СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ

Кн. СЕРГѢЯ НИКОЛАЕВИЧА

ТРУБЕЦКОГО.

Томъ III.

МЕТАФИЗИКА

ВЪ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦІИ.

МОСКВА.
Типографія Г. Лисснера и Д. Совко.
Воздвиженка, Крестовоздвиж. пер., д. 9.
1910.

В

June 1959

7979

Посвящается

моей матери

Княгинѣ Софьѣ Алексѣевнѣ

Трубецкой.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

Введеніе..... 1

ГЛАВА I.

Метафизика въ религіи грековъ.

Общія замѣчанія..... 45

А. Теогонія греческихъ боговъ.

1. Теогоническій процессъ по Гесіоду. Уранъ, Кроносъ, Зевсъ.... 51
2. Дальнѣйшее изложеніе теогоническаго процесса. — Теогонія въ народной миѳологіи..... 60
3. Теогоническое умозрѣніе: Ферекидъ, Эпименидъ, орфики и философы..... 69

Б. Боги, полубоги и души.

1. Общегреческая религія и мѣстные культы..... 77
2. Полубоги — герои и демоны..... 88
3. Души..... 95

В. Богослуженіе.

Жертвоприношеніе, идолопочитаніе, мантика..... 98

Г. Мистеріи.

1. Происхожденіе мистерій..... 109
2. Боги критскихъ и элевсинскихъ мистерій..... 113
3. Общее значеніе мистерій въ греческой религіи..... 125

Общіе выводы. Религія и философія..... 130

ГЛАВА II.

Милетскіе философы.

1. Ѳалесъ..... 139
2. Анаксимандръ..... 142
3. Анаксименъ..... 148

ГЛАВА III.

Пиѳагорейство.

Стран.

1. Источники пиѳагорейства 153
2. Первоначальный характеръ пиѳагорейскаго союза..... 161
3. Философскія начала пиѳагорейцевъ. 170
4. Метафизика числа..... 176
5. Дальнѣйшее изложеніе метафизики чиселъ..... 183
6. Физика и космологія 193
7. Психологія пиѳагорейцевъ..... 202
8. Заключеніе..... 207

ГЛАВА IV.

Гераклитъ.

1. Философія абсолютнаго процесса..... 215
2. Огненное слово (Логосъ) Гераклита 222
3. Физика Гераклита..... 228
4. Психологія, этика и религія..... 232
5. Результаты философіи Гераклита 240

ГЛАВА V.

Элейская школа.

1. Философія абсолютной субстанціи 245
2. Ксенофанъ..... 247
3. Парменидъ..... 251
4. Зенонъ..... 263
5. Мелиссъ..... 273

ГЛАВА VI.

Эмпедоклъ.

1. Начала философіи Эмпедокла..... 279
2. Четыре стихіи..... 283
3. Любовь и вражда въ міровомъ процессѣ..... 287
4. Оцѣнка ученія Эмпедокла..... 299

ГЛАВА VII.

Атомисты и атомизмъ.

1. Историческое значеніе атомизма..... 305
2. Метафизика атомизма..... 310
3. Матерія и движеніе Космологія атомизма..... ... 316
4. Ученіе Демокрита о богахъ и о магіи..... 326
5. Критика атомизма..... 335

ГЛАВА VIII.

Стран.

Анаксагоръ. 343

1 Ученіе Анаксагора о матеріи 346
2 Ученіе Анаксагора объ Умѣ или Духѣ..... 353
3. Результаты философіи Анаксагора..... 361

ГЛАВА IX.

Софисты..... 370

1. Теоретическій нигилизмъ софистовъ 375
2. Практическій субъективизмъ софистовъ..... 386

ГЛАВА X.

Сократъ.

1. Общее значеніе дѣятельности Сократа..... 398
2. Ученіе о знаніи и понятіяхъ..... 413
3. Этика Сократа. Ученіе о добродѣтели 428
4. Ученіе о благѣ 435
5. Богословіе Сократа..... 447

ПРИЛОЖЕНІЕ.

О мистеріяхъ Самоѳракіи 465

ВВЕДЕНІЕ.

Настоящій трудъ представляетъ собою изложеніе элементарной матафизики въ той конкретной исторической формѣ, въ какой она была раскрыта философіей древнихъ грековъ.

Въ этой философіи человѣческая мысль совершила опредѣленный законченный кругъ развитія. Греческая метафизика является намъ какъ связное, органическое цѣлое. Изучая ее, мы усвояемъ рядъ метафизическихъ положеній, которыя, при сравненіи съ послѣдующими открытіями умозрѣнія, являются основными и вмѣстѣ простѣйшими, элементарными.

Поэтому изученіе классической философіи лежитъ въ основаніи изученія философіи вообще, въ основаніи всякаго правильнаго философскаго образованія. Это школа, въ которой созрѣла европейская мысль и которую долженъ пройти всякій желающій философствовать, всякій, желающій объективно обсуждать и понимать современные, болѣе сложные вопросы и задачи умозрѣнія. Метафизикъ, вѣрующій въ объективность своей науки, долженъ доказать свое убѣжденіе на дѣлѣ, не начиная вѣчно сызнова, не нагромождая новыя построенія на плохо расчищенныя свѣжія развалины, но усвояя себѣ все положительное, сдѣланное до него. Если метафизика объективна, то слѣдуетъ доказать, что съ первыхъ же шаговъ своихъ она не была празднымъ, безсодержательнымъ умствованіемъ, но познавала сущую истину въ исторически необходимыхъ формахъ. Если метафизика объективна, то слѣдуетъ доказать, что тѣ многочисленныя противорѣчія, которыя отъ начала раздѣляли философовъ, были лишь моментами въ развитіи ея идей, необходимыми исторически и діалектически. Но въ такомъ случаѣ должно признать хотя бы тѣ общіе результаты, тѣ основные элементы или начала, которые выяснились въ теченіе перваго, законченнаго періода ея развитія.

Сами противники метафизическаго умозрѣнія не могутъ ограничиваться одними нападками на различныя современныя ученія, на отрывочные результаты современной философіи, еще не подведшей итоговъ своего развитія. Они должны изучить элементы метафизики не въ той или другой случайной формѣ, въ которой они имъ представляются, но въ ихъ объективной исторической формѣ, какъ позитивныя данныя. Съ своей стороны мы твердо убѣждены, что отрицательное отношеніе къ философіи, большинство предразсудковъ противъ метафизики, равно какъ и непреодолимыя трудности въ ея пониманіи разсѣялись бы для многихъ вмѣстѣ съ усвоеніемъ тѣхъ началъ, которыя были положены древними и съ которыми столь тѣсно связаны всѣ послѣдующія построенія.

Исторія не знаетъ философіи безусловно позитивной, метафизики безусловно раціональной: предъ судомъ ея нѣтъ абсолютной системы. И вмѣстѣ съ тѣмъ, осуждая ограниченность и отвлеченность отдѣльныхъ ученій, восполняя ихъ другими, противоположными въ процессѣ діалектическаго развитія, исторія свидѣтельствуетъ о разумномъ, положительномъ содержаніи метафизики въ ея цѣломъ, о высшемъ, безотносительномъ значеніи философіи вообще. Кому извѣстны законы развитія идей, кому понятенъ методъ философіи, разумный ходъ ея, діалектика мысли человѣческой въ ея историческомъ развитіи, тотъ яснѣе видитъ всеединую истину, изображаемую въ различныхъ историческихъ системахъ, тотъ не отрицаетъ ея за видимыя противорѣчія этихъ системъ, но понимаетъ смыслъ этихъ противорѣчій, этого многообразія, въ которомъ царитъ внутреннее согласіе. А для того, чтобы изучить законы историческаго движенія философской мысли, мы должны изучить эти движенія въ ихъ простѣйшемъ, наименѣе сложномъ видѣ, но въ законченномъ историческомъ циклѣ.

Поэтому греческая метафизика имѣетъ для насъ не отвлеченно-историческій, но философскій, догматическій интересъ. Первыя главы метафизики были написаны греками; мы хотимъ изучить и усвоить себѣ ихъ положительное содержаніе. Во-вторыхъ, мы хотимъ изучить и то, какъ писалась эта метафизика, какъ она въ исторіи пишется, чтобы уяснить себѣ ея конкректную природу и понять, какимъ образомъ единая метафизическая истина можетъ и должна выражаться въ столькихъ различныхъ образахъ, въ такомъ множествѣ разнообразныхъ и часто противоположныхъ системъ, какимъ образомъ единство ея въ нихъ сохраняется.

Но прежде чѣмъ приступить къ такому изслѣдованію, мы хо-

тимъ, въ возможно краткой формѣ, разобрать тѣ предубѣжденія и предразсудки противъ метафизики, которыя всего болѣе мѣшаютъ ея безпристрастному и основательному изученію, — тѣ аргументы, которыми ея противники силятся доказать ея невозможность и тщетность.

I.

Всѣ аргументы противъ возможности метафизики могутъ быть раздѣлены на два класса: одни доказываютъ ея невозможность a priori, другіе — a posteriori.

Невозможность метафизики доказывается a priori тѣми писателями, которые хотятъ убѣдить насъ, что самый предметъ ея, т.-е. область абсолютнаго, сверхчувственнаго и сверхъ-опытнаго не существуетъ; или же тѣми, которые допускаютъ существованіе метафизической области, но отрицаютъ ея познаваемость.

Невозможность метафизики доказывается a posteriori „эмпирической психологіей“, или особаго рода теоріей человѣческаго разума, преимущественно развиваемой англійскими писателями, которые силятся доказать, что все человѣческое знаніе чувственно, эмпирично, всецѣло обусловлено чувственнымъ опытомъ. Другого рода опытное доказательство противъ метафизики встрѣчается также въ нѣкоторыхъ тенденціозныхъ сочиненіяхъ по исторіи философіи, которыя стремятся доказать, что метафизики, какъ единой положительной области вѣдѣнія, никогда не существовало, что метафизика есть лишь совокупность разнородныхъ и противоположныхъ мнѣній и въ развитіи своемъ шла лишь къ саморазложенію и самоотрицанію. Подобное убѣжденіе выносится не только изъ чтенія тенденціозныхъ историческихъ сочиненій, но и вообще изъ поверхностнаго, нефилософскаго знакомства съ исторіей философіи, изъ простого чисто внѣшняго знакомства съ ея фактами.

Всѣ эти аргументы мы постараемся вкратцѣ разсмотрѣть. Отвѣтомъ на послѣдній изъ нихъ является начинаемый нами трудъ; ибо главная задача его заключается въ изслѣдованіи вопроса: имѣетъ ли метафизика чисто внѣшнюю исторію или же она имѣетъ и внутреннее значеніе, какъ цѣльный и объективный логическій процессъ человѣческой мысли въ познаваніи истины? Философская исторія метафизики есть изображеніе, исторія внутренняго разумнаго процесса.

Почерпая въ такой исторіи глубокое убѣжденіе въ истинности и дѣйствительности метафизики, мы убѣждаемся въ совершенной не-

состоятельности направленныхъ противъ нея аргументовъ. Такое историческое доказательство есть, какъ мы полагаемъ, одно изъ самыхъ убѣдительныхъ. Большая часть скептическихъ аргументовъ падаетъ сама собою передъ историческимъ самораскрытіемъ метафизики. И не достаточно доказывать одну ея отвлеченную возможность, пока вся ея дѣйствительность, все ея прошедшее признается непрерывною сѣтью заблужденій и противорѣчій. Тѣмъ не менѣе, въ виду укоренившихся предразсудковъ, мы начинаемъ съ разбора отвлеченныхъ доказательствъ противъ возможности метафизики.

Разсмотримъ апріорные аргументы. Если мы отрицаемъ существованіе абсолютной истины или ея познаваемость — мы такъ или иначе сталкиваемся съ метафизическими сужденіями, замаскированными своей отрицательной формой. Отрицаніе абсолютнаго точно такъ же метафизично, какъ и его утвержденіе; а признаніе абсолютнаго непознаваемымъ предполагаетъ нѣкоторое (хотя бы весьма отвлеченное) изслѣдованіе его природы и его отношенія къ познающему разуму, — въ обоихъ случаяхъ трансцендентальное *метафизическое* изслѣдованіе. Пусть намъ докажутъ a priori, что абсолютнаго нѣтъ: подобное доказательство будетъ метафизично, хотя на мѣсто абсолютнаго положительнаго оно возведетъ отрицательную абсолютность, абсолютное отрицаніе. Безусловное можетъ отрицаться только безусловно, если оно вообще можетъ отрицаться, а потому всякое условное эмпирическое отрицаніе абсолютнаго — не имѣетъ силы. Пусть утверждаютъ намъ, что, есть ли абсолютное, или нѣтъ его, — оно непознаваемо; мы совершенно догматически и безусловно противополагаемъ обратное утвержденіе: есть ли абсолютное, или нѣтъ его, т.-е. положительно ли оно или отрицательно — оно познаваемо.

Нѣтъ ничего абсолютнаго, все относительно; но *что* относится во всѣхъ отношеніяхъ и *къ чему?* что *есть* въ этихъ отношеніяхъ? Все условно; но *чѣмъ* обусловлено? Условное, относительное предполагаетъ безусловное, безотносительное. Условно и относительно то, что не имѣетъ бытія, дѣйствительности само по себѣ, а въ чемъ-либо другомъ; все условное, относительное существуетъ лишь постольку, поскольку есть это другое, которое даетъ ему бытіе и дѣйствительность. Сказать, что абсолютнаго нѣтъ, что дѣйствительность и бытіе принадлежитъ только условнымъ и относительнымъ вещамъ, которыя сами по себѣ не имѣютъ ни того, ни

другого — значитъ отрицать всякое бытіе и дѣйствительность даже относительную, или непосредственно возводить условное, чувственное въ абсолютное.

Никто не можетъ мыслить отношенія безъ того, что̀ относится, взаимодѣйствія безъ взаимодѣйствующихъ, актъ безъ дѣйствующаго агента, явленіе безъ являющагося; ибо явленія суть отношенія и взаимодѣйствія. Если моему воспріятію доступны не самыя вещи, а только ихъ дѣйствія или отношенія, то я необходимо мыслю то, что лежитъ въ основаніи этихъ дѣйствій и отношеній, ихъ подлежащія или субъекты. Я воспринимаю вещь посредствомъ ея отношенія, дѣйствія на меня; я необходимымъ и всеобщимъ образомъ мыслю то, что является въ явленіи, дѣйствуетъ въ немъ, *есть* въ немъ. Это необходимое условіе всякаго сознанія какъ такового, условіе, отъ котораго въ силу самой его всеобщности невозможно отречься. Оно постоянно пребываетъ, постоянно предполагается и по тому самому мало сознается, какъ движеніе крови, безъ котораго нѣтъ жизни, какъ дѣятельность мускуловъ, безъ которой нѣтъ движенія — и которая также не сознается нами при нормальныхъ условіяхъ. При извѣстномъ отвлеченіи, при анализѣ явленій нашего сознанія мы находимъ въ немъ тотъ общій факторъ, общій законъ, о которомъ идетъ рѣчь и который a priori обусловливаетъ всякое воспріятіе. Тѣ, кто считаютъ „относительность“ верховнымъ закономъ явленій, должны признать, что и въ своемъ цѣломъ, явленія, т.-е. представленія, не абсолютны, что они обусловлены чѣмъ-то лежащимъ за ихъ предѣломъ. Мало того, каждое явленіе, какъ отношеніе или дѣйствіе, въ силу самаго закона относительности, необходимо предполагаетъ нѣчто относящееся, являющееся, и такимъ образомъ, сознаніе человѣческое въ каждомъ отношеніи какъ бы выходитъ изъ себя въ метафизическую область, въ каждомъ явленіи вступаетъ въ отношеніе съ тѣмъ, что̀ является. Только на этомъ зиждется истинная и вселенская непоколебимая вѣра въ реальность міра, въ реальность всего сущаго; ибо безъ такой вѣры ни одно существо не могло бы отличить субъективнаго отъ истиннаго, подлинно сущаго. Это основное убѣжденіе въ реальности сущаго предваряетъ самое сознаніе и всецѣло его обусловливаетъ. Но что такое сущее (*τί τὸ ὄν*)? — это-то и есть основной вопросъ метафизики. Поэтому, если я говорю, что сущее есть явленіе, то я дѣлаю утвержденіе столь же метафизическое, какъ и тотъ, кто утверждаетъ, что сущее есть Богъ, матерія, духъ или сила, ибо безусловная идея сущаго, сама по себѣ, совершенно метафизична,

что̀ допускаютъ всѣ; вмѣстѣ съ тѣмъ она безусловно необходима, какъ очевидно показываетъ логическій анализъ. Какимъ образомъ мыслю я сущее? — это другой вопросъ, но если я говорю, что нѣтъ сущности вещей, то невольно, прямо въ силу необходимаго закона сознанія, я подразумѣваю, что *есть* только явленія и что *суть* явленій есть самыя явленія. Такое утвержденіе, высказанное или не высказанное, необходимо заключается въ подобномъ отрицаніи и почти неизбѣжно придаетъ отвлеченному эмпиризму матеріалистическую тенденцію, возводящую чувственное, вещественное въ суть вещей. Трудно высказать скрытое утвержденіе эмпиризма, ибо у кого хватаетъ достаточно силы абстракціи, чтобы найти его въ первоначальномъ отрицаніи, тотъ увидитъ также и его внутреннюю ложь, его противорѣчіе. Сказать, что существуютъ одни явленія или, что то же, одни отношенія и дѣйствія безъ дѣйствующихъ и относящихся, безъ того, *что̀* существуетъ — значитъ впадать въ общую ошибку ложной метафизики, столь справедливо изобличаемой ея противниками, — въ гипостазированіе дѣйствій и отношеній Словомъ, если въ эмпиріи, въ опытѣ, мнѣ даны лишь отношенія, явленія, то я, въ силу необходимаго и вмѣстѣ совершенно разумнаго закона моей мысли, сознаю въ основаніи этихъ отношеній извѣстныя подлежащія, которыя не суть отношенія, но которыя я познаю въ отношеніяхъ; и такъ какъ эмпирически мнѣ даны только отношенія, то я логично заключаю, что подлежащее эмпиріи, то, что ее обосновываетъ, неэмпирично или, какъ принято выражаться, метафизично. Если же мы отрицаемъ то, что относится, уничтожаемъ термины отношенія, то мы уничтожаемъ самое отношеніе, самую возможность его.

Поэтому эмпиристы рѣдко выдаютъ положительную формулу своей собственной метафизики, ограничиваясь однимъ отрицаніемъ. Но отрицая сущность вещей, эмпиристъ или скептикъ отрицаетъ объективность лишь какого-либо схоластическаго понятія, которое онъ находитъ въ своей фантазіи или въ какой-нибудь философской системѣ. Онъ отрицаетъ бытіе этой трансцендентной фиктивной сущности. Отъ подлинно сущаго, отъ сути, отъ истины вещей онъ отдѣлаться не можетъ и самое его отрицаніе бьетъ мимо. Если суть вещей не заключается въ тѣхъ „сущностяхъ“, которыя эмпиристъ отвергаетъ, то она заключается въ „силахъ природы“, изъ которыхъ сотканъ міръ; если и эти таинственныя силы суть тѣ же старинныя сущности, возвращающіяся подъ новымъ ярлыкомъ, то сутью вещей оказываются самыя вещи, съ чѣмъ легко мирится

неподготовленный умъ: ибо суть вещей дѣйствительно является, хотя и не есть явленіе.

„Относительность“ есть верховный законъ всѣхъ явленій, всего сознанія человѣческаго. Все, что существуетъ, существовало или будетъ существовать, — проникнуто началомъ отношеній. Каждая вешь опредѣляется всецѣло совокупностью своихъ отношеній ко всѣмъ другимъ вещамъ и къ собственнымъ частямъ своимъ; отношенія послѣдовательности, сосуществованія, сходства, различія, причинности и пр. столь всеобщи, что безъ нихъ никакая вещь не возможна, что они a prioгi все обусловливаютъ, все связываютъ и все различаютъ. Откуда же происходятъ отношенія вообще, гдѣ ихъ общее начало и что оно такое? Если извѣстный предметъ A заключаетъ въ себѣ причину извѣстнаго чувствованія B, то что обусловливаетъ самое взаимоотношеніе между A и B? Если явленія какъ явленія признаются безосновными, то что такое начало отношеній, которое ихъ всѣхъ связываетъ въ ихъ послѣдовательности и сосуществованіи, въ ихъ безконечно великой безпредѣльности, въ ихъ безкопечно малыхъ и дробимыхъ частяхъ? Не сводимое къ сознанію, къ которому относятся внѣшнія вещи, не сводимое ко множеству вещей — это начало обусловливаетъ a prioгi и сознаніе, и явленія, и все сущее; это начало универсально, сверхсознательно и невещественно. Такимъ образомъ отвлеченный эмпиризмъ даже въ томъ случаѣ, когда мы уступимъ ему метафизическую сущность вещей и допустимъ *безотносительную относительность явленій* — вынужденъ признать совершенно метафизическій характеръ *отношенія*, или, точнѣе, апріорное метафизическое универсальное начало отношеній, въ силу котораго отдѣльныя вещи относятся и другъ къ другу, и къ познающему субъекту.

Противникамъ метафизики остается лишь отойти отъ абсолютнаго, игнорировать его, отдѣлываться отъ него такъ или иначе всѣми силами и средствами. Ибо отрицая абсолютное или его познаваемость, мы приходимъ къ особаго рода метафизикѣ — что ясно не только изъ простого разсужденія, но и изъ самой исторіи философіи.

Понятія, идеи вселенной Истины, абсолютнаго, безусловнаго суть несомнѣнно метафизическія идеи; это понятія вполнѣ идеальныя, которымъ мы въ области относительныхъ явленій не можемъ найти ничего соотвѣтствующаго. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это идеи безусловно позитивныя, положительныя, которыхъ ничѣмъ невозможно упразднить или свести къ чему-либо иному условному, относительному.

Поэтому, отрицая метафизическое, мы невольно возводимъ на мѣсто его нѣчто физическое. Въ настоящее время признано всѣми, что матеріализмъ, признающій матерію сущностью вещей, есть ученіе метафизическое, что предположеніе абсолютной силы, абсолютности вещества, атомовъ и пустоты — совершенно метафизичны и лежатъ за предѣлами всякаго чувственнаго знанія. Но точно такъ же и отвлеченный эмпиризмъ, не признающій сущностей вещей, тѣмъ самымъ утверждаетъ, что *все сущее* есть только явленіе безъ чего-либо являемаго въ немъ; — а это есть явная метафизика, ибо никакая эмпирія, никакой опытъ не можетъ уполномочить насъ на подобныя утвержденія. Мало того — это ложная, фантастическая метафизика.

II.

Есть абсолютное сущее, есть истина; но она всеобща и безусловна: какъ же можетъ познавать ее неограниченный умъ? Вопросъ несомнѣнно важный, однако далеко не предполагающій отрицательнаго отвѣта. Часто говорится, что понятіе абсолютнаго и понятіе познаваемости взаимно исключаютъ другъ друга. Но что такое понятіе вообще? И если абсолютное допускаетъ о себѣ понятіе, то какъ можетъ оно исключать познаваемость?

Далѣе важно то, какъ опредѣляется абсолютное и о какомъ родѣ познанія идетъ рѣчь. Абсолютное есть истина; что есть вселенская истина? Она все и не все, потому что есть и ложь; она болѣе чѣмъ все, ибо если бы она была только *всѣмъ*, то была бы ограничена этимъ *всѣмъ*, не была бы абсолютной, всеединой, сущей по себѣ и черезъ себя. Если бы она была только *все*, она была бы фактомъ и допускала бы эмпирическое познаніе; но такого всеобщаго факта нѣтъ. Истина не фактъ, иначе бы ея не искали; истина есть идеалъ, но идеалъ положительный, вселенскій и потому обосновывающій все. Она больше чѣмъ все и потому свободна отъ всего и отъ себя; потому она допускаетъ на ряду съ собою *другое*, и постольку она можетъ *сообщаться* этому другому; она абсолютна, вселенска, свободна и потому познаваема.

Таково истинное спекулятивное понятіе абсолютнаго, находимое нами у большинства метафизиковъ, и оно не исключаетъ познанія, а напротивъ, предполагаетъ его. Большинство метафизиковъ опредѣляютъ абсолютное какъ такое, которое есть *по себѣ, собою* и *для себя*, которое само къ себѣ относится, само себя опредѣляетъ какъ абсолютное, а постольку оно можетъ и сознавать себя

Такое понятіе во всякомъ случаѣ также не исключаетъ познанія; а если къ этимъ опредѣленіямъ абсолютнаго мы прибавимъ еще понятіе абсолютной свободы, въ которой абсолютное не ограничивается своимъ существомъ, но вѣчно *исходитъ* изъ него и можетъ изъ своей свободы создать *свое другое* и сообщиться ему, — то такое понятіе, господствующее въ религіозной метафизикѣ, прямо предполагаетъ глубокую интимную познаваемость абсолютной истины.

Впрочемъ всякое истинное знаніе, метафизическое ли, физическое — всеобще и безусловно, необходимо по своей формѣ. Какимъ образомъ единичный умъ изъ вѣрно доказанной теоремы формулируетъ математическую истину, какимъ образомъ онъ, на основаніи одного научно произведеннаго опыта, формулируетъ всеобщій законъ природы съ безусловною достовѣрностью? Какимъ образомъ единичный умъ можетъ знать что-либо, знать всеобщимъ и безусловнымъ образомъ? Знаніе, какъ знаніе, формально всеобще, истинно вселенски. Понять возможность знанія — одна изъ важнѣйшихъ задачъ философіи, но задача эта прямо метафизическая, которой здравая эмпирія не можетъ задаваться.

Формальная всеобщность, универсальность истиннаго знанія находится въ противорѣчіи съ ограниченностью эмпирическаго содержанія человѣческихъ знаній. Наше знаніе и въ цѣломъ своемъ ограничено по содержанію и потому находится въ противорѣчіи съ самой идеальной безусловностью вселенской истины. Но отсюда-то помимо другихъ нравственныхъ побужденій неизбѣжно вытекаетъ метафизическое, идеальное стремленіе человѣка, — стремленіе оставить эмпирическій міръ явленій, чтобы познавать истину лицомъ къ лицу, знать то, что есть, какъ оно есть. Отсюда необходимо является потребность въ такомъ знаніи, самый предметъ или содержаніе котораго былъ бы столь же безусловенъ и всеобщъ, какъ и его форма. Такимъ образомъ дѣйствительное несоотвѣтствіе между эмпирически ограниченнымъ знаніемъ и идеаломъ вселенской истины оказывается на дѣлѣ главнымъ источникомъ и стимуломъ метафизическаго умозрѣнія; въ такомъ несоотвѣтствіи заключается задача, а не возраженіе, которое греческіе софисты обращали не противъ метафизики только, но и противъ знанія вообще.

Апріорное доказательство непознаваемости абсолютнаго и сверхчувственнаго само неизбѣжно приводитъ къ трансцендентальному метафизическому идеализму, какъ это случилось съ послѣдователями Канта. Подобное доказательство предполагаетъ изслѣдованіе общаго отношенія между познающимъ и познаваемымъ, а слѣдовательно

также и анализъ самой природы познавательныхъ способностей и познаваемаго предмета. Если мы признаемъ метафизическое непознаваемымъ, то это возможно лишь въ силу подобнаго трансцендентальнаго анализа, примѣръ котораго являетъ намъ Кантъ. Такой анализъ не только не убѣдилъ въ невозможности метафизики, но произвелъ въ высшей степени плодотворный переворотъ въ этой наукѣ и придалъ ей рѣзкое идеалистическое направленіе. Мало того, самая „Критика чистаго разума“, помимо другихъ изслѣдованій Канта, заключаетъ въ зародышѣ всю послѣдующую метафизику, и Кантъ, стремившійся навсегда уничтожить метафизику, доказывая ея невозможность, далъ ей новую жизнь, открылъ ей новый міръ. Если познаваемы одни явленія, а вещи въ себѣ абсолютно непознаваемы, то онѣ и не существуютъ, ибо въ противномъ случаѣ онѣ были бы познаваемы: мы знали бы о нихъ хотя бы самый фактъ ихъ существованія и ихъ *относительности* (какъ причинъ, дѣйствующихъ на субъекта). Отсюда въ связи съ ученіемъ Канта о самомъ познающемъ субъектѣ, о формальной всеобщности и безусловности знанія — возникли метафизическія системы „трансцендентальнаго идеализма“ [1]).

Такимъ образомъ и здѣсь апріорное трансцендентальное доказательство непознаваемости абсолютнаго и невозможности метафизики логически привело къ совершенно обратному результату и въ дѣйствительности породило самую смѣлую, самую притязательную и отвлеченную метафизику, которая когда-либо существовала.

III.

Невозможность метафизики доказывается также и a posteriori.

Существуетъ наивное мнѣніе, что до Локка или Канта философы не задавались вопросами о возможности метафизики и познанія вообще — мнѣніе замѣчательно ложное и несправедливое, съ которымъ намъ приходится разстаться съ первыхъ же страницъ исторіи метафизики. Ибо эти вопросы были поставлены еще до Сократа и послѣ него разсматривались подробно и основательно всѣми послѣдующими философами; и самая философская теорія

[1]) То, что прежде было „вещью въ себѣ“, стало теперь необходимымъ продуктомъ творческой дѣятельности „абсолютнаго субъекта“, „міровой души“, „абсолютнаго понятія“; либо же самый „абсолютный субъектъ“ раздвоился на „волю, какъ „вещь въ себѣ“, и „интеллектъ“, заключающій въ себѣ формы познанія. Мы не можемъ разсматривать всѣ эти метафизическія комбинаціи, но нѣтъ въ наше время метафизика, который бы такъ или иначе не производилъ себя отъ Канта.

познанія, какъ мы находимъ ее у Платона и Аристотеля, до сихъ поръ является, быть можетъ, наиболѣе глубокой и цѣльной, несмотря на всѣ успѣхи современной метафизики и эмпирической логики. Но насъ хотятъ увѣрить, что опытное изслѣдованіе человѣческихъ способностей, индуктивная психологія вполнѣ разрушаютъ всякую вѣру въ возможность метафизики, доказывая, что все знаніе обосновывается однимъ опытомъ, а опытъ — одними чувствами, при чемъ „внутреннее чувство“ признается пустою выдумкой метафизиковъ.

Мы уже высказали мысль, что эмпиризмъ выдвигаетъ вмѣсто одной метафизики — другую. Намъ предстоитъ убѣдиться въ этомъ и здѣсь при разсмотрѣніи его теоріи познанія. На дѣлѣ оказывается, что всѣ эти quasi-эмпирическіе анализы познавательныхъ процессовъ человѣческой души суть не что иное, какъ сложные выводы изъ предвзятыхъ посылокъ эмпиризма, изъ его основныхъ началъ, провозглашенныхъ за вѣка до нашего времени.

Утверждая, что все человѣческое познаніе совершенно эмпирично, всецѣло обусловлено чувственнымъ опытомъ, мы невольно провозглашаемъ абсолютность опыта, вмѣсто того чтобы изслѣдовать его психологическую и логическую возможность.

Психологически, опытъ предполагаетъ извѣстную дѣятельность сознанія, отличающую одно состояніе отъ другого, что невозможно безъ внутренней интуиціи времени; далѣе, во всякомъ *внѣшнемъ* опытѣ сознаніе должно отличать свои ощущенія отъ *причиняющихъ* ихъ *внѣшнихъ* предметовъ, что невозможно безъ непосредственнаго усмотрѣнія пространства и причинности и т. д. Если допустить, что опытъ обусловленъ дѣятельностями сознанія — онъ не безусловенъ и не можетъ самъ абсолютно ограничивать сознаніе, обусловливать его конечнымъ образомъ. Эмпиристы, напротивъ того, отрицаютъ всякую самобытную, апріорную дѣятельность сознанія, всѣ субъективныя условія опыта, кромѣ чисто пассивной воспріимчивости. Всякій сознаваемый нами опытъ есть сложный процессъ, предполагающій цѣлый рядъ знаній и дѣятельностей, которыя эмпиристы силятся объяснить изъ суммы предшествовавшаго опыта, частью личнаго, частью унаслѣдованнаго нами отъ предковъ въ организаціи нашего мозга. Но вопросъ въ томъ, мыслимъ ли какой-либо опытъ вообще безъ психической дѣятельности испытывающаго? Весь опытъ основанъ на сознаніи причинности; ибо все единообразіе природы основано на законѣ причинности. Откуда же почерпнуто сознаніе причинности, обосновываю-

щее опытъ и наведеніе? Эмпиризмъ впадаетъ въ логическій кругъ, объясняя наведеніе изъ сознанія причинности, а это сознаніе — изъ наведенія.

Если все наше знаніе обусловливается частнымъ опытомъ, если опытъ, какъ опытъ, всегда частенъ и ограниченъ, то какое логическое право имѣемъ мы утверждать или заключать что-либо всеобщимъ образомъ, обобщать частные случаи даже въ правильномъ наведеніи? Какъ могу я, единичное лицо, заключать къ всеобщему, отправляясь отъ того, что всегда частно? Какимъ образомъ психологическая ассоціація превращается въ истинное логическое правомочіе? Что-нибудь одно: или опытъ можетъ быть дѣйствительно логическимъ органомъ всеобщихъ и необходимыхъ, т.-е. истинныхъ, знаній, или же онъ только психологическій процессъ, самъ по себѣ не имѣющій никакого логическаго значенія, простая ассоціація идей, обусловленная физіологической организаціей мозга. Но въ первомъ случаѣ опытъ уже не ограничивается тѣмъ, что дано ему отвнѣ, эмпирически, въ частныхъ отношеніяхъ испытывающаго, чувствующаго субъекта; тогда субъектъ привноситъ отъ себя въ этотъ физическій частный опытъ, въ это свое душевное состояніе — совершенно метафизическую безусловность, логическую всеобщность и необходимость, свойственныя подлинному вселенски-истинному знанію. Во второмъ случаѣ, если мы оставляемъ за опытомъ значеніе естественнаго психическаго процесса, возбужденнаго внѣшними причинами, и лишь случайнымъ образомъ (per accidens) по своимъ послѣдствіямъ совпадающаго съ логическимъ процессомъ познанія, — мы не имѣемъ никакого права придавать опыту какую-либо достовѣрность и въ предѣлахъ самой эмпиріи. Если же мы на дѣлѣ придаемъ ему такую достовѣрность, если нѣкоторыя опытныя истины облекаются нами въ безусловную и всеобщую форму, то это дѣлается нами въ силу совершенно метафизическаго характера нашихъ познавательныхъ процессовъ. Иначе не объяснима объективная универсальность, всеобщая обязательность истиннаго знанія.

Умозаключеніе логично лишь въ томъ случаѣ, когда оно отправляется отъ общаго къ частному; восходить отъ частнаго (какъ частнаго) къ общему — нельзя, и наведеніе, какъ логическій процессъ, основывается *на присутствіи общаго въ частномъ*, на познаніи этого общаго. Самое умозаключеніе отъ частнаго къ частному предполагаетъ присутствіе чего-то общаго. Поэтому теорія эмпиристовъ послѣдовательно отрицаетъ логическій характеръ какъ наведенія, такъ и вывода, превращая эти познавательные процессы

въ простыя состоянія духа, въ психологическія ассоціаціи частныхъ состояній — явленія сознанія, лишенныя всякаго объективнаго значенія. Но, превращая человѣческое познаніе въ процессъ исключительно психологическій, въ простое сцѣпленіе представленій, изгоняя изъ него все логическое, скепсисъ эмпиристовъ долженъ послѣдовательно убить самого себя, направляясь не противъ одного метафизическаго, но и противъ математическаго знанія, на что самъ Юмъ отважился не вполнѣ, спасаясь отъ гибели одною непослѣдовательностью.

Единообразія въ порядкѣ явленій, называемыя законами природы, равно какъ и самый верховный законъ причинности — либо имѣютъ, либо не имѣютъ объективнаго, независимаго отъ меня, всеобщаго основанія въ природѣ вещей. Если такое абсолютное основаніе имѣетъ мѣсто и если оно познаваемо, то это уже не эмпирическое, а метафизическое знаніе, простирающееся за предѣлы явленій и познающее дѣйствующую въ нихъ реальность всеобщимъ и безусловнымъ образомъ. Если же такого основанія не имѣется, то причинности, дѣйствующей причины — нѣтъ вовсе, какъ утверждаетъ Милль: остается только нѣкоторое „неизмѣнное слѣдованіе извѣстныхъ послѣдующихъ за извѣстными предшествующими“. Но въ такомъ случаѣ это единообразное „слѣдованіе“ извѣстныхъ предшествующихъ и послѣдующихъ есть лишенное всякой внутренней связи чисто внѣшнее совпаденіе, простое стеченіе обстоятельствъ, странность котораго увеличивается съ каждымъ новымъ повтореніемъ. Тогда самая многократность повторенія сходныхъ случаевъ, которая обусловливаетъ возрастающую силу ассоціаціи соотвѣтственныхъ представленій, влечетъ лишь къ уменьшенію *логическаго* вѣроятія новаго совпаденія. Чѣмъ больше разъ подъ рядъ я вынулъ случайно ту же карту изъ мѣшанной колоды, тѣмъ менѣе вѣроятія вынуть ее въ слѣдующій разъ. И самое сведеніе частныхъ законовъ къ общимъ, самое стремленіе къ превращенію индуктивныхъ наукъ въ дедуктивныя — лишено всякаго основанія, если самый законъ причинности не имѣетъ никакого смысла. А въ формулѣ Милля онъ дѣйствительно смысла не имѣетъ: утверждая, что „за нѣкоторыми предшествующими слѣдуютъ (во времени) всегда и неизмѣнно нѣкоторыя послѣдующія“, мы излагаемъ лишь общій результатъ внутренней причинности, связывающей явленія; точнѣе: мы формулируемъ лишь *схему* или *явленіе* причинности. Если же мы, подобно Миллю, отрицаемъ „дѣйствующую причинность“, оставаясь при одномъ

внѣшнемъ явленіи или схемѣ ея, то мы лишаемъ причинное слѣдованіе всякой внутренней сути и непосредственнаго живого смысла.

Смѣшивая непосредственную интуицію причинности съ ея отвлеченнымъ понятіемъ, съ научной формулой закона причинности, эмпиристы утверждаютъ, что сознаніе причинности есть весьма позднее открытіе философской мысли, между тѣмъ какъ на дѣлѣ никакой внѣшній опытъ безъ нея немыслимъ. Дикарь, приписывающій всѣ измѣненія природы, всѣ обыденныя ея явленія произвольнымъ вмѣшательствамъ божественныхъ существъ, олицетворяющій всѣ силы природы, обладаетъ столь же совершеннымъ сознаніемъ причины и дѣйствія, какъ любой современный ученый, хотя менѣе его знакомъ съ природой причинъ и совершенно чуждъ идеи „единообразнаго слѣдованія“. Самое понятіе чуда, противное понятію неизмѣннаго закона, не только не противорѣчитъ сознанію причинности, но предполагаетъ его, обусловливается имъ. Причина дѣйствуетъ, дѣйствіе предполагаетъ дѣятеля — и отсюда олицетвореніе причинъ; а разъ, что причина превращается непосредственно въ дѣятеля, то она надѣляется волей и произвольностью. Весь языкъ свидѣтельствуетъ объ этомъ.

Въ вопросахъ объ априорномъ непосредственномъ сознаніи времени, пространства, причинности, реальности, эмпиризмъ стоитъ на общей почвѣ съ схоластикой, ибо признаетъ эти живые акты сознанія за дискурсивныя, отвлеченныя понятія, отождествляя живой процессъ съ его абстрактной формулой. Заслуга эмпиризма въ томъ, что онъ доказалъ вторичный, производный характеръ этихъ понятій, которыя схоластика считала первичными; но слѣдовало итти дальше понятій и разглядѣть подъ ними живую дѣятельность сознанія, слѣдовало понять простую и очевидную истину: есть въ нашемъ сознаніи нѣчто такое, что не объяснимо никакимъ опытомъ, ничѣмъ приходящимъ извнѣ, и что обусловливаетъ возможность всякаго отдѣльнаго состоянія сознанія. *Я* внутренно присущъ себѣ самому, я не извнѣ прихожу въ себя, и я нахожу въ моемъ сознаніи извѣстную разумную логическую *дѣятельность*. Какъ ни очевидно ясно все это, въ виду закоренѣлыхъ предразсудковъ ложной психологіи, мы считаемъ необходимымъ выяснить здѣсь основной характеръ этой дѣятельности, раскрыть ея природу и свойства, ибо эта дѣятельность сознанія *метафизична* и обусловливаетъ возможность метафизики.

IV.

Въ ученіи о природѣ сознанія заключается ключъ къ проблемѣ метафизики. Если человѣческое сознаніе есть простая совокупность психическихъ явленій, то всякое метафизическое утвержденіе о вещахъ внѣ сознанія — ложно. Человѣкъ ничего не можетъ знать, кромѣ состояній своего сознанія, и потому всякое сужденіе объ истинѣ, о сущности вещей — необходимо и безусловно ложно. Такъ учитъ эмпиризмъ о природѣ сознанія; это его основное, исходное положеніе. Если оно истинно, то нѣтъ метафизики; если оно ложно, то она по крайней мѣрѣ возможна, ибо въ такомъ случаѣ знаніе человѣка не исчерпывается субъективными эмпирическими состояніями сознанія.

Основное положеніе эмпиризма заключаетъ ложное и недоказанное положеніе: человѣкъ ничего не знаетъ, кромѣ состояній своего сознанія, или, что то же, нѣтъ ничего, кромѣ состояній нашего сознанія. Если бъ я могъ утверждать бытіе чего-либо иного внѣ такихъ состояній, то значитъ могъ бы и знать о чемъ-либо внѣ ихъ; а слѣд. мнѣ былъ бы возможенъ и какой-либо переходъ отъ явленія или состоянія моего сознанія къ чему-либо внѣшнему моему сознанію, сущему независимо отъ него. Эмпиризмъ безусловно отрицаетъ возможность такого перехода: нѣтъ ничего, ничего неизвѣстно мнѣ внѣ состояній моего сознанія, и все мое знаніе ими исчерпывается; логично или нѣтъ, эмпиристъ отвергаетъ возможность какого-либо исключенія: человѣкъ не можетъ выйти изъ себя, онъ всецѣло ограниченъ собою. Но для того, чтобы сознать, увидать свою безусловную границу — не нужно ли выйти за нее?

Въ противность основному положенію эмпиристовъ мы утверждаемъ, *что субъектъ выходитъ изъ себя метафизически, всеобщимъ образомъ, въ каждомъ актѣ своего воспріятія, познанія или сознанія, въ каждомъ актѣ жизни своей, во всякомъ своемъ отношеніи. Никакая эмпирія не можетъ этому противорѣчить.*

Древняя метафизика, не отдѣлявшаяся еще отъ физики, понимала этотъ процессъ выхожденія изъ себя грубымъ, матеріальнымъ образомъ, какъ нѣкоторое чувственное истеченіе изъ органовъ воспріятій, а равно изъ самыхъ воспринимаемыхъ предметовъ. Это имѣло свою пользу, пока незрѣлая мысль ходила на помочахъ фантазіи, пока она въ своемъ дѣтствѣ всего болѣе нуждалась въ чувственной наглядности. Затѣмъ мысль развилась и научилась раз-

личать между физическимъ, матеріальнымъ и метафизическимъ, идеальнымъ. Но первоначальныя представленія до сихъ поръ продолжаютъ заражать противниковъ метафизики.

Пока я живъ, я никогда ни на одно мгновеніе не ограниченъ своимъ настоящимъ, тѣмъ, что мнѣ непосредственно дано, ибо я непрестанно и невольно въ самомъ процессѣ жизни выхожу за предѣлы моего настоящаго я. Сохраняя преданіе прошедшаго, я, пока живъ, вѣчно передаюсь въ будущее, перехожу въ это будущее и если бы переходъ въ это будущее остановился, то и теченіе моей жизни и сознанія прекратилось бы; я выхожу изъ себя во времени.

Я не плыву во времени внѣшнимъ образомъ, и оно не течетъ внѣ меня только, но я имѣю его сознаніе внутри себя. Я имѣю сознаніе того вѣчно сущаго, вѣчно будущаго перехода, этого движенія жизни, которое совершается во времени, и я сознаю этотъ процессъ всеобщимъ образомъ. Это выхожденіе изъ себя, совершающееся во времени, есть самая жизнь моя, источникъ всѣхъ ея дѣятельностей и проявленій, подлинно сущее въ ней, ея существенный процессъ, въ которомъ никакъ нельзя усумниться, ибо всякая мысль и всякое сознаніе его предполагаетъ.

Въ сознаніи нашемъ, въ каждомъ актѣ сознанія мы выходимъ изъ себя метафизически, и этотъ процессъ обусловливаетъ a priori всякій опытъ и всякое сознаніе. Чтобы былъ какой-либо опытъ, чувствующее существо необходимо должно отличать внутри себя одно состояніе своего сознанія отъ другого; а это невозможно безъ того, чтобы внутри себя не имѣть воспріятія времени. Пусть мѣняются состоянія камня, сперва одно, потомъ другое: онъ не имѣетъ опыта и не имѣлъ бы его, даже если бы онъ чувствовалъ, но не могъ бы различать одного состоянія отъ другого, связывая ихъ въ сознаніи различія. Время, изъ внѣшняго сознанію, должно стать ему внутренне присущимъ, течь внутри его, а это и есть вѣчно „будущій“ процессъ жизни. Данное,— то, что есть эмпирическое состояніе моего сознанія и что я принимаю за настоящее — есть на самомъ дѣлѣ уже прошедшее состояніе; настоящее же я сознаю только въ будущемъ. Настоящее есть то, что переходитъ къ будущему, и я могу сознать его объективно лишь поскольку я уже вышелъ изъ него, сдѣлалъ его своимъ прошедшимъ. Чтобы сознать объективно какое-либо состояніе моего сознанія, чтобъ увидать его, я долженъ выйти изъ него, отличить его отъ себя; иначе я не могу объективировать его предъ собою. Если бы вѣчно „будущій“ процессъ, переходъ отъ настоящаго, во

мнѣ бы остановился, я застылъ бы, остолбенѣлъ, я бы *впалъ* въ настоящее, я самъ *прошелъ* бы и утратилъ сознаніе. Я не могу сознать себя, стать себѣ объектомъ, иначе, какъ выходя изъ себя идеально. Высшее отвлеченное самосознаніе, въ которомъ мы сознаемъ свою единую личность, есть уже совершенное освобожденіе отъ эмпирическаго сознанія, отъ его состояній, настоящихъ, прошедшихъ и будущихъ. Отвлеченное сознаніе времени, сознаніе прошедшаго какъ прошедшаго, будущаго какъ будущаго — не было бы возможно, если бы я не могъ отрѣшаться отъ своего эмпирическаго *я* всеобщимъ образомъ [1]).

Эмпиризмъ подъ видомъ „индуктивнаго психологическаго анализа“ стремится объяснить „идею“ времени изъ опыта, т.-е. собственно *дедуцировать* ее изъ основныхъ предположеній своихъ. При этомъ „идея“, точнѣе, отвлеченное понятіе времени, смѣшивается съ интуитивнымъ процессомъ его воспріятія и при самомъ „объясненіи“ или дедукціи времени — его реальное воспріятіе постоянно предполагается. Такъ, напримѣръ, воспріятіе времени объясняется изъ воспріятія движенія или измѣненія (совершающагося во времени же): *просто я сперва* воспринимаю *одно* состояніе, *потомъ* другое и послѣ безконечнаго ряда воспріятій у меня составляется понятіе времени путемъ абстракціи непрестанной, послѣдовательной смѣны состояній. Здѣсь предполагается слѣдовательно, что время есть внѣшняя реальность, что оно течетъ, а сознаніе наше пребываетъ свободнымъ отъ его теченія, и какъ бы отчасти отъ него независимымъ, сохраняя въ себѣ *протекшее*, предвосхищая то, что *притечетъ*. Мы первые готовы признать такую реальную независимость времени отъ субъективнаго сознанія; но что уполномочиваетъ эмпиризмъ на такое признаніе? Время есть прежде всего фактъ сознанія; съ какого права эмпирикъ можетъ признать время отъ него независимымъ? И если оно дѣйствительно независимо отъ

---

[1]) Я не вдаюсь здѣсь въ метафизику времени и нисколько не хочу приписывать абсолютность его вѣчно преходящему теченію, но я нахожу нѣчто абсолютное и всеобщее въ основаніи времени, въ его сознаніи — тотъ переходъ, тотъ процессъ отъ настоящаго къ сверхъ-настоящему, который обусловливаетъ и жизнь, и сознаніе, и всякую мысль. Этотъ процессъ, который мы наблюдаемъ въ чувственной послѣдовательности прошедшаго, настоящаго и будущаго, можетъ быть мыслимъ нами какъ единый и нераздѣльный процессъ, какъ единый актъ жизни (actus purus) въ трехъ не сливающихся, но нераздѣльныхъ моментахъ, тотъ вѣчный и положительный идеалъ жизни, который опредѣляетъ себя: „Я буду тотъ, который будетъ“. Посредствомъ самонаблюденія мы найдемъ и въ глубинѣ нашей собственной душевной жизни минуты особенно цѣльнаго самосознанія, когда мы возвышались надъ раздѣленіемъ времени, когда и прошедшее и будущее, не утрачивая своей природы, являлись намъ воедино съ настоящимъ.

субъективнаго сознанія, то тѣмъ болѣе, какъ можемъ мы его сознавать? Мало того, если сознаніе *пребываетъ* въ самомъ потокѣ времени, слѣдуетъ за нимъ, то въ этомъ сказывается его независимость отъ эмпиріи; но воспріятіе времени еще не выяснено. Я воспринимаю одно состояніе сознанія и оно во мнѣ сохраняется; затѣмъ наступаетъ другое: почему они не сливаются во мнѣ какъ два послѣдовательные оттиска на кускѣ воска? Способность отличать ощущенія во времени есть дѣйствіе не времени, а сознанія, воспринимающаго время.

Время есть самое вопіющее свидѣтельство противъ эмпиризма: во времени, какъ таковомъ, сознаніе безусловно *никогда* не можетъ ограничиться однимъ настоящимъ моментомъ. Сознаніе времени, выводящее субъекта за предѣлы его эмпирическаго *настоящаго состоянія*, есть первое условіе опыта. Одна форма будущаго времени есть цѣлая метафизика: сознаніе будущаго, какъ будущаго,— совершенно апріорно, и цѣлые вѣка прошедшаго не могутъ мнѣ помочь заключить a posteriori къ *одному* будущему моменту. Но независимо отъ всякихъ метафизическихъ и психологическихъ соображеній, мы утверждаемъ здѣсь только тотъ фактъ, что мы не ограничены состояніемъ своего сознанія во времени, но идеально выходимъ изъ себя въ немъ; активно выходимъ, не пассивно выводимся только.

Точно такъ же мы идеально метафизически выходимъ изъ себя *въ пространствѣ*. Опыта внѣшняго, объективнаго нѣтъ, пока я не научаюсь различать *я* отъ *не я*, отъ внѣшняго мнѣ; а это сравненіе и различеніе предполагаетъ выхожденіе изъ себя. Воспріятіе внѣшняго, какъ внѣшняго, невозможно, пока нѣтъ интуиціи, прозрѣнія пространства; а такое прозрѣніе необъяснимо никакими ощущеніями, никакими субъективными чувствованіями моего тѣла, взятыми вмѣстѣ или въ отдѣльности.

Я выхожу изъ себя въ пространствѣ, я не ограниченъ своими субъективными состояніями, ибо заключаю въ себѣ сознаніе внѣшнихъ вещей, въ реальности которыхъ никто усумниться не можетъ. Я вижу эти вещи, я осязаю ихъ, знаю ихъ; я знаю, что онѣ внѣ меня и независимы отъ меня; а воспріятіе внѣшнихъ вещей вмѣстѣ съ прозрѣніемъ пространства предполагаетъ и непосредственное усмотрѣніе причиннаго дѣйствія вещей. Ибо во внѣшнемъ воспріятіи мы съ непоколебимою вѣрою относимъ наши ощущенія къ внѣшнимъ предметамъ, какъ ихъ дѣйствія на насъ. Пока нѣтъ прозрѣнія пространства,— опыта, какъ опыта внѣшняго — нѣтъ; и пока нѣтъ

прозрѣнія причинности, въ которомъ я выхожу изъ своихъ пассивныхъ чувствованій и прихожу къ внѣшнимъ дѣйствующимъ реальностямъ, — также опыта не существуетъ.

Эти простые факты сознанія, интуиціи времени, пространства, причинности, имѣютъ роковое значеніе для эмпиристовъ, ибо нельзя доказать опытное происхожденіе того, безъ чего никакой опытъ не мыслимъ. По отношенію къ пространству въ особенности, въ которомъ заключается все матеріальное, которое есть мѣсто всѣхъ испытываемыхъ вещей, трудность вопроса является наиболѣе осязательной. Сознаніе времени слишкомъ всеобще, обусловливая собою весь опытъ, не только внѣшній, но и внутренній; эмпиристы, какъ мы видѣли, просто подразумѣвали его въ тѣхъ ощущеніяхъ, изъ которыхъ думали объяснить его происхожденіе, ибо времени нельзя было бы произвести, или мыслить безъ времени: таково мнимое происхожденіе времени изъ воспріятія движенія или измѣненія. То же по отношенію къ пространству и причинности. И здѣсь поверхностный анализъ эмпиристовъ постоянно и тайно подразумѣваетъ объективное сознаніе или знаніе ихъ въ тѣхъ ощущеніяхъ, изъ сочетанія которыхъ они хотятъ вывести познаніе пространства и причинности.

