὴν γῆν ἔλεγον ὡς ὄργανον καὶ αὐτὴν χρόνου· ἡμερῶν γάρ ἐστιν αὕτη καὶ νυκτῶν αἰτία· ἡμέραν μὲν γὰρ ποιεῖ τὸ πρὸς τῷ ἡλίῳ μέρος καταλαμπόμενον, νύκτα δὲ τὸ κατὰ τὸν κῶνον τῆς γινομένης ἀπ αὐτῆς σκιᾶς.*

[311]) Simpl. in Phys. 165:... *ἴσως τοῦ Ἀρχύτου λέγοντος καθόλου τὸν χρόνον διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως.*

нетъ, солнце, луна, земля и противоземеліе[312]. Оттого и десятеричное число получило у Пиѳагорейцевъ особенное значеніе; »сила десятерицы, говоритъ Филолай, велика, всесовершенна и вседѣятельна; она есть начало и вождь жизни божеской, небесной и человѣческой [313].«

Вселенная раздѣляется на три части: а) на *низшую область*, — область земную, воздушную и атмосферическую (ἠρανός); б) область планетную до свода неподвижныхъ звѣздъ, состоящую изъ семи планетъ, включая сюда солнце и луну, область, которую по преимуществу надо назвать *космосомъ* (κόσμος), красотой; и наконецъ в) на премірную область звѣздной тверди, непосредственное жилище блаженныхъ боговъ и духовъ, *олимпъ* (ὄλυμπος) [314]. Хотя эѳиръ, какъ монадическое начало, и огонь, его чувственный представитель, проникаютъ всю вселенную, однако въ тѣхъ космическихъ областяхъ, которыя ближе къ Первобожеству, слѣдовательно непосредственно подъ звѣздною твердію и въ планетныхъ сферахъ, эѳиръ и огонь выражаютъ свою дѣятельность въ большей мѣрѣ, съ большею силою и чистотою, и напротивъ того, по мѣрѣ приближенія къ землѣ теряютъ свою напряженность, силу и чистоту; эѳиръ становится воздухомъ (ἀιθὴρ ψυχρός),

---

[312]) Stob. Ecl. phys. I. 488: *περὶ δὲ τοῦτο (μέσον) δέκα σώματα θεῖα, χωρεύειν, οὐρανὸν, πλανήτας, μεθ' ὃν ἥλιον, ἐφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ἣν τὴν γῆν, ὑφ' ἣν τὸν ἀνθίχθονα.*

[313]) Philol. ap. Stob. Ecl. phys. I. 8: *μεγάλα γὰρ (δύναμις τῆς δεκάδος) καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἀγεμὼν κοινωνοῦσα.*

[314]) Stob. Ecl. phys. I. 488: *τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν ἐιλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων, Ὄλυμπον καλεῖ (Φιλόλαος). Τὰ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ Ὀλύμπου φοράν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι κόσμον· τὸ δ' ὑπὸ τέτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν.*

огонь — теплотою (Diog. Laert. VIII. 27). Такимъ образомъ высшія области преимущественно наполнены эѳиромъ и огнемъ (эѳирныя области) и огонь особенно окружаетъ всю высшую міровую сферу, непосредственно слѣдующую за звѣздною твердію (эѳирный огонь, *τὸ ἀιθέριον πῦρ*), а потому и называется огнемъ, окружающимъ міровой шаръ, *πῦρ περιέχον* (Stob. Ecl. phys. I. p. 488). Этотъ огонь, окружающій вселенную, составляетъ противоположность относительно центральнаго огня, занимающаго середину между землею и противоземеліемъ; первый — въ видѣ огненной сферы ограничиваетъ крайній сводъ міроваго шара, послѣдній, напротивъ того, занимаетъ его средоточіе; первый животворитъ вселенную съ ея окружности (Achill. Tat. ad Arat. phaen. proleg. 19), послѣдній — землю съ ея внутренней стороны (*ἐκ μέσου πᾶσαν τὴν γῆν ζωογονοῦσαν*. Simpl. in Arist. de coelo, 124). Отъ эѳирнаго огня, окружающаго міровой шаръ, заимствуетъ свой свѣтъ и свою теплоту солнце [315]. Какъ луна, подобно зеркалу отражаетъ свѣтъ солнца (*τήν τε σελήνην λάμπεσθαι ὑφ᾽ ἡλίου*, Diog. Laert. VIII. 27), и тѣмъ освѣщаетъ землю, такъ и солнце отражаетъ эѳирный огонь и тѣмъ распространяетъ свѣтъ и теплоту во внутрь міроваго пространства, потому что его лучи проникаютъ въ эѳиръ, воздухъ и воду до самой глубины, и такимъ образомъ все оживляютъ [316]. — Но и солнечные лучи постепенно теряютъ

---

[315]) Achill. Tat. in Arat. proleg. 19. p. 138 Petav: *Φιλόλαος δὲ (τὸν ἥλιόν φησι) τὸ πυρῶδες καὶ διαυγὲς λαμβάνοντα ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ ἀιθερίου πυρὸς πρὸς ἡμᾶς πέμπειν τὴν αὐγὴν διὰ τῶν* (вм. *τινῶν*) *ἀραιωμάτων* (міровыя пространства), *ὥστε κατ᾽ ἀντὸν τρισσοὺς εἶναι τὸ τοῦ* (вм. *τοῦ*) *ἡλίου* (вм. *ἥλιον*) *φῶς* и пр.

[316]) Alex. Polyhist. ap. Diog. Laert. VIII. 27: *διήκειν τε ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα (τοῦ ἀιθερίου πυρὸς) διὰ τοῦ ἀιθέρος τοῦ τε ψυχροῦ καὶ πα-*

свою силу и дѣйствительность по мѣрѣ приближенія къ серединѣ міроваго шара; потому что эти среднія области,—наполненныя сгустившимся изъ эѳира воздухомъ, (который и самъ по себѣ не такъ легко проницаемъ и проникнутъ еще испареніями,—) и отъ слабаго круговращенія міроваго шара вблизи его центра менѣе движимыя и почти коснѣющія,—затрудняютъ проходъ для солнечныхъ лучей; между тѣмъ какъ высшія области, наполненныя совершенно тонкимъ и чистымъ эѳиромъ и отъ быстраго ежедневнаго круговорота звѣздной тверди и ближайшихъ къ ней огромныхъ твердей міроваго шара непрестанно движимыя, не подвержены ни одному изъ этихъ недостатковъ. — Оттого и существа, живущія въ мірѣ подлунномъ, подвержены смерти, а въ высшихъ областяхъ обитаютъ существа безсмертныя, божественныя [317]; и вообще въ высшихъ областяхъ, гдѣ монадическое начало, вѣчно себѣ равное и тождественное, преобладаетъ надъ неопредѣленною множественностію, или, по крайней мѣрѣ, уравновѣшено съ нею, господствуетъ совершенство, и только на землѣ, гдѣ преобладаетъ множественность, бытіе раждающееся и умирающее, господствуетъ несовершенство (Stob. Ecl. phys. p 422 и 206); но и здѣсь божественное начало старается по возможности все приводить къ лучшему.

Душа человѣческая соединяется съ тѣломъ посредствомъ числа и гармоніи [318]; и какъ все въ мірѣ есть гармонія и чи-

---

χέος· ταύτην δὲ τὴν ἀκτῖνα καὶ εἰς τὰ βάθη δύεσθαι καὶ διὰ τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα.

[317]) Ibid. 28: *καὶ τὰ ἐν ἀντῷ (τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι) πάντα θνητὰ..... καὶ πάντα τὰ ἐν ἀντῷ (τῷ ἀνωτάτω) ἀθάνατα, καὶ διὰ τοῦτο θεῖα.*

[318]) De statu an. II. 7 (Böckh's Philol. p. 177): anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam.

сло, то и душа есть гармонія[319]. Четыре есть органа жизни: голова, сердце, пупъ и половые члены. Голова есть мѣстопребываніе разума, сердце — жизненной силы и чувствованій, пупъ — питанія и роста, половыя части — органъ рожданія; первая изъ этихъ способностей принадлежитъ человѣку, вторая обща ему съ животными, третья съ растеніями, а четвертая со всѣми вещами [320].

β) Ученіе о числахъ.

Въ ученіи о числахъ надо обратить вниманіе на ихъ *значеніе* и *приложеніе* къ вещамъ.

αα) Значеніе пиѳагорейскихъ чиселъ.

На вопросъ, что такое пиѳагорейское число, положительно отвѣчаетъ Аристотель, »что число есть сущность всѣхъ вещей[321]« и Филолай учитъ, что »числа суть субстанціи, изъ которыхъ все образовалось,« ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος (Frag. 4. ap. Stob. I. 458; Böckh. 62). Съ другой стороны, число есть не только сущность всего, но и то посредствующее представленіе, помощію котораго мы мыслимъ и познаемъ вещи, или, какъ выражается Филолай, »число при-

---

[319]) Macrob. Som. I. 14: Philolaus (dixit animum) harmoniam.

[320]) Theol. Arithm. 22: *τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, ἀιδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόῳ, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῷ πρώτῳ, ἀιδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπῳ ἀρχὰν, καρδία δὲ τὰν ζῴων, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶν, ἀιδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων, πάντα γὰρ καὶ θάλλουσι καὶ βλαστάνουσιν.*

[321]) Arist. Met. I. 5. *ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.*

водитъ вещи въ гармонію съ душой и дѣлаетъ все удобопознаваемымъ и представляемымъ[322]. « И въ самомъ дѣлѣ, говоря его же словами, — »все познаваемое имѣетъ въ себѣ число[323];« но »только подобнымъ подобное познается[324],« слѣдовательно и число познается только числомъ. Оттого »ничто не можетъ быть мыслимо и познаваемо безъ числа[325]«, ничто изъ сущихъ и нами познаваемыхъ не могло бы быть познаваемо, еслибъ она, эта сущность (т. е. число) не легла въ основу вещей, изъ которыхъ сложился міръ[326]«; »число имѣетъ натуру законодательную, руководительную и учительную[327].« И Аристотель говоритъ, что Пиѳагорейцы »понятія обратили въ числа« (*τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον.* Met. XIII. 4).

Итакъ пиѳагорейское число, совмѣщая въ себѣ и субъективный и объективный элементъ, есть тоже, что Платонова »идея,« есть мыслимая нами форма вещи и вмѣстѣ ея сущность, есть »субстанціально-существующее понятіе.« Оттого и Аристотель въ своей метафизикѣ пиѳагорейскія числа обозрѣваетъ большею частію въ связи съ платоновыми идеями,

---

322) Philol. ap. Stob. Ecl. ph. p. 8: *οὗτος (ὁ ἀριθμὸς) καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων.... πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα.... ἀπεργάζεται.*

323) Ibid. p. 456: *καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι.*

324) Sext. Empir. adv. Math. VII. 92: *ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν.*

325) Philol. ap. Stob. Ecl. phys. p. 456: *οὐ γὰρ ὅτιῶν γε (ὅτ. οἷόν τε* Böckh) *οὐθὲν ἔτε νοηθῆμεν ἄντε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτω.*

326) Philol. ibid. p. 458: *ἀνὰ μόντ' ἦς οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτὰς ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος.*

327) Ibid. p. 8· *νομικὰ γὰρ* (al. *γνωμικά, γνωμονικά*) *ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἁγεμονικὰ καὶ διδασκαλικά.*

находя между ними только второстепенное различіе. Такъ наприм. онъ говоритъ: »за этими философскими ученіями слѣдовала Философія Платона, которая большею частію примыкала къ ученію Пиѳагорейцевъ, хотя имѣла и свое собственное; такъ Пиѳагорейцы говорили, что вещи происходятъ *чрезъ подражаніе* (*μίμησις*) числамъ, а Платонъ, что онѣ происходятъ *чрезъ причастіе* (*μέθεξις*) имъ; слѣдовательно измѣнено одно слово[328].« Второе, болѣе важное отличіе пиѳагорейскихъ чиселъ отъ платоновыхъ идей, по словамъ Аристотеля же, состоитъ въ томъ, что »Платонъ числа (т. е. идеи) *отдѣляетъ* отъ чувственныхъ предметовъ, между тѣмъ какъ Пиѳагорейцы полагали, что числа суть *самыя вещи*[329],« или, какъ въ другомъ мѣстѣ онъ выразился, что »числа существуютъ *не отдѣльно* отъ вещей[330].« Слѣдовательно и выраженіе,— »подражаніе числамъ« надобно разумѣть не въ субъективномъ смыслѣ, будто числа суть умомыслимые образцы, въ подражаніе которымъ составляются вещи, но въ смыслѣ объективномъ, а именно: хотя число есть сущность, пребывающая *въ самыхъ вещахъ*, однако все же оно отлично отъ самыхъ чувственныхъ вещей, какъ общее отъ частнаго, какъ сущность отъ явленія; а въ такомъ случаѣ и въ объективномъ смыслѣ можно сказать, что частныя вещи происходятъ

---

328) Arist. Met. I. 6, 1 *Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀπολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν* —5. *Οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλών.*

329) Ibid. II. *Ὁ (Πλάτων) τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητά, οἱ δ' (Πυθαγόρειοι) ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.*

330) Ibid. XIV. c. 3: *Εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δέ.* Или phys. ausc. III. 4: *οὐ γὰρ χωριστὸν ποιοῦσι τὸν ἀριθμόν.*

чрезъ подражаніе числамъ, т. е. что онѣ повторяютъ въ себѣ, съ нѣкоторыми видоизмѣненіями, общую сущность извѣстныхъ чиселъ; такъ наприм. человѣческіе индивидумы повторяютъ въ себѣ обще – человѣческую сущность, обще – человѣческій типъ, и потому можно сказать, что природа каждаго человѣческаго индивидума выработывается чрезъ подражаніе родовому типу, общей человѣческой природѣ, которая, однакожъ, существуетъ не только какъ общее, родовое понятіе, но и объективно, въ самыхъ же человѣческихъ индивидумахъ.

Изъ сказаннаго само собою открывается, что ученіе Пиѳагорейцевъ о числахъ есть такъ называемый *реализмъ*, по которому общія понятія, видовыя и родовыя, существуютъ въ дѣйствительности (in re) въ самыхъ предметахъ, какъ родовая, или видовая ихъ сущность, а не суть только чисто отвлеченныя понятія, простыя имена (nomina), какъ увѣряетъ номинализмъ. Таковъ именно (реалистическій) смыслъ пиѳагорейскихъ положеній, что числа, какъ общія представленія существеннаго въ вещахъ, не отдѣльны отъ вещей (*οὐ χωριστοὺς*), напротивъ, что вещи состоятъ изъ чиселъ (*ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα*, продол. 330), что изъ чиселъ состоитъ вся природа (*τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν*, Arist. de coel. III. 1). Но умѣренный реализмъ ограничивается только родовыми и видовыми понятіями, не простираясь на состоянія и отношенія вещей несущественныя; между тѣмъ реализмъ пиѳагорейскихъ чиселъ (какъ и платоновыхъ идей) заходитъ слишкомъ далеко: »Пиѳагорейцы, — говоритъ Аристотель, — признаютъ число началомъ, и притомъ, и матеріальнымъ началомъ вещей и началомъ страдательныхъ и дѣятельныхъ состояній[331]«; »не только въ вещахъ демоническихъ

[331]) Arist. Met. I. 5: *ἀριθμὸν.... ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις*, при чемъ Схоліастъ прибавляетъ, что чет-

и божественныхъ, — говоритъ Филолай, — господствуетъ природа и сила числа, но равно и въ дѣлахъ и словахъ человѣческихъ, во всѣхъ искусствахъ, ремеслахъ и въ музыкѣ[332]; « при такомъ широкомъ приложеніи числъ, все есть число, — число есть и мѣра времени и правда и бракъ и т. п. (Arist. Met. XIII. 4).

Число, какъ понятіе субстанціонально существующее въ вещахъ, не есть что-либо косное, покоющееся въ нихъ, но есть дѣятельное ихъ начало, въ неопредѣленной, безформенной ихъ множественности раскрывающееся гармоніей; »въ числахъ, — по выраженію Аристотеля, — Пиѳагорейцы видѣли опредѣленія и отношенія гармоніи[333].« — Чтожъ такое эта гармонія?

»Стихіи числа суть четъ и нечетъ; изъ нихъ послѣднее есть опредѣленное, или лучше сказать, опредѣляющее, а первое — неопредѣленное[334],« или, что тоже, неопредѣленная множественность, неустроенная и сама въ себѣ несущественная вещественность. Но »опредѣляющее нечетное овладѣваетъ этою неопредѣленною множественностію и опредѣляетъ ее[335],«

ное число есть матеріальное начало и страдательное состояніе вещей, а нечетное — состояніе дѣятельное, — *τῶν ἀριθμῶν ὁ μὲν ἄρτιος ὕλη τε καὶ πάθος, ὁ δὲ περιττὸς ἕξις.* Alex. ad loc. cit.

[332]) Stob. Ecl. phys I p. 10: *ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι πάντα καὶ κατὰ τὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν.*

[333]) Arist Met I. 5, 3: *τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες (Πυθαγόρειοι) τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους.*

[334]) Ibid. I 8 *τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον* (или, какъ у Филолая, *περαῖνον*) *τὸ δὲ ἄπειρον.*

[335]) Arist. phys. auscult. III. 4: *τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον* и пр.

т. е. въ множественность вноситъ единство, въ ея противоположности — согласіе, ея неопредѣленности сообщаетъ опредѣленную форму, сообразную съ своею собственною природою[336]; однимъ словомъ, сообщаетъ ей гармонію, потому что »гармонія, — по опредѣленію Пиѳагорейцевъ, — есть единство разнообразія, согласіе противоположностей[337].«

Но числа, или сущности вещей съ ихъ опредѣленными формами, не суть что-либо разрозненное; напротивъ, всѣ они суть раскрытіе единаго, какъ ихъ всеобщей субстанціи[338]; и потому чрезъ все ихъ разнообразіе, чрезъ всѣ ихъ противоположности проходитъ единство и согласіе, какъ опредѣленная космическая форма всеобщаго бытія, какъ гармонія всемірная, безъ которой не возможно было бы существованіе вселенной. »Такъ какъ начала вещей, — говоритъ Филолай, — »неподобны и неоднородны, то для нихъ не было бы возможнымъ устроиться въ міръ, если бы не привзошла къ нимъ, »какимъ-бы-то ни было образомъ, гармонія. Подобное и однородное, конечно, не имѣло нужды въ гармоніи; но неподобное и разнородное не могло обойтись безъ нея, какъ скоро »имъ надлежало составить одну стройную вселенную[339].«

---

336) Arist. Met. I. c. 5, 3: *τὰ μὲν ἄλλα* (т. е. неопредѣленное, потому что кромѣ чета и нечета, неопредѣленнаго и опредѣляющаго въ числахъ и вещахъ нѣтъ ничего больше) *τοῖς ἀριθμοῖς* (*ἐφαίνετο*) *τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν.*

337) Nicom. Arithm. II. p. 59: *ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται ἔστι γὰρ ἁρμονία „πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις.*

338) Arist. Met. XIII. 6: *τὸ ἓν ἀρχὴν εἶναι καὶ οὐσίαν καὶ στοιχεῖον πάντων.*

339) Stob. Ecl. phys. I. p. 458: *Ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπάρχον οὐκ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ ἀνταῖς κοσμηθῆμεν, ἐὶ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ᾧτινι ἄν τρόπῳ ἐγένετο· τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐθὲν ἐπεδέοντο· τὰ δὲ ἀνομοῖα μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ὁμο-*

Итакъ пиѳагорейская гармонія есть форма вещей, въ которой выражается ихъ сущность: есть форма и каждой порознь вещи, какъ множественность, опредѣляемая нечетомъ, и всеобщая форма космическаго бытія, какъ совокупность всего, опредѣленная всемірнымъ единствомъ.

ββ) Приложеніе чиселъ.

Пиѳагорейское *Первоединое* не есть число, или опредѣленное понятіе, субстанціально существующее, но есть всеобщая *субстанція*[340], изъ которой »происходятъ числа[341].«

Числа, по словамъ Филолая и Аристотеля, состоятъ изъ двухъ стихій, изъ нечета и чета, изъ которыхъ первое есть опредѣляющее, а послѣднее — опредѣляемое[342]; или, какъ говоритъ Аристотель, »числа состоятъ изъ единаго и неопредѣленной двоицы, какъ изъ своихъ стихій[343];« слѣдовательно *стихіями чиселъ* Пиѳагорейцы признавали общія начала всѣхъ вещей, — *монаду*, т. е. опредѣляющее начало и *діаду*, или неопредѣленное вещество. Поэтому, какъ о началахъ всѣхъ вещей, — монадѣ и діадѣ, такъ и о числахъ говорится, что »они предшествуютъ всей природѣ,« т. е. еще не развитому космосу, и что »ихъ стихіи суть стихіи всего сущаго[344].« —

τελῇ, ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.

340) Arist. Met. XIII. 6. см. выше 338 прим.

341) Ibid. I. 5: τὸν ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνὸς εἶναι.

342) Stob Ecl. phys. p. 456: ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια ἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον. Arist. см. выше прим. 334.

343) Arist. Met. XIII. 7, 6: ὁ γάρ ἀριθμός ἐστιν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστου, καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα λέγονται τοῦ ἀριθμοῦ εἶναι.

344) Ibid. I. 5, 3: οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον.

Хотя монада и діада, подобно Первоединому вообще, не суть числа, или опредѣленныя сущности, но суть стихіи, или общія основанія числъ: однакожъ Пиѳагорейцы и къ нимъ прилагали уже извѣстнаго рода числа; такъ *монада* (μονάς), по самому названію своему, есть *единица*, а *діада* (δυάς)— *двоица; гармонія же* двухъ этихъ противоположныхъ себѣ началъ есть *троица* (τριάς), число совершенное, заключающее въ себѣ конецъ, середину и начало[345], потому что въ гармоніи совмѣщается три момента: и опредѣляющая сущность и неопредѣленная множественность и опредѣленная Форма вещи, какъ ихъ результатъ. Если, поэтому, говорится, что »число есть сущность всѣхъ вещей,« или »что стихіи числъ суть стихіи всего сущаго,« то это значитъ, что всѣ вещи состоятъ изъ неопредѣленной множественности, гармонически опредѣляемой монадическимъ началомъ, или, по выраженію Филолая, — что »весь міръ состоитъ изъ неопредѣленнаго и опредѣляющаго[346].« И съ другой стороны, если говорится, что мы познаемъ вещи только помощію числа, то это значитъ, что мы познаемъ ихъ только тогда, когда въ ихъ неопредѣленной множественности уразумѣваемъ ихъ единство, или, по нынѣшнему способу выраженія, когда въ многоразличіи явленій открываемъ ихъ сущность.

Монада и діада не суть два самостоятельныя начала, но суть разныя стороны одного и того же Первоединаго, такъ какъ оно само состоитъ изъ монады и діады, изъ нечета и чета[347],

---

345) Arist. de Coelo I. 1: *τελευτὴ γὰρ, καὶ μέσιν, καὶ ἀρχὴ, τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντὸς· ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος.*

346) Diog. Laert. VIII. 85: *Φύσις δὲ ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων, καὶ ὅλος κόσμος, καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα*

347) Arist. Met. I. 5: *τοῦ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων* (состоитъ, а не происходитъ изъ обоихъ) *καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν, τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ*

и оттого на языкѣ числъ называется *нечето-четомъ*, *ἀρτιοπέρισσον*, *ἀρτιοπερίττον*: монада есть его дѣятельная сторона, неопредѣленная діада — страдательная. Въ этомъ отношеніи можно сказать, что все сущее есть раскрытіе Первоединаго, или, какъ выражается Аристотель (выше 338) »Первоединое есть начало и сущность и стихія всего сущаго.«

Изъ двухъ противоположныхъ себѣ началъ, монадическаго и діадическаго, происходятъ четыре стихіи, какъ ближайшія начала міровыхъ вещей. Эти *четыре стихіи* составляютъ *четверицу* (*τετρᾶς*), въ которой самое высокое мѣсто занимаетъ огонь, особенно центральный и периферическій, какъ непосредственный представитель монадическаго начала.

Первобожество съ двумя противоположными началами и четыре стихіи, изъ нихъ происходящія, Филолай обозначалъ символически двумя первыми математическими фигурами: *треугольникомъ* и *четвероугольникомъ*. Первоединое съ двумя подчиненными ему началами онъ выражалъ треугольникомъ, на вершинѣ котораго находится *Кронос*ъ, Первовремя (*Χρόνος*, Церуане-акерене), т. е. Первобожество, а по двумъ угламъ въ основаніи треугольника — *Діонис*ъ, (т. е. Ормуздъ) и *Адъ*, (Гаидесъ) или *Аресъ* (т. е. Ариманъ). А четвероугольникъ въ каждомъ изъ четырехъ своихъ угловъ заключаетъ по одной изъ четырехъ стихій: въ одномъ *Гестія*, какъ представительница огня, въ другомъ — *Гера*, представительница воздуха, въ третьемъ — *Рея*, или *Афродита* — воды и наконецъ, въ четвертомъ — *Деметра*, представительница земли[348]. Эта троичность и четверичность началъ, совокупность

ἑνὸς. — Stob. Ecl. phys. 456: *ὁ γὰ μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον.*

[348]) Procl. in Eucl. Elem. I. p. 36: По исправленному чтенію:

всѣхъ творящихъ и производительныхъ силъ, включаетъ въ себѣ все міротвореніе, образованіе всего происходящаго; особенно треугольникъ есть безусловное начало всякаго происхожденія и образованія вещей [349].

Съ образованіемъ міроваго центра и периферіи, — какъ мы видѣли, — охваченное ею вещество раздѣляется пустотою на отдѣльныя массы, получающія свой центръ и свою окружность. Но при этомъ раздѣляется пустотою не только неопредѣленная множественность, или четъ на отдѣльныя группы, но и опредѣляющее начало, или нечетъ — на отдѣльныя сущности, въ нихъ дѣйствующія; или, по выраженію Аристотеля, »раздѣленіе происходитъ и въ числахъ, потому что пустое пространство раздѣляетъ и ихъ природу [350];« а потому и въ философскомъ отношеніи каждое міровое тѣло имѣетъ свой центръ въ своемъ монадическомъ началѣ, или нечетѣ, и свою окружность въ той части неопредѣленной множественности, или чета, которая опредѣляется своимъ нечетомъ, какъ своею внутреннею сущностію.

Такихъ отдѣльныхъ космическихъ сущностей, или формацій, вращающихся около одного общаго центра, Пиѳагорейцы полагали десять и прилагали къ нимъ числа въ слѣдующемъ восходящемъ порядкѣ: 1-е число есть противоземеліе, 2-е земля, 3-е луна, 4-е солнце, 5—9-е пять извѣстныхъ древнимъ планетъ, именно Меркурій, Венера, Марсъ, Юпитеръ и Сатурнъ, 10-е небо неподвижныхъ звѣздъ [351]; и всѣ эти десять

τὰς τοῦ τριγώνου γωνίας ἀνέθηκε Κρόνῳ, καὶ Ἄιδῃ ἢ Ἄρει, καὶ Διονύσῳ, τὰς δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέᾳ ἢ Ἀφροδίτῃ, καὶ Δήμητρι καὶ Ἑστίᾳ καὶ Ἥρᾳ.

349) Ibid. *Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τὸ μὲν τρίγωνον ἁπλῶς ἀρχὴν γενέσεως εἶναί φασι καὶ τῆς τῶν γεννητῶν εἰδοποιίας.*

350) Arist. phys. ausc. IV. 6: *τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν ἀντῶν (ἀριθμῶν).*

351) См. выше 312.

космическихъ формацій, составляющихъ вселенную, въ совокупности называли *десятерицею* (δεκάς), которая, какъ сумма космическихъ чиселъ, имѣла у Пиѳагорейцевъ высокое значеніе: »о дѣйствіяхъ и сущности всего числа, — говоритъ Филолай, — »можно судить только по той силѣ, которая заключается въ де»сятерицѣ; а она велика, совершенна, вседѣйствующая, осно»ваніе жизни божеской (на Олимпѣ), небесной (въ космосѣ) »и человѣческой« (въ подлунномъ мірѣ)[352]. На ней оканчивается развитіе космическихъ сущностей, и потому она »совмѣщаетъ въ себѣ (въ развитіи) все естество чета и нечета, движимаго и недвижимаго, добра и зла, и оттого называется числомъ доконченнымъ, совершеннымъ[353].«

Десять космическихъ началъ, или сущностей Филолай раздѣлялъ, какъ мы видѣли, на три области, — Олимпъ, космосъ и область подлунную, и притомъ такъ, что въ первыхъ двухъ господствуетъ совершенство. Каждое космическое начало, сюда относящееся, имѣетъ, такъ сказать, свой центръ и свою окружность; монадическое начало есть его центръ, а неопредѣленная множественность — его окружность; но монадическое начало, овладѣвъ (ἐναπολαμβάνων) неопредѣленною множественностію, опредѣлило ее, внесло въ нее свое единство и тѣмъ подчинило ее своей природѣ, какъ въ звѣздахъ Олимпа, или уравновѣсило съ собою, какъ въ тѣлахъ кос-

---

[352]) Philol. ap Stob. Ecl. phys. p. 8: *θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰν ἰσσίαν τῷ ἀριθμῷ καττὰν δύναμιν, ἅτις ἐντὶ ἐν τᾷ δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ ὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχά.*

[353]) Theon. Smyrn. Plat. Met. c. 49: *ἡ μέντοι δεκὰς πάντα περαίνει τὸν ἀριθμόν, ἐμπεριέχουσα πᾶσαν φύσιν ἐντὸς αὐτῆς ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ, κινουμένου τε καὶ ἀκινήτου, ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ.* — Joh. Phil. in Ar. de anima c. 2: (по видимому изъ аристотелевой книги *περὶ τ' Ἀγαθοῦ*) *τέλειος γὰρ ἀριθμὸς ὁ δέκα· περιέχει γὰρ πάντα ἀριθμὸν ἐν ἑαυτᾷ.*

моса, и слѣдовательно каждое изъ нихъ есть не только число, но и *гармонія*, каждое есть сущность, гармонически раскрывшаяся въ неопредѣленномъ, и потому всѣ космическія начала, принадлежащія Олимпу и космосу, божественны. Само собою разумѣется, что и всѣ существа, на нихъ обитающія, божественны и вѣчны, и слѣдовательно каждое изъ нихъ своимъ монадическимъ началомъ преодолѣло природу неопредѣленной множественности, каждое изъ нихъ есть не только число, но и гармонія Всѣ эти тѣла расположены въ пространствѣ по интерваллам музыкальной гармоніи [354], и это распредѣленіе ихъ (*τάξις*) есть ихъ гармонія пространственная; и круговое ихъ движеніе опредѣлено разъ навсегда пропорціонально ихъ разстоянію одного отъ другаго [355]; это гармонія времени, притомъ каждая движущаяся сфера издаетъ звукъ, а при совокупномъ движеніи всѣхъ небесныхъ сферъ и правильномъ ихъ распредѣленіи происходитъ гармонія звуковъ совмѣстная, гармонія пространства и времени, которую однакожъ мы не слышимъ или потому, что прислушались къ ней съ рожденія и что каждый тонъ можетъ быть отличаемъ отъ другаго только въ минуту противоположной тишины [356], или потому, что гармонія этихъ звуковъ превышаетъ нашу способность наблюденія [357]. Такимъ образомъ совершен-

---

[354]) Nicom. Harm. I. p. 6: Simpl. in Arist. de Coelo Schol. p. 496—7: *Εὔδημος... τὴν τῆς θέσεως τάξιν εἰς τοὺς Πυθαγορείους πρώτους ἀναφέρων.* Слич. Böckh Stud. p. 87.

[355]) Arist. de Coelo II. 9· *καὶ τὰς ταχυτῆτας ἐκ τῶν ἀποστάσεων ἔχειν τοὺς τῶν συμφωνιῶν λόγους.*

[356]) Ibid. *"Ετι τε τοσούτων τὸ πλῆθος ἄστρων καὶ τὸ μέγεθος φερομένων τῷ τάχει τοιαύτην φορὰν ἀδύνατον μὴ γίγνεσθαι ψόφον ἀμήχανόν τινα τὸ μέγεθος.... ἐπεὶ δ' ἄλογον ἐδόκει τὸ μὴ συνακούειν ἡμᾶς τῆς φωνῆς ταύτης, ἄιτιον τέτου φασὶν εἶναι τὸ γιγνομένοις ἐνθὺς ὑπάρχειν τὸν ψόφον, ὥστε μὴ διάδηλον εἶναι πρὸς τὴν ἐναντίαν σιγήν.*

[357]) Porphyr. in harm. Plat. p. 257. Ученіе о гармоніи небес-

ство высшихъ сферъ выражается не только особной гармоніей каждаго порознь небеснаго тѣла, но и гармоніей совокупной.

Подлунная область далеко уступаетъ въ совершенствѣ космосу и Олимпу; въ этихъ высшихъ областяхъ господствуетъ строгій пространственный порядокъ (τάξις), а въ области подлунной — безпорядокъ (ἀταξία); тамъ каждое бытіе относительно времени вѣчно-движимо (ἀεικίνατον) и неизмѣнно

ныхъ тѣлъ принадлежитъ собственно Пиѳагорейцамъ, а не Пиѳагору, который подалъ къ тому только поводъ. Въ своемъ піитическомъ сочиненіи — »нисхожденіе во адъ« κατάβασις εἰς ἅδου (Diog. Laërt. VIII. 41 и 21), для популярно-нравственной цѣли желая изложить ученіе о переселеніи душъ и воздаяніи въ преисподней, онъ воспользовался извѣстною въ его время сагою объ Эталидѣ, который отъ своего отца, Гермеса получилъ способность помнить свои прежнія перерожденія и находиться то на землѣ, то въ преисподней (Schol. ad Apollon. Argon. I. p. 30) и о Гермотимѣ (изъ Милета), котораго душа могла отрѣшаться отъ тѣла и опять возвращаться въ него (Diog. Laert. VIII 4) и въ подражаніе этой сагѣ, въ видѣ піитическаго вымысла, или украшенія представилъ, что онъ самъ, Пиѳагоръ, былъ сначала Эталидомъ, потомъ Эвфорбомъ, Гермотимомъ и делійскимъ рыбакомъ Пирромъ и что онъ однажды былъ восхищенъ, т. е. что его душа, отрѣшившись отъ тѣла, восходила въ небесныя области, гдѣ слышала гармонію сферъ (Schol. Ambros. od. I. 371: ἐκεῖνος γὰρ (Πυθ-) ἔφη, ὡς ἔξω γενόμενος τοῦ σώματος ἀκήκοα ἐμμελοῦς ἁρμονίας) и нисходила въ адъ, гдѣ видѣла наказаніе Гомера и Гезіода за ихъ безнравственныя описанія боговъ (Diog. Laërt VIII. 21, — доказательство оппозиціи его народнымъ религіознымъ представленіямъ). Только недоразумѣніе позднѣйшихъ временъ, особенно когда не было уже передъ глазами Пиѳагорова сочиненія, могло эту піитическую форму выраженія принять за дѣйствительную мысль въ серьёзномъ значеніи и ввести въ кругъ философскихъ понятій, тѣмъ больше, что по совпаденію числа небесныхъ сферъ и музыкальныхъ тоновъ въ октавѣ, мысль эта сходилась съ основнымъ ученіемъ Пиѳагорейцевъ о міровой гармоніи.

(ἀμετάβλαστον), а здѣсь — вѣчно страждущее (ἀειπαθὲς) и измѣнчивое (μεταβάλλον, Stob. Ecl. phys. I. p. 420). И однакожъ, какъ все въ мірѣ состоитъ изъ нечета и чета, такъ и въ земной области все состоитъ изъ опредѣляющаго монадическаго начала и неопредѣленной множественности; и здѣсь монадическое начало, овладѣвая неопредѣленною множественностію, мало по малу подчиняетъ ее себѣ и образуетъ опредѣленное число общихъ земныхъ сущностей въ восходящемъ порядкѣ, такихъ сущностей Пиѳагорейцы полагали *восемь;* и именно, четыре низшихъ, стихійныхъ, и четыре высшихъ. Во всѣхъ четырехъ стихіяхъ, присущихъ и въ подлунной области, монадическое начало выражаетъ свою дѣятельность только тѣмъ, что на извѣстномъ протяженіи удерживаетъ въ единствѣ однородную множественность; за тѣмъ въ существахъ неорудныхъ, удерживая въ единствѣ разнородную множественность, сообщаетъ имъ свойства и цвѣтъ (ποιότητα καὶ χρῶσιν); въ растеніяхъ — этой множественности даетъ опредѣленную форму и жизненное начало (ψύχωσιν), въ животныхъ — не только организируетъ неопредѣленную множественность, но и сообщаетъ имъ начатки разумѣнія (νοῦν), самодвижимость (ὑγείαν) и чувство (φῶς) и наконецъ въ человѣкѣ обнаруживается и сердечными чувствованіями и предосмотрительностію и изобрѣтательностію ума. Къ этимъ восьми стененямъ развитія общихъ земныхъ сущностей Филолай прилагалъ въ томъ же порядкѣ восемь чиселъ, которыя всѣ вмѣстѣ составляютъ *восьмерицу*[358]. Но четыре высшія земныя

---

[358]) Theolog. Arithm. p 56: *Φιλόλαος δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν τετρᾶδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν*

субстанціи раздробляются на множество индивидумовъ, и каждый индивидумъ имѣетъ въ себѣ, такъ сказать, свой центръ и свою окружность, въ каждомъ есть монадическое начало, которымъ опредѣляется неопредѣленная множественность сообразно съ его природою[359], и слѣдовательно каждый индивидумъ есть въ своемъ родѣ не только число, но и гармонія; такъ наприм. въ каждомъ человѣкѣ душа есть монадическое начало, а тѣло — неопредѣленная множественность, опредѣляемая сообразно съ его природою; и въ душѣ — разумная сторона есть начало монадическое, какъ часть міровой души, а чувственная — діадическое, опредѣляемое первымъ; и потому какъ человѣкъ, такъ и въ частности душа есть число и гармонія (Plut. de plac. phil. IV. 2; Arist. de anim. I. 4), и по мѣрѣ развитія въ себѣ этой гармоніи душа въ нравственномъ отношеніи дѣлается лучше и приближается къ высшей, божественной гармоніи, къ Богу. И не только сами индивидумы суть числа и гармоніи, но и слова и дѣянія человѣческія, и вообще состоянія и отношенія вещей[360]. Такъ наприм. добродѣтель есть своего рода сущность, есть число, и притомъ сущность, опредѣляющая неопредѣленную множественность человѣческихъ поступковъ, и слѣдовательно есть

καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐπ᾽ ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς ὄυσιν. — Слич. примѣч. 320.

[359]) Arist. Met I. 6: *οἱ δὲ ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα*, слѣдоват. каждая порознь вещь есть число. Ibid. XIII 6: *καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ᾽ ἕνα (ἀριθμὸν εἶναι) ἀλλ᾽ ἐκ τούτου τὰς ἀριθητὰς οὐσίας αὐτὰ εστάναι φασίν.*

[360]) Arist. Met. I. 5: *ἀριθμὸν... ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς ὄυσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.* — Ibid. XIV. 3: *ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα, — ὅτι γὰ πάθη τὰ τῶν ἀριθμῶν ἐν ἁρμονίᾳ ὑπάρχει καὶ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν πολλοῖς ἄλλοις.*

гармонія [361], и частнѣе, правда, какъ равновѣсіе воздаянія съ проступкомъ, есть число и гармонія[362]; бракъ есть число и гармонія, какъ соединеніе мужа и жены, какъ бы нечета и чета [363] и пр.

Если земныя сущности или числа раздробляются на сущности индивидуальныя, а эти послѣднія на частнѣйшія проявленія и отношенія, изъ которыхъ каждое есть не только число, но и своего рода гармонія, то и наоборотъ, эти отношенія и проявленія сводятся къ своимъ индивидуальнымъ сущностямъ, какъ ихъ гармоническое раскрытіе, — индивидуальныя сущности групируются около своихъ общихъ сущностей; какъ окружность около своего центра и выражаютъ многоразличіе ихъ въ единствѣ, т. е. гармонію, и всѣ восемь общихъ земныхъ сущностей составляютъ гармонію, хотя и относительную, земной области. Но и земная область примыкаетъ къ двумъ другимъ, высшимъ сферамъ, къ космосу и Олимпу, какъ составной членъ міровой гармоніи, — и всѣ три сферы, проникаемыя и животворимыя единствомъ центральнаго огня и объемлемыя огнемъ периферическимъ, представляютъ одну всеобщую гармонію вселенной: мысль, которую перадаетъ намъ Аристотель словами: »весь міръ есть число и гармонія [364] «

Теперь само собою открывается, въ чемъ состоитъ какъ главный вопросъ ученія Пиѳагорейцевъ, такъ и существенный

---

[361]) Diog. Laert. VIII. 33: *τήν τε ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι.*

[362]) Alex. I. 1. p. 540, 19. *καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην.*

[363]) Ibid c. 13. *γάμον δὲ ἔλεγον τὸν πέντε, ὅτι ὁ μὲν γάμος σύνοδος ἄρρενός ἐστι καὶ θήλεος, ἔστι δὲ κατ' αὐτοὺς ἄρρεν μὲν τὸ περιττὸν θῆλυ δὲ τὸ ἄρτιον.*

[364]) Arist. Met. I. 5: *καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.*

на него отвѣтъ. Главный вопросъ: »что такое міръ по своей истинной сущности?« и отвѣтъ на него столько же простой: »весь міръ есть число и гармонія,« — весь міръ есть гармоническое раскрытіе первосубстанціи!

γ) Сущность ученія Пиѳагорейцевъ.

На основаніи сказаннаго нами объ ученіи Пиѳагорейцевъ можемъ теперь изложить его существенное содержаніе въ слѣдующемъ видѣ:

Божественная Первосубстанція въ самой себѣ заключаетъ противоположныя начала всѣхъ вещей, — опредѣляющее единство, начало монадическое, нечетъ и неопредѣленную множественность, діадическое начало, четъ, изъ которыхъ происходятъ четыре стихіи, четыре ближайшія начала вещей. Для образованія вселенной, внутри Первосубстанціи прежде всего образуется средоточіе и окружность, или огонь центральный и периферическій, объемлющій часть неопредѣленной множественности съ ея стихіями; пустота, проникая въ эту множественность, раздѣляетъ ее на массы, а центральное монадическое начало сообщаетъ имъ движеніе и жизнь и образуетъ изъ нихъ безчисленное множество небесныхъ тѣлъ, которыя однакожъ сводятся къ десяти главнымъ началамъ, а это въ свою очередь къ тремъ главнымъ сферамъ: Олимпу, космосу и сферѣ подлунной. Дробясь и само и становясь въ разныя отношенія къ неопредѣленной множественности, монадическое начало производитъ безчисленное множество существъ на всѣхъ трехъ сферахъ вселенной; и именно, въ двухъ высшихъ сферахъ, то вполнѣ подчиняя себѣ неопредѣленную множественность, то уравновѣшивая ее съ собою, производитъ существа неизмѣняющіяся и вѣчныя, существа божественныя и демоническія, а въ сферѣ низшей, земной, находясь въ борьбѣ

съ неопредѣленною множественностію, производитъ лишь существа раждающіяся и умирающія, существа несовершенныя. Однакожъ и здѣсь монадическое начало, мало по малу овладѣвая неопредѣленною множественностію, возвышается отъ бытія стихійнаго и неоруднаго къ существамъ органическимъ, и сообщаетъ растеніямъ жизненность, животнымъ — начатки разумѣнія и самодвижимость, а человѣку — высшія сердечныя чувствованія и самодѣятельный разумъ; и въ самомъ человѣкѣ, какъ душа разумная, оно устраиваетъ не только его тѣлесный организмъ, но и чувственную душу и распространяетъ свое вліяніе на всю его жизнь, на его поступки и слова, на его занятія и отношенія, внося повсюду разумность и порядокъ, и такимъ образомъ устроя земную природу, само воспитывается для достойнаго возврата къ высшей, божественной жизни, которой принадлежитъ по своей собственной природѣ. На какой бы степени совершенства ни находились существа вселенной, всѣ они суть не иное что, какъ неопредѣленная множественность, въ которой обитаетъ единство, какъ опредѣляющая и ограничивающая ее сила, или, что тоже, всѣ вещи по своей сущности суть силы божественной Первосубстанціи, въ опредѣленной мѣрѣ и степени ограничивающія неопредѣленную множественность, которая, по своей неопредѣленности не имѣя никакой формы и существенности, сама по себѣ ничтожна. По внѣшнему воззрѣнію можно сказать, что эта послѣдняя есть безформенное вещество, а единство есть пребывающая въ немъ сущность; но для внутренняго воззрѣнія — множественность, опредѣленная и ограниченная единствомъ, есть число; и слѣдовательно по внутреннему воззрѣнію всѣ вещи суть числа. Числа суть не только сущности, но и понятія, а потому и сами по себѣ они суть ключь къ разумѣнію природы, суть то посредство, чрезъ которое мы понимаемъ ее. Изъ нихъ

открывается природа божественнаго Первоединаго и его раскрытіе бытіемъ вселенной. Единица есть начало и корень всѣхъ числъ, четныхъ и нечетныхъ: и божественное Первоединое само по себѣ есть четъ-нечетъ, единство опредѣляющаго и опредѣляемаго, совершеннаго и несовершеннаго, божественнаго и вещественнаго. Полнота числа включаетъ въ себѣ не только единство и двойство, но и возвратъ къ себѣ какъ единства, или троицу, такъ и двойства, или четверицу: и безпредѣльное Первоединое, какъ полнота всего возможнаго бытія, есть и троица въ гармоническомъ соединеніи монадическаго и діадическаго началъ, и четверица въ четырехъ первоначалахъ, или стихіяхъ міра. Какъ единица свою начальную полноту дѣйствительно раскрываетъ въ десятерицѣ, и въ дальнѣйшихъ своихъ развитіяхъ лишь повторяетъ ее разнообразно: такъ божественное Первоединство раскрываетъ свою полноту во вселенной десятью космическими началами и во всѣхъ прочихъ безчисленныхъ ея существахъ повторяетъ природу тѣхъ же началъ Единица не всѣ числа проникаетъ съ равною силою, въ нечетныхъ преобладаетъ монадическая сила, а въ четныхъ діадическая, или множественность: и существа природы одни выражаютъ въ себѣ преобладаніе монадическаго (божественнаго, или душевнаго) начала, а другія діадическаго (вещественнаго); оттого послѣднія несовершенны и переходчивы, а первыя совершенны и непроходящи. Далѣе, не только каждое число, выступившее изъ единицы, само по себѣ есть гармонія чета и нечета, но и цѣлые ряды числъ суть нѣчто стройное; единица проходитъ чрезъ всѣ числа, четныя и нечетныя, какъ общая ихъ мѣра, и такимъ образомъ связываетъ ихъ въ одно цѣлое, гармонически-стройное въ своихъ главныхъ отношеніяхъ: и въ природѣ каждое порознь существо, — на какой бы степени совершенства ни находилось оно, — какъ неопре-

дѣленная множественность, опредѣляемая единствомъ, есть само по себѣ гармонія; и всѣ части вселенной, при всемъ ихъ различіи и противоположности, проникаемыя единствомъ міровой души и удерживаемыя ею въ правильныхъ соотношеніяхъ пространства и времени, выражаютъ одну всеобщую, міровую гармонію, такъ что вся вселенная есть не только число, но и гармонія.

Религіозное ученіе Пиѳагора, извѣстное подъ именемъ »орфическаго,« заимствовано, какъ мы видѣли, у Египтянъ; однакожъ онъ и это ученіе сблизилъ съ вѣроученіемъ греческимъ, какъ оно образовалось въ таинствахъ критскихъ, элевзинскихъ и въ тріетеріяхъ, а потому и у Пиѳагора, какъ въ этихъ таинствахъ и даже въ народномъ греческомъ вѣрованіи, мѣсто верховнаго божества занимаетъ Зевсъ. Впрочемъ, отступая въ этомъ пунктѣ отъ египетской ѳеологіи, онъ не вполнѣ сходится въ понятіи о Зевсѣ и съ ученіемъ греческой религіи: египетская религія была религіей эманативной, греческая — религіей развитія, а пиѳагорейская — религіей пантеистической, потому что Зевсъ у него есть начало, середина и конецъ всего, онъ въ самомъ себѣ вмѣщаетъ весь міръ, хотя при этомъ частныя вещи не теряютъ свое особое бытіе. — И свое философское ученіе Пиѳагоръ развилъ согласно съ египетскими религіозными представленіями, такъ что только при сближеніи съ ними можемъ вполнѣ понимать и тѣ свидѣтельства древнихъ о его природоученіи, которыя при своей отрывочности сами по себѣ остаются почти непонятными. Но съ другой стороны, его Философія не есть только простой сколокъ египетскихъ представленій, или ихъ комментарій; онъ внесъ въ свою Философію и индійскій элементъ, заимство-

ванный въ Вавилонѣ, именно психологическое ученіе о человѣкѣ, о раздѣленіи его природы на три части, — духъ (atma) жизненную силу (чешта) и тѣло, о соотвѣтствіи пяти чувствъ пяти стихіямъ, и особенно о зрѣніи, происходящемъ въ слѣдствіе напряженія души къ наблюдаемымъ предметамъ, — что не могло быть случайнымъ только сходствомъ съ ученіемъ Готамы. Кромѣ того, ученіе Пиѳагора носитъ на себѣ существенныя черты и греческаго, именно дорическаго характера. Аристократическая политика, гимнастика, музыка съ нравственнымъ значеніемъ, участіе женщинъ въ образованіи и обществѣ мущинъ, строгія нравственныя требованія, выше всего поставлявшія подчиненность частнаго общему, уваженіе традиціональныхъ обычаевъ и законовъ, почтеніе къ родителямъ, начальству и старости, все это ясно показываетъ, какъ велико было участіе дорическаго духа въ развитіи пиѳагореизма. Наконецъ, Пиѳагоръ запечатлѣлъ свою Философію и самостоятельнымъ воззрѣніемъ, наприм. что все въ мірѣ устроено по числу и мѣрѣ Правда, что въ частности мысль эту онъ провелъ только въ математической музыкѣ и что приложенія, какія новая наука, наприм. въ Химіи, сдѣлала изъ этого основнаго положенія, для него были еще вовсе недоступны; но промежутокъ двухъ тысящелѣтій слишкомъ, раздѣляющій первое выраженіе этой мысли у Пиѳагора отъ ея дальнѣйшаго развитія новѣйшею наукою, служитъ доказательствомъ, какъ величественна эта мысль и какъ геніаленъ ея виновникъ! Къ самостоятельнымъ его мыслямъ относится и та, что числа суть символическія обозначенія предметовъ. Къ этой особенно мысли примыкаютъ и дальнѣйшія видоизмѣненія его ученія, которыхъ никакъ не должно терять изъ виду тому, кто не хочетъ потеряться въ противорѣчивыхъ свидѣтельствахъ о пиѳагорейскихъ числахъ Въ ученіе объ нихъ первый внесъ

видоизмѣненіе Телавгъ, по воззрѣнію котораго числа суть не только символическое обозначеніе предметовъ, но и тѣ формы, подъ которыми единственно мыслимъ и познаемъ вещи и по которымъ онѣ созданы. А Филолай и за нимъ другіе Пиѳагорейцы не только египетское понятіе Пиѳагора о четвероединствѣ божества замѣнили зороастровымъ о его единствѣ съ двумя подчиненными ему противоположными себѣ началами, но и изъ телавгова понятія о числахъ вывели дальнѣйшее заключеніе. если числа суть формы, подъ которыми познаемъ мы вещи и по которымъ онѣ созданы, то значитъ, что числа составляютъ сущность вещей, что самыя вещи суть числа, и какъ числа находятся между собой въ правильныхъ соотношеніяхъ, то значитъ, что все есть не только число, но и гармонія.

Подъ вліяніемъ, между прочимъ, дорическаго духа пиѳагореизмъ принялъ направленіе не только отличное отъ направленія іонійскихъ физіологовъ, но даже противоположное ему: Іонійцы слѣдовали воззрѣнію внѣшнему, Пиѳагорейцы внутреннему; первые обращали особенное вниманіе на вещественную сторону природы, послѣдніе — на внутреннюю, образовательную ея силу, или форму, главнымъ вопросомъ іонійскихъ мыслителей было: изъ чего, изъ какой первосубстанціи произошло все разнообразіе вещей? а Пиѳагорейцевъ: что такое міръ по своей сущности и что такое эта сущность, или форма, сообщающая единство многоразличію вещей? Послѣдній результатъ іонійскаго міровоззрѣнія состоитъ въ томъ, что весь міръ произошелъ изъ одного живаго первовещества, такъ что все разнообразіе вещей есть его раскрытіе; а заключительная мысль пиѳагорейскаго міроученія та, что сущность или форма вещей, сообщающая имъ единство, есть число, или мысль, существующая субстанціонально, такъ что всѣ вещи

со всѣмъ ихъ разнообразіемъ суть единства, суть числа, или мысли, существующія въ формѣ матеріальнаго бытія, и весь міръ по своей сущности есть число. Такимъ образомъ Іонійцы отыскивали основаніе многоразличія вещей, а Пиѳагорейцы— причину ихъ единства. — Противопоставляясь іонійскому міроученію, пиѳагорейская Философія въ то же время стала выше его по своему развитію: Іонійцы признавали основаніемъ всѣхъ вещей жизненную силу и вещество, но вещество и жизненная сила составляли у нихъ одно общее начало, и потому у нихъ не могло быть и рѣчи объ ихъ специфическомъ различіи и отраженіи этого различія въ самыхъ вещахъ; но Пиѳагорейцы раздѣлили двѣ эти стороны бытія, противопоставили одну другой и опредѣлили тѣмъ, что жизненное начало есть опредѣляющее единство, а матеріальный его субстратъ есть неопредѣленная множественность, и если съ одной стороны два эти противоположныя начала они свели къ высшему единству, къ одной божественной Первосубстанціи, то съ другой— указали на присущіе этой противоположности началъ во всѣхъ явленіяхъ міра, потому что каждая вещь, по ихъ ученію, есть неопредѣленная множественность, опредѣляемая единствомъ. Отъ матеріальнаго начала природы, на которомъ остановились Іонійцы, Пиѳагорейцы перешли къ началу формальному, — къ внутренней формѣ вещей, а форма больше значитъ, чѣмъ вещество, потому что она-то дѣлаетъ вещь тѣмъ, чѣмъ вещь есть; матерія же сама по себѣ есть безразличный субстратъ; оттого у Пиѳагорейцевъ признано началомъ низшимъ и несущественнымъ то, что для Іонійцевъ было высочайшимъ и безусловнымъ. Формальное начало Пиѳагорейцевъ есть внутреннее, математическое созерцаніе числъ и ихъ соотношеній, а такое созерцаніе выше внѣшняго, чувственнаго воззрѣнія, какъ переходъ отъ этого послѣдняго къ чисто-логическому

мышленію, при посредствѣ этого формальнаго начала Пиѳагорейцы первые сознательно поняли красоту и величіе вселенной: если каждая вещь есть число, есть четъ опредѣляемый нечетомъ, или что тоже, множественность, опредѣляемая единствомъ, то каждая вещь сама по себѣ есть гармонія, или правильное сочетаніе многоразличія въ единствѣ, и вся вселенная, какъ величайшее разнообразіе, опредѣленное единствомъ, есть высочайшая гармонія, и слѣдовательно красота (κόσμος). — Пиѳагорейскую Философію сравнивали нѣкоторые (наприм. Абель Ремюза и Гладишъ Einleit. in das Verständniss der Weltgesch. 1844.) съ ученіемъ Лао-цзы, и между ними дѣйствительно находится нѣкотораго рода сходство, хотя, конечно, между ними не было заимствованія ни съ той, ни съ другой стороны. Какъ по ученію китайскаго философа, Дао произвелъ одно, мужо-женское начало, которое произвело два, — бытіе и небытіе, т. е. тѣлесность и безтѣлесность, а два произвели третье, именно жизненное начало, составляющее гармонію бытія и небытія во всѣхъ вещахъ: такъ и у Пиѳагорейцевъ, божественное Первоединое само по себѣ есть мужо-женское начало, четъ-нечетъ, которое по этому самому включаетъ въ себѣ двойство, именно опредѣляющее единство, или безтѣлесную сущность вещей, и неопредѣленную множественность, или вещественное ихъ основаніе; а изъ этого двойства происходитъ число, какъ жизненное начало всѣхъ вещей, которое само состоя изъ чета и нечета, служитъ основаніемъ гармоническаго раскрытія вселенной. Но при этомъ сходствѣ съ ученіемъ Лао-цзы пиѳагорейская Философія имѣетъ значеніе гораздо высшее: у Лао-цзы все тѣлесное есть бытіе, а безтѣлесное — небытіе; напротивъ того у Пиѳагорейцевъ вся существенность принадлежитъ безтѣлесному единству, а тѣлесная множественность сама

по себѣ пуста и ничтожна. Лао-цзы говоритъ о гармоніи бытія и небытія, но мысль объ этой гармоніи высказана имъ какъ бы случайно и мимоходомъ и потому остается безъ всякаго приложенія и развитія; напротивъ того у Пиѳагорейцевъ понятіе о гармоніи всѣхъ вещей есть одна изъ основныхъ идей всего ихъ ученія; съ высоты этой идеи смотрѣли они на все сущее и во всемъ находили гармонію: и въ цѣломъ мірѣ и въ каждой порознь вещи и въ человѣческой душѣ и въ ея дѣйствованіи и познаваніи. Наконецъ, такъ какъ вся жизнь Дао безсознательна и верховная его дѣятельность есть бездѣйствіе, то Лао-цзы рекомендуетъ бездѣйствіе и каждому индивидуму и цѣлому народу, а особенно его представителю—царю; напротивъ того ученіе пиѳагорейское, признавъ, что божественное единство мало по малу овладѣваетъ нестройною множественностію и преобразуетъ ее по мѣрѣ и числу, требуетъ той же дѣятельности отъ индивидумовъ и цѣлыхъ народовъ: каждый человѣкъ свою чувственность, какъ неопредѣленное многое, долженъ покарять единству разумнаго начала; и весь народъ, эта неопредѣленная множественность, долженъ быть разумно устроенъ въ общественной жизни силою одной законно-установленной власти (Аристократіи). Такимъ образомъ ученіе пиѳагорейское во столько же выше ученія Лао-цзы, во сколько вообще дѣятельная жизнь Грека выше древне-восточной жизни, склонной къ бездѣйствію и покою; тогда какъ Лао-цзы хочетъ погрузить въ бездѣйствіе весь міръ и съ нимъ человѣка. пиѳагореизмъ имѣетъ въ виду постепенное и гармоническое развитіе какъ вселенной, такъ и въ частности способностей души, — развитіе философско-религіозное, эстетическое, моральное и политическое; и изъ пиѳагорейскаго союза дѣйствительно выходили философы, поэты, строго нравственные люди и государственные мужи. не

даромъ пиѳагореизмъ пользовался такою высокою славою въ древней Греціи! Но при всемъ своемъ значеніи и при всей славѣ, пріобрѣтенной по праву, пиѳагорейская Философія имѣетъ своего рода недостатки: хотя она возвысилась отъ непосредственно-чувственнаго, на которомъ остановились мыслители іонійскіе, къ нематеріальному единству, однако, еще не находя въ себѣ довольно силъ постигать это нематеріальное въ его чистой формѣ, какъ понятіе, она остановилась по серединѣ между чувственнымъ воззрѣніемъ и понятіемъ, на воззрѣніи математическомъ, и потому самое нематеріальное бытіе поняла опять, какъ форму тѣлеснаго бытія, т. е. по древнему способу воззрѣнія, какъ математическую форму, которой всеобщая шема есть число; но число, или вообще математическая форма, есть только внѣшнее опредѣленіе формы, сведеніе множества другъ внѣ друга лежащихъ вещей къ единству, между тѣмъ какъ всеобщая сущность должна быть единымъ бытіемъ, равномѣрно лежащимъ въ основаніи всѣхъ вещей. Сдѣлать этотъ новый шагъ въ движеніи философскаго сознанія было задачей Философіи элейской. Кромѣ того, Философія пиѳагорейская и іонійская, при своей противоположности, обращала свое вниманіе преимущественно на одну сторону природы, — то на живое вещество, какъ основаніе многоразличія вещей, то на внутреннюю ихъ сущность, или законоопредѣляющую форму, какъ причину ихъ единства; но ни та, ни другая не доказывали ни единства сущности, ни многоразличія вещества, принимая эти положенія прямо, какъ фактъ, и не объяснили надлежащимъ образомъ соотношенія между единствомъ и многоразличіемъ; Пиѳагорейцы сказали только, что единство есть опредѣляющее начало, а многоразличіе — неопредѣленная множественность; но не выяснили, какимъ именно образомъ единство опредѣляетъ собою множественность и множественность

дѣлается единствомъ. Утвердить дѣйствительность и соотношеніе единства и многоразличія, образующей сущности и образуемаго вещества, — сдѣлалось предметомъ изслѣдованій всѣхъ остальныхъ философовъ природы, начиная отъ Ксенофана до Анаксагора включительно.

В. ТРЕТЬЕ НАПРАВЛЕНІЕ ФИЛОСОФІИ ПРИРОДЫ:

ОБРАЩЕНІЕ ФИЛОСОФСТВУЮЩАГО СОЗНАНІЯ КЪ СООТНОШЕНІЮ МЕЖДУ ЕДИНЫМЪ И МНОГИМЪ (ἓν καὶ πολλὰ): ОТЪ КСЕНОФАНА ДО АНАКСАГОРА ВКЛЮЧИТЕЛЬНО.

Различіе іонійскаго и дорійскаго воззрѣнія продолжалось и у представителей третьяго направленія Философіи природы; но это различіе не мѣшало всѣмъ имъ сойтись на одномъ и томъ же вопросѣ объ отношеніи единаго и многаго и повело ихъ только къ болѣе полному, разностороннему разсмотрѣнію одной и той же темы. Если же два противоположныя себѣ направленія сошлись на одномъ и томъ же вопросѣ, то это, конечно, значитъ, что вопросъ этотъ былъ потребностію самаго философствующаго сознанія. И въ самомъ дѣлѣ, какъ скоро сознаніе, съ одной стороны, по внѣшнему воззрѣнію признало живое вещество съ безконечнымъ разнообразіемъ явленій, а съ другой, по внутреннему воззрѣнію, поставило единство невещественной ихъ сущности, или формы; то самъ собою, съ логическою необходимостію, поднимался вопросъ: »какъ невещественная сущность, будучи единствомъ, переходитъ въ многоразличіе вещей, и какъ міръ конечныхъ явленій, будучи многимъ, происходитъ изъ одного всеобщаго начала?« — вопросъ, рѣшеніемъ котораго дѣйствительно занимались всѣ мыслители съ Ксенофана до Анаксагора включительно.

Но на этотъ вопросъ, разсматриваемый съ разныхъ точекъ зрѣнія, можно было отвѣчать и на самомъ дѣлѣ отвѣчали слѣдующимъ образомъ

а) Подлинно существуетъ только одно, а многоразличіе не имѣетъ ничего существеннаго. Такъ отвѣчали мыслители, принадлежащіе элейской школѣ. *Ксенофанъ*, *Парменидъ*, *Зенонъ*.

б) Подлинно существуетъ только безконечно многоразличное, а единство есть нѣчто пустое. Такъ отвѣчали атомисты: *Левкиппъ* и *Демокритъ*.

в) Одно и многое безпрестанно переходятъ одно въ другое, такъ что существуетъ только живой процессъ появленія (φύσις, Werden). Такъ отвѣчалъ *Гераклитъ*.

г) Есть одно и многое: одно видоизмѣняется въ многое посредствомъ присущаго ему движенія, — отвѣтъ *Діогена аполлонійскаго*.

д) Есть одно и многое. многое раскрывается изъ одного посредствомъ отторженія и разрозненія (вражды) и возвращается въ одно посредствомъ привлеченія и соединенія (любви). Такъ отвѣчалъ *Эмпедоклъ*.

е) Есть одно и многое: но они не происходятъ одно изъ другаго и не переходятъ одно въ другое, многое только видоизмѣняется цѣлесообразнымъ дѣйствіемъ одного. Такъ отвѣчалъ *Анаксагоръ*.

У Элейцевъ отразился взглядъ дорическій, а Атомистовъ— іонійскій; оттого первые, принимая исключительное единство, отрицали бытіе многоразличія, а послѣдніе, признавая дѣйствительность вещества въ его многоразличіи, считали единство несуществующимъ и пустымъ. Гераклитъ сблизилъ оба воззрѣнія, но только отрицательно; а потому и единое и многое равно поглощены у него процессомъ непрерывнаго по-

явленія. Діогенъ аполлонійскій объяснялъ отношеніе единаго и многаго съ точки зрѣнія іонійской, а Эмпедоклъ — съ дорійской, оттого первый выступаетъ отъ множественности, для которой искалъ единства, какъ внутренней ея связи; а для послѣдняго главнымъ было то первобытное единство, отъ котораго и отторгается многоразличіе вещей и къ которому возвращается Наконецъ, Анаксагоръ соединилъ оба воззрѣнія положительно, признавъ самостоятельность какъ нематеріальнаго единаго, такъ и многоразличнаго вещества. Слѣдуя дорійскому воззрѣнію, Элейцы утвердили бытіе того нематеріальнаго единства, которое, хотя было признано Пиѳагорейцами, но не было ими доказано. Напротивъ Атомисты, придерживаясь воззрѣнія іонійскаго, утвердили реальность безконечнаго разнообразнаго вещества, которая у іонійскихъ мыслителей предполагалась какъ фактически-данное, но не доказывалась. Наконецъ, остальные философы природы, выступая отъ того, или другаго воззрѣнія, объясняли отношеніе единаго и многаго въ природѣ съ трехъ разныхъ сторонъ: Гераклитъ и Діогенъ аполлонійскій — динамически, присущіемъ въ ней живой силы (δύναμις) движенія, Эмпедоклъ — механически, дѣйствіемъ отторженія и привлеченія; а Анаксагоръ — участіемъ разума, дѣйствующаго по цѣлямъ (τέλος), слѣдовательно телеологически. — То, что занимало всѣхъ этихъ мыслителей, и донынѣ не утратило своего философскаго значенія: и теперь, вопреки одностороннему эмпиризму, не излишне доказывать бытіе того всеобщаго, метафизически понимаемаго единства, которое не только само въ себѣ есть истинно-сущее, но и чрезъ всѣ явленія міра проходитъ какъ родовая и видовая ихъ сущность, какъ общій типъ родовъ и видовъ; и съ другой стороны, вопреки одностороннему идеализму, — доказывать реальность матеріи, какъ субстрата для

дѣйствій нематеріальной сущности. Равнымъ образомъ и три точки зрѣнія на природу, механическая, динамическая и телеологическая и донынѣ остаются не только вѣрными, но и единственно-возможными, — первая при изученіи неорганическихъ явленій природы, вторая — органическихъ, и послѣдняя — жизни ея вообще.

а) ПЕРВЫЙ МОМЕНТЪ:
Бытіе единства. Школа элейская[365]. (505—450 до Р. Хр.).

Школу элейскую основалъ *Ксенофанъ*, развилъ и утвердилъ его ученіе *Парменидъ*, а *Зенонъ* защищалъ философію единства отъ возраженій ея противниковъ.

аа) Ксенофанъ. (ок. 505 до Р. Хр.)[366].

Справедливо учитъ Пиѳагоръ, что единство божественно, но не справедливо, будто въ немъ и изъ него происходитъ множественность вещей.

---

[365]) Вмѣсто *элейскій* и *элеянинъ* отъ имени города: *Элея*, нѣкоторые пишутъ у насъ *элеатъ*, *элеатскій* въ подражаніе нѣмецкому Eleat, eleatisch; но такое производство, кажется, столько же неправильно, какъ еслибъ кто отъ словъ Морея, Пантикапея, Іудея, вмѣсто мореянинъ, морейскій и пр. производилъ — мореатъ, мореатскій, пантикапеатъ, пантикапеатскій, іудеатъ, іудеатскій и т. п.

[366]) Ксенофанъ изъ Колофонта, современникъ Анаксимена и Пиѳагора, пережившій однакожъ обоихъ, жилъ болѣе ста лѣтъ. Онъ родился около 570 года и умеръ около 465 года до Р. Хр. Онъ оспаривалъ понятія о Богѣ не только народныя, антропоморфическія, но и привнесенныя въ Грецію Ѳалесомъ и Пиѳагоромъ. Diog. Laërt. IX. 18. *Ἀντιδοξάσαι λέγονται Θαλῆ καὶ Πυθαγόρᾳ.*

И въ самомъ дѣлѣ, Богъ по самой природѣ своей есть существо всемогущее и совершеннѣйшее, такъ что если бы Онъ не былъ могущественнѣйшимъ, то не былъ бы и Богомъ[367]. А такое существо можетъ быть только одно.—Богъ есть единство не только по числу, но и по своей внутренней природѣ, т. е. Онъ не состоитъ изъ многихъ частей, или нѣсколькихъ божественныхъ первоначалъ (изъ духа, матеріи, времени и пространства, какъ учили Анаксимандръ и Пиѳагоръ), потому что если бы въ Немъ были многія божества, и между ними одни могущественнѣйшія, а другія слабѣйшія, слѣдовательно неравныя, то эти послѣднія не были бы уже божествами; а еслибъ они были равны, то не имѣли бы въ себѣ природы божества, т. е. свойства быть могущественнѣе всѣхъ, такъ какъ одно равное не можетъ быть могущественнѣе и совершеннѣе другаго равнаго[368]. Ни время, ни безконечное пространство не могутъ быть названы божествами, потому что не имѣютъ самостоятельности: время есть только свойство Божества, какъ его вѣчность, *ἄϊδιον μὲν εἶναι τὸ θεόν* (Arist. de Xen. Zen. et Gorg. c. 3); и безконечное пространство не есть что-либо сущее; »ибо не существующее не имѣетъ ни начала, ни середины, ни конца, ни какой-либо другой части, а таково именно безконечное про-

---

[367]) Arist. de Xenoph. Zenon. et Gorg. c. 3. (T. I. p. 942. ed. Casaub.) *Ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον,.... κράτιστον καὶ βέλτιστον ἁπάντων.... τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι· ὥστε καθὸ μὴ κρεῖττον κατὰ τοσοῦτον οὐκ εἶναι θεόν... εἰ δ' ἐστὶν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσῆκειν εἶναι.*

[368]) Ibid. *Πλειόνων οὖν ὄντων (θεῶν), εἰ μὲν εἶεν τὰ μὲν ἀλλήλων κρείττονες τὰ δὲ ἥττονες, οὐκ ἂν εἶναι θεούς· πεφυκέναι γὰρ θεὸν μὴ κρατεῖσθαι. Ἴσων δὲ ὄντων, οὐκ ἂν ἔχειν θεοῦ φύσιν δεῖν εἶναι κράτιστον· τὸ δὲ ἴσον ὄντε χεῖρον ὄντε βέλτιον εἶναι τοῦ ἴσου.*

странство[369]; материя же и духъ есть одна и та же субстанція, такъ что Божество есть существо тѣлесное (σῶμα), совмѣщающее въ себѣ всю вселенную, все сущее[370], или, наоборотъ, вселенная составляетъ единство, одушевленное и живое, одаренное разумомъ и волею, — и это единство есть Богъ[371]. Такимъ образомъ Богъ есть единство и въ томъ смыслѣ, что Онъ составляетъ единое съ цѣлою вселенною, что Онъ не есть существо, отличное отъ міра, но совершенно съ нимъ тождественное[372]. Не смотря на это тождество со вселенною, Божество однородно во всемъ своемъ бытіи и повсюду равномѣрно проникнуто жизнію и разумѣніемъ[373], оттого Богъ весь видитъ, весь мыслитъ и весь слышитъ[374]. Какъ существо тождественное со вселенной и повсюду одинаковое, Онъ шаровиденъ, σφαιροειδής[375] и не можетъ быть

---

369) Arist. ib. p. 229. *Ἄπειρον γὰρ τὸ μὴ ὄν εἶναι· τοῦτο γὰρ ὄντε μέσον ὄντε ἀρχὴν καὶ τέλος ὄντε ἄλλο μέρος οὐδὲν ἔχειν· τοιοῦτον δὲ εἶναι τὸ ἄπειρον.*

370) Arist. ib. p. 679. *Αὐτὸς (ὁ Ξενοφάνης) γὰρ σῶμα λέγει εἶναι τὸν θεὸν, εἴτε δὲ τόδε τὸ πᾶν, εἴτε τὸ ὂν δήποτε αὐτὸν λέγων.*

371) Simplic. in Arist. phys. f. 6. A. *Τὸ γὰρ ἕν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης.* — Arist. Met. I. 5. b. 18: *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας* (при взглядѣ на весь небесный сводъ, т. е. на міровой шаръ, окруженный небеснымъ сводомъ) *τὸ ἕν εἶναί φησι τὸν θεόν* (Ксен. сказалъ, все это, составляющее единство, есть Богъ). — Cic. Acad. IV, 37, 118· Xenophanes.... unum esse omnia.. et id esse deum, neque natum unquam, et sempiternum. — Galen. hist. phil. c. 3 p. 234. *εἶναι πάντα ἕν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν.*

372) Sext Empir. Pyrrh. I. 225: *ἕν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι.*

373) Arist. de Xen. Zen. et Gorg. c. 3. 679· *ἕνα δ' ὄντα ὅμοιον εἶναι πάντῃ, ὁρᾷν τε καὶ ἀκούειν τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ.*

374) Sext. Empir. adv. Math. IX. 144

Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

375) Arist. de Xen. Zen. et Gor. c. 3. p. 228. *Πάντῃ δ' ὅμοιον*

названъ ни безконечнымъ и неограниченнымъ, ни ограниченнымъ, не можетъ быть ни движущимъ, ни неподвижнымъ; потому что безконечное и неподвижное есть только ничто, т. е. пустое пространство, а ограниченное и движущееся возможно только при множественности вещей [376].

Изъ понятія о единствѣ Бога и Его тождественности съ міромъ слѣдуетъ вопервыхъ, что политеизмъ и антропоморфизмъ народной религіи не имѣетъ никакого основанія, кромѣ сроднаго всѣмъ существамъ стремленія вѣрить, что подобное имъ есть самое лучшее:

»Одинъ есть Богъ, превыше боговъ и людей,
Ни видомъ, ни мыслію не похожій на смертныхъ,
Но люди воображаютъ, что боги родились,
Что они образовались подобно имъ, и, схожіе съ ними,
Имѣютъ ихъ одежду, голосъ и образъ.
Оттого Ѳракійцы изображаютъ своихъ боговъ голубоглазыми и бѣлокурыми,
А Эѳіопы — курносыми и черными.
Мидяне, Персы, Египтяне и другіе народы
Также по своему образу представляютъ боговъ.
А Гомеръ и Гезіодъ, —
Большею частію воспѣвая нечестивыя дѣла боговъ, —
Приписали имъ все, что и у людей считается позоромъ и безчестіемъ, —
Воровство, прелюбодѣяніе и взаимный обманъ.
Но еслибъ быки, или львы имѣли руки
И могли ими писать и выполнять работы, какъ люди,

ὄντα, σφαιροειδῆ εἶναι· οὐ γὰρ τῇ μὲν, τῇ δ' οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντῃ.

[376]) Arist ib. p. 229. *Οὔτ' ἄπειρον, ὄντε πεπεράσθαι· ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὂν εἶναι· περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα, ἐι πλείω εἶεν· ἓν γὰρ οὐκ ἔχει πρὸς ὅ τι περανεῖ. — Τὸν θεόν λέγει ὄντε κινεῖσθαι ὄντε ἀκίνητον εἶναι. Ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω ὄντα ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον δεῖν κινεῖσθαι.*

То они писали бы образы боговъ и изображали бы ихъ тѣла
Въ той формѣ, какую имѣютъ они сами,
Лошади — въ видѣ лошадей, а быки въ видѣ быковъ [377]).«

Изъ понятія о единствѣ Бога, Его вѣчности и тождественности со вселенною, слѣдуетъ вовторыхъ, что въ Немъ и изъ Него не можетъ происходить множественность вещей, что вселенная вѣчна, какъ Божество [378]). И самое понятіе о происхожденіи вещей неудобомыслимо. Если бы что-либо происходило, то происходило бы или изъ равнаго ему, или изъ неравнаго. Но ни то, ни другое не возможно. Изъ равнаго не можетъ произойти равное, потому что два одинаковыя существа не могутъ находиться въ разномъ отношеніи къ себѣ,— одно въ отношеніи производящаго, а другое — производимаго. Ничто также не можетъ происходить изъ неравнаго, потому

---

[377]) Clem. Alex. Strom. V. p. 601, C:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὔτε νόημα.
Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι, ὁποῖοι
Δὴ καὶ αὐτοὶ πεφύασιν, ἐοικότας ἄν σφισιν αὐτοῖς,
Τὴν σφετέρην ἐσθῆτα τ' ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.
Θρᾷκες μὲν γλαυκοὺς καὶ ἐρυθροὺς, Αἰθίοπες δὲ
Σιμοὺς καὶ μέλανάς τε θεοὺς γράφουσιν ἑαυτῶν,
Μῆδοι καὶ Πέρσαι καὶ Αἰγύπτιοι ἠδὲ καὶ ἄλλοι
Ὡσαύτως αὐτοῖς μορφὴν μορφοῦσιν ὁμοίην.
Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδός τε
Οἳ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστὶ,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.
Ἀλλ' ἕτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες
Ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιᾶνθ', διόνπερ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστος,
Ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοῖα.

[378]) Plut. plac. phil. II. 4. 3. (Stob. I. 416): *Ξενοφάνης ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον.*

что всякое происхожденіе изъ неравнаго, — происхожденіе сильнѣйшаго изъ слабѣйшаго, или большаго изъ меньшаго, или лучшаго изъ худшаго, либо наоборотъ, предполагаетъ происхожденіе существующаго изъ несуществующаго, — что не возможно[379]. Если же вселенная представляется множественностію происходящихъ вещей, то это не есть что-либо сущее.

Такимъ образомъ, два можетъ быть взгляда на вселенную: по одному она есть чистое единство безъ всякаго происхожденія и измѣненія (см. прим. 378), само себѣ равное, недопускающее никакихъ различій, и потому исключающее противоположности конечнаго и безконечнаго, движенія и неподвижности, есть неизмѣримый, по всѣмъ направленіямъ равномѣрный и однородный шаръ, весь проникнутый жизнію и разумѣніемъ[380]; понимаемая такимъ образомъ вселенная есть вѣчное Божество. По другому взгляду, она есть разнообразно измѣняющаяся множественность[381]; въ ней имѣетъ мѣсто происхожденіе; но многое происходитъ въ ней не изъ единаго, а изъ многаго же, и всякое происхожденіе простирается въ безпредѣльность до первобытно-многаго, которое не равно самому

---

[379]) Arist. de Xen. Zen. et Gorg. c. 3. p. 942: *Ἀδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι· τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ. Ἀνάγκη γὰρ, ἤτοι ἐξ ὁμοίων ἢ ἐξ ἀνομοίων γενέσθαι τὸ γενόμενον. Δυνατὸν δὲ οὐδέτερον. Οὔτε γὰρ ὅμοιον ὑφ' ὁμοίου προσήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ἢ τεκνῶσαι. Ταὐτὰ ἅπαντα τοῖς γε ἴσοις ὁμοίως ὑπάρχειν πρὸς ἄλληλα. Οὔτ' ἂν ἐξ ἀνομοίου τὸ ἀνόμοιον γενέσθαι· εἰ γάρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον, ἢ ἐξ ἐλάττονος τὸ μεῖζον, ἢ ἐξ χείρονος τὸ κρεῖττον, ἢ τοὐναντίον τὰ χείρω ἐκ τῶν κρειττόνων, τὸ ὂν ἐξ οὐκ ὄντος ἂν γενέσθαι· ὅπερ ἀδύνατον.*

[380]) Arist. ib. *Κατὰ πάντα δὲ ἄντως ἔχειν τὸν θεὸν, ἀΐδιόν τε καὶ ἕνα, ὅμοιόν τε καὶ σφαιροειδῆ ὄντα, οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον, οὔτε ἠρεμεῖν οὔτε κινητὸν εἶναι.*

[381]) Diog. Laërt. IX. 19. *Πρῶτός τε ἀπεφήνατο ὅτι πᾶν τὸ γινό-*

себѣ, но само себѣ противоположно, и по причинѣ этой противоположности находится въ безконечномъ процессѣ измѣненій, котораго выраженіемъ служитъ многоразличіе существъ. Эту противоположность первобытно-многаго приличнѣе всего признать противоположностію плотнаго и жидкаго, и слѣд. представлять себѣ двѣ первоматеріи землею и водою, которыя, взаимно ограничиваясь, раждаютъ многоразличныя вещи[382]. Земля то разрѣшается въ морѣ въ илистую массу, — чему доказательствомъ служатъ раковины, находимыя внутри земли и въ горахъ, и отпечатки рыбъ и морскихъ животныхъ на обломкахъ камней, — то снова крѣпнетъ, и тогда происходятъ земныя животныя и люди, и такимъ образомъ періодически совершается безконечный рядъ преобразованій[383]. Но въ этомъ мірѣ множественности столько же мало можетъ выражаться единство, какъ и божественный міръ единства перейти когда-либо къ множественности: два эти міросозерцанія несоединимы, и нѣтъ перехода отъ одного къ другому. При такомъ двойствѣ воззрѣнія невозможна, конечно, полная достовѣрность знанія: »куда ни обратишь свою мысль, все сливается въ единство[384]; но ничего вполнѣ достовѣрнаго не знаетъ

---

[382]) Sext. Emp. adv. Math. X. 313. Orig. Phil. X 6:

Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα.

[383]) Orig. Philos p. 18. *Ὁ δὲ Ξενοφάνης μίξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν θάλασσαν γενέσθαι δοκεῖ, καὶ τῷ χρόνῳ ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις· ὅτι ἐν μέσῃ γῇ καὶ ὄρεσιν εὑρίσκονται κόγχαι· καὶ ἐν Συρακούσαις δὲ ἐν ταῖς λατομίαις λέγει εὑρῆσθαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν· ἐν δὲ Πάρῳ τύπον ἀφύης ἐν τῷ βάθει τοῦ λίθου· ἐν δὲ Μελίτῃ πλάκας συμπάντων θαλασσίων· ταῦτα δέ φησι γενέσθαι, ὅτε πάντα ἐπηλώθησαν πάλαι, τὸν δὲ τύπον ἐν τῷ πηλῷ ξηρανθῆναι· ἀναιρεῖσθαι δὲ τοὺς ἀνθρώπους πάντας, ὅταν ἡ γῆ κατενεχθεῖσα εἰς τὴν θάλασσαν πηλὸς γένηται· εἶτα πάλιν ἄρχεσθαι τῆς γενέσεως καὶ τοῦτο πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι κατ' ἀλλήλων.*

[384]) Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I. 224:

человѣкъ и не будетъ знать о Богѣ и вселенной; если кто случайно и скажетъ истину, то и самъ не будетъ знать, что онъ сказалъ ее: надъ всѣмъ господствуетъ мнѣніе [385].« Впрочемъ, »если сначала все и не открыто намъ смертнымъ, то съ теченіемъ времени надо изслѣдованіемъ доходить до знанія болѣе полнаго [386] «

Ксенофанъ есть собственно первый оригинальный философъ греческій. Его предшественники болѣе или менѣе пользовались египетскими представленіями; а онъ, хотя разрабатывалъ кругъ понятій, переданныхъ его предшественниками, но разрабатывалъ его съ такою самостоятельностію, такъ преобразовалъ его по содержанію и формѣ и въ такую оппозицію сталъ къ нему, что добытый имъ результатъ оказывается совершенно новымъ. Ѳалесъ, Анаксимандръ, Пиѳагоръ, въ подражаніе египетскому вѣроученію, поняли божество, какъ единство, составленное изъ четырехъ различныхъ первоначалъ: духа и матеріи, времени и пространства, но Ксенофанъ, это собирательное понятіе единства находя слишкомъ недостаточнымъ, призналъ Божество простымъ, субстанціальнымъ единствомъ не только по числу, но и по внутренней его природѣ,

---

Ὄππη γὰρ ἐμὸν νόον ἐιρύσαιμι,
Εἰς ἓν τἀυτό τε πᾶν ἀναλύετο.

385) Sext. Emp. adv. Math. VII, 49 et 110; VIII, 326:

Καὶ τὸ μὲν δὴν σαφὲς ὄυτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν,
Αὐτὸς ὁμῶς ὀυκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

386) Stob. Ecl. ph. I. p. 224 et Florileg. XXIX. p. 41·

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
Ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

и слѣдовательно первый въ Греціи дошелъ до понятія монотеизма, хотя еще грубаго, склоняющагося къ матеріализму, потому что Божество Ксенофана, по справедливому замѣчанію Аристотеля [387], есть матерія, и духовная жизнь его, — его разумѣніе и воля, суть только отправленія матеріи. — Предшественники Ксенофана строго раздѣляли божество и міръ; къ Божеству относили все безконечное и вѣчное, а къ міру конечное, происходящее и преходящее; а Ксенофанъ, основатель ученія о всеединствѣ, отождествилъ Божество со вселенной, такъ что его монотеизмъ получилъ характеръ матеріалистическо-пантеистическій. Изъ этого монотеизма вытекла у Ксенофана энергическая полемика противъ политеизма и антропоморфизма народной греческой религіи. — Относительно формы философствованія, Пиѳагорейцы остановились на математическомъ міросозерцаніи, понимая сущность вещей, или внутреннюю ихъ форму, подъ численною символикой, а Ксенофанъ старался понять всеобщую сущность логически, первый ввелъ діалектическій способъ мышленія, отвлеченное мышленіе изъ понятій, которымъ впослѣдствіи греческая наука такъ высоко поднялась надъ Востокомъ. Впрочемъ, понимаемое матеріально, единство Ксенофана, и при его діалектическихъ пріемахъ, не имѣетъ еще чисто логической, отвлеченной формы и будучи отождествляемо съ Богомъ, удерживаетъ еще характеръ теологическій (*τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ*).— Съ другой стороны, Ксенофанъ первый опредѣленно предложилъ вопросъ: какъ единое бытіе можетъ переходить въ многоразличіе вещей? — и этимъ далъ новое направленіе Философіи природы. Но на этотъ вопросъ самъ онъ отвѣчалъ только

---

387) Arist. de Xen. Zen. et Gorg. c. 4: *ἀσώματος γὰρ ὢν (ὁ θεὸς), πῶς ἂν σφαιροειδὴς εἴη,*

отрицательно, потому что остановившись на пиѳагорейскомъ единствѣ, онъ отвергъ всякій переходъ единства къ множественности, всякое происхожденіе многоразличія вещей изъ единства. Такъ какъ единое бытіе, по Ксенофану, есть Богъ, то значитъ, что Богъ есть покоющееся единство; Онъ не открываетъ себя въ явленіи. Между тѣмъ это единое, или Божество, не смотря на Его всеобщее значеніе, имѣетъ еще форму индивидуальнаго бытія, и потому рядомъ съ нимъ могутъ и должны находиться многія частныя вещи съ нѣкоторымъ видомъ дѣйствительности, — какъ это и допущено Ксенофаномъ; слѣдовательно, онъ еще какъ бы колебался между единствомъ чистаго бытія и множественностію вещей. Отсюда произошелъ внутренній разладъ колофонтскаго мыслителя, его тревожное сомнѣніе, тяжелая дума, его *σκεπτοσύνη*, его *φρόνις*. Впрочемъ, въ ученіи о Богѣ онъ былъ догматикомъ, и только во всемъ остальномъ — скептикомъ; но и этотъ скептицизмъ, или лучше сказать, эта скромность философа не должна быть смѣшиваема съ скептическою теоріею, хотя во всякомъ случаѣ происходитъ изъ скептическаго настроенія духа; недостовѣрность знанія не вытекаетъ у него изъ общаго изслѣдованія человѣческаго познаванія, но есть просто результатъ личнаго опыта. Для устраненія зыбкаго дуализма между подлиннымъ бытіемъ единаго и недостовѣрнымъ существованіемъ множественности вещей, надлежало или открыть переходъ отъ единаго къ многому,— что противорѣчило духу элейской Философіи, — или совершенно отвергнуть дѣйствительность частныхъ вещей, строже опредѣливъ логическое понятіе о единомъ бытіи, — что и сдѣлано послѣдователемъ Ксенофана, Парменидомъ.

бб) Парменидъ.

(ок. 500)[385].

По ученію Пиѳагора единство есть дѣйствительно-существующее въ мірѣ, а множественность не есть истинно-сущее, и однакожъ она становится существующею, принимая въ себя единство и опредѣляясь имъ; и какъ эта множественность составляетъ необходимую сторону вселенной, то по этому взгляду не сущее признается наконецъ необходимо сущимъ. Но это ложно, мы мыслимъ только, что существуетъ то, что есть, и не существуетъ то, чего нѣтъ, но чтобы существовало то, чего нѣтъ и не существовало то, что есть, — мыслить такъ мы не можемъ. Поэтому справедливо училъ Ксенофанъ, что какъ вообще сущее никогда не несуществовало, такъ и не сущее никогда не можетъ сдѣлаться существующимъ, и что слѣдовательно пиѳагорейская множественность, какъ чуждая бытія, никогда и не можетъ прійти къ бытію. Но когда при всемъ томъ Ксенофанъ полагаетъ міръ, какъ единое и вмѣстѣ многое, когда онъ различаетъ его въ его единствѣ отъ множественности, и однакожъ въ то же время утверждаетъ, что онъ есть то и другое, то и онъ уклоняется отъ истины на распутія невозможнаго; потому что одно и то же, одинъ и тотъ же міръ, онъ представляетъ существующимъ и вмѣстѣ не существующимъ и притомъ желаетъ, чтобы міръ въ своемъ бытіи не былъ не сущимъ и въ своемъ небытіи былъ не сущимъ. А это значитъ тоже, что утверждать, будто бытіе и небытіе есть одно и то же и вмѣстѣ не

[385]) Время жизни Парменида хотя вообще извѣстно, однако въ частности опредѣлить трудно. Діогенъ лаэртскій лучшую пору его философской дѣятельности относитъ къ 69 Олим. (504—1), другіе къ 79. Путешествіе 65-лѣтняго Парменида съ 40-лѣтнимъ Зенономъ, о которомъ упоминаетъ Платонъ, относятъ къ 80 Олимпіадѣ (460, 457 до Р. Хр.).

есть одно и тоже. Итакъ, не останавливаясь на ксенофановомъ недоумѣніи, надо рѣшиться сказать: міръ существуетъ, или не существуетъ; существовать и вмѣстѣ не существовать онъ не можетъ. Но признать міръ существующимъ заставляетъ насъ само мышленіе; потому что мысль не заключаетъ въ себѣ ничего отличнаго отъ своего предмета; мысль и бытіе есть одно и то же[389]; но мысль есть сущее, потому что она есть; слѣдовательно и предметъ мысли долженъ быть сущимъ; не сущаго не льзя и мыслить Такимъ образомъ вселенная, разсматриваемая съ надлежащей точки зрѣнія, есть бытіе, и какъ бытіе, она есть непроизшедшее, непреходящее, связное цѣлое, которое въ своей внутренней необходимости [390], безъ движенія и перемѣны, само себя ограничивая, само въ себѣ сомкнуто, какъ шаръ, во всѣхъ направленіяхъ равномѣрный. Если бы бытіе не было связное цѣлое, оно было бы отлично само отъ себя, если бы оно происходило и проходило, то не было бы бытіемъ; и какъ не быть ему самоограниченнымъ и недвижимымъ, когда оно само въ себѣ полно и докончено, когда оно постоянно есть одно и то же и всегда существуетъ одинаково? — Правда, мы представляемъ себѣ міръ и какъ множество происходящихъ и преходящихъ вещей, разнообразно движимыхъ и измѣняющихся; но въ этомъ представленіи нѣтъ истины; оно держится на зыбкомъ мнѣніи людей, довѣряющихъ не мысли, но глазу и уху. Такому мнѣнію представляется, будто есть и не существующее, и существующее вмѣстѣ не есть; но и здѣсь можно приближаться къ истинѣ, предполагая основаніемъ всякаго явленія не что-

---

[389]) Parm. V. v. 94: *Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.*

[390]) Понятіе о »необходимости,« все держащей въ цѣпяхъ предѣла, есть египетское понятіе пространства. См. въ I-ой части прим. 5-е.

либо сущее и не сущее, но два противоположныя бытія, изъ которыхъ одно только въ сравненіи съ другимъ есть не существующее; и именно — въ мірѣ многоразличія, — этомъ царствѣ зыбкаго мнѣнія, первымъ элементомъ всего можно признать свѣтлое, эѳирное существо огня, которое, безъ всякаго измѣненія все проникая, по преимуществу есть сущее, и въ противоположность ему представлять темную, косную матерію земли, которая проникается тѣмъ первоогнемъ въ различной мѣрѣ и степени и потому, не оставаясь равною самой себѣ, есть какъ бы не сущее. Различныя вещи суть различныя смѣшенія этихъ обѣихъ первоматерій; чѣмъ больше преобладаетъ въ нихъ начало свѣта, тѣмъ въ большей степени онѣ существуютъ и мы признаемъ ихъ тогда живыми; напротивъ, чѣмъ онѣ темнѣе и холоднѣе, тѣмъ меньше можно назвать ихъ существующими, и мы говоримъ о нихъ, что онѣ мертвы; но какъ эѳирный огонь проникаетъ все, то въ мірѣ разнообразныхъ вещей нѣтъ ничего совершенно мертваго, и слѣдовательно въ немъ есть только относительное небытіе. Наконецъ, какъ въ мірѣ истины бытіе не отлично отъ мысли, то и въ царствѣ мнѣнія каждому существу природы, по мѣрѣ пребывающаго въ немъ бытія, надобно приписать извѣстную степень разумѣнія, и какъ между разнообразными существами природы нѣтъ ни одного совершенно мертваго, то ни одна вещь не чужда его совершенно. Но это разумѣніе тѣмъ больше приближается къ истинѣ, чѣмъ больше выражается въ вещахъ бытіе, и такимъ образомъ царство мнѣнія наконецъ совсѣмъ исчезаетъ, когда разумѣніе, выступая какъ мысль, признаетъ чистое, простое, неизмѣнное бытіе единственнымъ содержаніемъ вселенной.

Ксенофанъ, какъ мы видѣли, призналъ необходимость все свести къ одному бытію, вознесенному надъ конечными и чувственными явленіями, но слилъ это бытіе съ бытіемъ божественнымъ, и слѣдовательно понялъ его, какъ частное существо Между тѣмъ Парменидъ этой основной мысли Ксенофана сообщилъ уже чисто логическое выраженіе: понятіе о единствѣ бытія онъ освободилъ отъ теологической его формы; подъ именемъ единства всего сущаго онъ разумѣлъ только самое бытіе и притомъ единое, и старался распространить область этого бытія на всю вообщее дѣйствительность; оттого бытіе у него есть всеобъемлющее и единственно дѣйствительное, есть сомкнутое въ себѣ, само по себѣ полное цѣлое. Такъ какъ бытіе всеобъемлющее и одно, то кромѣ его нѣтъ ничего; нѣтъ стало быть множественности вещей; поэтому Парменидъ — всякое явленіе и движеніе, всякую дѣлимость и разность, даже самое общее различіе мышленія и бытія, какъ небытіе, исключаетъ изъ круга бытія. Но чѣмъ строже при этомъ взято понятіе о единомъ бытіи въ противоположность множественности, какъ небытію, тѣмъ настоятельнѣйшимъ сдѣлалось требованіе — объяснить по крайней мѣрѣ *представленіе* множественности, неотразимо существующее въ нашемъ мышленіи. Парменидъ чувствовалъ эту потребность и во второй части своего ученія старался множественность самаго представленія тоже свести къ извѣстнымъ основнымъ понятіямъ (огня и земли) и въ послѣдней инстанціи — къ противоположности бытія и небытія. Но очевидно, что этимъ онъ ничего не изъяснилъ: остается непонятнымъ, какъ могло произойти представленіе небытія, когда существуетъ только бытіе, а небытія вовсе нѣтъ? Нельзя не видѣть, что Парменидъ мышленію приписываетъ развитіе, въ которомъ оно изъ состоянія смѣшенія мало по малу восходитъ къ внутреннему

свѣту истины; и въ этомъ-то развитіи мышленіе сперва имѣетъ своимъ содержаніемъ представленіе множественности, или мнѣніе; здѣсь свѣтъ и тьма еще борются между собою; за тѣмъ, при дальнѣйшемъ развитіи, мнѣніе становится все свѣтлѣе и свѣтлѣе, и наконецъ достигаетъ истины, гдѣ тьма, какъ небытіе, вовсе исчезаетъ; а потому и мнѣніе переходитъ въ чистую мысль о бытіи И однакожъ, такъ какъ мысль и бытіе, по собственному взгляду Парменида, тождественны, то и представленіе множественности, какъ не существующаго, само должно быть несуществующимъ: какимъ же образомъ изъ этого представленія, или мнѣнія можетъ развиваться знаніе, или мысль о единомъ бытіи, когда вообще по взгляду элейской школы небытіе никакъ не можетъ перейти къ бытію? Слѣдовательно и представленіе, какъ небытіе, никогда не можетъ перейти въ мысль и знаніе, — сдѣлаться существующимъ. Итакъ, двѣ части Парменидовой Философіи, — ученіе о бытіи и ученіе о представленіи или мнѣніи, не имѣютъ между собою очевидной, научной связи, напротивъ остаются одна подлѣ другой въ явномъ противорѣчіи между собою. Съ одной стороны бытіе, своимъ строгимъ единствомъ, исключаетъ всякую множественность, такъ что ей не можетъ быть приписана дѣйствительность даже въ представленіи; а съ другой стороны, допускается представленіе этой самой множественности, хотя и мнимой. Такимъ образомъ, если мысль Ксенофана колебалась между единымъ бытіемъ и множественностію вещей, то и Парменидъ, даже устранивши эту множественность, остановился между двумя противоположными мірами, — міромъ истины и міромъ представленія, или мнѣнія. Но и при этомъ неясномъ сопоставленіи единаго бытія и представленія о мнимой множественности не могло остановиться философствующее сознаніе; выступая изъ элейскаго начала о единомъ бытіи, оно,

по логической необходимости, должно было совершенно отвлечься отъ самаго даже представленія множественности вещей. На этотъ смѣлый шагъ рѣшился Зенонъ элейскій, возставшій противъ самой даже возможности этого представленія.

вв) Зенонъ.
(ок. 450)[391].

Существуетъ только одно бытіе, какъ училъ Парменидъ. Если бы многія вещи существовали, то онѣ происходили бы посредствомъ *движенія;* но движеніе не можетъ быть мыслимо безъ противорѣчія. Если бы двигалось какое-либо тѣло, то прежде чѣмъ дойдетъ до цѣли своего движенія, оно должно бы пройти половину даннаго разстоянія; но какъ пространство дѣлимо до безконечности, то и половина опредѣленнаго разстоянія состоитъ уже изъ безконечныхъ частицъ; слѣдовательно движущееся тѣло никакъ не могло бы ихъ пройти. Поэтому же тѣло движущееся съ большею быстротою (наприм. скороходъ Ахиллъ) никогда не настигло бы тѣла гораздо медленнѣе движущагося (наприм. черепаху); между ними всегда бы оставалось безконечное разстояніе. Наконецъ, движущееся тѣло (наприм. стрѣла) во время своего движенія должно бы находиться въ одномъ и томъ же мѣстѣ (которое наполняетъ собою) и не должно бы находиться на одномъ и томъ же мѣстѣ, (двигаясь съ одного мѣста на другое), слѣдовательно находилось бы и въ движеніи и въ покоѣ. Но все это — явныя противорѣчія; слѣдовательно нѣтъ движенія; а потому нѣтъ и множественности вещей. — Самое представленіе этой множественности заключаетъ въ себѣ противорѣчіе; потому что если

[391]) Зенонъ родился около 70 или 71 Олимпіады (495—90).

бы существовали многія вещи, то имъ принадлежали бы противорѣчащія сказуемыя. онѣ были бы одно и многое, похожи и непохожи, безконечны и конечны, велики и малы, находились бы въ движеніи и покоѣ. Но не возможно, чтобы одно было многимъ, похожее непохожимъ, безконечное конечнымъ, великое малымъ, движущееся покоющимся, или наоборотъ; стало бы и самое представленіе множественности вещей невозможно.

Къ Философіи Парменида Зенонъ не прибавилъ никакого новаго содержанія, напротивъ еще убавилъ вторую половину ея — о представленіи. Онъ развивалъ ученіе своего предшественника только въ формальномъ отношеніи. Вся его діалектика, какъ свидѣтельствуетъ и Платонъ (Parm. p. 128. A), направлена къ тому, чтобы защитить парменидово ученіе о единствѣ и устранить самое представленіе множественности, ему противоположное; но когда Зенонъ ратуетъ противъ протяженія, движенія и за тѣмъ множественности вообще, то отъ этого противоположность одного и многаго выступаетъ еще гораздо рѣзче, нежели въ догматическомъ изложеніи парменидовомъ, въ которомъ одно все еще частію удерживаетъ форму всеобъемлющей субстанціи природы, и многое имѣетъ дѣйствительность только въ представленіи, не имѣющемъ дѣйствительности. Съ другой стороны, при рѣзкомъ разграниченіи и противопоставленіи единаго и многаго, Зенонъ, если опровергнулъ множественность вещей, то тѣмъ самымъ подорвалъ и дѣйствительность единства, за которое ратовалъ: единое бытіе, какъ безусловно отличное отъ всякой множественности, есть сущность, которая не открывается никакимъ явленіемъ, а потому и само не есть что-либо существующее,

есть только пустая отвлеченность, имѣющая мѣсто лишь въ субъективномъ мышленіи, а какъ и множественность, въ то же время, признана только слѣдствіемъ представленія, то значитъ, что вся предметность, какъ чувственная, такъ и мыслимая, разрѣшается въ пустой призракъ, и единственною дѣйствительностію остается только мыслящій и представляющій субъектъ съ своею формальною діалектикою. Занимаясь формальною стороною ученія, Зенонъ развилъ діалектику до значительной степени, первый употребивъ искусство опровергать чужую мысль чрезъ показаніе противорѣчій въ ней самой; но и весь діалектическій ходъ его мыслей въ самомъ себѣ носитъ противорѣчіе: признавать ученіе, уничтожающее самую возможнотть чувственнаго представленія и въ то же время употреблять всю энергію духа на опроверженіе чувственнаго представленія — это есть одно изъ самыхъ разительныхъ противорѣчій. Своими діалектическими хитросплетеніями Зенонъ проложилъ дорогу Софистикѣ.

Если теперь обратимъ вниманіе на элейскую Философію вообще, то легко убѣдимся, что она главнымъ образомъ имѣла въ виду доказать дѣйствительность того единства, которое и Пиѳагорейцы признали сущностію вещей, но которое принимали безъ всякихъ доказательствъ, какъ предположеніе; элейская Философія старалась утвердить это единство, какъ всеобщее, логическое единство бытія, и притомъ въ его исключительности, тѣмъ, что нѣтъ происхожденія вещей, т. е. перехода отъ единства къ множественности (Ксенофанъ), или что множественность, которую и Пиѳагорейцы признали чѣмъ-то несущественнымъ, не существуетъ на самомъ дѣлѣ и есть только представленіе, исключающее дѣйствительность (Парме-

нидъ), или наконецъ, что самое представленіе это не возможно, такъ какъ оно само въ себѣ носитъ противорѣчіе (Зенонъ). Въ этомъ утвержденіи единства состоитъ заслуга элейской Философіи; но она поняла единство слишкомъ исключительно, съ совершеннымъ отрицаніемъ множественности вещей: это общій ея недостатокъ. Безвыходно остановившись на своемъ единствѣ, она не могла положительно рѣшить главный вопросъ о примиреніи Философіи іонійской и пиѳагорейской, или что тоже, объ отношеніи единства вещей къ ихъ множественности, самое единство ея подлинно существуетъ только потому, что множественность не имѣетъ никакой дѣйствительности. Такая односторонность элейскаго воззрѣнія на природу, ограничившагося безусловнымъ единствомъ логическаго бытія, должна была вызвать и дѣйствительно вызвала другую, противоположную ей односторонность атомистовъ, исключительно стоявшихъ за множественность вещей.

б) ВТОРОЙ МОМЕНТЪ:

Бытіе множественности. Школа атомистовъ: Левкиппа (ок. 465) и Демокрита (ок. 430) [392].

Начало атомистическому ученію въ Греціи положилъ *Левкиппъ*, бывшій въ сношеніи съ Парменидомъ (*κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας*, Simpl. in phys. f. 7),

---

[392]) О *Левкиппѣ* можно сказать только, что онъ былъ моложе Парменида и старше ученика своего Демокрита и что онъ былъ современникъ Эмпедокла и Анаксагора. — *Демокритъ*, по свидѣтельству Діог. лаэрт. IX. 41, былъ 40 годами моложе Анаксагора, который родился въ 500 г. до Р. Хр. слѣд. рожденіе Демокрита относится къ 80 Олимп. (460); жилъ 90 лѣтъ, а по другимъ болѣе 100. Сочиненіе свое *Μικρὸς διάκοσμος* написалъ въ 420 г. до Р. Хр.

или съ Зенономъ элейскимъ (ἕτος ἤκουσε Ζήνωνος, Diog. Laërt. IX. 30), а развилъ это ученіе товарищъ его (ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ, Arist. Met. I. IV. 12), *Демокритъ*. Но древніе, при изложеніи атомистики, не различали въ частности мыслей того и другаго философа, а потому и намъ остается здѣсь изложить главныя черты ихъ ученія совмѣстно.