Какъ можемъ мы знать, что есть что-либо внѣ насъ и знать это безусловно, истиннымъ и всеобщимъ образомъ, иначе какъ „выходя изъ собственной кожи“? Вопросъ былъ поставленъ въ подобной формѣ самимъ Кондильякомъ, отцомъ крайняго послѣдовательнаго сенсуализма. Какъ можемъ мы знать, что есть вещи и силы внѣ насъ, которыя суть причины нашихъ ощущеній, къ которымъ мы относимъ эти наши ощущенія, какъ ихъ дѣйствія на насъ, и сказываемъ о нихъ эти дѣйствія точно такъ же, какъ сказываемъ, „предицируемъ“ о себѣ самихъ наши собственныя дѣйствія, приписывая ихъ себѣ? Какъ можемъ мы наконецъ истинно, безкорыстно любить, любить не эгоистически, не себя самихъ, не свои пріятныя ощущенія, но живыя существа внѣ насъ, сочувствовать имъ, понимать ихъ, переноситься въ нихъ истинно?

Сенсуализмъ признаетъ этотъ вопросъ, но разрѣшаетъ его грубымъ, легкомысленнымъ образомъ. Мы не можемъ выйти изъ себя ни въ слухѣ, ни въ зрѣніи, ни въ обоняніи, ни во вкусѣ. Фиктивная статуя Кондильяка, надѣленная всѣми этими чувствами, ничего не знаетъ и ничего не любитъ внѣ своей кожи, и цѣлая вселенная для нея закрыта. Но дайте этой статуѣ *осязаніе* — и она выйдетъ изъ себя; посредствомъ осязанія мы вылѣзаемъ изъ своей

кожи, ибо, прикасаясь къ *нашему* тѣлу и къ „*внѣшнимъ*“ (!) вещамъ, мы научаемся различать ихъ. По Кондильяку, мы даже любимъ посредствомъ осязанія; ибо если безъ него мы можемъ любить лишь свои пріятныя ощущенія, то оно научаетъ насъ любить тѣ пріятныя вещи, которыя намъ ихъ доставляютъ.

Такое нелѣпое рѣшеніе естественно не могло удержаться въ наукѣ; осязаніе — такое же субъективное, такое же внутреннее и *подкожное* чувство, какъ и всѣ другія. Смѣшивая ощущенія съ готовыми воспріятіями, намъ легко объяснять прозрѣніе пространства и причинности изъ всякаго рода ощущеній, имѣющихъ соотношеніе къ внѣшнему воспріятію. Но опыты надъ прозрѣвшими слѣпорожденными доказали, что прозрѣніе пространства и причинности не вытекаютъ изъ зрительныхъ ощущеній, и такимъ образомъ способствовали къ различенію зрительныхъ ощущеній въ собственномъ смыслѣ слова — отъ воспріятій посредствомъ зрѣнія. Прозрѣвшій слѣпорожденный видитъ лишь цвѣтовыя пятна и не сразу выучивается владѣть зрѣніемъ какъ органомъ воспріятій. Къ сожалѣнію, аналогичный опытъ невозможенъ по отношенію къ осязанію, отчего въ этой сферѣ различіе между воспріятіемъ и ощущеніемъ психологически невыполнимо; здѣсь мы имѣемъ дѣло съ воспріятіями, не съ ощущеніями, и потому невольно находимъ въ нихъ какъ бы осязательную причинность и осязательную протяженность. Но логически ясно, что пространства безъ пространства, причинности безъ причиннаго дѣйствія не существуетъ, а слѣдовательно никакое субъективное, внутреннее тѣлесное ощущеніе не заключаетъ и не можетъ намъ дать сознанія пространства и внѣшнихъ вещей.

Нѣкоторые новѣйшіе англійскіе писатели пытались объяснить пространство изъ комбинацій различныхъ рядовъ ощущеній *во времени:* время представляетъ послѣдовательный рядъ, порядокъ котораго не можетъ быть нами обращенъ, тогда какъ пространственныя ощущенія представляютъ изъ себя множество сосуществующихъ рядовъ, порядокъ которыхъ можетъ быть нами измѣненъ, такъ что я могу пробѣжать каждый послѣдовательный (пространственный) рядъ въ обратномъ порядкѣ, отчего живость моего воспріятія нисколько не ослабѣваетъ. Но я такъ же точно могу слушать восходящую и нисходящую гамму звуковъ, не возбуждая въ себѣ никакого пространственнаго представленія; я могу слушать безъ такого представленія самую полифонную музыку; ея сложная гармонія, въ которой нѣсколько голосовъ образуютъ сосуществующіе и сплетаю-

щіеся ряды звуковъ, можетъ только окончательно отвлечь меня отъ всякихъ пространственныхъ представленій. Ибо между пространствомъ и временемъ точно такъ же, какъ между ними и всѣми ощущеніями, вмѣстѣ взятыми, существуетъ безусловная качественная разница, которая ничѣмъ не можетъ быть заполнена.

Поэтому мы не можемъ признать удачными и другія попытки объясненія генезиса пространственныхъ воспріятій изъ первичной *локализаціи* чувствъ въ различныхъ частяхъ органическаго тѣла, или изъ сочетаній осязательныхъ и зрительныхъ ощущеній съ новоизобрѣтеннымъ „чувствомъ движенія“ или мышечнымъ чувствомъ. Первое объясненіе слишкомъ явно предполагаетъ пространство и его первичное трансцендентальное сознаніе, второе же имѣетъ успѣхъ благодаря столь же явному отождествленію мышечныхъ ощущеній съ воспріятіемъ движенія (которое предполагаетъ пространственность) и съ воспріятіемъ сопротивленія или дѣйствія. Эти попытки имѣли успѣхъ и значеніе въ физіологіи, но философски, психологически, онѣ совершенно несостоятельны, основываясь на смѣшеніи *физіологическаго* съ *трансцендентальнымъ*. Онѣ всѣ вытекаютъ изъ предвзятой цѣли — извратить во что бы то ни стало понятіе сознанія, упразднить представленіе о его дѣятельности.

Съ этой цѣлью эмпирическая психологія признала въ наше время особое „мышечное чувство“, превратившееся съ нѣкоторыхъ поръ въ какое-то asylum ignorantiae этого ученія. Все необъяснимое сенсуализмомъ — относится теперь насчетъ „мускульной энергіи“ и „мускульнаго чувства“, съ легкой руки Бэна, который самъ заимствовалъ эту „великую“ идею у своихъ шотландскихъ предшественниковъ, а можетъ быть даже и у Кондильяка[1]). На счетъ этого чувства относится воспріятіе сопротивленія и силы, различіе дѣйствія и страданія, воспріятіе движенія и отсюда воспріятіе времени, пространства, дѣйствующей причинности, реальности внѣш-

---

1) Въ четвертой книгѣ своего Traité des sensations, надѣливъ свою воображаемую статую всѣми чувствами, Кондильякъ недоумѣваетъ однако передъ тѣмъ, какимъ образомъ статуя *начинаетъ* сознавать. Вопросъ дѣйствительно трудный, ибо начало *предполагаетъ* уже самое сознаніе, которое не можетъ же явиться въ статуѣ самопроизвольно путемъ generatio aequivoca. Но легкомысленный аббатъ XVIII вѣка не долго пребываетъ въ недоумѣніи, которое для него есть не болѣе какъ реторическая фигура: признавъ еще во введеніи, que le système de nos sensations (т.-е. совокупность сознанія) est devenu tout seul et qu'il n'en est que plus solide, Кондильякъ не задумывается и здѣсь: la nature a commencé pour nous puisque nous ne pouvions commencer. А именно: природа породила въ насъ судорожныя мышечныя движенія, результатомъ коихъ явились различныя пріятныя и непріятныя ощущенія, ассоціировавшіяся впослѣдствіи съ этими движеніями и между собою.

няго міра и наконецъ воспріятіе нашей собственной волевой энергіи, которую Бэнъ, какъ истый британецъ, видитъ лишь въ мускульной силѣ.

Все это невѣрно: я не могу воспринимать движенія какъ такового безъ интуиціи времени и пространства; мускульныя ощущенія суть органическія чувствованія внутри моего тѣла и какъ бы ни были сильно напряжены эти ощущенія, ничто въ нихъ не можетъ открыть мнѣ безконечности времени, пространства, матеріи и силы. Если я, зрѣлый человѣкъ, называю эти чувствованія ощущеніями сопротивленія или движенія, то это потому, что я знаю соотношеніе, которое существуетъ между ними съ одной стороны, и явленіями движенія или дѣйствіемъ внѣшнихъ силъ на мое тѣло — съ другой. Но въ самыхъ мускульныхъ ощущеніяхъ нѣтъ ничего кромѣ ощущенія, внутренняго состоянія или аффекта моего сознанія, такъ же какъ и въ ощущеніяхъ осязанія. Если для легкомысленнаго француза было достаточно одного легкаго прикосновенія, чтобы выскочить изъ себя, то британцу понадобилась на это вся натуга его мускульной энергіи. Но британскіе мускулы стóятъ французскаго такта и столь же мало рѣшаютъ задачу. Никакія ощущенія, ни въ частности, ни въ цѣломъ, въ совокупности своихъ сочетаній, не дадутъ матеріи внѣшняго міра, вселенной; никакое усиліе мускуловъ не объяснитъ мнѣ той вселенской, истинной и непоколебимой вѣры, того жизненнаго знанія, которое я имѣю о реальности внѣшняго міра, его объективномъ и самобытномъ существованіи. Ощущеніе есть только физическое ощущеніе и не болѣе; одними ощущеніями я не выйду изъ субъективной области ощущеній, изъ моей собственной кожи. Ничто не даетъ мнѣ такой возможности, и если бъ я превращалъ мои ощущенія въ объективныя вещи путемъ простого естественнаго процесса ихъ сочетанія, то я тщетно бы сталъ искать въ моихъ ощущеніяхъ логическаго полномочія на такое превращеніе. *Факты* реальности, пространства и времени, имѣя вселенское значеніе и совершенную самобытность — вполнѣ несоизмѣримы съ субъективною антропоморфною чувственностью.

Поэтому Юмъ, наиболѣе свѣтлый и послѣдовательный мыслитель британскаго острова, пришелъ отъ сенсуализма къ скептицизму, къ полному отрицанію возможности знанія, не только метафизическаго, но и опытнаго, которое сводилось имъ къ простому психологическому явленію безъ всякаго объективнаго логическаго правомочія. Но выродившіеся послѣдователи Юма не всегда поспѣваютъ за нимъ, и въ наше время не трудно найти философовъ, которые

думаютъ сочетать сенсуалистическую, эмпирическую теорію познанія Локка съ метафизическимъ реализмомъ, или съ какими-либо иными сложными метафизическими затѣями.

Для меня ясно одно: если я отъ моихъ чувствованій, изъ моего тѣла перехожу къ дѣйствительному реальному міру, отъ субъективныхъ состояній къ реальнымъ объектамъ, то дѣлаю это не тѣломъ, не ощущеніями, а идеально, простою дѣятельностью моего сознанія. Если мнѣ говорятъ, что вселенная есть не что иное какъ совокупность всевозможныхъ состояній моего сознанія, то я, не обинуясь, протестую противъ этого. И если бы я по какому-либо недоразумѣнію согласился съ этимъ, то все-таки внутреннее мое сознаніе — то самое сознаніе, къ состояніямъ котораго хотятъ свести вселенную — сумѣетъ отказаться отъ столь нелѣпаго отрицанія; когда оно трезво, оно всегда понимаетъ различіе между субъективнымъ и объективнымъ, между внутренними состояніями и тою всереальностью вселенной, которая ни въ какомъ единичномъ частномъ сознаніи заключаться не можетъ; а между тѣмъ вѣра въ эту реальность, ея сознаніе, проникаетъ всякое истинное воспріятіе, обусловливаетъ всякій опытъ.

Мои чувства суть органы воспріятія; они суть тѣ пути, тѣ ходы, черезъ которые проникаютъ въ меня впечатлѣнія внѣшнихъ вещей, внѣшняго міра. Но если я черезъ эти же пути выхожу изъ себя, то дѣлаю это не чувственно, не тѣлесно и безъ всякой натуги. Я не испускаю изъ глазъ никакой „тонкой жидкости“, изъ моей кожи не вылѣзаетъ никакого двойника, какъ въ индійскихъ сказкахъ; ибо тогда цѣпь была бы безконечной и каждый двойникъ рожалъ бы другого изъ своей собственной кожи. *Я выхожу изъ себя метафизически, идеально.*

Этотъ процессъ или актъ сознанія крайне простъ и внутренно ясенъ каждому; всякая сознающая тварь совершаетъ его просто потому, что она сознаетъ. Въ самой органической жизни живого существа, какъ въ цѣломъ ея, такъ въ каждомъ отдѣльномъ актѣ, мы видимъ проявленія того же метафизическаго начала. Живое существо выходитъ изъ себя, изъ своей физической матеріальной природы, въ каждомъ мгновеніи времени, въ каждой пульсаціи своего существа, въ каждомъ содроганіи жизни. Если оно не застываетъ въ мертвенномъ цѣпенѣніи, если оно не разрушается дѣйствіемъ среды, но воздѣйствуетъ на нее, то непрестанно исходитъ изъ себя въ своемъ дѣйствіи, непрестанно вновь рождая себя въ дѣятельномъ обмѣнѣ вещества. Въ процессѣ развитія и роста, въ которомъ

каждая тварь какъ бы стремится перерасти себя, въ процессахъ движенія, въ которыхъ она самопроизвольно выходитъ изъ своего мѣста и движется внѣ себя, мы находимъ проявленіе того же метафизическаго жизненнаго начала. Въ процессѣ размноженія и въ самомъ его инстинктѣ мы видимъ полную матеріализацію метафизическаго акта жизни. Уже древніе опредѣляли половое влеченіе, какъ инстинктъ самоутвержденія и самосохраненія *за предѣлами* индивидуальности, какъ стремленіе выйти изъ себя въ вѣчную родовую основу жизни, утверждать себя внѣ себя, продлить себя въ другой жизни, въ другомъ живомъ существѣ. И самая любовь, высшая энергія жизни, есть расширеніе нашего существа за его личные предѣлы.

Такимъ образомъ мы всюду находимъ то же метафизическое начало, въ жизни и въ сознаніи, которое есть ея цвѣтъ. И жизнь и сознаніе суть метафизическія дѣятельности и физически необъяснимы: на нихъ же всецѣло основывается весь опытъ живыхъ существъ и всякое знаніе.

Давно было замѣчено метафизиками, что всякое предложеніе или сужденіе, заключающее въ себѣ истинное знаніе, сказываетъ о подлежащемъ нѣчто большее, чѣмъ то, что непосредственно въ немъ заключается; всякое другое сужденіе, заключающее въ себѣ лишь то, что обнимается понятіемъ подлежащаго, есть аналитическое, чисто словесное предложеніе, не имѣющее реальнаго содержанія: оно лишь развиваетъ, разлагаетъ аналитически содержаніе подлежащаго и ничего новаго о немъ не сказываетъ. Отсюда съ древности возникъ вопросъ: какимъ образомъ сказуемое можетъ быть больше подлежащаго? вопросъ, который въ переводѣ на современный языкъ значитъ: какимъ образомъ мы можемъ знать болѣе, чѣмъ то, что намъ дано эмпирически? Признавая вселенную и ея реальность, — мы уже знаемъ безконечно болѣе того, что дано намъ въ нашихъ представленіяхъ, и постольку всякое истинное знаніе не есть субъективное только.

Далѣе, съ древности замѣченъ былъ также всеобщій, универсальный логическій характеръ предикатовъ, сказуемыхъ и индивидуальный характеръ подлежащихъ. Сказуемое, если и не утверждаетъ о подлежащемъ непосредственно какого-либо общаго родового свойства, качества или отношенія, то во всякомъ случаѣ выводитъ его за предѣлы его индивидуальнаго значенія и вводитъ въ сферу общихъ свойствъ и отношеній. Отсюда возникъ вопросъ, какимъ обра-

зомъ о подлежащемъ, объ опредѣленномъ субъектѣ, можетъ сказываться нѣчто всеобщее, универсальное, что на современномъ языкѣ равносильно вопросу: какъ вообще логически возможна универсальная форма человѣческаго знанія при ограниченности его эмпирическаго содержанія, какъ мы вообще можемъ знать что-либо всеобщимъ и безусловнымъ образомъ? И пусть не говорятъ намъ, что это всеобщее знаніе (напр. всеобщее убѣжденіе въ реальности міра) есть лишь искусственный продуктъ рѣчи, продуктъ словъ съ всеобщимъ значеніемъ. Слова — отъ понятій; не понятія — отъ словъ; ибо рѣчь выражаетъ факты сознанія и въ нихъ только имѣетъ значеніе. И логическая форма рѣчи выражаетъ собою основной фактъ жизни и сознанія.

Въ каждомъ своемъ отношеніи я выхожу изъ себя и получаю нѣкоторыя новыя опредѣленія, которыхъ я первоначально въ себѣ не имѣлъ; въ каждомъ дѣйствіи дѣйствующій субъектъ полагается во взаимоотношеніе или взаимодѣйствіе съ цѣлой безконечностью дѣйствій и силъ и такимъ образомъ переходитъ отъ индивидуальной сферы своего существа къ всеобщей универсальной сферѣ дѣйствія, ибо внѣ индивида лежитъ вселенная, которая всеобща. Поэтому всякое свойство или качество имѣетъ универсальный родовой характеръ, точно такъ же, какъ и всякое отношеніе: ибо въ дѣйствіи, въ своемъ проявленіи, индивидуальность утверждаетъ себя уже не сама въ себѣ, но въ соотношеніи къ вселенной и въ этомъ соотношеніи обрѣтаетъ и вселенскія, т.-е. универсальныя опредѣленія и свойства.

Вещь въ себѣ не обладаетъ никакими свойствами, ничѣмъ не опредѣляется и даже *не есть*, какъ это превосходно поняли еще древніе, и какъ это доказалъ Кантъ: она есть абстрактная единица (понятіе, чистая потенція), о которой нельзя ничего сказать, которой нельзя даже мыслить, ибо всякій предикатъ предполагаетъ отношеніе. Если же такая вещь *есть*, то тѣмъ самымъ она выводится изъ своей абстрактной, индивидуальной замкнутости и обособленія; она истинно вселенски *есть*, для всякаго возможнаго сознанія, сосуществуетъ со всей вселенной. Такимъ образомъ одно бытіе вещей уже полагаетъ ихъ внѣ ихъ самихъ и тѣмъ самымъ обусловливаетъ ихъ явленіе. Еще болѣе это послѣднее, то-есть то, что мы называемъ реальной живою дѣйствительностью. Ибо если понятію явленія противополагается понятіе „вещи въ себѣ“, то самое явленіе есть не что иное какъ „вещь внѣ себя“. Такимъ образомъ феноменальная дѣйствительность, точно такъ же какъ и

сознаніе, обосновывается всеобщимъ метафизическимъ началомъ или *актомъ* въ его живомъ и дѣятельномъ процессѣ.

Мы не станемъ вдаваться здѣсь въ подробное разсмотрѣніе этого плодотворнаго понятія метафизическаго *акта*, понятія существа, выходящаго изъ себя въ энергіи дѣйствія, впервые формулированнаго великимъ Аристотелемъ. Напомнимъ только, что въ немъ заключается ключъ къ рѣшенію главнѣйшихъ задачъ метафизики, начиная съ метафизической проблемы о возможности движенія, надъ которой билась вся до-аристотелевская философія и кончая современными сложными вопросами о свободѣ воли и возможности познанія. Мы не будемъ останавливаться далѣе на анализѣ процессовъ нашего сознанія, ибо мы имѣли въ виду простое доказательство несостоятельности эмпирической теоріи.

V.

Основное положеніе эмпиризма оказывается совершенно ложнымъ и вмѣстѣ совершенно метафизическимъ. Метафизика эмпиризма есть *субъективный антропоморфизмъ*, который отрицаетъ всякую истину, реальность, природу за предѣлами сознанія и чувственности человѣка, превращаетъ вселенную въ міръ субъективныхъ представленій, или „состояній сознанія“ человѣческаго духа. Человѣкъ ничего не знаетъ внѣ себя — что противорѣчитъ фактамъ; человѣкъ не относится ни къ чему внѣ себя — что противорѣчитъ самому понятію отношенія, относительности, дѣйствія. Человѣкъ ничего не *знаетъ*, ибо истинное знаніе должно быть безусловно достовѣрно, всеобщимъ образомъ истинно, должно имѣть въ себѣ самомъ свой *логическій* принципъ и основаніе; а по ученію эмпиристовъ, ничто не имѣетъ въ себѣ своего основанія, *все внѣшне себѣ самому*, потому что кромѣ явленій нѣтъ ничего. Человѣкъ ничего не знаетъ логически, въ немъ есть только психологическія ассоціаціи; въ силу такихъ ассоціацій онъ только *ожидаетъ* одного явленія, потому что наступило другое, которое онъ часто видѣлъ вмѣстѣ съ первымъ. Онъ не знаетъ и того, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, что за причиной слѣдуетъ дѣйствіе: онъ только *привыкъ*, что оно такъ было, и *ожидаетъ*, что оно такъ будетъ. Человѣкъ не можетъ и любить ничего внѣ себя, внѣ своихъ состояній сознанія, будучи всецѣло собой ограниченъ; онъ любитъ только то, что *пріятно* или полезно ему, къ чему онъ пріученъ, ибо внѣ состояній сознанія нѣтъ ничего; самое бытіе есть лишь такое состояніе.

У всякой эпохи есть своя схоластика, но ни одна не заслуживаетъ съ бо́льшимъ правомъ эпитета „бездушной“, какъ современная схоластика эмпиристовъ, обездушившая самую душу человѣка, превратившая ее въ простое сцѣпленіе представленій, возникающихъ въ сознаніи путемъ внѣшняго опыта, слипающихся по смежности и сливающихся по сходству. Какъ всякая схоластика, эта мнимая психологія не индуктивна, а дедуктивна, исходя изъ ложныхъ и предвзятыхъ посылокъ эмпиризма. Всѣ эти алхимическія попытки породить сознаніе безъ сознанія, пространство безъ пространства, время безъ времени, всѣ эти грубыя номиналистическія объясненія основныхъ реальнѣйшихъ процессовъ человѣческаго духа суть сложные, хитросплетенные *выводы*. Это — психологія, основанная не на критическомъ наблюденіи, изслѣдованіи фактовъ живого сознанія, а на упорной схоластической полемикѣ противъ нихъ, противъ языка и здраваго смысла.

Въ устахъ эмпиристовъ „метафизика“ значитъ почти то же, что „схоластика“: метафизикой стали называть всякое фантастическое, неудобовразумительное ученіе, результаты котораго наиболѣе рѣзко расходятся съ обыденнымъ здравымъ сознаніемъ, опытомъ человѣчества, или прямо противорѣчатъ ему. Но въ такомъ случаѣ, какое ученіе болѣе эмпиризма заслуживаетъ эпитета метафизики? Какое ученіе всего болѣе противорѣчитъ основнымъ убѣжденіямъ и понятіямъ человѣчества, какъ не субъективный антропоморфизмъ эмпиристовъ, признающій міръ за совокупность представленій нашего сознанія, отрицающій всякое бытіе, пространство и время за его предѣлами? Что болѣе всего противорѣчитъ опыту, какъ не отрицаніе условій опыта, какъ не отрицаніе причинности, превращаемой въ какую-то непостижимую *ассоціацію явленій*, въ простое слѣдованіе извѣстныхъ предшествующихъ за извѣстными послѣдующими, такъ что, по Миллю, самая воля моя есть не производящая причина, а только неизмѣнный доселѣ антецедентъ моихъ дѣйствій!

Субъективный безвыходный антропоморфизмъ эмпиристовъ есть ложная метафизика, которая логически приводится къ совершенному скептицизму, отрицающему всякую истину, реальность и природу за предѣлами человѣческаго сознанія и чувственности, къ иллюзіонизму, превращающему вселенную въ міръ субъективныхъ призраковъ. Если же мы вѣримъ въ реальность природы, бытія, истины внѣ человѣческаго сознанія, то мы должны въ самомъ человѣческомъ сознаніи признать метафизическую способность — выходить

изъ себя. Если мы вѣримъ въ возможную истинность нашихъ знаній, то мы должны признать, что самыя эмпирическія наши знанія обоснованы этой метафизической природой сознанія.

Эту способность мы находимъ въ себѣ посредствомъ самонаблюденія. Сознаніе — не только состояніе, но и дѣятельный процессъ. Мы совершаемъ его непосредственно, мы непосредственно сознаемъ всѣ вещи и можемъ обращать свое сознаніе на себя самихъ. Въ обсужденіи природы нашего сознанія мы не имѣемъ права отправляться отъ чего-либо внѣшняго, сознаваемаго нами, ибо одно сознаніе имѣетъ свое начало и конецъ въ себѣ самомъ и не можетъ быть объяснимо изъ чего-либо внѣшняго. А природа сознанія, при простомъ взглядѣ на нее, заключается въ томъ, что сознаніе никогда не ограничено своимъ настоящимъ, своимъ даннымъ, но всегда выходитъ за свое состояніе, чтобы сознать и различить его, точно такъ же какъ въ самосознаніи оно идеально выходитъ изъ себя, чтобы сознать себя во всевозможныхъ своихъ состояніяхъ, сдѣлать себя своимъ объектомъ. Верховнымъ закономъ сознанія является такимъ образомъ *рефлексія*, въ которой духъ идеально выходитъ изъ себя, чтобы въ себя возвращаться, — безсмертное, великое открытіе *Фихте*.

Итакъ свидѣтельство сознанія склоняется въ пользу метафизики; метафизика возможна и обусловливается не случайнымъ мистическимъ экстазомъ, не частнымъ прозрѣніемъ истины вещей; ея возможность обосновывается общею дѣятельностью человѣческаго духа, кореннымъ закономъ его сознанія.

VI.

Метафизика возможна, метафизическое существуетъ. Но гдѣ истинная метафизика и существуетъ ли такая метафизика? Опытъ трехъ тысячелѣтій неужели недостаточно убѣждаетъ насъ въ томъ, что невозможно создать вселенскую, всѣми признанную систему метафизики, придать ея положеніямъ характеръ положительныхъ научныхъ истинъ? Человѣку не дано до сихъ поръ найти опредѣленной границы своихъ знаній; пусть нѣкоторыя познанія въ области сверхчувственнаго и раскрываются ему какимъ-либо способомъ, но гдѣ найти здѣсь критерій, на какія положительныя данныя опираться и какимъ путемъ итти, чтобы достигнуть общаго согласія?

Это все вопросы, требующіе рѣшенія отъ самой метафизики. И опять различные философы даютъ различные противорѣчивые

отвѣты, опредѣляя самую метафизику различнымъ образомъ: одни выдаютъ ее за науку, иные ставятъ выше науки, иные считаютъ за особаго рода искусство, не говоря уже о полныхъ, формальныхъ опредѣленіяхъ. Что же касается до всеобщаго соглашенія хотя бы относительно нѣкоторыхъ общихъ основныхъ началъ метафизики, то оно очевидно возможно *никакъ не прежде* общаго упраздненія всѣхъ возможныхъ религіозныхъ и философскихъ сектъ и ученій при нераздѣльномъ господствѣ одного вселенскаго исповѣданія. Но если искать критерій и положительныя данныя въ такомъ исповѣданіи, то какъ будетъ метафизика раціональной наукой, какъ примирится разумъ людей съ авторитетомъ? А если отвергнуть всякое положительное откровеніе сверхчувственнаго, то какимъ образомъ метафизика будетъ положительною и на чемъ будетъ основано общее единомыслие?

Въ виду всего этого, въ виду полнаго разногласія метафизиковъ относительно всѣхъ пунктовъ ихъ ученія — среди многихъ естественно возникаетъ вопросъ: гдѣ же метафизика и каковы ея опредѣленные результаты? И положительнаго отвѣта на это не существуетъ, или, вѣрнѣе, слышится всегда слишкомъ много разныхъ отвѣтовъ. Такимъ образомъ распространилось мнѣніе, что метафизика есть праздное упражненіе ума, отвлекающее человѣка отъ дѣйствительнаго и положительнаго знанія, что метафизика есть совокупность безконечнаго множества самыхъ разнообразныхъ ученій, противоположныхъ между собою во всемъ, отъ началъ до конечныхъ выводовъ. что вся ея исторія есть разсказъ о цѣломъ рядѣ печальныхъ заблужденій человѣческаго разума и пр. Утомленное многовѣковыми исканіями, человѣчество отчаялось, если не въ принципіальной возможности, то въ практической осуществимости метафизики. И много мыслящихъ людей, бросая взоръ на ея прошедшее, осудило метафизику, какъ безплодное донкихотство человѣческаго разума. Ей указываютъ на ея прошедшее, которое свидѣтельствуетъ о всей тщетѣ и суетности усилій, направленныхъ на познаніе сверхчувственнаго. До сихъ поръ метафизики не было, слѣдовательно ея и не будетъ; до сихъ поръ она заблуждалась, слѣдовательно и всегда будетъ заблуждаться.

Повидимому такой аргументъ, взятый самъ по себѣ — самый несеріозный, если только возможность метафизики a priori доказана и если она неопровержима ни a priori, ни a posteriori, *A non esse ad non posse non valet consequentia*, изъ небытія какой-либо вещи еще нельзя доказать ея невозможность.

Но, съ другой стороны, на самомъ дѣлѣ это самый важный и серіозный аргументъ; бо́льшая часть всѣхъ другихъ возраженій противъ метафизики вытекаютъ изъ него, и можетъ быть всѣ доказательства ея невозможности придуманы съ цѣлью объяснить видимую безплодность метафизики. Отвлеченныя доказательства слабы уже потому, что всѣ сами приводятъ къ отрицательной метафизикѣ, сами совершенно метафизичны. Между тѣмъ простое указаніе на безплодную работу нѣсколькихъ тысячелѣтій во всякомъ случаѣ способно отвратить насъ отъ всякихъ дальнѣйшихъ попытокъ и вселить сомнѣніе въ личномъ успѣхѣ, особливо при воспоминаніи о томъ, что эту работу дѣлали величайшіе и благороднѣйшіе изъ умовъ человѣческихъ, мудрѣйшіе изъ всѣхъ. Апріорныя доказательства мало кого интересуютъ, еще меньше кого убѣждаютъ; а это фактическое указаніе на громадность и непроизводительность труда всего внушительнѣе, потому что оно такъ наглядно.

Но хотя бы изъ почтенія къ тѣмъ великимъ наставникамъ человѣчества, къ тѣмъ исполинамъ мысли и духа, которые возлюбили вселенскую истину волею и умомъ и трудились въ ея познаніи, дабы изобразить ея идеалъ, начертать образъ ея и раскрыть его людямъ, — изъ уваженія къ мысли всего человѣчества, слѣдуетъ спросить себя: полно, была ли на самомъ дѣлѣ эта работа столь безплодна? была ли метафизика воистину столь суетна и лжива, разнорѣчія философовъ столь велики и непримиримы? Безпристрастному изслѣдованію этого вопроса должна служить исторія философіи.

Мы находимъ философію впереди умственнаго движенія человѣчества; ея идеи и умозрѣнія, ея „утопіи“ реформируютъ религіи, преобразуютъ общество, даютъ литературѣ направленіе и высшее содержаніе; она стоитъ впереди науки, ставитъ ей цѣли, опредѣляетъ ея методы, даетъ ей гипотезы, организуетъ совокупность знаній каждой эпохи въ стройное цѣлое. А метафизика — завѣтное святое святыхъ философіи, ея душа; отнимите метафизику, философія распадется. Та тѣнь единства, которая вносится мыслителями отрицательнаго направленія въ отдѣльныя философскія дисциплины, есть лишь отблескъ скрытой метафизики. Она есть то, что дѣлаетъ философію философіей, что отличаетъ ее отъ опытнаго, эмпирическаго знанія.

Въ древности метафизика первая возстала противъ языческаго многобожія и проповѣдала единаго духовнаго Бога свободною разумною проповѣдью. Она приготовила все просвѣщенное человѣчество

древняго міра къ разумному усвоенію началъ христіанства и, вдохновленная духомъ Христовымъ, создала православную догму, христіанскій гнозисъ св. отецъ. Она развила эту догму въ стройное зданіе и выражала въ себѣ разумное и свободное сознаніе Христовой истины. Потомъ, когда въ германской Европѣ эта догма, застывъ въ своей древней формѣ, явилась внѣшнимъ, чуждымъ игомъ, метафизика первая освободила умы, направивъ ихъ на самодѣятельное и свободное изслѣдованіе какъ природы, такъ и духа и религіи. Она подготовила реформацію, какъ впослѣдствіе и другія великія соціальныя движенія, перевороты и преобразованія новаго времени. Въ самой чисто научной сферѣ, помимо всего, что дала она историческимъ и нравственнымъ наукамъ, метафизика породила всѣ тѣ начала, на которыхъ зиждется механическое міросозерцаніе, повидимому, столь ей враждебное. Она установила это міросозерцаніе, и безъ нея самый матеріализмъ не сталъ бы принципомъ научнаго изслѣдованія [1]): атомистическая теорія и эволюціонизмъ, равно какъ и цѣлый рядъ другихъ гипотезъ, безъ которыхъ современная наука лишается всякаго свѣта и смысла — все это дары метафизики. Мы не станемъ упоминать объ ея вліяніи на нравственныя и правовыя понятія народовъ, о ея широкомъ воздѣйствіи на литературу и искусство. Оно для многихъ тайно и скрыто, потому что оно глубоко и центрально.

Но какъ бы ни было значительно, велико и благотворно вліяніе метафизики, какъ бы ни были цѣнны духовныя сокровища, принесенныя ею человѣческой культурѣ,— она непосредственно, сама по себѣ и независимо отъ своихъ отдаленныхъ результатовъ, еще важнѣе и больше, если только она есть то, за что она себя выдаетъ, т.-е. цѣльное и сверхчувственное, свободное познаніе вселенской истины. И на чемъ иномъ основывалось мощное предводительство философіи въ дѣлѣ умственнаго развитія человѣчества, какъ не на этой идеальной метафизической цѣльности, на присутствіи и отображеніи высшихъ и безусловныхъ началъ въ философскомъ сознаніи?

Итакъ еще разъ: метафизика не была суетной, ненужной и безплодной. Необходимая наукѣ, необходимая человѣческому разуму, она, быть можетъ, всего нужнѣе теперь. Истинна ли она сама по себѣ такая, какою мы находимъ ее въ ея дѣйствительности, въ ея исторіи? И если да, то какъ понимать, какъ объяснять и примирять

---

1) Объ этомъ см. ниже въ главѣ VII объ атомизмѣ.

ея противорѣчія, ея различныя системы? Въ этомъ, главнымъ образомъ, и состоитъ задача историко-философскаго изслѣдованія. Исторія философіи изучаетъ тѣ причины, которыя обусловливаютъ противорѣчія, обособляютъ и различаютъ другъ отъ друга философскія системы.

VII.

Мысль человѣческая ограничена по своему дѣйствительному, реальному содержанію и только въ возможности, — по своей формѣ или призванію она всеобща и безусловна. Она познаетъ истину во времени, развиваясь, и законъ ея развитія опредѣляется какъ ея природою, такъ и самою истиной, къ которой она устремляется. Законъ развитія мысли былъ впервые раскрытъ нѣмецкими философами нашего вѣка, главнымъ образомъ Гегелемъ, — открытіе, составляющее справедливую гордость современной философіи. Ибо сознаніе этого закона способствуетъ сознанію единства мысли въ разнообразіи ея путей. Но законъ этотъ былъ самимъ Гегелемъ понятъ исключительно формально и отвлеченно: вѣруя въ мысль, въ разумъ, какъ единое абсолютное, онъ на дѣлѣ отвлекся отъ позитивнаго, абсолютнаго содержанія этого разума; исходя изъ кантовскаго формализма, Гегель превратилъ свой „абсолютный Духъ“ — въ чистое понятіе, въ формальное отвлеченіе [1]).

Не вдаваясь въ особенности гегеліанской философіи, мы попытаемся въ краткихъ словахъ передать ученіе о діалектическомъ развитіи мысли. Первый исходный моментъ его есть непосредственное единство основы развитія, „субстанціальное единство“: попросту, это — первоначальное, неопредѣленное безразличіе, въ которомъ никакія конкретныя различія не имѣютъ еще мѣста, въ которомъ, какъ въ сѣмени, въ скрытомъ потенціальномъ состояніи заключается все грядущее развитіе. Второй моментъ есть моментъ раздвоенія, разложенія, *анализа*. Это моментъ діалектическій по преимуществу: здѣсь выступаютъ противоположности, обособляются различія, расчленяются отдѣльныя части развивающагося цѣлаго. То, что прежде лишь заключалось въ самой вещи (an sich), что *было* въ ней сливаясь въ неопредѣленномъ единствѣ, то начинаетъ теперь *существовать для себя* (fur sich), то обособляется и сознается въ своемъ различіи. Въ извѣстномъ смыслѣ этотъ второй моментъ развитія есть отрицаніе перваго, рефлексія, уничтожающая все непосредственное;

[1]) Ошибка отвлеченнаго раціонализма, указанная Шеллингомъ и призванная теперь наиболѣе выдающимися представителями метафизическаго умозрѣнія.

это переходъ отъ первоначальнаго единства къ *его другому*. Третій моментъ есть моментъ высшаго объединенія и примиренія обособившихся различій и противоположностей, — моментъ *синтеза*, который осуществляетъ живое нераздѣльное единство въ органическомъ, несліянномъ различіи и многообразіи. Здѣсь развивающееся вновь возвращается къ себѣ изъ своего другого, отрицая свое отрицаніе. То, что *было* въ самой вещи, что обособилось въ моментъ анализа и *существовало для себя*, то теперь *живетъ о себѣ* и *для себя* (an und fur sich) въ конкретномъ, живомъ многообразіи.

На самомъ дѣлѣ, моментъ непосредственнаго первоначальнаго *единства*, моментъ различія или отрицанія, *анализа* и моментъ высшаго конкретнаго единства, органическаго *синтеза*, заключаются во всякомъ процессѣ развитія, въ развитіи мысли человѣческой, какъ въ ея цѣломъ, такъ и въ ея частныхъ системахъ. Во всякомъ процессѣ познанія истины мы находимъ эти же три момента. Такъ, уже въ простомъ воспріятіи мы, во-первыхъ, находимъ моментъ непосредственнаго впечатлѣнія; во-вторыхъ, мы различаемъ самый предметъ, отличаемъ его отъ нашего впечатлѣнія, разглядываемъ его части и особенности, сливавшіяся въ первоначальномъ впечатлѣніи, и въ третьихъ, мы соединяемъ всѣ эти особенности и различія въ одно цѣльное воспріятіе. Ошибка Гегеля часто состоитъ въ томъ, что онъ слишкомъ отвлеченно понимаетъ эти моменты. Исходя изъ началъ своей философіи, онъ собственно не можетъ указать на какую-либо реальную основу развитія, на дѣйствительный развивающійся субъектъ, отличный отъ процесса развитія. Для него сущее есть всецѣло развитіе, процессъ и только процессъ (Werden ohne Sein), а поэтому онъ не можетъ допустить, чтобы различные моменты этого процесса могли сосуществовать единовременно другъ съ другомъ, но каждый изъ нихъ непремѣнно *слѣдуетъ* за другимъ и вытѣсняетъ первый. На самомъ дѣлѣ развитіе предполагаетъ развивающееся и, постольку, конкретное существо; потому оно есть процессъ безкопечно сложный, всѣ моменты котораго взаимно проникаютъ другъ друга. Въ дѣйствительности нѣтъ ни чистаго синтеза, ни чистаго анализа, ни чистаго безразличія: относительное безразличіе переходитъ къ все болѣе и болѣе конкретному различію въ прогрессивной дифференціаціи и интеграціи, — другая формула развитія, данная Спенсеромъ. Во всякой непосредственной интуиціи должны быть какія-либо различія; никакой анализъ невозможенъ безъ нѣкотораго скрытаго синтеза и никакой синтезъ невозможенъ безъ аналитическаго различенія данныхъ интуиціи.

Такъ и въ философіи: каждая система заключаетъ въ себѣ извѣстную *интуицію* природы вещей, *анализъ* этой природы и идеальный *синтезъ* заключающихся въ ней противоположностей, синтезъ реальнаго *множества* въ идеальномъ *единствѣ* системы. Всѣ эти три элемента присущи каждой философской системѣ и безъ нихъ ни одна не мыслима; только въ извѣстные періоды и въ извѣстныхъ системахъ одинъ изъ нихъ преобладаетъ надъ другими и рѣдко, въ самыхъ совершенныхъ произведеніяхъ мысли, всѣ три элемента находятъ себѣ одинакое мѣсто. Такъ въ древнѣйшій періодъ греческой философіи преобладаетъ интуитивный способъ философствованія: природа вещей опредѣляется какъ стихія, какъ число и пр. по непосредственному усмотрѣнію; это какъ бы непосредственное философское воспріятіе. Но по отношенію къ еще болѣе древнимъ и конкретнымъ умозрѣніямъ миѳологовъ — уже эта первоначальная философія имѣетъ характеръ аналитическій и, вмѣстѣ съ тѣмъ, является первой попыткой идеальнаго синтеза, разрѣшенія возникшихъ вопросовъ и противорѣчій.

Греческая философія, прошедшая законченный кругъ развитія, являетъ намъ живой и наглядный образецъ того процесса, который совершаетъ мысль человѣческая въ своемъ объективномъ развитіи. Изучая все богатство отдѣльныхъ системъ въ ихъ конкретномъ различіи, намъ особенно важно и поучительно прослѣдить единство мысли, единство развитія, въ которомъ заключается историческая апологія философіи и метафизики. И недостаточно одного отвлеченнаго признанія такого единства, важно его конкретное всестороннее пониманіе во всѣхъ развѣтвленіяхъ сложнаго организма философіи. Такое пониманіе достигается лишь тщательнымъ научнымъ изслѣдованіемъ ея исторіи. Ничто не можетъ быть противнѣе историческому изученію, какъ предвзятое апріорное діалектическое построеніе „плана“ исторіи философіи. Такой планъ несомнѣнно существуетъ, если есть органическое единство, но его нельзя построить a priori, какъ это дѣлаютъ иные гегеліанцы; его надо выслѣдить, изучить, открыть въ дѣйствительности. И если мы хотимъ ознакомиться съ объективными законами человѣческой мысли, съ ея живою естественной діалектикой, мы должны изучать ее въ исторіи.

VIII.

Чтобы выяснить наглядно, какимъ образомъ исторія философіи управляется общимъ, логическимъ закономъ развитія и вмѣстѣ дать читателю возможность окинуть однимъ общимъ взглядомъ предметъ

нашего спеціальнаго изслѣдованія, для предварительнаго съ нимъ знакомства, мы попытаемся изложить здѣсь вкратцѣ схему развитія греческой философіи, какъ она представляется намъ по историческомъ изученіи.

Греческая философія дѣлится довольно опредѣленно на три періода: древнѣйшій, въ который метафизика не обособилась еще отъ физики, — до-сократовская философія, конецъ которой положили софисты; затѣмъ наступаетъ періодъ расцвѣта аттической философіи, обнимающій собою дѣятельность Сократа, Платона и Аристотеля, и наконецъ философія послѣ Аристотеля, періодъ догматическихъ системъ всякаго рода, заканчивающихся неоплатонизмомъ. Это чисто внѣшнее съ виду дѣленіе имѣетъ однако глубокое внутреннее основаніе.

Древнѣйшій періодъ носитъ характеръ интуитивный, созерцательный. Первые іонійскіе философы признавали субстанціей всѣхъ вещей неопредѣленное, безпредѣльное начало, въ которомъ скрываются всѣ противоположности, всѣ особенности и различія вещей въ первоначальномъ безразличномъ единствѣ. По ученію *Анаксимандра* въ міровомъ космогоническомъ процессѣ это *безпредѣльное* приходитъ въ движеніе, въ которомъ всѣ вещи и всѣ *противоположности* выдѣляются и обособляются изъ первоначальнаго безразличія, такъ что это послѣднее переходитъ къ „различію“, какъ къ своему *другому*. Но абсолютное является сначала какъ неопредѣленное, а потому и въ концѣ всѣ вещи должны снова вернуться въ эту свою первоначальную основу. Такъ понималась древними „физіологами“ сущность вещей и ея развитіе въ явленіи. Такая философія была интуитивной, она опредѣляла метафизическое, какъ физическую стихію, какъ воду, воздухъ или огонь. Она вполнѣ соотвѣтствуетъ первому моменту развитія — моменту непосредственнаго субстанціальнаго единства, совершеннаго безразличія; но уже здѣсь мы находимъ въ интуитивной формѣ сознаніе того закона развитія, который мы только что признали однимъ изъ величайшихъ открытій современной философіи.

Вслѣдъ за первоначальной философской интуиціей древнѣйшихъ іонійцевъ мысль начинаетъ болѣе углубляться въ существо абсолютнаго, метафизическаго, яснѣе разглядывать его: это моментъ анализа, хотя самый этотъ анализъ носитъ характеръ совершенно интуитивный. Въ первоначальномъ опредѣленіи абсолютнаго древняя мысль начинаетъ различать нѣсколько моментовъ.

Абсолютное есть единое истинное сущее, вѣчно сущее и

какъ таковое, — оно *неизмѣнно;* но вмѣстѣ съ тѣмъ *оно есть то, что̀ обусловливаетъ міровой процессъ, міровое движеніе;* оно есть истина этого процесса, его законъ, его жизнь, то, что̀ дѣйствуетъ, движется, живетъ въ немъ, его актъ. Съ одной стороны мысль разглядѣла въ абсолютномъ неподвижное, неизмѣнное, истинно сущее *бытіе*, не допускающее въ себѣ какого-либо измѣненія, процесса или перехода — никакого *генезиса:* абсолютное истинно есть, не становится, не уничтожается (*τὸ ὄντως ὂν γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον*). Съ другой стороны мысль различила въ абсолютномъ *дѣйствіе*, живой процессъ, обусловливающій вѣчный генезисъ. Но эта мысль не имѣла еще такого полнаго конкретнаго идеала, который могъ бы синтетически совмѣстить и примирить неизмѣнное *существо* съ вѣчнымъ живымъ *процессомъ*, съ дѣйствіемъ или актомъ; а поэтому философія въ силу логическаго и разумнаго развитія мысли естественно распалась здѣсь на два ученія. Одно, представляемое въ исторіи элейской школой, опредѣлило абсолютное, какъ *неизмѣнное сущее* и признало метафизическую, трансцендентальную ложность міра явленій; другое, въ лицѣ Гераклита, опредѣлило абсолютное, какъ *вѣчный процессъ* измѣненія, какъ вѣчно живое движеніе, обособленіе противоположностей, и постольку отвергло истину всего пребывающаго, неизмѣннаго, признавъ все сущее текучимъ и преходящимъ. Такимъ образомъ, обѣ эти философіи оперируютъ съ двумя истинными и основными понятіями метафизики, съ понятіемъ сущаго, *субстанціи*, и съ понятіемъ процесса — *акта*. Вначалѣ философія не въ силахъ примирить эти два понятія въ одномъ идеальномъ синтезѣ; Платонъ и Аристотель впервые разрѣшили эту задачу (хотя въ настоящее время и ихъ рѣшенія не вполнѣ удовлетворяютъ насъ по своей отвлеченности). Но прежде чѣмъ явился идеальный синтезъ Платона — нуженъ былъ анализъ; прежде чѣмъ явилась философія, постигающая „процессъ“ въ самомъ „абсолютномъ“, опредѣляющая абсолютное, истинно сущее, какъ живое и дѣйствующее — нужно было, чтобы сначала самыя понятія „истинно сущаго“ и абсолютнаго „процесса“ философски опредѣлились и заявили свои требованія. А такъ какъ ни одно изъ нихъ, въ своей отдѣльности, не могло исчерпать собою идеи абсолютнаго, то нужно было, чтобы они нашли единовременно свое выраженіе. Такимъ образомъ ученія элейцевъ и Гераклита истинны, разумны, необходимы въ развитіи философіи и взаимно предполагаютъ другъ друга, хотя, быть можетъ, никогда не было ученій, болѣе противоположныхъ.

Ученіе элейцевъ и Гераклита примиримо въ конкретномъ идеалѣ абсолютнаго положительнаго всеединства, осуществляющаго живое единство во множествѣ; такое абсолютное есть истинно сущее и вмѣстѣ не исключаетъ своего противоположнаго, своего другого: оно потому и конкретно и неограниченно ничѣмъ мыслимымъ, что заключаетъ въ себѣ возможность (потенцію) своего другого. Оно не только *есть*, оно живетъ: истина есть вмѣстѣ и жизнь. Впослѣдствіи мы увидимъ, какимъ образомъ такой идеалъ истинно сущаго постепенно сознавался въ исторіи, впервые высказанный Платономъ. Теперь мы замѣтимъ только, что этотъ идеалъ всеединства былъ интуитивно предвосхищенъ пиѳагорействомъ, зародившимся еще до появленія элейцевъ и Гераклита. По Анаксимандру, абсолютное потенціально заключаетъ въ своемъ безразличномъ единствѣ всѣ противоположности; по ученію пиѳагорейцевъ, оно есть актуальное единство — примиреніе всѣхъ противоположностей, предѣльнаго и безпредѣльнаго, активнаго и пассивнаго, свѣта и тьмы, единства и множества. Все состоитъ изъ противоположностей и все едино; гармоническое сочетаніе противоположностей обусловливается именно тѣмъ, что абсолютное, истина, заключаетъ въ себѣ ихъ живое единство. Пиѳагорейцы постигали этотъ принципъ всеединства въ конкретной, наглядной формѣ: верховное начало ихъ философіи есть *число*. Единство проявляется во множествѣ посредствомъ числа; множество объединяется посредствомъ числа же, и между различными по качеству явленіями существуютъ количественныя соотношенія; истинно сущее есть число, символическая форма, символъ всеединства, — дальше этого отвлеченнаго символа пиѳагорейцы идти не могли.

Если въ идеалѣ всеединства примиримы противоположности неизмѣннаго бытія и живого процесса, то пиѳагорейское число, какъ отвлеченный символъ, — схема всеединства, — не можетъ по своей отвлеченности объяснить собою ни положительнаго сущаго, ни живого процесса; поэтому пиѳагорейство не могло помѣшать развитію элейской школы и ученія Гераклита, или объединить въ себѣ эти два направленія. Пиѳагорейство заключаетъ въ себѣ третье отвлеченное опредѣленіе абсолютнаго, которое древняя мысль разглядѣла въ немъ и которое не заключалось въ первыхъ двухъ. Итакъ *абсолютное есть всеединство, есть сущее, есть дѣйствующее:* всѣ эти три опредѣленія истинны, но всѣ они могли быть усмотрѣны древнею мыслью лишь въ своемъ обособленіи, отвлеченно другъ отъ друга, хотя бы въ конкретной формѣ какого-либо непосредственнаго

представленія или интуиціи. Таковы результаты первоначальнаго философскаго анализа, который можно назвать интуитивнымъ въ отличіе отъ послѣдующаго, раціональнаго.

Затѣмъ въ системахъ атомистовъ, Эмпедокла, Анаксагора, позднѣйшихъ пиѳагорейцевъ (каковы Экфантъ, Филолай, Архитъ) и позднѣйшихъ іонійцевъ (каковы Діогенъ и Архелай) наступаетъ періодъ *интуитивнаго синтеза*. Противоположность и внутреннія діалектическія противорѣчія предшествовавшихъ ученій становятся все болѣе и болѣе извѣстными, понятными, откуда возникаетъ потребность въ ихъ синтетическомъ примиреніи. Истина, заключавшаяся въ каждомъ ученіи, постигается глубже, какъ не вмѣщающаяся ни въ одномъ изъ нихъ въ отдѣльности. Но каждый изъ упомянутыхъ философовъ все еще силится примирить сознанныя имъ противорѣчія путемъ новыхъ, частныхъ философскихъ интуицій, каковы *атомы* Демокрита, *міровой умъ* Анаксагора, *живыя стихіи*, *Любовь и Вражда* Эмпедокла. Всѣ эти представленія не случайны и не произвольны; какъ мы увидимъ, — все это идеи необходимыя, разумныя, обусловливающіяся логическими потребностями развивающейся мысли; всѣ онѣ вмѣстѣ, какъ и въ отдѣльности, изображаютъ съ различныхъ сторонъ единую истину объективно, какъ она сама то дозволяетъ и требуетъ въ данныхъ условіяхъ. Всѣ эти идеи суть истинныя идеи, какъ мы покажемъ въ своемъ мѣстѣ.

Когда же мысль достаточно окрѣпла, чтобы отрѣшиться отъ непосредственнаго интуитивнаго воспріятія истины, когда синтезъ философскаго *воображенія* оказался не достаточно идеальнымъ, глубокимъ и положительнымъ, мысль отвлеклась отъ всего чувственнаго, физическаго и стала изслѣдовать истину критически, раціонально, подвергнувъ всѣ свои знанія, мнѣнія и вѣрованія *анализу*. Съ этой поры зачинается научное, логическое размышленіе, діалектика, отличающая собою второй, аналитическій періодъ греческой философіи. Сократъ, вдохновенный пророкъ и мученикъ философіи, оплодотворявшій умы и повивавшій ихъ въ *рожденіи* мысли, Платонъ, развившій эту мысль въ своей *діалектикѣ*, и Аристотель, подвергшій *систематическому анализу* всѣ области человѣческаго вѣдѣнія, явственно дѣлятъ на три части этотъ второй періодъ греческаго умозрѣнія. Промежуточное звено между обоими періодами образуютъ собою софисты: какъ эклектики, они популяризировали обрывки древнихъ ученій; какъ скептики, они способствовали разложенію античныхъ идей, частью уже начавшемуся среди самыхъ

школъ. Строго говоря, софисты вовсе не представляютъ изъ себя момента въ *развитіи* философіи: они исходили изъ антифилософскихъ стремленій, выражали собою особенное общественное движеніе, совершенно противное философіи. Ихъ отрицательная діалектика, ихъ случайный, научный анализъ знаменуетъ собою конецъ, естественное разложеніе древней физіологіи и вмѣстѣ приближеніе новой аналитической философіи. Но діалектика ихъ ставитъ себѣ внѣшнія практическія цѣли и сама по себѣ лишена всякаго содержанія. Діалектически развивая положенія древнихъ школъ, софисты приходили къ безусловному отрицанію всего сущаго, истины всякаго бытія и знанія. Если правъ Гераклитъ, то ничто не пребываетъ, все относительно, все абсолютно измѣнчиво, такъ что ничего ни о чемъ утверждать нельзя, все только кажется, ничто не есть, — такъ учитъ Протагоръ. Если правы элейцы, то нѣтъ никакого процесса, акта или движенія; если есть только неизмѣнное, единое сущее, то оно исключаетъ всякое множество, всякое различіе и конкретное опредѣленіе. О сущемъ, слѣдовательно, также ничего нельзя сказать, даже того, что оно существуетъ, поэтому и знаніе невозможно — такъ учитъ Горгій. Такое разложеніе древней философіи, такой абстрактный, безразличный и неопредѣленный анализъ ея обусловливаетъ однако переходъ греческой мысли къ высшему, идеальному метафизическому умозрѣнію.