Справедливо учатъ Элейцы, что ни изъ одного не можетъ происходить многое, ни изъ многаго одно[393], такъ что должно существовать или одно, или многое. Но множество и разнообразіе вещей существуетъ, какъ показываетъ опытъ; слѣдовательно нѣтъ надобности принимать бытіе элейскаго единства. И въ самомъ дѣлѣ, единое есть небытіе; это есть пустое, ничѣмъ не наполненное пространство[394]; напротивъ того многое есть бытіе; это есть то, что наполняетъ собою пустое пространство[395], и именно — матерія (ὕλη). Бытіе, какъ бытіе, не можетъ быть отлично само отъ себя; слѣдовательно и матерія должна быть однородна; и въ этомъ отношеніи, если угодно, она есть единство, простое и недѣлимое, какъ и Парменидъ понималъ сущее; но съ другой стороны, такъ какъ она наполняетъ пространство, само въ себѣ многоразличное, то надо признать ее безконечною множественностію, и такимъ образомъ матерія есть искони въ пустомъ пространствѣ разширяющаяся, безпредѣльная множественность недѣлимыхъ единицъ, или атомовъ. Атомы, раз-

---

[393]) Arist. de Coelo, III. 4. 303: *ὅτι ἐξ ἑνὸς πολλὰ γίγνεσθαι, ὅτι ἐκ πολλῶν ἕν.*

[394]) Arist. Met. I. 4. 12: *τὸ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν.*

[395]) Ibid. *τὸ πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν.*

дѣляясь пустотою, въ которой находятся, раздѣляются и одни отъ другихъ, и потому составляютъ совершенно разрозненныя массы; но каждый отдѣльный атомъ, по причинѣ своей простоты, постоянно наполняетъ занимаемое имъ пространство, и оттого и есть ἄτομον или недѣлимое Такъ какъ пустое пространство, раздѣляющее атомы, само по себѣ есть ничто (μηδὲν), то единственнымъ началомъ мірообразованія есть масса атомовъ Атомамъ, по причинѣ самаго ихъ существованія въ пустотѣ, первоначально принадлежитъ движеніе; а въ слѣдствіе движенія сталкиваясь между собою, они разнообразно то соединяются въ пустомъ пространствѣ, то раздѣляются. Далѣе, хотя атомы, при своей недѣлимости такъ малы, что не подлежатъ наблюденію, однако занимая пространство, все-же имѣютъ величину, и потому не смотря на внутреннюю ихъ однородность, различаются межъ собой по величинѣ; притомъ всѣ они ограничены пустымъ пространствомъ, и ограничены различно; оттого они различны и по своей внѣшней фигурѣ, именно — частію круглы, частію угловаты. А какъ скоро атомы различны по величинѣ и фигурѣ, то отъ простаго движенія ихъ сами собою могутъ происходить всѣ элементарныя различія, наблюдаемыя нами въ вещахъ. Бо́льшіе атомы противопоставляютъ напору меньшихъ больше сопротивленія, а этимъ прямо объясняется различіе большей и меньшей движимости, или легкости и тяжести. Атомы, сцѣпляющіеся въ бо́льшихъ поверхностяхъ, тѣснѣе соединяются между собою, чѣмъ сцѣпляющіеся въ меньшихъ поверхностяхъ, или по краямъ, а отсюда происходитъ различіе вещей плотныхъ и жидкихъ. Наконецъ, тончайшіе, круглые атомы, соединившись даже въ большія единства, все еще удерживаютъ свое движеніе, и такимъ образомъ составляютъ массы сами собою движущіяся, какъ наприм. пламя; между тѣмъ въ дру-

гихъ атомахъ, по мѣрѣ ихъ соединенія, движимость каждаго въ отдѣльности прекращается, — различіе, въ которомъ выражается противоположность теплоты и холода. Означенныя элементарныя свойства вещей съ необходимостію развиваются изъ атомовъ при ихъ безконечномъ движеніи и различіи по величинѣ и фигурѣ, — чѣмъ и объясняется безконечный процессъ мірообразованія, состоящій въ томъ, что атомы, постоянно удерживая движеніе, то соединяются въ самыя разнообразныя массы, то снова раздѣляются, чтобы вступить въ новыя сочетанія; такія скопленія атомовъ суть частныя вещи природы; соединеніе атомовъ въ нихъ называется происхожденіемъ, а ихъ раздѣленіе — уничтоженіемъ. Такъ какъ движеніе атомовъ необходимо, то необходимо и происхожденіе вещей; и для каждой частной вещи природы можно указать въ движеніи атомовъ условія, изъ которыхъ ея происхожденіе вытекаетъ съ разумною необходимостію[396]. Въ безпрерывномъ процессѣ происхожденія міра между прочими сочетаніями атомовъ есть и такія, въ которыхъ твердѣйшая масса проникается тончайшими, круглыми атомами теплоты; такіе атомы, разширяясь по всей массѣ, удерживаютъ въ ней связь между собою и передаютъ ей свое собственное движеніе. Приводимая въ движеніе и согрѣваемая ими твердѣйшая масса атомовъ дѣлается живымъ тѣломъ, въ которомъ самодвижущіеся атомы составляютъ душу; душа, съ одной стороны, посредствомъ своего тѣла, а съ другой — помощію отдѣляющихся отъ прочихъ вещей истеченій или образовъ (εἴδωλα) вступаетъ въ соприкосновеніе съ внѣшними предметами; отъ этого сопри-

---

396) Fr. phys 41. (Stob. Ecl. phys. p. 160). *Λεύκιππος πάντα κατ' ἀνάγκην, τὴν δ' αὐτὴν εἱμαρμένην· λέγει γὰρ ἐν τῷ περὶ νοῦ· „οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.*

косновенія видоизмѣняется внутреннее движеніе душевнаго существа, а такое измѣненіе есть ощущеніе. Пока продолжается это соприкосновеніе, до тѣхъ поръ ощущеніе есть наблюденіе предметовъ; но какъ соприкосновеніемъ души съ предметами движеніе ея задерживается и теряетъ свою равномѣрность, то и наблюденіе есть только смутное и зыбкое знаніе (*ἡ σκοτίη ἰδέα*). Впрочемъ, эта зыбкость и неясность проходятъ по мѣрѣ того, какъ душа снова возстановляетъ свое равномѣрное внутреннее движеніе; тогда ощущеніе становится мыслію (*φρονεῖν*), дѣлается твердымъ, надлежащимъ знаніемъ (*ἡ γνησίη ἰδέα*); тогда же человѣкъ наслаждаетя внутреннимъ миромъ и благодушіемъ (*εὐθυμία, ἐυεστὼ, ἀθαμβία, ἁρμονία συμμετρία τε*), не волнуясь никакимъ страхомъ и не боясь никакихъ чуждыхъ силъ (*ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη (ψυχὴ) φόβῳ ἢ δεισιδαιμονίας*. Diog. Laërt. IX. 45).

И атомистическое ученіе, подобно элейскому, имѣетъ отношеніе къ Философіи пиѳагорейской. Какъ элеатизмъ есть одностороннее развитіе пиѳагорейскаго единства, такъ атомистика есть одностороннее развитіе пиѳагорейской множественности. Мы видѣли уже, что египетское ученіе о первоматеріи у финикійскаго Моска перешло въ ученіе объ атомахъ; такимъ же образомъ и изъ пиѳагорейской школы вышли атомисты; такъ Экфантъ сиракузскій, пиѳагореецъ, училъ, что начало всего суть недѣлимыя тѣла и пустое пространство и что весь міръ состоитъ изъ атомовъ[397], а это и есть осно-

[397]) Stob. Ecl. phys. p. 308. *Ἔκφαντος Συρακούσιος, εἷς τῶν Πυθαγορείων, πάντων (ἀρχὰς) τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν· τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας ἔτος πρῶτος ἀπεφήνατο σωματικάς.* — Ibid. p. 448. *Ἔκφ. ἐκ μὲν τῶν ἀτόμων συνεστάναι τὸν κόσμον.*

ваніе атомистики. Не смотря, однакожъ, на такое совпаденіе исходныхъ точекъ, Философія атомистическая составляетъ противоположность Философіи элейской. Парменидъ полагалъ, что есть только бытіе, а небытія нѣтъ, напротивъ того атомисты утверждали, что существуетъ не только бытіе, но и небытіе, именно пустое пространство. По ученію элейцевъ существуетъ только единство, или бытіе вообще, а множественность не есть что-либо существенное; напротивъ того, по взгляду атомистовъ ничтожно единство, т. е. пустое пространство, а подлинно существуетъ только множественность явленій и первыя ихъ начала, т е. атомы. Единство элейцевъ неподвижно и неизмѣнно, потому что нѣтъ небытія, множественность атомистовъ движется и измѣняется потому самому, что есть небытіе; единство элейцевъ божественно; въ множественности атомистовъ нѣтъ ничего божественнаго; во всемъ господствуетъ необходимость Эта противоположность ученія элейскаго и атомистическаго отразила въ себѣ прежнюю противоположность Философіи іонійской и дорійской; и потому, если элейцы старались доказать дѣйствительность единства, которое оставалось предположеніемъ у Пиѳагорейцевъ, то атомисты, наоборотъ, старались утвердить дѣйствительность многоразличія вещей, принятаго какъ фактъ Философіею іонійскою; если элейцы доказывали дѣйствительность единства отрицаніемъ всякаго происхожденія вещей, то напротивъ того атомисты доказывали дѣйствительность кореннаго многоразличія, или атомовъ тѣмъ, что всякое происхожденіе вещей находитъ единственное и необходимое объясненіе себѣ только въ этомъ исконномъ многоразличіи. Элейцы оказали услугу Философіи, поднявшись надъ чувственнымъ воззрѣніемъ Іонійцевъ и символическимъ Пиѳагорейцевъ къ мышленію логическому; но нельзя не признать дальнѣйшимъ въ ней успѣхомъ и того,

что атомисты чисто отвлеченный взглядъ элейцевъ сблизили съ живою дѣйствительностію, что отъ исключительнаго созерцанія единства перешли къ изслѣдованію многоразличія. И это обращеніе ихъ къ дѣйствительности не ограничивается одною наглядностію; и атомисты столь же мало довѣряли свидѣтельству чувствъ, какъ и элейцы; и у нихъ атомы и пустое пространство понимаются не чувствами, но умственнымъ соображеніемъ; и потому чувственное бытіе сведено и здѣсь къ отвлеченному понятію, къ понятію тѣла, или матеріи (атомовъ); и какъ наконецъ все бытіе атомисты свели къ противоположности пустоты (пространства) и того, что наполняетъ ее, т. е. атомовъ, то тѣмъ самымъ обнаружили систематизирующее мышленіе, стремящееся къ единству,—въ чемъ отдавалъ имъ справедливость и Аристотель[398], и можно сказать, — они довели до значительнаго развитія чисто физическое объясненіе природы, такъ что и донынѣ главныя ихъ понятія составляютъ основаніе всякой атомистики. Но при всемъ томъ, атомистическое ученіе Левкиппа и Демокрита слишкомъ недостаточно. По справедливому замѣчанію Аристотеля, оно само въ себѣ носитъ противорѣчіе: съ одной стороны, тѣлесное или пространственное бытіе признаютъ недѣлимымъ (атомами), а съ другой — изъ этого недѣлимаго и слѣдовательно непротяженнаго хотятъ произвесть все протяженное. Кромѣ того, атомистическая Философія для утвержденія своего главнаго положенія объ атомахъ, какъ исконномъ многоразличіи, должна была объяснить ими все многоразличіе міровыхъ явленій, — въ чемъ однакожъ она не успѣла. Такъ какъ атомы, будучи только отвлеченнымъ понятіемъ матеріи, безъ всякихъ качественныхъ различій, различаются только

---

[398]) Наприм. De gener. et corr. I. 2. 315. I. 8. 324.

величиною, формою и положеніемъ, и какъ они не способны ни къ какому внутреннему измѣненію, то все многоразличіе бытія оставалось объяснить единственно ихъ внѣшнимъ сцѣпленіемъ, которое опять надлежало произвесть изъ ихъ пространственнаго движенія. Но откуда въ нихъ это движеніе, атомистическая система не объясняетъ того, да и не могла удовлетворительно объяснить изъ своихъ предположеній. Если атомы сперва раздѣльно существовали въ пустомъ пространствѣ, то не видно, что заставило ихъ изъ первоначально – спокойнаго внѣположенія ихъ перейти въ движеніе, необходимое для образованія вещей. Единственное движеніе атомовъ внизъ, какъ непосредственное слѣдствіе общаго ихъ матеріальнаго свойства, именно тяжести, недостаточно для соединенія ихъ въ разнообразныя явленія, которыя требуютъ и движеній разнообразныхъ; особенно недостаточно такого движенія для гармоническаго и стройнаго результата, каковъ міръ въ его художественномъ построеніи. Изъ всего сказаннаго открывается, что и атомистическая Философія, подобно элейской, не достигла своей главной цѣли: та и другая должны были примирить прежнюю противоположность Философіи, рѣшивъ вопросъ объ отношеніи многоразличія вещей къ единству; а между тѣмъ, та и другая, будучи односторонностями, образовали только новую противоположность и не дошли до рѣшенія своей задачи, или лучше сказать, рѣшили ее отрицательно, потому что не нашли перехода ни отъ единства къ множественности, ни отъ множественности къ единству[399] и даже множественности вещей не объяснили удовлетворительно изъ первобытнаго многоразличія атомовъ. Переходъ отъ единаго

---

[399]) Arist. de Coelo III. 4. 303, a, 5: *φασὶ γὰρ (Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος)... ὅτ' ἐξ ἑνὸς πολλὰ γίγνεσθαι, ὄντε ἐκ πολλῶν ἕν.*

къ многому можно было найти только въ понятіи »появленія« (Werden) вещей, т. е. возникновенія и прехожденія ихъ, котораго не доставало ни элейскому единству, потому что оно само въ себѣ сомкнуто и неподвижно, ни атомистической множественности, способной только къ пространственному перемѣщенію атомовъ. Такимъ образомъ прежде всего надлежало теперь ввести понятіе появленія и примирить имъ противоположность Философіи элейской и атомистической, чтобы такимъ образомъ достигнуть рѣшенія и прежняго вопроса — объ отношеніи единства начала къ множественности вещей. Это искомое понятіе »появленія« первый высказалъ *Гераклитъ*.

в) ТРЕТІЙ МОМЕНТЪ:

Безразличіе единства и множественности въ безпрерывномъ процессѣ появленія (φύσις).

Гераклитъ.

(ок. 495) [400].

Единство вещей и ихъ множественность представляются несовмѣстимыми только потому, что единство признаютъ неподвижнымъ и неизмѣняющимся. Но постояннымъ и пребывающимъ можетъ казаться что-либо только для чувствъ; а чувства (глаза и уши) — худые свидѣтели тамъ, гдѣ дѣло идетъ о познанія истины. Для постиженія ея человѣкъ долженъ возвыситься до уразумѣнія всебщей жизни; а съ этой точки зрѣнія нѣтъ въ мірѣ бытія твердаго и постояннаго; напротивъ, все течетъ, все движется, подобно волнамъ потока; и этотъ потокъ

---

[400]) Время наибольшей извѣстности Гераклита Діогенъ лаэртскій относитъ къ 69 Олимп., а Евсевій и Синкеллъ къ 70 Олимп. (500—495 до Р. Хр.).

явленій и исчезновеній не останавливается никогда, такъ что нельзя вступить въ него дважды, за тѣмъ что волны его безпрерывно смѣняются однѣ другими[401]. Все течетъ и движется, потому что все переходитъ въ свою противоположность: живое дѣлается мертвымъ, мертвое живымъ, юное старымъ, старое юнымъ, спящее бодрствующимъ, бодрствующее спящимъ[402]; всякая вещь есть, или лучше сказать, является тѣмъ, чѣмъ есть, только чрезъ непрестанное выступленіе противоположностей, между которымы занимаетъ какъ бы середину. движитель всего есть вражда, война есть отецъ и властитель всѣхъ вещей[403]. При общемъ теченіи всего самыя, однакожъ, эти противоположности сходятся въ одно стройное цѣлое, сливаются въ полную гармонію: все и не все, сходящееся и расходящееся, согласующееся и разногласящее взаимно соединено и изъ всего — одно, и изъ одного — все[404]. Все переходитъ въ свою противоположность и является только какъ этотъ переходъ потому, что все носитъ въ самомъ себѣ вѣчно зыблющуюся противоположность бытія и небытія; бытіе и небы-

---

[401]) Plato Krat. 401. D. *τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν ἐδέν.* — Theät. 160, D. *οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα* — Krat. 402. A. *λέγει πε Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ ἐδὲν μένει, καὶ ποταμῆ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν ἐκ ἂν ἐμβαίης.* Plut. de s. num. vind c. 15. *ἕτερα γὰρ ἐπιῤῥεῖ ὕδατα.*

[402]) Plut. consol. ad Apoll. c. 10: *ταὐτὸ τὸ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.*

[403]) Diog. Laërt. IX. 7: *γίνεσθαί τε πάντα κατ' ἐναντιότητα.* Orig. Philos. IX. 9. *πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς.*

[404]) Arist. Eth. Nic. VIII. 1. *Ἡράκλ. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.* — Arist. de mund. c. 5. 396. *συνάψειας ὅλα (καὶ) οὐχὶ ὅλα, συμφερόμενον (καὶ) διαφερόμενον, συνᾷδον (καὶ) διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἕν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.*

тіе суть внутренніе моменты самаго бытія, такъ что всякое бытіе есть и вмѣстѣ не есть, (εἶναι καὶ μὴ εἶναι), есть бытіе и небытіе, или появленіе, φύσις, и все противоположное сливается въ гармонію потому, что гармонія и есть противоположное напряженіе, какъ напряженіе лиры и лука[405].— Весь міръ, какъ появленіе, есть одно существо, но которое, по причинѣ внутренней противоположности въ немъ бытія и небытія, выступаетъ изъ себя въ процессѣ разнообразнаго видоизмѣненія и по причинѣ своего внутренняго единства посредствомъ того же процесса опять въ себя возвращается. Этотъ живой круговоротъ общеміроваго существа составляетъ содержаніе вселенной. Каждое частное явленіе природы есть моментъ этого круговорота и представляетъ въ себѣ ту же противоположность и то же единство, которые находятся въ общемировомъ существѣ; потому что въ своемъ переходчивомъ существованіи и каждое частное появленіе выступаетъ изъ себя, переходитъ въ другіе моменты, но по измѣнчивости этихъ моментовъ опять въ себя возвращается. Поэтому и каждое существо природы есть существо живое, которое имѣетъ свою дѣйствительность только въ двоякомъ движеніи — изъ себя и внутрь себя, и вся природа есть одна великая жизнь, изъ которой всѣ частныя существа происходятъ и въ которую втекаютъ обратно. Смерти, собственно говоря, нѣтъ во вселенной; смерть была бы коснымъ бытіемъ; а въ мірѣ все движется и течетъ. Переходъ одного частнаго существа природы въ другое есть, конечно, его умираніе; но какъ это умираніе становится жизнію другаго, то и умираніе его есть возстановленіе его жизни. Огонь (πῦρ, или сухое испареніе ξηρὰ ἀναθυμίασις, ды-

---

405) Plut. de Is. et Os. c. 45: *Παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου καθ' Ἡράκλειτον.*

ханіе *ψυχή*) и земля суть два наиболѣе противоположныя себѣ явленія природы, огонь, какъ самое движимое существо, какъ вѣчно живая сила (*πῦρ ἀείζωον*), есть чистѣйшее и совершеннѣйшее выраженіе міровой жизни, а земля по своей жесткости и неподвижности есть явленіе ея самое несовершенное, наиболѣе сродное съ смертію Но огонь, занимающій высочайшую область во вселенной, проходитъ двоякій путь видоизмѣненія (*μεταβολή*),— путь внизъ (*ὁδὸς κάτω*) и путь вверхъ (*ὁδὸς ἄνω*)[406], и на томъ и другомъ пути появляется въ трехъ главныхъ формахъ (*τροπαί*): это огонь, море и земля, или теплое, влажное и плотное Выступая изъ себя, огонь нисходитъ внизъ и въ этомъ движеніи становится сперва водою (моремъ) и за тѣмъ переходитъ въ свою противоположность, — землю, но и земля, какъ ни тяжело и медленно ея движеніе, тоже выступаетъ изъ себя въ процессъ разрѣшенія и измѣненія и переходитъ въ воду, которая опять все восходитъ вверхъ, сперва въ влажныхъ, потомъ въ сухихъ, свѣтлыхъ испареніяхъ (*ἀναθυμίασις*), пока наконецъ въ этомъ движеніи вверхъ, начинающемся отъ земли, снова не возстановится огонь[407], и пока всеобщая жизнь, самообразующаяся въ обоихъ этихъ движеніяхъ (внизъ и вверхъ), не возвратится въ свой исходный пунктъ для новыхъ преобразованій. Этотъ опредѣленный порядокъ въ видоизмѣненіи и преобразованіи всеобщей жизни есть одно пребывающее во вселенной среди безпрерывной текучести всякаго вещества; это есть необходимость (*ἀνάγκη*), или предопредѣленіе (*εἱ-*

---

[406]) Diog Laert. IX. 8: *καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω*

[407]) Frag. 25 ap. Clem. Strom. V. 599· *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.* — Fr. 49. ap. Clem. Strom. VI 624. *ψυχῆσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή* (т. е. огонь, πῦρ).

μαρμένη)[408], правда (δίκη), которой уставы ненарушимы[409], міротворящая мудрость (γνώμη, ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων, Diog. Laert. IX. 1), разумное могущество, одержащее міръ[410], всеобщій и божественный законъ (κοινὸς καὶ θεῖος λόγος), Зевсъ, или Божество. Весь міръ подчиненъ этой необходимости, этому закону; и можно сказать, что вся вселенная есть сила огня то потухающаго, то снова воспламеняющагося въ опредѣленной мѣрѣ и степени[411]. Воспламененіе огня суть свѣтлыя существа неба, въ которыхъ съ наибольшею чистотою выражается движеніе божественной жизни; если эти существа противопоставляются наибольшему угасанію огня, именно земнымъ, медленно движущимся тварямъ, какъ боги, то при взглядѣ на общій круговоротъ существъ можно сказать, что жизнь земныхъ существъ есть смерть боговъ, и жизнь боговъ есть смерть существъ земныхъ. Но то, что развивается въ умираніи земныхъ существъ, есть также божественная жизнь, которая, поэтому, въ земныхъ

---

[408]) Plut. plac. I. 27 Ἡράκλ. πάντα καθ' εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην.

[409]) Въ понятіи Гераклита о всеобщемъ законѣ отразилось, между прочимъ, и представленіе египетскаго вѣроученія. Этотъ законъ, какъ Δίκη и εἱμαρμένη, понимается и какъ всеобъемлющее пространство, хранящее путь солнца: Plut. de exil. c. II. ἥλιος ἐχ ὑπερβήσεται μέτρα, ἐι δὲ μὴ Ἐριννύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι, »если бы солнце уклонилось отъ своего пути, то Эриніи, спутницы Дике, умѣли бы отыскать этотъ путь.« Вообще же этотъ міровой законъ у Гераклита не отличается отъ мірообразовательной силы, какъ дѣйствующаго субъекта, и міроваго состоянія, имъ производимаго.

[410]) Sext. Emp. Math. VII. 127: τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες.

[411]) Clem. Strom. V 599: ἀλλ' ἦν ἀεὶ (κόσμος) καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

существахъ обитаетъ, какъ душа на различныхъ, ниже и ниже нисходящихъ ступеняхъ. Въ человѣкѣ эта жизнь уже возвысилась надъ кругомъ темныхъ и влажныхъ испареній (въ которомъ еще заключены человѣческія чувства) и потому человѣческая душа есть свѣтлое испареніе (ἀναθυμίασις), свѣтлящійся лучъ, отражающій въ себѣ всеобщую міровую жизнь. Это отраженіе, или вдыханіе, ἀναπνοή, всеобщаго есть разумѣніе и мудрость человѣка, которая во всемъ съ виду покоющемся созерцаетъ непрестанное измѣненіе и въ безпрерывномъ измѣненіи—постоянство всеобщаго закона, или гномы, всѣмъ управляющей [112] и которая равнодушно переноситъ и чередованіе добраго и худаго, совершеннаго и несовершеннаго, какъ необходимое слѣдствіе всеобщаго круговращенія.

Ученіе Гераклита противоположно съ одной стороны ученію элейцевъ, а съ другой — атомистовъ. По понятію элейцевъ, все что есть, есть бытіе безъ всякаго появленія; по взгляду Гераклита — все появленіе, безъ постояннаго бытія; бытіе элейцевъ неподвижно и неизмѣнно; міровая жизнь у Гераклита движется и течетъ вѣчно-живой огонь то нисходитъ внизъ и потухаетъ, то стремится ввыспрь и воспламеняется; элейцы жалуются на чувства за то, что неподвижное бытіе кажется имъ движущимся и текучимъ; а Гераклитъ признавалъ глаза и уши худыми свидѣтелями истины потому, что безпрестанно измѣняющееся появленіе кажется имъ бытіемъ постояннымъ и неизмѣннымъ; бытіе элейцевъ не допускаетъ въ самомъ себѣ никакихъ противорѣчій и противоположностей;

---

[112]) Diog. Laërt. IX. 1: *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν, ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.*

міровой процессъ у Гераклита состоитъ именно изъ противоположностей: ихъ борьба есть виновникъ всего и ихъ сближеніе составляетъ гармонію міровой жизни. Съ другой стороны, по взгляду атомистовъ весь міръ распадается на особыя, недѣлимыя частицы вещества (атомы) безъ внутренняго единства, по Гераклиту, все частное сходится въ одну, всеобщую жизнь вселенной, атомы, какъ особыя частицы вещества, самостоятельны и вѣчны; у Гераклита всѣ частности суть только преходящіе моменты обще-міроваго процесса (что у Гераклита выражается словами. »міръ есть игра; Зевсъ играетъ движеніями Геймармены)[413],« самое общее у атомистовъ есть вещество, ὕλη; у Гераклита всеобщее есть живая сила; законъ сцѣпленія атомовъ есть физическая необходимость; законъ гереклитова появленія есть разумное (φρενῆρες), есть общій разумъ, мѣра и отношеніе, которыми опредѣляются формы и ступени появленія. Но составляя такимъ образомъ противоположность двухъ противоположныхъ себѣ ученій, ученіе Гераклита въ то же время соединяетъ ихъ и примиряетъ. По взгляду элейцевъ есть только бытіе, а небытія нѣтъ; по понятію атомистовъ есть и небытіе, но оно отлично отъ бытія; а по ученію Гераклита все есть столько же бытіе, какъ и небытіе. У элейцевъ существуетъ только единое, а многоразличіе ничтожно; у атомистовъ подлинно существуетъ только многое (атомы), а единство, или пустое пространство ничтожно, у Гераклита же одно есть многое и многое одно. У элейцевъ единое бытіе не переходитъ въ многоразличіе; у атомистовъ множественность не переходитъ въ единство; а у Гераклита одна всеобщая жизнь природы переходитъ въ многоразличіе существъ и ихъ многоразличіе снова теряется въ един-

[413]) Clem. Alex. Paedag. I. 90. C.

ствѣ міровой жизни. У элейцевъ все бытіе божественно, у атомистовъ нѣтъ ничего божественнаго, а у Гераклита божественное въ процессѣ нисхожденія дѣлается земнымъ, небожественнымъ, а земное въ процессѣ восхожденія опять становится божественнымъ[414]. Пунктомъ сближенія и примиренія элеатизма и атомистики служитъ у Гераклита понятіе »появленія;« и въ немъ-то выразился дальнѣйшій успѣхъ Философіи этимъ понятіемъ Гераклитъ разрѣшилъ неподвижность и косность элейскаго бытія и на самомъ дѣлѣ сблизилъ его съ дѣйствительною множественностію вещей; и съ другой стороны — той множественности, на которую распадается міръ у атомистовъ, онъ сообщилъ высшее значеніе одного всемірнаго процесса божественной жизни. Правда, что іонійскіе философы говорили уже о происхожденіи вещей, но у нихъ не было особеннаго начала для изъясненія появленія; они говорили только, что изъ первовещества, чрезъ расширеніе и сжатіе его, или чрезъ отдѣленіе отъ него происходятъ элементы, но не вникали въ то, почему первовещество входитъ въ этотъ процессъ измѣненія; между тѣмъ какъ у Гераклита главный интересъ состоитъ въ томъ, чтобы пояснить измѣненіе и появленіе, и онъ объясняетъ это положеніемъ, что вообще нѣтъ покоющагося бытія, что все течетъ, что все есть зыблющаяся противоположность и что самое появленіе есть только гармоническое соединеніе противоположнаго. И Философія элейская недалека была отъ той мысли, что бытіе должно раскрываться появленіемъ и въ немъ найти свое осуществленіе; но это было ея непроизвольнымъ и

---

[414]) Clem. Str. V 604: *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι ἐκ ἐθέλει, καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα*, т. е. единая міровая жизнь не только разумна, но и божественна.

безсознательнымъ прибавленіемъ къ ея ученію о бытіи; а Гераклитъ сознательно поставилъ эту мысль во главѣ всей своей Философіи; школя элейская кончила тѣмъ, что въ самомъ понятіи множественности явленій указала противорѣчіе и отсюда заключила о ихъ небытіи; а Гераклитъ эту субъективную элейскую діалектику сдѣлалъ предметною, міровою діалектикою появленія, какъ существующаго противорѣчія, и отрицательный результатъ элейской Философіи возвелъ въ положительный, разрѣшивъ всеобщее покоющееся бытіе, этотъ гробъ всего индивидуальнаго, въ бытіе движущееся и живое, которое всѣ явленія не только изводитъ изъ своего лона, но и обратно принимаетъ въ себя. Наконецъ, и атомисты говорили о происхожденіи вещей; но это происхожденіе есть только пространственное перемѣщеніе атомовъ, слѣдовательно внѣшнее, безжизненное движеніе, а появленіе Гераклита есть живой *динамическій* процессъ міра, есть живое развитіе и качественное преобразованіе огня, движущагося въ противоположностяхъ по разумному закону. Впрочемъ, ученіе Гераклита, при всѣхъ своихъ достоинствахъ, имѣетъ своего рода недостатки. Конечно, онъ старался объяснить »появленіе« всеобщимъ закономъ теченія вещей; онъ не только ближе опредѣлилъ появленіе, какъ самопреобразованіе (τροπή), но и указалъ извѣстныя формы и ступени появленія· и однакожъ, онъ вовсе не входитъ въ изслѣдованіе необходимости этого всеобщаго закона. Теченіе всѣхъ вещей у него есть простое предположеніе, есть непосредственное созерцаніе, не требующее доказательствъ: утверждая, что все течетъ, онъ не показываетъ, *почему* не можетъ быть покоющагося бытія. Понятіе появленія у Гераклита, конечно, анализируется логически и появленіе описывается, какъ единство противоположныхъ движеній; но оно не объясняется дальше физически,

потому что не показано, что это за элементы или силы, отъ противорѣчія и противодѣйствія которыхъ зависитъ жизнь. Кромѣ того, въ гераклитовомъ появленіи нѣтъ ничего *постояннаго*, изъ чего бы развивалось самое появленіе; божественное, положенное такъ сказать въ основаніе міровыхъ явленій, по необходимости своей натуры, само всею своею сущностію непрестанно входитъ въ перемѣнчивыя формы конечнаго, въ нераздѣльномъ единствѣ составляя матерію, форму и законъ міра, въ смыслѣ гераклитовомъ, среди безпрестаннаго измѣненія вещей остается постояннымъ одно только безпрестанное измѣненіе, какъ его законъ. А при такомъ взглядѣ, Гераклитъ не рѣшилъ еще главнаго вопроса — объ отношеніи единства къ множественности. Онъ разрѣшилъ единство и множественность въ одинъ общій потокъ появленія и прехожденія, и слѣдовательно примирилъ ихъ только отрицательно, уничтоживъ ихъ самостоятельность, между тѣмъ какъ надлежало рѣшить вопросъ объ ихъ отношеніи положительно, т. е. объяснить взаимное отношеніе единства и множественности, не отвергая дѣйствительности ни одного изъ двухъ этихъ противоположныхъ себѣ моментовъ и не смѣшивая ихъ до безразличія. Положительное рѣшеніе этой задачи представили съ различныхъ точекъ зрѣнія *Діогенъ аполлонійскій*, *Эмпедоклъ* и *Анаксагоръ*.

г) ЧЕТВЕРТЫЙ МОМЕНТЪ:
Видоизмѣненіе единства въ множественность.

Діогенъ аполлонійскій.
(ок. 460) [415].

Въ основаніи всѣхъ явленій природы необходимо должно

[415]) Современникъ Анаксагора.

находиться одно бытіе; иначе между ними не было бы никакой связи, которая, однакожъ, есть. Стало быть нельзя представлять себѣ міръ, — какъ учитъ Гераклитъ, — процессомъ однихъ появленій безъ того безконечнаго бытія, которое всегда пребываетъ въ нихъ, какъ постоянное основаніе ихъ измѣненій. Міръ, съ одной стороны, конечно, есть совокупность появленій, рядъ переходящихъ вещей, въ различной степени выражающихъ въ себѣ жизнь и разумѣніе, но съ другой стороны, онъ есть одно, постоянное, всенаполняющее существо, которое, обитая въ вещахъ, составляетъ ихъ жизнь и разумѣніе, и само по себѣ есть безсмертное тѣло и разумная душа [416]. Оба эти взгляда на міръ, равно правильные, соединяются въ одно міровоззрѣніе слѣдующимъ образомъ Однородная субстанція искони распростерта по безпредѣльному міровому пространству [417], и, будучи живою и дѣятельною, въ самой себѣ круговращается; въ этомъ ея круговращеніи, при различной степени ея сгущенія и разжиженія, по необходимости открываются разности движенія, и именно открывается различіе сначала большей или меньшей медленности и быстроты, потомъ — тяжести и легкости, а отсюда происходитъ далѣе противоположность влажнаго и сухаго, холоднаго и теплаго. Но всѣ разности движенія, по мѣрѣ приближенія къ периферіи, уменьшаются и наконецъ совершенно теряютъ свою способность — производить качественныя различія; а потому и область измѣненій, образующаяся внутри круговращающейся субстанціи, ограничена [418], за ея предѣлами

[416]) Simpl. phys fol. 33. a: *καὶ ἀΐδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα· – ἀλλὰ τοῦτο μεν δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι ναὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι.*

[417]) Diog. Laert IX. c. IX 11: *καὶ κενὸν ἄπειρον.*

[418]) Plut. de plac. I. 1. *Διογένης τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι.*

вѣчная субстанція совершаетъ свое безконечное жизненное движеніе въ своей первоначальной однородности, безъ малѣйшаго качественнаго измѣненія. Такимъ образомъ вѣчная субстанція есть одно неизмѣнное бытіе, но содержитъ внутри себя ограниченную сферу измѣненій, которая и есть міръ явленій Міръ этотъ она не только производитъ въ своемъ внутреннемъ круговоротѣ, но и поддерживаетъ его, проникая его какъ жизнь, душа и разумѣніе, такъ что всѣ существа природы, хотя и переходчивы, однако въ опредѣленной мѣрѣ и степени участвуютъ въ ея жизни и разумѣніи, которое преимущественно обнаруживается мѣрою и порядкомъ видимаго міра. Эту субстанцію, вмѣстѣ съ Анаксименомъ, должно признать воздухообразною[419], частію по причинѣ тонкости и движимости воздуха, а больше всего потому, что жизнь и душа соединены на землѣ съ дыханіемъ[420]; и оттого можно сказать, что какъ всѣ частныя существа природы, такъ и весь міръ явленій, получаютъ свою жизнь и свое разумѣніе изъ безконечнаго, окружающаго ихъ воздуха, посредствомъ великаго процесса вдыханія.

Еще древніе замѣтили, что Діогенъ аполлонійскій многое заимствовалъ у мыслителей, ему предшествовавшихъ[421]. И въ самомъ дѣлѣ, мы находимъ у него и одно бытіе элей-

---

[419]) Simpl. phys. fol. 33: *τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντα κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν.* — Simpl. phys. 6. *τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα.*

[420]) Simpl. phys. 32. *ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχὴ ἐστι καὶ νόησις.*

[421]) Simpl. phys. 6: *τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε.*

цевъ и множественность появленій Гераклита и главныя разности движенія и стихій, указанныя атомистами и воздухообразное начало анаксименово, которое, какъ въ египетскомъ вѣроученіи, развиваетъ міръ внутри себя. Но Діогенъ аполлонійскій привелъ всѣ эти мысли въ опредѣленную внутреннюю связь, какой прежде они не имѣли. У Гераклита, какъ мы видѣли, не было постояннаго основанія, изъ котораго развивалось бы появленіе, а Діогенъ апол. указываетъ на одну, въ самой себѣ неизмѣнную первосубстанцію, и такимъ образомъ единствомъ элейскаго бытія исправляетъ первый изъ недостатковъ гераклитовой Философіи. Въ Философіи этой не объяснялось достаточно и самое появленіе, а Діогенъ динамически хочетъ объяснить многоразличіе явленій живымъ движеніемъ вѣчной первосубстанціи и особенно тѣми разностями движенія, о которыхъ говорили уже атомисты, — и слѣдовательно исправить и второй недостатокъ, замѣченный въ гераклитовомъ ученіи. Наконецъ, и воздухообразное начало Анаксимена значительно поднято Діогеномъ въ понятіи. это не есть только душеобразный воздухъ, начало жизненное, болѣе или менѣе утонченное, однако вещественное, но есть воздухообразное существо, которому свойственно разумѣніе (*νόησις*), »есть великое, мощное, вѣчное, безсмертное и многознающее существо« (см. цит 416) Этимъ понятіемъ Діогена іонійскій матеріализмъ, можно сказать, одухотворился. Кромѣ того, Діогенъ первый старался *положительно* рѣшить вопросъ объ отношеніи единства сущности къ многоразличію явленій, который до него былъ рѣшаемъ только отрицательно. Впрочемъ, рѣшеніе этого вопроса у Діогена апол. еще слабо, потому что происхожденіе явленій объясняется здѣсь не изъ разумѣнія, свойственнаго первому началу, но изъ его движенія; притомъ рѣшеніе это односторонно уже и потому самому, что высту-

паетъ отъ одного изъ двухъ противоположныхъ себѣ воззрѣній греческой Философіи природы, — отъ внѣшняго воззрѣнія Философіи іонійской. Эта односторонность исходной точки въ ученіи Діогена апол. должна была вызвать и въ лицѣ Эмпедокла дѣйствительно вызвала покушеніе — рѣшить тотъ же вопросъ съ другой, противоположной ей точки зрѣнія, — со стороны внутренняго воззрѣнія дорической Философіи.

д) ПЯТЫЙ МОМЕНТЪ:
Отторженіе множественности отъ единства.

Эмпедоклъ.
(ок. 455 до Р. Хр.) [422].

Нельзя не согласиться съ ученіемъ элейцевъ, что вовсе нѣтъ появленія, которое то возникало бы изъ небытія въ бытіе, то изъ бытія переходило бы въ небытіе; потому что переходъ отъ бытія къ небытію и отъ небытія къ бытію рѣшительно невозможенъ. Но съ другой стороны, нельзя согласиться съ ними, будто бытіе, или все что есть, существуетъ какъ единство, а появленіе, какъ множественность, не имѣетъ никакой дѣйствительности; нельзя согласиться потому, что нашему воззрѣнію существующее представляется именно множествомъ существъ, и вся вселенная не есть простое единство, — какъ учитъ Парменидъ, — но есть множественность, въ себѣ сомкнутая. Итакъ вселенная есть и единство и множество, или лучше сказать, первобытное существо уже первоначально само въ себѣ носитъ противоположность, по которой оно то отторгается отъ себя въ множественность, то соеди-

---

[422]) Съ наибольшею вѣроятностію время жизни Эмпедокла можно полагать между 72 и 87 Олимпіадою (492—432 до Р. Хр.).

няется само съ собой во внутреннее единство. Отторженіе отъ себя и соединеніе съ собою, или вражда и любовь (*νεῖκος καὶ φιλία*), это суть двѣ силы, которыми первоначально опредѣляется все сущее и по причинѣ которыхъ оно имѣетъ двоякую дѣйствительность. Въ одной своей дѣйствительности оно любовію само съ собою соединено въ единство и въ этомъ отношеніи оно есть то самое, что Парменидъ назвалъ самосебѣ равнымъ бытіемъ, которое покоясь само въ себѣ, въ своей внутренней полнотѣ, равномѣрно наполняетъ вселенную и есть одинъ, самъ себя мыслящій божественный Сферосъ. Въ другой своей дѣйствительности оно есть множество стихій, само въ себѣ раздѣленное враждою; въ немъ замѣчаются разности теплаго и холоднаго, плотнаго и текучаго, которыя мы знаемъ какъ огонь и воздухъ, землю и воду. Но какъ въ обоихъ этихъ дѣйствительныхъ состояніяхъ находится одно и то же сущее, то оба эти состоянія имѣютъ между собою и связь, именно ту, что въ божественномъ Сферосѣ, гдѣ преобладаетъ любовь, есть и начало вражды, хотя связанное силою любви; равнымъ образомъ и въ стихійной множественности, гдѣ господствуетъ вражда, есть уже и любовь, какъ начало противодѣйствующее распаденію и уничтожающее его, но такъ, что въ этой стихійной области, гдѣ преобладаетъ вражда, соединеніе разлученнаго не есть ни всеобщее, ни постоянное, а выражается только въ образованіи частныхъ существъ, подлежащихъ разрушенію. Въ этомъ и состоитъ такъ называемое людьми »появленіе« (*φύσις*), или происхожденіе и прехожденіе; на самомъ дѣлѣ, происхожденіе вещей есть не иное что, какъ любовію производимое соединеніе и смѣшеніе стихій, а прехожденіе есть враждою производимое разлученіе и разрѣшеніе смѣшенія. Оба состоянія существующаго, — какъ неизмѣнно въ себѣ покоющагося единства и само въ себѣ дви-

жимаго и измѣняющагося множества,—вмѣстѣ составляютъ содержаніе вселенной и во взаимномъ соотношеніи ведутъ къ слѣдующему міровоззрѣнію. Сначала существуетъ божественное, все міровое пространство наполняющее существо, въ которомъ хотя уже находятся стихійныя разности, но совершенно соединенныя силою любви; въ этомъ видѣ оно есть само въ себѣ связное, единичное, по всѣмъ направленіямъ одинаково разширенное, шаровидное существо, Сферосъ (σφαῖρος). Но въ этомъ божественномъ единствѣ сущаго находится также раздѣляющая сила вражды, хотя и связанная любовію; а потому внутри самого Сфероса начинается раздѣленіе четырехъ стихій, а вмѣстѣ съ нимъ и образованіе видимаго нами міра (κόσμος). Впрочемъ вражда, для проявленія своей силы, занимаетъ только ограниченную область, со всѣхъ сторонъ замкнутую безконечнымъ Сферосомъ; любовь, могущественнѣйшая вражды, препятствуетъ ея разширенію въ безконечность и слѣдуетъ за нею даже въ ея собственную область, въ область космоса; и здѣсь, тогда какъ вражда раздѣляетъ стихіи, любовь соединяетъ ихъ, и чрезъ то дѣлается причиною происхожденія вещей изъ стихій, какъ вражда есть причина происхожденія стихій изъ Сфероса. Но такъ какъ въ стихійномъ мірѣ вражда столько же могущественна, какъ любовь, то и производимое любовію не имѣетъ здѣсь постоянства: что произошло изъ стихій, снова переходитъ въ стихіи. Съ другой стороны, вражда вообще слабѣе любви, и потому весь стихійный міръ, по истеченіи извѣстнаго періода, снова погружается въ единство Сфероса; и хотя снова развивается изъ него, но для того, чтобы опять перейти въ него; и такимъ образомъ міръ разнообразныхъ и измѣняющихся вещей не есть что-либо истинно-существующее и постоянное; постоянное, непереходяще и подлинно существующее есть только боже-

ственный Сферосъ — Наконецъ, такъ какъ бытіе, — уже и по ученію Парменида, — не отдѣлено отъ мышленія, то Сферосу должно приписать совершеннѣйшее познаніе, потому что онъ есть совершеннѣйшее бытіе. Всякое познаніе есть соотвѣтствіе подобнаго съ самимъ собою; и потому въ Сферосѣ, гдѣ силою любви уничтожено всякое разногласіе и господствуетъ глубочайшее внутреннее соединеніе, познаніе должно быть самымъ совершеннымъ, но и въ мірѣ перемѣнчивыхъ вещей оно должно выражаться въ различныхъ степеняхъ, и именно въ такой мѣрѣ, въ какой однородныя стихіи и вещества сходятся и соединяются съ собою Оттого и вещи тѣмъ совершеннѣе и тѣмъ болѣе одушевлены, чѣмъ онѣ способнѣе стихійныя истеченія изъ другихъ вещей принимать въ подобныя стихіи, находящіяся въ нихъ самихъ; такимъ образомъ и человѣкъ познаетъ каждую стихію посредствомъ той же стихіи, въ немъ находящейся, и любовь познаетъ посредствомъ любви и вражду посредствомъ вражды. Но сущность самаго познанія есть любовь (соединеніе съ самимъ собою) и потому она тѣмъ истиннѣе и полнѣе, чѣмъ свободнѣе отъ вражды; разрозняющею враждою сознается только разрознённое, или частное, а такое знаніе несовершенно, противорѣчиво и обманчиво; и потому въ Сферосѣ нѣтъ такого познанія, и одинъ Богъ, знающій только любовь, знаетъ всеобщую, всесоединяющую и всепроникающую истину, которая есть Онъ самъ, какъ существующее.

Древніе большею частію относили Эмпедокла къ Пиѳагорейцамъ, и въ самомъ дѣлѣ, не говоря уже о его жреческомъ достоинствѣ, о пиѳагорейскомъ образѣ жизни, не можемъ отрицать нѣкотораго сходства съ Пиѳагорейцами въ са-

момъ его ученіи; такъ понятіе его о божественномъ Сферосѣ, въ которомъ неразрывно соединены четыре стихіи и изъ котораго, чрезъ ихъ разрѣшеніе, развивается космосъ, напоминаетъ ученіе египетско-пиѳагорейское о божественной четверицѣ, τετρακτύς, которая, заключая въ себѣ начала и основанія всего, есть неразвившійся космосъ, какъ космосъ суть боги, сдѣлавшіеся видимыми; особенно сходно съ египетско-пиѳагорейскимъ ученіемъ ученіе Эмпедокла о паденіи демоновъ и странствованіи душъ по различнымъ тѣламъ [423]. Но эти черты сходства, частію чисто внѣшни, частію могутъ быть объясняемы отношеніемъ къ другимъ ученіямъ, какъ наприм о Сферосѣ, а частію относятся больше къ богословскимъ мнѣніямъ Эмпедокла, чѣмъ къ его Философіи, и потому остаются даже въ противорѣчіи съ нею, какъ ученіе о странствованіи душъ; а главное, — что онѣ не касаются существенныхъ пунктовъ эмпедоклова ученія. Гораздо больше сходства имѣетъ это ученіе съ понятіями элейцевъ, атомистовъ и Гераклита, подобно Діогену аполлонійскому, онъ пользовался понятіями своихъ предшественниковъ, чтобы дойти до положительнаго рѣшенія того же вопроса, которымъ занимались и они, вопроса объ отношеніи единства и множественности въ природѣ Вмѣстѣ съ элейцами онъ принимаетъ одно нераздѣльное, божественное бытіе; это есть божественный Сферосъ, въ которомъ всѣ эле-

---

[423]) Эмпедоклъ относитъ свое изгнаніе въ земную жизнь къ убійству, которое души (демоны) совершили въ дочеловѣческомъ состояніи (Empedoclis carminum reliquiae, ed. Karsten, v. 1—13), что можетъ быть объяснено только египетскимъ ученіемъ о борьбѣ Кроноса и его соучастниковъ съ добрыми богами, которая, какъ возмущеніе, была преступленіемъ; а отъ этого преступленія возмутившіеся духи и демоны должны были очиститься вступленіемъ въ земныя тѣла.

менты связаны любовію въ неподвижное единство, — или же, это есть самая любовь, *φιλία*, которая есть отвлеченное понятіе того, чѣмъ есть Сферосъ, какъ конкретное состояніе, т. е понятіе единства всякаго бытія Вмѣстѣ съ атомистами онъ признаетъ не только дѣйствительную множественность явленій природы, но и первоначальную множественность вещества, которую сводитъ къ четыремъ основнымъ стихіямъ Но не останавливаясь на противоположности одного и многаго, онъ вмѣстѣ съ Гераклитомъ допускаетъ и появленіе, или переходъ единства въ множественность и множественности въ единство, божественный Сферосъ раскрывается многоразличіемъ явленій космоса, и это многоразличіе возвращается въ первоначальное единство Сфероса. Правда, что по ученію Эмпедокла, какъ и по взгляду элейцевъ, нѣтъ »появленія« въ собственномъ смыслѣ этого слова, потому что бытіе не можетъ происходить изъ небытія и небытіе изъ бытія. За то и у него есть происхожденіе и прехожденіе въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимали его атомисты, т е какъ соединеніе стихій въ массу и какъ разрѣшеніе вещей на ихъ составныя части. И кромѣ того, какъ у Гераклита все существующее разрѣшается въ безпрерывный потокъ появленія, такъ и эмпедокловъ космосъ находится въ постоянномъ движеніи происхожденія и прехожденія; какъ у Гераклита всеобщая жизнь то выступаетъ изъ себя путемъ раздвоенія, то возвращается въ себя посредствомъ согласія, такъ и здѣсь, соединеніе и разрозненіе суть двѣ функціи всеобщаго процесса жизни, какъ у Гераклита война есть отецъ всѣхъ вещей, такъ и у Эмпедокла происхожденіе всѣхъ частныхъ существъ начинается появленіемъ вражды въ безразличномъ единствѣ Сфероса. Совмѣщая въ своей Философіи ученія прежнихъ мыслителей и Эмпедоклъ дошелъ до того же результата, на которомъ остановился Діогенъ апол:

эмпедокловъ Сферосъ, который даетъ въ себѣ только ограниченное мѣсто для конечныхъ явленій космоса, есть тоже, что безконечное, воздухообразное и божественное существо Діогена, которое также производитъ изъ себя и носитъ въ себѣ конечный міръ явленій; слѣдовательно оба они одинаково поняли отношеніе между единствомъ начала и множественностію вещей; — оба одинаково содѣйствовали и успѣху Философіи. Если Діогенъ къ атомистической множественности вещей и гераклитову теченію всего сущаго привнесъ мысль элейцевъ объ одномъ разумномъ бытіи, то Эмпедоклъ съ элейскимъ понятіемъ о единствѣ бытія, или Сферосомъ соединилъ мысль о первоначальной множественности вещей и безпрестанномъ ихъ измѣненіи, какую мы видѣли у атомистовъ и Гераклита. Если, поэтому, Діогенъ возвысилъ и одухотворилъ іонійскій матеріализмъ, то Эмпедоклъ осуществилъ и оплодотворилъ отвлеченный идеализмъ дорійскій. Если, наконецъ, Діогенъ старался объяснить появленіе динамически, живымъ движеніемъ, присущимъ самому Первосуществу, то Эмпедоклъ самое движеніе, какъ причину появленія, производилъ изъ движущихъ силъ, хотя, отдѣливъ ихъ отъ вещества, понялъ ихъ только *механически*, какъ внѣшнее привлеченіе и отторженіе, или, по его способу выраженія, какъ любовь и вражду[424]. Но съ другой стороны, Философія Эмпедокла раздѣ-

---

[424]) Механическое понятіе о природѣ съ необходимостію вытекло у Эмпедокла изъ его общаго понятія о веществѣ: динамическій взглядъ на матерію, ея взаимопроникновеніе силами, возможенъ только тамъ, гдѣ допускается дѣйствительное преобразованіе ея (какъ у Гераклита и Діогена апол.); напротивъ, гдѣ вещество признается постояннымъ и неизмѣннымъ и измѣняется только способъ соединенія его частицъ, тамъ основаніе этого измѣненія не можетъ заключаться въ веществѣ; тамъ оно есть мертвая, косная матерія, которая можетъ быть дви-

ляетъ и недостатки ученія діогенова. Какъ Діогенъ выступилъ изъ односторонняго чувственнаго воззрѣнія іонійскаго, такъ Эмпедоклъ началъ отъ односторонняго же внутренняго воззрѣнія дорійскаго. Какъ Діогенъ, такъ и Эмпедоклъ равно еще не постигли одухотвореннаго начала всѣхъ вещей въ надлежащей чистотѣ: у обоихъ оно соединено еще съ чувственнымъ субстратомъ, у Діогена — съ воздухомъ, у Эмпедокла — съ Сферосомъ Какъ Діогенъ не указалъ движенію надлежащаго основанія, — движущихъ силъ, такъ Эмпедоклъ самыя эти силы понялъ не физически, а піитически, какъ миѳическія существа, — вражду и любовь, которыя, притомъ, столь же мало объясняютъ явленія природы, а особенно ихъ сообразность съ цѣлію, какъ и безсознательная необходимость атомистическаго движенія Поэтому, сознанію, философствующему о природѣ, надлежало теперь совмѣстить оба воззрѣнія греческаго духа, — внѣшній и внутренній, іонійскій и дорическій, первое начало вещей, уже одухотворенное, надлежало очистить отъ чувственнаго субстрата и въ разнообразіе міровыхъ явленій внести мысль о сообразности ихъ съ цѣлію. Это и сдѣлалъ *Анаксагоръ*, послѣдній представитель Философіи природы

c) ШЕСТОЙ МОМЕНТЪ:

Самостоятельность единства и множественности и видоизмѣненіе многаго цѣлесообразнымъ дѣйствіемъ единаго.

Анаксагоръ.

(ок. 450) [425].

Надобно различать въ природѣ два начала: матерію и

жима только внѣшно, механически; всякое внутреннее, качественное движеніе уничтожало бы его неизмѣняемость. Оттого Эмпедоклъ, принявъ вмѣстѣ съ атомистами неизмѣняемость вещества, долженъ былъ

то, что приводитъ ее въ движеніе. Матерія сама по себѣ косна и неподвижна, и потому не происходитъ, не преходитъ и не видоизмѣняетъ саму себя, она постоянно остается тѣмъ, чѣмъ была, измѣняется только способъ ея соединенія такъ, что всякое происхожденіе состоитъ только въ новомъ соединеніи, а прехожденіе — въ разлученіи извѣстныхъ веществъ. Но какъ въ существахъ природы она является безконечно разнородною, то эта разнородность уже существуетъ въ ней искони, а не происходитъ въ ней вслѣдствіе самоизмѣненія. Въ такомъ случаѣ міровую матерію надобно признать безконечнымъ множествомъ разнородныхъ, искони вмѣстѣ существующихъ веществъ, изъ которыхъ каждое разширяется во всѣхъ прочихъ, такъ что всѣ они въ совокупности составляютъ одну покоющуюся, безконечную массу, которая не происходитъ и не преходитъ, не увеличивается и не уменьшается и, будучи повсюду одинаково дѣлима, въ каждой своей части совмѣщаетъ всѣ разнообразныя существа, хотя въ безконечно-маломъ количествѣ. — Но эта масса не есть міръ; для образованія изъ нея міра необходимо другое начало, необходима дѣятельность силы движущей эту массу, преобразующей ее и устрояющей: такая сила есть Духъ (νοῦς). Духъ такъ же первобытенъ, какъ и матерія, но онъ отличенъ отъ нея по своей сущности тогда какъ матерія есть безразличное смѣшеніе всего, Духъ есть существо простое, само себѣ равное и ни съ чѣмъ не смѣшанное; матерія косна и мертва, а Духъ есть начало движенія и жизни; матерія слѣпа, Духъ,

---

отдѣлить отъ него движущія силы, и потому остановиться на механическомъ объясненіи природы.

[425]) Анаксагоръ родился въ 70 Олимпіаду, именно за 500 лѣтъ до Р. Хр. ум. въ 88 Олимп. (428 до Р. Хр.).

будучи причиною движеній сообразныхъ съ цѣлію, прозорливъ и всевѣдущъ. Существенно различаясь отъ матеріи, онъ не смѣшивается съ нею, имѣетъ бытіе отдѣльное отъ нея; но существуя только въ самомъ себѣ, онъ проникаетъ всю массу матеріи, какъ движущая сила и разнообразно раздѣляя и соединяя, оживляя и осуществляя ее, преобразуетъ ее въ прекрасно устроенную вселенную. Постоянно пребывая въ единствѣ съ самимъ собою и внутренно будучи всегда равенъ самому себѣ, Духъ существуетъ однакожъ и въ частныхъ міровыхъ вещахъ, какъ движущая ихъ сила, и притомъ выражаетъ себя въ нихъ тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ свободнѣе и самостоятельнѣе въ нихъ движеніе; а въ живыхъ существахъ природы онъ обитаетъ не только какъ движеніе, но и какъ душа, болѣе или менѣе разумная, по мѣрѣ совершенства ихъ организаціи. Но во всякомъ случаѣ это разумѣніе въ вещахъ есть только ограниченное; какъ неизмѣнное божественное всезнаніе Духъ существуетъ только въ цѣлой вселенной.

Анаксагоръ положилъ въ основаніе всѣхъ явленій природы два начала: вещественное и духовное; а потому самому онъ уже не могъ довольствоваться въ своемъ философствованіи которымъ либо однимъ изъ двухъ противоположныхъ себѣ міровоззрѣній, донынѣ выражавшихся отдѣльно, — внѣшнимъ, или внутреннимъ, іонійскимъ, или дорійскимъ. И онъ дѣйствительно болѣе или менѣе принялъ въ свою Философію почти всѣ прежнія, іонійскія и дорійскія ученія и по возможности сблизилъ ихъ и примирилъ. Вѣчная, хаотическая масса вещества анаксагорова есть безконечная матерія древне-іонійской физіологіи; Духъ (νοῦς), повсюду дѣйствующій безъ смѣшенія съ веществомъ, есть элейское единое; и какъ противо-

положность двухъ этихъ началъ, выраженная логически, по справедливому замѣчанію Аристотеля (Met. I. 8), сводится къ противоположности единства и множественности, опредѣленнаго и неопредѣленнаго, то въ ней мы имѣемъ основное воззрѣніе Пиѳагорейцевъ; какъ движущая дѣятельность, Духъ есть виновникъ гераклитова появленія; однородныя частицы (частицы одинаковаго смѣшенія τὰ ὁμοιμερῆ) повсюду одинаково дѣлимыя, напоминаютъ множественность вещества Левкиппа и Демокрита, только не распавшуюся на атомы, но равномѣрно себя проникнувшую; вмѣстѣ съ Эмпедокломъ Анаксагоръ не только принимаетъ первоначальное смѣшеніе вещества, но и отдѣляетъ отъ него движущія силы; наконецъ, воздухообразная субстанція Діогена аполлонійскаго и Сферосъ Эмпедокла перешли здѣсь въ понятіе о субстанціи чисто-духовной. Принявши два начала всѣхъ явленій природы Анаксагоръ положительно рѣшилъ, наконецъ, вопросъ объ отношеніи единства образующаго начала къ множественности образуемаго вещества, и въ этомъ рѣшеніи преимущественно сблизилъ и примирилъ взглядъ іонійскій и дорійскій, — внѣшнее воззрѣніе на природу и ея внутреннее пониманіе. Духъ, по ученію Анаксагора, есть единое, въ себѣ неизмѣнное бытіе, признанное воззрѣніемъ дорійскимъ; матерія есть разнообразное начало, положенное воззрѣніемъ іонійскимъ; но два эти начала не остаются чуждыми себѣ и враждебными; Духъ проникаетъ и движетъ нестройную массу вещества и мало по малу преобразуетъ ее въ стройную вселенную; поэтому все разнообразіе явленій природы не есть ни самовидоизмѣненіе какого-либо одного начала, ни отпаденіе отъ него, но есть взаимное произведеніе единства и множественности, есть откровеніе Духа, живущаго въ движеньи вещества. — Совмѣстивъ въ своемъ ученіи внѣшнее и внутреннее воззрѣніе на

природу, Анаксагоръ удовлетворительнѣе своихъ предшественниковъ объяснилъ движеніе, какъ ближайшую причину разнообразныхъ явленій міра. Мы видѣли, что Гераклитъ внесъ въ Философію понятіе »появленія;« Діогенъ аполл. старался объяснить появленіе динамическимъ движеніемъ, Эмпедоклъ самое движеніе производилъ изъ движущихъ, хотя механическихъ силъ; а Анаксагоръ самую движущую причину или силу возводитъ къ послѣднему ея основанію, — къ Духу, или мысли, какъ абсолютной цѣли, Эмпедоклъ движущую силу ставилъ на ряду съ матеріальными элементами, а Анаксагоръ ясно высказываетъ, что Духъ потому только имѣетъ образовательную власть надъ матеріей, что онъ безусловно чистъ и свободенъ въ самомъ себѣ; если и Эмпедоклъ, относительнымъ образомъ, отличалъ движущія силы отъ вещества, то это отличіе выражено у него только какъ постулятъ и самыя эти силы (*φιλία* и *νεῖκος*) изображены какъ миѳическія существа; между тѣмъ мысль Анаксагора о Духѣ, какъ послѣднемъ основаніи движенія, есть мысль философски доказанная и опредѣленная. Только при этомъ воззрѣніи на природу сдѣлалось возможнымъ понять не только послѣднюю причину міровыхъ явленій, но и цѣль ихъ, о которой не могло быть и рѣчи при безсознательной необходимости (*ἀνάγκη*, *εἱμαρμένη*) Гераклита, Демокрита и даже при миѳическихъ дѣйствователяхъ, любви и враждѣ Эмпедокла. И Анаксагоръ, дѣйствительно, признавъ необходимость или предопредѣленіе пустымъ словомъ (*κενὸν ὄνομα*), первый заговорилъ о *телеологическомъ* природосозерцаніи. какъ скоро признано, что движитель природы есть Духъ, что всеустрояющая сила его есть мысль, есть всеобъемлющее знаніе его, то тѣмъ самымъ высказано, что мысль самоё себя осуществляетъ посредствомъ природы, что мысль есть та безусловная цѣль міра, къ кото-

рой все въ немъ относится. — Но самая главная, основная заслуга Анаксимандра для Философіи состоитъ въ томъ, что онъ первый между Греками возвысился до идеи Духа, — субстанціи совершенно свободной отъ вещественнаго субстрата и потому свободно дѣйствующей на массу вещества. Можно сказать, что чрезъ отношеніе къ этой идеѣ и прежнія ученія греческихъ философовъ о природѣ получаютъ свое вѣчное достоинство и значеніе; ученія эти были постепеннымъ и необходимымъ приготовленіемъ къ ней, были зерномъ, росткомъ и самымъ растеніемъ, на которомъ расцвѣла она, какъ пышный цвѣтъ и завершила собою всю Философію природы: греческая Философія природы начала свое міросозерцаніе съ вещества и нечувствительно окончила духомъ! Идея Духа, господствующаго въ природѣ, пролила новый свѣтъ на природу и на сознаніе человѣка, какъ проявленіе того же Духа, поэтому Аристотель назвалъ Анаксагора »трезвымъ« (νήφων) въ сравненіи съ прежними философами, которые, не постигая разумной всему причины, говорили о природѣ вещей на удачу (εἰκῇ, Met. I. III. 22); правда, что нѣкоторые и изъ прежнихъ философовъ признавали въ природѣ разумѣніе (νόησις); но разумъ есть пустое слово, пока не мыслятъ его, какъ духа. — Наконецъ, съ того времени, какъ въ лицѣ Анаксагора человѣчествомъ сознанъ Духъ, существенно отличный отъ вещества, Западъ впервые началъ рѣшительно отдѣляться отъ Востока, потому что, сознавъ свое сродство съ Духомъ верховнымъ, человѣческій духъ сталъ освобождаться отъ природы, въ которую погруженъ былъ на Востокѣ, какъ въ свою субстанцію. — Но не смотря на эти заслуги Анаксагора, онъ не избѣжалъ упрековъ своихъ современниковъ; его ученіе о единомъ духовномъ и разумномъ бытіи, все движущемъ и управляющемъ, рѣзко противорѣчило политеистическимъ представле-

ніямъ Грековъ о богахъ, и потому одни считали его безбожникомъ (ἄθεος), другіе — высокомѣрнымъ глупцомъ, который отваживается изъяснять помыслы боговъ (τὰς τῶν θεῶν μηχανάς); но вина въ этомъ случаѣ падаетъ не на Философію Анаксагора, а на самую религію Грековъ. — Впрочемъ и Философія Анаксагора не чужда недостатковъ. Самое двойство ея началъ, вѣчныхъ и самостоятельныхъ, есть уже недостатокъ ея, потому что разумъ во всемъ требуетъ единства. И νοῦς Анаксагора понятъ еще недостаточно какъ самъ въ себѣ, такъ и въ своихъ дѣйствіяхъ: Духъ не понятъ еще какъ субъектъ дѣйствительно свободный отъ природы, потому что если, съ одной стороны, онъ описывается безтѣлеснымъ и мыслящимъ, то съ другой — представляется элементомъ, раздробленнымъ по частнымъ существамъ, и дѣйствующимъ какъ сила природы; къ Духу анаксагорову еще нельзя прилагать чистое понятіе личности; ему нигдѣ не приписывается свободная самоопредѣляемость, — этотъ отличительный признакъ личной жизни. А главное — какъ скоро все устройство вселенной приписано Духу, то надлежало не только вообще, но и въ частныхъ явленіяхъ природы открыть и показать Его участіе и выраженіе; но Анаксагоръ не сдѣлалъ этого. Онъ открылъ высшее начало природы, но еще не умѣлъ имъ воспользоваться; онъ призналъ Духъ причиною мірообразованія, но вся дѣятельность этой причины ограничивается здѣсь только тѣмъ, что Духъ даетъ первый толчекъ массѣ вещества, которое за тѣмъ уже само собою развивается въ рядъ міровыхъ явленій; у Анаксагора встрѣчаемъ телеологическій взглядъ на природу, — что она должна быть дѣломъ Духа, что Его мысль есть безусловная цѣль, къ которой все относится въ природѣ; но этотъ взглядъ опять самъ собою извращается въ механическое пониманіе міра; онъ имѣлъ понятіе о конечныхъ при-

чинахъ, и однакожъ употребилъ ее только какъ движущую силу; оттого еще древніе, Платонъ (Phaedo s. 97. B.) и Аристотель (Met. I. 4. 985) осуждали Анаксагора, что онъ слишкомъ односторонно понялъ сущность духовнаго начала и что частныя явленія природы онъ не объясняетъ присутствіемъ и участіемъ въ нихъ Духа, — какъ бы надлежало,— а производитъ все изъ физическихъ причинъ, и только тогда обращается къ началу духовному, когда не можетъ найти чему-либо основанія физическаго. При такомъ состояніи анаксагорова ученія, дальнѣйшею задачею Философіи сдѣлалось— полнѣе объяснить сущность верховнаго Духа и показать его присутствіе во всѣхъ видахъ міровыхъ существъ Но для этого, — кромѣ природы физической, на которую до сихъ поръ исключительно обращено было вниманіе греческихъ философовъ, — надлежало еще напередъ уразумѣть второй сподчиненный членъ міроваго бытія,—*природу человѣка*, къ чему и дѣйствительно обратилось философствующее сознаніе въ лицѣ ближайшихъ преемниковъ Анаксагора и тѣмъ выразило вторую ступень греческой Философіи.

2. ВТОРАЯ СТУПЕНЬ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ:

Обращеніе философствующаго сознанія къ человѣку, или одностороннее уразумѣніе безусловнаго въ духовномъ бытіи человѣка: Философія Софистовъ, Сократа и ближайшихъ его послѣдователей, — Мегариковъ, Киренцевъ и Киниковъ. (444—400 до Р. Хр.).

Греческая Философія на первой ступени своего развитія исключительно ограничивалась, какъ мы видѣли, природою,

Философствующее сознаніе, хотя съ перваго шагу поднялось надъ чисто – матеріальнымъ началомъ, однакожъ и въ дальнѣйшемъ своемъ ходѣ не возвысилось надъ убѣжденіемъ, что безусловная истина и дѣйствительность принадлежитъ кругу физическаго бытія. И пиѳагорейскія числа выражаютъ только всеобщую форму чувственнаго бытія, и элейское единство есть только отвлеченное понятіе чувственной субстанціи, и гераклитовъ вѣчно – живущій огонь есть только процессъ жизни природы; воздухообразная первосубстанція Діогена и Сферосъ Эмпедокла есть чувственное начало міра; даже νοῦς Анаксагора есть только движитель матеріи. Духъ въ отличіи отъ природы, чисто – логическое мышленіе и свободная воля еще не сознаны; если въ Философіи природы мимоходомъ говорили о человѣкѣ, то не иначе, какъ о предметѣ изъ круга той же природы, человѣческую душу отличали отъ стихійной, или животной жизни только какъ высшую степень ея же развитія; если мышленіе иной разъ ставили выше чувственнаго наблюденія, то все же производили и мышленіе изъ тѣлеснаго устройства, или изъ вліянія общей жизни природы на человѣка. — Напротивъ того, на второй ступени греческой Философіи *человѣкъ* выступаетъ впередъ изъ круга безконечно-разнообразныхъ существъ природы и становится средоточіемъ всѣхъ философскихъ изслѣдованій. Теперь обращаются не къ предмету познанія, но къ познающей силѣ, ищутъ истины бытія и дѣйствованія не въ бытіи, но въ понятіи человѣка; его самосознаніе дѣлается исходнымъ пунктомъ всякаго знанія; его понятіемъ опредѣляется все понимаемое. Теперь разсуждаютъ не о роковой необходимости (ἀνάγκη, εἱμαρμένη), управляющей вселенною, но о человѣческой волѣ, какъ источникѣ нравовъ, обычаевъ, государственныхъ постановленій; какъ прежде спрашивали о прошедшемъ, о началѣ (ἀρχή) всѣхъ

вещей, такъ теперь обращаются къ будущему, къ *концу*, или цѣли (τέλος) человѣческихъ дѣяній; вмѣсто міра физическаго всѣ интересуются міромъ нравственнымъ. Если теперь встрѣчаются гдѣ-либо мысли о природѣ, то занимаютъ только второстепенное мѣсто; не общимъ взглядомъ на природу опредѣляется значеніе человѣка, но человѣкъ самъ полагается мѣрою всѣхъ вещей; природа разсматривается только въ отношеніи къ человѣку и опредѣляется въ слѣдствіе понятія объ немъ. Даже божественное начало понимается только въ отношеніи къ человѣку, понимается только какъ *Добро* (ἀγαθὸν), стало быть какъ предметъ, или цѣль человѣческихъ желаній. Но и при этомъ новомъ направленіи греческой Философіи нельзя не видѣть въ ней односторонности: какъ на первой своей ступени она односторонно постигала безусловное, ограничиваясь чувственнымъ міромъ, такъ и теперь она есть одностороннее же уразумѣніе безусловнаго, хотя въ духовномъ, но ограниченномъ элементѣ человѣческой природы.

Къ такой перемѣнѣ предмета философскихъ изслѣдованій нечувствительно вело все прежнее развитіе греческой Философіи, а непосредственно привело къ тому ученіе Анаксагора. Греческая Философія, на первой своей ступени, мало по малу переходила отъ вещества природы къ ея сущности, болѣе и болѣе одухотворяемой, пока наконецъ Анаксагоръ не высказалъ послѣдняго слова греческой натуральной Философіи, что сама природа предполагаетъ Духа, какъ своего образователя. Это послѣднее слово тогдашней натуральной Философіи сдѣлалось первымъ и главнымъ движителемъ новаго направленія греческой Философіи. Положеніемъ Духа само собою высказалось то убѣжденіе, что высочайшій предметъ для философскаго сознанія уже не есть, какъ было прежде, созерцаніе природы, что истинный и высочайшій предметъ Философіи есть Духъ,

или мысль. Но чтожъ это за Духъ? Всеобщій Духъ Анаксагора, какъ движитель вещества природы, есть Духъ объективный, который дѣлается субъектомъ, сознаетъ себя, только въ человѣкѣ; но духъ, сознающій себя въ человѣкѣ, при первомъ взглядѣ на себя, не сознаетъ своего единства съ Духомъ объективнымъ, смотритъ на него какъ на предметность, отличную отъ себя, потому что у духа субъективнаго не достаетъ всеобщности Духа объективнаго, а у этого послѣдняго не достаетъ субъективности, самосознательности. Всеобщій Духъ знаетъ все, но не знаетъ самого себя; Его знаніе есть безсознательная мысль, выражающаяся пластикою вещества; Его мысли сутъ вещи, но не понятія вещей; произведеніе понятій есть безконечное дѣло, предоставленное субъективному духу. При этомъ отдѣленіи субъективнаго духа отъ объективнаго греческая Философія прежде всего должна была остановиться на духѣ субъективномъ, какъ на источникѣ сознанія и виновникѣ самаго философствованія; и она дѣйствительно остановилась на немъ, какъ на средоточіи всякаго бытія, какъ на живомъ зеркалѣ, въ которомъ могутъ отражаться явленія міра и всеобщій Духъ.

Греческая Философія, пока обращена была къ изученію внѣшней природы, развивалась, можно сказать, на периферіи греческаго міра, — въ малой Азіи, въ италіанскихъ колоніяхъ и на греческихъ островахъ. Но съ того времени, какъ она обратила свое вниманіе преимущественно на человѣка, — средоточіе природы, — она избрала одно опредѣленное мѣсто для своего развитія, сосредоточилась въ Аѳинахъ, которые сдѣлались въ это время центромъ всей умственной жизни Грековъ и вообще представительницей гелленскаго духа. Уже Анаксагоръ, заключившій своимъ ученіемъ Философію природы и положившій основаніе новому направленію, во второй

половинѣ своей жизни переходитъ въ Аѳины; сюда изъ различныхъ городовъ Греціи спѣшатъ Софисты; и начиная съ Сократа, почти всѣ послѣдующіе философы, — представители второй и даже третьей степени греческой Философіи, живутъ и учатъ въ Аѳинахъ. Притомъ, въ развитіи Философіи природы участвовали такія лица, которыя, находясь еще, такъ сказать, подъ физическимъ вліяніемъ племенныхъ различій, въ самой Философіи удерживали особенность іонійскаго и дорійскаго воззрѣнія; но съ настоящаго времени, когда человѣкъ отличилъ себя отъ природы и потому сталъ самостоятельнѣе, въ развитіи Философіи принимаютъ участіе различныя племена Грековъ, но уже не выражаютъ въ ней племенныхъ особенностей; всѣ они слились и болѣе или менѣе объединились въ одномъ и томъ же господствующемъ духѣ— аттическомъ. Такимъ образомъ греческую философію на второй и третьей ступени ея развитія, и по мѣстности и по духу, можно назвать Философіею *аттическою*.

Греческая Философія, на второй ступени развитія, какъ сказано выше, поставила средоточіемъ всѣхъ своихъ изслѣдованій *человѣка*, какъ субъектъ. Человѣкъ, какъ субъектъ, есть существо мыслящее и свободно дѣйствующее. Обѣ эти стороны его природы, — умственная и нравственная, могутъ быть разсматриваемы, при его изученіи, или вмѣстѣ, или въ особенности та, либо другая изъ нихъ. Притомъ, субъективность человѣка можетъ быть понимаема или эмпирически,— съ частной точки зрѣнія, или идеально — съ точки зрѣнія всеобщей. Въ первомъ случаѣ, субъектъ является существомъ частнымъ, самъ по себѣ существующимъ, безъ связи съ другими индивидумами. Такой субъектъ опредѣляетъ истину своимъ частнымъ пониманіемъ, своимъ случайнымъ мнѣніемъ, и свой способъ дѣйствованія — своими частными желаніями,

своимъ случайнымъ произволомъ. Во второмъ случаѣ субъектъ, при всей своей индивидуальности, есть носитель общечеловѣческой природы; и потому истинное, доброе и справедливое опредѣляетъ разумомъ и разумною волею, которые суть нѣчто общее для всѣхъ разумныхъ существъ, и слѣдовательно имѣютъ значеніе универсальное. Два эти способа воззрѣнія,— эмпирическій и идеальный, на двѣ стороны человѣческой природы, — умственную и нравственную, дѣйствительно выразились въ греческой Философіи на второй ступени ея развитія, и потому сообщили ей слѣдующія направленія.

А. **Первое направленіе:** взглядъ на умственную и нравственную сторону человѣка съ индивидуальной, эмпирической точки зрѣнія. Такова Философія *Софистовъ*

Б. **Второе направленіе:** взглядъ на умственную и нравственную сторону человѣка съ точки зрѣнія всеобщей, идеальной: Философія *Сократа*.

В. **Направленіе третье:** преимущественный взглядъ на которую-либо одну сторону человѣческой природы, съ частной, или общей точки воззрѣнія. Такова Философія несовершенныхъ, односторонихъ послѣдователей Сократа: *Мегариковъ, Киренцевъ, Киниковъ*.

Софисты ищутъ безусловнаго въ субъективности человѣка, какъ эмпирически даннаго индивидума, — въ его чувственномъ представленіи или мнѣніи и въ его произволѣ. Сократъ ищетъ безусловнаго во всеобщемъ и потому объективномъ понятіи, которымъ должно опредѣляться и дѣйствованіе человѣка. Наконецъ, односторонніе послѣдователи Сократа ищутъ безусловнаго или въ понятіи, или въ дѣйствованіи человѣка, и притомъ — идеальномъ, или эмпирическомъ. Но во всякомъ случаѣ, Философія на этой ступени, возвышая человѣка надъ остальною природою, вмѣстѣ съ тѣмъ хочетъ

возвысить жизнь его къ сознанію; все, что хотя происходитъ въ самомъ человѣкѣ, но положено еще внѣ его сознанія, она хочетъ внесть въ кругъ его самосознанія, и слѣдовательно вообще выражаетъ то же направленіе, какое мы видѣли и въ Философіи природы: какъ Философія природы старалась міръ внѣшній перевесть во внутренній міръ пониманія, такъ и Философія человѣка хочетъ предметную его жизнь воспроизвесть въ его сознаніи, внѣшнее сдѣлать внутреннимъ.

А. ПЕРВОЕ НАПРАВЛЕНІЕ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ НА ВТОРОЙ ЕЯ СТУПЕНИ:

ВЗГЛЯДЪ НА УМСТВЕННУЮ И НРАВСТВЕННУЮ СТОРОНУ ЧЕЛОВѢКА СЪ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ, ЭМПИРИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ: Философія Софистовъ.

Слово »Софистъ,« σοφιστὴς, долго не имѣло своего особеннаго, опредѣленнаго значенія; не рѣдко означало оно тоже, что σοφὸς, или φιλόσοφος, »мудрецъ, любитель мудрости.« Протагоръ первый употребилъ слово »Софистъ« въ смыслѣ »наставника мудрости,« и вслѣдъ за тѣмъ многочисленный классъ греческихъ ученыхъ усвоилъ себѣ это названіе. Но эти наставники мудрости, Софисты, оставили по себѣ въ общемъ мнѣніи дурную славу. Они стали въ невыгодномъ свѣтѣ при столкновеніи съ идеальною Философіею Сократа и Платона. Впрочемъ, на нихъ падаетъ неблагопріятная тѣнь и при сравненіи ихъ съ мыслителями имъ предшествовавшими. Прежніе мыслители посвящали свою жизнь изслѣдованію истины изъ чистой любви къ истинѣ и сообщали другимъ свои открытія и познанія безкорыстно; въ мирномъ уединеніи собирали они сокровища мудрости, не гоняясь за суетною славою и не стараясь удивлять другихъ своимъ многознаніемъ и витійствомъ;

удивленіе и слава были добровольною данью ихъ заслугамъ. Серьёзно предавались они предмету ихъ пытливой любознательности; и мысли ихъ были полны величія, они дорожили дѣйствительностію, какъ живымъ содержаніемъ знанія, и уважали ее повсюду, въ самыхъ вѣрованіяхъ и обычаяхъ народа, хотя и не удовлетворялись антропоморфизмомъ народной религіи. Совсѣмъ не то были Софисты. Изъ славолюбія и корысти дѣйствовали они и въ области знанія: странствовали изъ одного города въ другой, собирали вокругъ себя учениковъ и послѣдователей и за дорогую цѣну обѣщали сдѣлать ихъ и витіями и государственными мужами и учеными и добродѣтельными людьми и всѣмъ, что кому было угодно; вездѣ производили пренія и споры; безъ приготовленія произносили великолѣпныя рѣчи, въ которыхъ блескомъ и пышностію слова прикрывалась иной разъ пустота и бѣдность мысли. Особенно же употребляли все искусство діалектики на то, чтобы съ одинаковою силою умѣть говорить о каждомъ предметѣ въ пользу его и противъ; стало быть истина была для нихъ вещію безразличною; дѣйствительность столько же существовала для нихъ, какъ и не существовала; а при безразличіи дѣйствительности и истины не могли не пасть въ собственномъ ихъ понятіи и религіозныя вѣрованія и нравственныя убѣжденія. Чтожъ было причиною появленія въ Греціи людей съ такимъ характеромъ и направленіемъ понятій?

Самою главною и общею причиною появленія Софистовъ было состояніе и требованіе умовъ тогдашняго времени. Послѣ тѣхъ подвиговъ, какими прославились Греки въ персидскую войну, каждый гражданинъ свободныхъ греческихъ городовъ дошелъ до высокаго чувства самосознанія и захотѣлъ увеличить также свое значеніе въ управленіи внутренними и внѣшними дѣлами государства: это самосознаніе и желаніе пре-

имущественно развилось въ аѳинскомъ народѣ, такъ какъ Аѳины, въ это время, сдѣлались средоточіемъ всей греческой жизни. Но этой цѣли, этого личнаго значенія и вліянія на общественныя дѣла всего скорѣе можно было достигнуть тогда силою краснорѣчія Примѣръ Перикла въ этомъ отношеніи былъ для всѣхъ слишкомъ обольстительнымъ. Извѣстно, что этотъ великій мужъ силою своего краснорѣчія управлялъ не только Аѳинами, но и всею Греціею; а это могущество слова,— какъ всѣ полагали. — онъ почерпнулъ изъ наставленій философовъ, — Анаксагора и Зенона элейскаго Поэтому взоры всѣхъ обращены были теперь на философовъ и отъ нихъ ожидали наученія въ искусствѣ краснорѣчія. На этотъ общій вызовъ и явились наставники краснорѣчія, — Софисты Для собственныхъ выгодъ стараясь удовлетворить общему требованію, они сначала занимались преимущественно реторикою; но изученіе слова нечувствительно привело ихъ къ изученію человѣка, а другія обстоятельства опредѣлили самый способъ воззрѣнія на него. И въ самомъ дѣлѣ, чтобы вполнѣ владѣть тайною слова, чтобъ имѣть силу убѣждать умъ и увлекать волю другихъ, а еще болѣе, — чтобъ имѣть способность научать другихъ этому искусству, нужно было изучить природу человѣка, — его мысль, для которой слово служитъ только оболочкой, и его сердце, какъ источникъ страстей, на которыя преимущественно должно было дѣйствовать силою слова. Но чтобы узнать природу человѣческой мысли прежде всего надлежало Софистамъ обратиться къ показаніямъ существующей уже Философіи, и чтобъ изучить человѣческое сердце въ его проявленіяхъ въ общественной жизни, которую особенно имѣло въ виду тогдашнее краснорѣчіе, надлежало всмотрѣться въ религію и нравственность греческаго народа, какъ главныя опоры нравственно – политической дѣятельности. —

Къ какому же взгляду на человѣка, — на его умственную и нравственную сторону, — должны были прійти Софисты при тогдашнемъ состояніи Философіи, религіи и нравственности греческаго народа?

Греческая Философія до сихъ поръ исключительно занималась изслѣдованіемъ природы и только изрѣдка, и то мимоходомъ, касалась познавательной способности человѣка; а потому, кто хотѣлъ узнать природу человѣческаго мышленія, тотъ могъ судить объ ней развѣ по ея проявленіямъ въ философскихъ ученіяхъ. Но то отношеніе, въ какое они тогда впервые вступили между собою, по самой своей новости и, можно сказать, неожиданности не могло вести наблюдателя къ благопріятному результату. Философскія ученія до сихъ поръ появлялись въ различныхъ пунктахъ греческаго міра; раздѣленныя пространствомъ, при недостаткѣ средствъ къ гласности и быстрой мѣнѣ мыслей, они существовали одиноко и только весьма рѣдко и лишь нѣкоторыя изъ нихъ вступали во взаимную борьбу Оттого каждое философское ученіе признавало себя твердымъ и надежнымъ въ своей отдѣльной области. Но когда въ началѣ этого періода греческая образованность нашла свой центръ въ Аѳинахъ, когда отовсюду стали собираться сюда 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. Если одни принимали множественность сущаго, то элейцы доказывали, что все есть вмѣстѣ одно; если останавливались на единствѣ, то позднѣйшіе физики указывали, что съ уничтоженіемъ множественности уничтожаются и всѣ конкретныя свойства вещей; если предметомъ знанія полагали неизмѣняющееся,

то Гераклитъ противопоставлялъ тому общій опытъ объ измѣнчивости явленій; если же хотѣли остановиться на фактѣ ихъ измѣняемости, то надлежало опровергнуть возраженія элейцевъ противъ появленія и движенія. Кому-жъ было рѣшать этотъ споръ и примирять столкновеніе прежнихъ ученій? Ни одно изъ нихъ не могло быть судьею всѣхъ остальныхъ и самого себя Оттого, кто впервые очутился среди этого столкновенія разногласныхъ понятій, тотъ, при недостаткѣ предварительнаго познанія о природѣ философствующей мысли, не могъ не впасть въ недоумѣніе о предлежательной годности познавательной способности человѣка. Какое усвоить ученіе, когда всѣ они имѣютъ равное притязаніе на истину и всѣ равно опровергаютъ другъ друга? Быть можетъ, всѣ они ложны, а можетъ быть и всѣ относительно истинны. На такой точкѣ зрѣнія дѣйствительно остановились Софисты; зрѣлище равносильной борьбы между человѣческими понятіями привело ихъ къ заключенію, что нѣтъ общегодной истины, что для каждаго человѣка истинно то, что представляется ему истиннымъ съ его индивидуальной точки зрѣнія Съ индивидуальной, эмпирической точки зрѣнія и не можетъ быть иного заключенія: эмпиріи доступно только разнообразіе человѣческихъ понятій, но не доступно то внутреннее единство истины, которое глубоко лежитъ въ основѣ понятій, съ виду самыхъ разнородныхъ и непримиримыхъ.

Съ областію знанія граничитъ область вѣрованій, на которую тоже обратили свое вниманіе Софисты. Чтожъ могла представить имъ въ себѣ религія греческаго народа? Какое основаніе имѣла она въ самой себѣ и какое вліяніе производила на дѣятельную сторону человѣческой жизни? — Въ основаніи Христіанской религіи положена мысль о вѣчной природѣ духа и томъ предназначеніи человѣка, что онъ долженъ опре-

дѣлять себя къ дѣйствованію духовнымъ способомъ и приходить въ соединеніе съ духомъ. Такимъ образомъ здѣсь, въ христіанской религіи, положено въ основаніи незыблемое начало, вполнѣ удовлетворяющее требованіямъ нашего духа; а этимъ безусловнымъ началомъ опредѣляются всѣ дальнѣйшія отношенія жизни, — законы, обязанности и т. д.; и слѣдовательно взглядъ на человѣка въ нравственномъ отношеніи не представляется безотчетному произволу; напротивъ, онъ опредѣляется отношеніемъ человѣка къ требованіямъ самой религіи Не то было въ древней Греціи. Греческая религія не имѣла въ самой себѣ твердаго корня, сказанія о богахъ и миѳы, перенесенные изъ Востока въ Грецію, давно утратили свой первоначальный смыслъ; дополненные творческою фантазіею поэтовъ, они не заключали въ себѣ никакого чисто-духовнаго начала, потому что самые боги были существа чувственныя, подобныя людямъ, хотя прекраснѣе ихъ. Чуждая духовнаго начала, греческая религія не могла имѣть и необходимой силы для опредѣленія людей къ нравственному дѣйствованію: будущая жизнь, предназначеніе человѣка, представлялись въ ней слишкомъ неопредѣленно и зыбко; божественное не включало въ себѣ нравственнаго, потому что сами боги подвержены были человѣческимъ слабостямъ и даже порокамъ. Какъ религія фантазіи, она открывала обширное поле для фантазіи же, питала и вдохновляла эстетическое чувство, но ничего не говорила нравственному чувству человѣка. Притомъ, уже смѣлыя и удачныя нападки Ксенофана на народную религію нанесли ей ударъ, отъ котораго она никогда уже не оправилась; ему сочувствовалъ Гераклитъ въ ревностномъ опроверженіи ѳеологическихъ поэтовъ и ихъ миѳовъ, даже мистическая школа Пиѳагорейцевъ, даже такой мнимый пророкъ, какъ Эмпедоклъ, усвоили себѣ болѣе чистыя понятія о божествѣ, которыя и внѣ фило-

софіи, въ стихотвореніяхъ Пиндара, Эсхила, Софокла, Эпихарма нерѣдко просвѣчиваютъ сквозь роскошный покровъ миѳологическихъ образовъ; наконецъ, и Демокритъ и Анаксагоръ въ отношеніи къ народной религіи стояли въ положеніи совершенно независимомъ. — Удивительно ли, послѣ этого, если и Софисты, всматриваясь въ основанія этой религіи, въ ея отношеніе къ народной нравственности и въ понятія о ней мыслящихъ людей, совершенно усомнились въ ея значеніи? Удивительно ли, что поколебавши безосновныя вѣрованія своей религіи, они потеряли всякую вѣру въ сверхчувственное?

Отъ религіозныхъ вѣрованій Софисты обратились наконецъ къ нравственно-политической жизни греческаго народа· на чемъ же могъ остановиться и чѣмъ опредѣлиться взглядъ ихъ на человѣка съ нравственной стороны? Древніе греческіе философы не занимались нравственнымъ ученіемъ, только Пиѳагоръ, Гераклитъ и Эмпедоклъ внесли въ свое ученіе нѣсколько мыслей о нравственности, какъ основаніи всякаго порядка въ мірѣ. Но эти мысли не имѣли живаго корня въ ихъ Философіи, обращенной къ созерцанію внѣшней природы, а еще менѣе были онѣ развиты въ частныя понятія о нравственной природѣ человѣка, его обязанностяхъ и т. д. Не выведенныя изъ основаній, не разрѣшившіяся слѣдствіями, онѣ не созрѣли до научнаго познанія, остались одними предположеніями; и слѣдовательно не могли вести къ уразумѣнію нравственной человѣческой природы. Тому, кто хотѣлъ сколько нибудь ознакомиться съ нею, оставалось одно, — всмотрѣться, какъ выразилась она въ существующихъ законодательствахъ. Но различныя греческія государства имѣли и законы различные, которые, при измѣнчивости формъ правленія, довольно часто перемѣнялись въ одномъ и томъ же государствѣ; притомъ, Софисты принадлежали не одному какому-либо госу-

дарству, а всѣмъ тѣмъ, въ которыхъ они странствовали, а потому отъ нихъ не могло укрыться разнообразіе существующихъ правъ и законовъ. А какъ идея правды, при всемъ своемъ единствѣ раскрывающаяся многоразличіемъ законовъ, еще вовсе не была сознана, и слѣдовательно не доставало вѣрной точки зрѣнія на сущность закона, то Софисты весьма естественно могли прійти и дѣйствительно пришли къ тому заключенію, что понятіе о правдѣ есть нѣчто относительное и условное, что правота и неправота человѣческихъ дѣяній опредѣляется не природою человѣка, а произволомъ законодателя.

Если такимъ образомъ появленіе Софистовъ вызвано было дѣйствительнымъ состояніемъ внѣшней и внутренней жизни греческаго народа, то и самый характеръ ихъ ученія и дѣйствованія долженъ былъ совпадать съ духомъ и направленіемъ современной имъ народной жизни, и онъ совпадалъ съ нею дѣйствительно. Существенное направленіе Софистовъ, въ *теоретическомъ отношеніи*, выразилось тѣмъ, что они поколебали безотчетную довѣренность къ дѣйствительности, признали только субъективное значеніе пониманія и слишкомъ произвольно употребляли діалектическое искусство, съ одинаковою силою то опровергая, то доказывая посредствомъ его одинъ и тотъ же предметъ. Но на такой точкѣ стоянія вообще находились въ Греціи всѣ образованные умы тогдашняго времени; и это состояніе умовъ скорѣй было условіемъ, чѣмъ слѣдствіемъ появленія Софистики. И въ самомъ дѣлѣ, время Софистовъ было временемъ самаго цвѣтущаго состоянія такъ называемаго »просвѣщенія.« Отъ просвѣщенія требуется прежде всего, чтобы мысль образованнаго человѣка не замыкалась въ самой себѣ, а прилагалась къ окружающей его дѣйствительности, чтобы понятіе его являлось не въ своей отвлеченности, а въ единствѣ съ разнообразіемъ конкретнаго содер-

жанія, и такимъ образомъ, какъ дѣйствительность вызывала бы собою дѣятельность мысли, такъ и мысль проникала бы въ дѣйствительность. Но образованная мысль, вызываемая дѣйствительностію, какъ она была, не находила въ ней теперь соотвѣтствія себѣ, не удовлетворялась ею. Каждый образованный Грекъ дошелъ теперь до самосознанія; мысль его развилась, выросла; а дѣйствительность его окружающая, — нравы, обычаи, законы, вѣрованія, остались прежніе, какъ плодъ мысли, еще несознавшей себя. Оттого мысль каждаго образованнаго Грека, убѣжденнаго въ собственномъ достоинствѣ и проникнутаго требованіемъ отчетливости во всемъ, при своемъ приложеніи къ дѣйствительности, съ ревностію возстала противъ всего, что не ознаменовано было отчетливостію, и смѣло разрушала то, что казалось твердымъ и несомнѣннымъ въ непосредственномъ представленіи. Этому общему движенію духа времени слѣдовали и Софисты. Какъ наставники мудрости въ современномъ ихъ духѣ, они стали на мѣсто прежнихъ учителей народа, — поэтовъ, рапсодистовъ, оракуловъ и старались только поддержать въ народѣ уже пробудившуюся потребность свободнаго вниманія ко всему тому, что могло быть предметомъ его изученія. Потому только и нашли они такое необыкновенное сочувствіе къ себѣ въ народѣ, потому только и увлекали за собой юношество, что были вѣрными проводниками духа своего времени. Второе условіе просвѣщенія состоитъ въ томъ, что образованная мысль должна имѣть общія начала, по которымъ бы могла обсуживать все подлежащее ея суду. Образованная мысль разрѣшаетъ на части, на отдѣльные пункты общее, слитное содержаніе представленій, удерживаетъ эти отдѣльныя стороны сами по себѣ, чрезъ что сообщаетъ имъ форму общности, и въ этомъ видѣ, какъ общія точки воззрѣнія, прилагаетъ къ частнымъ, конкретнымъ случаямъ

для обсуживанія ихъ. Оттого каждый образованный человѣкъ умѣетъ сказать что-нибудь о какомъ бы-то ни было предметѣ, умѣетъ пріискать извѣстную точку воззрѣнія на него. Но точки воззрѣнія, полученныя чрезъ раздробленіе общаго содержанія предмета, не суть что-либо самостоятельное; это только стороны одного и того же раздробленнаго цѣлаго, собственно такъ называемыя общія начала лежатъ глубже, не въ представленіяхъ общаго смысла, но въ идеяхъ разума и вырабатываются не общимъ просвѣщеніемъ, а наукою. И пока эти настоящеобщія начала не переведены въ кругъ мышленія образованныхъ людей, до тѣхъ поръ это образованіе и мышленіе остается чисто-субъективнымъ и относительнымъ; до тѣхъ поръ каждый съ своей точки зрѣнія столько же можетъ быть правъ въ своихъ сужденіяхъ, сколько и неправъ. Такого именно рода и было общее образованіе въ Греціи во времена Софистовъ. Религія, какъ мы видѣли, не дала тогдашнимъ Грекамъ незыблемыхъ началъ; законы разныхъ греческихъ городовъ еще не были выводимы изъ общей идеи правды; самая Философія не имѣла общегодныхъ началъ, идея добраго и праваго, истиннаго и прекраснаго въ самомъ себѣ, — вѣчныя начала, почерпаемыя духомъ изъ самого себя, стали обращать на себя вниманіе мыслителей только со времени Сократа и Платона; а потому разсудокъ, съ его относительными началами, естественно, предоставленъ былъ до тѣхъ поръ полному произволу въ сужденіяхъ о вещахъ. Въ этомъ общемъ недостаткѣ тогдашняго просвѣщенія участвовали и Софисты, отличаясь отъ другихъ только тѣмъ, что не только сами довольствовались субъективнымъ мышленіемъ, но и учили юношество умствовать такъ, какъ умствовали въ то время всѣ образованные люди. Наконецъ, образованіе требуетъ не только приложенія понятій къ дѣйствительности и общихъ точекъ

зрѣнія при сужденіи о вещахъ, но и умѣнья доказывать свои мысли и убѣжденія. Но пока не даны общія начала, почерпаемыя изъ идей, до тѣхъ поръ резонирующій разсудокъ можетъ доказывать все, что и какъ угодно, опираясь на свои частныя точки зрѣнія, схватывая предметъ по ближайшимъ его внѣшнимъ отношеніямъ, а не въ самой его сущности, онъ съ одинаковою силою можетъ говорить въ пользу и противъ каждаго предмета. Такой характеръ по необходимости должно было имѣть общее образованіе Грековъ во времена Софистовъ. Впервые сознавъ въ себѣ могущество мысли и не стѣсняясь ни даннымъ содержаніемъ, ни опредѣленными законами и формами мышленія, образованный Грекъ того времени съ дѣтскимъ своеволіемъ употреблялъ новую для него силу духа и легко доходилъ до убѣжденія, что какъ скоро дѣло идетъ о доказательствахъ, то можно доказывать все, что угодно. Кто не имѣлъ бы въ себѣ такой гибкости мысли, того и не признали бы образованнымъ человѣкомъ Духъ партій, борьба общественныхъ и частныхъ интересовъ, самыхъ противоположныхъ, находили теперь въ Греціи ревностныхъ приверженцевъ и защитниковъ, а слѣдовательно и относительно годныя доказательства ихъ необходимости, пользы, или правоты. Духъ изысканности и резонерства проникъ не только въ область ежедневнаго мышленія, но и въ область искусства и поэзіи; въ скульптурѣ, какъ и въ реторикѣ, явился теперь стиль изысканный и мягкій вмѣсто прежней возвышенной простоты; Эврипидъ, резонеръ – трагикъ, ту же манеру перенесъ и на театръ. Въ этомъ духѣ образованія участвовали и Софисты. Сначала сами увлекшись его направленіемъ, они потомъ только поддерживали и усиливали его, потому что не только резонировали подобно другимъ, но и изучивъ пріемы этого резонерства, обучали имъ юношество, какъ искусству, которое,

въ соединеніи съ краснорѣчіемъ, имѣло особенное приложеніе въ общественной жизни. Этого сознанія Софистовъ о возможности произвольнаго употребленія діалектики нельзя признать исключительнымъ ихъ недостаткомъ; это была общая принадлежность тогдашняго образованія и выраженіе общаго убѣжденія.

По отношенію *къ религіи* Софисты отрицали народныя вѣрованія; но и это отрицаніе не было новостію, введенною Софистами. Уже прежніе греческіе мыслители не удовлетворялись формою народной религіи; да и вообще изслѣдованіе природы, которымъ занимались они, не благопріятствовало этой религіи. Это была религія фантазіи, подъ вліяніемъ которой все мертвое и неподвижное получило жизнь и движеніе, которая обоготворила солнце и звѣзды и бездушнымъ существамъ природы приписала не только жизнь, но даже ощущеніе и сознаніе. Геній народа создалъ эту религію, когда былъ еще наивнымъ и дѣтскимъ, когда жилъ въ первоначальномъ единствѣ съ природою. Но выходя изъ дѣтства, долженъ былъ измѣнить и свой взглядъ на религію; потому что разумѣніе, свойственное болѣе зрѣлому возрасту, есть именно выступленіе изъ состоянія наивности и единства съ природою, какъ скоро духъ сознаетъ себя самостоятельнымъ, то по этому самому долженъ все стороннее, все что не есть духъ, противопоставить себѣ, какъ отрицаніе сознанія. Выходъ греческаго народа изъ состоянія дѣтства совершился преимущественно подъ водительствомъ мыслителей, философствовавшихъ о природѣ. Тѣ предметы, которые піитически можно было назвать божественными, они низвели въ кругъ естественныхъ вещей: звѣзды, солнце, луну, землю они признали вещами обыкновенными; что по общему представленію имѣло собственное движеніе и жизнь, сдѣлали по-

коющимися предметами, подобно Аргонавтамъ, которые по древнему миѳу, сдѣлали неподвижными утесы у пролива Геллеспонта, двигавшіеся прежде, какъ клешни рака. Такимъ образомъ прежній, религіозно-піитическій взглядъ на природу философы перевели на взглядъ прозаическій, — преобразованіе, произведенное въ представленіяхъ людей усиліемъ мысли, самосознаніемъ, Философіею Въ той мѣрѣ, какъ распространялось въ Греціи просвѣщеніе, а съ нимъ и ближайшее знакомство съ философскими изслѣдованіями природы, стали находить въ ея законахъ естественныя причины для многаго, въ чемъ до сихъ поръ видѣли непосредственное дѣйствіе могущества боговъ, и потому въ періодъ наибольшаго распространенія просвѣщенія, — что было во времена Софистовъ, — образованные люди уже не могли не поколебаться въ прежнихъ религіозныхъ убѣжденіяхъ. Правда, что и въ это время народъ преслѣдовалъ тѣхъ, которые отрицали его религіозныя представленія; но эту ревность можно было видѣть развѣ только у жрецовъ и черни, наименѣе образованной; притомъ, самыя эти преслѣдованія не рѣдко проистекали изъ сторонніхъ побужденій, только прикрытыхъ ревностію по вѣрѣ. За то масса образованныхъ людей того времени рѣшительно сдѣлалась равнодушною къ предметамъ своей религіи. Даже тѣ, которые по нравственному чувству дорожили бы религіозными убѣжденіями, охладѣли къ ней потому, что она въ самой себѣ не имѣла внутренняго, нравственнаго достоинства; примѣрами миѳологіи можно было оправдать и извинить величайшіе пороки и низости; оттого даже Платонъ, который не чуждъ былъ религіознаго духа, упрекалъ поэтовъ своего народа въ томъ, что они ввели въ заблужденіе нравственное чувство распространеніемъ недостойныхъ преданій о богахъ. Этимъ общимъ духомъ времени, — духомъ отрицанія

прежнихъ религіозныхъ убѣжденій, проникнуты были и Софисты и только тѣмъ отличались отъ прочихъ образованныхъ людей, что открыто высказывали о богахъ то, что другіе думали о нихъ втайнѣ.

Въ *практическомъ* отношеніи Софисты признали чисто субъективными и произвольными понятія о добромъ и правомъ. Но чѣмъ софистика была въ теоріи, тѣмъ вся жизнь Аѳинянъ, въ теченіи пелопоннезской войны, была на практикѣ Справедливо замѣчаетъ Платонъ въ своей республикѣ, что въ ученіи Софистовъ высказываются именно тѣ правила, которыми большая часть народа руководствовалась тогда въ гражданскихъ и общественныхъ отношеніяхъ; и ненависть, съ какою преслѣдовали Софистовъ практическіе государственные мужи, ясно показываетъ зависть, съ какою послѣдніе смотрѣли на софистическое ученіе, какъ на соперничество и помѣху ихъ политики. Если, въ самомъ дѣлѣ, теоретическимъ началомъ софистики была совершенная относительность понятій, или мнѣніе, что каждый индивидумъ единственно по своему произволу опредѣляетъ, въ чемъ состоитъ истинное, доброе и справедливое, то въ практическомъ примѣненіи то же начало обнаруживалось безграничнымъ эгоизмомъ во всѣхъ отрасляхъ тогдашней государственной и частной жизни. Публичная жизнь сдѣлалась театромъ необузданнаго своекорыстія; борьбы партій, терзавшія Аѳины въ продолженіе пелопоннезской войны, притупили и подавили нравственное чувство; каждый индивидумъ привыкъ ставить свой собственный интересъ выше интереса государства и общественнаго блага и искать въ своемъ произволѣ и въ своей выгодѣ мѣрило своихъ желаній и поступковъ. Ученію Протагора, что »человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей,« на практикѣ слѣдовали чрезвычайно вѣрно; и вліяніе краснорѣчія въ народныхъ собраніяхъ и судахъ, продажность

толпы и ея вождей, тѣ слабыя стороны человѣческаго сердца, которыя хитрый наблюдатель подмѣчалъ въ корыстолюбіи, суетности и пристрастіи людей, представляли слишкомъ частые случаи упражняться въ этой практикѣ. Обычаи потеряли свою силу, въ законахъ видѣли только согласіе большинства, въ государственномъ устройствѣ — произвольное ограниченіе человѣческой воли, въ нравственномъ чувствѣ — слѣдствіе политическаго воспитанія, въ религіозныхъ уставахъ — человѣческое постановленіе, которое каждый въ правѣ измѣнять по собственному желанію. Это низведеніе всего необходимаго и общественнаго, всего сообразнаго съ природою и разумомъ на степень случайнаго человѣческаго мнѣнія есть главная точка, въ которой софистика соприкасалась съ общимъ сознаніемъ образованныхъ людей тогдашняго времени, и гдѣ знаніе и жизнь равномѣрно дѣйствовали другъ на друга если нравственная испорченность была отчасти слѣдствіемъ разрушительнаго вліянія, какое имѣла софистика на весь кругъ современныхъ понятій, то съ другой стороны и софистика нашла только теоретическую формулу для практической жизни тогдашняго времени.

Наконецъ, отличительною чертою софистики древніе признали то обстоятельство, что Софисты »учили за деньги,« — и это обстоятельство поставляли имъ въ упрекъ. Такъ Сократъ, въ этомъ отношеніи, сравнивалъ ихъ съ женщинами, которыя продаютъ свои ласки. Но и этотъ упрекъ, по крайней мѣрѣ отчасти, устраняется при правильномъ взглядѣ на предметъ и цѣль занятій Софистовъ. Не всякую плату за духовныя произведенія и услуги считали и Греки предосудительною: не считали предосудительнымъ вознаграждать произведенія живописцовъ, музыкантовъ и поэтовъ, услуги врачей, реторовъ и учителей школъ и гимназій; даже побѣди-

тели на олимпійскихъ играхъ получали отъ своихъ городовъ денежную награду, или же сами въ побѣдныхъ вѣнкахъ собирали для себя добровольное подаяніе: чтожъ удивительнаго если и Софисты преподавали другимъ свое искусство не иначе, какъ за деньги, когда желали отъ нихъ услуги города? Правда, что Софисты существенно отличаются этимъ отъ прежнихъ и послѣдующихъ философовъ Греціи; потому что какъ бы ни вознаграждали за другія услуги, — за наученіе Философіи до сихъ поръ никому не платили, и послѣ — Сократъ и Платонъ не брали денегъ за свои наставленія, хотя нѣкоторые изъ послѣдователей Сократа уже слѣдовали обычаю Софистовъ. На Философію смотрѣли какъ на дѣло любви, какъ на такое благо, которое и пріобрѣталось безкорыстною любовію къ мудрости и передавалось другимъ по этой же любви къ ней. Но за то, если Софисты поступали иначе, то это служитъ только доказательствомъ, что теперь существенно перемѣнилось отношеніе субъекта къ самой наукѣ. Преподавать за деньги можно, конечно, только то, что составляетъ какое-либо особенное искусство и имѣетъ свою опредѣленную цѣль: но такого именно рода и былъ предметъ наставленій Софистовъ; они учили особеннымъ искусственнымъ пріемамъ краснорѣчія, діалектики, житейской мудрости, обхожденія съ людьми. Такой науки и требовало отъ нихъ любознательное юношество тогдашняго времени и только въ надеждѣ научиться отъ нихъ тайнѣ политическаго и реторическаго искусства не дорожило матеріальными средствами для его пріобрѣтенія. Иными словами: Философія, которая у прежнихъ мыслителей была наивнымъ погруженіемъ въ предметъ знанія безъ дальнѣйшей цѣли, у Софистовъ становится предметомъ субъективнаго выбора и средствомъ спеціальнаго образованія; если прежде знаніе поставляли высочайшею цѣлію для субъекта, то теперь субъектъ

самъ становится цѣлію науки; если прежней Философіи, какъ чистому любомудрію, по мнѣнію Грековъ, не прилично было нисходить до матеріальныхъ расчетовъ, то теперь, когда Философія у Софистовъ получила примѣненіе къ интересамъ общественной и частной жизни, наставники Философіи имѣли полное право ожидать отъ нея и матеріальныхъ для себя выгодъ Такъ смотрѣло на профессію Софистовъ и большинство греческой публики, потому что многіе изъ нихъ не только пріобрѣтали за свои наставленія и рѣчи значительныя суммы, но и пользовались въ то же время огромною репутаціею Стало быть и въ этомъ случаѣ Софисты дѣйствовали прямо въ духѣ своего времени.