Вслѣдъ за такимъ чисто отрицательнымъ анализомъ, вслѣдъ за первоначальнымъ освобожденіемъ субъективной рефлексіи явился объективный и положительный анализъ Сократа, діалектика аналитическаго самосознанія. Въ Сократѣ анализъ овладѣлъ собою и превратился въ сознательный методъ объективнаго познанія; то былъ великій шагъ, требовавшій необычайной глубины самосознанія и энергіи мысли. Отрицательная, діалектическая по формѣ и положительная по содержанію, философія Сократа была *критической* въ преимущественномъ смыслѣ слова; изслѣдуя познавательные процессы и нравственныя понятія человѣка, онъ усмотрѣлъ въ нихъ вселенскій „каѳолическій“ [1]) *разумный законъ*. И если софисты провозгласили мѣрою всѣхъ вещей субъективный разумъ человѣка и его личное хотѣніе, то Сократъ, подвергнувъ самый этотъ разумъ и

[1]) Я употребляю это слово въ его первоначальномъ философскомъ смыслѣ: *Σοκράτους μὲν πρώτου περὶ τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου... ἐν μέντοι τούτοις τὰ καθόλου ζητοῦντος* (Ar. Met. I, 6. 987 b 1). „Всеобщее“ *(κατὰ παντός)* еще не значитъ „каѳолическое“; по Аристотелю, „каѳолическое“ означаетъ вмѣстѣ всеобщность *(κατὰ παντός)* и безусловность *(καθ' αὑτό)* Anal. post. I, IV, 9.

хотѣніе критическому анализу, пришелъ къ признанію объективнаго вселенскаго разума и его каѳолическаго закона.

Второй періодъ греческой философіи завершился величайшими твореніями человѣческой мысли, системами Платона и Аристотеля. То были первыя системы въ Греціи, ибо только за анализомъ можетъ слѣдовать научный синтезъ. Ни до, ни послѣ этихъ двухъ мыслителей никто не совмѣщалъ въ такой степени аналитическія и синтетическія способности, къ которымъ Платонъ присоединялъ еще и даръ вдохновенной философской интуиціи.

Исполненный духомъ сократическаго универсальнаго анализа, Платонъ освободилъ пиѳагорейскій принципъ всеединства отъ его символа, отъ его отвлеченно-ариѳметическаго опредѣленія; впервые всеединство было опознано Платономъ какъ абсолютная вселенская система творческихъ идей, живыхъ и всеобщихъ синтетическихъ силъ; впервые обсолютная истина была опредѣлена какъ живой и вселенскій идеалъ. И это синтетическое начало, опознанное въ творческомъ умозрѣніи, было изслѣдовано аналитически. Философія Платона есть діалектическая философія не только по формѣ, но и по духу. Анализъ Платона до конца мужественно преслѣдуетъ истину и не смущается противорѣчіями, но ищетъ ихъ; лучшіе діалоги Платона часто кончаются такими плодотворными противорѣчіями, и синтезъ часто только предугадывается вдохновеннымъ прозрѣніемъ.

Еще далѣе повелъ этотъ анализъ Аристотель, и не было никогда аналитика болѣе всесторонняго и совершеннаго. Его анализъ логическихъ процессовъ составляетъ и по сіе время самую существенную часть логики; его анализы поэтическаго искусства, этическихъ понятій, психологическихъ процессовъ, государственной жизни грековъ — суть вѣчные, недосягаемые образцы философскаго изслѣдованія; его критическія изслѣдованія древней философіи суть доселѣ главный ключъ къ ея пониманію. То же слѣдуетъ сказать и о его метафизикѣ, которая есть систематическій анализъ метафизическихъ понятій. Въ самомъ изслѣдованіи началъ сущаго, онъ, какъ и Платонъ, въ наиболѣе важныхъ діалогахъ, приходитъ въ концѣ концовъ къ антиноміямъ, къ „апоріямъ“ (затрудненіямъ). И тѣмъ не менѣе эти противорѣчія, открытыя Аристотелемъ въ самыхъ началахъ сущаго, въ самыхъ устояхъ человѣческаго вѣдѣнія, не только не смущали его, не внушали ему сомнѣнія въ истинѣ сущаго, но, наоборотъ, послужили къ мощному развитію всей послѣдующей метафизики. Изъ-за противорѣчій Аристотель не отрицалъ открытой истины, не отрицалъ началъ, не отвергалъ метафизики; ея противорѣчія

были для него лишь плодотворными задачами, которыя онъ созналъ и поставилъ, но не всегда разрѣшалъ, не обладая достаточно конкретнымъ и положительнымъ идеаломъ абсолютнаго. Несмотря на эти нерѣшенныя задачи, метафизика Аристотеля есть, какъ мы думаемъ, *элементарная метафизика вообще*. Его изслѣдованіе первыхъ причинъ или началъ сущаго имѣетъ вѣчное значеніе именно потому, что онъ, исполненный вѣрою въ истину, мужественно велъ свой анализъ до конца, не смущаясь тѣмъ, что не могъ подняться выше общихъ элементовъ метафизики.

Но метафизика пошла дальше. Философская интуиція эллиновъ, впервые разсмотрѣвшая идеалъ, объективный анализъ, логически его изслѣдовавшій, ослабѣваютъ; ихъ творчество отступаетъ на задній планъ, ихъ дѣло уже сдѣлано. Остается только объединить все разсмотрѣнное, примирить всѣ противорѣчія. И вотъ наступаетъ періодъ, въ которомъ преобладаютъ *синтетическія стремленія*, — періодъ великихъ догматическихъ системъ.

Синтезъ Платона и Аристотеля мы опредѣлили какъ аналитическій, потому что на первомъ планѣ въ ихъ философіи стоялъ анализъ; исполненные живымъ сознаніемъ, вѣрой въ конкретный идеалъ, они прежде всего стремились познать логически этотъ умосозерцаемый идеалъ, разрѣшить его въ разумную систему понятій, доказать его аподиктически. Права анализа безусловны въ истинной философіи, ибо философія есть прежде всего анализъ по преимуществу, предполагающій интуицію и синтезъ. Поэтому-то Аристотель, слѣдуя сократическому принципу, болѣе всего стремился постигнуть противорѣчія (εὖ διαπορῆσαι), сознать различія и противоположности, вѣруя въ ихъ идеальный синтезъ, хотя самъ не всегда могъ постигнуть этотъ синтезъ.

Напротивъ того, въ послѣдній періодъ, когда всѣ живые непосредственные идеалы отступили въ глубину прошедшаго, когда всѣ вѣрованія поколебались, потребность въ синтезѣ, въ идеальной цѣльности знанія, въ примиреніи противорѣчій жизни и знанія начинаютъ преобладать надъ аналитическою потребностью. Синтезъ уже не представляется самъ собою, непосредственно, но предполагаетъ творческое усиліе.

И въ этомъ послѣднемъ наиболѣе сложномъ, *преимущественно* синтетическомъ періодѣ мы различаемъ три момента. Сначала идутъ ученія, тѣсно примыкающія къ древнимъ до-сократовскимъ ученіямъ — ибо кругъ идей исчерпанъ, сила непосредственной интуиціи ослабѣла. Стоики примыкаютъ къ Гераклиту, эпикурейцы — къ Демо-

криту, въ лицѣ ближайшихъ учениковъ Платона возникаетъ новое пиѳагорейство. Всѣ эти школы усвояютъ себѣ принципы древнихъ ученій и стремятся освободить ихъ отъ ихъ отвлеченной теоретической исключительности, обобщить ихъ въ универсализмѣ сократическаго анализа, дабы превратить ихъ въ синтетическія начала. На основаніи этихъ началъ названныя школы пытаются воздвигнуть системы цѣльнаго и живого знанія, имѣющаго практическое, нравственное значеніе. Затѣмъ слѣдуютъ *скептики* всякаго рода, возводящіе скептицизмъ въ систему, отрицаніе истины сущаго и возможности знанія — въ систематическое изслѣдованіе всѣхъ возможныхъ противорѣчій, присущихъ человѣческимъ понятіямъ, вещамъ и познанію. Таковъ отрицательный моментъ этотъ періода. Наконецъ послѣ всякаго рода эклектиковъ, мистиковъ, неопиѳагорейцевъ являются неоплатоники, покусившіеся объять все положительное содержаніе греческой философіи въ одномъ величавомъ *синтезѣ*. Но такой синтезъ былъ поневолѣ неполонъ, неудовлетворителенъ, часто расплываясь въ эклектизмъ, нездоровую мистику, или разрѣшаясь въ скептицизмъ. Ибо вся греческая мысль страдала отсутствіемъ высшаго, абсолютнаго, всеобъемлющаго идеала и самое большее, чего она могла достигнуть — было признаніе безусловной необходимости такого идеала, подготовленіе культурнаго человѣчества къ воспріятію, усвоенію и постиженію его. Самый же этотъ идеалъ, начало абсолютнаго синтеза и примиренія, явился за предѣлами эллинизма — въ христіанствѣ. Греческая мысль, греческая философія, направленная на сознаніе этого новаго идеала, перестала быть греческою, стала христіанскою. Здѣсь началась совершенно новая, религіозная философія, по всему отличная отъ предыдущей, а для греческой философіи насталъ конецъ, періодъ медленнаго умиранія. Причина такой основной ограниченности греческой мысли заключается въ національномъ принципѣ этой мысли, въ ограниченности ея религіознаго идеала, который мы разсмотримъ въ слѣдующей главѣ.

Такова въ самыхъ общихъ, отвлеченныхъ чертахъ схема развитія греческой философіи. Мы легко различаемъ въ ней три періода: первый — по преимуществу созерцательный, непосредственно *интуитивный*, второй — по преимуществу діалектическій, *аналитическій*, и третій, въ которомъ преобладаютъ *синтетическія* стремленія. Каждый изъ этихъ періодовъ въ свою очередь подраздѣляется на нѣсколько аналогичныхъ моментовъ, каждый изъ этихъ моментовъ допускаетъ нѣсколько ступеней, при чемъ каждый періодъ или мо-

ментъ развивается по одному и тому же діалектическому закону, подобно всякому организму, каждая часть котораго, сохраняя свое индивидуальное мѣсто и значеніе, подчиняется единству органическаго плана развитія и предполагаетъ внутренній consensus, согласіе другихъ частей цѣлаго. Синтезъ предполагаетъ анализъ, непосредственное данное интуитивнаго воспріятія. Тамъ, гдѣ поверхностный близорукій взглядъ видитъ лишь рядъ отрицаній, антиномій, путаницу противорѣчій, историкъ открываетъ разумное діалектическое развитіе, различеніе конкретнаго, обособленіе и расчлененіе живыхъ элементовъ; онъ видитъ внутреннее идеальное единство этихъ противоположностей и наблюдаетъ ихъ постоянное закономѣрное стремленіе къ органическому синтезу. По сравненію Гегеля, цвѣтокъ не отрицаетъ почки, завязь — цвѣтка, и зрѣлый плодъ — завязи, но всѣ эти моменты роста, расцвѣта и образованія плода внутренно предполагаютъ другъ друга и переходятъ одинъ въ другой изъ видимой своей противоположности, возникая и развиваясь изъ первоначальнаго безразличія сѣмени: такъ и древо человѣческаго познанія пребываетъ единымъ во всѣхъ своихъ развѣтвленіяхъ. Каждое развѣтвленіе, каждый моментъ развитія исторически необходимъ и дѣло историка — въ каждомъ данномъ случаѣ раскрыть и доказать его разумность. Случайное отбрасывается, отпадаетъ само собою, очищается критикой, не сохраняясь въ преданіи человѣчества. То, что не выражаетъ собою необходимаго момента развитія, не воплощаетъ ту жизненную идею, которая должна явиться въ данный моментъ,— не имѣетъ значенія въ исторіи мысли и, какъ ничего не значащее, естественно забывается.

Развитіе греческой философіи особенно ясно для насъ потому именно, что она дошла до насъ, прошедши черезъ горнило вѣковъ: и все историческое, что намъ объ ней извѣстно, особенно дорого и значительно, будучи очищено вѣками отъ случайнаго балласта, отъ всего лишняго, неисторическаго, что такъ затрудняетъ прозрачное и ясное изложеніе новой философіи. Уцѣлѣвшее отъ древности есть нетлѣнное сокровище исторіи, имѣющее значеніе положительнаго матеріала, хотя и здѣсь критика находитъ еще остатки случайнаго, особливо въ тѣхъ свидѣтельствахъ писателей послѣдняго, римскаго періода, которыя сами дошли до насъ лишь случайнымъ образомъ.

Итакъ, всякій историческій моментъ въ познаніи истины разуменъ, выражаетъ по-своему истину положительнымъ образомъ и постольку исторически и логически необходимъ. Но этого мало: выражая

идеалъ, каждая историческая философія свободна, какъ продуктъ свободнаго творчества. И если нѣтъ умозрѣнія безусловнаго, вполнѣ идеальнаго и свободнаго, если нѣтъ философіи безусловно положительной, или безусловно раціональной, то самый путь къ Истинѣ, къ абсолютному положительному идеалу есть путь свободы. Постепенное развитіе мысли въ сознаніи этого идеала есть ея прогрессивное освобожденіе.

ГЛАВА I.

МЕТАФИЗИКА ВЪ РЕЛИГІИ ГРЕКОВЪ[1]).

ОБЩІЯ ЗАМѢЧАНІЯ.

I.

Первоначальная метафизика каждаго народа заключается въ его религіозныхъ понятіяхъ и представленіяхъ. Въ нихъ скрываются всѣ тѣ идеи, съ которыми оперируетъ впослѣдствіи метафизика, идеи о сверхчувственномъ, божественномъ, о душѣ и духѣ, о причинѣ и концѣ всѣхъ вещей. Религія есть метафизика до философіи, доисторическая метафизика, на почвѣ которой вырастаетъ со временемъ историческое философское умозрѣніе. И первые шаги такого умозрѣнія всегда направлены на первоначальное религіозное содержаніе; первая философія всѣхъ народовъ заключается въ ихъ священныхъ книгахъ, какъ въ Ведахъ и Упанишадахъ индусовъ, въ теогоническихъ поэмахъ грековъ, въ Библіи — у христіанъ. Насъ не должно удивлять поэтому, что въ религіи грековъ заранѣе очерченъ весь циклъ идей ихъ философіи и неизбѣжная граница ея развитія.

Трудно оцѣнить достаточно значеніе того, что религія даетъ метафизикѣ; если сильно бываетъ иногда ея задерживающее, въ особенности ея отклоняющее вліяніе, о которомъ мы уже упомянули, то ея положительное вліяніе еще болѣе значительно. Ибо до начала умо-

---

[1]) Общія пособія: *Gerhard*, Gr. Mythologie (2 B. 1854—5); *Welcker*, Griech. Götterlehre (3 B. 1857—63); *Preller*, Griech. Mythologie (2 B. 1860—1); *Maury*, Histoire des religions de la Grèce antique (3 т. 1857—9); *Nagelsbach*, Die nachhomerische Theologie d. gr. Volksglaubens (1857); *Otfried Muller*, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie (1825) и Gesch. d. griech. Stämme und Städte; *Lobeck*, Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis, libri tres (1829); *G. Grote*, Gesch. Griechenlands (Berlin, 1880, I). Ausführliches Lexicon f. gr. u. röm. Mythologie, erausgegeben von *W. H. Roscher* (1—XV). *Chantepie de la Saussaye*, Lehrbuch d. Religionsgesch. (2 B. 1887—9) и *Preuss*, Religionsgesch. (1888). Отдѣльныя монографіи по частнымъ вопросамъ указаны ниже.

зрѣнія она уже свидѣтельствуетъ съ безусловной авторитетностью и съ полнотою убѣжденія, что *есть* метафизическій объектъ, метафизическій міръ и существованіе. Мало того, религія не только свидѣтельствуетъ объ одномъ бытіи метафизическаго начала вообще, но въ дѣятельномъ отношеніи къ нему всего человѣческаго существа порождаетъ цѣлую систему представленій о немъ — систему, которую грядущей философіи предстоитъ сознательно уразумѣть, чтобы затѣмъ принять или отвергнуть, утвердить или разрушить; *въ религіи метафизическое отъ начала опредѣляется конкретно*. Далѣе, что всего важнѣе, религія порождаетъ не одни метафизическія представленія и понятія, но особый складъ ума, особое настроеніе чувства и воли по отношенію къ метафизическому міру. И это настроеніе, обнимающее цѣлый рядъ самыхъ разнообразныхъ и сложныхъ духовныхъ явленій, развитое многими вѣками религіозной жизни цѣлыхъ народовъ, становится почвою религіознаго преданія, его духомъ, который остается даже тамъ, гдѣ религіозныя представленія поблекли или вовсе исчезли, гдѣ понятія развились или вовсе измѣнились.

Каждая религія извѣстнымъ образомъ, съ извѣстной стороны, представляетъ абсолютный вселенскій идеалъ, каждая по-своему замѣщаетъ его, по-своему опредѣляетъ Божество; каждый народъ или языкъ ходитъ своими путями, выбираетъ и называетъ себѣ своихъ боговъ. Также и философія каждаго народа пытается познать разумно тотъ же абсолютный идеалъ истины, часто независимо отъ религіи, иногда въ противорѣчіи съ нею, всегда неудовлетворенная *формами* ея ученія. Но все-таки эта философія, возникающая въ народѣ, если только она имѣетъ объективное значеніе, необходимо направляется на сознаніе его позитивныхъ идеаловъ, его культурныхъ началъ. А постольку она непремѣнно имѣетъ кровное сродство съ религіей своего народа, даже тогда, когда ей въ конецъ суждено разрушить эту національную религію, вывести ее изъ народно-языческихъ рамокъ, раскрывши вселенскій, сверхнародный идеалъ Истины. Ибо кромѣ одного этого идеала — всѣ такъ или иначе необходимо ограничены и постольку не суть истинные.

Такъ было и съ греческой философіей; и если съ перваго взгляда она намъ кажется наиболѣе чистой и независимой отъ религіи, наиболѣе свободной изъ всѣхъ философій въ мірѣ, развивающейся путемъ чистаго умозрѣнія, то прежде всего спрашивается, какова та религія, которая допустила такое развитіе философіи? Ибо несомнѣнно, что религія грековъ, какъ и другихъ народовъ, была

ихъ авторитетною доисторическою метафизикой, — ступень, дальше которой философія большинства народовъ и не пошла; несомнѣнно также, что религія грековъ, будучи языческой, не могла не вступить въ противорѣчіе съ чистой философіей въ тотъ моментъ, когда послѣдняя, углубляясь все болѣе и болѣе въ умозрѣніе вселенскаго, истины, переступила предѣлы эллинскаго язычества и осудила его во имя высшаго идеала.

Религія грековъ, какъ и религія вообще, въ отношеніи къ философіи должна быть разсмотрѣна какъ со стороны своего положительнаго, такъ и со стороны отрицательнаго, отклоняющаго вліянія. Самую эту задачу важно вполнѣ уяснить себѣ, ибо нѣкоторымъ непонятно, *что* въ религіи можетъ способствовать правильному научному умозрѣнію, чистой философіи; а другіе, напротивъ того, не вполнѣ сознаютъ, что собственно въ различныхъ религіяхъ можетъ препятствовать развитію философіи и задерживать или отклонять ее отъ прямого пути.

Иные думаютъ, что истинная философія предполагаетъ отвлеченную мысль, отрѣшившуюся отъ всякихъ предположеній, предоставленную самой себѣ. Но никто не думалъ, чтобы философія начинала съ подобнаго отвлеченія, и не всякая духовная среда благопріятствуетъ такому отвлеченію мысли. Далѣе, самое понятіе такой чистой, отрѣшившейся отъ всякаго преданія мысли — совершенно фиктивно и заключаетъ въ себѣ недоказанное предположеніе субъективнаго идеализма; ибо чистая отъ всего, отвлеченная мысль ограничена собою, не имѣетъ другого возможнаго содержанія, кромѣ себя самой. Но истина есть не только нѣчто мыслимое, она безусловно положительна, она есть, она дана или дается нашей мысли, а не создается ею; мысль, порвавшая съ преданіемъ, не есть еще чистая и безприродная, а какъ бы не помнящая родства. Такое родство всегда есть; традиціонное, родовое содержаніе всегда предполагается, частью унаслѣдованное органически, частью же преданное намъ посредствомъ воспитанія. Живая мысль всегда полна скрытой силы, насыщена чувствомъ и воображеніемъ, всегда конкретна и содержательна. Весь вопросъ въ томъ, *какое* это содержаніе — истинное или ложное, условное или безусловное, усвояется ли оно свободно, сознательно, или только безсознательно, органически всасывается въ мысль? И такъ какъ содержаніе всегда есть, то лучше, чтобы оно было истинно и сознательно.

Эмпирическія истины даются извнѣ чувственному воспріятію въ дѣятельныхъ процессахъ сознанія; истина метафизическая тоже

дается разуму, ибо самъ по себѣ разумъ не могъ бы выдумать сущее, положительное, абсолютное; самъ по себѣ, ни въ эмпиріи, ни въ метафизикѣ единичный разумъ не могъ бы прійти ни къ чему универсальному, всеобщему, будучи частнымъ. Въ нашемъ „Введеніи“ мы предположили, что разумъ можетъ выходить за свои индивидуальныя границы метафизическимъ актомъ, что онъ способенъ воспринимать то, что внѣ его, то, что всеобще (хотя мы не вдавались въ подробный анализъ метафизическихъ условій знанія); но если человѣкъ способенъ воспринимать положительное и всеобщее, если есть такія метафизическія условія, которыя дѣлаютъ его способнымъ на это, то одной способности еще мало; нужно, чтобы положительное, всеобщее, было *дано*, точно такъ же, какъ для дѣйствительнаго чувственнаго воспріятія мало одной чувствительности, — нужны и чувственные предметы. И какъ эти чувственные предметы должны дѣйствовать на насъ, чтобы причинять ощущенія, такъ и всеобщая истина должна извѣстнымъ образомъ дѣйствовать на насъ, *итти навстрѣчу* нашего познанія.

Метафизика предполагаетъ метафизическое данное Но абсолютное, метафизическое, не можетъ быть дано какъ внѣшній частный фактъ; всеобщая безусловная истина не можетъ быть дана *эмпирически.* Если поэтому она и можетъ быть дана, если она предполагается данной, то она дается инымъ образомъ, ибо она исключаетъ возможность чисто внѣшняго дѣйствія на человѣческія чувства. Метафизическое, какъ сверхчувственное, не можетъ быть дано чувственно; но оно можетъ *открываться* въ чувственномъ.

Истина — все и не все, допуская на ряду съ собой и *другое*; она больше всего, свободна отъ всего и отъ себя самой; не ограничиваясь своимъ существомъ, она исходитъ изъ себя, можетъ быть *въ другомъ*, сообщать, являть себя своему другому, можетъ открываться, — таково умозрительное понятіе абсолютнаго. Оно не можетъ являться, какъ эмпирическія вещи, чисто внѣшнимъ и необходимымъ образомъ; но всякое его проявленіе есть откровеніе, самораскрытіе, свободная манифестація. Метафизика предполагаетъ такое общее откровеніе абсолютнаго: если оно дано и принято нами, то не приходитъ извнѣ, но *открывается* намъ во внутреннемъ или внѣшнемъ явленіи. Въ нѣкоторомъ смыслѣ весь міръ есть такое откровеніе и въ нѣкоторомъ смыслѣ онъ есть лишь возможный воспріемникъ откровенія, — поскольку онъ не тождественъ съ тѣмъ, что въ немъ открывается.

Итакъ логически метафизика предполагаетъ самораскрытіе абсо-

лютнаго, его универсальное откровеніе, исторически — какую-либо частную эмпирическую форму такого откровенія, т.-е. извѣстную религію, въ которой абсолютное представлено въ тѣхъ или другихъ конкретныхъ образахъ, является какъ *Богъ* или *множество боговъ*, будучи скрытымъ субстратомъ религіозныхъ представленій. Эти послѣднія могутъ быть весьма грубы: въ пробудившемся умѣ самое несоотвѣтствіе идеи божественнаго съ представленіями отдѣльныхъ боговъ должно породить философскую діалектику. Но самыя идеи абсолютнаго, божественнаго — не самодѣльны, никѣмъ не изобрѣтаются, и онѣ-то должны быть непремѣнно даны начинающей метафизикѣ, носить сверхличный, объективный характеръ безусловной *позитивности*. Всякая положительная религія имѣетъ для метафизики именно то важное значеніе, что она позитивна; и даже тамъ, гдѣ метафизика безусловно отвергаетъ религіозныя представленія, она сходится съ религіей въ томъ, что признаетъ нѣкоторое метафизическое „*положительное*“, котораго она сама по себѣ, очевидно не можетъ ни найти, ни засвидѣтельствовать. Она можетъ только изслѣдовать его какъ данное, точнѣе, какъ открытое, ибо оно дано не эмпирически, — въ чемъ убѣждаетъ насъ исторія точно такъ же, какъ и простое разсужденіе.

Итакъ метафизика отправляется отъ конкретнаго метафизическаго даннаго и сознаетъ его, чтобы затѣмъ принять или отвергнуть его первоначальное опредѣленіе, религіозную форму, его представлявшую. Отсюда вытекаетъ для насъ необходимость изслѣдовать метафизическія данныя, составляющія содержаніе греческой религіи, какъ исходную точку греческой философіи. Въ этихъ позитивныхъ религіозныхъ идеяхъ грековъ заключается общая традиціонная основа философіи грековъ и вмѣстѣ ея естественныя границы, далѣе которыхъ она не могла итти, оставаясь положительной. Ибо если каждая религія извѣстнымъ образомъ представляетъ и опредѣляетъ абсолютный идеалъ, составляющій предметъ откровенія, то каждая *ограничиваетъ* его по-своему, преломляетъ и раздробляетъ его лучи — за исключеніемъ единой истинной вселенской религіи, которая можетъ вмѣстить совершенное откровеніе.

II.

Приступая къ изслѣдованію метафизики греческой религіи, мы должны заранѣе отказаться отъ всякой попытки найти въ ней какую-либо опредѣленную философскую систему, какое-либо догматическое ученіе вообще. Греческая религія никогда не знала замкнутой касты

жрецовъ, среди которой могла бы возникнуть догма. Какъ наиболѣе конкретное многобожіе, воплотившееся въ совершенной миѳологіи, она не допускаетъ догмы по самому существу своему. Искусство и поэзія суть единственныя формы, въ которыхъ она выражается; она мыслитъ въ образахъ, осуществляется посредствомъ культа.

Боги и миѳы о нихъ существуютъ издавна, отчасти вынесенные греками изъ общей колыбели индо-европейскихъ народовъ, отчасти же порожденные или видоизмѣненные самими греками въ ихъ доисторическій, пеласгическій періодъ. Поэты, художники, миѳологи выработали имъ впослѣдствіи тѣ конкретныя, въ высшей степени индивидуальныя формы, подъ которыми они являются намъ, какъ историческіе боги грековъ. По словамъ Геродота, Пеласги знали боговъ, но еще не различали ихъ *имена*[1]), и только Гомеръ и Гезіодъ создали теогонію грекамъ (*οὗτοί εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησιν* II, 53). И насколько показываютъ намъ миѳологическія изслѣдованія, мы дѣйствительно находимъ въ помѣстныхъ культахъ греческихъ боговъ слѣды первоначальной неопредѣленности, смѣшенія функцій, характеровъ и названій, рѣзко обособившихся впослѣдствіи. Но хотя Гомеръ и Гезіодъ являются намъ главными органами миѳологическаго сознанія грековъ, ихъ теогоническаго творчества, — такое творчество не прекратилось до самаго конца греческаго язычества. И уже по этой одной причинѣ никогда не могло быть полнаго единообразія въ религіозныхъ представленіяхъ грековъ. Тамъ, гдѣ есть догма, различіе въ представленіяхъ не имѣетъ большого значенія; тамъ, гдѣ догма отсутствуетъ, самое различіе представленій имѣетъ теогоническое значеніе, рождая новыхъ, различныхъ боговъ. Національные боги грековъ, съ которыми они сообщаются посредствомъ культа, суть духовно-физическія силы, живыя конкретныя индивидуальности, въ высшей степени антропоморфныя. Эти безсмертные богочеловѣки составляютъ позитивное содержаніе греческой религіи; миѳы суть ихъ свободное поэтическое явленіе въ сознаніи народа. Миѳъ — не догматъ, но и не простой вымыселъ, ибо религія грековъ миѳологична по существу своему. Лишить миѳологическое творчество свободы — значитъ убить миѳологію; привести политеизмъ въ систему — значитъ лишить его миѳологическаго характера. Систематизація есть объединеніе, и разъ

[1]) Herod. II, 50. Замѣчательно, что немного выше самъ Геродотъ приводитъ названія нѣкоторыхъ греческихъ божествъ, какъ происходящихъ отъ Пеласговъ. Такимъ образомъ упомянутое свидѣтельство Геродота слѣдуетъ не принимать буквально, но видѣть въ подобномъ преданіи простое указаніе на неопредѣленность доисторической миѳологіи.

она совершилась, — религія невольно склоняется къ пантеистическому монизму, который такъ легко уживался на востокѣ съ суевѣрнымъ идолопоклонствомъ народныхъ массъ. Въ греческомъ многобожіи самое отсутствіе единства, самое свободное разнообразіе миѳологическихъ представленій составляетъ существенную, важнѣйшую особенность. Поэтому до самаго конца греческаго язычества фантазія художниковъ и миѳологовъ имѣла въ религіозной области великій просторъ.

Мы не имѣемъ нужды разсматривать подробно все многосложное цѣлое греческой религіи, пеструю ткань ея миѳологическихъ представленій. Мы хотимъ понять ея основныя идеи, ея общій характеръ и съ этой цѣлью ограничимся общимъ обзоромъ ея главнѣйшихъ моментовъ. Мы разсмотримъ такимъ образомъ происхожденіе или теогонію греческихъ боговъ, ихъ историческое развитіе, ихъ культъ и ихъ таинства или мистеріи.

А. Теогонія греческихъ боговъ.

1. Теогоническій процессъ по Гезіоду: Уранъ, Кронось, Зевсъ.

Обратимся къ *теогоніи* и посмотримъ, какъ сами греки понимали теогоническій процессъ — вопросъ, имѣющій первостепенную важность въ исторіи умозрѣнія.

Съ самыхъ раннихъ поръ мы находимъ въ Греціи теогоніи Гезіода, Акузилая, Эпименида и Ферекида, значительно разнящіяся между собою и отличныя отъ представленій Гомера. Мы не можемъ указать съ точностью на эпоху возникновенія тѣхъ теогоній, которыя приписываются Орфею: но во всякомъ случаѣ со временъ Ономакрита (около 520) существуетъ цѣлая орфическая литература теогоній или божественныхъ родословій, которая возрастаетъ непрерывно до самаго конца язычества, воспринимая въ себя всевозможные мистическіе элементы, иногда весьма отличные отъ общегреческихъ представленій.

Теогонія грековъ впервые изложена и развита систематически въ поэмѣ Гезіода. Она повѣствуетъ о происхожденіи боговъ изъ Хаоса и о трехъ послѣдовательныхъ царствахъ Урана, Кроноса и Зевса, — представленіе, слѣды котораго мы находимъ и въ другихъ теогоніяхъ и въ нѣкоторыхъ миѳахъ, связанныхъ съ древними культами.

Изъ первоначальнаго Хаоса выходитъ *Земля* (Гея) и *Эросъ* (любовное влеченіе) — первый изъ безсмертныхъ, затѣмъ *Ночь* и *Эребъ*

(мракъ), которые совокупляются и рождаютъ *День* и *Эѳиръ*. Земля рождаетъ сначала *Небо* (Уранъ), потомъ безъ его помощи — *горы* и безплодную *пучину морскую* (*ἀτρύγετον πέλαγος*), изъ которой образуется *море* (*πόντος*). Затѣмъ Земля совокупляется съ Небомъ и порождаетъ *Океанъ*-рѣку и Теѳиду, его женскую половину: Океанъ — источникъ прѣсной, живой воды земной и небесной. Изъ того же союза Неба и Земли, Урана и Геи родилось еще пять паръ боговъ, олицетворяющихъ собою нѣкоторыя космическія силы природы и вмѣстѣ разнообразныя формы астральнаго міра, преимущественно солнца — наиболѣе великой творческой мировой силы. Далѣе слѣдуютъ чудовища *Циклоны* и *Сторукіе*.

Уранъ ненавидѣлъ дѣтей своихъ, страшился ихъ, ибо зналъ, что ему суждено отъ нихъ погибнуть. Поэтому онъ погружалъ ихъ всѣхъ во чрево матери Земли. Скорбя о такомъ непрестанномъ дѣтоубійствѣ, она возстановила дѣтей противъ Урана и наконецъ вооружила „искуснѣйшаго“ изъ нихъ, Кроноса, который оскопилъ отца въ самыхъ объятіяхъ матери. Изъ крови Урана, падшей на землю, родились эриніи, гиганты и лѣсныя нимфы, а вокругъ отрѣзанныхъ частей, падшихъ въ море, постепенно собралась пѣна, откуда вышла *Афродита*. Къ ней немедля пристали Любовь и Желаніе.

Мы находимъ здѣсь такимъ образомъ приблизительно тѣ же космогоническія начала, что и у другихъ народовъ: начальный хаосъ, изъ котораго выдѣляется пустая и безвидная земля, тьма надъ бездною и первый изъ боговъ Эросъ, духъ, носящійся надъ хаосомъ, совокупляющій обособившіяся стихіи. День и Эѳиръ, твердь небесная, горы и воды, астральныя силы создаются другъ за другомъ, но Уранъ поглощаетъ дѣтей своихъ, доколѣ они не прорываются наружу, полагая предѣлъ безмѣрному гнету отца. Хаосъ Гезіода не есть исключительно матеріальная масса: онъ заключаетъ въ своемъ безразличіи потенціи всѣхъ боговъ и тварей; изъ него выдѣляется не только земля, но и теогоническій Эросъ, Желаніе, первое пробужденіе или дыханіе духа[1]). Такой теогоническій хаосъ есть состояніе религіознаго сознанія до теогоніи. Этотъ хаосъ матеріализуется въ Гею, какъ общій престолъ всѣхъ боговъ (*πάντων*

[1]) Хаосу Гезіода соотвѣтствуетъ и хаосъ вѣдійскаго гимна (Ригъ-вѣда X, 124), въ которомъ также впервые пробуждается эротическое желаніе — Кама. Ту же зіяющую бездну *(гинунга гап)* мы находимъ у древнихъ германцевъ. Гея, матерь боговъ, и Эросъ, хтоническій демонъ производительности, суть несомнѣнно древнѣйшіе пеласгическіе боги; ср. *Gerhard*, Myth. § 175 и его академическую рѣчь: Ueber den Gott Eros, 1848.

ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἀθανάτων), ихъ общую мать, которая рождаетъ себѣ верховное доисторическое божество арійскаго племени, Варуну или Урана — звѣздное небо, все ревниво скрывающее.

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόεντ' ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτῃ.

За царствомъ Урана слѣдуетъ царство Кроноса и *Титановъ* — царство необузданныхъ и жестокихъ боговъ, среди которыхъ главное мѣсто занимаютъ боги солнечнаго типа и *Афродита Уранія*, древняя богиня производящихъ силъ природы, чтимая по всему востоку и возникающая изъ *фаллическаго* начала[1]).

Титаны размножаются и образуютъ великую и могучую семью. Кроносъ, ихъ царь, рождаетъ отъ своей супруги Реи трехъ дочерей — Гестію, Деметру, Геру и трехъ сыновей — Аидонея, Посейдона, Зевса, — *младшаго* изъ трехъ братьевъ. Отцеубійца, проклятый Ураномъ[2]), Кроносъ знаетъ, что и ему суждено погибнуть отъ дѣтей своихъ[3]) и потому становится дѣтоубійцей, поглощая дѣтей въ свое чрево, какъ нѣкогда Уранъ погружалъ ихъ въ чрево жены. Однако и Кроноса обманула супруга Рея, наученная Ураномъ и Геей, которые открыли ей предопредѣленіе. Рея дала мужу камень вмѣсто Зевса и утаила младенца въ пещерѣ на островѣ Критѣ. Возросши, Зевсъ свергнулъ отца въ Тартаръ, заставивъ его изрыгнуть поглощенныхъ сыновъ и дочерей. Но Титаны возстали противъ новыхъ боговъ и въ теченіе десяти лѣтъ вели съ ними ожесточенную борьбу[4]); Зевсъ освободилъ изъ Тартара страшныхъ великановъ *Сторукихъ* и *Циклоповъ*, а эти помогли ему одолѣть Титановъ и заключить ихъ въ преисподнюю. Посейдонъ затворилъ мѣдными вратами страшную бездну, и Сторукіе стали на стражу у нихъ. Наступаетъ царство олимпійцевъ, историческихъ боговъ Греціи, безсмертныхъ и прекрасныхъ богочеловѣковъ.

Если Уранъ есть исконное арійское божество (Варуна, тожественный съ Зевсомъ), то Кроносъ и Рея, Афродита-Уранія (Астарта) и чудовищные Титаны заимствовали несомнѣнно множество восточныхъ чертъ, развились подъ вліяніемъ малоазіатскихъ культовъ.

---

[1]) Восточное происхожденіе этой богини есть одинъ изъ важнѣйшихъ фактовъ въ исторіи греческой религіи и культуры; см. *Preller* I, 260 и *Bathgen*, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, 31—7.

[2]) Hes. Th. 209—10. *φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι.*

[3]) Ib. 464, 476.

[4]) Apollod. I, 2.

Самъ *Кронось* есть, повидимому, древняя форма небеснаго солнечнаго бога, — богъ „дающій спѣлость“ (отъ *κραίνω*). Отъ своего рожденія Зевсъ выступаетъ въ исторіи какъ *Кронидъ*, сынъ Кроноса, и въ Критѣ до позднѣйшаго времени сохранился культъ божественной тріады Кроноса, Реи и Зевса. Впослѣдствіи Кроносъ является богомъ *жатвы*[1]), а въ „дѣлахъ и дняхъ“ Гезіода (ст. 169 и пр.) онъ царствуетъ на островахъ блаженныхъ. Въ представленіяхъ грековъ, онъ, какъ богъ зрѣлости, какъ богъ древній по преимуществу, является въ видѣ древняго старца. Богъ-солнце, размѣряющій всѣ времена года и часы дня, богъ зрѣлости и вмѣстѣ наиболѣе сильной, палящей, всесожигающей жары — онъ является олицетвореніемъ времени, пожирающаго дѣтей своихъ[2]); отсюда жертвоприношенія дѣтей и другія черты восточныхъ, финикійскихъ культовъ, которые мы находимъ въ Критѣ и Родосѣ съ древнѣйшихъ временъ Греціи[3]). *Рея* — богиня земли, культъ которой распространился съ востока, отъ начала примыкала къ фригійской Кибелѣ, къ типу великихъ богинь-матерей востока[4]). „Текучая“, блуждающая богиня, супруга солнечнаго бога, чествуемая ночными оргіями на горныхъ высотахъ, Рея по всей вѣроятности была первоначально лунною богиней. Но мало-по-малу она перешла къ типу Геи и Деметры (*γῆ μήτηρ*), богинь земли, подобно многимъ лунным богинямъ. Всякая Владычица, особенно чтимая въ той или другой мѣстности, становится ея царицей матерью, чтобы затѣмъ стать матерью земли *вообще*[5]). Въ отличіе отъ Деметры, богини греческой культурной земли, — Рея есть богиня земли необработанной, гористой по преимуществу (*μήτηρ ὀρεία*). Но это уже не широкая Гея, съ которой небо сливалось такъ тѣсно, что между

---

[1]) Въ Аттикѣ Кронионъ (*Κρονιών*) — мѣсяцъ жатвы, *κρόνια* жатвенный праздникъ. Слѣды древняго культа Кроноса находятся не только въ Критѣ, но и въ Аттикѣ и въ Элидѣ.

[2]) Этому способствуетъ и самое имя его—*Кронось*, столь близкое къ *χρόνος*, см. *Welcker*, Gr. Götterl. 1, 140, хотя филологически Кроносъ отъ *κραίνω*, см. *Gerhard* I, § 129, 2. *Curtius*, Grundzüge d. gr. Etym. 1, 124 и Cornut. 7 ар. *Preller* I, 45; трудно допустить абстракцію времени — какъ древнее первоначальное божество.

[3]) *Preller* I, 46. *Maury*, I, 81. Семитскія черты Кроноса часто также преувеличиваются, напр. у *Gruppe* Dia gr. Mythen u. Culte 1887 I, 624.

[4]) *Maury* I, 80. *Gerhard*, Gr. Myth. §§ 142—4.

[5]) Самый модій, украшающій голову Реи, указываетъ на ея значеніе заступницы и покровительницы. Аналогичное съ ней измѣненіе испытали многія лунныя богини, напр. Гера (см. Roscher's Lexicon), Артемида Эфесская, Геката-Деметра и др. За исключеніемъ евреевъ, всѣ извѣстные намъ семиты чтили верховную лунную богиню (или богиню планеты Венеры, которая являлась вмѣстѣ съ тѣмъ богинею производящихъ силъ природы. *(Roscher*, Lexicon, 390, 43. *Baudissin*, Studien zur semit. Religionsgesch. I, 241, II, 151.

ними не было мѣста никакой твари: это земля титаническаго періода, отдѣлившаяся отъ неба, дикая, взволнованная, напрягающаяся достичь его своими высотами. Всѣ дѣти Урана — всѣ „Титаны“ носятъ характеръ такой дикой напряженной силы[1]), всѣ они побѣждаются свѣтлыми богами эллиновъ и погружаются ими въ преисподнюю. Такъ же какъ и Уранъ — это боги прошедшаго, доисторическіе боги грековъ, которые судорожно порываются выйти изъ своей мрачной темницы и разрушить свѣтлое царство Зевса. Но они уже не могутъ вернуться, хотя ихъ блѣдныя тѣни возстаютъ въ періодъ разложенія язычества. Кроносъ остается царствовать въ *загробномъ* мірѣ.

Мы не думаемъ, чтобы Гезіодъ пытался изобразить исторію трехъ религій, послѣдовательно господствовавшихъ въ Греціи, или же общую исторію религіи всего человѣчества. Но его „Теогонія“, несомнѣнно заключающая въ себѣ сводъ древнихъ преданій, иногда ихъ свободную компиляцію, есть теогонія греческихъ боговъ; и это приблизительно вѣрная ихъ теогонія, изображающая процессъ ихъ возникновенія съ замѣчательной наивной глубиной. Въ образованіи греческой религіи мы различаемъ нѣсколько послѣдовательныхъ наслоеній. Наиболѣе древній, глубокій пластъ образуютъ собою обще-индоевропейскія религіозныя представленія, открываемыя сравнительной миѳологіей. Затѣмъ мы различаемъ наносные пласты, образовавшіеся подъ воздѣйствіемъ восточныхъ вліяній, преимущественно финикійскихъ. Наконецъ мы до извѣстной степени можемъ прослѣдить развитіе послѣдней формаціи — мѣстныхъ, племенныхъ греческихъ боговъ и культовъ[2]). И Гезіодъ указываетъ на эти же три ступени, — на царство Варуны, царство Кроноса съ его фригійской супругой, на царство олимпійцевъ и Зевса.

Греческій политеизмъ, какъ самый законченный, совершенный и конкретный изъ всѣхъ существовавшихъ до него, потенціально заключаетъ въ себѣ начала остальныхъ, подчиняя ихъ себѣ. Грекъ возвысился надъ доисторическимъ религіознымъ хаосомъ пеласговъ, надъ культомъ неба и земли и ихъ неодушевленныхъ созданій: съ высоты своего политеизма, говоритъ Шеллингъ, онъ называетъ солнце и луну богами варваровъ[3]). Онъ возвысился также надъ

---

[1]) Древніе производили слово титанъ отъ *τιταίνειν* напрягать, натягивать.
[2]) Ср. Chantepie de la Saussaye II, 70.
[3]) Ph. d. Myth. 652. См. также Plat. Crat. 397. C. *φαίνονταί μοι δὲ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν.* Также Leg. X. 886, A. Ср. *Welcker*, I, 214.

звѣрообразными чудовищами, надъ жестокими богами крови и сѣмени, надъ всѣми аспектами Молоха и Астарты, надъ дикими нечеловѣческими титанами — ибо всѣ боги другихъ народовъ, боги варваровъ, суть лишь *титаны* предъ богами греческими, разумными, прекрасными, духовно-чувственными богочеловѣками.

Нѣтъ народа, въ преданьяхъ котораго не уцѣлѣло бы памяти о верховномъ небо-богѣ и о супругѣ его, матери-землѣ, какъ о праотцахъ всей твари. Таковы Djaus pitar и Prithivimata, древнѣйшіе боги Ригъ-вѣды; Тіэнъ и Хеу-ту китайцевъ; Ранги и Папа новозеландцевъ; Зевсъ и Деметра или Зевсъ и земля (Paus. III, 11, 8) въ различныхъ ея видахъ у грековъ.

За царствомъ Неба наступаетъ царство Солнца, въ которомъ божественная сила неба индивидуализуется, сосредоточивается религіознымъ сознаніемъ; вмѣстѣ съ этимъ и другіе стихійные боги всѣ стремятся сосредоточиться въ какихъ-либо астральныхъ типахъ. Самая Земля, какъ супруга Солнца, отлична отъ прежней супруги „звѣзднаго неба“; она также сосредоточивается въ особомъ божественномъ типѣ (лунной богини) и притягивая, воспринимая въ себя влажную стихію, является богиней производящихъ силъ природы. Но процессъ индивидуализаціи этимъ еще не законченъ: божественное стремится отдѣлиться и отъ солнца, и отъ всѣхъ астральныхъ и теллурическихъ явленій и силъ. Божественное, какъ всеобщее, связано, стѣснено въ этихъ отдѣльныхъ своихъ аспектахъ; ему тѣсно въ солнцѣ, землѣ и звѣздахъ и оно сообщаетъ всѣмъ этимъ „богамъ варваровъ“ напряженный, титаническій характеръ, рястягивая ихъ мучительно до чудовищныхъ, колоссальныхъ размѣровъ. Божественное хочетъ двигаться свободно, стать богомъ свободнымъ; небесная сила хочетъ стать произвольной: въ солнцѣ — она еще связана природой, въ титаническихъ религіяхъ востока рѣшительно преобладаетъ натурализмъ солярныхъ боговъ, теллурическихъ и лунныхъ богинь. Но когда, подъ вліяніемъ религіознаго развитія, божественное, сосредоточенное въ солнцѣ, достигаетъ конечнаго своего напряженія — разражается *теогоническая гроза*, освобождающая стѣсненное божество[1]). Въ такой моментъ миѳологическаго развитія атмосферическій богъ, богъ благотворной и страшной грозы смѣняетъ верховнаго, солнечнаго бога, вступаетъ во владѣніе его цар-

[1]) Hes. Th. 501—2. *Λῦσε δὲ πατροκασιγνήτους ὀλοῶν ἀπὸ δεσμῶν*
Οὐρανίδας οὓς δῆσε πατὴρ ἀεσιφροσύνῃσιν
Зевсъ освободилъ такимъ образомъ не только *младшее* поколѣніе боговъ, но и *старшее*, т.-е. боговъ вообще, основавъ *свободный политеизмъ*, божественный *полисъ*.

ствомъ. Таковъ Индра, вытѣснившій не только Варуну, но и отца своего Твастри, двойника Савитри, бога-солнца, который занимаетъ столь высокое мѣсто въ вѣдійской миѳологіи; таковъ и Зевсъ громовержецъ, свергнувшій Кроноса, разгромившій титановъ и назвавшій своею державной супругою — небесную богиню Геру. Отдѣленный отъ неба и солнца, третій, младшій богъ подчиняетъ себѣ и то и другое, получая аттрибуты верховныхъ боговъ обоихъ предшествовавшихъ царствъ: универсальность неба и царственные лучи солнца. Одинъ и тотъ же богъ неба Djaus pitar (Юпитеръ, Зевсъ-отецъ) сосредоточивается, сжимается въ солнечномъ богѣ (Кроносъ, критскій Зевсъ Астеріосъ, пеласгическій Ликеосъ), чтобы затѣмъ отдѣлиться отъ солнца и подъ аттрибутами атмосфернческаго, грозового бога, подчинить себѣ его, какъ и всѣ стихійныя силы, — явиться Зевсомъ громовержцемъ, свободнымъ царемъ боговъ.

Слѣды этихъ трехъ ступеней въ развитіи верховнаго божества уцѣлѣли не только въ теогоническихъ преданіяхъ, но и въ различныхъ помѣстныхъ культахъ и миѳахъ.

Въ древности небесный Зевсъ-отецъ чтился вмѣстѣ съ матерью землею[1]); въ Критѣ и особенно въ дикой пеласгической Аркадіи, оставшейся какъ бы нетронутой величайшими переворотами и событіями греческой жизни, Зевсъ долго сохранилъ *хронический* характеръ солнечнаго бога подъ прозвищемъ „ликейскаго“ — впослѣдствіи эпитетъ Аполлона и „лафистійскаго“[2]), которому приносились человѣческія жертвы[3]). Но Зевсъ побѣдилъ въ себѣ титаническое начало, разгромилъ древнихъ титановъ, разгромилъ всю Аркадію и весь родъ Ликаона, миѳическаго жреца ликейскаго культа[4]). Лунная богиня Гера была нѣкогда супругой Солнца, верховнаго бога эолійцевъ Геліоса-Иксіона; въ Лемносѣ она принадлежала жгучему Гефесту. Но Зевсъ овладѣлъ верховной богинею неба, сталъ ея му-

---

[1]) Въ Спартѣ (Зевесъ *уранюсъ*, Herod. VI, 56 и Гея, Paus. III § 11, 8), въ Олимпіи, гдѣ былъ древній оракулъ земли и проч., см. *Maury*, I, 67.

[2]) *Λαφύστιος* пожиратель отъ *λαφύσσω* глотать, пожирать, см. *Preller*, II, 310, 2. Въ Критѣ и Аркадіи процвѣталъ культъ Реи, *Maury*, I, 175.

[3]) Ib. 99—100, II, 310, 384 ср. Plat. Minos 315 c. *ἐπεὶ αὐτίχ' ἡμῖν μὲν οὐ νόμος ἐστὶν ἀνθρώπους θύειν ἀλλ' ἀνόσιον. Καρχηδόνιοι δὲ θύουσιν ὡς ὅσιον ὂν καὶ νόμιμον αὐτοῖς καὶ ταῦτ' ἔνιοι αὐτῶν καὶ τοὺς αὑτῶν υἱεῖς τῷ Κρόνῳ ὡς ἴσως καὶ σὺ ἀκήκοας. καὶ μὴ, ὅτι βάρβαροι ἄνθρωποι ἡμῶν ἄλλοις νόμοις χρῶνται ἀλλὰ καὶ οἳ ἐν τῇ Λυκαίᾳ οὗτοι καὶ οἱ τοῦ Ἀθαμάντος ἔκγονοι οἵας θυσίας θύουσιν Ἕλληνες ὄντες.*

[4]) *Preller*, I, 100, 4 Apollod. I c. *καὶ τούτου παῖδας ἐκεραύνωσε χωρὶς τοῦ νεωτάτου* Tz. Lyk. 481 *καὶ τὴν Ἀρκαδίαν συνεχῶς ἐκεραύνοσε, ἕως ἡ γῆ ἀνασχοῦσα τὰς χεῖρας καὶ τῆς δεξιᾶς τοῦ Διὸς ἐφαψαμένη τὴν ὀργὴν κατέπαυσε.*

жемъ и господиномъ, точно такъ же, какъ онъ — сталъ супругомъ царицы земли (Деметры) и царицы мрака Латоны. Иксіонъ обратился въ простого героя, котораго Зевсъ низвергъ въ преисподнюю, привязаннаго къ его огненному колесу. Гефестъ сталъ сыномъ Геры, котораго ревнивый отчимъ изувѣчилъ и сбросилъ съ небесъ[1]). Овладѣвъ царствомъ неба и солнца, Зевсъ сталъ супругомъ земли, луны и небесныхъ тучъ.

Память о трехъ божественныхъ царствахъ сохранилъ и Гомеръ. Онъ помнитъ о побѣжденныхъ титанахъ, чадахъ Урана (II. V, 896), томящихся въ Тартарѣ вмѣстѣ съ Кроносомъ (II. XIV, 271—8), отцомъ Зевса и его братьевъ. Но самый Уранъ, праотецъ всей твари и всѣхъ боговъ, широкій Варуна, нѣкогда все въ себѣ заключавшій, спустился съ прежней высоты: въ Греціи, какъ и въ Индіи, онъ обратился въ бога *пучины водной* — въ „древнюю рѣку-Океанъ, изъ которой все родилося“. Иногда онъ спускается еще глубже, превращаясь въ бога ночного неба, въ бога преисподней, — другое значеніе, которое онъ получаетъ въ религіи индусовъ[2]). У грековъ это — доисторическое божество, текущее за предѣлами міра, непричастное распрямъ людей и боговъ. Первоначальный Океанъ есть рѣка, источникъ прѣсныхъ водъ, земныхъ и небесныхъ, ибо индоевропейское племя сначала не знало другого источника, вмѣстилища водъ, кромѣ небеснаго океана — Варуны[3]).