Софисты, каково бы ни было ихъ направленіе, своимъ ученіемъ и дѣйствованіемъ, какъ мы видѣли, выражали духъ своего времени. Поэтому уже одному нельзя признать ихъ лицами незначительными, пустыми говорунами и лжеумствователями, какъ обыкновенно объ нихъ думаютъ. Иначе было бы непонятно, какимъ образомъ ихъ ученіе могло имѣть такое чрезвычайное вліяніе на умы ихъ современниковъ и какимъ образомъ многіе изъ нихъ достигли высокой славы, о которой свидѣтельствуютъ даже противники ихъ по способу философствованія. Правда, что время, въ которое жили Софисты и котораго были представителями, многіе считаютъ временемъ нравственной порчи; однакожъ, кто въ какомъ бы-то ни было періодѣ исторіи, — хотя бы въ періодѣ нравственнаго искаженія и упадка, разгадалъ и высказалъ задачу своего времени, того можно назвать, если угодно, дурнымъ человѣкомъ, но ни въ какомъ случаѣ нельзя признать ничтожнымъ. А между тѣмъ время, когда удивлялись Софистамъ, было не только періодомъ упадка и искаженія, но временемъ высочайшаго духовнаго образованія, до какого никогда не достигали

въ древнемъ мірѣ это было время Перикла и Θукидида, Софокла и Фидія, Эврипида и Аристофана. Составители лживыхъ силлогизмовъ и учители безсодержательной реторики,—какъ называли Софистовъ прежніе писатели исторіи Философіи,—не въ состояніи были бы произвесть всеобщій переворотъ въ мысляхъ и чувствованіяхъ Грековъ, не заслуживали бы того, чтобы съ ними водили знакомство серьёзный Периклъ, остроумный Эврипидъ, глубокомысленный Сократъ; и даже развращенные, но богатые дарованіями ученики этихъ мужей, Алкивіадъ и Критій, едва ли бы долгое время стали съ ними обращаться. И дѣйствительно, Софистика заключаетъ въ себѣ хотя односторонній, но исторически-необходимый моментъ, и потому имѣетъ высокое значеніе не только для исторіи образованія, но и для исторіи Философіи. Софисты были энциклопедисты Греціи и обладали такимъ же богатствомъ разнообразныхъ свѣдѣній, какъ и французскіе энциклопедисты XVIII вѣка. Такъ какъ Софисты занимались политикою, то по этому самому должны были имѣть множество историческихъ свѣдѣній и особенно обладать искусствомъ государственнаго управленія; и мы дѣйствительно находимъ, что наприм. Протагоръ училъ искусству посредствомъ слова и дѣла управлять домомъ и государствомъ; онъ сдѣлалъ также нѣсколько счастливыхъ открытій въ своихъ реторическихъ опытахъ и установилъ нѣкоторыя грамматическія категоріи Многіе изъ Софистовъ, именно Горгій, Продикъ, Гиппій отправляли посольскія дѣла. Горгій, политикъ и реторъ, занимался также науками естественными; Продикъ, знаменитый грамматистъ и синонимистъ, вообще славился обширнымъ умомъ и разнообразными познаніями, такъ что въ особенную кому-либо похвалу Греки употребляли поговорку. »онъ умнѣе Продика;« Гиппій, политисторъ, не только былъ свѣдущъ въ тысячѣ маловажныхъ искусствъ (τέχναι),

но обучалъ и важнѣйшимъ наукамъ и искусствамъ: Ариѳметикѣ, Геометріи, Астрономіи, музыкѣ; и мнемоника (искусство укрѣплять память) ему обязана своимъ происхожденіемъ. Братья Эвтидемъ и Діонисіодоръ учили владѣть оружіемъ и вести войну О большей части Софистовъ извѣстно, что они были наставниками добродѣтели, что они серьёзно изучали древнихъ стихотворцевъ, какъ источникъ нравственнаго, религіознаго и эстетическаго образованія и учили искусству объяснять ихъ, — что составляло тогда особенное достоинство и украшеніе образованнаго человѣка. Вообще Софисты пустили въ ходъ между народомъ множество общихъ знаній, посѣяли много плодоносныхъ зародышей, вызвали изслѣдованія теоретическія, логическія, грамматическія, положили начало методической обработкѣ многихъ отраслей человѣческаго знанія, и частію пробудили, частію усилили то удивительное духовное напряженіе, которымъ отличались тогда Аѳиняне. Самую большую услугу оказали Греціи Софисты въ разработкѣ слова; ихъ можно считать виновниками и образователями аттической прозы. Они первые сдѣлали слогъ самъ по себѣ предметомъ вниманія и изученія и произвели строгія изслѣдованія о такъ называемомъ числѣ въ рѣчи и ораторскомъ искусствѣ изложенія. Только съ ними и отъ нихъ начинается аттическое краснорѣчіе; и Антифонъ, равно какъ Исократъ, послѣдній изъ основателей самой цвѣтущей школы реторовъ, обязаны своимъ образованіемъ Софистамъ. Они имѣли вліяніе и на ходъ Философіи. Софисты составили правила для обдуманнаго изложенія рѣчи и для искусства о каждомъ предметѣ говорить въ пользу и противъ (ἀντιλογικὴ τέχνη), а эти правила у позднѣйшихъ философовъ послужили основаніемъ Логики; даже то обстоятельство, что большая часть софистическихъ правилъ поставляли своею цѣлію спутывать противниковъ, заставило по-

слѣдующихъ мыслителей обратить болѣе вниманія на правильные способы умозаключеній. Тоже надобно сказать о Софистахъ относительно нравственнаго ученія. Ихъ поверхностный взглядъ на нравственную сторону человѣка побудилъ основательнѣйшихъ мыслителей глубже вникнуть въ начала здравой морали. Но значеніе Софистовъ для Философіи не ограничивается только этимъ отрицательнымъ вліяніемъ на нее Если не всѣ, то по крайней мѣрѣ знаменитѣйшіе Софисты имѣли и положительное на нее вліяніе. Каковъ бы ни былъ образъ ихъ мышленія, но они составляли необходимое звено въ исторической цѣпи философскаго развитія мысли; ихъ ученіе соединено и съ предыдущими ученіями и съ ученіемъ Сократа, какъ посредствующій между ними моментъ.

Софистовъ было весьма много, но не многіе изъ нихъ могутъ занять мѣсто въ исторіи Философіи Всѣхъ Софистовъ можно раздѣлить на раньшихъ и позднѣйшихъ: позднѣйшіе низошли до самаго пошлаго взгляда на науку и жизнь, играли пустыми формами безсодержательной діалектики и исказили самую Софистику. Всю ихъ ничтожность мастерски изобразилъ Платонъ въ своемъ разговорѣ Эвтидемъ. Между тѣмъ раньшіе Софисты, каково бы ни было ихъ направленіе, не даромъ пріобрѣли извѣстность у своихъ современниковъ; между раньшими Софистами, по крайней мѣрѣ, Протагоръ и Горгій не меньше отличаются отъ позднѣйшихъ, чѣмъ Діогенъ съ своими странностями отличался отъ высокой личности Сократа. Эти два представителя Софистики въ ея лучшемъ видѣ — первые обратили свое вниманіе на *умственную* сторону человѣка и дали рѣшительное направленіе ближайшимъ своимъ преемникамъ, которые изъ ихъ ученія выводили только результаты то по отношенію къ *религіи*, какъ Продикъ, Діагоръ и Критій, то по отношенію къ *нравственности*, какъ

Поль, Калликлъ и Ѳразимахъ Съ этихъ трехъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ Софисты смотрѣли на человѣка, взглянемъ и мы на софистическое ученіе.

а) Взглядъ Софистовъ на умственную сторону человѣка: Протагоръ и Горгій.

Обращая вниманіе на познавательную сторону человѣка, Протагоръ и Горгій еще не вникали во внутреннюю природу человѣческаго духа, въ его познавательныя способности и ихъ отправленія, но довольствовались только указаніями на характеръ и значеніе нашего познаванія. Они выступили изъ противоположныхъ себѣ ученій. Протагоръ — изъ гераклитова ученія о вѣчно-текущемъ появленіи, а Горгій — изъ элейскаго ученія о вѣчно-пребывающемъ единомъ бытіи; но оба они дошли до одинаковаго результата.

а) Протагоръ.
(ок. 440) [426].

Все находится въ безпрерывномъ движеніи, какъ училъ Гераклитъ; но это движеніе не однородно; напротивъ, есть безчисленныя движенія, которыя, впрочемъ, сводятся къ двумъ классамъ, потому что они состоятъ частію въ дѣйствованіи, частію въ страданіи. Только въ слѣдствіе своего дѣйствованія, или страданія вещи получаютъ извѣстныя свойства; и какъ дѣйствованіе и страданіе принадлежитъ каждой вещи только въ ея отношеніи къ другимъ, съ которыми она сближена движеніемъ, то никакой вещи, самой по себѣ, нельзя приписать какого-либо опредѣленнаго свойства; онѣ становятся

[426]) Протагоръ род. ок. 480, ум. ок. 411 года до Р. Хр.

чѣмъ–либо опредѣленнымъ только отъ того, что однѣ къ другимъ движутся, смѣшиваются и однѣ на другихъ дѣйствуютъ; поэтому нельзя сказать, что онѣ суть нѣчто, и вообще, что онѣ суть, а можно только сказать, что онѣ являются и являются чѣмъ–то — И наши представленія вещей суть только результатъ извѣстныхъ движеній Когда предметъ вступаетъ въ такое соприкосновеніе съ нашимъ чувственнымъ органомъ, что въ этомъ соприкосновеніи нашъ органъ оказывается дѣйствующимъ, а предметъ страждущимъ, то въ органѣ происходитъ опредѣленное чувственное ощущеніе и предметъ является съ опредѣленными свойствами Но это ощущеніе и это опредѣленное свойство предмета имѣетъ мѣсто только въ этомъ соприкосновеніи ихъ и пока оно продолжается; и какъ глазъ ничего не видитъ, когда не находится въ соприкосновеніи съ какимъ–либо цвѣтомъ, такъ и предметъ не имѣетъ цвѣта, когда мы не видимъ его нашимъ глазомъ. А потому, ничто само по себѣ не есть и не является тѣмъ, чѣмъ есть и является; все есть и является только для наблюдающаго субъекта. Такимъ образомъ дѣйствительно существуетъ для насъ и представляется какъ дѣйствительное только то, что нами наблюдается; напротивъ, то не имѣетъ никакой дѣйствительности, что мыслится по наблюденіямъ уже прошедшимъ, потому что съ перемѣною наблюденія перемѣнилось и существовавшее тогда Слѣдовательно наше знаніе состоитъ только въ наблюденіи, вопреки ученію Демокрита, который наблюденіе считалъ темнымъ знаніемъ, а мысль, остающуюся послѣ наблюденія — знаніемъ надлежащимъ. — Но какъ все наблюдаемое нами безпрестанно течетъ и измѣняется, то безпрестанно измѣняется и наше знаніе, или истина, такъ что нѣтъ истины постоянной, пребывающей во всѣ времена, все течетъ, и только наблюдающій человѣкъ опредѣляетъ, что во всеобщемъ теченіи

вещей, въ данное мгновеніе времени, истинно, или ложно; »только человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, — сущаго, какъ оно есть, и несущаго, какъ оно не есть[427].« — Но при непрерывномъ теченіи вещей чувствамъ одного человѣка представляются одни явленія, а другому — другія, такъ что въ самыхъ наблюденіяхъ люди не согласны между собою. Не одинаково наблюдаютъ вещи — юноша и старикъ, бодрствующій и спящій, здоровый и больной и т. д Слѣдовательно нѣтъ истины всеобщей, годной для всѣхъ и каждаго; каждый индивидумъ, по особенности своего ощущенія и наблюденія, имѣетъ и свою особенную истину. — Нѣтъ ни предметно-всеобщаго духа, какъ училъ Анаксагоръ, ни духа общаго всѣмъ познающимъ людямъ; только ощущеніе каждаго порознь человѣка есть то, что называютъ духомъ. Но въ ощущеніи каждый индивидумъ только самъ для себя есть мѣра бытія и небытія, истины, или лжи. Оттого даже противоположныя представленія могутъ быть для различныхъ людей истинными въ одно и то же время, и никто не имѣетъ права опровергать другаго, такъ какъ представленія каждаго опираются только на его ощущеніи и наблюденіи и нѣтъ общегоднаго знанія, а есть только мнѣніе.

Ученіе Протагора находится въ тѣсной связи съ ученіемъ Анаксагора, Демокрита и Гераклита Анаксагоръ отличилъ отъ матеріи духъ, какъ образовательное начало міра. Но это духовное начало, по Анаксагору, приходитъ къ самосознанію, становится субъектомъ только въ человѣкѣ. На этомъ-то субъективномъ, самосознающемъ человѣческомъ духѣ

---

[427]) Plat. Theat 152. A. *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν.*

Протагоръ остановилъ свое вниманіе и тѣмъ непосредственно примкнулъ къ послѣднему звену философовъ природы. Взглядъ на природу человѣка опредѣляется у него міровоззрѣніемъ Демокрита. По ученію Демокрита, весь міръ состоитъ изъ атомовъ, кромѣ атомовъ, этихъ разрозненныхъ единицъ, нѣтъ ничего реальнаго, ничего всеобщаго. Этотъ объективный атомистическій взглядъ Протагоръ сдѣлалъ субъективнымъ, перенесъ на человѣка оттого всѣ порознь люди у него суть какъ бы духовные атомы, надъ которыми нѣтъ ничего всеобщаго; каждый индивидумъ существуетъ только самъ по себѣ. Наконецъ, въ основаніи мыслей Протагора о значеніи человѣческаго познанія положено ученіе Гераклита о безпрестанномъ теченіи всѣхъ вещей. — Примыкая такимъ образомъ, съ одной стороны, къ прежнимъ философскимъ понятіямъ, ученіе Протагора, съ другой стороны, выражаетъ собой новый шагъ въ постепенномъ движеніи философствующей мысли. Протагоръ первый обращаетъ вниманіе на человѣка. Тогда какъ прежніе философы разсуждали о человѣческомъ познаніи только въ слѣдствіе понятій о природѣ, онъ главнымъ и существеннымъ предметомъ поставляетъ человѣка, оцѣнку его познаванія, и слѣдовательно пролагаетъ новый путь философствованію. Выступая съ новаго начала, Протагоръ вмѣстѣ съ тѣмъ поставляетъ въ новое соотношеніе человѣка и природу. Человѣкъ, учитъ онъ, есть мѣра всѣхъ вещей: положеніе чрезвычайно важное Оно показываетъ, что духъ выше природы, что мысль значитъ больше, чѣмъ бытіе, что все объективное имѣетъ значеніе не само по себѣ, а только по отношеніи къ сознанію, потому что не бытіемъ опредѣляется познаніе, но дѣятельность субъекта есть опредѣляющая мѣра знанія. Безусловное является здѣсь уже не въ формѣ бытія, какъ было прежде, но въ формѣ мыслящей субъектив-

ности. Человѣкъ становится средоточіемъ, около котораго отнынѣ все вращается. Дальнѣйшій ходъ Философіи выражаетъ мысль, что разумъ есть цѣль всѣхъ вещей, но это развитіе Философіи служитъ поясненіемъ Протагорова положенія. Оно встрѣчается у Сократа и Платона, хотя въ дальнѣйшемъ, высшемъ значеніи Положеніе это не утратило своего значенія и въ новѣйшей Философіи; когда Кантъ говоритъ, что мы познаемъ только явленія, то значитъ, что такъ называемое объективное, реальное, должно быть разсматриваемо только въ своемъ отношеніи къ сознанію, а не внѣ этого отношенія. Но положеніе Протагора, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, можетъ имѣть двоякій смыслъ что этой мѣрой можетъ быть каждый субъектъ, самъ по себѣ, съ своими случайностями; или, что самосознающій разумъ человѣка, человѣкъ по своей разумной природѣ, по своей всеобщей субстанціональности долженъ быть мѣрою вещей. Протагоръ соединилъ съ своимъ положеніемъ первый изъ этихъ смысловъ, и это составляетъ самый главный недостатокъ его ученія и всѣхъ послѣдующихъ за нимъ Софистовъ, оставшихся вѣрными этому направленію. Изъ этого главнаго недостатка, изъ односторонняго понятія о человѣкѣ, какъ мѣрѣ всѣхъ вещей, вытекаютъ и всѣ прочіе недостатки Протагорова ученія, а именно: ограниченіе природы человѣческаго духа однимъ ощущеніемъ и всего познанія—только чувственнымъ наблюденіемъ, потому что у субъекта, разсматриваемаго только съ эмпирической точки зрѣнія, и не остается ничего больше, кромѣ этой низшей стороны человѣческаго бытія и дѣйствованія; непостоянство и переходчивость нашего познанія, — потому что субъектъ съ своими случайностями, съ своими частными цѣлями и интересами, самъ есть не больше, какъ преходящая случайность; относительность, или отсутствіе вся-

кой всеобщности въ познаніи,—потому что субъектъ, понимаемый самъ по себѣ, безъ всякаго отношенія къ общечеловѣческой природѣ, и самъ имѣетъ бытіе только относительное, изолированное. Наконецъ, ученіе Протагора, какъ все частное, случайное и относительное, носитъ противорѣчіе въ самомъ себѣ. По его понятію, представленія каждаго порознь субъекта истинны, хотя бы они прямо противорѣчили представленіямъ другихъ субъектовъ, на столько же истиннымъ. Но такое положеніе, рѣшительно противоположное коренному закону нашего мышленія,—закону противорѣчія, само ведетъ къ результату совершенно противоположному. Какъ скоро всѣ представленія, самыя даже противоположныя, равно истинны, то значитъ, что мы осуждены на одни только противорѣчія, что истины мы вовсе не знаемъ, и что слѣдовательно всѣ наши представленія ложны: результатъ, который дѣйствительно и выведенъ Горгіемъ.

б) Горгій.

(ок. 435) [428].

Наше мышленіе, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказывается совершенно безпредметнымъ и пустымъ; потому что предметомъ нашего мышленія должно бы быть существующее; но 1) ничто не существуетъ, 2) если что и существуетъ, то не можетъ быть познаваемо; 3) если бы что и можно было познать, то нельзя было бы сообщить того словомъ [429].

1. Если бы существовало что-либо, то оно было бы или

---

[428]) Горгій жилъ болѣе ста лѣтъ; родился ок 483, ум. ок. 375 г. до Р. Хр.

[429]) Положенія эти Горгій доказываетъ въ своемъ сочиненіи: о несуществующемъ, или природѣ, « *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*.

сущее, или не сущее, или то и другое вмѣстѣ. Но А) *несуществующимъ* оно не можетъ быть; потому что ничто не можетъ быть и вмѣстѣ не быть; но не сущее, съ одной стороны, какъ несуществующее, должно бы не быть, а съ другой — если не сущее есть, то оно вмѣстѣ и должно бы быть; притомъ, такъ какъ сущее и не сущее противоположны себѣ, то не сущему нельзя приписать бытія, не отрицая его отъ сущаго, но сущему нельзя отказать въ бытіи. Но столь же мало то, что есть, можетъ Б) быть *сущимъ*, потому что сущее должно бы быть происходящимъ или непроисходящимъ, однимъ или многимъ. Но а) оно не можетъ быть *непроисходящимъ*, потому что непроисходящее не имѣетъ начала, а что не имѣетъ начала, то безконечно; но безконечное не существуетъ нигдѣ; потому что оно не можетъ существовать ни въ чемъ-либо другомъ,—иначе оно не было бы безконечно,—ни въ самомъ себѣ,—такъ какъ объемлющее есть нѣчто иное, чѣмъ объемлемое. Но что нигдѣ не существуетъ, то вовсе не существуетъ; слѣдовательно если сущее должно быть непроисшедшимъ, то его вообще нѣтъ. — Но положимъ, что оно есть *происходящее*: въ такомъ случаѣ оно происходило бы изъ сущаго, или изъ не сущаго. Но изъ существующаго ничто не можетъ происходить; потому что если бы существующее дѣлалось чѣмъ-то другимъ, то оно уже не было бы существующимъ, но не можетъ оно происходить и изъ не сущаго, потому что то, изъ чего должно происходить другое, прежде должно бы существовать само. — Равнымъ образомъ сущее не можетъ быть б) *однимъ*, или *многимъ* Не можетъ быть однимъ; потому что дѣйствительно единое не можетъ имѣть тѣлесной величины, а что не имѣетъ никакой величины, то и не есть что-либо. Но не можетъ быть оно и многимъ, потому что всякая множе-

ственность состоитъ изъ единствъ, а какъ скоро нѣтъ единства, то нѣтъ и множественности. —Наконецъ В) если предполагаемое существующимъ не можетъ быть ни существующимъ, ни несуществующимъ, то естественно, что оно не можетъ быть также тѣмъ и другимъ вмѣстѣ.

2. Еслибъ и существовало что-либо, то не могло бы быть познаваемо потому что существующее не есть мыслимое и мыслимое не есть существующее; иначе все, что кѣмъ-либо мыслится, дѣйствительно бы существовало и вовсе были бы невозможны ложныя представленія. Если же сущее не есть мыслимое, то его и нельзя мыслить и познавать.

3. Наконецъ, еслибъ и могло что-либо быть познаваемо, то не могло бы быть сообщаемо посредствомъ слова: какъ одними звуками выразить наблюдаемыя вещи, когда наоборотъ, слова происходятъ изъ наблюденій? Притомъ, возможно ли, чтобы слушающій слова мыслилъ тоже самое, что мыслитъ говорящій, тогда какъ въ различномъ не можетъ быть одно и то же? Или, еслибъ и находилось одно и то же во многихъ, то не должно ли оно казаться для нихъ различнымъ, когда они находятся въ различныхъ мѣстахъ и суть различныя лица?

Въ ученіи Горгія нельзя не видѣть слѣдовъ элеатизма: очевидно, что Горгій образовалъ себя по элейской діалектикѣ; въ самыхъ даже возраженіяхъ его противъ дѣйствительности бытія и познанія повторяются доводы Зенона элейскаго противъ множественности и движенія. Во взглядѣ Горгія на человѣческое познаніе находится также самое близкое сродство съ понятіями Протагора о томъ же предметѣ. Правда, что они выступаютъ изъ различныхъ началъ: Протагоръ изъ гераклитова ученія о теченіи всѣхъ вещей, а Горгій — изъ элей-

скаго о бытіи, и въ самыхъ выводахъ изъ этихъ началъ, по видимому, они совершенно расходятся· извѣстно, что Гераклитъ все бытіе разрѣшалъ въ появленіе, удержавъ твердый пунктъ для мышленія только въ разумномъ могуществѣ, одержащемъ міръ; Протагоръ принялъ только первую половину этой мысли и отвергъ вторую, потому что и мыслящій субъектъ такъ же измѣняется, какъ и предметъ, и представленія такъ же текучи и преходящи, какъ и бытіе, которому они соотвѣтствуютъ. Съ другой стороны, если Зенонъ доказывалъ, что появленія нельзя мыслить, то и Горгій принимаетъ этотъ результатъ, но съ прибавленіемъ, что нельзя мыслить и чистаго бытія, потому что оно нигдѣ не существуетъ, и слѣдовательно оно — ничто. Если такимъ образомъ, по взгляду Протагора, всѣ наши представленія, соотвѣтствуя бытію, справедливы въ данное мгновеніе при всемъ ихъ теченіи, если даже самыя противорѣчащія представленія различныхъ субъектовъ истинны, вопреки закону противорѣчія; то по ученію Горгія, напротивъ, всѣ наши представленія пусты и безсодержательны, потому что ни одно изъ нихъ не выражаетъ бытія; всѣ они ложны по причинѣ внутренняго между ними противорѣчія. И однакожъ оба эти результата, при всей мнимой ихъ противоположности, выражаютъ одно и то же, а именно: что каждый порознь человѣкъ въ своемъ познаніи ограниченъ только самимъ собою, своими ощущеніями, что каждый образуетъ свою собственную истину, имѣющую значеніе только для него самого, короче, — что нѣтъ истины объективной, что всякое знаніе есть нѣчто совершенно субъективное и относительное. — Независимо отъ значенія этого результата, Горгій содѣйствовалъ дальнѣйшему движенію Философіи. Онъ первый показалъ различіе представленій отъ предметовъ и различіе словъ отъ предметовъ и представленій,

и повелъ правильную полемику противъ абсолютнаго реализма, который думаетъ, что въ своихъ представленіяхъ имѣетъ уже самую вещь, хотя онъ имѣетъ въ нихъ нѣчто весьма относительное. Горгій представилъ и доказательства, какія только можно было въ то время привесть, противъ возможности объективнаго познанія и передачи представленій посредствомъ слова, и тѣмъ самымъ первый подорвалъ непосредственную довѣренность къ познаванію. Онъ противопоставилъ чувственный міръ и міръ понятій, и самымъ ихъ противорѣчіемъ удачно открылъ слабыя стороны прежнихъ философовъ, которые исключительно и безотчетно придерживались того, или другаго міра. Но ратуя противъ абсолютнаго реализма, которымъ ознаменованъ весь прежній періодъ греческой Философіи, Горгій самъ впалъ въ другую крайность, — въ тотъ плохой идеализмъ, который полагаетъ, что мыслимое есть только субъективный продуктъ, и слѣдовательно не есть существующее, что въ мышленіи мы замѣняемъ существующее мыслимымъ. Опровергая объективную дѣйствительность всякаго вообще познанія, Горгій, однакожъ, не опредѣлилъ предварительно, что такое познаніе, и въ возраженія противъ него привнесъ и софистическія доказательства противъ бытія вообще, заимствованныя изъ элейскаго ученія; а это было причиною, что ближайшіе мыслители не обратили должнаго вниманія на самыя эти возраженія, хотя они достойны были полнаго вниманія. Открывъ противорѣчіе между міромъ чувственнымъ и міромъ понятій, Горгій остановился на этомъ противорѣчіи, не объяснивъ его нимало; да и не думалъ о томъ, чтобы сблизить между собой тотъ и другой міръ. Послѣ Горгія надлежало глубже понять субъективность мышленія, чтобы равно избѣжать и безусловнаго реализма и односторонняго идеализма; надлежало опредѣлить понятіе знанія и методъ его

развитія, чтобы возстановить его значеніе; надлежало объяснить міръ чувственный и міръ понятій идеей духа въ его существенномъ отличіи отъ природы требованіе, вызвавшее собой философскую дѣятельность Сократа и Платона. Такимъ образомъ Софистика своимъ ученіемъ о человѣческомъ познаніи, своимъ одностороннимъ началомъ субъективности приготовила, хотя путемъ отрицанія, высшее развитіе умозрѣнія, идею всеобщей мыслящей субъективности.— Но прежде, чѣмъ перейдемъ къ разсмотрѣнію этого дальнѣйшаго движенія философствующей мысли, взглянемъ на приложеніе ученія Протагора и Горгія къ религіи и нравственности человѣка.

б) Взглядъ Софистовъ на религіозныя убѣжденія человѣка: Продикъ, Діагоръ, Критій. (ок. 430 г.)

Не трудно угадать, къ какому взгляду на религіозныя убѣжденія и вѣрованія человѣка должно было вести ученіе Протагора и Горгія. Если, по Протагору, всѣ представленія истинны, то и всякое представленіе о богахъ, какое кому угодно имѣть, тоже истинно, т. е. въ представленіяхъ этихъ нѣтъ ничего всеобщаго и твердаго. И Протагоръ дѣйствительно высказалъ эту мысль въ одномъ изъ своихъ сочиненій, публично сожженномъ Аѳинянами. »О богахъ не могу я знать, существуютъ ли они, или нѣтъ, многое препятствуетъ знать это, — и неясность предмета и краткость человѣческой жизни[430].« И если, по ученію Горгія, наше познаніе вообще не имѣетъ никакой истины, то ложны и всѣ представленія людей

---

[430]) Diog. Laërt. IX, 51 (и Plat. Theät. 126, D.) *Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότις καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.*

о богахъ. Эту мысль высказали за Горгія другіе Софисты,— *Продикъ*, *Діагоръ* и *Критій*.

Продикъ[431], одно изъ самыхъ уважаемыхъ лицъ между Софистами, прозванный »предшественникомъ« Сократа, думалъ, что »люди боготворили сначала солнце, луну, источники и т. п. по причинѣ пользы отъ нихъ происходящей, а въ послѣдствіи времени сдѣлали изъ нихъ личныя божественныя существа. Такъ Египтяне обоготворили Нилъ, Греки — хлѣбъ какъ Деметру, вино какъ Діониса, воду подъ именемъ Посейдона, огонь подъ именемъ Гефеста[432].«

Діагоръ, прозванный атеистомъ, въ своемъ сочиненіи: *φρύγιοι λόγοι*, или *ἀλογοποιοῦντες*, — въ которомъ онъ обнаружилъ мистеріи, — напалъ на сущность греческой религіи и отрицалъ бытіе народныхъ боговъ[433].

Критій, одинъ изъ тридцати тирановъ, считалъ вѣру въ боговъ изобрѣтеніемъ хитрыхъ политиковъ. Первоначально, — говорилъ онъ[434], — люди жили безъ законовъ, подобно животнымъ; сила была правомъ и не было опредѣлено награды за добро, ни наказанія за зло. За тѣмъ, 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 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

---

[431]) Продикъ род. ок. 460—465 г. до Р. Хр.

[432]) Sext. Emp. adv. Math. IX. 18, 52. Cic. N. D. 1. 42.

[433]) Sext. adv. Math. IX. 53.

[434]) Sext. ibid. 54.

благоразумный и прозорливый человѣкъ нашелъ такое средство, выдумавши безсмертныхъ боговъ, которые будто 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 загоряется 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 произошло только изъ человѣческаго изобрѣтенія и произвольнаго соглашенія.

Въ этихъ понятіяхъ Софистовъ мы видимъ постепенно возрастающее отрицаніе религіозныхъ убѣжденій. Протагоръ только не знаетъ, существуютъ ли боги, или нѣтъ; и съ своей точки зрѣнія онъ и не могъ этого знать; признавъ только чувственное наблюденіе и познаніе, онъ не могъ знать ничего сверхчувственнаго. Продикъ, вѣрный тому же началу, ограничиваетъ существованіе боговъ только человѣческими представленіями: у него боги произошли вслѣдствіе обоготворенія благодѣтельныхъ явленій природы и затѣмъ перенесенія на нихъ человѣческой личности; и Продикъ былъ правъ относительно греческой миѳологіи, потому что ея боги дѣй-

ствительно были олицетвореніемъ эстетическихъ созерцаній греческаго народа. Діагоръ идетъ дальше и совершенно отрицаетъ бытіе народныхъ боговъ. А Критій, наконецъ, отвергаетъ самую сущность религіи вообще, признавая ее плодомъ хитраго расчета. Такой отрицательный взглядъ на религію не былъ, какъ мы уже видѣли, принадлежностію однихъ Софистовъ; онъ со дня на день глубже и глубже проникалъ въ массу народа. Правда, что общественная власть преслѣдовала и обрекала на смерть проповѣдниковъ атеизма; но это самое доказываетъ, что Софисты дѣйствовали открыто и обращали на себя общее вниманіе; самыя преслѣдованія ихъ, какъ это обыкновенно бываетъ, только больше возбуждали общественное вниманіе, а зла не истребляли. Пришло время, когда ничтожество миѳическаго политеизма должно было сдѣлаться очевиднымъ. Отрицаніе религіозныхъ убѣжденій и вѣрованій, высказанное Софистами, конечно, не было бы несчастіемъ для греческаго народа, было бы даже дальнѣйшимъ успѣхомъ его въ духовномъ развитіи, если бы тѣ, которые потрясли такимъ образомъ древнія убѣжденія народа, могли замѣнить ихъ другими, высшими и благороднѣйшими вѣрованіями; но они не могли этого дѣлать, и тѣмъ доказали противъ самихъ себя, что религія — не человѣческаго происхожденія. Впрочемъ, если мы будемъ смотрѣть на этотъ упадокъ религіозныхъ вѣрованій не по отношенію къ тому времени, когда онъ совершился, но въ отношеніи къ послѣдующей жизни греческаго народа и жизни человѣчества, то можемъ сказать, что Софисты, хотя безсознательно, самымъ отрицаніемъ народной греческой религіи сдѣлали болѣе добра, чѣмъ зла. Отрицая уже устарѣвшія религіозныя понятія греческаго народа, они побудили послѣдующихъ мыслителей, каковы Сократъ, Платонъ, Аристотель, Стоики, составить болѣе воз-

вышенныя понятія о Богѣ и тѣмъ, хотя посредственно, приготовили умы къ принятію божественной, христіанской религіи. Но пока наступило это время, за упадкомъ религіозныхъ вѣрованій не могъ не слѣдовать упадокъ и нравственныхъ убѣжденій.

в) Взглядъ Софистовъ на нравственную сторону человѣка: Поль (ученикъ Горгія), Калликлъ и Ѳразимахъ. (ок. 425).

Софистическія понятія Поля, Калликла и Ѳразимаха о нравственной природѣ человѣка заключаются въ слѣдующемъ:

Человѣкъ, какъ и всякое другое живое существо, имѣетъ извѣстнаго рода естественныя потребности, побужденія и склонности, въ удовлетвореніи которыхъ состоитъ его счастіе. Стремиться къ счастію — это законъ природы, и всѣ люди стремятся къ благосостоянію Средства, употребляемыя ими для достиженія этой цѣли, столько же различны и даже противоположны между собою, какъ представленія о вещахъ, какъ склонности и потребности, а слѣдовательно и самыя понятія о благосостояніи. Но при разнообразіи и противоположности этихъ средствъ нельзя сказать, чтобы одни изъ нихъ были лучше, а другія хуже въ нравственномъ отношеніи; какъ всѣ представленія одинаковы относительно истины, такъ всѣ дѣйствія сами по себѣ нравственно безразличны; потому что нравственно – доброе и злое различаются не по природѣ, а только по гражданскимъ постановленіямъ[435]. Одно только есть справедливое по природѣ, — право сильнаго. Это право по-

---

[435]) Plat. Gorg. p. 482: *τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν ἐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.*

зволяетъ каждому на столько удовлетворять своему стремленію къ счастію, на сколько находитъ въ себѣ силы. По этому праву поступаютъ между собою всѣ животныя; имъ должны руководствоваться и всѣ люди. Но слабѣйшіе, составляющіе большинство людей, изъ страха и зависти къ сильнѣйшимъ, захотѣли стѣснить и ограничить ихъ. они согласились между собою — считать добродѣтелію ограниченіе своихъ наклонностей, и порокомъ — наслажденіе благами жизни на счетъ благосостоянія другихъ. Такимъ образомъ произошли произвольныя ходячія представленія о правомъ и неправомъ, о добрѣ и злѣ, и по нимъ образовались нравы и законы. И однакожъ, эти ограниченія все остаются противоестественными; а потому каждый имѣетъ право возвышаться надъ ними, кто только находитъ въ себѣ достаточно силы къ тому и благоразумія. И по свидѣтельству исторіи, естественное право всегда и вездѣ возстановляется сильнѣйшими то ловкостію, то силою, судя по обстоятельствамъ. Въ умѣньи пролагать себѣ путь сквозь всѣ преграды и достигать своихъ цѣлей, своего благосостоянія, состоитъ вся мудрость и искусство жить. Наилучшее средство къ достиженію своихъ цѣлей въ государствѣ есть искусство слова, — искусство силою слова заставлять другихъ, по нашему желанію, смотрѣть на вещи съ такой, или иной стороны.

Въ нравственныхъ понятіяхъ Софистовъ выражается двѣ стороны, — отрицательная и положительная, и обѣ онѣ непосредственно примыкаютъ къ теоретическому ученію Протагора и Горгія. Какъ тамъ, въ теоретическомъ ученіи, отрицается истинность нашихъ представленій, такъ здѣсь отрицается обязательность существующихъ законовъ и нравовъ, и притомъ, на одинаковомъ основаніи, именно, что гражданскія

постановленія и обычаи, какъ и наше познаніе, суть нѣчто субъективное, а потому и измѣняющееся вмѣстѣ съ субъектомъ и его прихотью. Какъ тамъ предметность физическая, такъ здѣсь нравственная признана случайнымъ произведеніемъ сознанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ — она перестала быть для сознанія опредѣляющею силою. Такъ софистическая мораль протестуетъ противъ авторитета данныхъ нравовъ, обычаевъ и законовъ! Этотъ протестъ, въ извѣстномъ отношеніи, выражаетъ, конечно, успѣхъ человѣческаго духа, потому что имъ предполагается сознаніе, что прежніе обычаи и законы, какъ данное субъекту извнѣ, уже не достаточны для него, что субъектъ долженъ почерпать свое нравственное преуспѣяніе изъ самого себя, изъ собственнаго мышленія. Но при отрицаніи всей нравственной объективности, какое положительное начало нравственности указала софистика въ самомъ субъектѣ? Такъ какъ она поняла субъектъ въ его исключительной индивидуальности и потому въ самомъ мышленіи его не открыла всеобщихъ законовъ бытія и жизни, то все нравственное дѣйствованіе она могла предоставить только чистому произволу субъекта. И въ самомъ дѣлѣ, гдѣ всякая объективная истина отвергнута и человѣкъ теоретически признанъ мѣрою всѣхъ вещей, тамъ онъ долженъ быть ею и практически, потому что практика есть только живое осуществленіе теоріи; гдѣ для каждаго истинно то, что кажется ему истиннымъ, тамъ и правымъ должно быть для него только то, что ему кажется достойнымъ желанія; удовольствіе и вообще личные интересы субъекта должны быть высочайшимъ и единственнымъ началомъ нравственности. И Софисты дѣйствительно признали удовлетвореніе, какими бы-то ни было средствами, личныхъ склонностей и желаній единственнымъ закономъ правды, право сильнаго, или, что тоже, рѣшительно ничѣмъ неограниченную субъ-

ективность — самою естественною мѣрою дѣятельности, однимъ словомъ, совершенный произволъ — единственнымъ основаніемъ нравственности. Нужно ли говорить о недостаткахъ такого ученія? Они очевидны сами по себѣ. Софисты, остановивъ свое вниманіе на исключительной субъективности человѣка съ ея частными интересами, и не подозрѣваютъ въ немъ всеобщей разумной природы, а слѣдовательно и неизмѣннаго, общегоднаго начала нравственности; кромѣ того, отрицая существующіе обычаи и законы, какъ нѣчто произвольно субъективное, Софисты противорѣчатъ сами себѣ, предоставляя всю нравственную дѣятельность произволу же субъекта. Чтобъ исправить коренной недостатокъ софистической морали и возстановить вѣру въ нравственное назначеніе человѣка, надлежало сдѣлать одно изъ двухъ: или опять внушить уваженіе къ существующимъ обычаямъ и законамъ, въ которыхъ исторически высказался общій нравственный смыслъ народа, или сослаться на общее – разумную человѣческую природу, какъ ближайшій источникъ нравственныхъ законовъ. Но при измѣнившемся духѣ времени уже не было никакой возможности возстановить прежнюю, наивную нравственность греческаго народа, въ немъ уже пробудилось самосознаніе. Этому же самосознанію, которое въ устахъ Софистовъ выразилось только отрицаніемъ прежняго порядка вещей, осталось итти дальше и въ глубинѣ человѣческаго духа указать новыя, высшія начала нравственности,— что и сдѣлалъ Сократъ.

Если теперь взглянемъ на софистическое ученіе вообще, то окажется, что оно есть выраженіе односторонняго, субъективнаго (оторгнутаго отъ предмета) мышленія въ противоположность донынѣшнему мышленію, всецѣло погруженному

во внѣшній предметъ, и въ этомъ-то значеніи софистики заключается и ея достоинство и недостатокъ. Признавъ, что »человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей,« что слѣдовательно духъ выше природы, субъектъ—выше внѣшняго объекта, она высказала великую мысль, въ которой заключается тайна того непреодолимаго обаянія, какое Софисты производили въ свое время не на испорченные только умы и на молодыхъ людей, легко увлекающихся всякою новостію, но и на самыхъ великихъ и образованныхъ мужей Греціи, и чрезъ которую они сдѣлались наставниками своего времени и вождями всеобщаго образованія. Какъ бы ни была обыкновенна въ наше время эта истина, и вся софистическая образованность какъ бы ни казалась, съ нашей точки зрѣнія, поверхностною, но во время-о́но эта основная мысль Софистовъ была нова и велика и производила неслыханное движеніе въ жизни и понятіяхъ. Подъ ея вліяніемъ пало безусловное уваженіе мыслителя къ предметному міру, — сознано, что мысли и цѣли человѣка имѣютъ высшее значеніе, чѣмъ законы и явленія природы, и при такомъ измѣненіи отношенія между мыслителемъ и объективностію передъ субъектомъ открылся новый, неожиданный міръ свободы. При взглядѣ на этотъ міръ легко было слишкомъ далеко увлечься чувствомъ собственнаго значенія, дойти до самой своевольной необузданности, — что́ и случилось съ Софистами. Но и эта необузданность вытекала изъ принципа и историческаго положенія софистики. Она признала, что истина зависитъ отъ духа, но о самомъ духѣ еще не имѣла истиннаго понятія; она сознала, что субъектъ выше обыкновеннаго міра, выше обычаевъ и законовъ, дѣйствующихъ съ силою природы, но еще не поняла субъективности всеобще-разумной. На мѣсто отвергнутой объективности софистика поставила только непосредственную, эмпирическую субъективность

человѣка, только случайное представленіе и хотѣніе индивидума; а такого рода субъектъ самъ зависитъ отъ внѣшняго же бытія, отъ объекта, и опредѣляется въ своихъ качествахъ природою. Въ томъ состоитъ заблужденіе софистики, ея крайнее противорѣчіе, что съ одной стороны она отказала въ истинѣ міру предметному, но съ другой — не утвердила истины за міромъ субъективнымъ; это же есть самая главная причина всей безнравственности и легкомыслія, въ которыхъ по справедливости должно упрекнуть ее. — Чтобы противодѣйствовать софистикѣ надлежало дать болѣе полное понятіе о духѣ — о его мышленіи и свободѣ, надлежало поставить на мѣсто эмпирической субъективности абсолютную, или идеальную субъективность, разумную волю и разумное мышленіе. Рѣшить эту задачу взялъ на себя Сократъ. Вмѣсто эмпирической субъективности сдѣлать основнымъ началомъ абсолютную, или идеальную,— это значитъ — высказать понятіе, что истинная мѣра всѣхъ вещей не есть *мое*, какъ частнаго лица, мнѣніе, желаніе и воля, что не отъ моего произвола, или произвола какой-либо другой эмпирической субъективности зависитъ рѣшать, что должно быть истиннымъ, добрымъ и справедливымъ, но что здѣсь, хотя рѣшаетъ конечно *мое* мышленіе, но мое именно *мышленіе*, разумъ, находящійся во мнѣ; а мое мышленіе, мой разумъ не есть что-либо спеціально мнѣ принадлежащее, но есть нѣчто общее для всѣхъ разумныхъ существъ, нѣчто всеобщее, и пока я выражаю себя, какъ существо разумно-мыслящее, до тѣхъ поръ моя субъективность всеобща. Каждый мыслящій сознаетъ, что то, что онъ считаетъ правомъ, обязанностію, добрымъ или злымъ, не только ему представляется такимъ, но и каждому разумному существу, что слѣдовательно его мышленіе имѣетъ характеръ всеобщности, универсальное значеніе, од-

нимъ словомъ, всеобщую субъективность. Эта-то субъективность, въ противоположность софистикѣ, признана въ Философіи Сократа; и потому съ нимъ начинается воззрѣніе на человѣка съ идеальной, всеобщей точки зрѣнія.

Б. ВТОРОЕ НАПРАВЛЕНІЕ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ НА ВТОРОЙ ЕЯ СТУПЕНИ:

ВЗГЛЯДЪ НА УМСТВЕННУЮ И НРАВСТВЕННУЮ СТОРОНУ ЧЕЛОВѢКА СЪ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ ВСЕОБЩЕЙ, ИДЕАЛЬНОЙ.

Философія Сократа.

(ок 430 до Р. Хр.).

Сократъ есть одно изъ самыхъ интересныхъ лицъ въ исторіи древней Философіи: вся его жизнь есть сознательное осуществленіе нравственной идеи добра, безпрерывное служеніе истинѣ и добродѣтели, которое, однакожъ, должно было окончиться и окончилось въ высшей степени трагически, кончилось трагедіею Аѳинъ, трагедіей всей Греціи. И философствованіе Сократа имѣетъ всемірно-историческое значеніе; съ нимъ начинается новая эпоха жизни человѣчества, — поворотъ человѣческаго духа къ самому себѣ, къ своей личности, къ самосознанію. Но философствованіе Сократа неразрывно связано съ его личностію и судьбой: это не есть спекулятивная Философія, отторгнутая отъ дѣйствительности и перенесенная въ отвлеченную область чистой мысли; это есть дѣйствительная индивидуальная жизнь его, — его образъ мышленія и дѣйствованія, и вся жизнь его, наоборотъ, есть философская тенденція, перешедшая въ характеръ. Оттого нигдѣ въ исторіи Философіи не чувствуется такой потребности разсматривать вмѣстѣ съ ученіемъ всю жизнь мыслителя, какъ при встрѣчѣ съ Сократомъ. Удовлетворяя этой по-

требности и мы разсмотримъ здѣсь хотя главныя черты его личности, его философствованіе и послѣднюю судьбу.

а) Личность Сократа[436].

Сократъ былъ всесторонно-образованный мужъ У различныхъ лицъ, у философовъ, софистовъ и художниковъ изучалъ онъ все, что въ тогдашнее время необходимо было въ Аѳинахъ для образованнаго человѣка. Но главное почеркнулъ онъ изъ самого себя, изъ собственнаго размышленія; только подъ этимъ условіемъ онъ сдѣлался творцемъ новаго направленія въ Философіи, и, по приговору оракула, мудрѣйшимъ изъ людей. Мудрость Сократа. неразрывная съ его жизнію, воплотилась въ его характеръ; описывать этотъ характеръ значитъ изображать цѣлый рядъ добродѣтелей, украшающихъ жизнь частнаго лица. И какъ мудрость Сократа преимущественно была плодомъ его собственнаго духа, такъ и его характеръ выработанъ его собственною волею и размышленіемъ. Въ наше время, болѣе чѣмъ въ древности, сознано всеобщее и подъ его вліяніемъ образуется индивидумъ, подъ вліяніемъ общественнаго образованія, нравовъ, религіи, законовъ и даже естественнаго предрасположенія, короче — подъ вліяніемъ необходимости частію естественной, частію нравственной, и оттого добродѣтели индивидума въ наше время имѣютъ характеръ общій — характеръ долга. Напротивъ того у древнихъ было въ общемъ обычаѣ предоставлять индивидуальность самой себѣ; индивидуальное само вырабатывало въ себѣ форму всеобщаго, такъ что характеръ индивидума былъ дѣйствіемъ его собственной воли и потому являлся не въ формѣ общей добродѣтели, или долга, но какъ особенность самаго же инди-

---

[436]) Сократъ, род. въ 4 году 77 Олимпіады (466), умеръ на 69 году своей жизни, въ 1 году 95 Олимп. (399—400 до Р. Хр.).

видума. Въ цвѣтущее время Аѳинъ мы видимъ нѣсколько великихъ, пластическихъ натуръ, которыя сами себя поставили на этой высотѣ, которыя самостоятельно развили себя въ то, чѣмъ онѣ были, онѣ сдѣлались тѣмъ, чѣмъ желали быть и были вѣрны самимъ себѣ. Весь ихъ характеръ проникнутъ одной идеей, такъ что каждая черта его опредѣляется этой идеей, всѣ стороны индивидуальности охватываются однимъ и тѣмъ же внутреннимъ началомъ. Это классически докончен-ныя художественныя произведенія, живыя и прекрасныя. Такого рода художественныя натуры были великіе мужи того времени, — Периклъ, высочайшій пластическій индивидумъ, какъ государственный мужъ, и около него какъ звѣзды — Софоклъ, Ѳукидидъ, Сократъ и т. д. Всѣ они сами образовали свою индивидуальность по одному господствующему началу: Такъ наприм. Периклъ рѣшительно самъ создалъ изъ себя государственнаго мужа: повѣтствуютъ, что съ того времени, какъ онъ посвятилъ себя государственнымъ занятіямъ, онъ никогда не смѣялся, не ходилъ на пиршества, жилъ единственно для предположенной имъ цѣли (Plut. in Pericl. c. 5. A, 7). Таковъ былъ и Сократъ. Его добродѣтели не имѣютъ формы господствовавшихъ нравовъ, или естественнаго предрасположенія, или какой-бы то ни было необходимости; онъ самъ сознавался, что отъ природы носилъ въ себѣ зародыши самыхъ дурныхъ склонностей и страстей, но онъ самъ укротилъ ихъ и преобразовалъ. Искусствомъ и силою самостоятельной воли онъ самъ выработалъ себя въ опредѣленный характеръ; при помощи своего собственнаго начала достигъ онъ нравственной высоты и огромнаго вліянія, которое и донынѣ живо въ наукѣ и правѣ, — при помощи того начала, что внутреннѣйшее разумное убѣжденіе всего важнѣе для человѣка и должно служить основаніемъ всей его дѣятельности.

Сократъ былъ образцомъ нравственныхъ добродѣтелей: благочестія, любви къ отечеству, мужества, скромности, непреклонной правдивости, мудрости, обходительности, безкорыстія. Вся жизнь его посвящена была служенію Богу; онъ не только ничего не предпринималъ безъ совѣта боговъ, но и умеръ какъ мученикъ послушанія божественному голосу; а послушаніе это и служеніе Богу состояло въ томъ, что онъ во всю жизнь, словомъ и примѣромъ, производилъ самое глубокое нравственное вліяніе на всѣхъ, съ кѣмъ находился въ соприкосновеніи, особенно на юношей. — Какъ аѳинскій гражданинъ, Сократъ съ честію исполнилъ свой долгъ относительно отечества Онъ участвовалъ въ трехъ походахъ пелопоннезской войны, ему современной, въ которыхъ не только пріобрѣлъ славу храбраго воина, но, что еще прекраснѣй, былъ спасителемъ жизни своихъ сподвижниковъ. Въ первомъ походѣ, во Ѳракіи при Потидеѣ, онъ спасъ жизнь Алкивіада; увидѣвши его раненнымъ среди непріятелей, онъ проложилъ себѣ сквозь нихъ дорогу, отбилъ его и спасъ и его и свое оружіе; но когда за этотъ подвигъ полководцы присудили Сократу вѣнецъ (corona civica), какъ награду храбрѣйшаго, онъ отказался отъ нея въ пользу Алкивіада. Во второмъ походѣ, въ Бэотіи при Деліонѣ, онъ спасъ другаго своего любимца, Ксенофонта. Во время бѣгства Аѳинянъ Ксенофонтъ, потерявшій свою лошадь, лежалъ раненный на землѣ. Сократъ поднялъ его на свои плечи, защищаясь въ то же время съ величайшимъ спокойствіемъ духа и хладнокровіемъ отъ преслѣдующаго ихъ врага Наконецъ, при Амфиполисѣ Сократъ совершилъ свой послѣдній походъ, и въ каждомъ изъ нихъ доказалъ, что онъ принадлежалъ къ натурамъ, чуждымъ изнѣженности душевной и тѣлесной. Въ пиршествѣ Платона Алкивіадъ, въ похвальной рѣчи Сократу, повѣствуетъ, до какой

степени былъ онъ (Сократъ) способенъ противостоять всѣмъ неудобствамъ походной жизни, съ какимъ спокойствіемъ и равнодушіемъ переносилъ и голодъ и жажду и зной и холодъ! — Когда Лакедемоняне уничтожили прежнее деспотическое правленіе Аѳинъ и ввели Олигархію, или даже тиранію, Сократъ, избранный въ члены совѣта, представлявшаго народъ, ознаменовалъ себя новыми гражданскими доблестями,— политическою неустрашимостію и непреклонною твердостію характера здѣсь онъ съ одинаковою неустрашимостію и твердостію противился и желанію народа и волѣ тридцати тирановъ, когда того требовало сознаніе долга и правды — Съ такимъ же мужествомъ Сократъ, въ иномъ случаѣ, противился настоянію народа осудить десять аѳинскихъ полководцевъ, которые, хотя одержали побѣду при аргенузскихъ островахъ, но по причинѣ бури не собрали убитыхъ, не погребли ихъ на берегу, не воздвигли трофеевъ и слѣдовательно не удержали за собой поле битвы. — При своей любви къ отечеству Сократъ считалъ своимъ призваніемъ не столько участвовать въ дѣлахъ политики, сколько заниматься воспитаніемъ юношества, противодѣйствуя ихъ высокомѣрію и легкомыслію и приводя къ самосознанію и добродѣтели. Онъ былъ убѣжденъ, что прочное устройство государства должно начинать съ здраваго воспитанія юношества и что несравненно полезнѣе для государства воспитать гражданъ способныхъ и честныхъ, чѣмъ самому вмѣшиваться въ управленіе общественными дѣлами.— Наставникъ юношества, онъ вмѣстѣ былъ прозорливый и вѣрный совѣтникъ своимъ друзьямъ какъ въ тѣлесныхъ, такъ и въ духовныхъ потребностяхъ. — Въ обхожденіи съ другими у него не только не было ничего жесткаго и грубаго, напротивъ, это было обхожденіе въ высшей степени образованнаго человѣка; въ немъ можно было видѣть образецъ самой

утонченной аттической вѣжливости.—Всегда умѣренный въ своихъ желаніяхъ, онъ отличался строгою простотою жизни и совершеннымъ безкорыстіемъ. Его равнодушіе къ деньгамъ проистекало изъ его собственной рѣшимости, потому что по обычаю тогдашняго времени онъ могъ бы за воспитаніе юношества брать деньги, какъ это дѣлали другіе; но онъ при всей своей бѣдности не хотѣлъ слѣдовать такому обычаю, считая униженіемъ для себя — продавать знаніе. Воспитаніе тогда еще не было государственнымъ дѣломъ; при римскихъ императорахъ впервые введены школы съ опредѣленнымъ жалованьемъ для наставниковъ.—Разумное сознаніе добра такъ проникнуло во всю жизнь Сократа, во всѣ его поступки, что съ какой бы стороны мы ни разсматривали его, онъ повсюду поражаетъ насъ величіемъ своей нравственной натуры: »онъ былъ такъ справедливъ, — говоритъ о немъ Ксенофонтъ, — что никогда никому не сдѣлалъ ни малѣйшей обиды, такъ владѣлъ самимъ собою, что никогда пріятнаго не предпочиталъ доброму, такъ разсудителенъ, что никогда не ошибался въ рѣшеніи — что́ лучше и что́ хуже, однимъ словомъ, онъ былъ самый лучшій и самый счастливый человѣкъ, какой только можетъ быть,« (ἀνὴρ ἄριστος καὶ εὐδαιμονέστατος). (Xenoph. Memorab. I. 1, I. 20, I. 2, 1. IV. 8, 11).