Вмѣстѣ съ этимъ свободнымъ олимпійскимъ богомъ наступаетъ царство конкретныхъ индивидуальныхъ боговъ, побѣдившихъ начальный натурализмъ, превратившихъ стихійныя начала и силы въ простые аттрибуты своего божества. За царствомъ необъятнаго, неподвижнаго пространства и вѣчно текущаго, всепожирающаго времени наступаетъ царство боговъ, свободныхъ въ пространствѣ и времени, собирающихся въ вольное государство, божественный полисъ на вершинѣ Олимпа. Они распредѣляютъ себѣ всю вселенную по

---

[1]) Объ Иксіонѣ и Герѣ, см. *Wilhelm Muller* zur Mythologie d. gr. u. deutschen Heldensage 1889, 30—35. *H. D. Muller*, Mythol. d. gr. Stämme I, 248 и слѣд. II, 205, 337. Однородную судьбу съ Иксіономъ испыталъ и Язіонъ, нѣкогда супругъ Деметры (*Preller*, Gr. Myth. I, 605—6). О Гефестѣ, см. *Gerhard*, Myth. § 390, 1. О борьбѣ его изъ-за Геры съ Зевсомъ помнитъ Гомеръ. II. I, 590.

[2]) См. *Hildebrant*, Varuna und Mitra 1877, 83 и слѣд. *L. Schroder*, Indiens Litteratur u. Cultur 1887, 334. *Bergaine*, La religion védique 1883, III, 134—149. *Darmesteter*, Ormazd et Ahriman 1877, 44—87.

[3]) Помимо океана мы находимъ у Гомера имена другихъ до-міровыхъ, космогоническихъ началъ: такова священная Ночь, царица безсмертныхъ и смертныхъ, таковы стигійскія воды, которыми клянутся боги. Стиксъ — чадо Океана, тотъ же Океанъ въ его подземномъ теченіи. О титанахъ у Гомера, см. *Welcker*, Götterlehre, I, 261.

жребію (II. XV, 186 и пр.) или по совѣту древней Геи, въ силу высшаго рокового предопредѣленія судьбы. Три сына Кроноса дѣлятъ міръ на три части (*τριχθὰ δὲ πάντα δέδασθαι*): Зевсу — горняя область неба, атмосфера съ ея облаками и эѳиромъ; Посейдону — моря и рѣки; Аидонею — царство невидимаго, царство мрака, тѣней прошедшаго, жилище мертвыхъ. Верховная власть принадлежитъ Зевсу, „третьему“ и младшему, но мудрѣйшему изъ боговъ, котораго Кронось проглядѣлъ и не могъ поглотить, который свергъ отца и титановъ, освободилъ своихъ братьевъ. Существенное единство этихъ трехъ боговъ сознается въ лицѣ Кроноса, который въ нихъ какъ бы раздѣлился на три части вмѣстѣ съ своимъ царствомъ. Зевсъ царствуетъ и въ своихъ братьяхъ: Посейдонъ есть морской Зевсъ (*Ζεὺς ἐναλιος*), Аидоней — Зевсъ подземный (*Ζεὺς χθὸνιος, καταχθόνιος*)[1]). Но собственное царство надъ богами присуще Зевсу, какъ небесному богу за выдѣленіемъ изъ него начала неодухотворенной стихійной силы (Посейдонъ) — матеріальнаго содержанія неба (водъ) и мрачной роковой силы темнаго неба, „неумолимаго“ Аида.

Зевсъ есть богъ одухотворенный и разумный, богъ свѣта и разума по преимуществу. Онъ беретъ себѣ супругами Разумъ, Память, Законность — божественныя олицетворенія нравственныхъ силъ. Но и надъ нимъ тяготѣетъ роковое предопредѣленіе. Онъ знаетъ самъ, что онъ не абсолютный, а слѣдовательно и не истинный богъ, что господство его не вѣчно. Онъ понимаетъ, что если станетъ утверждать себя во всеобщемъ сознаніи разумнаго человѣчества какъ истинный богъ, то погибнетъ; онъ предчувствуетъ, что это теогоническое сознаніе человѣчества захочетъ родить другого подлинно-истиннаго вселенскаго Бога: ибо въ этомъ религіозномъ всеобщемъ сознаніи, которое обусловливаетъ теченіе миѳологическаго процесса, таится и роковая судьба Зевса. Въ теогоніи Гезіода всеобщее сознаніе, или разумъ, представляется какъ *Мэтисъ*, богиня, являющаяся здѣсь воплощенной абстракціей, какимъ-то роковымъ духовнымъ началомъ[2]). Зевсъ хочетъ овладѣть этимъ началомъ, *понять его*, стать супругомъ этого существа, „вѣдующаго больше, чѣмъ боги“ (*πλεῖστα*

---

[1]) См. *Нэгельсбахъ* 132, общность эпитетовъ Зевса и Посейдона (*γαιάοχος ἵππιος*) и сродство этихъ боговъ съ Аидонеемъ. Павсаній II, 24, 5 описываетъ статую Зевса о трехъ глазахъ, объясняя, что три глаза означаютъ одного и того же бога, господствующаго во всѣхъ трехъ удѣлахъ. Ср. *Gerhard*, Gr. Myth. §§ 236, 240. Вообще образы Посейдона и Аида, морского и подземнаго Зевса почти не отличаются въ пластикѣ отъ образа олимпійскаго царя боговъ. Главное различіе заключается въ аттрибутахъ, иногда — въ выраженіи. *Roscher's*, Lexicon, 1794, 12.

[2]) Ср. *Schelling*, Philos d. Mythol. 666.

θεῶν εἰδυῖα), — т.-е., утверждать себя въ немъ истиннымъ, всеобщимъ богомъ. Но Гея и Уранъ предсказываютъ и Зевсу, что отъ этой таинственной супруги суждено родиться разумному чаду, которое можетъ лишить его престола[1]). Чтобы избѣжать подобнаго предопредѣленія, Уранъ погружалъ своихъ дѣтей во чрево матери, Кроносъ въ свое собственное, и въ обоихъ случаяхъ мать восторжествовала, спасла дѣтей своихъ; поэтому Зевсъ, по совѣту праотцевъ, *самъ поглощаетъ въ себя супругу — всеобщій теогонический разумъ* — Мэтисъ. Плодомъ такого поступка является *Аѳина Паллада*, богиня греческаго разума, греческой культуры, которую Громовержецъ рождаетъ изъ собственной головы, его любимая дочь, имѣющая съ нимъ равную честь и славу[2]). Такъ геній грековъ одухотворилъ и преобразилъ древній индо-европейскій натуралистическій миѳъ: богиня молніи, дочь водныхъ облаковъ, *τριτογένεια*, стала богиней духа[3]). Вмѣстѣ съ тѣмъ теогоническое развитіе задержано, религіозное сознаніе язычески поглощено Зевсомъ и всѣ остальные боги его династіи фиксируются въ своихъ опредѣленныхъ конкретныхъ типахъ. Зевсъ просвѣтляется, цивилизуется, одухотворяется, но роковое предопредѣленіе не упразднено и никогда не забылось: боги до конца трепетали при мысли о той черной стигійской глубинѣ, куда были низвергнуты старыя династіи, о страшной клятвѣ, на нихъ лежащей. Среди грековъ всегда шевелилось то тревожное волнующееся возстаніе, то предвѣдѣніе, которое впервые воплотилось въ великомъ образѣ *Прометея*[4]).

2. *Дальнѣйшее изложеніе теогоническаго процесса. Теогонія въ народной миѳологіи.*

Обратимся къ старшимъ братьямъ Зевса, Посейдону и Гадесу, болѣе близкимъ къ титанической эпохѣ. Вокругъ перваго еще не

---

[1]) H. Theog. 894. *ἐκ γὰρ τῆς εἵμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι.*

[2]) „Sein anderes Ich“, *Preller*, I, 149, 3. II, V, 875 и проч. VIII, 5—40. Od. XVI, 260. Hes. th. 896 *ἴσον ἔχουσαν πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βούλην* см. также *Нэгельсбахъ*, Hom. Theol. 100 и проч.

[3]) См. *Darmesteter*, Ormazd. et Ahriman, 1877, стран. 34, 56, 252. Первоначальная Мэтисъ, дочь Океана, подобна индійской Сарасвати, изъ Армати, зендской Армаити, которая современемъ стала также мистической Софіей (249, *θεὸς σοφίας* Плутарха). Ср. *Preller*, I, 150, 2, схоліастъ Пиндара приводитъ критское сказаніе *νεφέλῃ κεκρύφθαι τὸν θεὸν τὸν δὲ Δία πλήξαντα τὸ νέφος προφῆναι αὐτὴν.*

[4]) Aesch. Prom. 945—9, *νέον νέοι κρατεῖτε καὶ δοκεῖτε δὲ ναίειν ἀπενθῆ πέργαμ' οὗκ ἐκ τῶνδ' ἐγὼ δισσοὺς τυράννους ἐκπεσόντας ᾐσθόμην; τρίτον δὲ νῦν κοιρανοῦντ' ἐπόψομαι αἴσχιστα καὶ τάχιστα.* Объ интимной связи Прометея съ Аѳиной, см. *Gorres*, Studien z. gr. Mythol. 1889, 129, 132. По волѣ Зевса, она помогла ему въ созданіи человѣка.

потухло древнее сіяніе Варуны и въ рукахъ его удержался трезубецъ солнечнаго бога; но во власти его осталась лишь матеріальная часть царства небеснаго, вылившаяся на землю. Нѣкогда, быть можетъ, одинъ изъ аспектовъ небеснаго бога, одно изъ „именъ“ его, Посейдонъ, повидимому, относится къ Зевсу, какъ Океанъ къ Урану; подобно Варунѣ, онъ сталъ богомъ водъ. Во всякомъ случаѣ греки не знали его инымъ, хотя въ нѣкоторыхъ мѣстныхъ культахъ и уцѣлѣли слѣды его прежняго солнечнаго величія[1]). Какъ братъ Зевса, онъ однороденъ съ нимъ (*Ζηνοποσειδῶν*, или морской Зевсъ)[2]) и хотя уступаетъ его волѣ, но не безъ ропота[3]). Не разумъ, а *ярость* составляетъ отличительную черту этого могучаго „потрясателя земли“. Отвергнутый Деметрой, побѣжденный Аѳиной, вытѣсненный Зевсомъ въ Эгинѣ, Герой въ Аргосѣ, Геліосомъ въ Коринѳѣ, Діонисомъ въ Наксосѣ, Посейдонъ сохраняетъ свое матеріальное царство, но не играетъ никакой существенной роли въ духовномъ развитіи греческой религіи.

Третій, старшій братъ Зевса есть богъ — Невидимка, Аидоней, царь мертвыхъ и преисподней. Это въ сущности самъ Кроносъ, ставшій „невидимымъ“, свергутый въ преисподнюю, который въ „дѣлахъ и дняхъ“ Гезіода царствуетъ на островахъ блаженныхъ. Преисподнее мѣсто земли, Тартаръ, есть преимущественно темница титановъ: Аидъ у Гомера — то самый адъ (*Ἄϊδος δόμος*)[4]), то царь ада (*Ἄϊδης Ἀϊδωνεὺς ἄναξ ἐνέρων*)[5]) мрачный, неумолимый великанъ (*πέλωρος*)[6]). Титаны суть подземные боги, заключенные въ безднѣ вмѣстѣ съ Кроносомъ[7]). Такимъ образомъ адскіе боги, скованныя чудовищныя силы, представляются какъ боги, бывшіе нѣкогда дѣйствительными въ царствованіе Кроноса. Это боги, не долженствующіе быть: они *должны* быть свергнуты и скованы въ свѣтлое царство Зевса. И Аидъ есть тотъ, кто сковываетъ и скрываетъ ихъ (его жилище Эребъ — отъ *ἐρέφω* — покрываю); онъ есть подземный, хтоническій Зевсъ[8]) *или ставшій невидимымъ Кро-*

---

[1]) См. *Maury*, I, 85—7. По замѣчанію А. Куна (Herabkunft des Feuers, 25), почти всѣ морскія божества индо-европейцевъ естественно происходятъ изъ небеснаго моря, потому что другого они первоначально не знали.

[2]) Зевсъ *ὁ ἐν θαλάττῃ*, ср. *Nagelsbach*, Nachhom. Th. 132.

[3]) Il. XV, 174 и пр.

[4]) *Ἄιδης*, *Ἀΐδης*, *Ἀϊδωνεύς* (отъ *ἰδεῖν* и *α* privat.), значитъ невидимый, невидимка (дѣлающійся невидимымъ), см. *G. Curtius*, Grundzüge 2, 217. О его шапкѣ невидимкѣ, см. *Roscher*'s Lexicon 1779.

[5]) Il. V, 100; XX, 61.

[6]) Эпитетъ Геи въ Hes. Th. 173, 479, 505.

[7]) *οἱ ἐνέρθε θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες, θεοὶ ὑποταρτάριοι* Il. 274, 279.

[8]) *Ζεὺς χθόνιος* Hes. Op. et d. II, 83, *Ζεὺς καταχθόνιος* Il. IX, 457, *Ζεὺς*

носъ, — закатившееся кровавое солнце титаническаго міра. Богъ смерти былъ вытѣсненъ въ преисподнюю и пересталъ быть богомъ неба и земли; но какъ царь *преисподней* только, какъ владыка подземнаго загробнаго міра (Аидъ), Кроносъ удерживается и теперь, при господствѣ олимпійскаго Зевса, его сына или младшаго брата.

Ни одинъ изъ трехъ Кронидовъ не наполняетъ собою религіознаго сознанія и всѣ три, вмѣстѣ взятые, его не исчерпываютъ. Разъ навсегда упразднивъ абстрактное *однобожіе* и не возвысившись до конкретнаго *единобожія*, греческій политеизмъ развивается послѣдовательно и, торжествуя надъ всякими препятствіями, порождаетъ безпредѣльное множество боговъ. Вѣрнѣе, онъ беретъ всѣхъ своихъ прежнихъ доисторическихъ боговъ и, окрестивъ ихъ новыми именами и прозвищами, перерождаетъ и очеловѣчиваетъ ихъ. Иныхъ небесныхъ боговъ прежняго времени онъ низводитъ на землю, заставляя ихъ работать на ней, превращая ихъ въ образующія, творческія силы изъ злыхъ и разрушительныхъ; другихъ земныхъ боговъ возводитъ онъ на небо, отдѣляя ихъ отъ ихъ стихійныхъ проявленій. Такова теогонія греческихъ боговъ: она вѣрна не только въ общемъ, но и въ частномъ. Каждый богъ испыталъ на себѣ тотъ же процессъ измѣненія, что̀ и цѣлое греческой миѳологіи, и нѣтъ ничего любопытнѣе этой постепенной эллинизаціи древнихъ „пеласгическихъ“ или восточныхъ боговъ.

Прежде всего греческій политеизмъ освобождаетъ боговъ отъ матеріальнаго начала, подчиняя имъ ихъ стихійныя формы, превращая эти природныя формы въ простые аттрибуты боговъ. Такъ солнце и луна, Геліосъ и Селена, являются ему древними титанами, богами варваровъ. Боги грековъ суть Аполлонъ и Артемида, въ которыхъ антропоморфный, нравственный характеръ беретъ верхъ надъ прежнимъ натуралистическимъ значеніемъ: солнце и луна становятся ихъ простыми символами или знаками. Изъ грознаго, непреклоннаго „губителя“, бога палящихъ лучей солнечныхъ, Аполлонъ[*] сталъ богомъ — побѣдителемъ тьмы, искупителемъ и очистителемъ, богомъ свѣтлымъ и просвѣщающимъ, дающимъ жизнь и смерть, богомъ духовнаго прозрѣнія, пророчества и вдохновенія,

---

[*] ἄλλος у Эсхила ср. *Nagelsbach*, Nachhom. Th. 125; ему соотвѣтствуетъ. Персефона какъ *стигійская Гера* (*Preller*, Demeter und Persephone 126). — *H. D. Maller* (Mitholog. d. gr. Stämme, 151) предполагаетъ, что Аидъ былъ нѣкогда верховнымъ божествомъ, Зевсомъ племени кавконовъ и лишь постепенно преобразовался въ общегреческаго загробнаго владыку. Но уже въ пеласгическихъ культахъ мы различаемъ слѣды такого бога, см. *Scherer* въ *Roscher*'s Lexicon 1787, 40.

предводителемъ Музъ, которыя сами изъ богинь ручьевъ[1]) превратились въ духовныя, поэтическія силы. Аполлонъ — богъ музыки и гармоніи, богъ *устроителъ*. Когда-то ему приносили въ жертву дѣтей, какъ жгучему Молоху, какъ титаническому солнцу[2]); теперь самый эпитетъ Аполлона, какъ бога солнца — *Фебъ* — выдѣлился изъ него въ особаго бога, который является *сыномъ* Аполлона, точно такъ же, какъ и Геліосъ (у Гезіода — титанъ, сынъ Гиперіона у Пиндара — сынъ Аполлона). Эпитеты *солнца* отдѣляются отъ него, обособляясь въ совершенно новыя антропоморфныя божества, каковы Фаэтонъ, Эндиміонъ и др.[3]). Но эллинизація Аполлона совершилась не сразу: роды темной царицы Латоны, матери дельфійскаго бога были долги и трудны, задержанные Герой, ревнивой супругою Зевса, враждебной всѣмъ новымъ богамъ[4]). И прежде, чѣмъ утвердиться въ Дельфахъ, на мѣстѣ прежняго святилища и оракула Земли, Аполлонъ долженъ былъ много плутать и странствовать по Греціи, нигдѣ не находя удобнаго пристанища; даже въ Дельфахъ ему пришлось сразиться съ земнороднымъ зміемъ Пиѳономъ[5]).

Еще любопытнѣе судьба Артемиды, сестры Аполлона, воспринявшей черты лунной богини. Первоначальное натуралистическое значеніе этой нимфы настолько забыто, что нѣтъ возможности его опредѣлить[6]). Это — нимфа горъ, водъ, лѣсовъ, нимфа охотница и вмѣстѣ покровительница животныхъ; и эта мощная лунная богиня, богиня производящихъ, рождающихъ силъ природы, брака и родовъ. Мы уже видѣли, какъ луна низводится на землю въ

---

[1]) *Preller*, I, 381, *Maury*, I, 459, *Bergk*, Geburt der Athene (въ Neue Jahrd. f. Phil. u. Päd. B. 81, 421) лидійское слово *μωύς* или *μῶυ* (вода, источникъ)=греч. *μοῦσα*.

[2]) См. *Gerhard*, Gr. Myth. §§ 315—6, *Maury*, I, 147. Отсюда, быть можетъ, древній обычай посвящать ему волосы. О человѣческихъ гекатомбахъ въ ѳессалійскомъ культѣ Аполлона *καταιβάτης*, см. *O. Muller*, Dorier I, 296. По Преллеру (I, 39, 1 и 41, 4) „титанъ“ есть лишь почетное прозвище, усвояемое преимущественно солнечному богу, точно такъ же, какъ сирійскій Молохъ.

[3]) Эндиміонъ отъ *ἐν-δύω, δυσμαὶ ἡλίου*, заходящее солнце, представляется пастухомъ, уснувшимъ на горѣ Латмосъ (=туча, Латона) и любзаемымъ луною. Въ древности греки имѣли, повидимому, большое количество солнечныхъ боговъ, подобно восточнымъ народамъ, и въ нѣкоторыхъ частяхъ Греціи удѣлялъ культъ этихъ различныхъ боговъ какъ напр. въ Аѳинахъ, Коринѳѣ, Сикіонѣ. См. *Maury*, I, 129; въ Сициліи, во времена Діона, *восходящее солнце* является особымъ богомъ. Культъ *Геліоса* возращается въ Грецію изъ Родоса послѣ того, какъ культъ Аполлона утратилъ свой первоначальный характеръ. *Maury*, III, 145.

[4]) Hom., Hymn. Apoll., I, 179.

[5]) Ib. 262. 263.

[6]) См. *Roscher's*, Lexicon 559 и слѣд. *Gerhard*, M. § 338.

своихъ мѣстныхъ святилищахъ. Но относительно Артемиды трудно рѣшить, луна ли одичала въ нимфу, среди лѣсныхъ и горныхъ культовъ, или же цѣлый рой нимфъ-Артемидъ постепенно обобщился въ одномъ собирательномъ типѣ лунной дѣвы. Тамъ, гдѣ лунная Артемида сохранила свой древній титаническій характеръ, ей приносились человѣческія жертвы, какъ напр. въ Тавридѣ или въ Спартѣ, гдѣ бичевали дѣтей предъ ея древнимъ деревяннымъ истуканомъ. Геката, Феба, Селена суть титаническія формы того же луннаго божества; Геката въ особенности является намъ хтонической богиней адскихъ силъ; ея культъ поэтому сливается съ магіей и некромантіей. На востокѣ Артемида, какъ и другія лунныя богини, слилась съ Великими Матерями — оргіастическими богинями производящихъ, рождающихъ силъ природы, женственной половой силы; въ Греціи она стала прекрасной дѣвственницей, чистою и цѣломудренною. Какъ ночная богиня она еще сохранила свою суровость, но теперь уже кровавые инстинкты ея удовлетворяются охотой противъ *дикихъ* звѣрей, ея зловредная магическая сила отошла всецѣло къ вѣдьмѣ Гекатѣ, которая является такимъ образомъ адской Артемидой. Нѣкогда „губительница“, подобно Аполлону враждебная грекамъ, Артемида вмѣстѣ съ своимъ братомъ, становится „спасительницей“. *Селена* (луна) превратилась въ *Елену*[1]).

Тѣмъ стали въ сознаніи грековъ дѣти мрачной Латоны, космогонической ночи. Аналогичное измѣненіе испытали и прочіе боги. Древняя Матерь Земля воздѣлалась въ небесную Деметру; Афродита Уранія, богиня фаллическихъ культовъ Востока, утратила древній стихійный характеръ, стала дочерью *Діони*[2]), богиня красоты и любви, воплощеніемъ женской прелести, которая плѣняетъ сердце самого *Арея*, бурнаго бога битвъ[3]). Арей сковывается Алоидами — героями, великанами *земледѣлія*[4]), смягчается въ поэзіи и искусствѣ и въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ совершенно исчезаетъ изъ культа[5]).

---

[1]) *Curtius*, Grundzüge d. gr. Etym. 2, 129. Мать Елены Леда тождественна Латонѣ, см. *Preller*, II, 90.

[2]) Римская Юнона, см. Н. Н in Apol. Del. 93.

[3]) Сынъ Зевса, „Арей есть особое олицетвореніе тѣхъ свойствъ, которыя у Зевса, Геры и Аѳины выражаются эпитетами *ἄρειος, ἀρεία*“ (*Preller*, I, 251). Извѣстно какъ часто эпитетъ, имя или прозвище какого-либо бога превращается въ особое божество, благодаря развитію мѣстныхъ культовъ или даже благодаря разнообразію изображеній.

[4]) Il. V, 385.

[5]) *Maury*, 435 и пр.

Гермесъ, сынъ небеснаго бога Зевса и дождевой тучи (плеяды Майи), младшій братъ вѣдійскаго Сарамы[1]), божество вѣтра и бури, укротилъ свои безпорядочныя движенія и сталъ гонцомъ Зевса; этотъ подвижный богъ связываетъ собой всѣ три царства вселенной, какъ вѣстникъ, „ангелъ“ олимпійскихъ боговъ (ἄγγελος)[2]). Онъ богъ всякаго движенія, дорогъ, торговли, ловкости, хитрости, хищенія, софистики. Первоначальный богъ вѣтра, онъ также тучегонитель, гонялъ по небу небесныхъ коровъ, насвистывая свои пѣсни на пастушьей свирѣли и былъ въ этомъ качествѣ Скотьимъ-богомъ пеласгической Аркадіи. Какъ богъ вихря, могучій воръ Гермесъ имѣлъ когда-то связь съ Гарпіями, духами смерти, вырывающими души изъ людей, уносящими ихъ въ преисподнюю. Теперь онъ сталъ ангеломъ смерти, богомъ *психопомпомъ*, проводникомъ мертвыхъ; вслѣдствіе этого онъ большею частью своего существа сталъ подземнымъ, хтоническимъ богомъ и въ такомъ видѣ мало-по малу вытѣснилъ самого Аидонея: ангелъ Зевса, его сынъ, замѣстилъ прежняго владыку ада, старѣйшаго, независимаго брата Зевса[3]). Первоначальное стихійное значеніе Гермеса постепенно забывается. Скотій богъ, психопомпъ, атлетъ, купецъ, ангелъ Зевса, онъ соединяетъ въ своемъ лицѣ рядъ божественныхъ дѣятельностей, рядъ индивидуальныхъ типовъ, которые развиваются въ томъ или другомъ мнѣ въ ущербъ общему первоначальному значенію и ведутъ къ постояннымъ смѣшеніямъ и противорѣчіямъ.

Итакъ вся миѳологія, всѣ боги переродились. Но это произошло не безъ борьбы, не безъ титаническаго сопротивленія старыхъ пеласгическихъ боговъ, и память о такомъ сопротивленіи сохранилась. Сама Гера, державная супруга Зевса, является намъ въ постоянномъ антагонизмѣ съ нимъ и дѣтьми его. Подобно древнимъ царицамъ Геѣ и Реѣ, она не разъ покушалась возстать противъ супруга; такъ въ союзѣ съ Посейдономъ и самой Аѳиной она пытается однажды сковать его[4]); Зевсъ бичуетъ ее молніей, какъ самихъ титановъ, свергаетъ съ неба ея сына Гефеста[5]), котораго она породила въ ревности противъ Аѳины. По другимъ сказаніямъ,

---

[1]) *Preller*, I, 294, 1; *Weber*, *Indische Litteraturgesch.* 1876, 37.

[2]) Hom., Hymn. Mercur 572, *οἷον δ' εἰς Ἀίδην τετελεσμένον ἄγγελον εἶναι.* Aesch. Choeph. 165 *κήρυξ μέγιστε τῶν ἄνω τε καὶ κάτω.* Cic. N. D. 3, 22 тригласый Гермесъ *τρικέφαλος*, см *Gerhard*, Myth. § 274, 1.

[3]) Paus., VI, 25, 3 *ἀνθρώπων δὲ ὧν ἴσμεν μόνοι τιμῶσιν Ἄιδην Ἠλεῖοι.* См. *Roscher*, Hermes d. Windgott 1878 и его же статью въ его Лексиконѣ (2360).

[4]) Il. I, 395—406.

[5]) Il. I, 590—594.

Гера вступаетъ въ сношенія съ темными силами, съ титанами[1]), дабы породить противника Зевсу, и самъ Тифонъ, грозное чудовище, возставшее противъ Зевса, было такимъ образомъ рождено ею[2]). Отъ самого Зевса она рождаетъ дикаго „ненавистнаго“ Арея и строитъ козни всѣмъ его дѣтямъ отъ другихъ матерей, какъ напр. Діонису, Гераклу. Даже священный бракъ Зевса съ Герой, праздновавшійся ежегодно въ Критѣ и Аѳинахъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ миѳологовъ указываетъ на то, что сліяніе ихъ культовъ совершилось не сразу и не повсемѣстно. Діонея, Рея, Латона, Мэтисъ, Деметра могутъ съ основаніемъ оспаривать ее царственное мѣсто.

Такимъ образомъ греческіе боги возникли изъ древнихъ индоевропейскихъ боговъ, побѣдивъ и подчинивъ себѣ ихъ титаническую природу[3]), выдѣливъ ее изъ себя въ особое темное царство, какъ свою подземную, незримую основу. Греческая религія остается *натуралистической*, всѣ боги ея суть боги природные, естественные и стихійные, хотя стихійное начало и является въ нихъ побѣжденнымъ, одухотвореннымъ и гармонически устроеннымъ. Оно образуетъ собою какъ бы невидимый остовъ бога, скелетъ, который часто едва возможно угадать подъ его преображенною плотью. Поэтому-то натуралистическое значеніе отдѣльныхъ боговъ опредѣляется каждымъ миѳологомъ столь различнымъ образомъ. Эти нескончаемыя распри о первоначальномъ существѣ того или другого бога, о его солнечномъ и грозовомъ характерѣ — болѣе всего свидѣтельствуютъ о томъ, до какой степени сами греки забыли о стихійномъ значеніи нѣкоторыхъ боговъ, выдвинувъ впередъ ихъ нравственную индивидуальность, антропоморфный обликъ въ ихъ дѣятельности и отношеніяхъ. Природа вочеловѣчивается въ нихъ, — важный моментъ, подготовляющій древній міръ къ воспріятію грядущаго вочеловѣченія сверхприроднаго Божества, Его воплощенія *въ природѣ чрезъ человѣка*. Греческая религія есть религія *непосредственнаго антропоморфизма;* и эта вѣра въ непосредственную человѣчность всего божественнаго, идеальнаго — породила самое совершенное искусство, воспроизведшее подлинныя формы греческихъ боговъ въ человѣческихъ образахъ чудной единственной красоты; эта вѣра въ непосредственную вообразимость идеальнаго, божественнаго, освободила духъ и мысль человѣка, которая направилась на свободное умозрѣніе сущаго.

---

[1]) Π. VIII, 478 и сл.
[2]) Hymn. Pyth. Apol. 127 и Стезихоръ Etym. M. 772, 49 у *Preller*'а, I. 130.
[3]) *τὴν λεγομένην παλαιὸν τιτανικὴν φύσιν*. Plat. leg. III, 701 c.

Богочеловѣческіе демоны грековъ суть живыя индивидуальности, сознательныя, независимыя и свободныя. Но ихъ свобода имѣетъ однако предѣлъ точно такъ же, какъ и самое божество ихъ, подчиненное какому-то роковому и сверхмиѳологическому закону: ни одинъ богъ не можетъ избѣжать предопредѣленія[1]), которому самъ Зевсъ подчиняетъ свои рѣшенія, взвѣшивая жребій людей на роковыхъ вѣсахъ. Рокъ является абстрактной, безличной и вмѣстѣ разумной силой; но эта сверхличная разумность по своей всеобщности недоступна самимъ богамъ (какъ мы видимъ это уже изъ вышеприведеннаго миѳа о Зевсѣ и Мэтисъ).

Рокъ, тяготѣющій надъ всякой теогоніей, обусловливающій смѣну боговъ и судьбу простыхъ смертныхъ, заключается въ основной языческой ограниченности божества. Отсюда возникаетъ сначала — тревожное стремленіе религіознаго сознанія рождать новыхъ и новыхъ боговъ, а затѣмъ — стремленіе прійти къ божеству абсолютному, вселенскому, чтобы освободиться отъ теогонической необходимости, теогоническаго процесса (Мэтисъ). Отсюда же объясняется и религіозное, освобождающее значеніе греческой философіи: ибо она освободила сознаніе отъ языческой теогоніи и формулировала постулатъ истинной религіи вселенскаго Бога и Слова; она сознала предопредѣленіе язычества, проникла въ сверхмиѳологическій всеобщій *разумъ*, *логосъ* вселенскаго *закона*. Разумное чадо Мэтисъ, она подкопала владычество олимпійцевъ.

Во всякой теогоніи, какъ таковой — божество изначала ограничено языческимъ натурализмомъ. У Гезіода — материнское начало, Мать-Земля, предшествуетъ всѣмъ богамъ, какъ ихъ всеобщій *престолъ*, на которомъ они всѣ утверждаются; какъ мать боговъ, родившая ихъ всѣхъ, Мать-Земля есть дѣйствительно теогоническое начало: она хочетъ родить бога надъ собою. Но если божество не есть истинное, абсолютное, а рожденное природой, языческое, ограниченное, то будь оно едино — на ряду съ нимъ всегда существуетъ возможность, потенція многобожія (Матерь боговъ). Умозрѣніе можетъ остаться при единствѣ божества; во всякомъ язычествѣ оно даже неизбѣжно приходитъ къ сознанію такого единства, какъ только пробуждается мысль (хотя бы въ силу діалектическаго противорѣчія между всеобщимъ понятіемъ божества и ограниченными по содержанію представленіями отдѣльныхъ боговъ). Но если философія приходитъ къ монизму, религіозное сознаніе язычества ни-

[1]) Нег., I, 76 *τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ.*

когда не можетъ остаться при одномъ *ограниченномъ* божествѣ и непремѣнно требуетъ осуществленія того многобожія, которое заключается потенціально въ самой ограниченности божества. И если такое божество будетъ деспотически подавлять эту потенцію, стремиться поглотить ее въ себя, его ожидаетъ судьба Урана или Кроноса. Богъ ограниченный не можетъ утверждать себя какъ единый; религіозное сознаніе требуетъ его восполненія: если онъ, въ силу присущей ему границы, не можетъ стать вселенскимъ, онъ долженъ рождать другихъ боговъ въ восполненіе себя; если онъ противится и хочетъ поглотить ихъ, — они его свергаютъ.

Греческая религія есть совершенное конкректное многобожіе, исключающее всякое возможное единство, ибо всѣ боги неба и земли сознаются въ немъ лишь третьимъ или вторымъ поколѣніемъ боговъ; всѣ они боги рожденные (*θεοὶ γενητοί*), и господство ихъ основывается на цѣломъ рядѣ богоубійствъ, на подчиненіи и раздробленіи того стихійнаго единства, изъ котораго они возникли. Боги дѣлятся на три царства, изъ которыхъ царство Зевса только относительно сильнѣе другихъ. Утвердилось оно при помощи не однихъ боговъ, но и самихъ разнузданныхъ силъ земли, Циклоповъ и Сторукихъ. Боги съ Зевсомъ во главѣ трепещутъ предъ низшими подземными силами, передъ темной теогонической бездной ночи и покоряются безличному закону, царствующему надъ ними. Зевсъ, какъ и всѣ боги, подверженъ всѣмъ страстямъ и слабостямъ людскимъ, безсиленъ противъ судьбы, противъ Сна (II, XIV), брата смерти, противъ пояса Афродиты. Люди могутъ обманывать боговъ, могутъ совокупляться съ ними, ѣсть съ ними, кормить ихъ. Герои Илады ранятъ боговъ, враждуютъ, бранятся съ ними, какъ и боги между собой, во всемъ подобные людямъ, кромѣ силы и безсмертія — хотя и въ этомъ отношеніи граница между людьми и богами не была твердо установлена[1]): герои часто различными силами плоти и духа превосходятъ боговъ, иные достигаютъ безсмертія. Самая смерть побѣждена богами далеко не безусловнымъ образомъ, ибо возможное низверженіе бога въ Тартаръ — есть возможность насильственной смерти. Тѣ боги, отъ которыхъ произошли боги грековъ, суть отошедшіе, недѣйствительные; поэтому греческій политеизмъ и не можетъ быть сведенъ къ какому-либо единству, произведенъ отъ какого-либо одного изъ дѣйствительныхъ существующихъ боговъ: Зевсъ есть отецъ всѣхъ безсмертныхъ, лишь

[1]) См. *Nagelsbach* — даже въ „послѣ-гомеровской теологіи“ I, § 12, 13.

поскольку онъ отцеубійца, поскольку онъ освободилъ своихъ братьевъ отъ поглощавшаго ихъ начала. Религіозное сознаніе столь проникнуто ограниченностью Зевса и конкретностью, особностью другихъ боговъ, что оно было вынуждено признать общее происхожденіе Зевса и его братьевъ отъ бога не существующаго. И память объ этомъ несуществующемъ, раздробленномъ богѣ всегда стоитъ между богами, препятствуя ихъ поглощенію въ единствѣ Зевса.

3. Теогоническое умозрѣніе: Ферекидъ, Эпименидъ, орфики и философы.

Теогоническое стремленіе не могло быть удовлетворено никакой опредѣленной системой представленій. Поэтому на ряду съ теогоніей Гезіода, наиболѣе вѣрной въ греческомъ смыслѣ, существуютъ и другія, о которыхъ мы говорили выше[1]).

Теогонія *Ферекида* (VI в.) отличается болѣе философскимъ, гностическимъ характеромъ, носитъ неопредѣленный отпечатокъ орфическихъ и восточныхъ вліяній[2]), но не имѣетъ глубокаго религіознаго значенія въ Греціи. Отъ вѣка существуютъ *Зевсъ*, *Кронось* (или *Хронось*), *Хтонъ* (земля), при чемъ, по замѣчанію Аристотеля, особенно важно мѣсто, занимаемое Зевсомъ: онъ безначаленъ и вѣченъ; первое начало міра опредѣляется не отрицательно, какъ хаосъ или ночь, но положительно, какъ высшее совершенство. Кроносъ есть деміургическая сила, непосредственно подчиненная Зевсу, — другое существенное отличіе отъ Гезіода, хотя смыслъ этого миѳа тотъ же: подчиненіе титаническаго начала, его обращеніе въ начало *деміургическое*. Здѣсь, какъ и у Гезіода, Зевсъ не является непосредственно творцомъ; но данная матерія, земля, образуется сначала другою зиждительной силой: Кроносъ Ферекида создаетъ изъ своего (или Зевсова) сѣмени огонь, вѣтеръ и воздухъ, изъ коихъ рождаются пять родовъ боговъ, каковы: Офіониды, Океаниды, Кроніды и пр. Самый Зевсъ, первое божественное начало, соотвѣтствуетъ космогоническому Эросу Гезіода. Въ дѣлѣ творенія онъ образуетъ вселенную, натягивая міровое покрывало на *крылатый дубъ*, — древнее миѳологическое представленіе индогерманскихъ расъ. Этому устройству противится змій

---

[1]) Ср. *O. Kern*, De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae. Berolini 1888.

[2]) *Maury*, III, 248—255 По мнѣнію *Дильса* (Arch. für Gesch. der Philos. 1888, 11), защищаемому *Керномъ*, Ферекидъ писалъ послѣ Анаксимандра, но также и подъ вліяніемъ орфической теогоніи, слѣды которой проглядываютъ въ дошедшихъ до насъ фрагментахъ.

Офіонеи съ своими полчищами, но боги подъ предводительствомъ Кроноса низвергаютъ ихъ и заключаютъ въ пучинѣ морской.

Эпименидъ, современникъ Пиѳагора (VI в.), признавалъ за начала *Воздухъ* и *Ночь;* изъ ихъ совокупленія родился *Тартаръ* и еще другая пара боговъ, породившая *міровое яйцо*, откуда возникъ рядъ другихъ созданій — также индо-европейское представленіе, которое мы находимъ въ парсизмѣ, у индусовъ, у орфиковъ, и которое въ самой ходячей миѳологіи грековъ воплотилось въ миѳъ о яйцѣ Леды[1]). *Акузилай* ограничивается, повидимому, лишь прозаическимъ пересказомъ теогоніи Гезіода[2]).

Болѣе важное значеніе въ религіозномъ и философскомъ отношеніи имѣетъ теогонія *орфиковъ*, дошедшая до насъ въ нѣсколькихъ различныхъ редакціяхъ. Вопросъ о происхожденіи и сущности *орфизма* есть одинъ изъ самыхъ запутанныхъ и темныхъ въ исторіи греческой культуры. Уже Геродотъ, писавшій въ началѣ Пелопонесской войны, не отличаетъ орфическихъ мистерій отъ вакхическихъ и пиѳагорейскихъ, ошибочно приписывая имъ египетское происхожденіе[3]). Орфическіе теогоніи, гимны и другіе фрагменты дошли до насъ главнымъ образомъ черезъ посредство неоплатониковъ и носятъ несомнѣнные слѣды александрійскаго синкретизма, проникнуты философскими и религіозными идеями самой поздней формаціи. Несомнѣнно однако, что орфическія мистеріи получаютъ свою первоначальную редакцію одновременно съ гомерическимъ эпосомъ, къ концу VI в., подъ руками Ономакрита, которому приписываются и первоначальныя произведенія орфической литературы[4]). Съ этого времени она развивается до самаго конца язычества, обнимая собою тысячелѣтній періодъ, воспринимая въ себя всевозможные мистическіе и гностическіе элементы. По разрушеніи въ Италіи пиѳагорейскаго союза *(440—430)*, — пиѳагорейцы все тѣснѣе и тѣснѣе примыкаютъ къ орфической сектѣ, особливо же послѣ того, какъ платонизмъ поглотилъ въ себя все умозрительное содержаніе пиѳагорейства. Внутреннее соединеніе орфическаго ученія съ пиѳагорейскимъ могло совершиться и ранѣе —

---

[1]) См. объ этомъ прекрасный этюдъ Дармстетера *Ormazd et Ahriman* § 115. *Кернъ* признаетъ вліяніе орфическихъ идей и философіи Анаксимена на эту теогонію.

[2]) Онъ признаетъ, что изъ Хаоса возникли Эребъ и Ночь, родившіе Эопръ, Эросъ, Мэтисъ и затѣмъ весь остальной родъ боговъ.

[3]) Her., II, 81.

[4]) См. литературу этого вопроса у *Bernhardy*, Grundriss der griechischen Litteratur (4) I, 419 и II, 431 и пр.

во всякомъ случаѣ философскія идеи орфиковъ носятъ несомнѣнно пиѳагорейскій отпечатокъ. Платонъ свидѣтельствуетъ еще о живомъ интересѣ, возбуждаемомъ орфической мистикой[1]). Непосредственно вслѣдъ за нимъ этотъ интересъ охладѣваетъ, ограничиваясь тѣснымъ кругомъ суевѣрной и темной секты; орфическая литература отступаетъ въ область археологіи[2]). Но въ александрійскую эпоху мистицизмъ возрождается, неоплатоники и неопиѳагорейцы придаютъ новую жизнь орфической литературѣ.

Изложимъ вкратцѣ орфическую теогонію[3]). Древнѣйшіе орфики признавали, повидимому, происхожденіе всѣхъ вещей изъ Земли, Неба и Ночи, т.-е. земли и бездны — верхней и нижней — согласно Гезіоду. Затѣмъ дальнѣйшее умозрѣніе приходитъ къ первобытной смѣси, изъ которой возникъ богъ змій *Офіоней*, положившій начало обычному родословію боговъ въ союзѣ съ древней русалкой — океанидой *Эвриномой*[4]). Еще другая космогонія признаетъ началомъ всѣхъ вещей — крылатаго дракона съ лицомъ бога посрединѣ, съ львиной и бычачьей головой по бокамъ; это чудовище называется *Геракломъ* или *Нестарѣющимъ Временемъ (Хроносомъ*, очевидно тождественнымъ первоначальному *Кроносу)*. Согласно одной редакціи этотъ богъ возникаетъ изъ первобытной тины или воды и является соединеннымъ съ двуполой, но безтѣлесной (?) богиней Адрастеей или Необходимостью и производитъ *міровое яйцо*[5]) Другая редакція, которую Дамаскій приводитъ какъ „обычную“[6]) редакцію орфиковъ, признаетъ Хроноса безначальнымъ; онъ рождаетъ эѳиръ и безпредѣльную хаотическую бездну[7]) и образуетъ *изъ нихъ* — серебряное міровое яйцо. Это послѣднее разбивается на верхнюю и нижнюю сферу — небо и подземный міръ, а изнутри его выходитъ *Протогонъ* — первородное божество, которое называется *Фанесомъ* или *Паномъ* (въ значеніи *всѣ*). Оно представляется двуполымъ зміемъ со множествомъ звѣриныхъ головъ и содержитъ въ себѣ сѣмена, зачатки всѣхъ боговъ и вещей; какъ

---

[1]) *Resp.* II, 364.
[2]) *Bernhardy*, Grundriss, 430.
[3]) Ср. *Lobeck*, II, V; *Zeller*, I, 79—88. Gesch. der Philos. der Griechen.
[4]) Близъ Фигаліи находился ея древній храмъ, весь заросшій кипарисами и открывавшійся лишь однажды въ годъ. Жители принимали ее за Артемиду и считали ее супругою Зевса; только немногіе помнили ея прошлое, о которомъ свидѣтельствовалъ ея рыбій хвостъ. См. Paus. VIII, 41, 4, *Roscher*, Lex. 1427.
[5]) *Lobeck*, 483—5.
[6]) Ib. *τοιαύτη μεν ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία.*
[7]) *χάσμα πελώριον.*

источникъ рожденія всѣхъ ихъ — оно называется *Эросомъ*,[1]) какъ божественная тайна, заключающая въ себѣ прототипъ всего — оно представляется роковою *Мэтисъ*.

Таково вѣроятное развитіе орфической теогоніи: сначала представленіе о безднѣ — верхней и нижней, какъ у Гезіода; потомъ змій, первый чудовищный зародышъ сущаго — червь, самопроизвольно зарождающійся въ безднѣ; наконецъ это самопроизвольное зарожденіе превращается дальнѣйшей работой мысли въ genetalio ab ovo: змій выходитъ изъ яйца, въ которое сгущается бездна, и надъ нею признается высшій внѣмірный богъ, вѣчный, нестарѣющій Эонъ. Родословіе змія не отличается существенно отъ общепринятаго родословія боговъ: Фанесъ рождаетъ *Ночь и Эхидну*, *Урана* и *Гею*, которые производятъ извѣстнымъ уже образомъ всѣхъ остальныхъ боговъ. Воцарившись и свергнувъ отца, Зевсъ, какъ у Гезіода, поглощаетъ Мэтисъ; но этотъ миѳъ имѣетъ здѣсь новое, совершенно особенное мистическое значеніе, ибо въ Мэтисъ заключена полнота всѣхъ вещей. Поглотивъ все въ себя, Зевсъ отождествляется съ Фанесомъ, но затѣмъ онъ снова все изъ себя выдѣляетъ, рождая боговъ младшаго поколѣнія и образуя міръ. Особенно важно въ этомъ послѣднемъ актѣ теогоніи — рожденіе *Діониса Загревса* отъ Зевса и Персефоны, миѳъ о его растерзаніи титанами и его воскресеніи. Этотъ миѳъ составляетъ первоначальную сущность всего орфизма, лежитъ въ основаніи орфическихъ мистерій и по своему происхожденію несомнѣнно древнѣе всей орфической литературы, будучи занесенъ въ Грецію тѣми ѳракійскими пѣвцами Діониса, миѳическимъ представителемъ которыхъ является Орфей[2])

---

[1]) Эросъ принадлежалъ несомнѣнно къ числу древнѣйшихъ боговъ пеластическаго и ѳракійскаго цикла. О культѣ его въ Паріонѣ близъ Геллеспонта, см. *Paus.* IX, 27, 1. Поклоненіе богамъ-змѣямъ было также чрезвычайно распространено во Ѳракіи.

[2]) Вопреки мнѣнію *Лобека* и нѣкоторыхъ другихъ миѳологовъ, мы не можемъ признать въ миѳѣ Діониса Загревса простой вымыслы Ономакрита, основанный на внѣшнихъ особенностяхъ вакхическаго культа. Павсаній, на котораго ссылается Лобекъ, нисколько не приписываетъ Ономакриту изобрѣтенія всего миѳа: онъ придалъ свою *редакцію* (*συνέθηκεν*) мистическимъ оргіямъ Діониса и представилъ Титановъ виновниками его страстей (VIII, 37, 5 *καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐπόιησεν αὐτουργούς*). Эти слова, если даже имъ слѣдуетъ придавать безусловный вѣсъ, предполагаютъ все-таки представленіе о *страстяхъ* Діониса (*παθήματα*), которое, повидимому, возникло одновременно съ самимъ богомъ еще въ эпоху младенчества (Il. VI, 130 и пр.; въ дернейскихъ мистеріяхъ убійцей Діониса является *Персей*, *Lobeck*, 575, *Preller*, II, 73). Изъ словъ Павсанія слѣдуетъ лишь то, что Ономакритъ разработалъ сагу о Титанахъ, какъ виновникахъ смерти Діониса. Указаніе на древность Загревса мы находимъ въ цѣломъ рядѣ миѳологическихъ представленій и мѣстныхъ культахъ, см. *Отфридъ Мюллеръ*, Prolegomena zu einer

Нѣкоторые боги орфиковъ, каковы: Дионисъ, Эросъ, Эвринома, Панъ представляютъ чрезвычайно древнія пеласгическія черты, поблѣднѣвшія въ другихъ теогоніяхъ и миѳахъ; другіе наоборотъ носятъ отпечатокъ восточныхъ, преимущественно фригійскихъ вліяній (Адрастея, Кроносъ, Фанесъ-Гелiосъ и др.) и свидѣтельствуютъ о раннемъ развитіи религіознаго синкретизма среди орфиковъ. Подобно многимъ религіознымъ реформаторамъ, эти мистики считаютъ себя хранителями древнѣйшихъ преданій, пророками древнихъ боговъ. Но въ дѣйствительности ясно, что эти преданія расширяются и воспринимаютъ въ себя много новыхъ, чуждыхъ элементовъ, получаютъ оригинальное развитіе.

Самая орфическая теогонія, дошедшая до насъ въ столькихъ различныхъ варіантахъ, обязана, повидимому, своею первоначальной литературной редакціей Ономакриту, редактору гомерическаго эпоса при Писистратидахъ. Она установилась слѣд. лишь тогда, когда миѳологія грековъ стала впервые предметомъ систематическаго изученія. Поэтому теогонія орфиковъ является намъ отчасти какъ бы плодомъ размышленія о теогоніи Гезіода[1]), ея умозрительнымъ, эсотерическимъ развитіемъ. Въ изложеніи родословія боговъ орфики слѣдуютъ Гезіоду, но съ тою существенной разницей, что они ищутъ познать и то, „что было до неба“, до начала теогоніи[2]), и то что совершается по ея окончаніи — теогоническій процессъ въ его *настоящемъ*, — который составляетъ содержаніе орфическихъ мистерій Діониса. Подобно Гезіоду, орфики стремятся превратить греческую теогонію въ универсальную, — только это стремленіе у нихъ гораздо сознательнѣе и приводитъ ихъ къ эклектизму, особливо въ послѣднюю эпоху, когда имъ пришлось считаться съ теософскими ученіями Востока. Развивается ученіе о сверхмиѳологическихъ силахъ, о Мэтисъ, которая превращается въ Софію

---

wissenschaftlichen Mythologie, 379, die Orphiker 390—5, несмотря на возраженія Лобека (615—20). См. также *Gerhard*, Ueber Orpheus und die Orphiker, 1861. *Bernhardy* (Grundriss. II, 433, задаетъ вопросъ: was konnte das Symbol Orpheus vor Onomakritos bedeuten? Denn dass dieser einen gewissen Bestand von Dogmen und Riten unter Orphischer Autorität vorfand, liegt in der Natur der Arbeit: auch das scharfsinnigste System musste festen Boden haben, es ware sonst niemals in die Praxis und den Glauben eingedrungen.

[1]) Гергардъ даже принимаетъ Ономакрита за редактора нашего текста теогоніи Гезіода.

[2]) *Lobeck*, 470, Procl. in Crat., p. 71; (Boiss): *Ὁ Ἡσίοδος τὸ πρῶτον οὐκ ὀνόμασεν, ἀλλ' ὅτι τὸ μετ' ἐκεῖνο ἀπ' ἄλλου προῆλθε δηλοῖ διὰ τοῦ Ἦτοι μὲν πρώτιστα. Ὀρφεὺς δὲ πάντα τὰ πρὸ τοῦ Οὐρανοῦ καὶ μέχρι τῆς πρωτίστης αἰτίας ὀνόμαοιν ἐδήλωσε...* p. 64 *Ὀρφεὺς τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν χρόνον καλεῖ ὁμωνύμως σχεδὸν τῷ Κρόνῳ.*

каббалистовъ и гностиковъ, о „Нестарѣющемъ Времени“ или Эонѣ, подобномъ Зарванѣ Акаранѣ персовъ. Боги Гезіода достигаютъ преобладанія посредствомъ побѣды, низверженія старыхъ боговъ; боги орфиковъ стремятся осуществить свой универсализмъ посредствомъ *теокразіи*, т.-е. слиянія съ прежними богами и между собою, откуда орфическая мысль принимаетъ мало-по-малу пантеистическую окраску и превращаетъ отдѣльныхъ боговъ въ простыя формы или аспекты основного божества, его силы или органы. Божество, какъ Зевсъ, поглощаетъ въ Мэтисъ все, чтобы затѣмъ все изъ себя возсоздать. Постольку „Зевсъ есть первое и послѣднее, Зевсъ — начало, середина и конецъ, Зевсъ — основа земли и звѣзднаго неба, Зевсъ — мужъ и жена, дыханіе всего, сила огня, корень моря, Зевсъ — солнце и луна“ и т. д.[1]). Кроносъ или Хроносъ, Гераклъ, Зевсъ, Діонисъ есть въ сущности одно и то же божество въ различныхъ формахъ[2]), то соединяющее въ себѣ все, полноту божескаго естества, то погруженное въ матерію, растерзанное на части, то вновь возвращающееся къ своему первоначальному источнику — основная мистическая идея орфиковъ. Послѣдняя, наиболѣе полная редакція орфической теогоніи въ связи съ мистеріями растерзаннаго Діониса Загревса легко сблизила орфиковъ съ египетской теософіей — въ александрійскую эпоху. Божество создаетъ міръ посредствомъ *имманаціи:* оно сгущаетъ въ себѣ его зачатокъ или зародышъ, оставаясь внѣмірнымъ и безпредѣльнымъ; первый зачатокъ *(протогонъ)* міра есть *яйцо* или *червь*, многоголовый змій, вмѣщающій въ себѣ сѣмена всего сущаго, рождающій все. Божественное въ немъ есть *Зевсъ*, который вслѣдствіе этого то отождествляется съ нимъ, то поглощаетъ въ себя его цѣлое, чтобы вновь родить изъ себя все. Міровой процессъ есть такимъ образомъ процессъ божественный: вѣчное, нестарѣющее божественное (Эонъ, Хроносъ) погружается въ матерію, вступаетъ въ сферу необходимости, совокупляется съ Эвриномой или Адрастеей[3]), —

---

[1]) См. *Lobeck*, 524, Fragm. VIII и IV; отрывокъ изъ этого стиха (Зевсъ какъ начало, середина и конецъ) приводится самимъ Платономъ какъ *παλαιὸς λόγος* (Leg. IV, 715 D).