Но добродѣтели Сократа имѣютъ свой собственный типъ греческой нравственности Сократъ не есть отвлеченный идеалъ добродѣтели, не есть всеобщій нравственный образецъ, годный для всѣхъ временъ и мѣстъ. Это есть истый Грекъ, съ плотію и кровію, характеръ, исполненный духа греческой національности. Такъ умѣренность Сократа вовсе не имѣла аскетическаго характера; онъ не гонялся за чувственными удовольствіями; но и не избѣгалъ ихъ упрямо; онъ былъ столько же храбръ на попойкѣ съ своими друзьями, какъ и на полѣ

битвы; какъ на полѣ битвы, такъ и за бокаломъ онъ превосходилъ всѣхъ; хотя бы пилъ больше всѣхъ, но никогда не упивался. На пиру у Агатона, когда всѣ гости опьянѣли и заснули, Сократъ до самаго утра, съ чашей въ рукѣ, бесѣдовалъ съ Аристофаномъ и Агатономъ о трагедіи и комедіи, и въ урочный часъ ушелъ въ гимназію, какъ ни въ чемъ не бывало, и пробылъ тамъ весь день, какъ обыкновенно. Это уже не есть умѣренность, состоящая въ самомалѣйшемъ наслажденіи, не есть намѣренная трезвость и строгое воздержаніе, но сила сознанія, неослабѣвающая и при тѣлесномъ невоздержаніи. — Обхожденіе Сократа съ его юными друзьями тоже было въ духѣ греческомъ. По обычаю древнихъ Грековъ, мѣсто любви къ женщинамъ занимали тѣснѣйшія отношенія между молодыми людьми и стариками; отношенія эти получали самый нѣжный характеръ, но близки также были къ злоупотребленію и къ искаженію любви. И Сократъ находился въ нѣжныхъ отношеніяхъ съ прекрасными юношами и нерѣдко говаривалъ, что влюбленъ въ нихъ. Правда, что Сократа въ этомъ отношеніи нельзя по справедливости упрекнуть въ безнравственности; друзья его публично защищали его отъ всякаго нареканія и подозрѣнія въ этомъ; и однакожъ, въ обхожденіи его съ прекрасными юношами нельзя не видѣть чувственно-паѳологическаго элемента, хотя онъ и служилъ у него только исходною точкою и невиннымъ основаніемъ духовной склонности, такъ какъ прекрасное тѣло, въ глазахъ Сократа, было выраженіемъ прекрасной души. — И въ иныхъ отношеніяхъ добродѣтель Сократа совершенно вѣрна почвѣ греческой нравственности: повиновеніе законамъ государства онъ считалъ суммою всѣхъ обязанностей; законное и правое, *νόμιμον καὶ δίκαιον*, для него было равнозначительнымъ; поэтому добродѣтель вообще находилась у него въ бли-

жайшемъ отношеніи къ политикѣ. Въ тѣ времена войнъ и раздоровъ, въ какія онъ жилъ, онъ долженъ былъ чувствовать необходимость всегда быть на сторожѣ противъ своихъ враговъ и въ готовности подать помощь своимъ друзьямъ. Оттого добродѣтель Сократа была добродѣтель устойчиваго мужа, которая, по его понятію, состоитъ въ томъ, чтобы не только дѣлать какъ можно больше добра своимъ друзьямъ, но и какъ можно больше зла своимъ врагамъ; и печаль о счастіи врага не казалась ему чѣмъ-либо неправымъ, наприм. завистію, φθόνος Правда, что все это не исключаетъ въ немъ чувствованій благородныхъ и справедливаго обхожденія съ самыми даже врагами; онъ не обращалъ вниманія на ихъ нападки и не хотѣлъ отражать ихъ незаконнымъ образомъ; однакожъ, какъ видно изъ двухъ защитительныхъ рѣчей, вложенныхъ въ его уста, онъ разстался съ своими врагами не совсѣмъ съ кроткими чувствованіями. Политическій элементъ, господствовавшій въ его добродѣтели, замѣтенъ также въ его любви къ отечеству и въ этомъ гордомъ чувствѣ свободы, которое не дозволило ему итти ко двору тирана Архилая, потому что съ нимъ нельзя было обращаться, какъ равному съ равнымъ. — При такомъ политическомъ направленіи его добродѣтелей, домашняя его жизнь имѣла для него мало цѣны. Извѣстная, хотя можетъ быть и преувеличенная злость его жены, Ксантиппы, заставляетъ насъ думать, что семейная жизнь его была не очень спокойна; но и онъ, съ своей стороны, не занимался своими частными дѣлами; онъ жилъ только для Философіи, не обращая большаго вниманія на жену и дѣтей; слѣдовательно и въ этомъ отношеніи онъ жилъ по обычаю древнихъ Грековъ, которые гораздо менѣе заботились о дѣлахъ частныхъ, чѣмъ общественныхъ. — Но самое главное основаніе національности его характера и самое сильное по-

бужденіе его жизни есть его религіозность въ духѣ древнихъ. Онъ былъ убѣжденъ, что самое лучшее богослуженіе есть почитаніе боговъ, сообразное съ государственнымъ постановленіемъ, *νόμῳ πόλεως*; онъ признавалъ дѣйствительное существованіе не только Бога, но и боговъ народныхъ, вѣрилъ въ божественныя откровенія въ оракулахъ и предзнаменованіяхъ и совѣтовалъ не только приносить жертвы богамъ домашнимъ и общественнымъ, но и обращаться къ прорицалищу, какъ средству восполнять наше невѣдѣніе о вещахъ неизвѣстныхъ и будущихъ

Какъ ни глубоко личность Сократа проникнута греческимъ народнымъ духомъ, однакожъ, съ другой стороны, въ ней поражаетъ насъ нѣчто вовсе не греческое, до извѣстной степени свойственное духу новому. Этотъ не греческій, чуждый элементъ казался современникамъ Сократа такою особенностію, что въ ихъ глазахъ онъ не похожъ былъ ни на кого ни между древними, ни между современниками, для обозначенія ея на находили даже вполнѣ достаточнаго выраженія и называли ее странностію и неумѣстностію, *ἀτοπία* [437] и самого Сократа — удивительною головою, *θαυμαστὴ κεφαλὴ* [438]. Эта странность, эта *ἀτοπία*, рѣшительно непонятная для греческаго сознанія, состоитъ въ несоотвѣтственности между внѣшнимъ явленіемъ и внутреннимъ содержаніемъ духа, въ той несоотвѣтственности, которая въ противоположность пластическому совпаденію у Грековъ обѣихъ этихъ сторонъ, выражалась частію отвлеченіемъ духа отъ явленія, частію насильственнымъ проторженіемъ его во внѣшность. Въ первомъ случаѣ въ Сократѣ бывало нѣчто прозаическое, даже педантское,

---

[437]) Plat. Symp. 221. C.

[438]) Ibid. 215 A. и 213. E.

и, можно сказать, тривіальное, что рѣзко отличалось отъ прекрасной, художественно-выработанной формы греческой жизни. Въ послѣднемъ у него проявлялось непосредственное откровеніе высшей жизни, которое, хотя проистекало изъ духа самого Сократа, однакожъ и ему самому казалось чѣмъ-то демоническимъ.

Уже самая наружность Сократа, которую Алкивіадъ (въ платоновомъ пиршествѣ) съ такимъ юморомъ сравниваетъ съ видомъ Силена, скорѣй закрывала, чѣмъ обнаруживала его геній предъ взоромъ Грека; но и въ самыхъ его разговорахъ и пріемахъ нельзя не видѣть нѣкотораго педантства разсудка и несвойственнаго Греку равнодушія къ чувственной красотѣ формы. Стоитъ взглянуть наприм. на то, какъ обстоятельно доказываетъ онъ иной разъ такія вещи, о которыхъ его собесѣдники сами уже давно знаютъ[439]; какъ онъ сводитъ идею красоты къ идеѣ пользы[440]; какъ отказывается отъ прогулки потому, что отъ деревьевъ и окрестностей нечему научиться[441]; какъ вопреки обычаямъ древнихъ[442], самъ одинъ танцуетъ дома для моціона[443], и какими умствованіями защищаетъ эту свою привычку; какъ къ удивленію тоже своихъ современниковъ уже на старости учится музыкѣ у Конна; съ какою педантическою заботливостію слѣдуетъ полученному во снѣ повелѣнію заниматься музыкой[444]; какъ даже на пиршествѣ не можетъ забыть

---

[439]) Xenoph. Memorab. III. 10, 9 и III. 11.

[440]) Ibid. III. 8. 4.

[441]) Phaedr. 230. D.

[442]) Plat. Menexen. p. 236. — Cic. pro Mur. c. 6. Nemo fere saltat sobrius, nisi forte insanit.

[443]) Xen. Symp. 2. 17.

[444]) Phädo 61. A.

своей тенденціи къ пользѣ[445],—стоитъ взглянуть на эти и имъ подобныя черты въ характерѣ Сократа, чтобы признать въ немъ извѣстнаго рода отсутствіе фантазіи, односторонность діалектическаго и разсудочнаго интереса, — вообще прозаичность, несовмѣстную съ поэзіей греческой жизни и утонченностію аттическаго вкуса. — Даже въ похвальномъ словѣ Сократу (въ платон. пиршествѣ) Алкивіадъ замѣчаетъ, что всѣ рѣчи его, съ перваго взгляда, по своей формѣ кажутся смѣшными и грубыми, что онъ бесѣдуетъ обыкновенно о вьючныхъ ослахъ, о кузнецахъ, сапожникахъ, кожевникахъ, и по видимому всегда говоритъ одно и то же и однимъ и тѣмъ же образомъ. Такъ уже и современниковъ Сократа поражало неизящество его внѣшняго проявленія! Но эта особенность происходила не отъ недостатка, но отъ избытка духовнаго содержанія, не отъ неспособности духа наполнить форму, но отъ неспособности формы къ полному выраженію духа. При этой недостаточности формы, духъ Сократа, поражаясь силою собственной мысли, не рѣдко весь, такъ сказать, собирался внутрь самого себя до того, что иной разъ на пиршествѣ онъ вдругъ становился неподвижнымъ и долго оставался на одномъ и томъ же мѣстѣ отъ одного утра до другаго, совершенно погруженный въ размышленіе. Въ этомъ исчезновеніи чувственнаго сознанія, въ этомъ непроявленіи духа во внѣшности мы видимъ опытъ, какъ вырабатывалась въ Сократѣ глубина его самосознанія и размышленія.

Съ другой стороны, духъ Сократа, собирающійся въ себя отъ внѣшняго явленія и вырабатывающійся въ глубинѣ самого себя, въ иныхъ случаяхъ внезапно проторгался въ порывахъ, возмущающихъ твердость и ясность сознанія. Быть

---

[445]) Xen. Symp. 3. 2.

можетъ, ни въ одномъ человѣкѣ не соединялись въ такой степени два совершенно противоположныя свойства духа, какъ въ Сократѣ: самое упорно-сосредоточенное въ себѣ сознаніе и самое восторженное изліяніе его во внѣшность. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ душа его съ такою восторженностію изливалась въ словѣ, что вокругъ его издѣвались невѣжи надъ его энтузіазмомъ и энергическими движеніями, дергали его за платье, толкали, но онъ не замѣчалъ ничего этого и продолжалъ свою рѣчь. — Къ неожиданнымъ проявленіямъ сократова духа во внѣшности относятся также внушенія такъ называемаго *демона* его. Демонъ Сократа вообще не есть какой-либо геній, какое-либо особое, личное существо; о такомъ существѣ нигдѣ не говорятъ ни Ксенофонтъ, ни Платонъ; это есть неопредѣленная идея демоническаго голоса (*φονὴ τῦ δαιμονίυ*) или божественнаго откровенія (*δαιμόνιον σημεῖον*). Этотъ голосъ, или откровеніе никогда не касались искусства, науки, нравственности; всѣ этого рода понятія Сократъ самъ исключалъ изъ круга божественнаго откровенія и предоставлялъ здравому человѣческому соображенію[446]. Демонъ его внушалъ ему, что́ ему или друзьямъ его должно дѣлать, или не дѣлать, или опредѣленнѣе говоря, внушалъ, чего не должно предпринимать подъ опасеніемъ неблагопріятныхъ послѣдствій. Это внушеніе демона не есть, однакожъ, голосъ совѣсти; совѣсть обыкновенно имѣетъ отношеніе къ нравственнымъ свойствамъ нашихъ дѣяній, то представляя для нихъ всеобщую нравственную норму, то обсуживая, или направляя ихъ по этой нормѣ; между тѣмъ какъ демонъ Сократа имѣлъ дѣло только съ будущими *слѣдствіями* предполагаемаго дѣянія, и при-

---

[446]) Xen. Memor. I. 1. 6: *πάντα τὰ τοιαῦτα μαθήματα καὶ ἀνθρώπῳ γνάμῃ ἀιρετέα ἐνόμιζεν εἶναι.*

томъ только со стороны его пользы или вреда для намѣревающагося предпринять что-либо. Демонъ этотъ, какъ прорицатель, можно сказать, есть внутренній оракулъ: такъ понимали его и Ксенофонтъ и Платонъ, потому что подводили его подъ общее понятіе прорицанія, *μαντεία*, divinatio[447]. Чтожъ это за внутренній оракулъ и какъ онъ относится къ обыкновеннымъ оракуламъ Грековъ, какъ *оракулъ* и къ самому Сократу, какъ его оракулъ *внутренній?* — Нравственность Грековъ была наивна и безотчетна; они не опредѣляли себя къ дѣятельности собственнымъ вниканіемъ и самоуглубленіемъ. Они имѣли законы, обычаи, религію; но все это принималось по преданію, которое развивалось само по себѣ, безъ опредѣленнаго сознанія; на все это смотрѣли, какъ на божественные законы, освященные божественнымъ авторитетомъ. Этими законами управлялась ихъ воля въ извѣстномъ кругу дѣятельности; но съ другой стороны, надлежало еще рѣшать въ жизни частной и общественной непосредственные случаи, вовсе неопредѣленные законами. И этихъ случаевъ не рѣшали Греки сами собою, своею субъективною волею. Полководецъ, или даже весь народъ не брали сами на себя рѣшать, какъ въ извѣстномъ случаѣ слѣдуетъ поступить въ государствѣ наилучшимъ образомъ; тоже было съ индивидумомъ въ отношеніи его семейныхъ дѣлъ. Въ такихъ случаяхъ Греки обращались къ оракуламъ, совѣтовались съ прорицателями, *μάντις*. Полководецъ не иначе рѣшался на битву, какъ послѣ наблюденія надъ внутренностями жертвенныхъ животныхъ, какъ это мы часто видимъ у Ксенофонта (въ его отступленіи десяти тысячъ Грековъ). Павзаній мучился весь день, прежде чѣмъ далъ

---

[447]) Ibid. I. 1, 3. IV. 3. 12. Сравн. Apolog. 62. Plat. apolog. 40. A. Phaedr. 242. C. Слич. Eusyph. 3. B.

приказъ начинать битву (Герод. XX. 33). Такое обращеніе Грековъ въ сомнительныхъ случаяхъ не къ самимъ себѣ, но къ стороннему совѣту, къ оракулу и вѣщуну, необходимо было для нихъ потому, что они еще не созрѣли для субъективной свободы, которая рѣшаетъ все изъ самой себя на основаніяхъ собственнаго благоразумія и его рѣшенія признаетъ окончательными. — Но съ Сократомъ начинается новое начало внутренней жизни человѣка, начинается обращеніе сознанія къ самому себѣ, пробужденіе субъективной свободы; и потому Сократъ долженъ былъ стать въ иномъ отношеніи къ внѣшнимъ оракуламъ, чѣмъ его современники. И въ самомъ дѣлѣ, »Сократъ,—по свидѣтельству Ксенофонта [448], — былъ убѣжденъ, что боги »важнѣйшія обстоятельства (τὰ μέγιστα) въ человѣческой »жизни предоставили самимъ себѣ. Архитектура, земледѣліе, »кузнечное искусство и пр.—это искусства человѣческія; че»ловѣкъ также самъ можетъ достигнуть искусства въ управ»леніи государствомъ, домомъ, войскомъ; и то, что право и »неправо, что такое храбрость, или трусость—люди знаютъ »сами отъ себя. Но въ важнѣйшихъ обстоятельствахъ жизни, »которыхъ знаніе боги предоставили самимъ себѣ, должно »обращаться къ прорицанію, μαντεία. Такъ воздѣлывающій »поле не знаетъ, кто пожнетъ на немъ плоды; кто строитъ »домъ, не знаетъ, кому прійдется въ немъ жить; полково»децъ не можетъ угадать, благополучно ли кончится его по»ходъ; управляющій государствомъ не можетъ предвидѣть, »будетъ ли это полезно ему самому; кто женится на пре»красной женщинѣ, не знаетъ, будетъ ли она для него »источникомъ радостей, или огорченій. По причинѣ невоз»можности знать такого рода вещи надобно обращаться къ ора-

[448]) Xen. Memorab. I. 1. § 7—9.

»кулу, *μαντεία*.« »Но для Сократа этимъ оракуломъ былъ »его демонъ [449].« Такъ повѣствуетъ Ксенофонтъ. По нашему образу пониманія, самое важное, истинно-божественное есть всеобщее; таково наприм. учрежденіе земледѣлія, государства, брака, законовъ; напротивъ того частности, наприм. хочетъ ли кто жениться, или строить домъ, въ сравненіи со всеобщимъ неважны; онѣ имѣютъ значеніе только для индивидума. Знать, что̀ истинно и справедливо, несравненно важнѣе этихъ частностей. Какъ бы-то ни было, но демонъ Сократа ограничивался только этими частностями и случайностями, наприм. должны ли его друзья путешествовать; слѣдовательно занимался тѣми же самыми предметами, за рѣшеніемъ которыхъ прежде обращались къ оракуламъ.—Но демонъ Сократа не есть что-либо внѣшнее, какъ обыкновенный оракулъ; напротивъ, это есть нѣчто субъективное, Сократъ внутри самого себя рѣшаетъ то, что прежде долженъ былъ рѣшать оракулъ. Демонъ Сократа не есть, однакожъ, и самъ Сократъ; это не есть его мнѣніе и убѣжденіе; потому что демоническія внушенія выражались у него безсознательно; это есть внутреннее возбужденіе его природы, непосредственное и безотчетное, есть знаніе, соединенное вмѣстѣ съ безсознательностію, какъ это бываетъ и въ магнетическомъ состояніи и при другихъ обстоятельствахъ. Умирающіе, въ состояніи болѣзни, каталепсіи, могутъ знать будущее, или отдаленное современное, могутъ знать такія соотношенія вещей, которыя совершенно сокрыты отъ ихъ разумнаго пониманія. Это факты, которые напрасно многими отрицаются грубо. Къ такого рода знанію относится и демонъ сократовъ; въ немъ выражается то же, что въ сомнамбулизмѣ, въ этомъ раздвое-

[449] Ibid. § 3—4.

нiи сознанiя. И въ Сократѣ явно выражалось нѣчто похожее на состоянiе магнетическое, потому что онъ часто впадалъ въ оцѣпененiе, каталепсiю, экстазъ. Итакъ демонъ Сократа занимаетъ середину между обыкновеннымъ внѣшнимъ оракуломъ и чисто-внутреннимъ знанiемъ духа. Это не есть плодъ болѣзненнаго состоянiя тѣла, но необходимый результатъ извѣстнаго состоянiя сознанiя. Въ демонѣ Сократа мы видимъ необходимый переходъ отъ совѣщанiя съ оракулами къ индивидуальной независимости субъекта, приготовленной Сократомъ. Это есть средоточiе всемiрно-историческаго поворота, приготовленнаго Сократомъ, что на мѣсто оракула стало свидѣтельство индивидуальнаго духа, что рѣшенiе сомнительныхъ случаевъ субъектъ принялъ на себя. Но этотъ успѣхъ духа, выразившiйся демономъ Сократа, какъ внутреннимъ оракуломъ, въ немъ еще соединенъ съ недостаткомъ, — что свободная субъективность полагается на саму себя не во всѣхъ случаяхъ, но только въ нѣкоторой части поступковъ, только въ области случая и произвола, и что кромѣ того, не сознавая психологическаго источника своей дѣятельности, снова выступаетъ въ формѣ слѣпаго инстинкта, и потому свою собственную сознательную жизнь, сообразно съ духомъ своего времени, противопоставляетъ себѣ, какъ нѣчто внѣшнее, какъ непосредственное божественное откровенiе, какъ оракулъ. — Итакъ значенiе демона сократова состоитъ въ томъ, что въ немъ, съ одной стороны, выразилось отвлеченiе его духа отъ внѣшняго мiра во внутренiй мiръ субъективности, съ другой — неспособность вполнѣ преобразовать жизнь изъ *сознательной* субъективности. Это отвлеченное погруженiе духа въ самого себя, эта борьба съ идеей, еще не выработавшейся до полной ясности сознанiя, то приводили Сократа въ восторженное созерцанiе предметовъ Философiи, то въ частныхъ случаяхъ

жизни заставляли дѣйствовать по внушенію демона, по практическому инстинкту, стоящему внѣ круга сознательной жизни духа. Но такое же отвлеченіе отъ непосредственной дѣйствительности прежде уже мы признали источникомъ прозаичности и силено – подобія у Сократа; слѣдовательно двѣ черты въ его личности, — прозаичность и восторженность, съ перваго взгляда такъ различныя, имѣютъ одно общее основаніе. Этимъ же отвлеченнымъ погруженіемъ духа въ самого себя Сократъ впервые внесъ въ пластическое единство греческой жизни распаденіе между внутреннею областію субъекта и его внѣшнимъ проявленіемъ, — что и отличаетъ его, по самому характеру его личности, отъ всѣхъ его современниковъ.

б) Философія Сократа.

Философствованіе Сократа, или лучше сказать, его собесѣдованіе съ различными лицами не было какимъ–либо особеннымъ занятіемъ, а составляло его обыкновенную, ежедневную жизнь, которая была столь же внѣшня, какъ жизнь Аѳинянъ вообще. Аѳиняне большую часть дня въ совершенной праздности проводили на площади, или ходили въ публичныя гимназіи упражняться въ тѣлесныхъ движеніяхъ, но преимущественно собирались для собесѣдованія. Такое препровожденіе времени и обхожденіе между собою возможно было только при образѣ жизни Аѳинянъ, у которыхъ большую часть работъ, какими у насъ свободный гражданинъ самъ занимается, производили рабы, потому что такія занятія считались недостойными свободнаго человѣка. Свободный гражданинъ, конечно, могъ быть ремесленникомъ, но онъ имѣлъ для того рабовъ, какъ нынѣ мастеръ имѣетъ у себя подмастерьевъ. Досужная и внѣшняя жизнь аѳинскаго гражданина была совершенно въ духѣ тогдашняго времени. Такъ жилъ и Сократъ. Приходилъ ли онъ на

площадь, или въ гимназію, или въ мастерскую кузнеца и портнаго, онъ вступалъ въ разговоръ, съ кѣмъ случалось. Съ юношами и стариками, съ сапожниками, кузнецами, съ софистами, государственными мужами, съ гражданами всякаго рода онъ бесѣдовалъ при всякомъ случаѣ объ интересахъ ли частныхъ, домашнихъ, наприм. о воспитаніи дѣтей, или о предметахъ всеобщихъ, предметахъ знанія, истины, нравственности. Но онъ никого не училъ съ видомъ наставника; тѣмъ больше не передавалъ своихъ мыслей въ формѣ увѣщанія, назиданія. Это неумѣстно было между Аѳинянами при ихъ цивилизаціи, потому что наученіемъ исключалось бы обоестороннее, свободно – разумное соотношеніе между собесѣдниками. Сократъ со всѣми вступалъ въ разговоръ съ тою аттическою вѣжливостію, которая безъ всякаго притязанія и желанія научить другаго, предоставляетъ каждому полную свободу собесѣдованія и никому не отказываетъ во вниманіи и уваженіи. Въ такомъ духѣ написаны и платоновы разговоры, какъ высочайшій образецъ утонченной общественной образованности.

Въ собесѣдованіи Сократа философствованіе его совпадаетъ съ его *методомъ*, который, какъ особенность его, получилъ названіе *сократическаго*. Методъ этотъ не есть что-либо придуманное для философскаго содержанія; напротивъ, онъ съ необходимостію вытекаетъ изъ него и опредѣляется имъ, или лучше сказать, онъ составляетъ необходимую принадлежность, существенную манеру сократова философствованія. Однакожъ, при изложеніи сократовой Философіи мы должны раздѣлить два эти момента и сначала разсмотрѣть ея методъ, а потомъ содержаніе.

Въ сократовомъ методѣ надобно отличать двѣ стороны: *отрицательную* и *положительную*.

Отрицательная сторона метода состояла въ діалектическомъ разложеніи и отрицаніи ходячихъ, безотчетныхъ представленій о вещахъ. Этотъ пріемъ употреблялъ Сократъ и въ бесѣдахъ съ софистами, когда хотѣлъ обнаружить всю пустоту и неосновательность ихъ понятій, и въ разговорѣ съ юношами, потому что они преимущественно должны были чувствовать потребность отрицанія готовыхъ представленій, принятыхъ безъ самостоятельнаго размышленія. Какимъ же образомъ Сократъ успѣвалъ ниспровергать любимыя, но предвзятыя представленія другихъ? Разговаривая съ кѣмъ-либо, онъ обыкновенно показывалъ видъ, будто совершенно вѣритъ его представленіямъ и понятіямъ, будто вполнѣ убѣжденъ въ ихъ годности, но только находитъ въ нихъ что-либо неясное и непонятное для себя, и потому съ совершенною наивностію спрашивалъ объ этомъ у своихъ собесѣдниковъ, просилъ ихъ, чтобы они научили его, разрѣшили его недоумѣніе. Въ этомъ пріемѣ заключается знаменитая *сократическая иронія* (*εἰρωνεία Σωκράτης*). Эта иронія не есть ни лесть передъ ограниченнымъ знаніемъ собесѣдника, ни скрытое намѣреніе посмѣяться надъ невѣжествомъ другаго, а тѣмъ больше не есть совершенная субъективность, или то уничтоженіе всякой вообще истины, которое слыветъ подъ именемъ иронiи въ романтической школѣ; иронія сократова есть діалектическій, или критическій моментъ его философствованія, который безотчетныя представленія собесѣдника разрушаетъ ими же самими, раскрывая въ нихъ противорѣчія; для этого необходимо было, чтобы собесѣдникъ сначала довѣрчиво высказалъ свое представленіе, какъ оно есть у него. Какъ скоро представленіе высказано, Сократъ изъ каждой мысли и изъ каждаго ея объясненія развивалъ противное тому, что ею высказано, т. е. онъ не возражалъ противъ даннаго

положенія, или опредѣленія, а только разсматривалъ эту же данную мысль и показывалъ, какъ въ ней самой заключается противорѣчіе, или самихъ собесѣдниковъ побуждалъ выводить слѣдствія изъ того, что они признаютъ истиннымъ, а тогда открывалось, какъ они противорѣчатъ другимъ своимъ убѣжденіямъ, которыя сами признаютъ столько же истинными. Ближайшимъ результатомъ такого пріема въ разговорахъ Сократа было то, что сознаніе собесѣдниковъ его спутывалось, приходило въ замѣшательство; они убѣждались, что знаніе, которое они считали твердымъ и надежнымъ, ниспровергнуто, что они не знаютъ ничего даже о такихъ предметахъ, которые, по видимому, знали наилучшимъ образомъ. При чемъ Сократъ и самъ говорилъ о себѣ, что и онъ ничего не знаетъ, и что поэтому и не учитъ ничему. Это *незнаніе* его, ἄγνοια, не есть, конечно, скептическое отрицаніе знанія, — что́ вовсе несовмѣстно съ его рѣшительнымъ стремленіемъ къ знанію; съ другой стороны, это не есть и простая иронія, или излишняя скромность. Въ извѣстномъ отношеніи онъ дѣйствительно ничего не зналъ; разрушая безотчетныя представленія другихъ, онъ, безъ сомнѣнія, тѣмъ же критическимъ пріемомъ разрушилъ и въ самомъ себѣ подобнаго рода представленія, почерпнутыя имъ въ юношествѣ изъ религіи, нравовъ, обычаевъ и прежнихъ философскихъ ученій; а между тѣмъ не имѣлъ еще развитой теоріи, или положительныхъ догмовъ; глубоко сознавъ идею знанія, онъ долженъ былъ видѣть лишь чистый произволъ во всемъ, что до сихъ поръ считалось мудростію и знаніемъ; и какъ онъ первый созналъ эту идею, то и не успѣлъ еще выработать опредѣленное научное содержаніе; идея знанія была для него еще безконечною задачею, въ виду которой онъ могъ сознавать только свое незнаніе. Но самое это незнаніе, такимъ образомъ понимае-

мое, должно было побудить Сократа выйти изъ этого состоянія, и слѣдовательно *искать* истиннаго знанія. И въ самомъ дѣлѣ, онъ и къ другимъ обращался для того, чтобъ видѣть, нѣтъ ли у нихъ знанія, недостающаго ему. Отсюда-то вытекала и необходимость взаимнаго, діалогическаго философствованія, которое имѣло у Сократа не одну только педагогическую цѣль — удобнѣе сообщать другимъ свои идеи, но и для него самого было необходимымъ условіемъ развитія мыслей. Это желаніе искать у другихъ недостающаго у него знанія есть побужденіе дополнить себя другими, есть Сократовъ *эросъ* (ἔρως). Но не оставаясь самъ при одномъ только незнаніи, при одномъ отрицаніи безотчетныхъ представленій, Сократъ не хотѣлъ и другихъ приводить къ сознанію лишь своего незнанія, какъ послѣднему результату, напротивъ, самое замѣшательство сознанія, самое разочарованіе его въ годности предвзятаго знанія должно было и въ немъ самомъ и въ его собесѣдникахъ пробуждать потребность въ самихъ себѣ искать надежнѣйшаго знанія, обращаться къ основательнѣйшему размышленію для его достиженія. Такимъ образомъ отрицательная сторона сократова метода уже и сама собою препровождала мысль къ положительной его сторонѣ.

Положительная сторона сократова метода состоитъ въ *изслѣдованіи*, ἐξέτασις, какъ называетъ ее платонова апологія, или, по выраженію самого Сократа (Theaet. 149), въ *повивальномъ искусствѣ*, μαιεία, которое онъ заимствовалъ у своей матери, повивальной бабки, въ искусствѣ пособлять рожденію мыслей, скрыто заключающихся въ сознаніи каждаго, т. е. развитію изъ частныхъ представленій общаго понятія, въ нихъ затаеннаго. Исходной точкой этого изслѣдованія служили для него самыя обыкновенныя, общеизвѣстныя представленія, и это составляетъ отличительную и

притомъ необходимую черту въ его философствованіи. При отрицаніи всякихъ предвзятыхъ понятій, источникомъ знанія могъ быть только самый субъектъ, и именно всеобщая сторона его, — его мышленіе; но какъ эта истинно-всеобщая сторона сознанія у Сократа еще не была развита въ опредѣленное содержаніе, то для вывода опредѣленныхъ понятій оставалась ему только собирательная всеобщность готовыхъ представленій. Если поэтому онъ начиналъ свои изслѣдованія отъ общеизвѣстнаго, отъ ежедневныхъ и съ виду даже тривіальныхъ случаевъ, если и въ ксенофонтовыхъ разговорахъ онъ, безъ всякой дальнѣйшей цѣли, въ интересѣ лишь развитія понятій, доискивался не только у ремесленниковъ, но и у гетеръ понятія ихъ ремесла, то все это происходило не изъ педагогическихъ, или иныхъ экзотерическихъ побужденій, но изъ внутренняго основанія, изъ неразвитаго состоянія его Философіи. Чтожъ дѣлалъ Сократъ для развитія понятій? Бесѣдуя съ другими, онъ всегда употреблялъ вопросительную форму; и оттого форма изложенія предмета въ вопросахъ и отвѣтахъ названа сократическимъ методомъ. Но въ этомъ методѣ заключается нѣчто больше, чѣмъ въ обыкновенной разговорной формѣ. Сократъ спрашиваетъ и отвѣчать предоставляетъ вопрошаемому; вопросъ имѣетъ здѣсь опредѣленную цѣль, а отвѣтъ могъ бы быть случайнымъ. Въ печатныхъ разговорахъ отвѣты, конечно, вполнѣ зависятъ отъ сочинителя; но на самомъ дѣлѣ найти лица, которыя отвѣчали бы сообразно съ намѣреніемъ вопрошающаго — это иное дѣло. Между тѣмъ у Сократа дѣйствительно таковы собесѣдники; это пластическія лица. Въ живомъ разговорѣ можетъ статься, что отвѣчаютъ не на вопросъ, или не въ томъ отношеніи, въ какомъ предложенъ вопросъ; но у Сократа всегда отвѣчаютъ на вопросъ и въ смыслѣ вопроса; это потому,

что и самые вопросы поставлены такъ, что ими чрезвычайно облегчается отвѣтъ и исключается всякій произволъ. Такая манера вопросовъ уже сама въ себѣ имѣла пластичность, и мы видимъ ее у Сократа во всѣхъ описаніяхъ его, оставленныхъ Ксенофонтомъ и Платономъ. Въ живомъ разговорѣ можетъ также случиться, что собесѣдникъ хочетъ и себя показать, и потому переноситъ разговоръ на другую точку зрѣнія; но это не имѣетъ мѣста въ сократовомъ собесѣдованіи; держаться одного предмета здѣсь главное. Духъ любопривости, желаніе выставить себя, перерывъ разговора, когда чувствуютъ себя въ замѣшательствѣ, переходъ къ иному предмету изъ шутки, или неудовольствія,—всѣ эти выходки неумѣстны здѣсь; онѣ не свойственны хорошему тону. Итакъ неудивительно, что въ разговорахъ Сократа собесѣдники его отвѣчаютъ именно въ томъ смыслѣ, въ какомъ предлагается вопросъ: это пластицизмъ сократовой манеры. Впрочемъ, это только внѣшняя, формальная сторона ея. Главное, къ чему направлены всѣ вопросы его, есть развитіе всеобщаго. Чтобы привести къ сознанію понятіе въ этой всеобщей формѣ, онъ выступаетъ отъ конкретныхъ, частныхъ случаевъ, совершенно извѣстныхъ его собесѣдникамъ; анализируетъ это конкретное, помощію вопросовъ разлагая его на части; отдѣляетъ случайное отъ существеннаго, и такимъ образомъ въ сознаніи собесѣдника извлекаетъ изъ частностей всеобщее, безсознательно въ нихъ затаенное и выражаетъ его въ общемъ положеніи и опредѣленіи. Чтобы наприм. развить понятіе о справедливости, или храбрости, онъ начинаетъ съ разныхъ частныхъ примѣровъ справедливости и храбрости, и изъ нихъ извлекаетъ общую сущность, общее понятіе, или опредѣленіе этихъ добродѣтелей. Этотъ пріемъ мы чаще всего встрѣчаемъ и въ разговорахъ Платона. Это тотъ самый пріемъ на-

веденія, по которому въ каждомъ человѣкѣ развивается сознаніе всеобщаго. Но у Сократа для образованія общаго понятія приводится такое множество примѣровъ, что для насъ, привыкшихъ къ понятіямъ отвлеченнымъ, это многорѣчіе утомительно и скучно. — Ближайшимъ слѣдствіемъ развитія въ сознаніи его собесѣдниковъ общаго понятія изъ частныхъ, давно извѣстныхъ имъ случаевъ, было то, что сознаніе удивлялось, какимъ образомъ вновь открытая мысль заключалась въ томъ, что ему извѣстно было прежде и въ чемъ однакожъ оно и не подозрѣвало ее. Такъ наприм. каждый знаетъ, каждый имѣетъ представленіе о появленіи. Но если мы станемъ размышлять о немъ въ частныхъ случаяхъ, въ которыхъ оно выражается, то оказывается, что появляющееся не есть и вмѣстѣ есть, что въ немъ есть бытіе и небытіе. Это можетъ поражать насъ, что въ такомъ простомъ представленіи заключаются такія крайности, какъ бытіе и ничто.

Если теперь отъ метода перейдемъ къ ученію Сократа, чтобы познакомиться съ *содержаніемъ* его философіи, то найдемъ себя въ затрудненіи, потому что онъ не развилъ этого содержанія въ опредѣленную теорію; главнымъ предметомъ его философствованія былъ самый процессъ развитія понятій. То, что передаетъ намъ Ксенофонтъ, какъ опредѣленную доктрину Сократа, есть только отвлеченное выраженіе живаго настроенія его духа, высказавшагося въ случайныхъ разговорахъ. И намъ остается поступить такимъ же образомъ, остается только извлечь смыслъ его философскаго настроенія частію изъ пріемовъ его метода, частію изъ содержанія его разговоровъ.

По смыслу сократовой иронiи, или отрицательной стороны метода, представленія предвзятыя, данныя извнѣ и потому безотчетныя, не составляютъ живой истины въ нашемъ

духѣ; духъ человѣческій не есть что-либо страдательное, только извнѣ принимающее истину, какъ воскъ форму; извнѣ дается только возбужденіе духу, но не болѣе. — По смыслу положительной стороны сократова метода, или повивальнаго искусства, пособляющаго рожденію мыслей, вѣчная и живая истина заключается въ самомъ человѣкѣ, и изъ него самого должна быть развиваема; все, что для человѣка должно имѣть значеніе истины, не есть міръ отъ міра сего, но духъ отъ его собственнаго духа. Слѣдовательно источникъ и основаніе всякаго философствованія есть *самопознаніе*, или *самоизслѣдованіе*, *γνῶθι σεαυτὸν*, *ἐξετάζειν ἑαυτὸν*. Въ сравненіи съ самопознаніемъ всѣ прочія науки, именно математическія и физическія, не важны и безполезны, какъ скоро онѣ не вытекаютъ изъ самопознанія, или не приводятъ къ нему. Но познавать самого себя человѣкъ долженъ не только въ теоретическомъ отношеніи, какъ существо мыслящее, но еще болѣе въ практическомъ, какъ существо нравственное.

Познай самого себя, какъ существо *мыслящее*. Такъ какъ истина почерпается извнутри самого человѣка, то значитъ, что ее надобно искать въ своемъ собственномъ мышленіи. Но частныя, разрозненныя представленія о вещахъ еще не принадлежатъ къ области мышленія, и потому не заключаютъ въ себѣ истины; они составляютъ только матеріалъ для мышленія и выражаютъ относительно-справедливое мнѣніе (*δόξα*) того, или другаго человѣка; и потому при внимательномъ изслѣдованіи ихъ, они сами собою обнаруживаютъ свою несостоятельность, сами себя разрушаютъ своимъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Процессъ мышленія состоитъ въ томъ, чтобы частныя представленія анализировать, отдѣлять отъ нихъ все случайное и такимъ образомъ извлекать изъ нихъ общее понятіе, или опредѣленіе (*τί ἐστι*) вещи и по немъ обсужи-

вать всѣ частные случаи. Только познаніе изъ понятій составляетъ настоящее знаніе (ἐπιστήμη), или выраженіе истины; потому что только мысль, или всеобщее понятіе есть истина, или сущность бытія; оттого истинное, доброе и прекрасное вообще истинно, добро и прекрасно само по себѣ, а не по относительнымъ представленіямъ человѣка. Какъ частныя представленія сами по себѣ ничтожны, такъ и всякій частный предметъ, т. е. все чувственное и тѣлесное само по себѣ не имѣетъ никакой цѣны, ἄτιμον ἐστι; какъ всякое частное представленіе имѣетъ только относительное достоинство, содѣйствуя развитію всеобщаго, такъ все чувственное и тѣлесное получаетъ свое значеніе и достоинство только въ той мѣрѣ, въ какой оно служитъ средствомъ всеобщему. Такъ какъ всеобщее только понятіе есть сущность вещей, то значитъ, что истинно – существующее есть всеобщая мысль, всеобщій Разумъ, или божественное Начало. Божественное Начало само по себѣ невидимо, какъ и все благороднѣйшее, или лучшее въ мірѣ: но какъ всякая вещь имѣетъ какую-либо разумную, добрую цѣль, то божественное Начало есть Добро, которое должно осуществляться и осуществляется въ мірѣ, употребляя вещество какъ орудіе своей разумной дѣятельности; вся природа, поэтому, есть выраженіе и органъ божественнаго Добра и самымъ служеніемъ разумнымъ цѣлямъ свидѣтельствуетъ о бытіи этого верховнаго Добра. — Въ разумной человѣческой душѣ Божественное отражается съ наибольшею ясностію. Она причастна божественной природѣ и существенно отлична отъ своего тѣла, какъ своего орудія; и какъ разумное имѣетъ безусловное достоинство, то она безсмертна. Присущіе Добра въ мірѣ и человѣкѣ есть божественный промыслъ.

Познай самого себя, какъ существо ***нравственное.*** Какъ

познаніе истины вообще, такъ и въ частности знаніе того, въ чемъ состоитъ правое, δίκαιον, почерпается только изнутри насъ самихъ; а безъ этого знанія невозможно нравственное дѣйствованіе Какъ безотчетное представленіе не есть истина, такъ безотчетное дѣйствованіе не есть нравственность. Оттого нѣтъ никакого достоинства ни въ мужествѣ, ни въ справедливости, если все это выполняется безъ сознанія и разумнаго самоопредѣленія, προαίρεσις τῷ λόγῳ; даже неправственно дѣйствующій, но съ сознаніемъ, лучше того, кто поступаетъ худо безъ сознанія; въ первомъ случаѣ есть по крайней мѣрѣ возможность нравственности, которая нарушена здѣсь только на время; а въ послѣднемъ — нѣтъ и этой возможности. Всякое дѣйствіе имѣетъ свое достоинство только въ той мѣрѣ, въ какой оно происходитъ изъ правильнаго знанія, знаніе есть существенное условіе добродѣтели (ἀρετή) и даже вся вообще добродѣтель есть не иное что, какъ знаніе, ἐπιστήμη, λόγος, φρόνησις; потому что только съ разумнымъ познаніемъ можно дѣйствовать хорошо (τὰ καλά τε κ' ἀγαθὰ πράττειν), а безъ этого познанія нельзя ни предпринять, ни выполнить ничего добраго. Такъ какъ добродѣтель есть знаніе, а знаніе, будучи независимо отъ субъективныхъ частныхъ представленій, есть только одно, то и частныя добродѣтели не различаются въ отношеніи пола, или состоянія людей: добродѣтель только одна. Такъ какъ добродѣтель есть знаніе, то добродѣтели можно учиться,— и стремленіе къ этому нравственному знанію есть цѣль человѣка[450]. Цѣль эта достижима для каждаго, потому что способность къ знанію, а слѣдовательно и къ добродѣтели, одинакова у всѣхъ. Добродѣтель,

[450] Arist. Eth. Eud. I. 5. Σωκράτης — ὤετ' εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετήν.

какъ знаніе, есть знаніе именно добра; но знающій добро непремѣнно предпочтетъ его злу; слѣдовательно знаніе добра непремѣнно есть и выполненіе его, есть знаніе осуществляемое на дѣлѣ, или мудрость, *σοφία*. Злой бываетъ злымъ только по невѣдѣнію, слѣдовательно невольно, *ἄκων*, потому что быть невѣжой никто не желаетъ по доброй волѣ. Знаніе добра, какъ единство разумнаго мышленія и хотѣнія, само въ себѣ имѣетъ столько силы, что ничто другое не можетъ надъ нимъ владычествовать (*οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως*) и увлекать за собою человѣка, какъ раба; оттого оно торжествуетъ надъ естественными желаніями и страстями такъ, что духъ во всякое время имѣетъ свободу и познавать добро и избирать его. Поэтому съ знаніемъ добра никто не можетъ ошибаться, или дѣлать зло; а съ другой стороны, мудрый, владычествуя надъ собою собственнымъ своимъ знаніемъ, имѣетъ желаній такъ мало, какъ только это возможно для человѣка. Добродѣтель есть знаніе и выполненіе добра: но добро есть всеобщій, божественный Разумъ; а божественный Разумъ выражаетъ свою волю въ требованіяхъ нашей совѣсти, въ неписанныхъ законахъ, *ἄγραφοι νόμοι*, и въ законахъ государства *ν. πόλεως*, такъ что и въ государствѣ признанное законнымъ есть правое, *τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι*, не по волѣ только законодателя, но и по самой природѣ, *φύσει*. Тѣ и другіе законы всѣмъ извѣстны; и кто выполняетъ эти законы, какъ выраженіе всеобщаго Разума, тотъ благоговѣетъ предъ виновникомъ ихъ,— божественнымъ Началомъ, стараясь по возможности уподобиться Ему самому. Слѣдовательно добродѣтель, какъ знаніе и выполненіе божественныхъ велѣній, есть благочестіе, *εὐσεβεία*. Добродѣтель, какъ знаніе добра, есть знаніе не только общее, но и частное, есть знаніе и того, въ чемъ состоитъ наше собственное истинное добро во всѣхъ случаяхъ жизни

и выполненіе этого добра; а потому добродѣтель есть уже и счастіе, но счастіе не случайное, *ἐυτυχία*, состоящее въ обладаніи такими благами, которыя зависятъ не отъ нашей воли и дѣятельности, а отъ случая, и столько же могутъ быть для насъ вредны, какъ и полезны; добродѣтель есть *ἐυπραξία*, есть такое благо, которое пріобрѣтается и удерживается свободною нашею дѣятельностію и во всѣхъ обстоятельствахъ жизни остается для насъ благомъ. Такимъ образомъ знаніе *ἐπιστήμη*, мудрость *σοφία*, благочестіе *ἐυσεβεία* и счастіе *ἐυπραξία* суть одно и то же; всѣ они сходятся въ одномъ и томъ же понятіи добродѣтели, *ἀρετή*. Стремиться къ добродѣтели значитъ стремиться къ знанію добра и выполнять его на дѣлѣ, или быть мудрымъ,—значитъ сознавать это добро и осуществлять въ себѣ, какъ божественную волю, или что тоже, быть благочестивымъ и въ самой этой дѣятельности своей находить свое истинное счастіе. Въ такомъ только пониманіи добродѣтели состоитъ цѣль человѣка.

в) Судьба Сократа.

Сократъ, эта высоко-нравственная натура, своимъ возвышеннымъ и благотворнымъ ученіемъ, по видимому, долженъ былъ пробудить такое же благоговѣйное чувство удивленія и уваженія у своихъ современниковъ, какое неоспоримо стяжалъ онъ въ потомствѣ. Но на самомъ дѣлѣ случается не рѣдко, что современники великаго мужа или не сознаютъ, или съ ненавистію отрицаютъ и преслѣдуютъ то, чему удивляется потомство. Такова была судьба и Сократа. Онъ наставлялъ своихъ согражданъ въ познаніи добра и самъ былъ для нихъ образцемъ нравственной жизни; а между тѣмъ его публично подвергали осмѣянію и осужденію. На него открыто нападалъ Аристофанъ въ своихъ »облакахъ« и потомъ аѳинскій народъ

формально осудилъ его и предалъ смерти. Такой печальный исходъ такой нравственно-прекрасной жизни не былъ, однакожъ, случайностію у Сократа; его судьба тѣсно связана съ его ученіемъ и дѣятельностію, какъ ученіе и дѣйствованіе съ его личностію.

Начнемъ съ Аристофана.

Извѣстно, что аѳинскіе комики свободно выводили на сцену современныя и живыя лица подъ собственнымъ ихъ именемъ: свобода, какой бы мы и не предполагали, если бы не знали объ этомъ исторически; такъ противорѣчитъ она нашимъ понятіямъ о приличіи, нашимъ нравамъ и обычаямъ. Пользуясь такою свободою, и Аристофанъ въ своихъ комедіяхъ выводитъ на сцену не только Сократа, но и Аѳинянъ вообще, наприм Эсхила, Еврипида, аѳинскихъ полководцевъ, олицетворенный аѳинскій народъ (δῆμος) и самыхъ даже боговъ народныхъ.—Что же въ Сократѣ могло служить для Аристофана предметомъ публичнаго осмѣянія? — Прежде всего сторона внѣшняя. Природа надѣлила Сократа особенною наружностію: его впалый и вздернутый носъ, глаза на выкатѣ, лысая голова и толстое брюхо давали его физіогноміи поразительное сходство съ Силеномъ, —сравненіе, которое въ ксенофонтовомъ пиршествѣ приведено съ веселою шуткою и въ платоновомъ симпозіумѣ высказано столь же остроумно, какъ и глубокомысленно. Къ томужъ, онъ ходилъ въ бѣдной одеждѣ, съ необутыми ногами, часто останавливался на улицѣ среди толпы народа и поводилъ вокругъ себя глазами. Удивительно ли, что своевольная аѳинская комедія овладѣла такою странною личностію, рѣзко противоположною афинскому юношеству, изящному и утонченному? Но Аристофанъ не остановился на одной только наружности Сократа, а напалъ на внутреннее значеніе его жизни, на самую сущность его дѣйстви-

тельнаго ученія. Нельзя предполагать, что Аристофанъ руководствовался въ этомъ случаѣ злостію, или личною враждою; это противорѣчитъ тому изображенію Аристофана и его отношенія къ Сократу, какое находимъ въ пиршествѣ Платона. Аристофанъ не былъ такъ-же легкомысленный весельчакъ и поверхностный шутникъ, который бы всѣмъ великимъ и священнымъ жертвовалъ для остраго слова и потѣхи Аѳинянъ. Все у него имѣетъ глубокое и серьёзное основаніе. Онъ не имѣлъ въ виду только насмѣшку; насмѣшка надъ тѣмъ, что достойно уваженія, холодна и плоска. Это жалкая острота, которая не основывается на сущности дѣла, на внутреннихъ противорѣчіяхъ самой вещи; а Аристофанъ не былъ пошлымъ острякомъ. Невозможно бнѣшнимъ образомъ навязать смѣшную сторону такому предмету, который въ самомъ себѣ не заключаетъ ничего смѣшнаго, не заключаетъ ироніи надъ самимъ собою. Комическое состоитъ въ томъ, чтобы въ лицѣ, или вещи указать, какъ она сама собой разрѣшается въ противорѣчія. Если нѣтъ такой стихіи въ самой вещи, изображаемой комически, то комическое будетъ поверхностно, неосновательно; а этого нельзя сказать о комизмѣ Аристофана. Онъ не потѣшается только надъ предметами своего комизма, наприм. надъ аѳинскимъ демосомъ; въ самой насмѣшкѣ надъ нимъ лежитъ глубокій и серьёзный политическій взглядъ. Изъ всѣхъ піесъ его видно, что онъ былъ самый ревностный патріотъ, превосходный, истинно-аѳинскій гражданинъ. Какъ патріотъ съ извѣстнымъ настроеніемъ духа, онъ былъ самый страстный почитатель стараго времени, самый воодушевленный панегиристъ патріархальныхъ нравовъ и постановленій; и напротивъ, глубоко ненавидѣлъ всякое новое стремленіе въ политикѣ, искусствѣ, Философіи и возрастающее просвѣщеніе, идущее рука-объ-руку съ испорченной Демокра-

тіей. Оттого-то, желая вновь пробудить и изощрить въ своемъ народѣ любовь къ старому времени, онъ такъ ѣдко насмѣхался надъ демагогомъ Клеономъ (во всадникахъ), надъ трагикомъ Еврипидомъ (въ лягушкахъ) и надъ самымъ Сократомъ (въ облакахъ). Сократъ, какъ заступникъ резонирующей и потому разрушительной Философіи, казался ему столько же вреднымъ, какъ и мятежная партія, безсознательно все разрушающая въ государствѣ Оттого главная мысль въ облакахъ та, чтобы подвергнуть Сократа общему презрѣнію, какъ представителя софистики или мнимой мудрости, безполезной, праздной, развращающей юношество и подрывающей нравы и строгость воспитанія.—Справедливъ ли такой взглядъ на Сократа? Въ извѣстномъ отношеніи справедливъ. Въ философствованіи Сократа была не только положительная сторона, но и отрицательная, и эта послѣдняя была у него главною. Все подвергая діалектическому разложенію, онъ разрушалъ и отрицалъ ходячія, безотчетныя представленія, а вмѣстѣ съ ними подрывалъ и нравы и обычаи и самые законы въ ихъ общеходячей формѣ. Законъ выражается и принимается безотчетнымъ сознаніемъ въ общей, неразвитой формѣ, наприм. »не убей, не обманывай;« но Сократъ, анализируя и разъясняя законъ, показывалъ инстанціи, изъятія, ограниченія; наприм. что на войнѣ позволительно же убивать непріятеля, позволительно полководцу обманывать своихъ воиновъ обѣщаніемъ подкрѣпленія для возбужденія въ нихъ мужества, или врачу—обманывать больнаго. При такихъ изъятіяхъ и исключеніяхъ законъ, представлявшійся сознанію прочнымъ и незыблемымъ только въ своей общей формѣ, дѣлается шаткимъ, измѣняющимся съ измѣненіемъ обстоятельствъ и требуетъ положительнаго знанія, гдѣ и какъ примѣнять его на дѣлѣ. Но Сократъ, колебля безотчетныя убѣжденія своихъ собесѣд-

никовъ, весьма рѣдко приводилъ ихъ къ положительнымъ выводамъ, предоставляя это дальнѣйшее развитіе мысли собственному ихъ соображенію. Поэтому добрый или дурной результатъ діалектики Сократа въ его собесѣдникахъ всегда зависѣлъ отъ характера самого субъекта, гдѣ субъектъ былъ дурной, тамъ всегда могла повториться исторія Стрепсіада, представленная въ облакахъ Аристофана. На эту-то отрицательную сторону сократова философствованія напалъ Аристофанъ, изображая ее комически съ ея внутренними противорѣчіями. Онъ описываетъ Сократа, какъ онъ своимъ нравственнымъ ученіемъ о добрѣ производитъ противоположное тому, къ чему стремится, какъ его ученики восхищаются открытіями, почерпнутыми у него, которыхъ пріобрѣтеніе они считаютъ для себя счастіемъ, которыя, однакожъ, развращаютъ ихъ до крайности и приводятъ ихъ къ слѣдствіямъ противоположнымъ тому, чего они ожидали Превосходное открытіе, которымъ восхищаются ученики Сократа, какъ самымъ лучшимъ пріобрѣтеніемъ, — по изображенію Аристофана, — есть взглядъ на ничтожество законовъ добра, какъ оно является наивному сознанію. — Въ описаніе Сократа Аристофанъ привнесъ, конечно, нѣкоторыя черты выдуманныя, по крайней мѣрѣ неоправдываемыя исторически, наприм. будто Сократъ глубокомысленно занимался изслѣдованіемъ, какъ далеко прыгаютъ блохи и для того наклеивалъ къ ихъ ногамъ воскъ; можно приписать аѳинскому комику и преувеличеніе въ томъ отношеніи, что сократову діалектику онъ неумолимо довелъ до крайняго ея результата: однакожъ, нельзя сказать, что Аристофанъ несправедливо изобразилъ Сократа; напротивъ, надобно удивляться глубинѣ, съ какою онъ постигъ отрицательную сторону его діалектики, и художественности, съ какою представилъ ее въ живыхъ лицахъ. Какъ приверженецъ ста-

рины, какъ патріотъ съ духомъ стараго времени, онъ не иначе и могъ смотрѣть на Сократа, какъ съ этой именно стороны, и что его взглядъ схваченъ съ дѣйствительности, видно и изъ того, что, по свидѣтельству Платона, мнѣніе, высказанное имъ о Сократѣ, сдѣлалось почти всеобщимъ и сохранилось до самой смерти его, въ теченіи двадцати четырехъ лѣтъ, считая съ перваго представленія облаковъ. — Но если Аристофанъ правъ съ своей точки зрѣнія, то нельзя однакожъ не замѣтить, что его точка зрѣнія не вѣрна, и что вся политико-соціальная тенденція его держится на ложномъ понятіи объ историческомъ развитіи. Прекрасное старое время, какъ онъ изображаетъ его, среди новаго времени есть уже мечта. Какъ взрослый не можетъ естественнымъ образомъ опять сдѣлаться дитятей, такъ точно безотчетная нравственность и наивность младенческаго періода народа не можетъ быть насильно перенесена въ тѣ времена, когда размышленіе разрѣшило и уничтожило непосредственность и безсознательную нравственную простоту. Невозможность такого возврата подтверждаетъ и самъ Аристофанъ, когда въ неудержимо-веселомъ настроеніи духа съ комической насмѣшкой предаетъ посмѣянію всѣ божескіе и человѣческіе авторитеты, и тѣмъ самымъ показываетъ, что и онъ не стоитъ уже на почвѣ старыхъ нравовъ и обычаевъ, что и онъ сынъ своего времени, ратующій противъ нововведеній средствами новаго же времени, и такимъ образомъ впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою, — однимъ и тѣмъ же дѣйствіемъ и поддерживая древнюю нравственность и разрушая ее.

Мнѣніе, комически высказанное Аристофаномъ въ его облакахъ, повторилось и кончилось въ жизни Сократа въ высшей степени трагически. Осужденіе и смерть его есть трагедія Аѳинъ, трагедія всей Греціи.

Послѣ того, что Сократъ долго жилъ и училъ въ Аѳинахъ своимъ обыкновеннымъ образомъ, на 70-мъ году его жизни, противъ него представили формальное обвиненіе въ судѣ: Мелитъ молодой поэтъ, Анитъ демагогъ и Ликонъ реторъ. Содержаніемъ обвиненія были два пункта: а) что Сократъ не уважаетъ народныхъ боговъ и вводитъ новыхъ и б) что онъ развращаетъ юношество. По этимъ пунктамъ и народный судъ призналъ его виновнымъ.

Нѣтъ основаній предполагать, что обвинители дѣйствовали противъ Сократа единственно изъ личной къ нему вражды; всего вѣроятнѣе, что слѣдуя общему мнѣнію, какое составилось о немъ въ народѣ, они руководствовались убѣжденіемъ въ его виновности,—убѣждены были, что ученіе его вообще имѣетъ софистическій характеръ, опасный для религіи и нравственности; а что этого рода вину преслѣдовали судебнымъ образомъ, причину тому надобно искать въ особенныхъ политическихъ обстоятельствахъ того времени. Легкомысліе софистическаго образованія стояло въ тѣсной связи съ политическимъ паденіемъ Аѳинъ въ пелопоннезскую войну; изъ школы софистовъ вышли самые главные и самые опасные новые политики, которые частію какъ олигархи, частію какъ демагоги терзали государство; изъ нея вышла та гибельная мораль, которая желанія и прихоти субъекта поставила на мѣсто существующихъ нравовъ и религіозныхъ вѣрованій, корысть—на мѣсто права и властвованіе надъ другими считала верхомъ человѣческаго счастія; изъ нея наконецъ произошла и та безсодержательная реторика, которая богатство техническихъ средствъ употребляла только для достиженія желанной цѣли, каковабъ она ни была, и поставляла высочайшимъ для себя торжествомъ неправое дѣло дѣлать побѣдоноснымъ и правымъ. Эту связь софистическаго образованія съ политическою порчею

государства сознавалъ не одинъ Аристофанъ, преслѣдовавшій это начало въ своихъ облакахъ; мы видимъ у Платона (Meno 91. c.), что и Анитъ былъ самымъ ревностнымъ противникомъ гибельнаго воспитанія софистовъ. Если въ прежнее время не слишкомъ обращали вниманіе на слѣдствія этого воспитанія, то исходъ пелопоннезской войны долженъ былъ каждаго вразумить въ ихъ превратности. Поэтому естественно, что тѣ, которые освободили Аѳины отъ олигархіи, введенной Лизандромъ, и вмѣстѣ съ древними постановленіями возстановили и свою политическую независимость, захотѣли уничтожить зло въ самомъ корнѣ, противудѣйствуя софистическому воспитанію. Но Сократъ, съ его отрицательнымъ пріемомъ философствованія, имѣлъ величайшее формальное сходство съ софистами; на него вообще смотрѣли какъ на представителя новомоднаго, софистическаго воспитанія, и о гибельности его вліянія судили по нѣкоторымъ изъ его учениковъ, между которыми Критій, одинъ изъ тридцати тирановъ, и Алкивіадъ, этотъ геній легкомыслія, наиболѣе бросались въ глаза, потому что они много сдѣлали зла аѳинскому народу. Кромѣ того, такъ какъ софисты, по своему характеру, были аристократическаго духа, то и Сократъ, мнимый софистъ, также долженъ былъ казаться народу аристократомъ, и это тѣмъ больше, что въ числѣ его друзей и учениковъ были мужи извѣстные своею олигархическою тенденціею, таковы Терамен̀ъ, послѣ Критія одно изъ значительнѣйшихъ лицъ между тридцатью тиранами, Платонъ и его братъ съ дядей его Хармидомъ, Ксенофонтъ, который около времени сократова процесса, а можетъ быть и по соприкосновенію съ нимъ, изгнанъ былъ изъ Аѳинъ за свою связь съ другомъ Спартанцевъ, Киромъ. Съ другой стороны, изъ трехъ обвинителей Сократа два, какъ демократы, поль-

зовались особеннымъ уваженіемъ демократической партіи: Анитъ при Ѳразивулѣ былъ полководцемъ въ Филѣ и послѣ однимъ изъ лицъ, имѣвшихъ величайшее вліяніе въ государствѣ; Мелитъ, главный обвинитель, возвратившійся также съ Ѳразивуломъ, находился съ Кефисофономъ во главѣ посольства, отправленнаго изъ Пирея въ Спарту для переговоровъ о мирѣ, да и судьи Сократа, по указанію платоновой апологіи (§ 21 A), принадлежали къ числу изгнанныхъ и потомъ возвратившихся въ Аѳины съ Ѳразивуломъ. При такихъ обстоятельствахъ удивительно ли, что тѣ, которые заботились о возстановленіи демократическаго образа правленія и величія Аѳинъ,—какими были и обвинители и судьи Сократа, — видѣли въ немъ развратителя юношества, человѣка опаснаго для государства? Итакъ Сократъ палъ жертвою демократической реакціи, наступившей по низверженіи тридцати тирановъ. Впрочемъ, это вовсе не было исключительнымъ побужденіемъ нападокъ на него; напротивъ, непосредственную вину его видѣли въ ниспроверженіи имъ древней нравственности и благочестія; въ отношеніи къ этой винѣ антидемократическая тенденція его ученія была частію только посредственнымъ слѣдствіемъ, а частію только отдѣльной причиной. Разсмотримъ же въ частности главные пункты обвиненія противъ него.

При первомъ взглядѣ на эти объвинительные пункты открывается, что они не касаются Сократа такъ непосредственно, какъ были высказаны. Обвиненіе, что онъ »невѣритъ въ государственныхъ боговъ и занимается безбожною метеорософіею Анаксагора« (признавшаго солнце камнемъ), не только не подтверждается никакими фактами, но еще противорѣчитъ всему тому, что достовѣрнѣйшими свидѣтелями передано намъ о разговорахъ и дѣйствіяхъ философа; потому

что, какъ и всѣ прочіе Аѳиняне, онъ приносилъ народнымъ богамъ жертвы на публичныхъ олтаряхъ и о самыхъ богахъ отзывался съ благоговѣніемъ, а изслѣдованіемъ природы въ духѣ софистовъ (Протагора и самаго Анаксагора) не занимался никогда. Несправедлива и та сторона обвиненія, будто Сократъ »вводитъ новыя демоническія силы,« несправедлива потому, что онъ никогда не имѣлъ намѣренія ставить своего демона на мѣсто боговъ, или по причинѣ его считать оракулы излишними для другихъ, или для самого себя. Что Сократъ »развращаетъ юношество,« — и это обвиненіе не имѣетъ прямыхъ доводовъ. Въ подтвержденіе этого пункта ссылались на Критія и Алкивіада, какъ учениковъ его; но, какъ замѣчаетъ Ксенофонтъ, оба они научились злу не у Сократа, который, напротивъ, долго еще ихъ обуздывалъ; и хотя здравое воспитаніе всегда бы должно дѣлать воспитанниковъ добрыми людьми, однако тамъ, гдѣ оно не приноситъ желаемыхъ плодовъ, нельзя еще тотчасъ винить за то наставника; утверждали, будто Сократъ научаетъ презирать родителей и родственниковъ; но онъ никогда не внушалъ такихъ мыслей, а развѣ нѣкоторые изъ его слушателей сами по себѣ выводили изъ словъ его такого рода заключеніе; приводили также въ оправданіе своихъ словъ, что Сократъ одобряетъ гордое обхожденіе богатыхъ съ бѣдными; но и это несправедливо, хотя вопросительное выраженіе этой мысли и могло оставить въ комъ-либо подобнаго рода впечатлѣніе.

Но какъ бы ни велико было недоразумѣніе обвинителей и судей Сократа, нельзя однако отрицать, что его ученіе и образъ мыслей заключаютъ въ себѣ элементъ, несовмѣстимый съ началомъ греческой общественной жизни и нравственности. Этотъ элементъ, разсматриваемый вообще, есть уклоненіе отъ непосредственно-данной нравственной объективности

къ субъекту и его сознанію, — требованіе, чтобъ индивидумъ, вмѣсто безусловнаго подчиненія законамъ, нравамъ и представленіямъ своего государства и народа, опредѣлялъ себя въ дѣйствованіи своимъ собственнымъ разумѣніемъ,—мысль, что нравственную цѣну имѣетъ не безотчетное принятіе существующихъ нравовъ, но только самостоятельная дѣятельность, короче — что добродѣтель есть знаніе. Сократъ понималъ это начало, конечно, не такъ односторонно, какъ софисты; онъ поставлялъ высочайшимъ закономъ не субъективный произволъ, а пониманіе вырабатываемое мышленіемъ, почерпаемое изъ объективно-истинныхъ понятій. Но частію и это начало все же противорѣчитъ сущности греческой нравственности, которая еще не знала и не могла снести этой новой свободы субъективнаго нравственнаго убѣжденія, а частію и сократово знаніе еще не было развито до такой степени, чтобы въ опредѣленныхъ результатахъ можно было показать его согласіе съ тѣмъ, что государство признавало истиннымъ и правымъ. Если Сократъ въ частности не противорѣчилъ ни въ чемъ обычаямъ и законамъ своего отечества, то одна уже формальная сторона его пониманія, — что онъ не хотѣлъ принимать ихъ безотчетно, — дѣлала его виновнымъ противъ начала греческаго государства; и самый способъ этого изслѣдованія могъ содѣйствовать только къ усиленію его виновности, потому что послѣднимъ основаніемъ нравственной дѣятельности у него всегда была, по видимому, только польза ея. Если самъ Сократъ не руководствовался этимъ эгоистическимъ побужденіемъ, то кто могъ поручиться, что со стороны философа это не была только непослѣдовательность, или чисто субъективная необходимость, безъ которыхъ его ученіе должно бы вести совершенно къ инымъ результатамъ? И въ самомъ дѣлѣ, Алкивіадъ и Критій употребили же сокра-

тическій методъ только для эгоистическаго оспариванія нравственныхъ авторитетовъ; и другіе ученики Сократа, не будучи въ состояніи слѣдовать его методу во всемъ его объемѣ, могли останавливаться лишь на отрицаніи прежнихъ нравственныхъ убѣжденій и на сомнѣніи въ общепринятыхъ началахъ и учрежденіяхъ Но и въ тѣхъ положеніяхъ, которыя высказаны самимъ Сократомъ и учениками вѣрными его духу, выражается взглядъ несовмѣстимый съ сущностію аѳинскаго государства. По древне – греческимъ понятіямъ государство должно быть непосредственнымъ и первымъ предметомъ нравственной дѣятельности; а съ этой точки зрѣнія нѣтъ добродѣтели частной, которая бы ограничивалась сама собой; и не только тотъ, кто положительно дѣйствовалъ бы противъ государства, но и кто не посвящалъ бы ему своей дѣятельности, слылъ бы дурнымъ гражданиномъ. А между тѣмъ Сократъ требовалъ, наоборотъ, чтобы каждый занимался прежде всего самимъ собою, а за тѣмъ уже государствомъ; и самъ онъ считалъ своимъ назначеніемъ частное обхожденіе съ другими для ихъ назиданія, и потому совершенно устранялся отъ политической дѣятельности и говаривалъ о самомъ себѣ, что онъ не Аѳинянинъ, не Грекъ, но всемірный гражданинъ; а въ тѣхъ немногихъ случаяхъ, гдѣ ему невозможно было устраниться отъ участія въ политикѣ, онъ противопоставлялъ испорченности своего времени только страдательное сопротивленіе. Равнымъ образомъ изъ школы его, кромѣ выродившихся воспитанниковъ его, Критія и Алкивіада, всѣ почти выходили мужи не принимавшіе никакаго участія въ дѣлахъ общественныхъ. Далѣе, государство у Грековъ было и абсолютнымъ нравственнымъ объектомъ и абсолютнымъ нравственнымъ авторитетомъ; но Сократъ, хотя ссылался на законы государства вопреки софистическому отрицанію объективной нравственной нормы,

однакожъ, съ своей стороны, самосвѣденіе субъекта тоже ставилъ выше рѣшеній государства въ своемъ знаменитомъ изрѣченіи, — что онъ желаетъ больше повиноваться Богу, т. е. внутреннему призванію, чѣмъ Аѳинянамъ, хотя бы они строго запрещали ему это. Изъ такого отношенія Грековъ къ государству непосредственно вытекало дальнѣйшее требованіе — безусловно покоряться государственнымъ учрежденіямъ и не только не возставать противъ нихъ силою, но и не осуждать ихъ. Но Сократъ открыто, въ самыхъ сильныхъ выраженіяхъ, выставлялъ на видъ недостатки демократическаго образа правленія. Какъ истинная добродѣтель, по его понятію, состоитъ въ знаніи, такъ и истинными правителями въ государствѣ должны быть люди только знающіе[451]. Поэтому, когда демократическое правленіе Аѳинъ каждому гражданину предоставляло право совѣщанія въ дѣлахъ государственныхъ и для каждой общественной должности избирало гражданъ по жребію, то такое учрежденіе не могло не казаться ему самымъ страннымъ; и онъ дѣйствительно называлъ глупостію выборъ государственныхъ лицъ по жребію, тогда какъ никто не захотѣлъ бы довѣриться кормчему, или ремесленнику, избранному такимъ случайнымъ образомъ. Въ присутствіи самыхъ судей своихъ онъ съ неуваженіемъ отзывался о демократіи вообще; онъ думалъ, что правдивому человѣку не слѣдуетъ принимать никакаго участія въ управленіи государствомъ, потому что онъ палъ бы жертвою страстей народа прежде, чѣмъ былъ бы въ состояніи сдѣлать что-либо полезное, если въ иномъ случаѣ Сократъ совѣтовалъ Хармиду заниматься государственными дѣлами, то и это дѣлалъ въ слѣдствіе самаго неуважительнаго понятія о демократіи; желая внушить ему смѣлость, не-

[451]) Xenoph. Memorab. III. 9. 10.

обходимую въ народныхъ совѣщаніяхъ, онъ напоминалъ ему, что демосъ, котораго онъ такъ страшится, есть не иное что, какъ собраніе сапожниковъ, лавочниковъ, мужиковъ, которое ни мало не заслуживаетъ особеннаго вниманія. Удивительно ли, что въ послѣдствіи времени Хармидъ, какъ одинъ изъ десяти начальниковъ Пирея, назначенныхъ тридцатью тиранами, палъ на сторонѣ своего родственника Критія въ борьбѣ противъ освободителей отечества, когда олигархическое направленіе его фамиліи оплодотворено было въ немъ такого рода внушеніями, — или что Алкивіадъ изъ тѣхъ же понятій сдѣлалъ ближайшее приложеніе, что законы, устанавливаемые толпою такихъ невѣждъ, не имѣютъ значенія истинныхъ законовъ? — Что имѣетъ силу относительно государства вообще, то должно имѣть ее и въ частности относительно нравственной объективности; оттого съ обвиненіемъ Сократа въ неуваженіи государственныхъ учрежденій находится въ связи и дальнѣйшее обвиненіе, что онъ научаетъ презирать родителей и родственниковъ, внушая своимъ собесѣдникамъ, что если дѣти умнѣе родителей и родственниковъ, то могутъ связать ихъ, какъ безумныхъ, и когда кто-либо нуждается въ помощи, то полезны для него не его родственники, а тѣ, которые умѣютъ доставить имъ нужную помощь. И эти обвиненія, въ такомъ прямомъ смыслѣ, въ какомъ высказаны обвинителями, безспорно, ложны: однакожъ и въ нихъ есть часть истины. Если Сократъ изъ своего ученія »о безусловномъ достоинствѣ знанія« выводилъ правильное заключеніе, что друзья и родственники не имѣютъ никакого значенія, какъ скоро не обладаютъ истиннымъ знаніемъ, если онъ сравнивалъ такія лица съ бездушными трупами, или негодными изверженіями человѣческаго тѣла, если примѣнялъ къ нимъ одно изъ своихъ общихъ положеній, »что неразумное не имѣетъ ни-

какой цѣны« (ὅτι τὸ ἄφρον ἄτιμόν ἐστι), то все это онъ могъ утверждать въ томъ смыслѣ, что всякъ долженъ стараться о пріобрѣтеніи истиннаго знанія, чтобъ не быть недостойнымъ своихъ родственниковъ. Но что мѣшало другимъ выводить отсюда и то слѣдствіе, что родственники невѣжи и безполезные для насъ не заслуживаютъ никакаго уваженія и вниманія, какъ нѣчто не имѣющее никакаго достоинства? И куда не могло бы вести это заключеніе, когда и самъ Сократъ утверждалъ, что онъ тщетно искалъ истиннаго знанія у своихъ согражданъ, что большая часть изъ нихъ вовсе не знаетъ и тѣхъ вещей, которыя по видимому знаетъ наилучше, что тотъ не много отличается отъ сумасшедшаго, кто не зная самого себя, думаетъ однакожъ, будто знаетъ то, чего на самомъ дѣлѣ не знаетъ? Очевидно, что разсматривая ученіе Сократа съ этихъ точекъ зрѣнія, обвинители его находили основаніе думать, что »онъ развращаетъ юношество.« — Наконецъ, и обвиненіе, что Сократъ »не вѣритъ въ государственныхъ боговъ,« — сколь ни ложно въ этомъ общемъ видѣ, — тоже имѣетъ сторону и справедливую. Дельфійскій Аполлонъ, Пиѳія, признали Сократа мудрѣйшимъ изъ Грековъ. Такое признаніе оракула достойно замѣчанія. Въ дельфійскомъ оракулѣ присущъ былъ Аполлонъ, какъ вѣщій богъ (Фэбъ вѣщій); его верховная заповѣдь была: »познай самого себя.« Этою заповѣдью требовалось не познаніе частностей и случайностей человѣка, но самопознаніе духа. Заповѣдь эту исполнилъ Сократъ; »γνῶθι σαυτόν« онъ обратилъ въ пословицу; онъ герой, который на мѣсто дельфійскаго оракула поставилъ начало: человѣкъ въ самомъ себѣ познаетъ то, что истинно; онъ долженъ созерцать истину въ себѣ самомъ. И Пиѳія, съ своей стороны, приговоромъ своимъ о Сократѣ отказывается отъ прорицанія въ пользу субъективнаго сознанія человѣка. Эта вѣра

въ сознаніе человѣка повела за собою великій переворотъ въ мірѣ нравственномъ: человѣческое сознаніе, въ себѣ самомъ почерпающее истину, не есть уже прежній богъ, Аполлонъ; это есть дѣйствительно пришествіе новаго бога. И потому жалоба на Сократа »за введеніе новыхъ боговъ« совершенно справедлива въ этомъ смыслѣ.

Такимъ образомъ Сократъ, хотя самъ въ себѣ убѣжденъ былъ не только въ правѣ, но и въ законности своего дѣйствованія, былъ однакожъ представителемъ такого образа мышленія, который рѣшительно противорѣчилъ началу древне-греческой нравственности и который не могъ быть осуществленъ безъ ея ниспроверженія; и съ другой стороны, аѳинское государство, по греческимъ понятіямъ о правѣ государства относительно обнаруженія мыслей и чувствованій своихъ гражданъ, безспорно имѣло полную власть наказать въ лицѣ Сократа это начало, враждебное для общественной жизни И Аѳиняне дѣйствительно признали Сократа виновнымъ за оскорбленіе ихъ жизни въ двухъ пунктахъ,—въ отношеніи нравственности и религіи; скажемъ болѣе, съ этой точки зрѣнія Аѳиняне не могли не признать его виновнымъ. Но за эту вину онъ еще не былъ осужденъ на смерть; къ такому осужденію подало поводъ другое обстятельство: неповиновеніе Сократа верховной власти народа, — что составляетъ вторую сторону въ его судьбѣ

По аѳинскимъ законамъ, признанному на судѣ виновнымъ предоставлялось право самому назначать для себя наказаніе. Дѣло шло только о родѣ наказанія, а не о наказаніи вообще. Что Сократъ заслуживаетъ наказаніе, это признали уже судьи. Онъ могъ теперь отъ суда геліастовъ итти къ народу и просить (но не формально апеллировать) о снятіи съ него наказанія, или по крайней мѣрѣ опредѣлить себѣ на-

казаніе, не произвольно, конечно, а соразмѣрно съ преступленіемъ,—избрать денежную пеню, или изгнаніе. Самымъ выборомъ наказанія предполагалась мысль, что осуждаемый покаряется приговору суда и признаетъ себя виновнымъ. Но Сократъ не захотѣлъ просить народъ и отказался опредѣлить себѣ наказаніе, потому что, какъ онъ самъ говорилъ, это значило бы признать себя виновнымъ [452], хотя дѣло шло теперь уже не о виновности, а только о родѣ наказанія. Въ этомъ отказѣ, конечно, можно бы видѣть нравственную самостоятельнось, которая сознаетъ свое право, настаиваетъ на немъ и не соглашается ни дѣйствовать иначе, ни признать неправымъ то, что сама она сознала правымъ; но съ другой стороны, этотъ отказъ противорѣчитъ тому, что самъ Сократъ говорилъ послѣ въ темницѣ, именно, что онъ сидитъ здѣсь и не хочетъ бѣжать отсюда, потому что Аѳинянамъ это кажется лучшимъ, и ему кажется наилучшимъ — повиноваться законамъ. Но какъ скоро Аѳиняне нашли его виновнымъ, то и тогда уже надлежало покориться закону, подчиниться ихъ приговору и признать себя виновнымъ; и тогда уже надлежало ему признать за лучшее — заплатить пеню, потому что чрезъ это онъ покорился бы не только закону, но и приговору народа. Верховную власть народа Сократъ, конечно, признавалъ вообще, но не въ этомъ частномъ случаѣ; а между тѣмъ надлежало признавать ее и во всѣхъ частныхъ случаяхъ. Теперь онъ не подчинился народной власти, противопоставилъ судебному приговору свою совѣсть и оправдывалъ себя предъ ея судилищемъ. Но никакой народъ не можетъ полагаться на судилище совѣсти обвиняемаго, на его сознаніе, что онъ исполнилъ свою обязанность. Если со-

[452]) Xen. apolog. Socr. § 25.

знаетъ индивидумъ, что исполнилъ свою обязанность, то долженъ сознавать это и народъ; потому что народъ, въ такомъ государствѣ, какимъ было аѳинское, есть правительство, есть всеобщая государственная власть, а первое начало всякаго государства есть то, что въ кругу его нѣтъ высшаго разума, высшей совѣсти и правдивости надъ тѣмъ, что государство признаетъ правымъ Если можетъ ошибаться народъ, то тѣмъ болѣе могутъ ошибаться индивидумы. И судъ есть совѣсть, совѣсть привиллегированная; судилище есть всеобщая совѣсть, признанная закономъ и не имѣетъ надобности признавать особенную совѣсть осужденнаго. Люди весьма легко убѣждаются въ томъ, что они выполнили свою обязанность; но судьи должны изслѣдовать, въ самомъ ли дѣлѣ выполнена обязанность и въ какой мѣрѣ. Сократъ не хотѣлъ смириться предъ народомъ, просить его. чтобъ не унизиться передъ нимъ. Но въ смиреніи передъ властію народа нѣтъ ничего унизительнаго для индивидума, потому что индивидумъ долженъ же покаряться всеобщей власти. Извѣстно, что и Периклъ со слезами умолялъ народъ за Асназію и Анаксагора; и въ римской республикѣ самые благородные мужи упрашивали гражданъ. Но, какъ бы то ни было, Сократъ не смирился предъ народомъ и тѣмъ оскорбилъ величіе народной власти. Слѣдствіемъ такого оскорбленія былъ приговоръ къ смерти. Упрямство осужденнаго такъ раздражило Аѳинянъ, что восемнадцать изъ тѣхъ судей, которые прежде объявили его невиннымъ, теперь осудили его на смерть.

Можно предполагать, что многіе изъ участвовавшихъ въ осужденіи Сократа побуждались то личными, то политическими страстями, но нельзя не согласиться и съ тѣмъ, что Аѳиняне въ самомъ греческомъ правѣ имѣли достаточное основаніе осудить его. Сократъ своимъ началомъ субъектив-

ности оскорбилъ нравственную жизнь своего народа, его духъ, и за это оскорбленіе наказанъ. Принципъ, на которомъ держался общественный бытъ Грековъ, еще не могъ переносить начала субъективности; оно было враждебнымъ для него и разрушительнымъ; и потому аѳинскій народъ обязанъ былъ противодѣйствовать ему по своимъ законамъ; онъ видѣлъ въ этомъ началѣ преступленіе. Но таково вообще значеніе героевъ во всемірной исторіи; съ ними выступаетъ въ міръ новое начало, которое противорѣчитъ прежнимъ, оказывается для нихъ разрушительнымъ; и потому герои обыкновенно кажутся насилующими и разрушающими законъ. За то, если они сами и преходятъ, какъ индивидумы, то начало ими положенное не погибаетъ и, хотя бы – то принявши иную форму, разрушаетъ прошедшее. И Сократъ есть герой, который сознательно выразумѣлъ и высказалъ высшее начало духа. Это высшее начало такъ же имѣетъ за собой право, какъ и принципъ греческой жизни, — имѣетъ именно безусловное право самосвѣдущаго духа, — сознанія, почерпающаго свои рѣшенія изъ самого себя. Столкновеніе этого новаго начала съ духомъ греческой жизни вызвало реакцію, и Сократъ, какъ индивидуальный представитель этого начала, палъ, но самое начало не погибло; съ него снята только не соотвѣтствующая форма индивидуальности, снята, конечно, насильственнымъ образомъ, — осужденіемъ Сократа на смерть; но такимъ только образомъ начало это получило свою истинную форму, сдѣлалось всеобщимъ, и съ того времени развитіе его простирается чрезъ всю послѣдующую исторію.

Могутъ подумать, что судьба Сократа не была необходимымъ результатомъ его жизни, что жизнь его моглабъ имѣть и иной исходъ, что Сократъ могъ бы жить и умереть, какъ частный философъ, что ученіе его могли бы спо-

койно принять его ученики и также спокойно передавать дальше безъ вмѣшательства народа и государства, и что слѣдовательно обвиненіе Сократа случайно. Но должно сказать, что этому началу воздана надлежащая честь только самымъ его исходомъ. Оно есть существенный моментъ въ развитіи самосознанія, предназначенный къ тому, чтобы вызвать новую, высшую дѣйствительность. Начало это достойно было того, чтобы явиться въ прямомъ отношеніи къ дѣйствительности, а не просто только какъ мнѣніе и ученіе. Такое отношеніе вытекаетъ изъ природы самого этого начала; его истинное значеніе состоитъ въ томъ, что оно имѣетъ отношеніе къ дѣйствительности, и притомъ въ противоположность принципу греческаго духа. И Аѳиняне оказали ему честь, сознавши его отношеніе къ дѣйствительности, они справедливо сознали, что оно враждебно ихъ общественной жизни, и сообразно съ этимъ сознаніемъ поступили съ нимъ. Такимъ образомъ исходъ сократова начала не случаенъ, онъ заключается въ этомъ самомъ началѣ.

Мы видѣли, что Аѳиняне имѣли основаніе осудить Сократа, смотря на него съ точки зрѣнія греческаго права. Но имѣлиль это право и Аѳиняне тогдашняго времени, Аѳиняне—современники Сократа,—это иной вопросъ, на который мы съ исторической точки зрѣнія должны отвѣчать отрицательно Еслибъ Сократъ явился во время Милтіада и Аристида и былъ осужденъ, то это осужденіе само собой оправдывалось бы желаніемъ народа защищать дѣйствительный принципъ общественной жизни отъ вторженія новаго, противоположнаго ей начала субъективности, но теперь, послѣ пелопоннезской войны, уже нельзя безусловно допустить такого взгляда на осужденіе Сократа. Аѳины, которые въ теченіи полустолѣтія увлекались духомъ софистической образованно-

сти, которые со смерти Перикла, вмѣсто великихъ государственныхъ мужей, безкорыстно преданныхъ общественному благу, имѣли во главѣ своей только демагоговъ и олигарховъ, не гнушавшихся никакими средствами для удовлетворенія своему честолюбію, или корысти, которые вмѣсто древней важности Эсхила и глубокаго благочестія Софокла привыкли рукоплескать резонерству Еврипида и безпощадной насмѣшкѣ Аристофана, — такой народъ, который моральныя требованія давно уже замѣнилъ личною прихотью, — такое государство, которое было совершенно проникнуто субъективною свободою и образованностію,—уже не имѣли права осудить философа, который только созналь и высказалъ это начало своего времени. Между тѣмъ Сократъ, хотя и не стоялъ уже на почвѣ прежней непосредственности, всѣми силами стремился къ тому, чтобы спасти начала нравственности, потрясенныя софистами, и потому заслуживалъ скорѣй благодарность, чѣмъ осужденіе, какъ это высказалъ и самъ Сократъ въ своей защитительной рѣчи, объявляя Аѳинянамъ, что за свое ученіе онъ заслуживаетъ общественнаго содержанія въ Пританеѣ. Правда, что послѣ пелопоннезской войны покушались возвратиться къ древнимъ нравамъ въ жизни и учрежденіяхъ, а Сократъ, по причинѣ своего начала субъективнаго самоопредѣленія, оставилъ почву безотчетной нравственности, и оттого палъ жертвой реакціи древняго духа противъ новаго: но такой возвратъ теперь уже былъ невозможенъ и исторически не могъ быть оправданъ. Осужденіе Сократа есть политическій анахронизмъ, какъ видно и изъ того, что ни смерть его, ни другія тому подобныя мѣры не могли уже возвратить аѳинскому государству его прежней силы и спасти его отъ безпрерывно возраставшей порчи. Итакъ, если Сократъ виновенъ противъ духа своего народа тѣмъ, что движимый

своимъ общеміровымъ посланничествомъ, оставилъ прежнюю почву греческаго сознанія и поднялъ его надъ предѣлами, внутри которыхъ единственно возможна была эта опредѣленная форма національной жизни, то это не было виною одного индивидума, но принадлежало всему его народу и его времени. И Аѳиняне сами почувствовали это вскорѣ; они раскаялись въ осужденіи Сократа и наказали обвинителей его то смертію, то изгнаніемъ. Такимъ распоряженіемъ Аѳиняне признали не только индивидуальное величіе осужденнаго, но и то, что начало его, враждебное и пагубное для нихъ, внѣдрилось уже и въ ихъ собственномъ духѣ, что и сами они находятся въ распаденіи съ непосредственною нравственностію, что они осудили въ Сократѣ свое собственное начало. Но какъ аѳинскій народъ за эту общую вину наказалъ одного Сократа, то не только осудилъ онъ въ немъ самого себя, но сдѣлалъ еще ту несправедливость, что заставилъ одного нести наказаніе за то, въ чемъ отвѣтственность передъ исторіею падаетъ на всѣхъ. Итакъ, если виновенъ былъ Сократъ противъ духа своего народа, то виновенъ и аѳинскій народъ противъ самого Сократа; и притомъ виновность и невинность раздѣлены между ними не равномѣрно тогда какъ Сократъ имѣлъ за собой безусловное право исторически-высшаго начала, его противники уже не имѣли полнаго права своего принципа, потому что и сами не были уже вѣрны ему. И вотъ что составляетъ истинно-трагическую запутанность въ судьбѣ Сократа! Здѣсь мы видимъ не простое лишь столкновеніе равно противоположныхъ нравственныхъ силъ, напротивъ, каждая изъ нихъ включаетъ въ себѣ другую, такъ что Аѳиняне осудили въ Сократѣ свой собственный принципъ, а Сократъ понесъ наказаніе не только за свое отпаденіе отъ прежней наивной нравственности, но и за

свои усилія — возстановить нравственныя начала, потрясенныя софистикой!

Средоточіе всей Философіи Сократа составляетъ идея знанія. Ее поставлялъ онъ своей задачей, согласно повелѣнію дельфійскаго оракула; къ ней стремился во всѣхъ собесѣдованіяхъ съ друзьями, ее примѣнялъ и ко всѣмъ нравственнымъ требованіямъ. Идея эта, впервые сознанная Сократомъ и сознательно принятая за руководительное начало, состоитъ въ томъ, что частныя представленія должны быть сводимы къ одному общему ихъ понятію и по немъ обсуживаемы, потому что только общее понятіе есть знаніе истины, есть сущность вещи. Но общее понятіе не дается непосредственнымъ наблюденіемъ и представленіемъ; оно вырабатывается мыслію чрезъ критическое извлеченіе мыслимаго содержанія изъ неразвитыхъ представленій; и потому требуетъ обращенія субъекта къ самому себѣ, требуетъ философскаго самоизслѣдованія; и Сократъ дѣйствительно доискивался идеи знанія путемъ самовниканія и погруженія въ себя, — что и составляетъ отличительную черту сократическаго философствованія. Надобно, однакожъ, замѣтить, что самопогруженіе мыслящаго субъекта у Сократа не было всецѣлое и безусловное. Онъ не поставлялъ предметомъ своихъ изслѣдованій отправленія мысли въ ихъ психологической формѣ; его философское самоизслѣдованіе относится къ *содержанію* мышленія, къ тому, чтобы правильно опредѣлить сущность вещи; даже нормою дѣятельности поставляется не отвлеченная идея мудреца, или самодовлѣющаго субъекта, какъ у Стоиковъ и Эпикурейцевъ, но природа нравственнаго дѣянія; и источникомъ нравственнаго знанія признается не произвольное самоопредѣленіе субъекта, но неписанные божескіе законы, или законъ государственный. Такимъ

образомъ въ Философіи Сократа совмѣщается двойственный характеръ, — субъективный и объективный. сократическое начало, по своему *содержанію*, объективно, потому что не субъектомъ опредѣляется здѣсь познаваемое бытіе, но объективная сущность вещи опредѣляетъ собой субъектъ; но съ другой стороны, это начало субъективно, какъ скоро возьмемъ во вниманіе его *формальную* сторону; потому что источникъ философскаго познанія переносится здѣсь отъ внѣшняго предмета и общепринятыхъ обычаевъ въ область мышленія самого субъекта. Другими словами, Сократъ ищетъ не субъективной только истины, но безотносительной; и однакожъ почва, на которой должно искать истины, не есть уже внѣшнее бытіе, а внутреннее святилище мыслящаго субъекта.

Такимъ объективно-субъективнымъ направленіемъ Философія Сократа рѣшительно отличается отъ всей предыдущей Философіи, погруженной въ изслѣдованіе природы. Донынѣ мышленіе непосредственно обращено было на предметъ, а потому и занималось только непосредственнымъ бытіемъ, бытіемъ физическаго міра; между тѣмъ какъ теперь, у Сократа, оно непосредственно направлено къ понятію, какъ общей сущности вещей, и за тѣмъ уже, посредствомъ понятія, къ конкретному объекту. Если у прежнихъ философовъ первенство предъ мыслящимъ субъектомъ предоставлено было бытію, то теперь признано первенство мышленія передъ бытіемъ, сознано преимущество духа передъ природою и дальнѣйшій путь развитія Философіи указанъ въ мірѣ понятій объективныхъ.— Съ этой же точки зрѣнія нельзя не видѣть какъ сходства сократической Философіи съ софистикой, такъ и отличія отъ этой послѣдней. Сходство между ними состоитъ въ томъ, что уже и софистика обратилась отъ природы къ человѣку, къ его мышленію и дѣйствованію, что и она признала человѣка мѣ-

рою всѣхъ вещей, и слѣдовательно еще до Сократа перенесла мышленіе на почву субъективности. Но гораздо рѣзче между ними различіе, чѣмъ сходство. Если и софисты, обращаясь къ человѣку, отрицали ходячія представленія и положенія, то на мѣсто ихъ не привнесли ничего положительнаго; напротивъ того у Сократа положительное построеніе понятій есть главное дѣло и только для этого онъ съ недовѣрчивостію обращался къ ходячимъ представленіямъ и безотчетно-принятымъ обычаямъ Если софисты признавали человѣка мѣрою всѣхъ вещей, то только потому, что усомнились въ объективной истинѣ; напротивъ того Сократъ — представленія принятыя его современниками за объективную истину отрицалъ только потому, что открылъ мѣру всѣхъ вещей въ мыслящемъ субъектѣ. Если, поэтому, обращеніе отъ непосредственной объективности физическаго бытія и нравственнаго авторитета и вниканіе субъекта въ самого себя общи у Сократа съ софистами, то и самая, однакожъ, черта этой общности имѣетъ у нихъ различное значеніе· обращеніе духа къ самому себѣ въ софистикѣ произошло въ слѣдствіе возстанія субъективности противъ всякой объективной нормы, а въ Философіи сократовой — въ слѣдствіе убѣжденія, что эта норма заключается въ насъ самихъ; софистика разрѣшила объективную истину въ субъективность, а сократова — возвратила субъективность къ истинѣ объективной; что у софистовъ было результатомъ, то у Сократа сдѣлалось лишь предположеніемъ; что тамъ было единственнымъ содержаніемъ, здѣсь оказалось только формою; что тамъ было послѣднею цѣлію, стало здѣсь средствомъ къ высшей цѣли· субъективная діалектика и ничего-незнаніе, которыми кончила софистика, для Сократа послужили только исходною точкою. Наконецъ, субъективность софистовъ была эмпирическая, довольствовавшаяся произвольными и случай-

ными представленіями каждаго порознь субъекта, напротивъ того субъективность Философіи Сократа — идеальная, опирающаяся на разумной необходимости всеобщаго понятія.

Въ самомъ философствованіи Сократа едва ли не главное есть методъ. »Два момента, — говоритъ Аристотель, (Met. XIII. 4),—по справедливости должно приписать Сократу: образованіе общихъ понятій чрезъ наведеніе отъ частныхъ случаевъ, τῆς ἐπαγωγικῆς λόγους, и разложеніе цѣлаго представленія на части для уясненія его, τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου,« а два эти момента и составляютъ именно сократическій методъ, который при тогдашнемъ состояніи Философіи былъ явленіемъ совершенно новымъ. И въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ прежніе философы, погружаясь въ предметъ изслѣдованія, не давали самимъ себѣ отчета о способахъ и условіяхъ надлежащаго познаванія, Сократъ первый созналъ и высказалъ истинное требованіе нашего мышленія, сознаъ и высказалъ требованіе отчетливаго познанія сущности вещей, требованіе умственнаго и нравственнаго самопознанія, — ту діалектику, посредствомъ которой сознаніе отъ объективности обращается къ самому себѣ и неразвитое представленіе возводитъ къ ясному и раздѣльному понятію.—Уже и софисты, по большей части игравшіе пустыми тонкостями, производили на своихъ современниковъ электрическое дѣйствіе единственно тѣмъ, что представили греческому духу примѣръ еще новой для него силы самосознанія и отвлеченія отъ предмета. Но Сократъ сознаъ еще самые пріемы отвлеченнаго мышленія и далъ надлежащее направленіе самосознанію. Удивительно ли послѣ этого, что онъ производилъ на своихъ современниковъ самое глубокое впечатлѣніе и совершилъ тотъ переворотъ въ мышленіи греческаго народа, о которомъ свидѣтельствуютъ намъ историки? При искусствѣ развитія понятій, до нынѣ безпри-

мѣрномъ, удивительно ли, что въ разговорахъ Сократа, съ виду даже незначительныхъ и тривіальныхъ, для внимательнаго наблюдателя просвѣчивалось болѣе или менѣе ясное чаяніе новооткрытаго міра, новое, безконечное поприще развитія Философіи изъ глубины самосознающаго духа? Платону и Аристотелю суждено было глубже проникнуть въ этотъ новый міръ; но Сократъ первый открылъ его и указалъ къ нему путь. Сократъ по праву долженъ быть признанъ первовождемъ самосознательнаго, отчетливаго развитія Философіи изъ самого духа философствующаго.

Другая сторона сократова философствованія есть его содержаніе. Содержаніе это не богато объемомъ, но весьма важно по своему внутреннему значенію. Опровергая мудрствованіе софистовъ, Сократъ не противопоставлялъ имъ истинъ готовыхъ, но указалъ все ничтожество относительныхъ, субъективныхъ представленій ихъ и надлежащее значеніе всеобщихъ, объективныхъ понятій, безъ которыхъ не возможно знаніе. Сознавъ идею знанія, онъ самъ не многое произвелъ для ея осуществленія, но открылъ другимъ источникъ живаго знанія въ самомъ субъектѣ мыслящемъ, въ его самоизслѣдованіи Бесѣдуя съ своими друзьями, онъ не развилъ никакой философской системы, но пробудилъ въ своихъ слушателяхъ стремленіе къ знанію и при томъ не односторонее, ограниченное какою-либо частною отраслію Философіи, а оживляемое сознаніемъ всеобщей идеи науки, и потому обращенное на все познаваемое. Въ своихъ бесѣдахъ онъ не вдавался въ утонченныя изслѣдованія о природѣ боговъ, но первый между Греками возвысился до идеи Бога, какъ Добра, правящаго всѣмъ міромъ по мудрымъ намѣреніямъ; онъ не училъ физикѣ, какъ прежніе греческіе мыслители, но положилъ общее начало всякой философской физикѣ въ той мы-

сли, что все частное служитъ средствомъ всеобщему, что божественный Разумъ осуществляется во вселенной, и что вся природа есть выраженіе и органъ божественнаго Добра. Онъ не углублялся въ теоретическія изслѣдованія о природѣ человѣческаго духа, но и безъ того созналъ богоподобіе человѣческой души и твердо былъ увѣренъ въ ея безсмертіи. Онъ не сообщилъ и нравственному ученію формы науки, но вдохнулъ новую жизнь въ моральныя понятія людей: что прежде было дѣломъ обычая, ходячихъ представленій и внѣшнихъ предписаній, онъ привелъ къ саморазмышленію, къ знанію, и научилъ человѣка цѣнить самого себя, какъ человѣка и гражданина, указавъ ему нравственное основаніе дѣяній въ совѣсти и высшую ихъ цѣль—въ стремленіи къ богоподобію и истинному счастію. Что софисты низвели въ кругъ своекорыстныхъ побужденій и страстей, онъ возвелъ въ область разума и божественныхъ идей; тамъ гдѣ Софисты видѣли только законную правду, *δίκαιον νόμιον*, которая, однакожъ, была въ ихъ глазахъ только произволомъ сильныхъ, онъ призналъ правду естественную, *δίκαιον φύσει*, въ основаніи которой положена воля божественная. — Какъ наставникъ нравственности въ мірѣ языческомъ, Сократъ есть одна изъ самыхъ высокихъ личностей, рядомъ съ которою, въ языческомъ же мірѣ, можетъ быть поставленъ только Кхунъ-цзы. Оба они равно посвятили свою жизнь и свой геній служенію идеѣ нравственности. Оба они съ свѣтильникомъ сознанія нисходили въ глубину человѣческой совѣсти и изнесли оттуда скрижали естественнаго закона въ большей или меньшей ясности и чистотѣ. Оба они не только словомъ разъясняли требованія совѣсти, но и собственнымъ примѣромъ внушали уваженіе къ нравственному долгу. И не только въ дѣйствованіи, но и въ самомъ ученіи нельзя не признать между

ними нѣкотораго сходства. Кхунъ – цзы и Сократъ немного занимались теоретическими вопросами, но обращали особенное вниманіе на нравственную сторону человѣка. И тотъ и другой признавали бытіе верховнаго Разума и видѣли его отраженіе въ правильномъ устройствѣ вселенной. Тотъ и другой подняли человѣка надъ остальными существами природы, выдвинули его на первый планъ, какъ существо разумное и способное къ нравственному самоусовершенствованію. Подобно Кхунъ – цзы, и Сократъ требовалъ отъ человѣка, чтобы онъ развивалъ свое разумное начало; подобно китайскому мыслителю, и онъ считалъ знаніе необходимымъ для нравственнаго развитія и поставлялъ въ непрерывной связи съ нравственнымъ дѣйствованіемъ верховное благо человѣка. Оба они хотѣли, чтобы человѣкъ начиналъ свое развитіе съ самого себя и за тѣмъ уже разширялъ кругъ этого развитія далѣе и далѣе, наконецъ оба они имѣли въ мысли первообразъ нравственной дѣятельности, къ осуществленію которой хотѣли направить человѣческую волю. — Но не смотря на эти черты сходства между двумя великими моралистами древне–языческаго міра, въ ихъ ученіи еще больше различія, чѣмъ сходства. Теоретическій элементъ въ ученіи Кхунъ – цзы заимствованъ изъ народныхъ вѣрованій и остался безъ примѣненія къ его нравственному ученію; напротивъ того у Сократа и немногія теоретическія понятія принадлежатъ ему самому и имѣютъ прямое приложеніе къ нравственности. Верховный Разумъ у Кхунъ – цзы есть безсознательное разумѣніе видимой природы и весь порядокъ вселенной есть только порядокъ механическій, но верховный разумъ у Сократа есть существо самостоятельное, самосознающее, само по себѣ Добро, и все разнообразіе явленій природы выражаетъ разумное соотношеніе средствъ и цѣлей. Кхунъ–цзы отличаетъ человѣка

отъ прочихъ существъ природы, но еще не сознаетъ значенія и личности индивидумовъ, потому что отличительная черта человѣка — разумъ, у него принадлежитъ лишь цѣлой массѣ народа. Напротивъ того Сократъ въ собственномъ смыслѣ возвысилъ человѣка надъ остальною природою, сознавъ личность индивидума и въ каждой личности — отраженіе всеобщаго Разума. Если Кхунъ-цзы требуетъ, чтобы человѣкъ развивалъ въ себѣ »свѣтоносное начало разума,« то кругъ этого развитія слишкомъ тѣсенъ; онъ ограничивается только сознаніемъ тѣхъ обязанностей, которыя непосредственно лежатъ на человѣкѣ въ такомъ или иномъ положеніи его въ обществѣ. Но Сократъ требуетъ всесторонняго развитія, не только нравственнаго, но и теоретическаго, требуетъ, чтобы человѣкъ самоуглубленіемъ превращалъ ходячія представленія въ отчетливыя понятія, а понятія возводилъ къ одной общей идеѣ знанія, которая подобно солнцу должна озарять всю область человѣческаго духа. Знаніе у Кхунъ-цзы остается во внѣшнемъ отношеніи къ нравственности, какъ знаніе предписаній совѣсти, или законовъ, которые должно исполнять; а у Сократа знаніе и добрая нравственность составляютъ одно; самая добродѣтель есть знаніе. Кхунъ-цзы соединяетъ съ добродѣтелію только внѣшнія блага: долгую жизнь, богатство и т. п.; у Сократа добродѣтель, какъ знаніе и выполненіе добра, само въ себѣ носитъ свое благо. Развитіе самого себя, съ котораго, по ученію Кхунъ-цзы, долженъ начинать человѣкъ свою моральную жизнь, есть »утвержденіе себя въ серединѣ;« а это есть не болѣе, какъ сообразность поступковъ съ такъ называемымъ природнымъ расположеніемъ, и все дальнѣйшее развитіе человѣка есть только »пребываніе въ серединѣ,« въ кругу семейныхъ и общественныхъ отношеній, а именно, подчиненіе воли человѣка волямъ дру-

гихъ, какъ въ семействѣ, такъ и въ обществѣ. Между тѣмъ самосовершенствованіе, какого требуетъ Сократъ, есть углубленіе въ самого себя, самоизслѣдованіе, просвѣтленіе понятій по высшимъ понятіямъ разума и постепенное переведеніе ихъ въ дѣло Оттого и первообразъ дѣятельности у Кхунъ-цзы и Сократа совершенно различенъ. Такъ какъ сущность добродѣтели у китайскаго философа есть только пребываніе воли въ неизмѣнной серединѣ, то и первообразъ дѣятельности у него есть жизнь предковъ, есть уже совершившееся прошедшее, и потому неизмѣнное и ограниченное; напротивъ у Сократа сущность добродѣтели есть безпрестанное развитіе разума и воли, и потому идеалъ добродѣтели у него—воля божественная, или безпредѣльное для насъ будущее. — Все нравоученіе Кхунъ-цзы есть выраженіе нравственности еще младенчествующаго человѣчества, для котораго главное—принятый обычай и примѣръ предковъ и старшихъ; а нравственное ученіе Сократа есть выраженіе нравственности человѣчества въ періодѣ юности, когда умственный взоръ впервые отрывается отъ окружающей насъ дѣйствительности, когда въ душѣ пробуждается идеалъ дѣйствованія и воля сознаетъ въ себѣ потребность и силу переносить идеалъ въ жизнь дѣйствительную.