[2]) Macrob., Saturn. *Εἷς Ζεύς, εἷς Ἅιδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος.* Это свойство замѣчено еще Марсилемъ Фицинскимъ, Comm. in Plat. Phaedr. c. X. 1371. *Orpheus non solum deos omnes in uno Jove collocat, sed etiam in quolibet deo saepe numina cuncta commemorat* См. также *Lobeck.* II, II § 5.

[3]) По Дамаскію, Адрастея двуполая (*ἀρσενοθῆλυς*), но *безтѣлесная* — очевидно представленіе послѣдующихъ вѣковъ, развившееся подъ вліяніемъ философіи (ср. *Zeller*, I, 82); во всякомъ случаѣ это матеріальная потенція, ограничивающая собою божество. Мы напомнимъ Платоновское опредѣленіе объ образованіи міра *συνελθόντος νοῦ τε καὶ ἀνάγκης.*

женственнымъ началомъ, противолежащимъ ему. Результатомъ такого совокупленія или же непосредственной матеріализаціи божества является змій Фанесъ, заключающій совокупность миѳологическихъ боговъ и всѣхъ вещей, раздѣляющихся въ дальнѣйшемъ процессѣ.

Діонисъ Загревсъ является намъ лишь древнѣйшимъ, первоначальнымъ развитіемъ той же идеи; этотъ страдающій, растерзанный и воскресающій богъ орфическихъ мистерій есть плодъ сочетанія Зевса-Змія, верховнаго бога, съ Персефоной, богиней подземной мрачной бездны [1]); матеріализованный богъ, онъ растерзывается титанами, подосланными ревнивою Герой и возрождается вновь во второмъ Діонисѣ силою Зевса, который *поражаетъ молніей Титановъ* и Геру; изъ пепла Титановъ, *пожравшихъ Діониса, и крови* Геры возникаютъ люди, имѣющіе въ себѣ часть титаническаго и часть божественнаго естества Геры и Діониса [2]). Отсюда и для нихъ возможность искупленія, очищенія и оживленія или *палингенезіи*, о чемъ мы будемъ говорить ниже при разсмотрѣніи греческихъ мистерій. Всѣ эти воззрѣнія развивались вмѣстѣ съ мистеріями, съ возраставшимъ сознаніемъ грѣха и нечистоты человѣка, подъ вліяніемъ пиѳагорейства и платонизма. Первоначальная идея Діониса [3]) развилась въ цѣлый циклъ представленій и понятій, и ихъ мы находимъ во всей силѣ еще у христіанскихъ гностиковъ: міръ есть матеріализованное или совокупившееся съ матеріей божество — божество, страдающее и постепенно возстающее, возстановляющееся въ первобытную цѣльность; оно осквернено своимъ соприкосновеніемъ съ матеріей и нуждается въ очищеніи. Тѣло есть темница, могила духа божественнаго. Отсюда потребность въ очищеніи и искупленіи самого божества, самого князя міра сего, древняго змія. Эти воззрѣнія конечно развились не сразу, и мы можемъ указать на періодъ около 1000 лѣтъ, въ теченіе котораго они дошли до редакціи, сообщаемой Дамаскіемъ. Но при ближайшемъ изслѣдованіи греческой религіи и философіи мы увидимъ коренную внутреннюю связь орфической мистики съ сущностью эллинскаго язычества.

Въ ученіе орфиковъ вошло много умозрительныхъ идей подъ вліяніемъ пиѳагорейства, платонизма и другихъ философій — идей, которыя будутъ разсмотрѣны въ своемъ мѣстѣ. Въ свою очередь и орфики оказали значительное вліяніе на развитіе религіозной

---

[1]) Зевсъ сочетался съ Персефоной во образѣ змѣя.

[2]) См. *Lobeck*, X, V, 35, особенно 566.

[3]) Мы прослѣдимъ впослѣдствіи различныя развѣтвленія этой идеи, говоря объ элевсинскихъ мистеріяхъ и о культѣ пиѳагорейцевъ. Ученія многихъ философовъ также находятся въ тѣсной связи съ этими представленіями.

морали (понятіе вины, искупленія) и религіозной мысли вообще. Драма Эврипида и Эсхила, точно такъ же, какъ космогоніи Ферекида, Эпименида, Эмпедокла и нѣкоторыхъ другихъ мистиковъ, несомнѣнно отражаетъ такое вліяніе. Теософское ученіе о міровомъ процессѣ и тотъ особый видъ пантеизма, который мы охарактеризовали какъ *имманацію* или самосгущеніе божества, начинающееся съ мірового яйца, породило ученіе о *макрокосмѣ* и *микрокосмѣ*. Міръ есть божественное цѣлое, точно такъ же, какъ и міровой процессъ; всѣ части міра, всѣ отдѣльные члены его отражаютъ это цѣлое, а тѣмъ болѣе человѣкъ, въ которомъ матеріальное начало сковываетъ, связываетъ частицу всеединаго божества. Человѣкъ есть микрокосмъ, судьба котораго опредѣляется макрокосмомъ. Отсюда астрологія, т.-е. ученіе о соотношеніи между космическими движеніями свѣтилъ и жизнью отдѣльныхъ людей, отсюда ученіе о симпатіи вещей и человѣка, залегшей въ основаніе орфической теургіи, мантики, медицины, магіи. Далѣе орфики развиваютъ особую мистическую психологію, ученіе о душескитаніи, палингенезіи, о загробномъ мірѣ, къ которому мы вернемся еще не разъ.

Всѣми этими теогоническими системами дѣло не ограничивается. Каждый мѣстный культъ имѣетъ свои миоы, свои родословія отдѣльныхъ боговъ, каждый поэтъ излагаетъ ихъ по-своему, при чемъ съ теченіемъ времени эти генеалогіи все болѣе и болѣе освобождаются отъ историческихъ и натуралистическихъ воспоминаній, все болѣе предоставляются поэтическому произволу.

Подъ непосредственнымъ вліяніемъ теогоническаго стремленія возникаютъ и философскія ученія грековъ, которыя стоятъ въ непосредственной связи съ религіозными космогоніями. Все изъ воды по Гомеру, изъ хаоса по Гезіоду, изъ воздуха и ночи по Эпименду; все изъ воды по Θалесу, изъ хаотическаго безпредѣльнаго по Анаксимандру, изъ воздуха по Анаксимену. Пиѳагорейцы настолько сливаются съ орфиками, что все умозрительное ученіе послѣднихъ сводится къ пиѳагорейству — раннему и позднѣйшему. По ученію Парменида, все образуется изъ активнаго начала *дня*, эоира или свѣта и *ночи*, пассивнаго матеріальнаго начала, при чемъ надъ этими противоположностями царствуетъ Необходимость: она рождаетъ Эросъ, половое влеченіе, ихъ совокупляющее, откуда возникаютъ всѣ прочіе боги и вещи. И этотъ основной дуализмъ активнаго, образующаго, мужественнаго божественнаго начала и начала пассивной женственной матеріальной потенціи мы находимъ во всемъ

умозрѣніи грековъ, отъ древнихъ теогоній и пиѳагорейцевъ, до Аристотеля и платонизма. Эмпедоклъ указываетъ на двѣ космогоническія силы, находимыя нами во всѣхъ теогоніяхъ — Любовь (Афродиту) и Вражду (Эрисъ). Съ одной стороны теогонія движима Эротомъ, который совокупляетъ раздѣленныхъ боговъ: всѣ миѳологическіе боги грековъ рождены изъ подобнаго сочетанія мужественныхъ и женственныхъ, активныхъ и пассивныхъ началъ; съ другой стороны Вражда, отцеубійство, обусловливаетъ господство и самую дѣйствительность боговъ, нѣкогда поглощенныхъ въ своей стихійной основѣ. Вначалѣ Любовь Эмпедокла заключаетъ полноту вещей, собирая ихъ въ одно вселенское тѣло, блаженную, божественную сферу; затѣмъ Вражда растерзываетъ это тѣло, убійственная вражда вселяется въ него и всѣ его органы и чувства распадаются, чтобы вновь возвратиться въ единство путемъ мірового процесса.

Мы не станемъ излагать здѣсь всѣ философскія ученія грековъ; достаточно сказать, что каждое изъ нихъ либо облекалось охотно въ миѳологическую форму, либо вообще допускало ее. Греческая философія въ своемъ цѣломъ опредѣлялась, какъ мы увидимъ, основными началами древнихъ теогоній: ихъ натурализмомъ и дуализмомъ, языческимъ ограниченіемъ божества, ихъ непосредственнымъ антропоморфизмомъ.

Чтобы глубже понять и оцѣнить значеніе этихъ началъ, какъ объективныхъ, положительныхъ религіозныхъ идей, оказавшихъ столь мощное вліяніе на самые свободные и великіе умы Греціи, обратимся къ анализу другихъ явленій ея религіи — живого культа, въ которомъ всѣ особенности совершеннаго, конкретнаго многобожія выступаютъ еще яснѣе. Теогоническое умозрѣніе пытается объяснить происхожденіе данныхъ боговъ, объединить ихъ въ одно идеальное цѣлое. Мы обыкновенно забываемъ, что мы знакомы съ этими богами преимущественно по художественнымъ, идеальнымъ образамъ искусства и поэзіи. Посмотримъ, чѣмъ они были въ дѣйствительности, въ своемъ историческомъ существованіи и развитіи.

Б. Боги, полубоги и души.

1. Общегреческая религія и мѣстные культы.

Совершенное развитіе политеизма мы находимъ и въ дѣйствительномъ культѣ грековъ. Разнобожіе, пестрое и нестройное разнообразіе мѣстныхъ культовъ; разнообразіе въ представленіяхъ объ

однихъ и тѣхъ же богахъ, доходящее до полнаго раздвоенія, раздробленія первоначальнаго божества; аналогіи, постепенное сближеніе въ культахъ различныхъ божествъ, кончающееся полнымъ ихъ сліяніемъ; слѣды древнихъ культовъ, соединяющихся съ новыми, и соперничество однородныхъ мѣстныхъ культовъ; многосложныя вліянія междуплеменныхъ и международныхъ сношеній, раздоровъ и союзовъ; вліяніе восточныхъ религій, вліяніе философіи, поэзіи, искусства — все это дѣлаетъ изъ греческой религіи нѣчто удивительно подвижное, пестрое и многосложное. Но и въ этомъ сложномъ явленіи мы можемъ указать на нѣсколько простыхъ и общихъ началъ, имѣя въ виду тѣ общіе результаты, къ которымъ мы пришли при разсмотрѣніи греческой теогоніи: исконный натурализмъ, прогрессивный антропоморфизмъ, язычество, совершенное конечное развитіе конкретнаго политеизма.

Греки представляютъ собою единственный въ древности примѣръ народа, достигшаго величайшей культуры и просвѣщенія, при отсутствіи общаго государства, при сохраненіи исключительнаго племенного раздѣленія. Но такое раздѣленіе, обособлявшее мѣстные культы, никогда не могло заглушить сознанія идеальнаго единства. Греческій народъ выступаетъ въ исторіи вмѣстѣ съ Иліадой, которая ярко свидѣтельствуетъ объ энергіи общегреческаго національно-религіознаго сознанія. Оно жило въ грекахъ и впослѣдствіи и, несмотря на ихъ племенной сепаратизмъ, до конца скрѣплялось общегреческими интересами, какъ идеальными, такъ и матеріальными, ихъ общимъ сопротивленіемъ Востоку, исконному врагу эллинизма. Самое индивидуальное, независимое развитіе племенъ и народовъ какъ нельзя болѣе соотвѣтствовало общегреческому характеру, для осуществленія котораго требовалось все разнообразіе племенныхъ типовъ, этихъ героевъ греческой культуры. Пока греки были свободны, единство ихъ было всегда только идеальнымъ, осуществляясь въ дѣйствительномъ множествѣ. Но нигдѣ это единство не исчезало совершенно, ни одно племя при всемъ своемъ обособленіи не могло вполнѣ выродиться и одичать настолько, чтобы выйти изъ состава греческаго народа, забыть общій языкъ и боговъ — при всемъ различіи мѣстныхъ діалектовъ и мѣстныхъ культовъ[1]). И сознаніе этого единства не могло не развиваться вмѣстѣ съ культурой, которой суждено было стать общечеловѣческой.

Впервые оно выражается въ гомерическомъ эпосѣ: по отно-

[1]) Ср. Her. VIII, 144... *τὸ Ἑλληνικὸν ἐὸν ὅμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἱδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι, ἤθεά τε ὁμότροπα.*

шенію къ мѣстнымъ преданіямъ и культамъ, его миѳологія то же, что̀ языкъ по отношенію къ мѣстнымъ нарѣчіямъ, языкъ болѣе богатый, гибкій, обработанный и прекрасный, чѣмъ каждое изъ этихъ грубыхъ нарѣчій, часто едва понятныхъ сосѣднимъ племенамъ. Идеальная религія грековъ до конца сохраняла такое эстетическое единство, осуществляя его посредствомъ особыхъ общегреческихъ религіозныхъ учрежденій (каковы амфиктіоніи), культовъ и празднествъ, сосредоточенныхъ вокругъ нѣкоторыхъ общегреческихъ религіозныхъ центровъ, какъ напримѣръ Дельфійскій храмъ или храмъ Зевса Олимпійскаго и пр. Но эта идеальная религія нисколько не упразднила мѣстныхъ культовъ; объединяя боговъ одного и того же типа, она обособляла, художественно индивидуализовала самый типъ. Обѣ религіи, мѣстная — дѣйствительная и общегреческая — идеальная, взаимно предполагаютъ другъ друга: послѣдняя осуществляетъ идеальное конкретное многобожіе, первая — даетъ этому многобожію позитивную основу, реальное содержаніе. Обѣ религіи суть лишь двѣ различныя стороны одного и того же политеизма грековъ.

Іонійцы разработывали въ немъ преимущественно эстетическую, идеальную сторону. Менѣе одаренныя, но болѣе набожныя племена эолійскаго и дорійскаго происхожденія развиваютъ реальную, демоническую сторону греческой религіи — культъ хтоническихъ божествъ и героевъ, столь чуждый древне-іонійскому эпосу[1]), мантику, идеи о загробномъ существованіи; въ дорійскомъ культѣ Аполлона сказываются этическія тенденціи, относительная склонность къ спиритуализму[2]). Наконецъ ѳракійцы являются проводниками мистическихъ культовъ (орфики, эвмолпиды).

Каждый мѣстный культъ былъ ограниченъ сравнительно небольшимъ или вовсе малымъ количествомъ боговъ, составлявшихъ опредѣленный циклъ, при чемъ эти мѣстные боги надѣлялись аттрибутами другихъ боговъ, не входившихъ въ составъ даннаго культа. Подобные культы въ своей исключительности дѣйствительно доходили даже до кажущагося однобожія — такое значеніе пріобрѣтаетъ въ нихъ племенной богъ. Остальные боги, внѣшніе этимъ культамъ, признавались, но не чтились. „Я не боюсь боговъ этой (т.-е. чужой) земли,“ говоритъ вѣстникъ въ „Данаидахъ“ Эсхила: „не они меня вскормили, не на ихъ корму я состарился“[3]). Обязателенъ былъ лишь культъ политическихъ боговъ, унаслѣдованный отъ предковъ, установленный

---

[1]) *Deneken* въ Roscher's Lex. 2454—8. *Wilamovitz*, Homerische Unters. 407.
[2]) *O. Muller*, Dorier I. 307.
[3]) *Suppl.* 858—9.

законами страны. Чтить другихъ не возбранялось, но не участвовать въ государственномъ культѣ — значило разорвать общеніе съ духовными устоями даннаго государства, — измѣна и тяжкое оскорбленіе, за которыя мстили и боги и граждане. Самый доступъ къ мѣстнымъ культамъ часто возбранялся всякому иноплеменнику, а пріобщеніе къ нимъ было равносильно принятію подданства.

Боги враждебныхъ племенъ враждуютъ между собою, и подобное представленіе, проникающее весь гомерическій эпосъ, сохранилось надолго въ самыя культурныя времена Греціи[1]), уцѣлѣло до конца язычества. Далѣе, каждый родъ и семья также имѣли своихъ частныхъ боговъ, къ культу которыхъ каждый новый членъ долженъ былъ пріобщаться. Многіе изъ семейныхъ и родовыхъ культовъ возвысились до степени государственныхъ и даже общегреческихъ и, наоборотъ, иные мѣстные, государственные спустились до степени частныхъ, сдѣлались принадлежностью эмигрировавшихъ, переселившихся семей. Значеніе всѣхъ этихъ мѣстныхъ и частныхъ культовъ имѣетъ первостепенную важность; весь строй древняго общества, его семейнаго и гражданскаго права, утверждается и освящается ими, ими держится и живетъ[2]). Но внѣ этихъ охраняемыхъ законами культовъ каждый могъ съ большей или меньшей свободой приносить жертвы другимъ богамъ, заимствовать со стороны всевозможные миѳическіе вымыслы и философскія теоріи. Вражда большинства философовъ противъ Гомера и Гезіода, противъ миѳовъ вообще не есть еще вражда противъ государственнаго культа: грекъ не зналъ обязательныхъ миѳовъ. Въ извѣстномъ смыслѣ вся философія является на смѣну миѳологіи, но предполагаетъ ея положительную религіозную основу, которую сама миѳологія имѣла лишь въ дѣйствительныхъ культахъ. Философы — такіе же провозвѣстники идеальной религіи, какъ древніе рапсоды; Гомеръ и Гезіодъ — въ народныхъ глазахъ такіе же „мудрые“, какъ Ѳалесъ и Пиѳагоръ.

Не слѣдуетъ думать подобно Мори (I, 251), что мѣстные культы отдѣльныхъ боговъ ближе къ монотеизму, чѣмъ обще-греческая религія, какъ она является напр. у Гомера. Семейный культъ какого-либо предка или бога — уже государственнаго, мѣстный — уже общегреческаго, но не монотеистичнѣе. Разнобожіе и своебожіе, спускающееся

---

[1]) См. напр. слова Іолая у Эврипида (Heracl., V. 347 и пр.): Боги, сражающіеся за насъ, не уступятъ ни въ чемъ богамъ аргивянъ. Если за нихъ стоитъ Гера, то Аѳина, Зевсова дочь, наша богиня; болѣе храброе и доблестное божество есть вѣрное ручательство успѣха. Паллада не дастъ лишить себя побѣды.

[2]) Я сошлюсь на извѣстное сочиненіе Фюстель-де-Куланжа (La cité antique).

до фетишизма, есть существенное свойство политеизма. Монотеизмъ не заключается во внѣшнемъ однобожіи какого-либо храма или культа, въ исключительномъ поклоненіи какому-либо одному главному племенному богу или фетишу, но въ поклоненіи Богу единому и вселенскому, исключающему не только бытіе всѣхъ боговъ, но и самую ихъ теогоническую возможность. Поэтому мѣстные культы являются намъ лишь болѣе матеріальною стороною религіи, болѣе грубымъ и узко-языческимъ типомъ того же многобожія, которое въ столь прекрасныхъ образахъ встаетъ передъ нами въ общегреческой религіи. Тѣмъ не менѣе изученіе мѣстныхъ культовъ является необходимымъ для разумѣнія этой послѣдней, такъ какъ они развиваются въ непрерывномъ взаимодѣйствіи съ нею. Религія грековъ въ ея идеальной классической формѣ общеизвѣстна, хотя она понимается въ дѣйствительности очень немногими; мѣстные культы, напротивъ того, гораздо понятнѣе въ религіозномъ отношеніи, но они извѣстны недостаточно и даже не всѣмъ[1]). Они-то бросаютъ всего болѣе свѣта на теогоническій процессъ: въ существенной своей части онъ былъ законченъ въ моментъ вступленія грековъ на историческое поприще; греки становятся греками лишь вмѣстѣ съ рожденіемъ своихъ боговъ; но послѣдніе фазисы ихъ теогоническаго процесса совершаются еще на нашихъ глазахъ въ нѣкоторыхъ мѣстныхъ культахъ.

Мы ясно различаемъ въ нихъ двоякое явленіе общаго свойства: съ одной стороны — расширеніе сферы мѣстнаго божества, постепенное присвоеніе имъ себѣ супругъ, аттрибутовъ, эпитетовъ и свойствъ другихъ боговъ, что доходитъ иногда даже до явной узурпаціи царственныхъ привилегій; съ другой стороны — обособленіе эпитетовъ, именъ и прозвищъ одного и того же расширившагося, возвеличившагося божества и превращеніе ихъ въ отдѣльныхъ и особыхъ новыхъ боговъ. Оба эти параллельные процесса въ гораздо большемъ масштабѣ имѣли мѣсто въ доисторическій періодъ; въ исторической Греціи оба они естественно ограничены. Приведемъ однако нѣсколько поучительныхъ примѣровъ и того и другого явленія.

Въ Аркадіи *Панъ* пріобрѣтаетъ значеніе верховнаго божества; въ Лампсакѣ — *Пріапъ*, въ Мегалеполѣ — *Борей*, въ Акрадіи самъ Зевсъ называется *Аристеемъ* — имя, которое въ Θессаліи принадлежало лѣсному божеству, аналогичному съ Паномъ; въ Θеизоѣ,

[1]) Значеніе мѣстнаго элемента въ греческой религіи было впервые и глубже всѣхъ раскрыто въ превосходныхъ трудахъ *Отфрида Мюллера*, въ его Geschichten hellenischer Stämme und Städte (особливо 2-й т. о дорянахъ) и въ его Prolegomena zu einer wissenchaftlichen Mythologie. См. также *H. D. Muller*, Mythol. d. gr. Stämme (2 B. 1857—69).

одномъ изъ округовъ Аркадіи, мѣстная нимфа является главнымъ божествомъ[1]), въ Эгинѣ — Геката, въ Θеспіи — Эротъ[2]). *Геракл*ъ изъ героя сталъ олимпійскимъ богомъ: какъ національное божество дорянъ, онъ постепенно дошелъ до царственнаго достоинства и былъ сопричтенъ къ Зевсу и Аполлону. Аѳина уже въ Иліадѣ равна по чести Зевсу; Аполлонъ также становится рядомъ съ нимъ. Въ мистеріяхъ Діонисъ является главнымъ божествомъ, супругомъ и обладателемъ Деметры и Персефоны; у орфиковъ Геркулесъ, Панъ сливаются съ Зевсомъ.

Каждый городъ имѣлъ свою Владычицу, каждая земля была Матерью тому или другому племени или общинѣ. И эти матери и владычицы принадлежатъ верховному мѣстному богу какъ жены и наложницы. Поэтому напр., Зевсъ, утверждаясь повсемѣстно въ своемъ царственномъ достоинствѣ, отбиваетъ женъ и дочерей у столькихъ боговъ и героевъ. Завладѣвая множествомъ мѣстностей, принадлежавшихъ другимъ князьямъ, онъ отнимаетъ одну Деметру у Посейдона[3]), другую у Аида, третью у Язіона, одну Геру у Иксіона, другую у Гефеста. Въ миѳологіи и культѣ жена есть всегда въ извѣстной степени „слава своего мужа“, точно такъ же, какъ религіозная община есть слава своего бога. И поэтому, вытѣсняя какого-либо бога въ сознаніи его общины, новый богъ, овладѣвающій его царствомъ, становится господиномъ его жены и дочерей.

Независимо отъ такого общаго расширенія сферы какого-либо бога, слѣды котораго можно усмотрѣть въ каждомъ древнемъ культѣ, мы видимъ часто, какъ мѣстныя божества захватываютъ въ свою сферу существенныя свойства и аттрибуты другихъ божествъ[4]), что нерѣдко ведетъ къ раздорамъ между богами. Такъ Аполлонъ, сосредоточившій вокругъ себя такое множество аттрибутовъ, невольно вступ-

---

[1]) *Nagelsbach*, N. Th. 97.

[2]) Paus., II, 30, 2, IX, 27, 1.

[3]) Какъ мы указывали, всякая богиня лунная, водяная, небесная можетъ чрезъ посредство своего мѣстнаго культа обратиться въ Деметру (мать-землю). Такъ бэотійская Деметра-Европа есть, повидимому, лунная богиня (Gerhard, M. § 408); черная аркадійская Деметра, принадлежавшая Посейдону въ образѣ кобылы, есть Деметра-Эриннія (санскр. Saraṇu) — *богиня-туча*, — какъ показалъ Кунъ (Zeitschr. f. vgl. Sprchf. I, 536).

[4]) Ср. *Maury*, II, 7. Если случалось, что какой-либо богъ или богиня заступали мѣсто болѣе древняго божества, почитаемаго въ данной мѣстности, то имя этого послѣдняго вскорѣ превращалось въ простой эпитетъ, который усвоялся новому богу (напр. Зевсъ — Аристей) и такимъ образомъ божество иноземнаго происхожденія получало большинство атрибутовъ и свойствъ древняго мѣстнаго божества. Такова напр. Бритомартисъ — богиня критскихъ рыбаковъ, Бендисъ — ѳракійская лунная богиня, и Каллисто — всѣ впослѣдствіи отождествленныя съ Артемидой.

паетъ въ споръ съ другими богами, которымъ они первоначально принадлежали; въ Аркадіи онъ споритъ изъ-за скота съ Гермесомъ; послѣдній въ свою очередь завладѣваетъ царствомъ Аида, — богъ, котораго, во времена Павсанія, чтитъ только Элида. Въ Фокидѣ Аполлонъ и Гераклъ состязаются изъ-за дельфійскаго треножника. Самъ Зевсъ, какъ мы видѣли, постепенно поглощая аттрибуты другихъ боговъ, подчиняя ихъ всѣхъ себѣ и отнимая ихъ женъ, долженъ былъ выдержать упорную борьбу со всѣми ими — борьбу за существованіе, память о которой сохраняютъ всѣ древніе миѳы. Еще болѣе наглядный примѣръ являетъ намъ Діонисъ, шествіе котораго всюду встрѣчаетъ упорное сопротивленіе, и Деметра, одна изъ главныхъ богинь древняго пеласгическаго культа: она стирается въ гомерическомъ эпосѣ, возстаетъ въ мистическомъ культѣ и объединяетъ въ себѣ всѣ аттрибуты великихъ богинь-матерей, земные и лунные; то же случилось съ Артемидой эфесской, съ Реей Кибелой и съ цѣлымъ рядомъ боговъ восточнаго происхожденія, которые проникаютъ въ Грецію въ ея историческія времена. Такимъ образомъ мѣстный культъ, ограничиваясь сравнительно немногими богами, невольно переносилъ на нихъ аттрибуты другихъ божествъ, порождалъ свои мѣстные генеалогіи и миѳы, часто отожествляя различныхъ боговъ, что влекло къ особенно значительнымъ отклоненіямъ на восточныхъ окраинахъ Греціи, или въ такихъ сравнительно дикихъ мѣстностяхъ, какъ Аркадія или Ѳракія. Каждый богъ въ центрѣ своего культа дальше отстоитъ отъ своего первоначальнаго существа, болѣе измѣняетъ своему исконному характеру, чѣмъ въ периферіи этого культа, гдѣ значеніе его суживается въ естественныя границы.

Мы можемъ указать также и на обратный, столь же характерный процессъ самостоятельнаго обособленія божественныхъ эпитетовъ. Самъ Зевсъ — божество, пріобрѣтшее верховную царственную власть надъ богами и все болѣе и болѣе подчинявшее ихъ себѣ въ теченіе историческаго развитія грековъ, не могъ противостоять языческимъ потребностямъ многобожія, не могъ соединить нераздѣльно свои собственныя имена и прозвища (ἐπωνυμίαι). Часто эти имена обособлялись, если не въ особыхъ боговъ, то въ особыя миѳологическія представленія, которыя залегали въ основаніе отдѣльныхъ, мѣстныхъ культовъ, иногда совершенно различныхъ и даже враждебныхъ между собою. Каждая страна выдавала себя за родину Зевса[1]), каждая сочеталась ему въ лицѣ какой-либо изъ своихъ до-

[1]) Paus., IV, 33, 1.

черей. Зевсъ Олимпійскій, Додонскій (супругой котораго является Діонея=Юнона), всевышній богъ неба, древній богъ пеласговъ (*Ζεὺς πελασγικός*) — отличается отъ Критскаго Зевса астеріоса, сына Кроноса и Реи[1]). Аркадскій Зевсъ носитъ солнечные эпитеты Аполлона (Зевсъ Ликейскій, Кларійскій)[2]) и также приближается къ типу Кроноса. У карійцевъ онъ носитъ прозвище Стратіосъ, Лабрандеосъ: это богъ войны, который изображается въ видѣ меча; его храмъ былъ закрытъ для всѣхъ иноплеменниковъ, и мы не знаемъ въ точности, былъ ли Лабрандей обособившимся аспектомъ, эпитетомъ Зевса или племеннымъ богомъ карійцевъ, который лишь впослѣдствіи былъ отождествленъ съ Зевсомъ въ своемъ качествѣ *верховнаго* бога[3]).

Ксенофонтъ, вѣрный ученикъ Сократа, во время своего похода, нерѣдко приносилъ жертвы Зевсу-спасителю (Anab. 4. 8. 25), Зевсу-царю (5. 9. 22. 7. 6. 44). Когда же онъ безъ всякихъ средствъ прибылъ въ Лампсакъ, то прорицатель Эвклидъ сообщилъ ему, что главный противникъ ему — Зевсъ Мейлихійскій, при чемъ оказалось, что *этому богу* онъ не приносилъ жертвъ со времени своего отъѣзда изъ Греціи[4]).

То же самое, и въ гораздо большей степени, имѣетъ мѣсто относительно другихъ боговъ. Помимо тѣхъ различій, которыя зависятъ исключительно отъ мѣстныхъ прозвищъ, каждый богъ естественно раздробляется на множество *аспектовъ* или особенныхъ индивидуальныхъ типовъ — соотвѣтственно своимъ отдѣльнымъ функціямъ. Аполлонъ есть, какъ извѣстно, солнечный богъ. Но солнце пастуховъ (Аполлонъ номіосъ, трагіосъ) отлично по своему значенію и характеру отъ солнца земледѣльцевъ (θаргеліонъ), моряковъ (Аполлонъ актеосъ, дельфиніосъ), или жителей лѣсовъ (гилатесъ). Весеннее солнце отлично отъ лѣтняго и зимняго и въ каждой мѣстности

---

[1]) См. ниже о его мистеріяхъ.

[2]) Ср. *Maury*, I, 58—61; мы уже говорили о человѣческихъ жертвахъ, приносимыхъ этому Зевсу.

[3]) Храмъ Лабрандея былъ открытъ только карійцамъ и сроднымъ съ ними мизійцамъ и лидійцамъ, Her., I, 1, 71. Происхожденіе карійцевъ до сихъ поръ въ сущности еще не установлено. Нѣкоторыя греческія медали говорятъ о Зевсѣ арейосѣ или ареѣ, и есть преданія, подтверждающія эти прозвища, которыя свидѣтельствуютъ о томъ, что въ нѣкоторыхъ мѣстныхъ культахъ Зевсъ является въ качествѣ бога войны (напр. Гераклея, Тарсъ, см. Preller, I, 109; Maury, III, 142; Paus., V, 14, 5). Трудно рѣшить, есть ли этотъ Зевсъ первоначальный отецъ Арея, или Арей — первоначальная форма Зевса битвъ.

[4]) VII, 8, 4 *ὁ δ'οὐκ ἔφη, ἐξ ὅτου ἀπεδήμησε τεθυκέναι τούτῳ τῷ θεῷ.* Зевсъ Мейлихійскій на востокѣ легко сливался съ Молохомъ, Milk, Milchato, Milichus м. *Maury*, III, 237—8 и *Baethgen*, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888.

всякое особое состояніе или дѣйствіе солнца имѣетъ для населенія свой особенный смыслъ и значеніе. Солнце даетъ плодородіе землѣ (*Ἀ. σιτάλκας*) и оно же изсушиваетъ ее, губитъ хлѣбъ (*ἐρυσίβιος*). и растительность (Аполлонъ Амиклейскій) Одни видятъ въ немъ гнѣвнаго, жгучаго бога смерти, огненныхъ стрѣлъ и войны (боэдроміонъ); другіе — бога цѣлителя, отвратителя золъ, помощника и покровителя[1]). Солнце есть всевидящее божественное око — богъ свѣта и разума; и оно есть божество *космоса*, мірового порядка, распредѣляющее своимъ теченіемъ правильную смѣну временъ года (*ὡρομέδων*), мѣсяцевъ и дней[2]); по лицу его узнаютъ и погоду: Аполлонъ есть богъ знаменій, пророковъ, философовъ и поэтовъ. Словомъ, сколько лучей у солнца, сколько у него различныхъ дѣятельностей и отношеній къ человѣку, столько именъ, столько божественныхъ характеровъ у Аполлона. То же самое испытали на себѣ и другіе боги И по мѣрѣ того, какъ греки забывали ихъ первоначальное стихійное значеніе, каждый изъ ихъ спеціальныхъ эпитетовъ или характеровъ обособлялся отъ другихъ, образуя иногда особую ипостась. Такъ напримѣръ, когда Гермесъ пересталъ быть вѣтромъ, — исчезла внутренняя связь между олимпійскимъ ангеломъ Зевса, пастушьимъ Гермесомъ Аркадіи и хтоническимъ Гермесомъ психопомпомъ[3]). Въ другихъ случаяхъ обособившійся эпитетъ бога становится *героемъ*, отличнымъ отъ бога.

Мы не станемъ приводить здѣсь безчисленныхъ прозвищъ остальныхъ боговъ, хотя эти прозвища обыкновенно заключаютъ подъ собою реальныя различія, а иногда имѣютъ болѣе значенія, чѣмъ самый субъектъ, которому они принадлежатъ. Каждый богъ имѣлъ множество такихъ эпитетовъ, какъ въ помѣстныхъ культахъ (*ἐπιχώρια*), такъ и во всеобщемъ употребленіи (*τοσαί δὲ ἐς ἅπαντας γεγόνασιν ἐπικλήσεις αὐτῶ*)[4]). И уже со временъ Гомера эпитетъ постоянно замѣняетъ самое названіе бога[5]). Если самъ Ксенофонтъ принималъ эпитеты Зевса за отдѣльныхъ боговъ, если безграмотный

---

[1]) Аполлонъ отъ *ἀπέλλω* = *ἀπείργω*, *Preller* I, 183, *Welcker* I, 460. Аполлонъ *ἀλεξίκακος*, *Προστάτης*, *Ἀκέσιος*, *ἰήτηρ νήσων*, *Preller* I, 212 и слѣд.

[2]) *Roscher* Lexicon, 423.

[3]) См. *Maury* I, 270. L'Hermès infernal semble même avoir de bonne heure constitué un dieu assez différent de l'Hermès céleste, et sur certains monuments, il en est tout à fait distingué. См. выше с. 69.

[4]) *Paus.*, VII, 21, 3. *Gerhard* перечисляетъ 230 эпитетовъ Зевса, 185 эпитетовъ Аполлона, 148 Артемиды и т. д. Многіе изъ этихъ Зевсовъ, Артемидъ и Аполлоновъ суть дѣйствительно различные боги по происхожденію и по характеру, какъ то сознавали сами древніе, см. *Lobeck*, 1179. Cic. de N. d. III, 21.

[5]) Напр. *Ἀργυρότοξος* „сребролукій“ (Аполлонъ) Il. I, 37. V, 517. XXI, 229. XXIV, 56. Эріуній (Гермесъ) XXIV, 360, 440.

христіанскій народъ часто признаетъ множество Владычицъ Богородицъ (Казанскую, Владимирскую и проч.), то чего же мы можемъ ожидать отъ языческаго темнаго люда? При такихъ условіяхъ самое относительное единство представленій, установившееся въ исторической миѳологіи грековъ, помимо всякой догмы или жреческой касты, является намъ удивительнымъ свидѣтельствомъ энергіи общегреческаго сознанія.

Миѳологическій процессъ многобожія продолжается такимъ образомъ и въ историческія времена, являясь внутреннею жизнею греческой религіи. Пока въ богахъ есть жизненное начало, пока они живы въ своемъ народѣ, каждый изъ нихъ, утверждая себя въ сознаніи своихъ поклонниковъ, стремится расширить свою сферу и ревнуетъ къ другимъ богамъ; но такъ какъ каждый изъ этихъ боговъ ограниченъ, имѣетъ свой естественный предѣлъ въ другихъ богахъ и въ себѣ самомъ, то каждый изъ нихъ, достигнувъ извѣстнаго расширенія, выдѣляетъ изъ себя нѣкоторые изъ своихъ эпитетовъ или аттрибутовъ, которые образуютъ какъ бы ядро новаго бога. Каждый богъ возрастаетъ, расширяется и дробится тѣмъ же языческимъ сознаніемъ.

Какъ сказано, общегреческая религія заключала въ извѣстныя границы этотъ миѳологическій процессъ, точнѣе она регулировала его, направляла его теченіе по опредѣленному руслу. Эта всеобщая форма греческой религіи была художественной, пластичной, что всего болѣе способствовало фиксированію, обособленію каноническихъ типовъ боговъ въ идеально прекрасныхъ образахъ. Сначала *эпосъ*, затѣмъ *пластика* установили классическій канонъ миѳологіи. Повѣданная рапсодами, изваянная изъ мрамора, она предстала воочію предъ всѣми, въ храмахъ, на площадяхъ городовъ, спускаясь до семейнаго очага. Все искусство грековъ было изначала религіознымъ, теургическимъ; оно пало и разложилось, утративъ этотъ священный характеръ.

Религіозное значеніе эпоса, лирики и даже драмы, развившейся изъ культа Діониса и героевъ, слишкомъ извѣстно, чтобы о немъ распространяться. Но не менѣе важно значеніе и другихъ искусствъ: музыка, открытая богами людямъ, священная гармонія устрояетъ и очищаетъ души[1]), пластика и живопись воплощаютъ боговъ,

[1]) О теургическомъ значеніи музыки см. ниже въ изложеніи пиѳагорейскаго ученія. Міръ есть гармонически устроенное цѣлое, музыка есть изображеніе скрытой гармоніи вещей, сама чистая гармонія. Отсюда устрояющее, образующее дѣйствіе музыки, ея этическое и воспитательное значеніе, признавае-

архитектура воздвигаетъ имъ дома, тѣ великіе храмы, которые привлекали къ себѣ богомольцевъ съ лица всей Эллады. Нельзя не видѣть, въ какой степени представленія грековъ объединялись тѣмъ, что мы называемъ *классицизмомъ* античнаго искусства, тѣмъ недосягаемымъ совершенствомъ формы, которое исключаетъ возможность всякаго иного, болѣе соотвѣтственнаго выраженія идеи. Были кумиры, самое созданіе которыхъ является событіемъ въ исторіи религіи, какъ напр. олимпійскій Зевсъ Фидія, истинный Зевсъ, потрясавшій Олимпъ маніемъ бровей своихъ, о которомъ прежде слышали греки отъ Гомера, но котораго впервые вся Греція увидала здѣсь, близъ Элиса, среди великаго и дивнаго храма. Здѣсь впервые Зевсъ сталъ однимъ и тѣмъ же классическимъ Зевсомъ во всѣхъ очахъ. Отъ него вѣяло такимъ величіемъ, такимъ присутствіемъ божества, что сами римляне останавливались передъ нимъ въ священномъ трепетѣ, чувствуя какъ бы откровеніе бога въ одномъ созерцаніи его красоты [1]). Греки говорили, что Фидій видѣлъ боговъ и далъ ихъ видѣть другимъ.

Либо самъ богъ на землю сошелъ, являя божественный образъ,
Или ты самъ взошелъ въ небеса, о Фидій, и бога увидѣлъ [2]).

Греческіе ваятели, доселѣ никѣмъ на превзойденные, были воистину дѣлателями боговъ, и трудно достаточно оцѣнить ихъ вліяніе на религіозное сознаніе. Всякая статуя, украшавшая храмъ, будь то простая аллегорія, или изображеніе чѣмъ-либо прославившагося человѣка — дѣлалась предметомъ культа. Въ статуѣ предметъ религіознаго поклоненія матеріализировался, воплощался до осязаемости. Греческое многобожіе предполагаетъ конкретную осязательность боговъ и вмѣстѣ одухотворяетъ все осязательное: поэтому оно вдохновило пластическій геній, родило пластику и нашло въ ней *одухотворенную осязательность* своихъ боговъ. Поэтому также мы

мое всѣми древними. Самые музыкальные лады имѣютъ каждый извѣстную этическую силу, откуда измѣненіе ихъ, извращеніе возвышенной, нравственной *классической* музыки въ чувственную и страстную представляетъ опасность не только для частныхъ лицъ, но и для государства. Ср. Plat. de republ. 424, с. *οὐδαμοῦ γὰρ κινοῦνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων*. Cic. de leg, 2, 15, 38. Plat. de leg. 450 и Ar. Polit. VIII passim (5, 6 и 7).

[1]) Liv. X—V, 28. Эмилій Павлъ, при видѣ этой статуи — Jovem velut praesentem intuens, motus animo est. О красотѣ ея говоритъ Квинтиліанъ (XII, 10, 9); (ejus) pulchritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur.

[2]) Стихъ Филиппа Ѳессалоникійскаго у *Maury*, II, 47.

находимъ въ скульптурѣ, какъ и во всемъ искусствѣ грековъ, продолженіе теогоническаго творчества древнихъ рапсодовъ. Въ этомъ заключалось великое просвѣтленіе и освобожденіе человѣческаго духа отъ ига боговъ. Искусство, въ собственномъ сознаніи грековъ, имѣетъ теогоническое значеніе, и въ силу этого возвысилось до своего совершенства, не имѣя ничего надъ собой.

Совершенное искусство повело и къ совершенному антропоморфизму. Прошедъ черезъ рядъ низшихъ ступеней, религіозное искусство грековъ впервые одолѣло страхъ передъ богомъ и примирило съ нимъ человѣка въ свободномъ созерцаніи, впервые дерзнуло вообразить божество въ совершенномъ человѣческомъ образѣ, въ чертахъ все болѣе и болѣе живыхъ, человѣчныхъ, конкретныхъ и прекрасныхъ. Боги становятся одухотвореннною плотью, безсмертными людьми, люди — смертными богами, говоритъ Гераклитъ.

Совершенный антропоморфизмъ, посредствуемый искусствомъ, развивается постепенно и прогрессивно въ греческой религіи; натуралистическое начало постепенно отступаетъ на задній планъ, между тѣмъ какъ духовный демоническій характеръ боговъ все болѣе и болѣе выдвигается впередъ. Этотъ моментъ теогоническаго процесса совершается на нашихъ глазахъ въ историческія времена Греціи: культъ *героевъ*, *демоновъ* и *душъ*, нѣкогда неизвѣстный іонійскому міру, получаетъ общее, широкое развитіе.

2. *Полубоги — герои и демоны.*

Культъ героевъ [1]) есть конечный результатъ религіознаго антропоморфизма. Полубогъ получеловѣкъ, сынъ бога и смертной, герой есть обыкновенно живой плодъ чувственнаго половаго союза бога съ человѣкомъ. Первоначальные герои не суть обожествленные люди, но такія же олицетворенія силъ природы, какъ и боги, только еще болѣе конкретныя, очеловѣченныя. Часто герой и богъ изображаютъ одну и ту же силу, явленіе, свѣтило, при чемъ между божественнымъ и героическимъ миѳомъ получаются весьма естественныя аналогіи и совпаденія (точно такъ же, какъ и между миѳами боговъ, сродныхъ между собою въ какихъ-либо отношеніяхъ). Такимъ образомъ возникаетъ какъ бы вторая миѳологія героевъ, параллельная миѳологія боговъ, почти превосходящая эту послѣднюю своимъ богатствомъ.

---

[1]) О герояхъ см. превосходное изслѣдованіе *Deneken'a* въ „Лексиконѣ“ Рошера 2441—2589.

Героическій миѳъ, возникая изъ первоначальнаго натуралистическаго представленія, развиваетъ его въ смыслѣ крайняго антропоморфизма и вмѣстѣ съ тѣмъ въ силу того же антропоморфизма естественно усвояетъ себѣ множество историческихъ случайныхъ чертъ изъ прошлаго того племени, среди котораго данный миѳъ родился. Первоначальные герои происходятъ большею частью отъ старинныхъ захудалыхъ боговъ, отъ боговъ помѣстныхъ культовъ или точнѣе отъ обособившихся миѳологическихъ мѣстныхъ *аспектовъ* общегреческихъ божествъ. Таковъ Иксіонъ, прежній Гелiосъ эолійцевъ, Фаэтонъ, нѣкогда Гелiосъ Фаэтонъ, теперь — сынъ Геліоса; таковы Ифигенія, Диктина, Аркадійская Каллисто, — аспекты Артемиды, Аглауросъ и Пандрососъ, обособившіеся эпитеты Аѳины[1]). Таковъ Персей, воздушный богъ, испоряющійся отъ изсохшей земли (Даная), оплодотворенный золотымъ дождемъ, и Беллерофонъ, его коринѳскій двойникъ; оба эти героя, сражаясь въ воздухѣ съ чудовищами Медузой и Химерой, — повторяютъ собою ту же борьбу, которую Зевсъ велъ съ Титанами и Тиѳономъ, Аполлонъ съ Пиѳономъ, которую ведутъ всѣ человѣчные боги съ хтоническими зміями и чудовищами. Цѣлый рядъ героевъ является намъ мѣстными формами Посейдона, каковы: Эгей, Эрехтей и Главкъ, богъ разъяренныхъ коней морскихъ. Самъ Зевсъ образовалъ изъ своихъ эпитетовъ нѣсколькихъ героевъ, каковы: Агамемнонъ, Трофоній, Амфіарай. Всѣ эти герои проливаютъ большой свѣтъ на судьбу древнихъ культовъ. По мѣрѣ объединенія религіозныхъ представленій, наиболѣе своеобразныя исключительныя черты мѣстныхъ преданій по необходимости выдѣлялись изъ божественнаго миѳа, но тѣмъ самымъ образовывали изъ себя миѳъ героя, сына бога. Божества одного народа или племени легко обращались въ *полубоговъ*-героевъ для другого сосѣдняго народа: таковы напр. азіатскіе боги Адонисъ и Аттисъ, превращенные греками въ простыхъ смертныхъ, Мидасъ, Анхисъ и проч. Были герои, которые въ иныхъ мѣстныхъ культахъ сохранили свой первоначальный характеръ боговъ. Такъ въ одной лаконской мѣстности Менелай и Елена были чтимы не какъ герои, но какъ боги[2]); въ Спартѣ Агамемнонъ былъ почитаемъ какъ Зевсъ Агамемнонъ[3]). Культъ героевъ рѣзко отличался отъ культа

---

[1]) Другія лунныя героини: Іо (Аргосъ), Европа, Пасифая, (Критъ), Елена (Спарта).

[2]) Isocr. 10, 63. Paus. III, 15, 3; 19, 9. *O. Müller*, Dorier I, 94, 6. Святилище Менелая въ Ѳерапнѣ было найдено и изслѣдовано раскопками.

[3]) См. Roscher's *Lexicon* 2449, 16.

боговъ: соотвѣтственно двоякой природѣ героевъ, божеской и человѣческой, онъ соединялъ въ себѣ богослужебные обряды съ обрядами тризны, поминокъ[1]). Поэтому наибольшую склонность къ обращенію въ героевъ оказывали хтоническія божества — боги загробнаго міра съ Аидонеемъ во главѣ. Евбулей есть эпитетъ Аида и вмѣстѣ элевсинскій герой; Клеменъ и Хтонія, чтимые въ Герміонѣ, также колеблются между божескимъ и героическимъ культомъ; Трофоній и Амфіарай суть явныя формы хтоническаго Зевса-Трофонія и Зевса-Амфіарая.

Таково происхожденіе героевъ отъ боговъ, героической легенды отъ божественнаго мифа. Понятіе бога естественно предшествуетъ понятію полубога, которое является намъ крайнимъ результатомъ языческаго богодробленія. На дѣлѣ у грековъ нѣтъ *цѣлаго* бога; всѣ боги ихъ суть лишь дроби божества; но именно поэтому понятіе полубога и необходимо: можно сказать, что по мѣрѣ выдѣленія его изъ первоначальной безграничной идеи *божественнаго существа вообще* — самые *боги* пріобрѣтаютъ относительную цѣльность, фиксируются въ цѣльные типы. Впослѣдствіи мы увидимъ одну странную и до сихъ поръ не вполнѣ понятую особенность греческихъ боговъ, особенность всеобщую и первоначальную, которая составляетъ ихъ мистическую *тайну:* эту особенность можно назвать *перемежающимся безсмертіемъ*[2]), періодическимъ характеромъ ихъ божественности. Какъ мы увидимъ, всѣ греческіе боги умираютъ и оживаютъ, обновляются въ теченіи мірового процесса, колеблются между періодомъ славы и періодомъ истощанія. Критскій Зевсъ, Гера, Деметра, Персефона, Аполлонъ, Эскулапъ, Аристей, Афродита, Діонисъ, даютъ намъ яркіе примѣры этой особенности. И если въ историческій періодъ большинство боговъ являются намъ при поверхностномъ взглядѣ какъ бы изъятыми изъ міровой драмы смерти и возрожденія, фиксированными въ вѣчныхъ неподвижныхъ типахъ, то мы найдемъ въ герояхъ, связанныхъ съ ними неразрывно внутреннею связью, ихъ *страдающіе* аспекты, умирающіе, и возрождающіеся.

Отсюда ясно, что герой не есть только раздробленный захудалый богъ: достаточно назвать хотя бы одного Геракла. Герой Солнца, державный сынъ и *наслѣдникъ* Зевса, который осмѣлился оспаривать треножникъ у самого Аполлона, Гераклъ есть новая

---

[1]) Ib. 2501. Сюда относятся убійства рабовъ и плѣнныхъ надъ могилой героя, встрѣчаемыя изрѣдка, и болѣе обычная рѣзня лошадей.

[2]) *ἑτερήμερος ἀθανασία* Діоскуровъ.

теогоническая сила, носитель новой религіозной идеи, предвѣстникъ *грядущаго* богочеловѣчества. Лучшій и благороднѣйшій изъ сыновъ Зевса, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и злосчастнѣйшій изъ сыновъ его[1]). Обремененный трудами отъ самой колыбели своей, въ страстяхъ и борьбѣ, онъ подвизается во славу отца своего и во избавленіе всего человѣческаго рода отъ темныхъ и чудовищныхъ силъ. Онъ спускается въ адъ и побѣждаетъ врата смерти, связываетъ Кербера; онъ же освобождаетъ мятежнаго Прометея, прикованнаго къ Кавказу, и самъ Зевсъ мирится съ этимъ, дабы черезъ такой подвигъ слава милаго сына шире разрослась по землѣ[2]).

Такъ высоко теологическое значеніе героя. Но представленіемъ страдающаго божества еще не исчерпывается религіозная идея героевъ: каково бы ни было ихъ настоящее происхожденіе, эта идея заключаетъ въ себѣ *возможное обожествленіе человѣка* — въ языческомъ смыслѣ разумѣется. Какъ Зевсъ, покоривъ свою титаническую природу, сталъ дѣйствительнымъ, истиннымъ богомъ грековъ, такъ и *нѣкоторые люди* могутъ подвигомъ достичь безсмертія[3]), апоѳеозы; а что сначала было возможно только нѣкоторымъ, стало впослѣдствіи прецедентомъ для всѣхъ — частью въ мистеріяхъ, частью въ культѣ усопшихъ, который, какъ мы увидимъ, развился изъ культа героевъ.

Итакъ въ извѣстномъ смыслѣ герои выше боговъ, т.-е. религіозная идея, которую они представляютъ собою, выше уровня предшествовавшей миѳологіи[4]); но въ народномъ культѣ эта идея привела отчасти къ самому грубому человѣкопоклонству. Циклъ натуралистическихъ боговъ былъ исчерпанъ, каждый изъ такихъ боговъ имѣлъ уже по нѣсколько различныхъ представителей мѣстнаго или чужеземнаго происхожденія, когда первые герои открыли путь безпредѣльному множеству новыхъ человѣкообразныхъ боговъ, удовлетворявшихъ потребностямъ самаго крайняго язычества.

Разъ, что явились первые герои, не было причины ими ограничиться; разъ что понятіе героя, полубога было установлено,— натуралистическое происхожденіе героевъ было забыто и явилось

---

[1]) См. слова Алкмены у Гезіода fr. 95: *ὦ τέκνον ἦ μάλα δή σε πονηρότατον καὶ ἄριστον Ζεὺς ἐτέκνωσε πατήρ.* ср. *Preller*, II, 263—4 и проч.

[2]) Hes Theog. 530. *ὄφρ' Ἡρακλῆος Θηβαγενέος κλέος εἴη*
πλεῖον ἔτ' ἢ το πάροιθεν ἐπὶ χθόνα πολυβότειραν
τοῦτον ἄρ' ἀζόμενος τίμα ἀριδείκετον υἱόν.

[3]) Porph. ad. M. VII. Soph. Philoct. 1419. *ὅσους πονήσας καὶ διεξελθὼν πόνους ἀθάνατον ἀρετὴν ἔσχον.*

[4]) Эту мысль мѣтко выражаетъ *Гегель:* боги происходятъ отъ природныхъ силъ (Naturmacht, титаны), герои же — отъ боговъ.

безпредѣльное множество героевъ *историческихъ*, божественныхъ человѣковъ. И такъ какъ герои искони носили характеръ мѣстныхъ божествъ, то весьма естественно, язычество, патріотизмъ и суевѣріе придавали ихъ культу большое вліяніе и значеніе, иногда затмѣвавшее славу боговъ общегреческихъ. Съ каждымъ днемъ культъ героевъ усиливался, легенды ихъ обогащались, становились популярнѣе. Историческіе или вымышленные предки родовъ и племенъ, основатели городовъ превращались въ чтимыхъ героевъ. Герои Иліады, герои мѣстныхъ сагъ стали полубогами, получили алтари и святилища; изображенія Геракла наполняютъ почти всѣ храмы. Скоро всякая мѣстность, всякое учрежденіе, всякое ремесло, профессія, корпорація имѣютъ своего героя патрона. Каждая изъ десяти демъ аѳинскихъ, установленныхъ реформой Клисѳена, чтитъ героя, имя котораго она носитъ, при чемъ впослѣдствіи аѳиняне стали приносить жертвы и множеству другихъ, по указанію дельфійскаго оракула — этого Ватикана грековъ. Ликургъ чтился въ Лаконіи, Мильтіадъ въ Херсонесѣ, Лизандръ въ Самосѣ, точно такъ же, какъ и цѣлый рядъ знаменитыхъ мужей, полководцевъ, философовъ[1]) и поэтовъ и даже, попросту, атлетовъ, побѣдителей на играхъ олимпійскихъ, которые были сопричислены къ лику боговъ. Были такіе боги, какъ кулачный боецъ Клеомедъ (Paus., VI, 9, 3), бѣглый рабъ Дримакъ, возбудившій бунтъ рабовъ въ Хіозѣ, атлетъ Евфимъ, обожествленный заживо за то, что обѣ статуи его въ одинъ и тотъ же день поражены были молніей. И многихъ найдемъ мы такихъ, которые стали безсмертными за красоту и за всяческія иныя добродѣтели (Isocr., X, 60).

Въ послѣдніе вѣка, апоѳеоза обратилась въ самое грубое человѣкопоклонство, которое эксплуатировалось властителями, царями или обманщиками всякаго рода[2]).

Культъ героевъ тѣсно соединялся съ родовымъ культомъ предковъ, который слѣдуетъ отличать отъ культа мертвыхъ вообще. Было бы

---

[1]) Подобно другимъ религіознымъ корпораціямъ *(θίασοι)* философскія школы имѣли своихъ героевъ — въ лицѣ своихъ основателей учителей. Культъ Пиѳагора былъ весьма распространенъ въ началѣ нашей эры; точно такъ же какъ и Платонъ онъ былъ признанъ сыномъ Аполлона. Сократъ и Платонъ въ Академіи, Аристотель и Ѳеоѳрастъ у перипатетиковъ, Эпикуръ у своихъ послѣдователей сподобились особаго культа въ спеціальныхъ храмахъ *(ἱερόν, μουσεῖον)*, гдѣ собирался „синодъ учениковъ“ предъ статуей блаженнаго учителя. Lexicon, 2534. въ Лампсакѣ Анаксагоръ былъ чтимъ какъ герой *τιμῶσι ἔτι καὶ νῦν* Arist. Rhet. 2, 23), Эмпедоклъ при жизни выдавалъ себя за божественное существо.

[2]) *Maury*, I, 557—60. *Nägelsbach*, N. Th. II, 8, *Welcker*, III, 299—311.

крайне ошибочно видѣть въ культѣ предковъ простой результатъ анимизма — спиритическихъ суевѣрій: въ культѣ предковъ отдѣльныя души чтимы лишь въ органической связи съ тѣмъ *родомъ*, къ которому онѣ принадлежатъ. Въ силу этой связи онѣ являются героями своего рода; и мало-по-малу, въ связи съ развитіемъ идеи о духѣ, усопшіе пріобщаются къ лику боговъ, превращаются въ героевъ[1]). Имена такихъ героевъ-покойниковъ, не всегда могли быть извѣстны и каждый грекъ могъ оскорбить ихъ память дурнымъ словомъ или простымъ невниманіемъ, за что цѣлая страна могла быть постигнута гнѣвною карою непризнаннаго героя. Всякое бѣдствіе, частное, или народное, приписывалось какому-либо упущенію въ культѣ, и одинъ оракулъ могъ открыть имя разгнѣваннаго бога. Отсюда культъ „невѣдомыхъ боговъ“,— ихъ жертвенники, находимые въ нѣкоторыхъ городахъ[2]) и селахъ, гдѣ этимъ богамъ безъ имени воздавалось довольно темное богопочитаніе[3]).

Культъ героевъ, какъ сказано, тѣсно связывается, а иногда и сливается съ культомъ *демоновъ*, который вполнѣ обнимаетъ и поглощаетъ въ себѣ первый, будучи болѣе общаго характера. Въ Иліадѣ и Одиссеѣ еще нѣтъ демоновъ въ позднѣйшемъ смыслѣ слова, но всѣ божества, поскольку они являются роковыми божественными силами, могутъ носить такое названіе[4]). У Гезіода — демоны суть души людей золотого вѣка: они населяютъ землю, гдѣ наблюдаютъ добрыя и злыя дѣла людскія, носятся надъ нею, всюду изливая свои дары[5]). Въ болѣе позднія времена демоны становятся *полубогами*, посредствующими существами между людьми и богами[6]). Сначала они сохраняли значеніе хтоническихъ, подземныхъ божествъ, боговъ прошедшаго, чтимыхъ по преимуществу въ частныхъ помѣстныхъ культахъ (*θεοὶ ἐντόπιοι, ἐπιχώριοι, ἐγχώριοι*). То были добрые и злые духи (*δαίμονες προτρόπαιοι* и *ἀποτρόπαιοι*). По Пиндару (Pyth. III, 109) уже каждый изъ людей имѣетъ своего демона хранителя, — вѣрованіе весьма распространенное во времена Платона: эти демоны не оставляютъ ввѣренныхъ имъ душъ и по смерти, но ведутъ ихъ сначала на судъ и затѣмъ въ опредѣленное,

---

[1]) Культъ усопшихъ возникъ такимъ образомъ изъ культа героевъ.
[2]) Напр., въ Олимпіи, въ Аѳинахъ. Paus., l. c. 1, 4. V, 14, 6.
[3]) Porph. de abst. II, 37.
[4]) См. *Maury*, I, 565—8.
[5]) Ib. I, 389; Hes. op. et. dies 121.
[6]) *Ἡμίθεοι, δεύτεροι θεοί*. Полубоги могутъ иногда предстательствовать за людей предъ богами, *Maury*, I, 564. О посредничествѣ демововъ см. Plat. Conv. 202—4.

каждой изъ нихъ, мѣсто казни или блаженства[1]). Въ послѣднія времена язычества эта вѣра въ героевъ и демоновъ стала всеобщей и является намъ послѣднимъ результатомъ политеизма, крайнимъ воплощеніемъ языческаго *своебожія*.

Подобное развитіе политеизма способствовало его вырожденію. Вѣра въ героевъ и демоновъ въ связи съ необычайнымъ развитіемъ антропоморфизма не могла не повліять на измѣненіе самыхъ понятій о божествѣ. Боги все болѣе и болѣе отдѣлялись отъ природы, отъ своего натуралистическаго источника. Изъ міровыхъ стихійныхъ силъ они превратились сначала въ человѣкообразныхъ духовъ; впослѣдствіи эти духи, управляющіе міромъ, еще болѣе отъ него отдѣлились, ибо между богами и міромъ возникла цѣлая цѣпь посредствующихъ служебныхъ боговъ. Если первоначальное сознаніе находило божество непосредственно въ стихійномъ явленіи и поклонялось богу въ явленіи, то теперь совершилась абстракція, отдѣленіе боговъ отъ природы: природа матеріализовалась, стала болѣе физической, боги — болѣе внѣприродными, метафизическими. Изъ стихійной силы божество стало индивидуальностью, духомъ, хотя такой духъ еще обладаетъ тонкой эфирной тѣлесностью и лицомъ человѣческимъ. Такое преобразованіе совершилось естественно въ силу развитія религіознаго антропоморфизма, но и не безъ помощи философіи, которая имѣетъ большое вліяніе на религію послѣднихъ вѣковъ язычества. Въ философіи же необходимо возникаетъ стремленіе обособить духовное, божественное — отъ матеріальнаго, почему философы съ раннихъ поръ являются защитниками ученія о демонахъ, въ особенности со временъ Сократа. Божество, отрѣшенное отъ матеріи, нуждается въ посредствующихъ существахъ и силахъ, въ полубогахъ; и самые боги, управляющіе природой, но обособленные отъ нея, становятся разумными духовными силами, входятъ въ іерархію духовъ, надъ которыми постепенно возвышается единый Зевсъ, царь и отецъ боговъ[2]). Въ силу безграничнаго религіознаго синкретизма

---

[1]) Phaedo, 107, D.

[2]) См. *Plat.*, Conviv. 202 E. *Καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ καὶ θνητοῦ... Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελετὰς καὶ τάς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστι ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι... οὗτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποί εἰσι.*

послѣднихъ вѣковъ язычества, въ силу смѣшенія всевозможныхъ общественныхъ и частныхъ культовъ, мистерій и оргій, — боги и демоны невольно уравнялись; они различались только степенью въ іерархіи духовъ, при чемъ такая іерархія устанавливалась совершенно произвольно въ различныхъ культахъ, мѣстностяхъ, системахъ. Такимъ образомъ понятіе божества постепенно измѣнилось: натурализмъ смѣнился теизмомъ, боги — демонами, подчиненными, служебными духами, посредствующими между міромъ и единымъ верховнымъ Божествомъ. Конкретное единобожіе, примиряющее единство Божества съ множествомъ силъ небесныхъ, стало требованіемъ, постулатомъ религіознаго сознанія грековъ.

3. Души.

Переходя къ религіозной психологіи грековъ, мы находимъ у нихъ троякое представленіе о загробномъ существованіи: 1) острова блаженныхъ, Элизіумъ героевъ-праотцевъ, лежащій за предѣлами небеснаго Океана — *древнеарійское* представленіе, окрашивающее собою множество сказаній и миѳовъ; 2) подземное жилище Аида или царство тѣней, гдѣ томятся призрачной жизнью и добрые и злые — представленіе, чуждое индоевропейцамъ и близко напоминающее *шеолъ* семитовъ и 3) вѣрованіе въ палингенезію, — представленіе о періодическомъ возрожденіи усопшихъ, ихъ возвращеніи къ новой жизни — какъ увидимъ, исконно греческая идея, таившаяся во множествѣ мѣстныхъ культовъ и развившаяся въ мистеріяхъ и философіи. Самое популярное національное изъ этихъ трехъ представленій было однако второе, несмотря на свой семитскій отпечатокъ. Мы находимъ его уже въ позднѣйшихъ частяхъ іонійскаго эпоса, хотя іонійцы, сжигавшіе, а не хоронившіе своихъ покойниковъ, менѣе всего могли разработать идею объ ихъ *подземномъ* жилищѣ. Но это представленіе объ Аидѣ всего болѣе гармонировало съ характеромъ греческаго міросозерцанія, съ греческими воззрѣніями на жизнь. Народъ настоящаго, жизнерадостный и боготворящій дѣйствительность, грекъ мало заботился о душѣ своей; въ своемъ крайнемъ антропоморфизмѣ онъ не понималъ другой жизни, кромѣ человѣческой. Загробное существованіе могло представляться ему только *тѣнью* дѣйствительности; усопшій есть лишь пустая тѣнь, безжизненный и безкровный призракъ, подобный сновидѣнью[1]). Отъ умершаго остается одинъ при-

[1]) *ἀμενηνὰ κάρηνα, σκιαί, σκιῇ εἴκελον ἢ καὶ ὀνείρῳ.* Тѣни до такой степени подобны сновидѣнью, что психопомпъ Гермесъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и онейропомпъ, богъ, посылающій сны.

зракъ или видѣніе (εἴδωλον), которое уносится въ царство тѣней. Такое вѣрованіе въ тѣнь или двойникъ, переживающій человѣка, отнюдь не слѣдуетъ смѣшивать съ вѣрой въ безсмертіе духа, развившейся впослѣдствіи и, по преданію, перенесенной изъ Египта. Человѣческая личность есть у Гомера тѣлесный человѣкъ, жизнь котораго сосредоточивается въ брюшной перепонкѣ (φρήν); его *духъ* или психія (ψυχή) не есть еще душа, но попросту *дыханіе жизни*, spiritus vitalis, особаго рода вѣтеръ или воздухъ (*нифу* у египтянъ, *прана* у индусовъ). Орфики, какъ и древнѣйшіе философы грековъ, Анаксименъ, Гераклитъ, Демокритъ и др. думали, что человѣкъ вдыхаетъ и выдыхаетъ свою душу[1]). Тѣни усопшихъ уносятся вѣтрами, вырывающими душу у человѣка (Гарпіи и Гермесъ психопомпъ) и вѣтры же представляются животворнымъ дыханіемъ (Гермесъ-Имбросъ, Эросъ), одушевляющими силами (боги вѣтровъ — Тритопаторы[2]).

Самыя тѣни живутъ въ Аидѣ, какъ сновидѣнія, безъ крови и безъ разумнаго сознанія; у Гомера — только Тирезій по особой милости Персефоны сохраняетъ разумъ (Od. X, 493), а прочія тѣни приходятъ въ память, лишь напившись крови. Жизнь и сознаніе зависятъ отъ крови, отъ органической тѣлесности — мнѣніе, надолго сохранившееся въ философіи и въ религіи. Послѣдующій культъ мистерій основывалъ свои загробныя упованія на кровномъ сродствѣ людей съ богами: въ жилахъ людей течетъ безсмертная кровь, мисты вкушаютъ священную жертву боговъ, ихъ пищу и питіе.

Понятіе о душѣ, какъ о безсмертномъ разумномъ духѣ, возникло гораздо позже и оно-то, по преданію, было вынесено изъ Египта: во всякомъ случаѣ оно развилось лишь вмѣстѣ съ философіей и орфическими мистеріями. Египтяне различали въ человѣкѣ *видѣніе* или спектръ (*ка*), двойникъ матеріальнаго тѣла, остающійся послѣ смерти, и *душу* (*ваи*, *bi*), которая оживляетъ тѣло посредствомъ *нифу* или дыханія жизни (spiritus vitalis). Въ душѣ заключается новое начало — разумный духъ (khu), который послѣ смерти превращается въ демона и влечетъ человѣка въ царство загробнаго солнца — Озириса. Этотъ богъ судитъ усопшаго, обличаемаго своей демони-

---

[1]) См. *Lobeck*, Aglaophamus L. II, c. XVII § 2 относящіяся мѣста.

[2]) Ib. 744, 753 и проч. Arist. de an. I, 5, 15 *τοῦτο πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος· φησί γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.* У *Лобека*, 760, *πνοιαὶ ψυχοτρόφοι* и *αὖραι ζωογόνοι*. См. приложеніе въ концѣ книги.

ческой совѣстью. Осужденный погружается въ мрачное мѣсто мученій, терзаемый собственнымъ демономъ; праведный, пройдя чистилище мытарствъ, соединяется съ своимъ духомъ, просвѣтляется, какъ солнце, самъ становится Озирисомъ, вмѣстѣ съ которымъ онъ имѣетъ воскреснуть. Мы не знаемъ, въ какой мѣрѣ подобныя идеи могли повліять на грековъ, во всякомъ случаѣ до Платона мы не видимъ такого вліянія. Ученіе о душепереселеніи, которое проникаетъ въ философію и религію со временъ Пиѳагора и Ономакрита — напротивъ того, совершенно отсутствуетъ въ египетскихъ вѣрованіяхъ, вопреки ошибочному свидѣтельству Геродота[1]). Впрочемъ, прогрессъ понятій о духѣ объяснимъ и помимо непосредственнаго заимствованія египетскихъ идей. Подобно всѣмъ народамъ, греки сначала ограничиваются однимъ двойникомъ, или тѣнью умершаго, чтобы затѣмъ признать въ человѣкѣ безсмертную душу и духъ, который сперва также является демономъ человѣка, какъ въ указанномъ уже нами свидѣтельствѣ Платона: призракъ обитаетъ близъ могилы усопшаго, душа идетъ въ загробный міръ, влекомая духомъ. Въ философіи александрійскаго періода подобныя вѣрованія естественно оказали свое дѣйствіе на психологію; у неоплатониковъ мы находимъ подробно развитое ученіе о цѣломъ рядѣ оболочекъ духа, субтильномъ духовномъ тѣлѣ и т. д. Зачатки такихъ представленій можно найти у грековъ, какъ и вездѣ, хотя восточное вліяніе не могло не способствовать его развитію. Въ культѣ усопшихъ послѣдніе сливаются съ демонами и героями, но въ магическихъ обрядахъ временъ упадка мы часто встрѣчаемся съ простой некромантіей или спиритизмомъ, вызываніемъ тѣней. Египетскія идеи о загробной жизни могли въ извѣстной степени отразиться на греческихъ представленіяхъ чрезъ посредство мистерій Озириса и Изиды, распространившихся по всей Греціи. Но изъ того обстоятельства, что греки считали метемпсихозу египетскимъ вѣрованіемъ, мы видимъ, какъ мало они были знакомы съ священными тайнами египтянъ.

Психологія грековъ, равно какъ и ученіе ихъ о загробной жизни, носитъ самый неопредѣленный характеръ. Вѣра въ тѣнь или двой-

---

[1]) II, 123. — Большинство ученыхъ единогласно отвергаютъ существованіе метемпсихозы у египтянъ. Бругшъ былъ вовлеченъ въ очевидную ошибку, принявъ за метемпсихозу способность праведныхъ душъ произвольно принимать ту или другую божественно-животную форму. Ср. Масперо (hist. ancienne 1886, 37), также L. Schroeder (Pythagoras u. die Inder). Ленорманъ, Тиле, Лепажъ Ренуфъ, V. von Strauss und Torney (d. altägypt. Götterglaube 1889, стран. 497—498), Chantepie de la Saussaye (Lehrb. d. Religionsgesch. I, 293).

ника была общераспространенной; но вѣра въ индивидуальную душу и еще болѣе въ духъ (νοῦς) была новымъ элементомъ, первоначально чуждымъ греческому міросозерцанію: можно сказать, что вѣра въ палингенезію и душепереселеніе была ближе грекамъ, чѣмъ вѣра въ вѣчную жизнь духа. — Вопросы, которые ставитъ Аристотель въ своемъ трактатѣ „О душѣ“, суть вопросы общегреческой психологіи: чувственна ли душа и отдѣлима ли она отъ органическаго тѣла, то же ли душа и духъ, и отдѣлимъ ли духъ отъ души? Существуетъ ли индивидуальный духъ, индивидуальное безсмертіе, или же духъ божественъ и всеобщъ? Всѣ эти вопросы, какъ и многіе другіе, занимали грековъ, но ихъ различные отвѣты носятъ всегда болѣе или менѣе характеръ частныхъ мнѣній. Одна только общая черта является намъ во всѣхъ нихъ — коренной антропоморфизмъ: душа не отдѣлима отъ конкретной человѣческой тѣлесности; или она умираетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, или же сохраняетъ особую тонкую оболочку, облекается въ духовную тѣлесность. Безъ чувствъ нѣтъ жизни, безъ органовъ нѣтъ чувствъ [1]).

Вѣра въ загробный судъ и возмездіе также довольно обща при неустановившихся, развивающихся представленіяхъ. Сказочные разсказы Одиссеи не имѣютъ догматическаго авторитета и самые хтоническіе боги чрезвычайно неопредѣленны, постепенно смѣняя другъ друга. Безусловна только идея *закона*, всеобщей справедливости, которая въ силу самой всеобщности своей не можетъ ограничиваться земнымъ, конечнымъ существованіемъ человѣка. Эта идея, довольно слабая въ началѣ, развивается, точно такъ же, какъ и религіозная потребность безсмертія, истинной божественной жизни.

В. Богослуженіе.

Жертвоприношеніе, идолопочитаніе, мантика.

Изложивъ содержаніе религіозныхъ идей, заключавшихся въ миѳологическихъ представленіяхъ, перейдемъ къ разсмотрѣнію внѣшняго культа, богослуженія грековъ. Мы видѣли, каковы боги; разсмотримъ, каковы отношенія боговъ и человѣковъ.

Боги природны по происхожденію, чувственны по существу;

---

[1]) Напр. Ar. Met., IV и de An. I, 2 и 5 и пр. Опредѣленіе души самого Аристотеля (*ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, ζωὴν ἔχοντος δυνάμει*) — можетъ считаться совершеннымъ выраженіемъ того же исконнаго греческаго понятія.

культъ есть чувственное общеніе съ ними. Чувственность боговъ антропоморфна; она есть высшее напряженіе, экзальтація человѣческой чувственности, ея апоѳеоза; все стихійное, животное, подчинено въ ней человѣческому, одухотворено и просвѣтлено; поэтому и культъ ихъ носитъ художественный, эстетическій характеръ. Чувственное общеніе въ высшемъ своемъ напряженіи есть половое общеніе — и, какъ извѣстно, греки признавали возможность такого общенія съ богами: всякій грекъ могъ вести свой родъ отъ боговъ, каждая страна сочеталась имъ въ лицѣ избранныхъ своихъ дочерей. Но, за рѣдкими исключеніями, греческій культъ не знаетъ религіозной проституціи востока; стихійный титаническій оргіазмъ былъ въ принципѣ побѣжденъ и просвѣтленъ богами грековъ.

Общеніе людей съ богами совершалось при посредствѣ жертвоприношеній, поклоненія священнымъ изображеніямъ боговъ и посредствомъ всякаго рода оракуловъ, чрезъ которыхъ боги были вопрошаемы смертными и раскрывали имъ свою волю и совѣтъ. Впослѣдствіи въ греческомъ культѣ заняли важное мѣсто особые обряды очищеній (*καθαρμοί*) и мистеріи, о которыхъ рѣчь будетъ ниже.

Въ историческомъ своемъ развитіи богослуженіе усложнялось все болѣе и болѣе, при всемъ консерватизмѣ разнообразныхъ мѣстныхъ культовъ. Мы уже видѣли, какъ значительно было его вліяніе на установку, развитіе и строй религіозныхъ представленій. Мы не станемъ также слишкомъ распространяться о томъ эстетическомъ духѣ, который существенно проникаетъ греческій культъ. Всѣ знаютъ, что гимны въ честь боговъ суть, какъ и миѳы, созданія народныхъ поэтовъ, храмы и священныя изображенія — созданія великихъ художниковъ Греціи: обрядъ сопровождался пѣніемъ и музыкой, иногда мимической пляской, и самая драма, — высшее проявленіе чувственности эстетической — возникла изъ особыхъ процессій въ честь Діониса, изъ преображенной, одухотворенной оргіи. Съ теченіемъ времени количество религіозныхъ празднествъ возрастало вмѣстѣ съ многобожіемъ, подъ вліяніемъ вкусовъ народныхъ, особливо въ богатыхъ городахъ съ праздною и жадною до зрѣлищъ толпою, гдѣ, какъ въ Аѳинахъ, государственныя и частныя богатства тратились на художественныя сооруженія, театръ и литургіи. Кромѣ празднествъ общегреческихъ или государственныхъ, были еще повсемѣстно сословныя, племенныя и родовыя празднества въ честь отдѣльныхъ боговъ, героевъ и даже душъ. Религіозныя панегиріи, процессіи — соперничали другъ съ другомъ въ самой безумной, разо-

рительной роскоши и великолѣпіи. Наконецъ *религіозныя игры* являлись самымъ крупнымъ періодическимъ событіемъ какъ въ жизни Греціи, такъ и въ жизни отдѣльныхъ ея народовъ [1]). Олимпіадами Греція вела свое лѣтосчисленіе: каждое четырехлѣтіе она посылала въ Олимпію цвѣтъ всѣхъ лучшихъ силъ своихъ, физическихъ и духовныхъ, на мирное состязаніе въ честь и славу великихъ боговъ. Олимпійскія игры были высшимъ проявленіемъ общегреческой культуры и вмѣстѣ величайшимъ эстетическимъ и религіознымъ праздникомъ, на которомъ весь народъ эллинскій въ лицѣ лучшихъ людей своихъ являлъ себя богамъ въ пріятное зрѣлище, играя и состязаясь передъ ними. Эти празднества были вмѣстѣ и величайшимъ эстетическимъ проявленіемъ народнаго самосознанія, ибо въ нихъ греческій народъ ходилъ смотрѣть себя самого и любоваться собою. На время Олимпійскихъ игръ всякое племенное междоусобіе прекращалось, и священное перемиріе провозглашалось особыми герольдами. Статуи побѣдителей украшали храмы боговъ, и нѣкоторыя изъ нихъ сподобились культа, ибо чѣмъ стала святость для новыхъ народовъ, тѣмъ была для грека сила и красота, — дарованія человѣка.

Отдѣльные элементы греческаго культа суть жертвоприношенія, идолы, оракулы.

1. Жертва есть существенная часть всякаго культа, хотя идея ея получаетъ различное развитіе въ различныхъ религіяхъ. Первоначально жертвоприношеніе грековъ есть торгъ съ богами, кормленіе боговъ: жертва есть даръ, которымъ закупаютъ бога, ожидая отъ него какой-либо услуги (*ἀμοιβὴ τῆς θυσίας*), или откупаются отъ бога, умилостивляютъ его гнѣвъ [2]). Каждый грекъ — въ крѣпостной зависимости отъ мѣстныхъ боговъ и платитъ имъ свой оброкъ. Сначала такъ было отчасти повсюду. Затѣмъ жертвоприношеніе становится вообще путемъ къ богамъ, заключая въ себѣ реальное мистическое отношеніе между богами и людьми. Хотѣлъ ли человѣкъ молиться, хотѣлъ ли онъ, чтобъ молитва его была услышана, онъ долженъ былъ сперва вступить въ мистическое соотношеніе съ божествомъ посредствомъ жертвы, онъ молился и сооб-

---

[1]) Всѣ игры древнихъ имѣли религіозное происхожденіе см. Тертуліана (de spectaculis, 365); Idolatio omnium ludorum mater est — quod enim spectaculum sine idolo, quis ludus sine sacrificio. Кромѣ олимпійскихъ игръ, особое значеніе имѣли пиѳійскія, немейскія, истмійскія.

[2]) П. IX, 497—501 *λιστοὶ (στρεπτοὶ) δὲ τε καὶ θεοὶ αὐτοὶ... καὶ μὲν τοὺς θυσίαισι καὶ εὐχωλαῖς ἀγαναῖσιν λοιβῇ τε κνίσῃ τε παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ.*

шался съ нимъ, пока жертвенное пламя ее пожирало. Боги не слушаютъ того, кто не приноситъ имъ жертвъ, не завязываетъ съ ними такого духовно-чувственнаго сношенія; напротивъ того, они внимаютъ человѣку какъ во время жертвоприношенія, такъ и послѣ него, когда онъ связалъ себя съ ними посредствомъ жертвы, когда уже заложенъ базисъ такихъ отношеній. Обѣты будущихъ жертвъ, какъ и напоминаніе прошедшихъ, являются также возможнымъ условіемъ молитвы, но во всякомъ случаѣ только дѣйствительная *жертва*, все равно, будущая, настоящая или прошедшая, есть условіе, базисъ богочеловѣческаго общенія [1]), — идея, которую мы находимъ во всѣхъ религіяхъ, не исключая ни еврейства, ни христіанства, упразднившаго всѣ несовершенныя подготовительныя жертвы евреевъ одною совершенною, Богочеловѣческою жертвою, единожды навсегда принесенною и къ которой пріобщаются всѣ грядущія поколѣнія. Весь языческій, дохристіанскій міръ какъ бы ищетъ такой совершенной жертвы [2]).

Такимъ образомъ, идея жертвы переживаетъ политеизмъ и въ своемъ развитіи возвышается надъ нимъ, упраздняетъ его. Въ древнѣйшихъ теогоніяхъ и космогоніяхъ мы часто встрѣчаемъ идею божественной жертвы въ непосредственной связи съ идеей мірозданія. Мы не находимъ у грековъ такого развитія этихъ идей, какъ въ Индіи или парсизмѣ; тѣмъ не менѣе общеобязательное содержаніе греческой религіи заключалось во внѣшнемъ, освященномъ преданіемъ и законами культѣ семейныхъ, родовыхъ и государственныхъ боговъ, а сущность этого культа — въ жертвоприношеніи. Поэтому мы видимъ, что философы различныхъ временъ Греціи, имѣвшіе о богахъ совершенно своеобразныя понятія, отличныя отъ народныхъ, философы съ большимъ или меньшимъ основаніемъ обвиняемые въ безбожіи, — добросовѣстно приносятъ жертвы богамъ по законамъ своей страны (*νόμῳ πόλεως*); и это не изъ страха, а съ вѣрою въ то, что они посредствомъ издревле установленнаго

---

[1]) Ср. *Nagelsbach, N. Th.* V. 13, 14, 15.

[2]) Въ Индіи жертва есть сначала также торгъ съ богами, затѣмъ путь, чрезъ который молитвы восходятъ къ богамъ, а боги нисходятъ къ людямъ. По мѣрѣ развитія многобожія и жертвеннаго ритуала, весь интересъ религіозной мысли направился на исканіе совершенной жертвы, совершеннаго пути къ божеству, и вся индійская философія возникла изъ такого исканія. Самые боги достигаютъ божества жертвеннымъ путемъ, жертвенный огонь становится верховнымъ богомъ, сыномъ неба (Агни) и сыномъ человѣческимъ, сходящимъ съ небесъ и восходящимъ на небеса, а богъ молитвы Брахманаспати — единымъ сверхмиѳологическимъ божествомъ, въ которое погружается подвижникъ, прошедшій жертвенный путь.

жертвеннаго пути вступаютъ въ положительное и конкретное сношеніе съ божественными метафизическими силами.

Среди разнообразныхъ жертвоприношеній (умилостивительныхъ, благодарственныхъ, просительныхъ и пр.) грековъ мы находимъ тотъ же троякій видъ жертвъ, который установленъ въ жертвенномъ законѣ Моисея[1]). Жертва *всесожженія* была вѣроятно самой древней, первоначальной; она всецѣло сожигалась, вся восходила къ божеству, которое питалось ею невидимымъ образомъ. Какъ у древнихъ арійцевъ — огонь служилъ здѣсь посредникомъ, пресуществляя жертву въ куреніе пріятное, въ пищу богамъ[2]). Впослѣдствіи этотъ ритуалъ сохранялся въ очистительныхъ обрядахъ, особливо въ Аѳинахъ, въ культѣ Зевса Мейлихійскаго[3]). Греція, какъ и Индія, знала божество жертвеннаго пламени — Гестію, Гесту. Во многихъ храмахъ горѣли неугасаемые огни этой богини со временъ пеласгическихъ. Въ нѣкоторыхъ изъ нихъ такіе очаги символизировали союзъ культовъ и племенъ; такъ въ Дельфахъ теплился неугасимый огонь за весь греческій народъ[4]). Кромѣ этихъ огней, которымъ обыкновенно приписывалось божественное происхожденіе, жертвенное пламя зажигалось при самомъ жертвоприношеніи. Оно являлось какъ бы душой его и потому по природѣ, цвѣту и направленію этого пламени жрецы судили объ угодности жертвы богамъ; въ Лаконіи, Аполлоніи, Эпирѣ развился даже способъ священнаго гаданья по жертвенному пламени[5]).

Вторымъ видомъ жертвоприношенія, соотвѣтствующимъ мирной жертвѣ евреевъ, была жертва, въ которой сожигалась лишь часть приносимаго животнаго; остальная служила священной трапезой. Сжигались по преимуществу кости, жирныя части бедра и внутренности (по которымъ также стали гадать впослѣдствіи)[6]). Кромѣ того, греки творили священныя возліянія богамъ, и, проливъ нѣсколько капель вина передъ ними, выпивали остальное за трапезой[7]). Когда жертва перестала быть простымъ кормленіемъ боговъ и явилась преимущественно путемъ общенія съ ними, значеніе трапезы (*ἱερὸν δεῖπνον*) увеличилось: невидимая эссенція съѣдаемой

---

[1]) См. объ этомъ „Исторія и будущность Теократіи“ В. С. Соловьева.

[2]) Всесожженіе — *ὁλοκάυτωμα, ὁλοκαυτεῖν ἱερεῖον;* см. *Maury*, II, 84, 85 Hieron. ad Ezechiel, I, 45.

[3]) Хен. Суг. Exp. VII с. 6 §§ 5, 6, ср. выше стран. 84.

[4]) *κοινὴ ἑστία*, см. *Maury*, II, 120.

[5]) Ib. II, 444—6, пиромантія.

[6]) *ἱεροσκοπία Nagelsbach*, N. Th. IV, 8.

[7]) Передъ каждой молитвой совершалось обыкновенно возліяніе хотя бы нѣсколькихъ капель.

пищи поглощалась богомъ, священная трапеза стала пріобщеніемъ къ божественному. Отсюда объясняется отвращеніе іудеевъ и христіанъ отъ идоложертвеннаго мяса и настойчивое требованіе ихъ гонителей вкусить этого мяса и чаши боговъ — пріобщиться къ культу.

Жертвы *крови* были преимущественно жертвами искупленія отъ адскихъ силъ, хотя пролитіе крови на алтарь входило въ составъ и другихъ жертвъ. Кровь жертвы замѣняетъ кровь жертвующаго при заклятіи адскихъ духовъ. Этотъ послѣдній видъ жертвоприношеній отличается наибольшею грубостью, наиболѣе суевѣрнымъ, магическимъ характеромъ; онъ не имѣетъ высокаго нравственнаго характера искупительныхъ жертвъ еврейства, ибо самая потребность искупленія была у грековъ не всеобщимъ, а частнымъ явленіемъ. Та или другая личность, въ силу особаго преступленія, болѣзни или просто страха, нуждалась въ огражденіи себя отъ злаго духа. Распространенная вѣра въ вампиризмъ адскихъ духовъ и вѣра въ психическія свойства крови обусловливала эти суевѣрные очистительные обряды, которые все болѣе и болѣе распространялись съ теченіемъ времени.

Кромѣ этихъ видовъ жертвъ, было и множество другихъ, носившихъ болѣе частный и спеціальный характеръ въ зависимости отъ свойствъ и особенностей различныхъ боговъ. Такъ морскимъ богамъ иногда бросали жертвы въ море, подземнымъ — зарывали въ землю; начатки плодовъ и жатвы приносились соотвѣтственнымъ богамъ; иныхъ боговъ кормили кутьей и пирогами — какъ демоновъ и покойниковъ. Возліянія творились водой, виномъ, елеемъ и молокомъ, которымъ особенно любили освѣжать тѣни усопшихъ[1]). При жертвоприношеніяхъ курили ѳиміамъ и ладанъ, а въ послѣднюю эпоху ставились и восковыя свѣчки идоламъ[2]).

Въ древнѣйшихъ культахъ и миѳахъ уцѣлѣли многочисленные слѣды человѣческихъ жертвоприношеній, смягченныхъ или замѣненныхъ впослѣдствіи, но распространенныхъ повсемѣстно въ доисторическія времена. Многія формы смертной казни, обычныя въ древности, суть, можетъ быть, лишь пережившіе остатки такихъ жертвоприношеній, гдѣ плѣнныхъ или рабовъ жгли на алтаряхъ, бросали морскому богу, вѣшали и распинали на священныхъ деревьяхъ. Отсюда многіе обряды, обставляющіе казнь преступника, и суевѣрія,

[1]) *Maury*, I, 316, *ἐναγισμός*, „cette libation n'est pour ces âmes qu'un adoucissement, un moyen de rafraîchissement *(παραψυχή)*, et non un rite d'adoration qui ne fut pratiqué qu'à une époque postérieure, cp. Joh. Lydus. De mensib. IV, 26.

[2]) *Maury*, II, 116; 46. Amm. Marcell. XXII, 14.

повсемѣстно связанныя съ его трупомъ. Общераспространенное представленіе объ очистительномъ характерѣ казни, смывающей вину не только съ казнимой жертвы, но и съ цѣлаго рода или племени, играло и въ Греціи видную роль и обуславливало въ нѣкоторыхъ случаяхъ религіозныя казни[1]). Но мало-по-малу боги-людоѣды погружаются въ Тартаръ. Человѣчные боги грековъ протестуютъ противъ *волчьяго* культа Ликаона, они спасаютъ свои жертвы (какъ Зевсъ — Фрикса, Артемида — Ифигенію), свергаютъ въ Аидъ древнихъ поборниковъ религіознаго каннибализма Самая идея *замѣны* жертвующаго жертвой, столь глубоко религіозная на востокѣ, развита чрезвычайно слабо, какъ и потребность искупленія. Греческая жертва есть по преимуществу мирное общеніе, сотрапезованіе съ богами, ибо грекъ живетъ съ ними дружно, въ ладу, и нуждается въ примиреніи лишь въ исключительныхъ случаяхъ, въ минуту грозной опасности, паническаго страха. При обыкновенныхъ обстоятельствахъ — скорѣе боги угощали людей, принимали себѣ лишь не съѣдобныя части; возліяніе совершалось передъ каждой трапезой, идея мирнаго общенія съ богами возобладала настолько, что всякое занятіе, дѣйствіе или даже наслажденіе, испытываемое съ призываніемъ соотвѣтственнаго бога, являлось нѣкоторымъ видомъ жертвы (какъ, напр., сложеніе стиховъ было жертвою музамъ и Аполлону). Ибо во всякомъ дѣйствіи или состояніи человѣкъ вступалъ въ сферу мощи какого-либо бога и постольку, въ силу тѣхъ внутреннихъ связей, которыя соединяли его съ богами, могъ вступать съ нимъ въ религіозное общеніе.

Такое общеніе завязывалось столь легко, боги были столь человѣчны и близки къ людямъ, что *жреческое сословіе* является ненужнымъ: идея *священства*, какъ богочеловѣческаго органа, особо священнаго свыше, идея, столь неразрывно связанная съ мистическими понятіями жертвы, совершенно отсутствуетъ у грековъ. Раздѣленіе между клиромъ и мірянами не существуетъ тамъ, гдѣ боги живутъ въ міру. Подобное отдѣленіе духовенства зарождается въ нѣкоторыхъ замкнутыхъ мистическихъ культахъ[2]). Во всѣхъ остальныхъ — мы встрѣчаемъ жрецовъ, какъ особыхъ блюстителей

---

[1]) Напр. *фармакоі* Аполлона, — два преступника, которыхъ іонійцы свергали въ морѣ въ майскій праздникъ своего бога — казнь, замѣненная впослѣдствіи ссылкой. См. обо всемъ этомъ *G. Gorres* Studien zur Gr Mythologie 1889 I Lykaon. О каннибализмѣ въ древней Греціи существуетъ русское изслѣдованіе *Воеводскаго*.

[2]) Таково, напр., наслѣдственное священство у дорянъ, оказавшее несомнѣнное вліяніе на религію племени.

культа — служителей храма. Всякій древній культъ является консервативнымъ началомъ въ государствѣ, но всѣ они усложняются наслоеніями вѣковъ. Приверженный по преимуществу ко внѣшней сторонѣ культа, грекъ во всѣхъ жертвахъ обращаетъ главное вниманіе на строгое исполненіе установленныхъ формальностей, малѣйшее нарушеніе которыхъ могло лишить жертву мистическаго значенія, осквернить ее или, еще хуже, оскорбить, разгнѣвать божество неправильнымъ образомъ дѣйствій[1]). Усилія правителей и ревнителей древняго благочестія всегда боролись съ нововведеніями, сопряженными съ развитіемъ многобожія, съ роскошью, которая проникла и въ эту область. Государство держится отеческимъ преданіемъ, законы — богами, и благочестіе состоитъ въ томъ, чтобы „знать законное относительно боговъ“ (Хен. Мем. IV, 6, 4), законы культа. Для этого были потребны спеціальные, свѣдующіе жрецы, особливо, въ государственныхъ культахъ и большихъ храмахъ, которые иногда обладали цѣлыми штатами служителей.

2. Исключительная приверженность грековъ ко внѣшней сторонѣ культа стоитъ въ тѣсной связи съ другой особенностью этого культа, съ **идолопоклонствомъ**, которое получило здѣсь совершенно своеобразный характеръ. Греческіе идолы были языческими *иконами*, и можно сказать, что принципъ иконопочитанія былъ сохраненъ навсегда, внесенъ въ церковь именно греко-римскимъ міромъ, заключая въ себѣ глубокую идею, согласную съ христіанствомъ[2]). Мы напомнимъ, что грубый фетишизмъ, непосредственно обожествляющій изображеніе, есть суевѣріе, вырастающее на всякой религіозной почвѣ въ моментъ ея истощенія или разложенія. Въ Иліадѣ и Одиссеѣ (какъ и въ Ведахъ) нѣтъ слѣдовъ того грубаго идолопоклонства, которое такъ усиливается въ позднѣйшія времена; даже въ цвѣтущій періодъ греческой культуры оно все-таки не достигаетъ тѣхъ размѣровъ, которые характеризуютъ періодъ упадка, гдѣ вѣра стала суевѣріемъ, боги — демонами и культъ — магіей. Конечно, идолы были предметами почитанія и считались священными; но греки поклонялись не камнямъ и не самымъ изображеніямъ, а предполагали между ними и божествомъ извѣстное мистическое соотношеніе. Наиболѣе суевѣрные думали, что божество иногда вселяется въ свое изображеніе. Но во всякомъ случаѣ

---

[1]) См. *Lobeck*, II, VIII, § 3, общій принципъ *κατὰ τὰ πάτρια ποιεῖσθαι τὰς θυσίας* и *ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις* или *ὡς κε πόλις ἐέζησι*, *νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος* — слова Гесіода (Porph. de abst. 1, 18).

[2]) Замѣчательно, что первыя иконы Христа, пророковъ и святыхъ украшали божницы язычниковъ, см. *Usener*, Religionsgesch. Unters. 1889, 30.

всѣ признавали, что поклоненіе, воздаваемое изображенію, относится къ изображаемому [1]). Седьмой вселенскій соборъ призналъ точно то же и опредѣлилъ, что идолопоклонство осуждается не за изображеніе вообще, а за изображеніе ложныхъ боговъ; онъ указалъ далѣе связь иконопочитанія съ таинствомъ Боговоплощенія, т.-е. съ истиннымъ *антропоморфизмомъ* христіанства. Принципъ воплотимости, чувственной вообразимости сверхчувственнаго и божественнаго, идеальнаго, духовнаго — былъ и вселенской религіей признанъ за истинный религіозный принципъ. Божественное свято и въ своемъ образѣ, отраженіи, если только оно вообще изобразимо. Антропоморфизмъ грековъ призналъ человѣчность божественныхъ образовъ, а потому и вообразимость божественнаго въ человѣческомъ образѣ. Все искусство служитъ чувственному воплощенію идеала; греческое искусство служило воплощенію боговъ, обоготворяя образъ человѣка, одухотворяя его тѣлесность. Кумиры Фидія однимъ видомъ своимъ вселяли благоговѣйный трепетъ, отъ нихъ вѣяло какъ бы непосредственнымъ присутствіемъ божества [2]). Вѣра въ чудотворную красоту или силу идоловъ, мистически и реально воображающихъ въ себѣ ликъ божества, его индивидуальный, конкретный характеръ — не имѣетъ еще сама въ себѣ ничего грубаго; божественное — божественно и въ своемъ явленіи, осуществленномъ вдохновеннымъ творчествомъ художника. Застывшее видѣніе, фиксированная теофанія, видимый образъ бога, осѣненный внутреннею силой, становится проводникомъ божественныхъ дѣйствій, особливо въ моментъ жертвоприношенія, когда въ жертвенномъ пламени разверзается путь, соединяющій земное съ божественнымъ.

Безспорно, идолопочитаніе часто вырождается въ грубое идолопоклонство, въ магическій фетишизмъ. Идоламъ приносили дары, покрывали ихъ золотыми ризами и драгоцѣнными камнями, обвѣшивали разными изображеніями ex voto, зацѣловывали настолько, что стирали самое изображеніе; ихъ носили процессіями, купали, кормили, окуривали, словомъ, продѣлывали съ ними рядъ суевѣрныхъ обрядовъ, надъ которыми глумились просвѣщенные греки. Вѣра всюду творитъ чудеса, и всюду есть организаціи, воспріимчивыя къ такимъ чудесамъ, всюду есть алчные жрецы, эксплуатирующіе народное суевѣріе. Поэтому, естественно, мы находимъ въ Греціи цѣлый рядъ чудотворныхъ идоловъ, идоловъ „явленныхъ“, приплывшихъ по водѣ, или упавшихъ съ неба, идоловъ мироточивыхъ,

[1]) Ср. *Maury*, II, 48.
[2]) Quint. XII, 10, 9. Liv. LXV, 28.

слезоточивыхъ, кровоточивыхъ и т. д.; предъ иными огонь зажигался самъ собою, иные двигались, издавали звуки. Были и другіе священные чтимые предметы, сохранившіеся въ храмахъ, одинъ видъ которыхъ дѣйствовалъ чудотворно, исцѣляя различныя болѣзни. Таковы были разнообразные слѣды и вещи, принадлежавшія богамъ, и мощи героевъ, изъ-за обладанія которыми города нерѣдко спорили между собою[1]).

Всѣ эти злоупотребленія осмѣивались философами и комиками — и по праву. Но въ основаніи ихъ лежала весьма конкретная и глубокая идея антропоморфизма, иногда понимаемаго слишкомъ грубо. Вѣра въ существенную вообразимость божескаго въ человѣческомъ, составлявшая силу греческаго искусства, составляетъ и силу греческой философіи, смѣло направлявшейся на познаніе метафизическаго, абсолютно идеальнаго, и не полагавшей изначала непроходимой границы между человѣческимъ, природнымъ и — божественнымъ, метафизическимъ. Сначала философія не различала достаточно между этими началами; затѣмъ, отдѣливши ихъ, она продолжала смотрѣть на божество, какъ на начало формы, образующей и просвѣщающей чувственную природу. Постольку, слѣдовательно, и весь эстетическій характеръ греческаго богослуженія имѣлъ глубокое вліяніе на складъ религіозно-метафизическихъ понятій, возбуждая мысль о постоянномъ проявленіи божества въ эстетической теофаніи культа.

3. Другой стороной богочеловѣческихъ отношеній у грековъ является **мантика**, т.-е. всякаго рода оракулы и способы религіозныхъ гаданій, въ которыхъ божество вопрошалось человѣкомъ и отвѣчало ему, открывая ему свою волю и будущую судьбу его. Рѣдко такія бесѣды съ богами велись непосредственно — во всякомъ случаѣ для такихъ непосредственныхъ богоявленій не могло быть особоустановленныхъ учрежденій; были храмы, въ которыхъ греки ложились спать, чтобы видѣть пророческія сновидѣнія, подготовляя себя къ тому жертвами, постомъ и очищеніями; были подземелья при нѣкоторыхъ святилищахъ, откуда выдѣлялись особыя удушливыя

---

[1]) О всѣхъ этихъ идолахъ и предметахъ поклоненія см. поучительныя страницы *Maury*, II, 48—57, также *Lobeck*, passim, напр. 51, 1. Изъ мощей интересна ключица Пелопса, чудесно найденная въ морѣ и сохранявшаяся въ золотомъ хранилищѣ въ храмѣ Зевса Олимпійскаго; эта кость славилась своими исцѣленіями и предотвратила эпидемію. Въ другихъ мѣстахъ показывали голову Орфея, волосы Медузы, хламиду Одиссея, зубъ вепря Калидонскаго, яйца Леды и пр. и пр. Павсаній утверждаетъ, что „херонейцы болѣе всѣхъ боговъ почитаютъ скипетръ, который Гефестъ, по словамъ Гомера, сдѣлалъ Зевсу“ (IX, 40, 6).

испаренія, которыя производили галлюцинаціи (каковъ, напр., знаменитый гротъ Трофонія). Но наиболѣе употребительнымъ способомъ было вопрошеніе оракуловъ, или мантика въ тѣсномъ смыслѣ, религіозныя гаданія по внутренностямъ жертвъ, по ихъ дыму и пламени, по шуму священныхъ деревьевъ, по полету птицъ, по сновидѣньямъ, по случайнымъ встрѣчамъ съ животными и съ людьми и пр., при чемъ всѣ эти способы ставились въ извѣстную зависимость отъ предшествовавшихъ жертвоприношеній[1]).

Въ основаніи этого вѣрованія лежитъ тотъ же натуралистическій антропоморфизмъ. Боги являются человѣкообразными разумными силами, которыя проявляютъ или указываютъ свою волю извѣстнымъ чувственнымъ способомъ, посредствомъ извѣстныхъ знаковъ и знаменій. Природа роковымъ образомъ проникнута демоническими силами, управляющими ею. Люди, животныя, растенія, стихіи, всѣ вещи изнутри водятся этими силами, которыя могутъ являться въ нихъ произвольно. Въ оракулахъ и пиѳіяхъ мы особенно наглядно можемъ уяснить себѣ этотъ характеръ дивинаціи, въ которой разумъ боговъ осуществляется и проявляется роковымъ и безсознательнымъ, инстинктивнымъ образомъ. Пиѳія есть слѣпое орудіе, медіумъ демонической силы. Въ тѣхъ случаяхъ, — быть можетъ, не столь рѣдкихъ, — гдѣ не было сознательнаго обмана, мы имѣемъ въ лицѣ пиѳій или тѣхъ семей, гдѣ даръ прозорливости передавался наслѣдственно, рядъ субъектовъ съ патологической, истерической организаціей, часто искусственно развиваемой, — субъектовъ, подверженныхъ гипнотическимъ и экстатическимъ состояніямъ. Ихъ отвѣты, иногда поразительные по своей прозорливости и особенно замѣчательные въ тѣхъ случаяхъ, когда вопросы были предлагаемы замѣчательными людьми, — опредѣлялись частью безсознательнымъ мысленнымъ внушеніемъ со стороны вопрошавшаго (являвшагося въ такомъ случаѣ какъ бы магнетическимъ *индукторомъ* пиѳіи), частью же самостоятельной религіозной экзальтаціей, вдохновеніемъ особаго рода, безличнымъ и пассивнымъ[2]). Такъ, дельфійскій оракулъ, окруженный всеобщимъ благоговѣніемъ, былъ истиннымъ

---

[1]) См. подробное изслѣдованіе *Maury*, II, ch. XIII. De la divination et des devins dans la Grèce. Les oracles. Leur constitution et leur influence morale et politique, 431—541.

[2]) Таковъ, напр., могъ быть отвѣтъ дельфійской жрицы восторженному ученику Сократа, Херефону: она отвѣчала ему, что Сократъ мудрѣйшій изъ смертныхъ, — отвѣтъ, согласный какъ съ личнымъ убѣжденіемъ Херефона, такъ и съ характеромъ дельфійской идеи, дельфійскаго духа. Таковъ же и цѣлый рядъ отвѣтовъ, поощрявшихъ патріотическую энергію великихъ людей Греціи.

національнымъ органомъ позитивнаго откровенія эллинскаго религіознаго сознанія, которое чрезъ его посредство канонизировало новыхъ боговъ и героевъ, утверждало новые культы, давало свой совѣтъ и рѣшеніе въ важнѣйшихъ случаяхъ государственной и частной жизни грековъ. Въ силу всеобщаго сосредоточенія національной вѣры, въ силу вѣковыхъ традицій, дельфійское святилище было проникнуто *идеей*, духомъ Аполлона, его пиѳія — одержима этимъ духомъ, національнымъ богомъ эллиновъ. Этой мистической стороны греческихъ оракуловъ нельзя отрицать, хотя и не слѣдуетъ преувеличивать: не забудемъ, что редакція изреченій пиѳіи сообщалась жрецами въ стихотворной, но темной и весьма общей формѣ, часто допускавшей возможность противоположныхъ толкованій.

Въ языческой мантикѣ самый разумъ въ высшемъ своемъ напряженіи,— разумъ боговъ, божественное въ разумѣ, представляется какъ бы сверхличною роковою и безсознательною силой. У Гомера самъ Зевсъ прибѣгаетъ къ мантикѣ, взвѣшивая жребій Гектора и Ахилла; у Эсхила онъ хочетъ узнать судьбу свою отъ Прометея, у Гесіода — осужденъ погибнуть отъ разумнаго чада сверхмиѳологической мудрости. Самъ свѣтлый Фебъ Аполлонъ, богъ прорицанія, сынъ темной Латоны (ночи), есть только *пророкъ* (*Διὸς προφήτης*): не онъ опредѣляетъ судьбу, онъ только познаетъ и сообщаетъ ее, подчиняясь ей. Впослѣдствіи мы можемъ легко прослѣдить развитіе понятія всеобщей разумности: сначала отвлеченное, потомъ все болѣе и болѣе конкретное, это понятіе всеобщаго разума вытѣсняетъ понятіе рока, хотя, по мѣрѣ выдѣленія изъ религіи этой истинной метафизической идеи, мракъ суевѣрія еще болѣе сгустился, вѣра въ мантику и гаданіе развилась и усилилась вмѣстѣ съ магіей, некромантіей и вѣрой въ частныя демоническія божества.

Д. Мистеріи.

1. Происхожденіе мистерій.

По мѣрѣ развитія греческой религіи боги все болѣе и болѣе очеловѣчиваются и приближаются къ демонамъ, забывая свое натуралистическое происхожденіе. Реакціей противъ такого движенія служатъ *мистеріи*, оргіастическій культъ производящихъ силъ природы. Съ одной стороны, такой культъ является намъ реакціоннымъ въ силу своего натурализма: новымъ греческимъ богамъ онъ противополагаетъ ихъ древнѣйшія натуралистическія формы въ различныхъ мѣстныхъ культахъ, какъ, напр., великую матерь Землю

(въ ея различныхъ формахъ Деметры (*Γῆ μήτηρ*), Реи Кибелы) или Критскаго солнечнаго Зевса-Кроноса, приближающагося къ восточнымъ типамъ, или еще Діониса Загревса — оба бога умирающіе и возраждающіеся. Такой характеръ этихъ боговъ и богинь естественно сблизилъ ихъ съ восточными культами Изиды и Озириса, Адониса и Астарты — великихъ богинь матерей и боговъ жизни природной, періодически умирающей и воскресающей, обновляющейся въ годовомъ процессѣ. Эти восточные культы также легко проникаютъ въ Грецію и мало-по-малу смѣшиваются съ греческими[1]). Но уже изъ этого видно, что мистеріи не ограничиваются простою реакціей; ихъ натурализмъ не есть простое обоготвореніе частныхъ стихійныхъ силъ или явленій. Даже тамъ, гдѣ мистеріи возникли изъ первоначальныхъ мѣстныхъ и частныхъ культовъ — натурализмъ ихъ обобщается: какъ указываетъ намъ ихъ внутреннее сродство съ мистеріями востока, онѣ заключаютъ въ себѣ культъ *общеязыческихъ началъ* и постольку самихъ теогоническихъ силъ, въ чемъ намъ предстоитъ убѣдиться. Мистеріи являются намъ новою стороною греческой религіи, но не слѣдуетъ видѣть въ нихъ внутренняго раздвоенія этой религіи; внѣшній культъ и мистеріи взаимно предполагаютъ другъ друга. Вмѣстѣ съ развитіемъ внѣшняго язычества развилась и внутренняя сторона его: язычество никогда не могло отрѣшиться отъ своей натуралистической основы, какъ отъ позитивнаго содержанія своего; но вмѣстѣ съ тѣмъ это внутреннее позитивное содержаніе, эта теогоническая основа, или Матерь, *природа* боговъ, могла быть сознана, какъ всеобщее начало (Душа Міра). Ея представленіе могло развиться въ религіозномъ сознаніи вѣрующихъ вмѣстѣ со всѣмъ внѣшнимъ культомъ и миѳологіей грековъ. Одинъ и тотъ же богъ, Діонисъ, является носителемъ этого двойного прогресса: онъ богъ мистерій и оргій и онъ богъ герой, сынъ Зевса и смертной Семелы, взошедшій на небо и возведшій свою мать изъ преисподней.