Какъ ни богато было философствованіе Сократа высшими, идеальными помыслами, но они остались у него только зародышами; ни начало, ни методъ, ни содержаніе его философствованія далеко еще не развиты: и это есть общій недостатокъ Философіи Сократа. — Началомъ своимъ онъ высказалъ, что только знаніе изъ понятій есть истинное знаніе; но онъ не перешелъ отъ него къ дальнѣйшимъ объясненіямъ и выводамъ, что бытіе только понятія есть истинное бытіе, что только понятіе есть дѣйствительность и не раскрылъ само-

по-себѣ истинныхъ понятій въ науку. Слѣдовательно постиженіе объективнаго мышленія оказывается здѣсь только постулятомъ, задачею, которую должно еще рѣшить философствующему субъекту, — оказывается только стремленіемъ къ истинѣ, а не самымъ обладаніемъ ея — Сообразно съ этимъ и сократическій методъ, котораго сущность состоитъ въ полученіи понятій изъ обыкновенныхъ представленій, не возвышается надъ этимъ эпагогическимъ пріемомъ къ полному и стройному ихъ изложенію Такъ какъ начало познанія изъ понятій выступаетъ здѣсь только какъ постулятъ, и мышленіе остается при одномъ стремленіи проникнуть въ сущность вещей, не будучи въ состояніи разшириться до системы объективнаго знанія, то нѣтъ еще и зрѣлости метода, необходимой для образованія системы. Оттого и самый эпагогическій пріемъ еще не приведенъ къ опредѣленной теоріи Сократъ опредѣлительно высказалъ только общее требованіе, что все должно быть сводимо къ своему понятію, но подробностей о способѣ этого сведенія, логической его техники не находимъ у него; пріемъ его философствованія остается у него въ своемъ непосредственномъ, конкретномъ употребленіи, какъ личная способность и сноровка мыслителя. — При неразвитомъ началѣ и методѣ сократовой Философіи и ея содержаніе не успѣло надлежащимъ образомъ развиться. Сократъ высказалъ высокую идею о Богѣ, какъ всеобщемъ Разумѣ и Добрѣ, но онъ остановился на этой общей мысли, довольствуясь въ частности религіозными представленіями своего народа; онъ сознялъ, что верховное Добро должно осуществляться и осуществляется въ мірѣ, но вовсе не провелъ этой мысли по различнымъ областямъ бытія. Въ ученіе о природѣ онъ ввелъ телеологическій взглядъ, что все въ ней служитъ разумнымъ и добрымъ цѣлямъ; но въ частности объяснялъ телеологическую

связь вещей слишкомъ внѣшнимъ образомъ, со стороны лишь пользы, какую одна изъ нихъ можетъ приносить другой Онъ увѣренъ былъ въ богоподобіи и безсмертіи человѣческой души, но эта увѣренность еще не оправдана у него Философскими доводами. — Правда, что вниманіе Сократа главнымъ образомъ было обращено на нравственную сторону человѣка; но и эта главная у него сторона Философіи не чужда недостатка, общаго всей его Философіи, и здѣсь мысль задержалась на общемъ и чисто формальномъ положеніи, что добродѣтель есть знаніе. Но если добродѣтель есть знаніе, то что составляетъ содержаніе этого знанія? На этотъ вопросъ Сократъ отвѣчалъ только вообще: »добро.« Чтожъ такое добро? Добро, какъ нравственная цѣль, есть дѣйствованіе, соотвѣтствующее понятію вещи, но такимъ отвѣтомъ, что добро есть знаніе и выполненіе добра, вовсе не объясняется его сущность. Между тѣмъ Сократъ не выходилъ за предѣлы этихъ общихъ положеній Какъ его теоретическая Философія остановилась на общемъ требованіи знанія изъ понятій, такъ и нравственная ограничилась столько же неопредѣленнымъ требованіемъ дѣйствованія, сообразнаго съ понятіемъ. Изъ этого общаго начала нельзя вывесть никакаго опредѣленнаго нравственнаго дѣйствованія; и потому оставалось или заимствовать основаніе для него изъ существующихъ нравовъ и обычаевъ, безъ дальнѣйшаго изслѣдованія, или, если уже надлежало выводить эти основанія сообразно съ началомъ знанія, — оставалось опереть ихъ на особенныхъ цѣляхъ и интересахъ дѣйствующихъ субъектовъ, слѣдовательно на внѣшнихъ эвдемонистическихъ соображеніяхъ. Что сдѣлалъ Сократъ? Онъ склонялся и на ту и на другую сторону, и это — въ слѣдствіе именно недостаточнаго развитія основнаго начала его нравственности. — Сообщить болѣе полное развитіе богатымъ зародышамъ идеаль-

ной Философіи Сократа предоставлено было дальнѣйшему движенію философствующаго ума; и это движеніе, въ слѣдъ за Сократомъ, сообщилъ его Философіи геніальный ученикъ его—Платонъ; а между тѣмъ несовершенные послѣдователи Сократа, не имѣвшіе ни глубины, ни обширности его взгляда, всматривались только въ отдѣльные пункты его ученія съ такой, или иной точки зрѣнія, и потому не могли не прійти къ результатамъ лишь одностороннимъ.

В. ТРЕТЬЕ НАПРАВЛЕНІЕ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ НА ВТОРОЙ ЕЯ СТУПЕНИ:

ПРЕИМУЩЕСТВЕННЫЙ ВЗГЛЯДЪ НА КОТОРУЮ-ЛИБО ОДНУ СТОРОНУ ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ, СЪ ЧАСТНОЙ, ИЛИ ОБЩЕЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ; ФИЛОСОФІЯ НЕСОВЕРШЕННЫХЪ ПОСЛѢДОВАТЕЛЕЙ СОКРАТА.

(ок 400 до Р. Хр.).

Естественно, что Сократъ своею необыкновенною личностію и величіемъ и новостію своего философскаго начала производилъ на своихъ собесѣдниковъ самое глубокое и обширное вліяніе; однакожъ это вліяніе, въ слѣдствіе собесѣдовательнаго метода, было таково, что оставляло полный просторъ самостоятельному развитію каждаго индивидума, только пробуждая въ немъ силу собственной его мыслительности, поэтому нельзя было и ожидать, чтобы всѣ собесѣдники Сократа усвоили себѣ одни и тѣ же понятія и устояли на одной и той же точкѣ воззрѣнія. Притомъ, содержаніе бесѣдъ Сократа было слишкомъ разнообразно и разносторонно и частію недовольно развито, а частію не чуждо и нѣкотораго противорѣчія въ его отдѣльныхъ сторонахъ; оттого каждый легко могъ усвоить себѣ какую-либо одну его сторону, наиболѣе

соотвѣтствовавшую извѣстной цѣли; а цѣли собесѣдниковъ Сократа были различны. одни имѣли въ виду политическую дѣятельность,—хотѣли сдѣлаться значительными государственными мужами и витіями; другіе въ видахъ науки приходили къ нему съ запасомъ собственныхъ понятій, желая ознакомиться еще съ его идеями, дополнить и оплодотворить ими собственныя познанія

Само собою разумѣется, что тѣ изъ собесѣдниковъ Сократа, которые чрезъ обращеніе съ нимъ хотѣли образовать себя только для жизни политической, — какъ Алкивіадъ, Критій, Ксенофонтъ, Эсхинъ и др. не относятся къ исторіи Философіи. Но и тѣ изъ его учениковъ, которые особенно интересовались философіей, какъ наукой, значительно различаются между собой, какъ представители различныхъ элементовъ его Философіи, взятыхъ отдѣльно. — Въ Философіи Сократа выразились два главные элемента: діалектическій и нравственный, потому что она обнимала человѣческую природу съ обѣихъ ея сторонъ, — умственной и нравственной. По двумъ этимъ направленіямъ прежде всего разошлись несовершенные его послѣдователи, одни занялись преимущественно діалектическою стороною его ученія,—именно школа *Мегарская*, другіе нравственною. Но какъ въ нравственномъ ученіи Сократъ поставлялъ цѣлію жизни добродѣтель, въ которой заключается и счастіе, но недостаточно выяснилъ отношеніе между ними то желавшіе ближе онредѣлить это ототношеніе впали въ новыя односторонности одни добродѣтель признали средствомъ къ счастію, именно *Киренцы*; другіе— принесли счастіе въ жертву добродѣтели, именно *Киники*. При чемъ школа мегарская, удержавъ діалектическій элементъ сократовой Философіи, устояла и на общей точкѣ ея воззрѣнія, киренская, напротивъ, отрѣшившись отъ этого элемента,

низошла до частнаго, чувственнаго воззрѣнія; а киническая, вмѣсто того, чтобы удержать и сблизить эти крайности, осталась въ безразличномъ къ нимъ отношеніи.

а) Діалектическое направленіе несовершенныхъ послѣдователей Сократа: школа мегарская

Основателемъ школы мегарской былъ ***Евклидъ*** изъ Мегары (котораго не должно смѣшивать съ Евклидомъ математикомъ); въ числѣ его послѣдователей замѣчательны ***Эвбулидъ***, ***Діодоръ*** (по прозванію *кроносъ*) и ***Стильпонъ***

аа) Евклидъ. Такъ какъ по ученію Сократа истинное знаніе заключается единственно въ понятіяхъ, то значитъ, что должно слѣдовать не чувственнымъ наблюденіямъ и представленіямъ (*ἰὰς ἀισθήσεις καὶ φαντασίας*), но довѣрять единственно разуму (*αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν*). Но разумъ созерцаетъ въ себѣ только чистыя, безтѣлесныя идеи [453], и потому только онѣ составляютъ подлинно – существующее, истинную сущность [454] Между тѣмъ понятія или идеи обобщаются разумомъ, сводятся въ одну идею, слѣдовательно по разуму существуетъ только Одно, совершенное, непреходящее, вѣчно самому себѣ равное, это есть Добро вообще [455], которое можно называть и другими именами, напр. Разумомъ, Богомъ и т. п [456]. Если же существуетъ только Добро, какъ единое, само себѣ равное бытіе безъ появленія и измѣненія, то противоположное Добру не-добро не есть что либо существующее [457], и средняго между ними, т. е. чисто

---

[453]) Plat. in Sophist. p. 245 E. *νοητὰ ἄττα ἀσώματα εἴδη.*

[454]) Ibid. *Εἴδη τὴν ἀλήθειαν ὄσίαν.*

[455]) Diog. Laërt. L. II. 106. *Ἓν τὸ ἀγαθὸν.*

[456]) Ibid *ὅτὲ μεν γὰρ φρόνησιν, ὅτι δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν κ. τ. λ.*

[457]) Ibid *τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ μὴ εἶναι.*

возможнаго, тоже нѣтъ. Такъ какъ по разуму нельзя допустить множественности, то и умозаключенія по наведенію и аналогіи, какъ предполагающія множественность вещей, безсодержательны и ничтожны.

бб) Эвбулидъ. Если существуетъ только одно, а многаго вовсе нѣтъ, то нѣтъ и множественности понятій; различныя понятія суть только многія названія одного; слѣдовательно не только умозаключенія по паведенію и аналогіи, но и всякія другія умозаключенія, какъ составляемыя изъ многихъ понятій, слишкомъ формальны и ничтожны, что легко можно показать и на самомъ дѣлѣ, (какъ и дѣйствительно старался показать Эвбулидъ своими софизмами).

вв) Діодоръ кронос ъ. Если существуетъ только Одно, то движеніе вовсе невозможно, потому что оно несовмѣстно съ единствомъ бытія и понятій. И самая возможность есть то, что дѣйствительно есть, или дѣйствительно будетъ; а потому въ условныхъ сужденіяхъ, которыми хотятъ выражать возможное отношеніе вещей, должна быть необходимая связь между предъидущимъ и послѣдующимъ его членомъ; иначе въ немъ не будетъ единства, слѣдовательно и истины.

гг) Стильпонъ. Согласно съ ученіемъ Евклида, истинное достоинство имѣютъ только всеобщія родовыя понятія, какъ принадлежащія разуму и выражающія подлинно существующее. Но всеобщія понятія, потому самому, что они всеобщи, не выражаютъ собой ничего частнаго; наприм. понятіе »человѣкъ« есть нѣчто всеобщее, и потому не означаетъ того или другаго въ частности. Слѣдовательно и въ сужденіяхъ ни всеобщее понятіе не можетъ быть прикладываемо къ частнымъ представленіямъ, ни частное представленіе ко всеобщему понятію. Вообще мы не имѣемъ права говорить

о чемъ-либо что-либо отличное отъ него. Мы можемъ сказать напр »человѣкъ есть человѣкъ,« »добрый есть добрый,« но не имѣемъ права говорить »человѣкъ добръ « Слѣдовательно нашему сужденію свойственны сужденія только тождественныя и нѣтъ никакихъ другихъ сужденій объективно годныхъ.

Въ Философіи мегарской совмѣщается три элемента· сократическій. элейскій и софистическій, и притомъ такъ, что первый изъ нихъ видоизмѣняется и дополняется двумя послѣдними Мегарики выступили отъ сократическаго начала »знанія изъ понятій,« но точнѣе опредѣлили его ученіемъ элейцевъ о противоположности чувственныхъ представленій (αἰσθήσεις) разуму (λόγῳ). Удержавъ сократическую мысль, что истинное достоинство принадлежитъ только знанію изъ понятій, мегарики, руководимые элейскимъ воззрѣніемъ на безусловное бытіе, вывели изъ нея заключеніе, что только безтѣлесныя понятія, или идеи составляютъ истинную дѣйствительность. Тогда какъ Сократъ понятія признавалъ единственно-истиннымъ знаніемъ, но не единственнымъ бытіемъ, мегарики, подъ вліяніемъ элейскаго ученія, приписали имъ это чисто-объективное значеніе У Сократа добродѣтель только одна, хотя можетъ называться различными именами. этимъ ученіемъ о добродѣтели онъ хотѣлъ выразить только единство нравственной цѣли; но у мегариковъ эта мысль получила уже метафизическое значеніе, взятое у элейцевъ, что Добро есть только одно, само себѣ равное бытіе. Отождествивъ понятіе »Добра« съ чистымъ бытіемъ элейцевъ, мегарики вмѣстѣ съ ними перешли къ отрицанію разнообразія явленій, потому что все прочее, кромѣ Добра, какъ имъ казалось, не можетъ быть сознаваемо, и потому не существуетъ; отрицая разно-

образіе явленій, они вмѣстѣ съ элейцами же отрицали и возможность движенія, и притомъ такими же доводами, какъ и Зенонъ элейскій. Это отрицаніе разнообразія мегарики перенесли и на понятія, и на этомъ пути дошли до софистическихъ результатовъ о формальности и ничтожествѣ нашихъ умозаключеній и сужденій, и слѣдовательно до отрицанія всякаго положительнаго научнаго развитія Этотъ софистическій элементъ особенно выразился въ софизмахъ Эвбулида, пользовавшихся въ свое время громкою извѣстностію и носившихъ названія· »лгунъ, покрытый и Електра, соритъ и плѣшивый.« Эти софизмы не имѣютъ ученаго достоинства, а направлены къ тому, чтобы въ обыкновенной рѣчи, въ обыкновенномъ способѣ представленій открывать противорѣчія И не одинъ только Эвбулидъ между мегариками любилъ составлять софизмы· это было любимымъ упражненіемъ всѣхъ мегариковъ. Обыкновенно они спорили съ кѣмъ попало, опровергая ученіе другихъ то непрямыми доводами, то софизмами, и за свою страсть къ тонкостямъ и состязаніямъ прозваны были *діалектиками* и *эристиками* (охотниками до споровъ). Софисты еще до нихъ употребляли разныя хитросплетенія, чтобы морочить и спутывать ими своихъ противниковъ, эристики зашли еще дальше и своимъ примѣромъ увлекали и другихъ въ діалектическія тонкости. Утонченные споры и состязанія для приведенія другихъ въ замѣшательство, сдѣлались теперь почти общимъ занятіемъ греческихъ философовъ. Какъ царица Савская приходила съ Востока къ Соломону предлагать ему свои и рѣшать его загадки такъ греческіе философы и на общественныхъ площадяхъ и за столами царей, въ остроумной бесѣдѣ, другъ друга поддѣвали своими софизмами и потѣшались этимъ, (но нѣкоторые изъ нихъ доходили уже до роли придворныхъ шутовъ, какъ наприм. Діодоръ при дворѣ

Птоломеевъ, въ шутку прозванный *кроносомъ* за то, что обыкновенно требовалъ *времени* для опроверженія чужихъ софизмовъ). Самый знаменитый эристикъ былъ Стильпонъ. По словамъ Діогена лаэртскаго »онъ былъ самый сильный діа»лектикъ; онъ такъ поражалъ и плѣнялъ всѣхъ своихъ остро»уміемъ, что вся Грецiя, увлекаясь его примѣромъ, была »въ опасности омегариться, *μεγαρίσαι*[158],« да и нельзя не замѣтить, что всѣ вообще Греки въ это время были страстные охотники къ отрытію противорѣчій въ словахъ или представленіяхъ обыкновенныхъ. Впрочемъ, страсть Грековъ и особенно мегариковъ къ діалектическимъ понятіямъ и спорамъ имѣла и свою хорошую сторону: тогда чувствовали потребность ближе всмотрѣться въ логическія правила мышленія и установить ихъ, и мегарики вдавались въ безконечные споры для упражненія себя въ остроуміи и вниканіи и для предостереженія другихъ отъ шаткости обыкновеннаго способа представленій. Мегарики занимались уже формами мышленія и даже писали объ отдѣльныхъ частяхъ Логики. Это первая ихъ заслуга въ Философіи они были предтечами Аристотеля, творца формальной логики, какъ науки. Вторая заслуга ихъ состоитъ въ томъ, что они, — какъ замѣтили еще древніе,— были приверженцами идей, *εἰδῶν φίλοι*, понятіямъ Сократа они сообщили значеніе объективное, признавъ безтѣлесныя идеи истинно-существующимъ, самою сущностію вещей, и тѣмъ, по всей вѣроятности, первые положили начало ученію объ идеяхъ, которое въ слѣдъ за ними съ такою полнотою развито Платономъ. Но сами мегарики ничего не сдѣлали для ихъ развитія. Вмѣсто того, чтобы привести ихъ въ систему и объяснить ими многоразличіе явленій, они поняли свои

---

[158]) Diog. Laërt. II. § 119.

идеи слишкомъ отвлеченно; и съ этой отвлеченной точки зрѣнія, съ точки зрѣнія строгаго единства, они не могли даже перейти не только къ разнообразію явленій, но и примириться съ множественностію представленій и самыхъ идей, и потому, вмѣсто разумнаго объясненія дѣйствительности и дальнѣйшаго развитія науки, они дошли только до результатовъ отрицательныхъ, до отрицанія дѣйствительности и до уничтоженія объективной годности науки. Они были послѣдовательны въ выводахъ, но ихъ послѣдовательность приняла ложное, одностороннее направленіе. — Такими же отрицательными результатами окончили и двѣ отрасли мегарской школы: школа *елидская* (въ низменной Елидѣ), основанная Федономъ, ученикомъ Сократа и *эретрская* (на островѣ Эвбеѣ), которой основателемъ былъ Менедемъ, ученикъ учениковъ Федона.

б) Нравственное направленіе несовершенныхъ послѣдователей Сократа.

аа) Школа киренская.

Школа киренская ведетъ свое начало отъ *Аристиппа* (изъ Кирены), хотя онъ не оставилъ по себѣ никакихъ сочиненій; ученіе его изложилъ письменно и привелъ въ систему внукъ его (сынъ его дочери) *Аристиппъ младшій*. Замѣчательнѣйшіе изъ послѣдователей Киренаизма, болѣе или менѣе видоизмѣнившіе его, были: *Θеодоръ*, *Гегезій* и *Анникеридъ*.

α) Ученіе Аристиппа (старшаго и младшаго). Цѣль жизни и высшее благо, къ которому стремятся не только люди, но и всѣ живыя существа, есть удовольствіе, ἡδονή. Подъ именемъ удовольствія не должно разумѣть только отрицаніе печали, λύπος, и подъ именемъ печали — только

отрицаніе удовольствія Удовольствіе и печаль суть положительныя душевныя движенія, удовольствіе есть движеніе тихое, а печаль—бурное, среднее же состояніе между ними — отсутствіе удовольствія и печали, нельзя назвать движеніемъ; это есть какъ бы сонъ души. Притомъ удовольствіе есть только наслажденіе настоящимъ, потому что только настоящее принадлежитъ намъ· прошедшее же не существуетъ, а будущаго еще нѣтъ. Конечно, наслажденіе настоящимъ, или удовольствіе, не есть еще счастіе, которое наполняло бы всю нашу жизнь, но такое счастіе недостижимо для насъ, потому что и мудрый подверженъ различнаго рода бѣдствіямъ, оттого-то цѣлію нашей жизни и не можетъ быть сумма удовольствій, или счастіе, цѣль эту мы можемъ находить лишь въ такомъ или иномъ удовольствіи въ частности. Но за то, и нѣтъ намъ надобности желать того, чего имѣть мы не можемъ, потому что всѣ удовольствія одинаковы. ни одно изъ нихъ ничѣмъ существенно не отличается отъ другаго[459] и каждымъ равно можемъ удовлетворяться Всякое удовольствіе, какъ удоботьствіе, хорошо, нѣтъ удовольствій по природѣ постыдныхъ; они дѣлаются такими только въ слѣдствіе законовъ и обычаевъ — И однакожъ, для наслажденія удовольствіемъ необходима разумность или умъ, *φρόνεσις*. Умъ руководствуетъ человѣка въ выборѣ наслажденій, побуждая искать ихъ на пути добродѣтели, потому что блага, которыя можно получить неправдою, слишкомъ малы, а зло отъ нея происходящее,—страхъ и мученіе,—слишкомъ велики Умъ освобождаетъ человѣка и отъ пустыхъ тревогъ и представленій, каковы зависть, страстная любовь, страхъ смерти и другія

---

[459]) Diog. Laërt. L. II. c. VIII. 87. *μὴ διαφέρειν τι ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἡδεῖόν τι εἶναι.*

суевѣрія, мѣшающія наслажденіямъ жизни; а въ особенности онъ устраняетъ душевныя движенія, которыя могли бы порабощать насъ, — устраняетъ грусть о наслажденіяхъ прошедшихъ, заботу о будущихъ и всякую зависимость отъ удовольствій настоящихъ, — и тѣмъ даетъ намъ свободу самосознанія, которая въ каждое мгновеніе позволяетъ наслаждаться настоящимъ и въ своихъ наслажденіяхъ не только не подчиняется внѣшнимъ отношеніямъ, но сама надъ ними господствуетъ (ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι).—Непосредственныя состоянія души, или ощущенія. πάθη, составляющія единственную цѣль дѣятельности, составляютъ также единственную цѣль познанія. Мы можемъ познавать только движенія нашего внутренняго чувства, или ощущенія удовольствія и печали, но не можемъ познавать того, что производитъ ихъ[460], это потому, что чувства насъ обманываютъ и наша мысль есть только сознаніе нашего настоящаго состоянія. Оттого, какъ въ нашей дѣятельности нѣтъ ничего всеобщаго, такъ нѣтъ всеобщаго и въ нашемъ мышленіи; люди соглашаются только въ словахъ, но не въ сужденіяхъ.

β) Θеодоръ. Цѣль нашей жизни, по ученію Аристиппа, есть удовольствіе, а средство къ достиженію этой цѣли — умъ (φρόνησις). Но умъ есть всеобщее, мыслящее сознаніе, и потому самому не можетъ довольствоваться какимъ бы-то ни было частнымъ содержаніемъ ощущенія. слѣдовательно въ чувственныхъ ощущеніяхъ не должно и искать удовольствія, ихъ содержаніе,—радость и печаль, возбуждаемыя отдѣльными, летучими моментами настоящаго, не стоятъ вниманія мудрыхъ. Разумнаго удовольствія надобно искать

---

[460]) Ibid. 92. τὰ τε πάθη, καταληπτά. ἔλεγον ἓν αὐτὰ, ἐκ ἀφ' ὧν γίνεται.

въ удовлетвореніи самой разумности, въ томъ свѣтломъ и радостномъ настроеніи духа, *χάρα*, которое пріобрѣтается возвышеніемъ сознанія ко всеобщему. Оттого мудрый довольствуется лишь самимъ собою, такъ какъ его довольство зависитъ только отъ его мудрости. Оттого же всѣ внѣшнія отношенія безразличны для него, какъ наприм. дружба, любовь, привязанность къ извѣстному обществу и образу его дѣйствованія. Отечество мудраго весь міръ[461] и нѣтъ для него ничего постыднаго по природѣ (*μηδὲν εἶναι ἀισχρὸν φύσει*), постыднымъ считается что-либо только въ слѣдствіе мнѣнія, *δόξα*, устанавливаемаго для обузданія неразумной черни, *ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων συνοχῆς*

γ) Гегезій По ученію Аристиппа, цѣль жизни есть удовольствіе, и по мнѣнію Θеодора — свѣтное и радостное настроеніе духа Но ни это настроеніе духа, ни наслажденіе настоящимъ невозможны, пока радость и печаль имѣютъ еще какой-либо интересъ для субъекта; потому что при безпрестанномъ волненіи и измѣненіи этихъ состояній сознаніе не можетъ найти ничего твердаго и успокоительнаго· наше тѣло подвержено безчисленнымъ болѣзнямъ, а съ тѣломъ страждетъ и душа, и случай влечетъ за собою множество приключеній, противныхъ нашимъ ожиданіямъ. Поэтому счастіе,—будетъ ли это извѣстнаго рода удовольствіе или настроеніе духа,—нельзя признать цѣлью жизни. Мудрый можетъ стремиться только къ тому, чтобъ избѣгать бѣдствій, *τῶν κακῶν φυγὴ*, и не влачить жизнь скорбную и тягостную[462]; слѣдовательно цѣлью жизни можетъ быть для насъ только отреченіе отъ интересовъ чувственнаго ощущенія, внутренняя

---

[461]) Ibid. 99 *Εἶναί τε πατρίδα τὸν κόσμον.*

[462]) Ibid. 96. *τέλος τιθέμενον τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν, μηδὲ λυπηρῶς.*

независимость отъ вещей и равнодушіе ко всему внѣшнему. И въ самомъ дѣлѣ, по суду ума, нѣтъ ничего само-по-себѣ пріятнаго, или непріятнаго, но все зависитъ отъ потребности и ея удовлетворенія; и все, что обыкновенно считаютъ добромъ, на самомъ дѣлѣ не есть добро. Такъ бѣдность и богатство, рабство и свобода, благородное и неблагородное происхожденіе, неизвѣстность и слава не имѣютъ никакого особеннаго значенія относительно счастія, богатые и славные не больше наслаждаются имъ, чѣмъ бѣдные и безвѣстные. Самая жизнь не есть благо, которымъ бы можно дорожить: только глупому жизнь кажется добромъ, а для мудраго она есть нѣчто совершенно безразличное, и смерть для него вожделенна не менѣе жизни [163])

δ) Аннникерисъ Справедливо, что удовольствіемъ нельзя постоянно наслаждаться въ жизни, нельзя, однакожъ, оставаться и при отрицательномъ состояніи духа, какъ требуетъ Гегезій, при совершенномъ отчужденіи и равнодушіи ко всему. На человѣкѣ лежатъ нравственныя обязанности, которыя больше значатъ, чѣмъ удовольствіе, и за исполненіемъ которыхъ, тѣмъ не менѣе, слѣдуетъ и удовольствіе Такъ дружба, благотворительность, любовь къ отечеству требуютъ съ нашей стороны пожертвованій, но за то и вознаграждаютъ ихъ высокимъ наслажденіемъ, слѣдовательно нѣтъ необходимости всегда искать удовольствія непосредственно въ настоящемъ; надобно умѣть переносить и непріятности въ ожиданіи удовольствія, какое должно послѣдовать за ними. Съ другой стороны, напрасно было бы требовать и ожидать отъ человѣка совершеннаго равнодушія ко всему. Разумъ человѣ-

---

[163]) Ibid. 95. *τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελὲς εἶναι· τῷ δὲ φρονίμῳ, ἀδιάφορον.*

ческій не имѣетъ столько силы, чтобы возвыситься надъ всѣми человѣческими ощущеніями и убѣжденіями и сдѣлать мудраго всегда и вездѣ непоколебимымъ, довольно если нашъ умъ старается ослабить и подавить въ насъ дурное расположеніе духа, *φαύλην διάθεσιν*.

Древне – киренское ученіе примыкаетъ къ Философіи Сократа въ двухъ пунктахъ. Вопервыхъ, Сократъ училъ, что цѣль человѣческой жизни есть добродѣтель, которая заключаетъ въ себѣ и счастіе, и когда не останавливался на однихъ только постулятахъ, опиралъ эту мысль на соображеніяхъ эвдемонистическихъ. Развивая эту сторону сократовой Философіи и желая ближе опредѣлить понятіе о счатіи, Аристиппъ пришелъ къ заключенію, что цѣль человѣческой жизни и высшее благо есть удовольствіе Вовторыхъ, единственнымъ средствомъ къ истинному счастію Сократъ признавалъ мудрость, или разумность, *φρόνησις*: эту черту сократической этики удержалъ и Аристиппъ. Но тогда какъ счастіе и добродѣтель у Сократа суть понятія соподчиненныя, у Аристиппа добродѣтель занимаетъ подчиненное мѣсто, какъ наиболѣе вѣрный путь къ спокойному наслажденію удовольствіемъ. Тогда какъ разумность у Сократа имѣетъ самое высокое значеніе, у Аристиппа она низводится до житейскаго благоразумія и искусства наслаждаться жизнію. Что у Сократа было только второстепенною мыслію, то у Аристиппа возведено въ начало; тамъ объективно – годныя понятія служатъ нормою знанія и дѣйствованія, и только основанія этому возрѣнію, для обыкновеннаго размышленія, предлагаются эвдемонистическія, здѣсь, напротивъ, самое начало дѣйствованія чисто – эвдемонистическое, а знаніе, и при томъ чисто–

субъективное, остается только средствомъ эвдемонизма. Сообразно съ этимъ, Аристиппъ низошелъ со всеобщей точки зрѣнія, съ которой Сократъ разсматривалъ человѣка, до частной, индивидуальной: потому что вмѣсто всеобщихъ понятій, источникомъ познанія и дѣйствованія поставилъ ощущенія субъекта и цѣлью жизни наслажденіе лишь настоящимъ.—Изъ всего этого открывается, что Аристиппъ принадлежитъ къ числу тѣхъ односторонникъ послѣдователей Сократа, которые, менѣе всего проникнувъ въ сущность его Философіи, остановились на побочномъ ея понятіи, вытекшемъ изъ недостаточности ея развитія. Еслибъ Аристиппъ ограничился только первымъ главнымъ пунктомъ своего ученія, что высшее благо есть удовольствіе, въ такомъ случаѣ онъ остался бы при грубомъ гедонизмѣ, для котораго вся цѣль жизни—чувственное наслажденіе: а при исключительномъ развитіи втораго пункта—о разумности, какъ главномъ условіи дѣятельности, онъ пришелъ бы къ строгой сократической нравственности. Но соединивши оба эти пункта, Аристиппъ образовалъ особенный взглядъ на жизнь, отразившійся и въ его личномъ характерѣ и въ его остроумныхъ изреченіяхъ, собранныхъ Діогеномъ лаэртскимъ, взглядъ, по которому высшая задача и искусство жизни состоитъ въ томъ, чтобы съ полною свободою сознанія предаваться наслажденію настоящимъ. Такимъ образомъ начало киренской этики есть безусловное удовлетвореніе образованнаго субъекта въ его непосредственномъ бытіи, философская свобода духа, полагаемая въ практическомъ освобожденіи индивидуальности, знаніе въ формѣ индивидуальнаго образованія, а потому и содѣйствующее только индивидуальной цѣли непосредственнаго наслажденія. Немногія теоретическія понятія Аристиппа о непосредственномъ ощущеніи, заимствованныя частію у Прота-

гора, служатъ у него только вспомогательнымъ средствомъ для подкрѣпленія этого практическаго начала Такъ-какъ древне-киренское ученіе выступило изъ тѣснаго, ограниченнаго начала субъективности, то въ дальнѣйшемъ своемъ движеніи оно шло только къ самоуничтоженію, послѣдовательно отрицая одно за другимъ всѣ главнѣйшія свои положенія. Одно изъ положеній Аристиппа, что разумность, руководящая дѣятельностію человѣка есть только частное сознаніе индивидуальныхъ ощущеній субъекта и что высшая цѣль жизни есть не общее расположеніе духа, ἡδονὴ καταστηματική, а частное ощущеніе, отвергнуто Ѳеодоромъ, который, понявъ разумность, какъ всеобщее мыслящее сознаніе, поставилъ и цѣль жизни не въ какомъ-либо отдѣльномъ наслажденіи настоящимъ, но въ свѣтломъ и радостномъ настроеніи духа, проистекающемъ изъ возвышенія сознанія ко всеобщему Другое положеніе древне-киренской школы, что удовольствіе есть не отрицаніе только печали, а положительное состояніе духа, опровергнулъ Гегезій; поражаясь бѣдствіями жизни, онъ усомнился въ возможности наслаждаться удовольствіями и призналъ мудростію — совершенное равнодушіе ко всѣмъ внѣшнимъ состояніямъ и къ самой жизни Наконецъ, третье главное положеніе Аристиппа, что высшее благо есть удовольствіе, а не добродѣтель, отвергнуто Анникерисомъ, который училъ, что мудрый долженъ жертвовать удовольствіемъ для высшихъ нравственныхъ обязанностей и что можно еще быть счастливымъ и тѣмъ удовольствіемъ, какое происходитъ въ слѣдствіе такихъ пожертвованій — Такой процессъ самоотрицанія древне-киренскаго ученія совершился безъ научнаго сознанія, какъ непроизвольный исходъ его, а потому послѣдователи киренаизма, хотя и не удовлетворялись имъ, не дошли однакожъ ни до какого новаго начала; тѣ самыя лица, чрезъ которыя

совершился этотъ исходъ, все же предполагали аристиппово ученіе въ своемъ мудрецѣ, полномъ противорѣчій. Противоположное эвдемонизму начало выразилось въ особой отрасли послѣдователей Сократа, — у Киниковъ.

бб) Школа киническая.

Основателемъ кинизма былъ *Антисѳенъ*, а замѣчательнѣйшимъ изъ его послѣдователей — *Діогенъ* синопскій Прочіе киники, каковы *Кратесъ* и жена его *Гиппархія*, *Монимъ*, *Менедемъ* и другіе, всю Философію ограничивали извѣстнаго рода практическою жизнію, а потому и не имѣютъ чисто научнаго интереса.

α) Антисѳенъ [464]. Верховное благо и цѣль бытія есть добродѣтельная жизнь [465] Добродѣтель достаточна для счастія и требуетъ только сократовой силы души [466]. Что содѣйствуетъ добродѣтели, то добро, что препятствуетъ ей есть зло, все прочее безразлично, *ἀδιάφορα*. Такимъ образомъ удовольствіе, разсматриваемое только какъ удовольствіе (въ смыслѣ аристиппова ученія), есть зло; потому что вовлекая человѣка въ частные интересы и потребности, лишь ослабляетъ и истощаетъ силу души, необходимую для добродѣтели; такого рода удовольствія низки и презрѣнны, *φαῦλη*, да и все порочное — постыдно, *τὰ κακὰ αἰσχρά*. Напротивъ того трудъ, *πόνος*, есть добро, потому что устраняя изнѣженность, онъ укрѣпляетъ и возвышаетъ душевныя силы; оттого и удовольствіе, происходящее изъ труда и дѣятельности, удо-

---

[464]) Антисѳ. род. за 422 г. до Р. Хр.

[465]) Diog. Laërt. L. VI. c. IX. 104. *τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν.*

[466]) Ibid. c. I. II. *αὐτάρκη τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην, ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.*

вольствіе здоровое (*ὑγιὲς*), есть добро; какъ самый трудъ, оно сберегаетъ добродѣтель, поддерживаетъ свободу духа и уподобляетъ человѣка богамъ. Наконецъ, богатство, почести, благородное происхожденіе и т подобныя вещи, какъ занимающія середину между добродѣтелію и порокомъ, безразличны, и нравственная дѣятельность поставляетъ для себя цѣлію — дойти до равнодушія къ подобнаго рода вещамъ.— Добродѣтель основывается на разумныхъ понятіяхъ, *λογισμοῖς*; они составляютъ сущность и твердыню добродѣтели, *τεῖχος ἀσφαλέστατον*. Добродѣтели можно учиться. Но она состоитъ въ дѣлахъ и не требуетъ ни многихъ словъ, ни обширныхъ познаній, она есть внутреннее познаніе добра[467]; и чтобъ быть добрымъ, надо забывать злое, и у тѣхъ, которые пріобрѣли разумное познаніе, учиться избѣгать дурнаго[468]. Добродѣтель требуетъ усилій, труда, (*τὴν ἀρετὴν οὐκ ἄνευ πόνου*); но какъ скоро она однажды обратится въ навыкъ души, то не можетъ уже погибнуть. Такъ какъ добродѣтель основывается на разумѣ, то добродѣтельный — мудръ, *σοφὸς*, онъ въ каждомъ данномъ случаѣ умѣетъ избрать правое, и потому непогрѣшимъ[469]. Такъ какъ въ добродѣтели заключается и счастіе, то мудрый совершенно довлѣетъ для самого себя[470], и потому онъ независимъ отъ внѣшнихъ вліяній и превратностей судьбы, онъ не знаетъ нуждъ и потребностей и равнодушенъ ко всѣмъ частнымъ отношеніямъ жизни; для него безразличны и отношенія жизни государственной и семейной, потому что и этими отношеніями нарушается независимость

---

467) Plat. de repub. VI. p. 505. *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φρόνησιν εἶναι.*

468) Diog. Laërt. VI. 7. *τῶν μαθημάτων ἀναγκαιότατον — τὸ κακὰ ἀπομαθεῖν.* — Ib. 8. *τὰ κακά, ὅτι φευκτά ἐστι μάθοις παρὰ τῶν εἰδότων.*

469) Ibid. 105. *τὸν σοφόν — — ἀναμάρτητον.*

470) Ibid. II. *αὐτάρκη τε εἶναι τὸν σοφόν.*

духа, какъ скоро предаются имъ ради ихъ самихъ, а не по философскому убѣжденію, какъ это дѣлаетъ мудрый. Мудрые все имѣютъ, что необходимо для счастливой жизни, уже и потому самому, что они друзья Бога — Богъ только одинъ, хотя и много есть боговъ народныхъ [171]. Бога нельзя представлять подъ какою бы-то ни было формою, потому что Онъ не похожъ ни на какую вещь [172], религіозные миѳы имѣютъ значеніе лишь аллегорическое. — Начало всякаго ученія есть изслѣдованіе имени, предшествующее опредѣленію [173], впрочемъ сущности вещей нельзя выразить опредѣленіемъ. Каждая вещь имѣетъ свою собственную сущность, которая можетъ быть познана только непосредственнымъ наблюденіемъ, и которая, хотя можетъ быть сравниваема съ другимъ предметомъ, однако не можетъ быть изъяснена, или опредѣлена этимъ способомъ; все, что объ одной вещи можно сказать по отношенію къ другой, есть только сравненіе, которымъ указывается на нѣкоторые признаки вещи, но которымъ нельзя объяснить ея сущности. Такъ называемыя общія понятія, какъ неподлежащія наблюденію, не имѣютъ въ себѣ ничего существеннаго, таковы идеи Платона: это голыя представленія, *ψιλαὶ ἔννοιαι*, не соотвѣтствующія предметамъ »я вижу человѣка и лошадь, но человѣчности и лошадинности не вижу [174].«

β) Діогенъ синопскій. Высшее благо жизни

---

171) Cic. de nat. deor. I. 13. populares deos multos, naturalem unum esse dicens (Antisthenes).

172) Clem. Alex. Strom. V p. 601.

173) Arrian. Epist. disser. I. 17. *ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.*

174) Tzetz. Chil. 605. *Βλέπω μὲν ἄνθρωπον καὶ ἵππον δὲ ὁμοίως, Ἱππότητα οὐ βλέπω δὲ, οὐδ' ἀνθρωπότητά γε.*

есть нравственная самостоятельность и свобода духа [475], это удѣлъ тѣхъ, которые живутъ сообразно съ природою, *κατὰ φύσιν*. Жизнь сообразная съ природою — вотъ вся Философія и кратчайшій путь къ добродѣтели [476]. Такая жизнь для всѣхъ доступна, и однакожъ она требуетъ подвига и безпрестаннаго упражненія [477]; она требуетъ всевозможнаго ограниченія потребностей, терпѣнія и яснаго пониманія, надо умѣть отказаться отъ богатства, славы и тому подобныхъ вещей, потому что всѣ эти блестки суть только прикраса зла, *προκοσμήματα κακίας*, надо искусственнымъ требованіямъ общественныхъ законовъ и обычаевъ противопоставить простоту природы, прихотямъ случая — мужество, сплѣ страстей — владычество разума [478]. За то, кто вмѣсто безполезныхъ трудовъ предается дѣятельности, сообразной съ природою, тотъ счастливъ [479], потому что боги предназначили человѣку жизнь самую легкую и удобную: ее не знаютъ только прихотливые [480] и несчастенъ только неразумный, чуждающійся естественной простоты [481]. Самое уже ограниченіе нуждъ есть счастіе, потому что, кто имѣетъ наименѣе потребностей и нуждъ, тотъ уподобляется богамъ, которые ни въ чемъ не

---

475) Diog. Laert. VI 71. *μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων* (Διογένης).

476) Ibid. 104. *σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν.*

477) Ibid. 71 *ἀδέν γε μὴν ἔλεγε τοπαράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι.*

478) Ibid. 58. *ἀντιτιθέναι τύχῃ μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον.*

479) Ibid. 71 *δέον ἐν, ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τὲς κατὰ φύσιν ἐλομένης, ζῆν εὐδαιμόνως*

480) Ibid. 44. *τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥᾴδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδόσθαι, ἀποκεκρύφθαι δὲ αὐτὸν ζητέντων μελίπηκτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια.*

481) Ibid. 71. *παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονεῖσι.*

нуждаются, и потому самому блаженны[182]. Притомъ, добрые, или что тоже, мудрые не только суть подобія боговъ, *θεῶν εἰκόνας*, но и друзья ихъ, между тѣмъ богамъ принадлежитъ все; а у друзей все обще, и потому все принадлежитъ и мудрымъ[183]. Мудрый, владѣющій своими пожеланіями и страстями, не грѣшитъ и ничего не предоставляетъ случайности[184], ему, какъ чистому, все чисто; онъ свободенъ отъ цѣпей закона и обычая онъ космополитъ[185]. Наука и искусство, какъ скоро не содѣйствуютъ потребностямъ жизни, пусты и ничтожны, *ὕφορν εἶναι*. Истина познается только непосредственнымъ наблюденіемъ

И въ основаніи кипическаго ученія положены мысли Сократа, а именно, что цѣль жизни есть добродѣтель, что добродѣтель есть знаніе и что ей можно учиться; что мудрый имѣетъ такъ мало желаній, какъ только это возможно и что онъ непогрѣшимъ; что всякое ученіе начинается изслѣдованіемъ вещи и что Богъ только одинъ: но всѣ эти мысли получили у Киниковъ иной, односторонній характеръ, какого не имѣли онѣ у Сократа. По его ученію добродѣтель и счастіе суть два понятія сподчиненныя одному высшему понятію, — о цѣли жизни, и стало быть оба элемента, этическій и эвдемоническій, находятся здѣсь въ гармоническомъ отношеніи, но у киниковъ послѣдній изъ нихъ принесенъ въ жер-

---

[182]) Ibid. 105. *θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι, μηδενὸς δεῖσθαι· τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων, τὸ ὀλίγων χρῄζειν.*

[183]) Ibid. 72 *πάντα τῶν θεῶν ἐστὶ· φίλοι δὲ τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί. κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων· πάντα ἄρα τῶν σοφῶν.*

[184]) Ibid. 105. *τὸν σοφὸν ἀναμάρτητον καὶ τύχῃ τε μηδὲν ἐπιτρέπειν.*

[185]) Ibid. 63

тву первому, отсюда мрачный и суровый взглядъ на жизнь и ея назначеніе, отсюда — не только полемика противъ аристиппова ученія объ удовольствіи, но и отрицаніе всего, что составляетъ свѣтлую сторону человѣческой жизни слава, богатство, благородство происхожденія сначала кажутся Кинникамъ вещами только безразличными, а потомъ дурными, »прикрасою зла« и самымъ зломъ. — Добродѣтель есть »знаніе,« ей можно »учиться;« но въ чемъ состоитъ это знаніе, или добродѣтель, Киники не могли опредѣлить съ точностію и довольствовались только или отрицательными выраженіями,— что она есть »умѣнье избѣгать зла,« или выражались не систематически, въ отрывочныхъ изреченіяхъ, какія сохранилъ намъ Діогенъ лаэртскій, »учиться добродѣтели, говорили они, надо у тѣхъ, которые пріобрѣли разумное знаніе; но и этимъ не объясняется, что это за знаніе и какъ оно пріобрѣтено тѣми, которые обладаютъ имъ Такимъ образомъ, ученіе о добродѣтели у Кинниковъ, собственно говоря не имѣетъ теоретическаго основанія, а потому не способно ни къ какому дальнѣйшему научному развитію, добродѣтель низведена ими въ кругъ безъидейной практики; оттого, по ихъ понятію, она требуетъ дѣлъ, а не словъ и познаній, оттого же и вся Философія, которую называли они кратчайшимъ путемъ къ добродѣтели, ограничивается лишь извѣстнымъ образомъ практической жизни. Въ чемъ же состоитъ эта практическая жизнь?— Сократъ училъ, между прочимъ, что мудрый владѣетъ собою, своими страстями и что онъ имѣетъ желаній такъ мало, какъ только это возможно для человѣка, но при этомъ и онъ самъ и его ученіе далеки были отъ мрачнаго и угрюмаго аскетизма; между тѣмъ Киники мысль объ ограниченіи желаній довели до крайности и въ этомъ видѣ поставили началомъ дѣятельности, они потребовали всевозможнаго ограниченія

нуждъ и потребностей человѣка личныхъ, семейныхъ и общественныхъ, дабы мудрый не нуждался ни въ комъ и довольствовался лишь самимъ собою, въ самомъ себѣ находя всеобщность сознанія. Это практическое освобожденіе отъ всякой потребности, это самодовольство субъекта, отрѣшеннаго отъ общественныхъ отношеній жизни, составляетъ сущность и цѣль Философіи и жизни Киниковъ. Такое строгое и исключительное направленіе жизни ихъ имѣло, конечно, и свою хорошую сторону. глубоко проникнутые нравственнымъ чувствомъ добра, они хотѣли быть живымъ укоромъ нравственной порчѣ, ихъ окружающей, слишкомъ утонченному и испорченному духу своего времени они хотѣли противопоставить простой и безъискусственный образъ своей жизни, но противодѣйствуя крайности, они и сами, не удержавъ равновѣсія, впали въ другую крайность. безпощадно нападая на пороки другихъ, сдѣлались угрюмы и ѣдки и по справедливости заслужили прозваніе »собакъ, κύων;« осуждая въ другихъ мягкость и изнѣженность нравовъ, дошли до грубости и безчувственности; порицая въ другихъ богатство и роскошь, впали въ грязное нищенство; укоряя другихъ въ порабощеніи духа внѣшними, многоразличными отношеніями жизни и ища самостоятельности и независимости духа, попрали священные интересы человѣчества, — права собственности, святость супружества, любовь къ отечеству, презрѣли не только внѣшними приличіями, но и общепринятыми законами общества, во всемъ стараясь поступать вопреки тому, какъ поступали другіе[486]. Не даромъ Аѳиняне прозвали Діогена киника, »безум-

[486]) Такъ напр. Діогенъ кйникъ вошелъ однажды въ театръ спиною впередъ и когда спросили его о причинѣ такой странности, онъ отвѣчалъ: »во всю жизнь мою я старался поступать такимъ образомъ.« — Diog. Laërt. L. VI. 64.

ствующимъ Сократомъ,« ὁ μαινόμενος Σωκράτης. При всемъ томъ Киники, въ слѣдъ за Сократомъ, признавали своего мудреца »непогрѣшимымъ;« но, тогда какъ по сократову ученію, непогрѣшимость добродѣтельнаго основывается на идеѣ нравственнаго добра, на всеобщемъ божественномъ Разумѣ, непогрѣшимость киническаго мудреца зависитъ единственно отъ его индивидуальнаго разума, лишеннаго всеобщей руководительной идеи. Правда, Киники соглашались съ Сократомъ, что истинное знаніе есть познаніе понятія, или идеи, и что оно должно начинаться изслѣдованіемъ имени, а потому, какъ будто и они не были чужды надлежащаго разумѣнія всеобщихъ понятій; между тѣмъ они принимали эти положенія Сократа слишкомъ формально и отвлеченно, такъ что на самомъ дѣлѣ никогда не обращались къ этому изслѣдованію понятій и не дорожили имъ, напротивъ, вмѣстѣ съ мегариками не только не могли перейти отъ простаго понятія къ соединенію понятій, но наконецъ отвергнули и возможность соединенія ихъ. Уже Антисѳенъ думалъ, что одно не можетъ быть сказываемо о другомъ, а ученикъ его, или же и онъ самъ, вывелъ отсюда правильное заключеніе, что опредѣленіе вещи не возможно. точка зрѣнія, съ которой киническая школа должна была погрязнуть и погрязла въ грубый эмпиризмъ, признавая значеніе лишь непосредственнаго наблюденія. Хотя нѣкоторые изъ Киниковъ, какъ Антисѳенъ и Кратесъ, были люди съ высшимъ образованіемъ, однакожъ естественнымъ слѣдствіемъ кинизма была нищенская Философія Діогена, которая грубую силу воли, закаленную до безчувственности, и язвительныя остроты плебея противопоставила не только утонченнымъ нравамъ своего вѣка, но и самой Философіи, въ собственномъ смыслѣ понимаемой, и которая изъ Киниковъ сдѣлала нѣчто въ родѣ капуциновъ греческаго міра. Изъ грубаго

же эмпиризма Киниковъ произошла полемика ихъ противъ ученія Платона объ идеяхъ, на которую такъ удачно отвѣчалъ онъ Діогену [487]. Наконецъ, и мысль Антисѳена »о единствѣ Бога« вытекла у него не изъ развитія понятій, а изъ кинического требованія — освободить людей отъ предразсудковъ народной религіи, и потому эта мысль не имѣетъ у него ни научнаго основанія, ни дальнѣйшаго развитія; она есть только повтореніе мысли Ксенофана и Сократа. — Изъ всего сказаннаго открывается, что кинизмъ, примыкая къ нѣкоторымъ положеніямъ сократической Философіи, по причинѣ односторонняго ихъ уразумѣнія, кончилъ результатами, прямо имъ противоположными. Онъ хотѣлъ отстоять достоинство и значеніе добродѣтели, но поставилъ себя въ оскорбительное для нравственнаго чувства столкновеніе съ нравственными требованіями общества; онъ вооружался противъ страстей, но и самъ впалъ въ высокомѣріе, суетность и упрямое стремленіе къ мнимой оригинальности въ поступкахъ, вопреки приличію и нравственности, онъ преслѣдовалъ ученіе объ удовольствіяхъ, но кончилъ необузданностію, съ какою его послѣдователи, сначала признавая удовольствіе чѣмъ-то безразличнымъ, послѣ предались ему самымъ грубымъ и постыднымъ образомъ. И въ теоріи, начавъ понятіемъ о знаніи, въ которомъ поставлялъ и сущность добродѣтели, скоро отвергъ самую возможность знанія и на мѣсто его поставилъ безусловный произволъ индивидума.

---

[487] Когда разсужденіе Платона объ идеяхъ »стольности« (τραπεζότητα) и »чашности« (κυαθότητα) Діогенъ прервалъ антисѳеновскимъ возраженіемъ: »я вижу столъ и чашку, но не вижу стольности и чашности,« — Платонъ отвѣчалъ: »если ты видишь столъ и

Какое-жъ значеніе въ постепенномъ развитіи Философіи имѣютъ всѣ эти три школы несовершенныхъ послѣдователей Сократа школа мегарская, киренская и киническая? Значеніе не высокое. Каждая изъ грехъ этихъ школъ, воспользовавшись какимъ-либо однимъ моментомъ сократической Философіи, возвысила его въ начало своего ученія и чрезъ то впала въ односторонность, особенно обнаружившуюся въ ихъ результатахъ Школа мегарская приняла за начало теоретическій моментъ сократова понятія о добродѣтели, какъ знаніи добра, и поставила цѣлію своего ученія — діалектическимъ опроверженіемъ всякаго ограниченнаго и частнаго знанія сосредоточить духъ на безусловномъ знаніи добра; но въ своей ревности къ опроверженіямъ скоро приняла отрицательное направленіе и въ пылу діалектическихъ споровъ наконецъ совершенно потеряла изъ виду нравственную мысль Сократа. Школа киренская поставила своимъ началомъ удовольствіе, пріобрѣтаемое знаніемъ и добродѣтелію, но при односторонемъ развитіи его перешла въ гедонизмъ, который, отторгнувшись отъ нравственнаго основанія и заключившись въ область чувственнаго самоудовлетворенія, разорвалъ всякую связь съ требованіемъ сократической идеи. Наконецъ, школа киническая признала своимъ началомъ практичиское осуществленіе добра, или добродѣтели въ формѣ отчужденія отъ всѣхъ житейскихъ интересовъ и потребностей; но и это, по преимуществу этическое направленіе, пренебрегши сначала знаніемъ, а потомъ и всѣми общепринятыми обычаями, извратилось въ безстыдную и отвратительную каррикатуру сократизма, въ ко-

---

чашку, значитъ у тебя есть глаза; если же ты не сознаешь стольности и чашности, значитъ у тебя нѣтъ разума« (νῦν ἐκ ἔχεις). Diog. Laërt. VI. 53.

торой не осталось и слѣдовъ истинно – сократическаго духа Впрочемъ, не смотря на такіе результаты своей односторонности, всѣ три школы несовершенныхъ послѣдователей Сократа имѣютъ уже и то значеніе, что самою своею односторонностію и взаимнымъ противорѣчіемъ онѣ дали почувствовать необходимость болѣе глубокаго и полнаго развитія сократовой идеи. Кромѣ того, своими частными направленіями онѣ обнаружили главные моменты сократовой идеи. которые надлежало развить, не теряя изъ виду цѣлости идеи. Элементы эти суть діалектическій, преимущественно выразившійся въ школѣ мегарской, чувственный или физическій, выразившійся въ школѣ киренской, и этическій, или нравственный — въ школѣ кинической Эти – то элементы надлежало взять и въ ихъ цѣлости и развить въ ихъ особенности, какъ взаимно восполняющія себя направленія И они дѣйствительно сведены въ единство, въ одну Философію, какъ главныя ея части, въ видѣ Діалектики, Физики и Этики, но только подъ вліяніемъ новаго, высшаго начала, которое раскрылось уже на третьей ступени греческой Философіи