Окруженныя глубокой тайной, мистеріи доступны лишь посвященнымъ. И хотя всякій незапятнанный преступленіемъ эллинъ (а впослѣдствіи и варваръ) могъ быть посвященъ въ нихъ, — смертная казнь карала профанацію или разглашеніе священныхъ тайнъ; очи-

---

[1]) Такъ, Адониды проникаютъ въ Грецію приблизительно около VI-го вѣка; эти празднества совершаются въ Аѳинахъ публично во времена Никія и Аристофана (*Maury*, III, 224); египетскія мистеріи также проникаютъ въ Грецію постепенно черезъ посредство Киренской колоніи, основанной въ VII вѣкѣ. Въ первые вѣка нашей эры культъ Изиды и Сераписа былъ распространенъ по всей римской имперіи.

щенія, искусы предшествовали посвященію. Мистеріи начинаютъ возрастать съ VI или VII вѣка. Развившись изъ нѣкоторыхъ мѣстныхъ культовъ, онѣ постепенно сливаются другъ съ другомъ, съ мистеріями орфиковъ, пиѳагорейцевъ и, наконецъ, съ восточными мистеріями, являясь мощнымъ орудіемъ религіознаго синкретизма. Эта послѣдняя черта доходитъ до того, что писатели классической эпохи, начиная съ отца исторіи, Геродота, не умѣютъ отличать различныхъ мистерій и часто смѣшиваютъ ихъ между собой. Секты орфиковъ, пиѳагорейцевъ и впослѣдствіи платониковъ, мистиковъ, теософовъ всякаго рода — создаютъ постепенно цѣлую литературу гимновъ, теогоній и миѳовъ, проникнутыхъ пантеизмомъ и философскими идеями позднѣйшаго происхожденія, при чемъ всѣ эти поздніе ученія выдавались за тайное откровеніе древнихъ мистерій, сообщаемое *эпоптамъ*, т.-е. высшему разряду посвященныхъ. Но критическія изслѣдованія современныхъ ученыхъ, и въ особенности Лобека, разоблачили всѣ эти фальсификаціи, столь запутавшія и затруднившія изученіе греческой религіи. Теперь считается доказаннымъ, что греческія мистеріи первоначально не заключали въ себѣ никакихъ ученій и состояли исключительно изъ таинственныхъ символическихъ обрядовъ, содержанія особенныхъ идоловъ и священныхъ предметовъ, изъ богослужебныхъ дѣйствій и формулъ, которымъ лишь впослѣдствіи былъ подысканъ философскій смыслъ, часто совершенно произвольный.

Что касается до таинственнаго характера мистерій, то онъ объясняется прежде всего замкнутымъ характеромъ тѣхъ племенныхъ консервативныхъ культовъ, изъ коихъ онѣ возникли. Мелкіе города, отстаивавшіе свою независимость, должны были всего болѣе дорожить замкнутостью культа, защищать доступъ къ нему опаснымъ сосѣдямъ. Такіе культы легко превращались въ мистеріи, по мѣрѣ того, какъ замкнутость становилась существенной чертою культа. Городокъ, обладавшій подобнымъ культомъ, могъ подпасть подъ власть могущественнаго сосѣда, какъ это случилось съ Элевсиномъ; культу пріобщались отдѣльные граждане сосѣдняго государства, а за ними граждане союзныхъ городовъ и всей Греціи, при чемъ этотъ культъ продолжалъ сохранять свою исключительную замкнутость, утративъ первоначальное племенное значеніе. Такъ было съ элевсинскимъ культомъ Деметры и со всѣми мистеріями вообще; ихъ замкнутость имѣетъ національно-языческій характеръ и происхожденіе[1]).

[1]) Ср. *Lobeck*, II с. § 3, стран. 278 Hinc satis claret, mysterias ad cultum *nutrium tutelarium* (такова была Деметра) pertinuisse eamque imprimis causam

Но не этой одной замкнутостью мѣстныхъ культовъ обуславливается происхожденіе и распространеніе мистерій, имѣющихъ общегреческое значеніе, напр., мистерій Діониса и Великихъ Богинь, главнымъ центромъ которыхъ является Элевсинъ.

Одно сродство греческихъ мистерій съ культами Озириса и Изиды, Адониса и Астарты, Аттиса и Кибелы, указываетъ намъ, что мистеріи возникаютъ не случайнымъ, внѣшнимъ образомъ изъ какихъ-либо особенностей культа, но составляютъ всеобщій моментъ въ развитіи стихійнаго языческаго натурализма, вытекаютъ изъ нѣкоторой всеобщей религіозной потребности, возникающей неизбѣжно на извѣстной ступени развитія. Греческія мистеріи развиваются въ ту эпоху древности, когда все человѣчество прониклось глубокимъ религіознымъ броженіемъ, рожда[illegible] новыхъ боговъ, очищая и реформируя старые культы.

Въ религіяхъ натуралистическихъ религіозное сознаніе не удовлетворено, *во-первыхъ*, самими *богами* своими, всегда ограниченными природой. Отсюда — теогоническое стремленіе родить новаго бога, торжествующаго надъ природой, надъ ея отрицаніемъ и смертью, бога *спасителя* и воскресителя, бога освобождающаго, какимъ, напр., былъ Діонисъ (*λύσιος*). Но религіозное сознаніе еще не отрѣшается отъ своего языческаго натурализма, отъ природы, великой матери боговъ. Напротивъ, оно стремится еще глубже погрузиться въ эту стихійную основу, чтобы въ ней родить такого бога, найти его.

Во-вторыхъ, религіозное сознаніе не удовлетворено *естественной жизнью человѣка;* углубляясь и развиваясь, это сознаніе признаетъ ее ложною, грѣховной и нечистой, чуждою божественной истинной жизни. Мысль о смерти, о загробномъ существованіи, о душѣ — все болѣе и болѣе тревожитъ человѣка и пробуждаетъ въ немъ религіозный пессимизмъ. Проникнутый сознаніемъ внутренней лжи и грѣха своей жизни, человѣкъ ищетъ очищенія, искупленія и безсмертія; но поскольку онъ еще не отрѣшается отъ натурализма и сохраняетъ свою прежнюю вѣру, онъ ищетъ такого

---

fuisse cur Graeci eorum adspectu peregrinos interdicerent, quorum praesentiam neque dis gratam neque sibi utilem putarent. См. многочисленные примѣры, приводимые *Лобекомъ*, стран. 272. Почти въ каждомъ городѣ были тайныя святыни, древніе идолы, фетиши или мощи, чтимые спеціальными жрецами въ особыхъ святилищахъ, не всегда доступныхъ самимъ гражданамъ. Были даже гентильныя мистеріи у отдѣльныхъ родовъ, напр., у аттическихъ Ликомидовъ, см. *I. Toepffer*, Die attische Genealogie 1869 с. 208 и слѣд. Въ извѣстномъ смыслѣ элевсинскія мистеріи могутъ разсматриваться, какъ мистеріи эвмолпидовъ.

искупленія, очищенія и безсмертія, такого источника истинной жизни въ нѣдрахъ самой матери-природы, въ ея творческихъ, рождающихъ, жизненныхъ силахъ.

Отсюда является стремленіе къ болѣе истинному и полному соединенію съ этими божественными силами, ибо религіозное сознаніе не удовлетворено, *въ-третьихъ*, и самой *формой религіозныхъ отношеній*, всѣми отдѣльными культами отдѣльныхъ боговъ, всѣмъ множествомъ храмовъ, идоловъ, празднествъ и жертвоприношеній. Оно стремится соединиться мистически съ своими богами, пріобщиться ихъ тайнѣ, ихъ плоти и крови, войти въ самый жизненный процессъ божественныхъ силъ. Отсюда возникаютъ *мистеріи*.

Мы уже видѣли, какъ сильны были теогоническія потребности грековъ. Постоянная канонизація новыхъ героевъ, прогрессирующее многобожіе, постоянныя заимствованія восточныхъ культовъ являются существенной особенностью греческой религіи, опаснымъ для государства и культа злоупотребленіемъ, съ которымъ тщетно боролись законодатели. Но самое запрещеніе новыхъ и чужеземныхъ культовъ невольно придавало имъ тайный, замкнутый характеръ мистерій, какъ нельзя болѣе соотвѣтствовавшій религіознымъ вкусамъ эпохи. Мы упоминали также о возраставшей потребности въ религіозномъ *очищеніи*, которая одна породила множество тайныхъ и частныхъ культовъ, естественно связанныхъ съ культомъ хтоническихъ боговъ, съ восточными и орфическими мистеріями[1]). Намъ предстоитъ ознакомиться теперь съ новыми мистическими формами, развившимися подъ вліяніемъ аналогичныхъ религіозныхъ потребностей.

2. *Боги критскихъ и элевсинскихъ мистерій.*

Во всѣхъ мистеріяхъ какъ греческихъ, такъ и восточныхъ, мы находимъ культъ производящихъ силъ природы, богини-Матери и бога воскресающей жизни, рождающагося, растерзаннаго и возстающаго вновь, сходящаго въ Аидъ и восходящаго изъ него. Въ этомъ

---

[1]) См. *Lobeck*, 637—42 и проч. Любопытно также свидѣтельство Платона (Respubl. 364 B.) о странствующихъ жрецахъ и волхвахъ, которые посредствомъ особыхъ заклинаній и тайныхъ жертвъ производятъ очистительные обряды, *искупающіе грѣхи живыхъ и мертвыхъ*, обольщая не только частныхъ людей, но и *цѣлые города*. Бѣдствія и болѣзни, поражавшія отдѣльныя семьи или города, приписывались не только личнымъ прегрѣшеніямъ, но и грѣхамъ предковъ, таинственно соединенныхъ съ потомками (Pl. Phaedr. 244 E): вина усопшихъ праотцевъ (*ἡ μῆνις τῶν τετελευτηκότων*) лежитъ на потомкахъ и нуждается въ очищеніи. Впрочемъ, это представленіе такъ и осталось частнымъ, не возвысившись до общаго понятія первороднаго грѣха.

смыслѣ боги мистерій носятъ общеязыческій характеръ и въ своемъ культѣ олицетворяютъ *періодическую смѣну смерти и жизни въ природѣ, связанную съ годовымъ процессомъ солнца.* Эта двойственность въ характерѣ бога, то мертваго, то живого, производитъ часто раздвоеніе бога на двѣ миѳологическія формы, подземную и надземную, загробную и небесную, раздвоеніе, слѣды котораго можно замѣтить и въ остальныхъ божественныхъ типахъ собственно не-мистическаго цикла, ибо всѣ натуралистическіе боги въ извѣстной степени подвержены періодическому умиранію и обновленію (таковы Аполлонъ дельфійскій и гиперборейскій, Артемида, Гера—дѣва и вдова и проч.). Подобное раздвоеніе выражается иногда простымъ различеніемъ эпитетовъ и аттрибутовъ, иногда совершеннымъ раздѣленіемъ первоначальнаго типа на двухъ боговъ, одинъ изъ которыхъ обыкновенно представляется отцомъ второго. Таковъ Озирисъ, загробное, подземное солнце и Горъ, его сынъ, — ожившій Озирисъ; таковъ Адонисъ Таммузъ[1]), двойной Діонисъ (растерзанный Загревсъ и ѳиванскій Діонисъ, юноша или дитя Якхъ), двойная Аріадна[2]), таковы Деметра-Персефона, Зевсъ-Кроносъ критскихъ мистерій и пеласгическій Гермесъ (Имбросъ и Кадмиллъ) мистерій Самоѳракіи, Ино-Левкотея и Мейликертъ-Палэмонъ и проч. Всѣ эти боги въ своихъ культахъ являютъ намъ періодическій переходъ отъ одной божественной формы къ другой, колеблясь между свѣтомъ и тѣнью, смертью и безсмертіемъ, подобно *Діоскурамъ*, божественнымъ близнецамъ, воплощающимъ ту же идею[3]). Въ другихъ случаяхъ, тамъ, гдѣ богъ фиксировался въ одномъ пребывающемъ типѣ, онъ выдѣлилъ изъ себя героя, какъ свою страдающую, умирающую форму.

Однимъ изъ древнѣйшихъ видовъ мистеріи слѣдуетъ вѣроятно считать критскія мистеріи идскаго Зевса, миѳъ о рожденіи котораго воспринятъ въ „Теогонію“ Гесіода. Критъ сохранилъ пещеру, гдѣ скрывался новорожденный богъ съ своей кормилицей козой Амалтеей и вмѣстѣ съ тѣмъ, къ соблазну позднѣйшаго времени, показывалъ и *могилу* Зевса, что вмѣстѣ съ другими чертами сближаетъ этого критскаго Зевса съ *нисскимъ* богомъ *(Діонисомъ)* въ его

---

[1]) *Maspéro*, Hist. ancienne des peuples de l'Orient, 4-e édit. 1886, 342. *Tiele*, Hist. comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques, trad. du hollandais par *Collins*, 1882, 1, III ch. IV.

[2]) *Preller*, I, 534.

[3]) Ib. II, 91. Діоскуры — боги свѣта въ его періодическомъ колебаніи между восходомъ и закатомъ, потемнѣніемъ, въ его измѣненіяхъ въ теченіе суточнаго и годового цикла. *Они безсмертны черезъ день* (Odys. I. 248—303).

оракійской и оиванской формѣ[1]). Нѣкогда, можетъ быть, одинъ и тотъ же небесный богъ, мѣстнаго или фригійскаго происхожденія, *Зевсъ Кроносъ* или *звѣздный* Зевсъ *Астеріосъ* управлялъ годичнымъ теченіемъ солнца, засыпалъ мертвымъ сномъ на зиму и пробуждался весною, какъ и другіе боги фригійцевъ и пафлагонцевъ[2]). Впослѣдствіи обѣ формы этого бога обособились: старое солнце позднаго времени года въ лицѣ Кроноса закатилось навсегда въ область смерти, оставивъ царство вѣчно юному сыну, небесному богу плодотворныхъ грозъ, нѣкогда скрывавшемуся отъ него въ водахъ и облачныхъ горахъ. Единство первоначальнаго критскаго бога удержалось лишь въ культѣ и утратилось въ миѳологіи: отсюда и самый культъ, отличный отъ внѣшнихъ миѳическихъ представленій, имѣетъ тайное содержаніе, становится мистическимъ. Критская идея отразилась на общегреческой миѳологіи, поскольку Зевсъ всюду является сыномъ Кроноса; но съ другой стороны древній Астеріосъ, критскій солнечный быкъ, убитъ среди своего звѣзднаго лабиринта іонійскимъ героемъ *Ѳезеемъ*, сыномъ Эгея-Посейдона. Впрочемъ, не Посейдону досталась критская дѣва, добыча Ѳезея, а Діонису, богу, которому суждено было придать новое и оригинальное развитіе идеѣ *страстей* и *возрожденія* божества.

Тѣмъ не менѣе въ Критѣ культъ Зевса Кроноса удержался до позднѣйшаго времени[3]). Супруга этого бога „великая матерь“ *(Ма)* боговъ (*θεῶν μήτηρ*), „горная матерь“ *Рея* есть богиня малоазіатская, фригійская. Это переходная форма Деметры, дикая Деметра горъ, волнующейся скалистой земли титаническаго періода, окруженная львами и барсами, чтимая въ пещерахъ[4]); великая мать при-

[1]) Оракійскій, точнѣе орфическій, Діонисъ есть Загревсъ, растерзанный титанами и оживший въ оиванскомъ Діонисѣ. Діонисъ уже въ Иліадѣ (VI, 130) спасается въ воду отъ преслѣдованій Ликурга (зимы); онъ выходитъ изъ моря весною. Амалтея — то коза, то рѣчная нимфа — олицетвореніе питательной силы водъ — ассоціируется также и Діонису. *Preller*, I, 503. Земля принимаетъ Зевса въ свое чрево, какъ *мать* и какъ *могила*, und dieser kretische Zeus stand dem Dionysos der Mysterien näher, als dem olympischen Zeus des gewöhnlichen Volksglaubens. Эпитафія Зевса у Porph. v. Pyth. 17 *ᾧ δὲ θανὼν κεῖται Ζάν, ὃν Δία κικλήσκουσι.*

[2]) Plut. Is. Os. 69.

[3]) Этотъ культъ проникъ и въ Грецію, гдѣ нашелъ себѣ прозелитовъ и даже пророковъ въ дикой „пеласгической“ Аркадіи. *Мори* полагаетъ, что Кронось есть семитическое (III, 219), а Зевсъ — пеласгическое божество, и считаетъ критскій культъ результатомъ столкновенія этихъ двухъ національныхъ боговъ (I, 264). Мы склонны видѣть одного и того же бога въ этихъ двухъ формахъ. Критскій культъ, изображавшій всю священную исторію Зевса, отводитъ важное мѣсто *іерогаміи*, священному браку Зевса съ Герой. Но эта богиня чтима не только, какъ супруга Зевса *(Ἥρα τελεία)*, она является намъ въ троякомъ видѣ: дѣвы-невѣсты, жены и *вдовы* Paus. VIII, § 22, 2; ср. *Maury*, I, 411.

[4]) См. выше 58.

роды, она представляетъ собою „теллурическую производительную силу лѣсовъ и горъ“[1]), и въ этомъ качествѣ сливается съ восточными Афродитами. Ея первое святилище воздвигнуто лѣшимъ царемъ Мидасомъ, тѣмъ самымъ, который пѣснь сатира предпочелъ Аполлоновой пѣсни. Первые жрецы ея и первые люди, *куреты*, — выросли изъ земли, какъ деревья послѣ дождя (*δενδροφυεῖς*)[2]). Супруга Кроноса, она постоянно колеблется между порывами горя и стенанія и порывами ликующей радости, между рожденіемъ и смертью бога[3]). Отсюда дикій неистовый характеръ ея оргій, гдѣ ея жрецы (метрагирты) и поклонники съ воплями и криками носились по горамъ и лѣсамъ, при звукѣ тимпановъ, съ факелами въ рукахъ, нанося себѣ раны и увѣчья. Впослѣдствіи подобное бѣсованіе корибантовъ стали объяснять согласно миѳу о рожденіи Зевса; корибанты шумятъ, чтобы плачъ малютки не дошелъ до слуха отца — Кроноса. Первоначальное значеніе этого оргіастическаго культа объясняется однако иначе; подобно мистическимъ жрицамъ Якха, ѳіадамъ, корибанты *искали* бога, взывали къ нему, *будили* его своимъ крикомъ, скорбя о немъ вмѣстѣ съ матерью-супругой, какъ элевсинскіе мисты скорбѣли съ Деметрой по ея похищенной дочери. Критская Рея естественно переходитъ въ Деметру. Божество по преимуществу теогоническое, она по своему тревожному характеру, какъ и по географическому положенію своего культа — всего яснѣе выражаетъ переходный моментъ религіознаго сознанія, являясь промежуточнымъ звеномъ между греческими и азіатскими культами Матери-Земли. Одинъ орфическій стихъ мѣтко опредѣляетъ ея значеніе: по рожденіи Зевса, прежняя Рея становится Деметрой[4]). Даже тамъ, гдѣ, какъ въ Лидіи, сохраняется ея первоначальный культъ, она получаетъ характеръ Деметры, изображается основательницею городовъ и культуры, воспитательницею *Діониса*, постепенно замѣнившаго собою въ Греціи идскаго Зевса.

Во Фригіи культъ *Кибелы* соединяется съ культомъ *Аттиса*, который, подобно критскому Зевсу, финикійскому Адонису и египетскому Озирису, есть богъ жизни природной, умирающій, растер-

---

[1]) *Preller*, I, 505. *ζωογόνος θεά.*

[2]) *Preller*, I, 505, 1, 2.

[3]) См. многознаменательныя слова Овидія (F. IV, 201). *Saepe Rhea questa est totiens fecunda nec unquam mater et indoluit fertilitate sua.*

[4]) *Lobeck*, II, V, § 22, Procl. in Crat.: *τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέᾳ εἶναι, λέγει, ὅτι ἄνωθεν μὲν μετὰ Κρόνου οὖσα ἀνεκφοίτητος Ῥέα ἐστι, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Δία Δημήτηρ. λέγει γὰρ*

Ῥείην τὸ πρὶν ἐοῦσαν ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ
γέγονε (γεγονέναι) Δημήτηρ.

занный и возрождающійся вновь. Всѣ эти культы, какъ уже сказано, изображаютъ символически тотъ божественный процессъ, который религіозное сознаніе усматриваетъ въ смѣнѣ временъ года и связанныхъ съ ними перемѣнахъ природы, состояніяхъ солнца, разлитіи рѣкъ, въ смерти и обновленіи растительности, производительныхъ силъ. Всѣ эти культы обнимаютъ въ себѣ поэтому, во-первыхъ, культъ *страстей,* страданія и смерти растерзаннаго бога[1]); во-вторыхъ — радостный культъ его воскресенія. Первый моментъ культа, траурный и печальный, заключается въ оплакиваньи убитаго бога, исканьи его тѣла и его похоронахъ. Великая мать-природа ищетъ своего божественнаго супруга; исчезъ онъ — и красота ея увяла, чрево ея стало безплоднымъ, кровь ея застыла; и вся тварь пріобщается скорби ея, ищетъ и зоветъ вмѣстѣ съ нею убитаго бога[2]). Богъ растерзанъ и оскопленъ; его жрецы и поклонники терзаютъ и уродуютъ себя, фаллосъ носится въ торжественныхъ процессіяхъ. Затѣмъ наступаетъ праздникъ возрожденія, воскресенія, возстанія бога, который снова соединяется съ матерью-супругой (іерогамія). По окончаніи *недѣли страстей* Адониса, въ Финикіи празднуется дикая оргія, сопровождаемая священной проституціей, въ которой принимаютъ обязательное участіе всѣ женщины, не изуродовавшія себя въ предшествовавшую недѣлю поста и самоистязаній. И какъ ни ужасенъ этотъ кровожадный развратъ, этотъ культъ боговъ крови и сѣмени — въ основаніи его лежитъ религіозное, мистическое стремленіе пріобщиться тайнѣ боговъ, процессу ихъ божественной жизни. Субъективный моментъ такого пріобщенія есть экстазъ, въ языческомъ натурализмѣ — оргіазмъ въ его стихійномъ неистовствѣ.

Въ Греціи и этотъ культъ производительныхъ силъ природы очеловѣчился, очистился, просвѣтился и получилъ свое совершенное выраженіе въ элевсинскихъ мистеріяхъ, въ которыхъ первоначальныя мистеріи Деметры и Персефоны сочетались съ оргіями Вакха, орфическими мистеріями Діониса. Мы знаемъ, что эти два культа Деметры и Діониса были сначала независимы другъ отъ друга, несмотря на все сродство свое: первый культъ, восходя ко временамъ пеласгическимъ, несомнѣнно древнѣе второго. Тѣмъ не менѣе намъ

---

[1]) Athenag. Legat. c. 32, p. 32: *τὰ πάθη τῶν θεῶν δεικνύουσι μυστήρια.*

[2]) Tertullian. adv. Marcion. Sic et Osiris quod semper sepellitur in vivido quaeritur et cum gaudio invenitur, Plut. Is. O. 39, 40; Macrob. Saturn. объ исчезновеніи *(ἀφανισμός)* и появленіи, нахожденіи *(εὕρεσις)* Адониса Schol. ad Theocr. idyll. XV. 103: *καὶ παρὰ Φοίνιξιν ὁ ἀνὰ μέρος παρ' ἔξ μῆνας ὑπὲρ γῆν τε καὶ ὑπὸ γῆν γινόμενός Ἄδωνις.*

почти невозможно разсматривать ихъ независимо другъ отъ друга, ибо слiяніе ихъ совершилось, во всякомъ случаѣ, весьма рано. Извѣстенъ миѳъ Деметры, великой богини земли греческой: дочь ея Прозерпина, богиня растительности, цвѣтъ весенній, похищена богомъ смерти; неутѣшная мать Деметра въ скорби и отчаяніи ищетъ дочь свою, обѣгая землю; она прекращаетъ дѣйствіе всѣхъ производительныхъ силъ земли, и вся природа перестаетъ производить, доколѣ Зевсъ не разрѣшаетъ Прозерпинѣ проводить часть года надъ землею и часть года подъ нею, въ домѣ Аида. По многознаменательному символизму гомерическаго гимна (in. Cer.) сама матерь Рея нисходитъ съ Олимпа, чтобы возвести на него Деметру. Но прежде этого, въ своихъ исканіяхъ, Деметра останавливается въ Элевзинѣ и научаетъ людей земледѣлію. Таковъ тотъ божественный процессъ, который греки усматривали въ естественной смѣнѣ временъ года, въ посѣвѣ и восходѣ хлѣбнаго сѣмени, его пребываніи подъ землею.

Рядомъ съ Деметрой и Персефоной съ теченіемъ времени становится Діонисъ, богъ жизни и вина, богъ крови земной, растительныхъ жизненныхъ соковъ, сошедшій съ небесъ на землю и снова восшедшій на небо, богъ орфическихъ мистерій, растерзанный и ожившій, сошедшій въ адъ и возведшій изъ него свою матерь, (Preller, I, 537, 2). Діонисъ имѣетъ смертную мать и небеснаго отца, его природа — влажная и огненная въ одно и то же время. Богъ жизненнаго сока, крови природы, онъ есть „влажный Діонисъ“ (Ὑης), „господь влажнаго естества“ (ὑγρᾶς φύσεως κύριος Pl. Is. Os. 35), онъ воспитанъ морскими божествами, скрывается на зиму въ море и вновь выходитъ изъ него къ веснѣ[1]). Съ другой стороны онъ богъ „огнеродный“ (πυριγενής), его мать убита огненнымъ сіяніемъ его отца, Зевса. Дважды рожденный (δισσότοκος, διμήτωρ), онъ скрываетъ въ себѣ огненное мужеское естество подъ текучей женственностью материнскаго тѣла (Διόνυσος θηλύμορφος, ἀρσενόθηλυς) и приближается къ другому богу жизненныхъ соковъ, тѣло котораго также растерзано въ точилѣ, къ индійскому *Сому:* оба бога имѣютъ двойную природу — влажную и огненную, земнородную и небесную, оба посредствуютъ между небомъ и землею, человѣкомъ и божествомъ. Какъ Сома отождествляется съ опьяняющимъ сокомъ ascepelias acida, такъ и Діонисъ съ виномъ; какъ Сома, выпитый человѣкомъ, составляетъ безсмертную сущность его

[1]) II. VI. 130 и проч. *Preller.*

тѣла *(amrita)* такъ и сокъ Діониса, его кровь, проницающая естество человѣка, заключаетъ въ себѣ безсмертную *амброзію*[1]).

Еще ближе Діонисъ къ богамъ мистерій греческихъ и восточныхъ. Питомецъ Кибелы, рождающійся и умирающій, онъ соотвѣтствуетъ критскому Зевсу. Богъ весны, весенняго оргіазма природы и богъ осеннихъ плодовъ, празднуемый весною и осенью, онъ, подобно Прозерпинѣ, принадлежитъ и горнему и подземному міру. Богъ орфическихъ мистерій Діонисъ Загревсъ, растерзанный титантами и воплотившійся, ожившій во второмъ Діонисѣ, сынъ Ѳивянки Семелы — такъ близокъ къ Адонису и Озирису, что уже Геродотъ приписываетъ ему египетское происхожденіе[2]). Въ Дельфахъ *Діонисъ чтился не менѣе Аполлона*[3]); около треножника этого бога находилась *могила* Діониса, и верховные жрецы Аполлона приносили на ней тайныя жертвы въ кратчайшій день года (теперешнее 25 декабря по новому стилю), когда умираетъ старое солнце, нарождается новое и начинаетъ расти подобно младенцу[4]). Въ этотъ день мистическія ѳіады, менады, вакханки, лэны повсемѣстно предавались ночнымъ неистовымъ плескамъ въ горахъ, *будили* новорожденнаго Вакха и *звали* его вернуться снова въ его храмы. Мы находимъ эти оргіи въ Дельфахъ, въ Аттикѣ (*λήναια*), Бэотіи, Фокидѣ, Локрахъ, Пелопоннесѣ, на сѣверѣ и востокѣ Греціи и по всему архипелагу. Главными центрами ихъ являются Тайгетъ и Парнассъ, гдѣ ѳіады будили Вакха Ликнита; онѣ праздновались обыкновенно черезъ два года на третій (високосный годъ согласно древнему календарю)[5]). Мѣстами, среди этихъ оргій растерзывали лѣсныхъ животныхъ и ѣли ихъ сырое мясо, изображая страсти Діониса; въ другихъ мѣстахъ, съ тою же цѣлью, но согласно другимъ представленіямъ, бросали быка или агнца въ море, растерзывали живого быка или даже *че-*

---

[1]) См. выше стран. 82. О Сомѣ ср. *Bergaine*, La religion vedique 1878—83, I т., стран. X и проч. 148—226, объ *amrita*. 193—198. По *Преллеру* (I, 519), Діонисъ есть der Gott der vegetativen Schöpfungen, sofern sie saftige Frucht und feurige Wirkung haben. Объ отожествленіи Діониса съ виномъ см. *Lobeck*, II, V § 34; въ Этоліи, въ одномъ изъ центровъ своего культа, Діонисъ носитъ названіе *Оинея* (*Preller*, I, 524); роль вина въ оргіяхъ Діониса достаточно извѣстна.

[2]) Нег. II, 81; подобныя аналогіи Діониса съ другими мистическими богами составляютъ любимую тему орфической теологіи, см. *Lobeck*, II, II § 5.

[3]) Ib. 572 и проч. *Preller*, I, 537, Plut. d. Ei apud. D. *(ᾧ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἧττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστι)*. Девять мѣсяцевъ — весна, лѣто и осень были посвящены Аполлону и пэанъ сопровождалъ жертвоприношенія. Три зимнихъ мѣсяца были посвящены Діонису и въ теченіе ихъ при жертвоприношеніяхъ звучалъ дифирамбъ. То же въ Аѳинахъ см. O. Müller, die Dorier, I, 328.

[4]) Plut. de Is. XXXV. *Lobeck*, 615—20. *Preller*, I, 537—8. Объ особенностяхъ дельфійскаго культа см. ниже гл. III § 2.

[5]) *Preller*, I, 527—9, 537—47.

ловѣка. Такъ было въ Критѣ, Лесбосѣ, Тенедосѣ, Хіосѣ[1]). Въ Наксосѣ, гдѣ находилась *могила* Аріадны, супруги Діониса, оба они представлялись то исчезнувшими, похищенными, то возвращающимися вновь. Въ Аргосѣ существовалъ мистическій обрядъ *вызыванія* Діониса изъ бездны преисподней, въ которую онъ спустился черезъ алкіонское озеро, чтобъ возвести изъ ада свою супругу или жрицумать[2]). Бога вызывали изъ этого озера съ трубнымъ звукомъ и ввергали въ воду агнца въ жертву подземнымъ богамъ. Подобный же обрядъ (*ἀνάκλησις*) имѣлъ мѣсто и въ Бэотіи, гдѣ находилась другая могила Діониса, — тожественный по значенію съ обрядами *бужденія* (*ἀνέγερσις*), о которыхъ мы только что говорили. Въ человѣческихъ жертвахъ, въ жертвѣ быка и другихъ животныхъ, растерзанныхъ живьемъ и съѣдаемыхъ сырыми, мы замѣчаемъ мистическій элементъ, обыкновенно чуждый остальнымъ жертвоприношеніямъ грековъ: здѣсь жертва отожествляется съ богомъ, мистически изображаетъ его страсти; откуда вкушеніе ея тѣла и вкушеніе вина, крови Діониса, пріобрѣтаютъ въ этихъ оргіяхъ новое, особенное значеніе — теофагіи, *богоѣдства*, которое мы находимъ во многихъ другихъ натуралистическихъ религіяхъ[3]). Въ лицѣ миѳическихъ героевъ Діонисова культа: *Пенѳея*, растерзаннаго менадами, точно такъ же, какъ и *Орфея*, *жреца* и *жертвы* Діониса — мы очевидно имѣемъ страдающіе аспекты самого бога. — Зимній праздникъ *скрытаго* бога имѣлъ повсемѣстно мистическій характеръ и мѣстами даже положилъ начало особымъ мистеріямъ. Но и весеннее торжество Діониса, возвращающагося изъ преисподней и возвращающаго жизнь, имѣло иногда мистическій характеръ *брака*, какъ въ Критѣ, Наксосѣ и въ Аѳинахъ, гдѣ жена архонта-царя выдавалась замужъ за Діониса[4]). Такимъ образомъ, Діонисъ былъ мистическимъ богомъ и до вступленія въ элевсинскія таинства; онъ проникъ въ нихъ

---

[1]) Ib. 542—3.

[2]) Ib 533, 541. Herod. IV, 29. Paus. II, 37, ср. *Lobeck*, 619. *Σεμέλης ἀναγωγή*.

[3]) Таково происхожденіе религіозной антропофагіи; мы находимъ въ Греціи лишь слабые слѣды этого культа, достигшаго наибольшаго, ужасающаго развитія у мексиканскихъ ацтековъ. Несмотря на свою, ни съ чѣмъ несравнимую жестокость, культъ главныхъ боговъ ацтековъ, Уицилопохтли (въ его двухъ аспектахъ) и Тецкатлипоки — представляетъ поразительныя аналогіи съ мистическими богами грековъ. Уицилопохтли чудеснымъ образомъ рождается отъ смертной, растетъ, истребляетъ своихъ враговъ, затѣмъ умерщвляется и съѣдается, уступая мѣсто зимнему богу Тецкатлипокѣ. Человѣческія жертвы, ему посвященныя, мистически отожествляются съ нимъ, убиваются и съѣдаются вмѣсто него въ невѣроятномъ количествѣ.

[4]) См. *Preller*, I, 528—9. *Διονύσου γάμος, τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς καὶ Διονύσου γάμος*, совершавшійся во время праздника Анѳестерій.

посредствомъ сліянія двухъ аттическихъ празднествъ, вѣроятно, не безъ содѣйствія орфиковъ и, можетъ быть, вытѣснилъ собой изъ мистерій Деметры другого пеласгическаго бога — Гермеса, находимаго нами въ другихъ аналогичныхъ культахъ.

Деметра Персефона и Діонисъ Якхъ суть великіе боги элевсинскихъ мистерій, священнѣйшихъ и гуманнѣйшихъ таинствъ, нѣкогда соединявшихъ „весь родъ человѣческій“, одно изъ лучшихъ и величайшихъ созданій греческаго духа. Посвященные черпали въ нихъ свои „лучшія упованія“ и „надежду безсмертія“, пріобщаясь тайнѣ боговъ, о чемъ единогласно свидѣтельствуютъ философы и поэты. Блаженны смертные, созерцавшіе эти таинства на землѣ: имъ однимъ извѣстна цѣль жизни и ея божественное начало, имъ однимъ принадлежитъ за гробомъ жизнь и возрожденіе; остальныхъ ждетъ лишь зло и мученіе [1]).

Цѣль мистерій, какъ совершеннаго культа, есть очищеніе, искупленіе отъ ада и вѣчныхъ узъ смерти, пріобщеніе къ божественной жизни и грядущему блаженству. Посвященный дѣлается сотрапезникомъ боговъ, причастникомъ брачнаго торжества Діониса и Великой Богини; онъ имѣетъ воскреснуть, вернуться къ жизни вмѣстѣ съ Діонисомъ и Персефоной [2]). Мистеріи — таинства упованія, теургія воскресенія. Природа вѣчно рождаетъ жизнь, а смерть непрестанно срываетъ *цвѣтъ* ея, похищаетъ *чадо* земли. Это невыносимое противорѣчіе — и природа стенаетъ, мучится и плачетъ по погибшей душѣ, по милой дочери своей. Она ищетъ ее, усиливается вызвать изъ ада, воскресить ее изъ нѣдръ земли. Грекъ видѣлъ это усиліе воскресенія во всей природѣ, слышалъ печаль ея, чуялъ въ ней восторги зачатія и любовь материнскую. Весною и лѣтомъ, осенью и зимою природа говорила ему, и элевсинскія

---

[1]) См. *Lobeck*, I, §§ 6 и 11 и *Nagelsbach*, N. Theol. 398—9. Отрывки изъ Θρῆνος Пиндара: ὄλβιος ὅστις ἰδὼν ἐκεῖνα κοίλαν εἶσιν ὑπὸ χθόνα· Οἶδεν μὲν βιότου τελευτάν, Οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν (Fr. 8). Ὦ τρισόλβιοι κεῖνοι βροτῶν οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη Μόλωσ' ἐς ᾅδου τοῖς δὲ γὰρ μόνοις ἐκεῖ ζῆν ἔστί, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντα ἐκεῖ κακά. Soph. Tr. 750 (Plut. de aud. poet. c. IV, p. 81). Также Hymn. Demet. 480 Isocr. Paneg. IV, 28, о тайной жертвѣ Деметры ἧς οἱ μετέχοντες περί τε τῆς βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσι. Plat. Phaedo 69 c, ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται. ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. Cic. de Leg. II, 14, 36 и Zosim. IV, 3 (τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια), Aristid. in Eleus. p. 25—6 t. I (κοινόν τι γῆς τέμενος ἡ Ἐλευσὶς καὶ πάντων ὅσα θεῖα τοῖς ἀνθρώποις, ταὐτὸ φρικωδέστατον καὶ φαιδρότατον.

[2]) Pind. Thren. fr. 4 ap.; Ol. II, 68. Plat. Men, 81, B.

таинства не были для него простой аллегоріей сѣва и жатвы. Напротивъ того, самый процессъ сѣмени, его пребыванія подъ землей и его восхода, самая смѣна временъ года, была для грека лишь *образомъ*, естественно отражавшимъ божественныя событія.

Явленія и процессы природы суть для грека *естественныя иконы* божественныхъ силъ, воображающихся въ природѣ. Аполлонъ, поражающій Пиѳона, не означаетъ тучъ, разгоняемыхъ солнцемъ, или потока, имъ осушеннаго; Зевсъ, соединяющійся съ Деметрой или Семелой, не означаетъ дождя, оплодотворяющаго землю. Наоборотъ, гроза отражаетъ борьбу небеснаго бога со змѣемъ, плодотворный дождь раскрываетъ намъ тайну союза боговъ. Что сѣмя сѣется и восходитъ, что дождикъ идетъ и солнце свѣтитъ — извѣстно всѣмъ; но не всѣ знакомы съ божественными событіями, не всѣ чтутъ боговъ и не всѣ участвуютъ въ ихъ жизни, въ ихъ тайныхъ скорбяхъ и радостяхъ. Въ мистеріяхъ древніе скорбѣли вмѣстѣ съ природой, чтобы вмѣстѣ съ нею родить бога освободителя, вмѣстѣ съ нею уповать и радоваться при расцвѣтѣ вешнихъ цвѣтовъ, видя въ нихъ какъ бы естественное евангеліе грядущаго воскресенія, — палингенезіи въ языческомъ смыслѣ.

Природа сама по себѣ не въ силахъ найти, воскресить похищеннаго смертью. Въ этомъ заключался прогрессъ, внесенный орфиками въ элевсинскія мистеріи. Нуженъ спаситель, богъ-освободитель, сходящій въ адъ и возвращающійся изъ него, и эта потребность природы въ искупителѣ побуждаетъ ее къ теогоническому усилію, въ которомъ природа напрягается родить себѣ истиннаго бога и рождаетъ послѣдовательный рядъ страдающихъ боговъ, умирающихъ и возрождающихся. Однимъ изъ этихъ природныхъ боговъ, спасителей, обновителей міра является Діонисъ, который самъ воплощается въ различныхъ формахъ: Діонисъ ѳракійскій, ѳиванскій, и младшій изъ всѣхъ, элевсинскій Якхъ или Вакхъ, перерожденный Загревсъ орфиковъ, то младенецъ, то юноша, то сынъ, то супругъ Деметры-Персефоны, сходящій въ Аидъ и возвращающій жизнь природѣ [1]). Весенній праздникъ малыхъ элевсиній былъ праздникомъ возрожденія *младенца* Вакха, возвращенія Персефоны; великія элевсиніи праздновались въ сентябрѣ, обнимая собою полный циклъ идей этого культа. Послѣ предварительныхъ жертвъ и очищеній самыя мистеріи открывались ночнымъ шествіемъ изъ Аѳинъ въ Элевсинъ, съ факелами, криками и плясками; впереди этого шествія

[1]) См. *Gerhard*, Gr. Myth. § 419.

несли изображеніе *юноши* Вакха, съ факеломъ въ рукахъ, путеводную звѣзду, ночное солнце мистовъ, которое вело ихъ къ элевсинскому свѣту (*φωταγογία*); это шествіе изображало исканія и блужданія Деметры, которая, узнавъ о судьбѣ дочери, также нѣкогда прибыла въ Элевсинъ и пребывала тамъ до возвращенія Персефоны. Торжество въ Элевсинѣ, изображавшее священныя событія исторіи Деметры, ея божественную драму, продолжалось нѣсколько дней и ночей, сопровождаемое постомъ и таинственными обрядами [1]). Переходъ отъ тьмы къ свѣту, отъ скорби исканія къ радости *свиданія*, встрѣчи и созерцанія священныхъ символовъ, отъ поста къ трапезѣ и вкушенію священнаго напитка [2]), заканчивалъ это многознаменательное торжество. Вакхъ Діонисъ является посредникомъ и предводителемъ мистерій Деметры, въ соотвѣтствіи съ своимъ свойственнымъ характеромъ Озириса, горняго бога, нисходящаго въ Аидъ и восходящаго изъ него, бога жизни и воскресенія.

Таковы были мистеріи грековъ, которыя наряду съ философіей подготовили древній міръ къ воспріятію христіанства. Несмотря на нѣкоторую внѣшнюю аналогію, было бы однако весьма ошибочно искать христіанства въ этихъ языческихъ таинствахъ. Боги хлѣба и вина, чтимые въ мистеріяхъ, суть тѣ же боги крови и сѣмени, которые чтились на востокѣ въ столь ужасающей формѣ: когда-то Діонисъ Загревсъ былъ людоѣдомъ (*ὠμηστης*), прекрасныя кудри Деметры были конскою гривою, змѣи и дикіе звѣри окружали ея черную голову [3]); когда-то она, первая изъ боговъ, съѣла плечо несчастнаго сына Тантала. Въ самомъ аттическомъ культѣ Діониса и Деметры сохранились половые аттрибуты, символизующіе ихъ значеніе, какъ производящихъ силъ природы [4]). Правда, что этотъ древній характеръ ихъ просвѣтился: хлѣбное сѣмя и вино стало сѣменемъ и кровью, эссенціей природы; но, пріобщаясь ихъ мистеріямъ (была ли кромѣ кикеона другая реальная форма пріобщенія — я не знаю) [5]), грекъ совершалъ таинства натурализма: онъ

---

[1]) *Δηὼ καὶ Κόρη δρᾶμα ἐγενέσθην μυστικὸν καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος ἡ Ἐλευσὶς δαδουχεῖ.* Clem. coh. p. 12. Также Athenag. Leg. c. 32, p. 32. *τὰ πάθη τῶν θεῶν — δεικνύουσι μυστήρια.*

[2]) *κυκεών* — особая смѣсь *вина* съ *водой* и *мукою*.

[3]) Такова „черная", пеласгическая Деметра, которую чтили въ Аркадіи (Paus. VIII, 42) и въ другихъ мѣстностяхъ Греціи, I. 69. О людоѣдствѣ Діониса мы уже говорили.

[4]) Я разумѣю фаллагогіи мистерій и гефиризмы въ честь Діониса, равно какъ и культъ *кteиса* въ Θесмофоріяхъ (*Maury*, II, 346, 366, 3. *Lobeck*, 200).

[5]) Неизвѣстно, что собственно означаетъ *ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις* — traditio sacrorum; о таинственныхъ словахъ *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μυστικός* — см. *Lobeck*, I § 4. О значеніи вина въ оргіяхъ

пріобщался непосредственно производящимъ силамъ природы, онъ вѣрилъ непосредственно въ *боговъ хлѣба* и *вина* и думалъ жить и возрождаться ихъ внутреннею силою.

Христіанство въ догматѣ пресуществленія высказало совершенно противоположную идею: не *хлѣбомъ* и *виномъ* живъ будетъ человѣкъ, не стихійными силами земли, не естественными, производящими силами природы, ея *сѣменемъ* и *кровью;* но всѣ эти силы, это сѣмя и кровь должны быть сначала *пресуществлены* въ мистическое тѣло Господне. Христіанство не воспринимаетъ въ себя языческія мистеріи: въ своей идеѣ оно *пресуществляетъ* ихъ, какъ все непосредственно естественное и природное[1]). Отсюда различіе въ самой цѣли, въ самомъ понятіи грядущаго воскресенія. Въ языческомъ смыслѣ — это простое оживленіе вновь, естественная *палингенезія.* Міровой процессъ, обоготворяемый въ мистеріяхъ, представляется, какъ бы въ большомъ годовомъ циклѣ, вѣчнымъ круговоротомъ, въ которомъ зима и лѣто, низъ и верхъ, смерть и жизнь періодически смѣняютъ другъ друга роковою чередою; это „колесо жизни", генезиса (*τροχὸς γενέσεως*)[2]), къ которому мы привязаны неразрывными узами. Изъ подобнаго міросозерцанія легко могла возникнуть идея метемпсихозы, душескитанія, которую философы выдаютъ иногда за прямое ученіе мистерій[3]); цѣль этихъ послѣднихъ во всякомъ случаѣ состоитъ въ томъ, чтобы посредствомъ пріобщенія къ производящимъ силамъ природы обезпечить себѣ ея блага — въ этой и въ будущей жизни, въ будущихъ рожденіяхъ. Воскресеніе въ христіанскомъ смыслѣ, напротивъ того, знаменуетъ собою полное погашеніе „воспаленнаго круга жизни", конечное прекращеніе мірового процесса, сверхъестественное преображеніе твари и совершенное пресуществленіе ея въ божественное тѣло.

Въ языческихъ мистеріяхъ человѣкъ стремится интимно соединиться съ природой, чтобъ съ ней умирать и съ ней оживать ея вѣчно юными вешними силами. Стремленіе къ соединенію съ природой есть несомнѣнно оргіастическое, оргіазмъ есть, какъ сказано, натуралистическій чувственный экстазъ, погруженіе человѣка въ родовую, животную основу жизни, особаго рода изступленное опья-

---

Діониса — ib. II, V § 34. Iust. c. Triph. *καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρουσι.*

[1]) Нѣкоторыя христіанскія секты, забывшія высокій смыслъ новозавѣтной жертвы, вернулись къ страшному культу сѣмени и крови (Николаиты, хлысты).

[2]) *Τροχὸς* или *κύκλος γενέσεως* см. *Lobeck,* 798—9.

[3]) Pind. Thren. Fr. 4. Ol. II, 68. Ср. *Lobeck,* 795 и пр. Plat. Phaedo, 2 B, 69 C, 70, c. Krat. 400 B, Leg. IX, 870 D.

неніе чувствъ, въ которомъ человѣкъ какъ бы ощущаетъ себя охваченнымъ всеобщимъ стихійнымъ потокомъ. Отсюда понятны тѣ ужасныя формы религіознаго разврата, тѣ кровавыя оргіи, которыя заражали и губили цѣлые народы, хотя въ самомъ принципѣ оргіазма еще нѣтъ разврата, какъ нѣтъ его въ томъ творческомъ упоеніи силъ природы, которое разлито въ весеннемъ воздухѣ[1]): это Діонисъ, возвращающійся къ жизни, это — чувство жизни и обновленія, въ которомъ древніе черпали свою вѣру и упованіе.

Это была не только вѣра въ природу, въ ея богорождающую силу, но какъ бы вѣра и упованіе *самой природы въ людяхъ* — она же цѣломудренна въ самыхъ оргіяхъ своихъ. Безсмертіе, воскресеніе, обновленіе суть не только постулаты религіознаго сознанія, но постулаты самой природы. Она, Деметра, но можетъ *быть* — безъ воскресенія и обновленія; она тоскуетъ по чадахъ своихъ, хотя сама вернуть ихъ и не можетъ. Но кто сойдетъ за ними въ Аидъ, тотъ ея Діонисъ, ея женихъ и супругъ, ея желанный избавитель. Она вздыхаетъ по дочери въ Элевсинѣ, плачетъ по Озирису въ Египтѣ, по Адонису въ Финикіи, она ищетъ и ждетъ избавителя и сочетается съ богами, чтобъ родить новаго бога избавителя, думая спастись чадородіемъ. И люди кланялись этимъ ложнымъ земнымъ Діонисамъ, чтобы затѣмъ забывать ихъ и ежегодно ждать новаго и новаго, выходя навстрѣчу рождающемуся богу спасителю. Таковъ естественный инстинктъ, внушенный природой разнообразнымъ народамъ, такова естественная религія, часто извращавшаяся, достигшая высшаго своего выраженія въ Греціи.

3. *Общее значеніе мистерій въ греческой религіи.*

Мы не станемъ столь долго останавливаться на цѣломъ рядѣ мистерій, имѣвшихъ второстепенное значеніе, ни на мистеріяхъ Самоѳракіи, которыя, несмотря на всю свою важность, до сихъ поръ еще слишкомъ загадочны, чтобъ мы могли говорить о нихъ въ настоящемъ изслѣдованіи. Все, что мы можемъ сказать объ этихъ мистеріяхъ *Кабировъ*, сводится лишь къ догадкамъ. Онѣ были занесены въ Самоѳракію тирренскими пеласгами, вытѣсненными дорянами изъ Бэотіи. Боги Кабиры, чтимые въ нихъ, суть божества производящихъ силъ природы и, повидимому, довольно близко примыкаютъ къ элевсин-

[1]) Мистическій Эросъ, древній богъ орфиковъ, носитъ названіе Эрикапея (*Ἠρικαπαῖος* отъ *ἔαρ* и *κάπτω*), Frühlingshauch, весенній вѣтеръ, см. Gerhard über den Gott Eros примѣч. 58, 61.

скому циклу, съ тою разницей, что здѣсь роль Діониса-Якха греческихъ земледѣльцевъ принадлежитъ двойственному Гермесу (Имбросу-Кадмиллу), хтоническому богу пеласгическихъ пастуховъ. Цѣль мистерій Самоѳракіи опредѣляется въ позднѣйшія времена точно такъ же, какъ въ Элевсинѣ: очищеніе, пріобщеніе къ загробному блаженству. Посвященію предшествовала исповѣдь[1]).

Остальныя мистеріи, которыя мы находимъ въ каждомъ городѣ Греціи, также сводятся къ культамъ великихъ богинь и Діониса, либо же приближаются къ нимъ по своему характеру[2]). Таковы напр. мессенскія мистеріи Деметры, гдѣ роль Діониса первоначально тоже принадлежала, повидимому, Гермесу, который въ силу двойственности своей божественной натуры — подземной и олимпійской — естественно является посредствующимъ началомъ между матерью землей и горними силами неба[3]). Таковы мистеріи Дамія и Ауксезіи въ Эгинѣ и Критѣ, тожественныя съ элевсинскими[4]). Афродита-Киприда имѣла мистеріи на востокѣ; въ Кипрѣ мы находимъ ея могилу, въ Паѳосѣ — она раздвояется на мать и дѣву-дочь, въ другихъ мѣстахъ Греціи она приближается къ Персефонѣ и даже спускается въ Аидъ за своимъ возлюбленнымъ[5]). Мѣстами, какъ, напр., въ Эгинѣ, празднуются также мистеріи Гекаты, приближавшейся здѣсь, какъ и въ Самоѳракіи, къ типу Деметры[6]). Тотъ же характеръ получаютъ въ Греціи и восточныя мистеріи: всѣ онѣ эллинизируются и приближаются, насколько возможно, къ мистеріямъ элевсинскимъ[7]). Эти послѣднія суть мистеріи по преимуществу, мистеріи мистерій, ибо все, что есть мистическаго въ другихъ культахъ, сводится къ содержанію элевсинскихъ таинствъ.

Ихъ религіозная идея есть, какъ сказано, идея *палингенезіи*,

---

[1]) О мистеріяхъ Самоѳракіи см. приложеніе.

[2]) Eus. Praep. Ev. *ἐν πάσαις πόλεσι θεῶν τελεταὶ καὶ μυστήρια σύμφωνα τοῖς τῶν προτέρων μυθικοῖς διηγήμασι παραδέδοται, ὡς εἰσέτι καὶ νῦν τῶν ὑεῶν γάμους καὶ παιδοποιίας, θρήνους τε καὶ μέθας καὶ τῶν μὲν πλάνας τῶν δ' ἔρωτας, τῶν δὲ ὀργὰς κατά τε τὰς τελετὰς ἔν τε τοῖς ὕμνοις καὶ ταῖς εἰς τοὺς θεοὺς ᾠδαῖς παραλαμβάνειν.* — Мистеріи Діониса и великихъ богинь распространялись всюду, привившись къ различнымъ помѣстнымъ культамъ этихъ боговъ.

[3]) О мистеріяхъ Мессеніи см. *Maury*, III addit.

[4]) Paus. II, 30. 4. Дамія — *δᾶ (γᾶ) μᾶ* — мать земля, Ауксезія (отъ *αὔξω*) = Персефонѣ.

[5]) *Tiele*, Hist. comparée des anciennes religions 294 и проч. *Preller*, I, 275.

[6]) *Maury*, II, 374.

[7]) См. *Plut.* Is et Os. 69, ср. *Maury*, III, 275—87 и 191—229. Lactant. Sacra vero Cereris Eleusinae non sunt his dissimilia. Nam sicut ibi Osiris puer planctu matris inquiritur ita hic ad incestum patrui matrimonium rapta Proserpina. Также Octav. XXI, Plut. op. cit. 14.

обновленія, въ которомъ заключается безсмертіе боговъ и людей; тайна вѣчной жизни природы есть вѣчный генезисъ, роковой круговоротъ, въ которомъ жизнь колеблется между періодами истощенія, ослабленія, умиранія и періодами обновленія, усиленія, славы. Нестарѣющая юность природы вѣчно обновляется въ немъ, какъ солнце на небѣ, какъ листва деревъ, какъ цвѣты луговые. По мѣрѣ того, какъ усиливается сознаніе ложности природнаго бытія, его грѣховной нечистоты, періодическое истощеніе, умираніе жизни, погруженіе солнца въ зимнюю полуночную область получаетъ новое нравственное значеніе искупленія и очищенія; изъ натуралистическаго миѳа рождается божественная драма. Всѣ боги грековъ, какъ боги натуралистическіе, подвержены роковому „циклу генезиса“, круговороту естественной жизни, нравственно-природному закону обновленія; всѣ они, какъ боги антропоморфные, *болѣе* или *менѣе* колеблются между періодами славы и истощанія, богатства и нищеты, жизни и умиранія, свѣта и тѣни: всѣ суть въ извѣстномъ смыслѣ Діоскуры, рожденные боги, обладающіе перемежающимся безсмертіемъ, періодической вѣчностью. Несмотря на свой антропоморфизмъ, большинство греческихъ боговъ въ цѣломъ мірового процесса все еще сохраняетъ свою астральную основу, и самая земля въ области миѳологіи есть какъ бы *планета*, блуждающая вокругъ внѣшняго ей центра, скитающаяся, безпокойная богиня, колеблющаяся между лѣтомъ и зимою, жизнью и смертью. Весь міръ, всѣ боги отъ Зевса до героевъ заключены въ тотъ же роковой круговоротъ.

Внимательное изученіе мѣстныхъ культовъ и развившихся изъ нихъ героическихъ легендъ утверждаетъ насъ въ такомъ мнѣніи. Мы уже разглядѣли въ большинствѣ боговъ характерное раздвоеніе на лѣтнюю и зимнюю, небесную и подземную форму, и мы признали въ герояхъ страдающіе аспекты боговъ; углубляясь въ археологію греческаго культа, мы убѣждаемся, что раздвоеніе греческихъ боговъ есть явленіе весьма общаго характера[1]). Далѣе находимъ въ Греціи рядъ *могилъ*, принадлежащихъ существующимъ богамъ, могилы Зевса, Діониса, Аріадны, Афродиты, Арея (во Ѳракіи), Эскулапа (въ Епидаврѣ)[2]). Сюда же слѣдуетъ отнести рядъ по-

[1]) Ср. *Gerhard.* Zwei Minerven 1848, 5—7. Во множествѣ памятниковъ мы находимъ двойную Аѳину, двойного Зевса, Гермеса, Аполлона, Геракла, Посейдона, Діониса, двойную Артемиду и Афродиту. Подобное раздвоеніе является обычнымъ пріемомъ священныхъ изображеній.

[2]) *Lobeck*, 571—6. Нѣкоторыя пещеры, въ которыхъ скрывались Деметра и Персефона, гротъ Трофонія (Зевса) носятъ, повидимому, тотъ же характеръ. Paus., VIII, 42; *Preller*, 611—15; въ Сициліи Персефона періодически хоронилась и выводилась изъ своего подземелья.

мѣстныхъ и общегреческихъ миѳовъ о рабствѣ, плѣненіи нѣкоторыхъ боговъ, ихъ временномъ низверженіи съ Олимпа и обратномъ восшествіи ихъ; таково плѣненіе Арея, рабство Посейдона и Аполлона въ Троѣ, служеніе Деметры въ Элевсинѣ, низверженіе Гефеста и пр.[1]). Другіе боги страдаютъ лишь въ лицѣ своихъ героевъ, въ лицѣ своихъ дѣтей, супругъ, супруговъ. Даже помимо тѣхъ случаевъ, гдѣ герой есть явный аспектъ бога, какъ Ифигенія, Кадмъ, Язіонъ, Фаэтонъ и пр., всякій герой стоитъ въ извѣстномъ отношеніи къ опредѣленному богу, страдаетъ за него или въ его славу, олицетворяетъ собою божественную драму. Есть герои, сподобившіеся настоящаго мистическаго культа, какъ напр. цѣлый рядъ лунныхъ героинь, Семела, Ино-Левкотея, герои элевсинскаго цикла, Якинѳъ, любимецъ Аполлона Амиклейскаго, весенній цвѣтъ, убитый мощнымъ *дискомъ* солнечнаго бога и восшедшій на небеса[2]).

Всѣ боги грековъ, какъ боги вообще, имѣютъ свою мистическую сторону, свою тайну, и если не всѣ обладаютъ мистическимъ культомъ, таинствами, скрытыми отъ непосвященныхъ, если культъ большинства боговъ имѣетъ экзотерическій, общедоступный характеръ, то ихъ празднества, церемоніи и процессіи являются намъ большею частью лишь публичными мистеріями, изображая посредствомъ цѣлаго ряда богослужебныхъ дѣйствій, пѣсенъ и плясокъ извѣстныя божественныя событія. Участіе въ подобныхъ празднествахъ или оргіяхъ имѣло очевидно религіозное значеніе соучастія въ такихъ божественныхъ событіяхъ и процессахъ, и невозможно установить рѣзкую грань между оргіями и мистеріями однихъ и тѣхъ же боговъ. Первоначальный культъ, культъ боговъ въ собственномъ смыслѣ, не былъ ни мистическимъ, ни чисто внѣшнимъ; но въ историческія времена, въ большинствѣ греческихъ культовъ мы можемъ разглядѣть мистическую сторону. Есть боги, которые періодически обновляются въ кругѣ годичнаго богослуженія: Гера ежегодно обновляетъ свое дѣвство въ мистическихъ омовеніяхъ, ежегодно умывается Зевсомъ и возводится на брачное ложе; Аѳина обновляетъ свою юность въ подобномъ же ежегодномъ омовеніи[3]). Другіе боги

---

[1]) Сюда же слѣдуетъ причислить *вдовство* Геры и ея оковы (*Ἥρας δεσμοί*) (*Preller*, I, 139), какъ и оковы Зевса (Il. I, 396).

[2]) *Preller*, I, 197. Праздникъ Якинѳа, точно такъ же, какъ и Левкотеи, состоитъ поэтому изъ обрядовъ, частью грустныхъ, погребальныхъ, частью радостныхъ и торжествующихъ — въ ознаменованіе возрожденія.

[3]) О Герѣ см. Paus, 2, 38, 2 *πηγὴ Κάναθος... ἐνταῦθα τὴν Ἥραν φασὶν Ἀργεῖοι κατὰ ἔτος λουμένην παρθένον γίνεσθαι. οὗτος μὲν δή σφισιν ἐκ τελετῆς, ἣν ἄγουσι τῇ Ἥρᾳ, λόγος τῶν ἀπορρήτων ἐστίν.* Dio Chr. 36 p. 453 *ἄῤῥητοι τελεταὶ* ср. Gerhard Gr. Myth. § 225. О мистической сторонѣ культа Аѳины —

періодически посѣщаютъ свои святилища и періодически ихъ покидаютъ, встрѣчаются и провожаются вѣрными (аподеміи и эпидеміи боговъ). Такъ, въ культѣ Аполлона Дельфійскаго и Делійскаго мы находимъ тѣсно связанный съ діонисіями культъ Аполлона *Гиперборейскаго*, мистическаго Аполлона пиѳагорейцевъ, зимняго солнца, которое осенью покидаетъ Грецію, отправляясь въ страну полунощную. Съ самымъ основаніемъ пиѳійскаго святилища связанъ миѳъ о рабствѣ Аполлона у царя Адмета, явной формѣ „неумолимаго" Аида, миѳъ, къ которому намъ еще придется вернуться по поводу пиѳагорейскихъ мистерій; это періодическое рабство солнца царству тѣни и смерти во искупленіе убійственнаго зноя лѣтнихъ лучей, періодическое ослабленіе и обновленіе бога — изображалось въ особаго рода религіозныхъ процессіяхъ, гдѣ избранный отрокъ представлялъ Аполлона, его удаленіе, рабство, очищеніе и торжественное просвѣтленное возвращеніе — обрядъ, имѣвшій несомнѣнно мистическое значеніе и сопровождаемый религіозными очищеніями. Мы можемъ указать и другіе культы, столь же публичные и вмѣстѣ съ тѣмъ исполненные мистическаго символизма, изображающіе теогоническіе процессы боговъ, каковы іерогаміи, фаллагогіи, лампадофоріи и пр.

Въ историческія времена Греціи божественные типы фиксируются въ идеальныхъ образахъ, застываютъ въ неподвижныхъ образахъ, чуждыхъ измѣненія и смерти. Весь драматическій, динамическій элементъ боговъ постепенно выдѣляется изъ внѣшняго культа, обособляется и получаетъ самостоятельное развитіе въ мистеріяхъ и культѣ героевъ. Мистеріи заключаютъ въ себѣ всеобщую эзотерическую тайну боговъ, ихъ божественнаго процесса вообще; герои изображаютъ ихъ отдѣльныя *драмы*. Культъ боговъ въ собственномъ смыслѣ стоитъ посерединѣ между мистеріей и драмой. Драматизмъ дѣйствія въ частной сферѣ мѣстнаго культа всего болѣе очеловѣчиваетъ бога, превращаетъ его въ героя; если же онъ не становится полубогомъ, если онъ утверждается въ своей божественной цѣльности, — то и самое дѣйствіе его утрачиваетъ частный, внѣшній историческій характеръ, является универсальнымъ, внутреннимъ, мистическимъ. Изъ оргій Діониса рождаются и мистеріи — драмы боговъ и драмы — мистеріи героевъ. Такою является намъ драма во времена Эсхила. Впослѣдствіи она утратила этотъ священный характеръ; она выродилась и, слѣдуя общему теченію религіи, стала дѣлать героями простыхъ смертныхъ.

тамъ же §§ 253, 5, 259, 1 и 2, 267, 1. Strabo IX, 411 *συγκαθίδρυται ὁ Ἅιδης τῇ Ἀθηνᾷ κατά τινα, ὥς φασι, μυστικὸν λόγον.*

Изображая существенный процессъ божественной жизни, вмѣщая въ себѣ тайну боговъ, мистеріи грековъ стоятъ въ тѣсной связи съ ихъ теогоніей. Теогоническій процессъ изображается, какъ историческій — въ миѳологіи, какъ вѣчный и періодическій — въ мистеріяхъ кретійскихъ, элевсинскихъ, орфическихъ и другихъ. Этотъ процессъ *живетъ* въ мистеріяхъ. Одна и та же натуралистическая идея циклической ограниченности божественной жизни лежитъ въ основаніи мистерій и теогоній и обуславливаетъ понятіе *генезиса* боговъ; одинъ и тотъ же миѳъ *мірового года* обуславливаетъ смѣну божественныхъ поколѣній и культъ мистическихъ боговъ. Въ извѣстномъ смыслѣ, Діонисъ орфиковъ, въ своихъ различныхъ аспектахъ, соединяетъ всѣ поколѣнія боговъ; въ извѣстномъ смыслѣ — онъ, какъ богъ *четвертаго* поколѣнія, какъ мистическій богъ дитя, имѣющій возрасти или явиться, дополняетъ и заканчиваетъ собою теогоническій циклъ.

Общіе выводы. Религія и философія.

Таково было религіозное міросозерцаніе, на почвѣ котораго выросла греческая философія. Не трудно понять, какъ много она обязана этому міросозерцанію и какъ мало она связана имъ. Она не связана имъ не только въ силу отсутствія догмы, но также и потому, что религіозныя представленія грековъ безусловно исключали догматическую форму, какъ и вообще безусловное единство; самое различіе ихъ побуждало мысль искать единства, которое могло быть только идеальнымъ. Не порывая связи съ отечественнымъ мѣстнымъ культомъ, въ которомъ заключалась вся дѣйствительная религія грека, философъ могъ искать этого идеальнаго единства безусловной истины внѣ своего культа, сначала въ общеязыческомъ натурализмѣ, а затѣмъ и выше, въ той красотѣ и правдѣ вѣчнаго идеала, которыя прежде него вдохновляли творчество греческихъ художниковъ. Первоначально въ теогоническомъ, религіозномъ развитіи грековъ преобладаетъ натурализмъ; лики боговъ еще не знали ни конкретной индивидуальности, ни идеальной общности послѣдующаго времени и сквозь нихъ ясно просвѣчивали стихійныя силы; философія грековъ, подобно ихъ религіи, начинаетъ также съ стихійнаго натурализма. Затѣмъ, когда послѣ расцвѣта греческаго искусства боги совершенно отдѣлились отъ природы дѣйствіемъ антропоморфизма, когда между ними и природой возникла цѣлая іерархія духовъ и демоновъ и самые боги получили демоническій характеръ, тогда и философія

отдѣлила духовное, божественное отъ вещественнаго, начало *формы* отъ матеріальнаго начала. Ни религія, ни философія въ древнѣйшихъ своихъ формахъ не различали между физическимъ и метафизическимъ; затѣмъ возникло сознаніе ихъ различія, усиливаясь до полнаго раздвоенія, и наконецъ явились попытки объединенія, при чемъ всѣ три момента непосредственной интуиціи, анализа и синтеза, заключаютъ истину. Грекъ не полагалъ изначальной границы между богами и природой, но вся природа являлась ему населенной конкретными духовно-тѣлесными божественными силами. И вмѣстѣ съ тѣмъ, не отдѣляя боговъ отъ природныхъ явленій, грекъ не сливалъ, не отожествлялъ ихъ; естественные процессы и явленія не обоготворяются имъ непосредственно, и самый процессъ ихъ олицетворенія совершился, повидимому, въ доэллинскія времена. Для грека явленіе есть лишь образъ, икона, отражающая бога или божественное событіе; божественное познается посредствомъ поэтизаціи явленія. Богъ — не аллегорія явленія, но явленіе — аллегорія бога; человѣкъ не воспринимаетъ бога непосредственно въ тучахъ, громѣ, солнцѣ и водахъ, какъ во времена вѣдійскія: онъ восходитъ къ нему отъ явленія творческою мыслью — сначала въ миѳологіи, затѣмъ въ философіи.

Отъ начала, религія сообщила философу глубокую и независимую отъ измѣнчивыхъ миѳологическихъ представленій вѣру въ стихійную основу, — великую Матерь боговъ и людей. Мы видимъ изъ мистерій, какъ жизненно и религіозно, какъ позитивно было сознаніе этого стихійнаго, родового единства съ природой. Божественность природы, какъ теогонической и космогонической потенціи, была позитивной идеей для древнихъ іонійскихъ физиковъ, для всей до-сократовской и даже для всей греческой философіи, которой міръ являлся божественнымъ тѣломъ, стройнымъ и прекраснымъ космосомъ, населеннымъ богами. Сначала всѣ отдѣльныя *формы* являлись текучими, измѣнчивыми и преходящими въ вѣчномъ процессѣ стихійной потенціи; всѣ, возникши изъ нея роковою силою, должны были вновь вернуться въ нее въ силу того же рока. Затѣмъ, когда духовный міръ грека развился, когда эстетическій идеальный характеръ его многобожія созрѣлъ окончательно и типы боговъ установились въ своей красотѣ — обнаружился и основной дуализмъ многобожія, — религія дала философу вѣру въ *форму*, какъ положительное начало, вѣру въ разумную, творческую силу вѣчной *формы*, образующей и опредѣляющей *матерію*. Отдѣльныя формы, индивидуальныя образованія, возникаютъ изъ сочетанія этой творческой дѣятельности, этого

образующаго начала съ пассивнымъ матеріальнымъ началомъ. Форма даетъ идеальный предѣлъ, конкретное существо неопредѣленной, отрицательной безпредѣльности матеріи, осуществляя въ ней свое единство; но вмѣстѣ съ тѣмъ форма рождаетъ въ матеріи и конкретное множество отдѣльныхъ индивидуальныхъ формъ, осуществляясь и воплощаясь въ ея безпредѣльности. Платонъ и Аристотель признаютъ сначала множество чистыхъ формъ, чтобы затѣмъ дойти до единаго метафизическаго начала всеобщей идеальной формы всѣхъ формъ въ ея абсолютной чистотѣ, при чемъ самое множество частныхъ формъ, отдѣльныхъ видовъ существъ, отдѣльныхъ образованій — объясняется нѣкоторымъ воплощеніемъ или воображеніемъ единаго и всеобщаго идеальнаго начала въ матеріальной потенціи. Высшая философія грековъ является, такимъ образомъ, лишь наиболѣе отвлеченнымъ, научнымъ выраженіемъ ихъ основныхъ вѣрованій: стихійная матерь, древняя Гея, родившая Небо надъ собою, Рея, родившая Зевса, Деметра, богиня земли, совокупившаяся съ духовнымъ и образующимъ разумнымъ богомъ силъ небесныхъ — мало-по-малу просвѣтляется до пассивной и безсамостной потенціи, не переставая быть основою и кормилицей сущаго[1]). Древній хаосъ расчленяется, рождая цѣлый міръ все болѣе и болѣе конкретныхъ образованій.

Едва ли не самое глубокое, хотя и безсознательное вѣрованіе, которое вся греческая философія почерпнула изъ національной религіи, есть коренная вѣра въ антропоморфизмъ божественнаго, духовнаго. Антропоморфизмъ присущъ въ извѣстномъ смыслѣ всякой религіи: язычеству, олицетворяющему природу, теизму, олицетворяющему Бога. Даже тамъ, гдѣ божество безлично, міровой процессъ съ одной стороны и процессъ религіозный — съ другой такъ или иначе очеловѣчиваются; путь отъ Божества къ міру и отъ міра къ Божеству такъ или иначе мыслится богочеловѣческимъ. Но въ греческой религіи антропоморфизмъ стоитъ на первомъ планѣ, и ни въ одной другой религіи кромѣ греко-римской, мы не находимъ такого культа человѣческаго образа во всей его чувственности, ни въ какой другой религіи непосредственно человѣческое не обожествляется, не идеализируется до такой степени. Антропоморфизмъ грека состоитъ не только въ томъ, что боги его существенно человѣкообразны: важно то, что эти боги суть несомнѣнно скрытые,

---

[1]) Гомерическая *τηθύς* у Платона превращается въ *πάσης γενέσεως ὑποδοχή, οἷον τιθήνη, πάντα δεχομένη φύσις*, безформенная и невидимая потенція генезиса, его *место*.

метафизическіе дѣятели природы, что они стихійны по происхожденію и вмѣстѣ высоко идеальны по своей эстетической формѣ. Это значитъ, что самая природа признавалась греками идеально и метафизически антропоморфной, т.-е. человѣкообразной по существу, по самой сути своей. Въ одухотворенномъ образѣ человѣка признавалось существенное, непосредственное единство природнаго и божественнаго; сущее, истина, божество признавалось антропоморфнымъ. Даже впослѣдствіи, к да раздвоеніе между природнымъ и божественнымъ, матеріей и формой, было сознано, — религіозный и философскій антропоморфизмъ продолжалъ развиваться. Когда матерія, природа, улетучилась въ отвлеченную и безсамостную, чисто отрицательную потенцію (или *возможность* міра) — вѣра въ существенный образъ или форму человѣка осталась, хотя въ философіи такая форма (ἐντελέχεια) человѣка опредѣлилась, какъ *разумъ*: въ разумѣ — его „существенная форма“ (εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι), отличающая его отъ животнаго, образующая его въ человѣка; это его „энергія“, его эссенція, отъ присутствія которой зависятъ самыя свойства и внѣшній видъ его матеріальнаго тѣла. Очевидно, такой антропоморфизмъ весьма абстрактенъ; но самая его отвлеченность вызываетъ реакцію древняго патурализма и сенсуализма, провозглашающаго человѣческую чувственность мѣрою всѣхъ вещей. Отсюда же рождается крайній скептицизмъ — непосредственный продуктъ разложившейся, исчезнувшей вѣры въ сообразность истины человѣку.

Таковы были конечные результаты, естественный конецъ язычества: сначала мы находимъ жизненное убѣжденіе въ сообразности міра и боговъ — человѣку. Религія и культъ свидѣтельствуютъ о совершенной вообразимости идеала. Красота, ея чувственное воплощеніе въ человѣческомъ образѣ, есть существенное неотъемлемое свойство боговъ. Если боги, будучи божественными людьми, вѣдаютъ природу вещей, то ее можетъ знать и человѣкъ; природа обожествлена въ ея непосредственности, такъ, какъ она является человѣку. Человѣкъ познаетъ природу, и это человѣческое антропоморфное знаніе отличается отъ истиннаго и божественнаго только по степени, а не по качеству или существу. Истинный образъ человѣка, его духовно-чувственная организація и есть то, въ чемъ онъ познаетъ всѣ вещи; а этотъ образъ усвоенъ богами.

Въ религіозномъ антропоморфизмѣ грековъ есть много такого, что человѣкъ сохранитъ навсегда: все наше знаніе, весь нашъ чувственный опытъ — неизбѣжно антропоморфны. Если мы познаемъ

какую-либо истину, что-либо сущее, то признаемъ и познаваемость истины, сущаго вообще. Но истина не есть какая-нибудь истина, она всеобща и одна, она абсолютна; если она познаваема человѣку, то значитъ она и сообразна ему — постольку она антропоморфна. И природа также, поскольку она истинно познаваема — человѣчески чувственна.

Человѣку мало одного познанія истины, онъ хочетъ пріобщиться къ ней всѣмъ существомъ, всей жизнью своею — и результатомъ такого стремленія является вѣра въ идеальную сообразность (симморфизмъ) истины и человѣка; вѣра въ возможное вочеловѣченіе истины, въ возможную божественность человѣка. Христіанство, какъ религія истиннаго Богочеловѣчества, дало конечное, абсолютное выраженіе такому антропоморфизму. Но христіанство различаетъ между божескимъ и человѣческимъ естествомъ Христа, соединяя ихъ ипостасно въ Его лицѣ, между тѣмъ какъ язычество не различаетъ божескаго естества отъ человѣческаго, и даже христіанскія секты, возникшія изъ язычества, смѣшиваютъ ихъ. Греческій антропоморфизмъ относится къ христіанскому, какъ относительное и ограниченное — къ абсолютному. Боги не суть первое, безначальное; греки всегда сохраняютъ понятіе о всеобщемъ и сверхмиѳологическомъ началѣ, которое является имъ еще безличнымъ, но разумнымъ закономъ, предопредѣленіемъ, тяготѣющимъ надъ самими богами. Боги, какъ и люди, возникли изъ стихійной основы, изъ природы; боги, какъ и люди, ограничены естественнымъ и всеобщимъ закономъ этой природы[1]). Поэтому и самый образъ человѣческій во всей своей естественной красотѣ не имѣетъ въ себѣ ничего безусловнаго: онъ проходитъ точно такъ же, какъ и образъ міра сего, точно такъ же, какъ образы боговъ. Когда въ философіи и религіи грековъ выяснилось раздвоеніе матеріи и формы, природы и духа, міра и боговъ, — антропоморфизмъ разложился, ибо образъ естественнаго человѣка не могъ примирить въ себѣ этихъ противорѣчій, соединить въ себѣ тѣ распавшіеся противоположные полюсы, союзъ которыхъ онъ нѣкогда выражалъ собою, какъ образъ воплощеннаго разума,

---

[1]) Отсюда *антропопатизмъ* боговъ: ихъ чувственность есть лишь высшее напряженіе человѣческой чувственности, ея экзальтація и апоѳеоза, что мы находимъ и въ поэзіи и въ пластикѣ. Поэтому въ дивной красотѣ греческихъ кумировъ столь часто просвѣчиваетъ гермафродитизмъ, какъ бы смѣшеніе женской и мужской чувственности; поэтому наряду съ чудесами античнаго искусства мы столь часто находимъ двуполые образы (Venus barbata, и проч.), итифаллическія статуи и другія мерзкія, непристойныя изображенія Всѣ эти боги суть порожденіе теогоническаго *Эроса*.

воплощеннаго духа. Абсолютный антропоморфизмъ, т.-е. истинное богочеловѣчество, осталось постулатомъ философскаго и религіознаго сознанія, его чаяніемъ и высшимъ требованіемъ, которое язычество было не въ силахъ выполнить, какъ ни плодило оно своихъ богочеловѣковъ. Абсолютный антропоморфизмъ заключается лишь въ идеѣ вселенскаго сверхприроднаго Бога, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ и человѣкъ; Бога, по образу котораго созданъ самъ человѣкъ, въ которомъ Онъ воплотился. Въ такомъ вселенскомъ Богочеловѣчествѣ — все естественное, непосредственно человѣческое, всецѣло приносится въ жертву, умираетъ въ себѣ, чтобы ожить въ Богѣ и соединить человѣчество съ Божествомъ.

Греческая религія не могла дать философіи положительнаго откровенія такого Богочеловѣчества, но въ самомъ относительномъ антропоморфизмѣ ея заключалась истина, подготовившая человѣчество къ христіанству. Въ этомъ антропоморфизмѣ греческій философъ, помимо цѣлаго ряда метафизическихъ идей, черпалъ прежде всего жизненное убѣжденіе въ богоподобіи своихъ познавательныхъ способностей, вѣру въ вообразимость и познаваемость Истины. Эта Истина, метафизическая природа вещей, мыслилась имъ конкретно; между нею и явленіемъ не полагалось отъ начала непроходимой границы. Въ религіозномъ антропоморфизмѣ грековъ заключалось далѣе требованіе, лежащее въ основаніи всякой философіи, постулатъ самопознанія, завѣтъ дельфійскаго бога: *γνῶθι σαυτόν*, познай самого себя. Разъ, что божественное антропоморфно — мудрость заключается въ человѣческомъ самопознаніи, оно есть путь къ божественному знанію; въ себѣ и черезъ себя мы познаемъ все, точно такъ же, какъ въ богахъ мы находимъ себя. Внутренняя діалектика греческой мысли, аналитическое самопознаніе, выяснили неразрѣшимыя противорѣчія греческаго антропоморфизма, какъ и вообще всего языческаго міросозерцанія. Но самое сознаніе этихъ противорѣчій, самыя попытки ихъ рѣшенія заключали въ себѣ объективныя историческія задачи, опредѣленныя требованія и вопросы, поставленные греческой мыслью новому міру.

Философія грековъ, точно такъ же, какъ и ихъ религія, дала не отрицательные только, но и положительные результаты, которые были восприняты какъ въ *истинную* религію христіанства, такъ и въ его философію, подобно тому какъ естественный антропоморфизмъ грековъ пресуществился въ абсолютный божественный антропоморфизмъ Христа. Но религія и философія грековъ имѣютъ тѣмъ не менѣе свой естественный предѣлъ въ своемъ исходномъ

натурализмѣ, въ первоначальной языческой ограниченности своихъ боговъ. Ограниченное божественное породило въ религіи многобожіе, судьбы котораго опредѣляются роковою необходимостью, въ философіи — дуализмъ матеріи и духа. Хотя въ этой сферѣ матерія, природа, первоначально ограничивающая божество, и улетучивается въ безсамостную отрицательную потенцію, она, будучи внѣшней божеству, ограничиваетъ его самымъ своимъ отвлеченіемъ. Отъ теогоніи Гесіода до онтологіи Платона, грекъ не знаетъ *свободнаго* Бога; міровой, космогоническій процессъ обуславливается естественной производительностью божественной природы или же роковымъ погруженіемъ божества въ матерію — два основныхъ понятія, проходящихъ чрезъ всѣ различныя теогоніи и философскія ученія грековъ[1]). Понятіе свободы въ высшемъ смыслѣ неизвѣстно ни въ религіи, ни въ морали[2]).

Можно сказать, что всякая религія, кромѣ абсолютной вселенской, если мы признаемъ таковую, должна необходимо препятствовать развитію чистой философіи. Ибо предметъ такой философіи есть абсолютная вселенская Истина, которая составляетъ суть, содержаніе абсолютной религіи. Всякая иная религія необходимо ограничена по своему содержанію, относительна, условна, какъ временная *языческая* форма. Поэтому всегда наступаетъ моментъ, равно критическій для религіи и для философіи, когда послѣдняя перерастаетъ первую. Съ одной стороны философія, увлекаемая истиной и сознавая ея превосходство надъ языческимъ вѣроученіемъ, возстаетъ противъ него, силится его опровергнуть. Но такая болѣе или менѣе успѣшная критика гибельна и для самой философіи: ибо, углубляясь въ духъ отрицанія, она невольно охладѣваетъ къ истинѣ, отчаивается въ ней, приходитъ къ сомнѣнію. Въ такомъ случаѣ философія при всей справедливости своей критики не можетъ восторжествовать конечнымъ образомъ надъ религіей, потому что ей не достаетъ позитивности, идеалы ея субъективны, абстрактны. Сама по себѣ она не можетъ *дать* ничего положительнаго, даже того, что есть въ той относительной національной религіи, ложность которой она съ такимъ успѣхомъ раз-

---

[1]) Тѣ же двѣ теченія находимъ мы и въ философіи индусовъ: Брама, погружающійся въ Майю, и Пракрйти, первооснова, создающая изъ себя міръ.

[2]) Quid est boni viri? praebere se fato. Grande solatium cum universo rapi. Quidquid est quod nos sic vivere sic mori jussit: eadem necessitate et deos alligat: irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit (Seneca, de provid. c. 5).

облачаетъ. Поэтому ей остается отречься отъ себя и, не находя абсолютнаго, положительнаго идеала, перейти отъ религіознаго и философскаго позитивизма — къ эмпирическому. Есть и другой столь же пагубный для философіи исходъ, прикрытый съ виду чисто философскими побужденіями. Увлекаемый любовью къ вселенскому идеалу, философъ признаетъ его безусловно положительнымъ; онъ жаждетъ позитивности и готовъ признать вселенскимъ свой языески-ограниченный національный идеалъ, потому что этотъ идеалъ является положительнымъ; въ своемъ позитивизмѣ онъ не видитъ ограниченности и несовершенства своего язычества, и сверхъязыческое, сверхнародное кажется ему абстрактнымъ. Даже тогда, когда высшій идеалъ осуществляется въ новой и болѣе совершенной положительной формѣ, многіе стоятъ за *старое* изъ національнаго эгоизма, привычки или своемудрія. Ибо легче отречься отъ своего личнаго мнѣнія или убѣжденія въ области знанія и вѣры, чѣмъ отъ того, что для насъ позитивно и сверхлично.

Оба эти исхода, скептицизмъ и эмпиризмъ съ одной стороны, и реакціонный религіозно-мистическій позитивизмъ съ другой, — наблюдаются нами въ концѣ развитія древней философіи; то же мы видимъ и теперь, въ современной европейской философіи, что съ тѣмъ большимъ вниманіемъ заставляетъ насъ отнестись къ судьбамъ греческой философіи.

Изъ всего сказаннаго очевидно, что содержаніе греческой философіи, ходъ ея развитія, ея предѣлъ — а priori опредѣляются религіей, по крайней мѣрѣ, въ общихъ чертахъ, — если не во всемъ ея цѣломъ, какъ мы попытаемся показать. Этого одного достаточно, чтобы обратить должное вниманіе на ихъ соотношеніе: если греческая религія *обуславливаетъ* греческую философію, то эта же философія объясняетъ греческую религію, а потому какъ для философа, такъ и для миѳолога, историка и богослова подобное изслѣдованіе можетъ быть равно поучительно. Если греческая философія, столь чистая и раціональная, столь свободная и независимая въ своемъ развитіи, такъ глубоко и конкретно связана съ религіей грековъ, то мы въ правѣ предполагать еще болѣе интимную связь между религіями и философіями другихъ европейскихъ народовъ — что имѣетъ первостепенное значеніе для самаго метода историко-философскаго изслѣдованія. Съ одной стороны, мы видимъ, что философія стремится къ позитивному характеру религіи и отправляется отъ ея позитивнаго содержанія; съ другой — сознаваемая религія является намъ вмѣстѣ и философіей. Этимъ однако ничто

не предрѣшается: ложная религія, будучи истиннымъ образомъ сознана, есть отвергнутая, осужденная.

Но если философія грековъ есть лишь особый фазисъ развитія ихъ религіозныхъ идей, то какое можетъ она имѣть положительное догматическое или научное значеніе, какой интересъ она можетъ возбуждать, кромѣ чисто историческаго? На этотъ вопросъ отвѣчаетъ наше изслѣдованіе, и мы не хотимъ его предрѣшать. По плодамъ слѣдуетъ судить о деревѣ. Допустимъ на время, что религіозное догматическое значеніе язычества намъ не вполнѣ извѣстно. Греческій натурализмъ, подобно всѣмъ религіямъ древности, внесъ свою относительную истину въ общую сокровищницу христіанства: что̀ если онъ заключаетъ въ себѣ религіозные элементы, которые именно теперь полезно напомнить, теперь, при всеобщемъ господствѣ субъективнаго протестантскаго раціонализма и спиритуалистическаго иконоборства? Если дѣйствительно греческая философія объясняетъ намъ религію, на почвѣ которой она возникла, то будемъ ждать отъ нея справедливой оцѣнки этой религіи. Во всякомъ случаѣ греческая философія есть мостъ, посредствомъ котораго культурное, образованное язычество перешло къ христіанству и постольку всего болѣе объясняетъ намъ ихъ взаимное отношеніе, — *христіанство до христіанства*, — въ язычествѣ, и наоборотъ, судьбу и значеніе *натурализма въ христіанствѣ*.

Но прежде всего мы должны изучать греческую философію въ качествѣ раціональнаго умозрѣнія, какъ она сама себя опредѣляетъ, и судить ее въ этомъ качествѣ. Она не миѳологія, не богословіе, не выдаетъ себя за мистическое откровеніе и даже неоднократно вступаетъ въ столкновеніе съ народной религіей. Она есть прежде всего опытъ раціональнаго, свободно-разумнаго умозрѣнія, направленнаго на познаніе истины; она именуетъ себя *философіей*, любовью къ мудрости, и рѣдко мы встрѣчаемъ въ исторіи примѣры болѣе чистой и самоотверженной любви къ ней, чѣмъ въ Греціи, среди тѣхъ философовъ, которые навсегда остались великими, классическими учителями человѣческой мысли.

ГЛАВА II.

МИЛЕТСКІЕ ФИЛОСОФЫ.

I. Ѳалесъ.

Согласно изложенному нами закону развитія человѣческой мысли и согласно первоначальнымъ космогоническимъ умозрѣніямъ древнихъ миѳологовъ, древнѣйшая ступень метафизики есть *натурализмъ*, непосредственное обоготвореніе природы, ея стихій. На этой ступени сущность вещей представляется разуму, какъ непосредственное безразличіе метафизическаго и физическаго. „Что касается первыхъ философовъ“, говоритъ Аристотель (Met. I, c. 3), „то большинство изъ нихъ мыслило начала всѣхъ вещей лишь въ видѣ вещества (ἐν ὕλης εἴδει μόνον). То, изъ чего все состоитъ, то, изъ чего все возникло, во что подъ конецъ все разрѣшается, сущность, пребывающая неизмѣнной въ измѣняющихся проявленіяхъ, — называютъ они *стихіей* и началомъ всѣхъ вещей. Поэтому они не признаютъ ни генезиса, происхожденія (изъ ничего), ни уничтоженія (или обращенія въ ничто): ибо стихійное естество вѣчно пребываетъ“ — какъ неизмѣнный субстратъ всѣхъ своихъ случайныхъ проявленій.

Цѣль метафизики — познать истинно сущее, дѣйствительно сущее, безусловное, что имѣетъ въ себѣ самомъ начало своего бытія, его возможность и силу; все относительное предполагаетъ абсолютное, все производное — нѣчто производящее; все, что есть отъ другого, черезъ другого, въ другомъ — нѣчто самобытное, сущее по себѣ, черезъ себя, для себя. Безъ этого абсолютнаго бытія ничего не было бы вовсе, ничему нельзя было бы приписать дѣйствительности условной или безусловной. Поэтому первой попыткой философіи естественно является стремленіе опредѣлить дѣйствительную всеобщую природу вещей, ихъ безусловную сущность. Не различая метафизическаго отъ физическаго, первоначальная философія естественно мыслитъ

сущность вещей, ихъ субстанцію, какъ физическую сущность особаго рода.

Всѣ языческія космогоніи признаютъ происхожденіе сущаго изъ стихійныхъ силъ; разумъ, начинающій философствовать, стремится постичь ихъ всеобщее единство, понять вѣчное и пребывающее въ потокѣ явленій и вмѣстѣ объяснить явленія изъ этой первичной сущности. Для такого разума все одушевлено: *вся природа*, всѣ стихіи, силы и твари *полны боговъ*, *демоновъ и душъ*, и вмѣстѣ весь потокъ явленій въ своемъ вѣчномъ теченіи являетъ намъ единую *вѣчно текучую стихію*, питающую, рождающую, естественно соединяющую все, пластическую стихію, не сопротивляющуюся никакой возможной формѣ, но удобно принимающую каждую, переходящую во всѣ разнообразныя формы явленій. Такова сущность міровоззрѣнія *Ѳалеса Милетскаго*, перваго изъ греческихъ философовъ (640—548), одного изъ „семи мудрецовъ“. По Ѳалесу, субстанція природы, сущность всѣхъ вещей, есть вѣчно текучая влага, вода живая, питающая и рождающая изъ себя все, носящая на себѣ землю, изъ которой образуются и растутъ всѣ твари.

По мнѣнію Аристотеля, явленія питанія и происхожденія приковали къ себѣ вниманіе Ѳалеса. „Пища всѣхъ животныхъ — влажная“; чтобы напитать организмъ, ассимилироваться ему, пища должна раствориться, стать текучей, утрачивая свою первоначальную самостоятельную форму; нерастворимое отбрасывается организмомъ, который высасываетъ питательные соки. Изъ нихъ рождается животная теплота, а ею живутъ организмы. „Это привело Ѳалеса къ его убѣжденію, а также и то соображеніе, что *сѣмена* (*σπέρματα*) всѣхъ вещей имѣютъ влажное естество, вода же есть принципъ, сущность всего влажнаго“ (текучаго). Чтобы производить — два организма должны слиться въ текучемъ безразличіи сѣмени, безъ влаги не всходитъ никакое зерно, и самый дождь искони являлся небесною спермой, источникомъ живительныхъ соковъ земли.

Первоначальная влага Ѳалеса обнимаетъ собою Океанъ (Уранъ, Варуну), источникъ плодотворной, сладкой небесной воды, и Теѳиду, мать — кормилицу вещей. То, изъ чего происходятъ всѣ вещи, то, чѣмъ всѣ онѣ питаются — есть абсолютное начало всѣхъ вещей, въ которомъ сливается активное производящее и пассивное воспринимающее начало. Абсолютное, дающее всему питаніе и жизнь, есть питательное сѣмя, сперма вещей, — что такъ соотвѣтствуетъ религіознымъ идеямъ грековъ; оно есть безразлично и матеріальное и божественное, явленіе и субстанція — что вполнѣ согласно съ за-

комъ развитія; абсолютное Θалеса есть неизмѣнная, пребывающая, безразличная сущность и вмѣстѣ самая живая *текучесть*, вода, сама въ себѣ переливающаяся.

„Начало всего есть вода“ и „все полно боговъ“, все полно душъ — вотъ начальная философія языческаго натурализма. И уже въ этихъ двухъ положеніяхъ проглядываетъ роковой дуализмъ матеріальнаго и божественнаго, дуализмъ пассивной матеріи и образующей формы, проходящій черезъ все міросозерцаніе грековъ, начиная съ распри Теѳиды и Океана, о которой упоминаетъ Гомеръ (II. 205, 303). Откуда ни возникли боги Θалеса, его демоны и души, наполняющіе все, — ясно, что уже здѣсь въ интуитивной формѣ выступаетъ различіе между движимымъ и движущимъ, пассивнымъ и активнымъ — несмотря на совершенную неопредѣленность. Дѣятельное производящее начало — такъ или иначе должно отличаться отъ вещества, причина движенія отъ косной матеріи: „повидимому, и Θалесъ, какъ помнятъ о немъ, принималъ душу за движущее начало (за начало движенія), ибо онъ призналъ душу въ магнитѣ, потому что магнитъ движетъ желѣзо“ (Ar. De an. I, 2, 405 a).

Вся философія Θалеса уцѣлѣла въ исторіи въ двухъ вышеупомянутыхъ положеніяхъ; если правда то, что Θалесъ вывезъ свою философію изъ Египта, то это значитъ, что греческая мысль усвоила себѣ только эти два положенія, откинувъ остальное, такъ что собственно нѣтъ нужды предполагать чужеземное заимствованіе: идея Θалеса національна, философски первоначальна и оригинальна вполнѣ. Спрашивая себя, что въ ней умозрительнаго, мы должны вмѣстѣ съ Гегелемъ признать великую смѣлость того мыслителя, который впервые дерзнулъ „отвергнуть полноту естественнаго природнаго явленія и свести его къ одной простой субстанціи, какъ къ пребывающему нѣчто, не возникающему и не уничтожающемуся, между тѣмъ какъ и самые боги многообразны, измѣнчивы, обладаютъ теогоніей“. Вода Θалеса не есть опредѣленное миѳологическое существо. „Θалесъ опредѣляетъ сущность, какъ *безформенное*“. Между тѣмъ какъ въ чувственной достовѣрности каждая вещь имѣетъ значеніе въ своей единичности, здѣсь вся предметная дѣйствительность возводится въ *понятіе*, поскольку міръ опредѣляется всеобщимъ образомъ, какъ вода. Вода есть *всеобщее*, простая всеобщая сущность. Чувственная вода не всеобща: наряду съ нею есть огонь, воздухъ, земля; всеобщность воды Θалеса не есть чувственная, но сверхчувственная, умозрительная. Чувственная вода невольно

возводится въ нѣчто метафизическое, представленіе превращается въ понятіе, матеріальное получаетъ философское значеніе. И такимъ образомъ, многообразіе явленій сводится къ единству, которое всеобще: всѣ явленія переходятъ другъ въ друга возникая и уничтожаясь — одна сущность дѣйствительна во всемъ, — то что есть, то изъ чего все, во что все разрѣшается[1]).

Почему и какъ происходятъ всѣ вещи изъ этой сущности? Аристотель, не называя въ частности никого, сообщаетъ, что философы, признающіе началомъ какую-либо опредѣленную стихію, воду, воздухъ или нѣчто среднее между ними по своей плотности — объясняютъ происхожденіе остальныхъ вещей, посредствомъ сгущенія и разрѣженія основной субстанціи[2]). Θалесъ, вѣроятно, и не входилъ подробно въ этотъ вопросъ.

II. *Анаксимандръ.*

За Θалесомъ слѣдовалъ другой философъ, *Анаксимандръ* ($611/_{10}$—$547/_{6}$), согражданинъ Θалеса и по нѣкоторымъ свидѣтельствамъ его ученикъ. Будучи тридцатью годами моложе своего предшественника, онъ глубже развилъ его основную идею, точнѣе формулировалъ первоначальное понятіе абсолютнаго, какъ субстанціальнаго безразличія, неопредѣленнаго и безпредѣльнаго.

Абсолютное начало есть само причина своего бытія: оно ничѣмъ внѣшнимъ не опредѣляется: оно *безпредѣльно*. Всякое конкретное опредѣленіе исключаетъ какія-либо другія — omnis determinatio est negatio. Сущность природы не есть какая-либо опредѣленная конкретная стихія или вещество; эта сущность природы есть безконечная матерія, матеріальный субстратъ, изъ котораго все возникло, въ который все возвращается. Количественно онъ безпредѣленъ, качественно — неопредѣленъ. „Анаксимандръ призналъ началомъ всѣхъ вещей Безпредѣльное“, при чемъ, по свидѣтельству Симплиція, онъ первый ввелъ въ употребленіе слово „начало“, (*ἀρχή*) какъ философскій терминъ, приложивъ его къ сущности, субстрату всѣхъ вещей[3]). Изъ этого Безпредѣльнаго все происходитъ и все въ него возвращается: *изъ чего всѣ вещи имѣютъ свое происхожденіе,*

---

[1]) *Hegel*, Gesch. d. Philos. I, 195—8.

[2]) Arist. De coelo. III, 5, 303 b. *εἴτ' ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τἆλλα γεννῶσι.*

[3]) *Ἀναξίμανδρος ἀρχὴν εἰρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς.* Simpl. in Arist. Phys. f. 6 и f. 32: *πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον.*

въ то самое онъ и уничтожаются по необходимости, во искупленіе и наказаніе, которое онъ несутъ по опредѣленному порядку времени[1]) Это значитъ, что всѣ вещи, всякое индивидуальное существованіе предполагаетъ взаимное раздѣленіе и вражду, противорѣчіе съ всеобщимъ единствомъ субстанціи; всякое индивидуальное существованіе есть несправедливость, осужденная всеобщимъ закономъ, природою сущаго, какъ нарушеніе единства и покоя въ вѣчной первоосновѣ. Всеобщее, единое является дѣйствительнымъ и абсолютнымъ, уничтожая и поглощая въ себѣ все частное, всякую индивидуальность, обособляющуюся отъ него.

Абсолютная первооснова „вѣчна“, „безсмертна“, „неразрушима“, „божественна“, „все объемлетъ и всѣмъ управляетъ“ (Ar. Phys. III, 4, 203 b); но вмѣстѣ съ тѣмъ она есть несомнѣнно вещественная субстанція, хотя и совершенно неопредѣленная[2]). По мѣткому замѣчанію Макса Мюллера, абсолютное и не можетъ представляться первобытному уму иначе, какъ безпредѣльное, неопредѣленное. Почтенный ученый видитъ въ такомъ представленіи корень религіозныхъ метафизическихъ понятій о божественномъ, психологическую основу генотеизма[3]). Но абсолютное есть на самомъ дѣлѣ безусловно позитивное, положительное и вмѣстѣ безусловно идеальное конкретное; а потому представленія безпредѣльнаго, неопредѣленнаго, особливо въ своей естественной чувственной формѣ — сами по себѣ не имѣютъ въ себѣ ничего религіознаго, *теогоническаго*, абсолютнаго Другое дѣло, если мы скажемъ, что абсолютное не можетъ иначе представляться первобытной *мысли*, какъ въ формѣ безразличнаго единства, неопредѣленной безпредѣльности. Въ этомъ смыслѣ философія Анаксимандра, какъ и вообще всѣхъ древнихъ іонійцевъ, есть философія натуралистическаго генотеизма. Освобожденное отъ миѳологическихъ и чувственныхъ представленій, абсолютное, божественное еще не утрачиваетъ своего натуралистическаго характера. То, что во всемъ, то, изъ чего все, метафизическая субстанція есть вмѣстѣ и причина; матерія и дѣйствующая сила сливаются въ одномъ неопредѣленномъ понятіи. Анаксимандръ выражаетъ его метафизи-

---

[1]) Подлинныя слова Анаксимандра у Симплиція (ib. 6) *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

[2]) См. *Zeller*, I, 186—190, 196—202, гдѣ приведены всѣ относящіяся свидѣтельства.

[3]) Генотеизмъ — однобожіе, въ отличіе отъ монотеизма, единобожія; послѣднее есть религія единоличнаго бога, исключающаго многобожіе, между тѣмъ какъ генотеизмъ предполагаетъ лишь естественное понятіе единства *божественнаго*.

ческій характеръ совершеннѣе, чѣмъ Ѳалесъ — въ чисто отрицательной формѣ неопредѣленности и отсутствія предѣла: вначалѣ *метафизическое*, какъ всеобщее — является, какъ безразличное, неопредѣленное.

Въ этой первоосновѣ, въ этой Безпредѣльности, заключаются въ скрытомъ зачаточномъ состояніи всѣ элементарныя стихійныя противоположности, всѣ различія вещей; онѣ не обособлены, не различаются въ абсолютномъ, онѣ существуютъ въ немъ лишь въ возможности, какъ въ органическомъ сѣмени[1]). Аристотель приводитъ эту „смѣсь", это „Безпредѣльное" Анаксимандра, какъ одинъ изъ примѣровъ потенціальнаго бытія (*τοῦ δυνάμει ὄντος* Met. XII, 2), т.-е. такого бытія, которое въ дѣйствительности еще не бытіе, которое есть бытіе лишь въ возможности, in potentia. Потенціальныя противоположности переходятъ въ дѣйствительность, выдѣляются и обособляются въ Безпредѣльномъ, въ силу присущаго ему „вѣчнаго движенія", а затѣмъ уже изъ нихъ образуются всѣ остальныя вещи. Тѣ іонійцы, которые подобно Ѳалесу признавали субстанціей міра опредѣленную чувственную стихію, объясняли происхожденіе различныхъ качествъ и видовъ существъ посредствомъ сгущенія или разрѣженія основной стихіи; Анаксимандръ, напротивъ того, отрицалъ въ стихійной основѣ всякую опредѣленность, и потому происхожденіе всѣхъ вещей представлялось ему выдѣленіемъ, обособленіемъ изъ безразличія, а не измѣненіемъ данной стихіи[2]). Но такое выдѣленіе не слѣдуетъ представлять себѣ раздѣленіемъ смѣшанныхъ матеріальныхъ частицъ различнаго качества, неизмѣнныхъ и существовавшихъ отъ вѣка, какъ это предполагаетъ позднѣйшій атомизмъ; о матеріальныхъ частицахъ въ ученіи Анаксимандра нѣтъ рѣчи. Выдѣляются сначала наиболѣе общія качественныя противоположности — *тепло* и *холодъ*; эти двѣ стихійныя силы рождаютъ въ своемъ соединеніи первичную влагу, которая здѣсь, какъ

---

[1]) Ириней contra haeres. II, 14. Anaximander hoc quod immensum est omnium initium subiecit seminaliter habens in semet ipso omnium genesin.

[2]) *Zeller*, I, 204, 3; Simpl. 6, a: *οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως.* Ar. Phys. I, 4, 187 a: *ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ὕδατος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες.... οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ὥσπερ ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα.* Здѣсь указано различіе не только между Анаксимандромъ и древнѣйшими іонійцами, но также и между нимъ и древнѣйшими физиками: Анаксимандръ признавалъ первоначальное единство противоположностей, Эмпедоклъ и Анаксагоръ — единство въ матеріальномъ множествѣ.

у Θалеса, является *сѣменемъ* грядущаго міра, его основной стихіей: изъ воды осаждается земля, испаряется воздухъ; воздухъ окружается, какъ корою, огненной астральной сферой. Эта кора растрескалась, при чемъ воздухъ окружилъ огонь, образовавъ отдѣльныя астральныя сферы, видимыя нами лишь чрезъ особыя отверстія этихъ воздушныхъ оболочекъ — такъ объясняетъ Анаксимандръ небесныя явленія. Земля находилась первоначально въ жидкомъ состояніи, сгущаясь и образуя изъ пузырей своихъ живыя существа. Затѣмъ она постепенно покрылась твердою корою; изъ рыбъ образовались животныя, и самъ человѣкъ возникъ изъ первоначальнаго рыбообразнаго существа — представленіе весьма распространенное и, быть можетъ, основанное на наблюденіи эмбріональной формы зародыша.

Такимъ образомъ, міръ происходитъ посредствомъ соединенія противоположностей, выдѣляющихся изъ первоначальнаго безразличія и развивается посредствомъ ряда дальнѣйшихъ конкретныхъ выдѣленій и соединеній. Холодное противополагается теплому, земля — небу, центръ — окружности; огонь объемлетъ воздухъ, воздухъ — огненныя сферы. Если космогоническая вода Θалеса соотвѣтствуетъ Гомеровскому Океану, то Безпредѣльное Анаксимандра соотвѣтствуетъ Гесіодову хаосу, который мало-по-малу переходитъ къ конкретному, индивидуальному — отъ неопредѣленнаго и стихійнаго. Какъ вѣрный ученикъ Θалеса, Анаксимандръ сохраняетъ воду въ качествѣ сѣмени и основной стихіи вещей и только подробнѣе развиваетъ физику своего учителя; но самая *стихія*, вода, является ему производнымъ сложнымъ образованіемъ, въ которое вошло *тепло* — начало по преимуществу активное, положительное, божественное (ибо изъ небеснаго огня образуются божественныя свѣтила), — и *холодъ* — начало по преимуществу косное, пассивное, отрицательное. Всеобщая субстанція сущаго не можетъ обладать опредѣленными чувственными свойствами и находиться въ количественномъ соотношеніи къ всевозможнымъ видамъ явленія. Субстанція сущаго есть лишь неопредѣленная и всеобщая *возможность* сущаго, всего происходящаго, относительно существующаго и заключаетъ въ себѣ потенціально всевозможныя противоположности различныхъ качествъ. Эта всеобщая потенція сущаго безпредѣльна въ томъ смыслѣ, что ея способность рожденія неисчерпаема [1]).

Абсолютное, истинно сущее, есть то, что имѣетъ само въ себѣ силу своего собственнаго бытія и *всзможность* всякаго другого,

---

[1]) Pseudoplut. Plac. phil. I, 3, 4. *ἄπειρον.... ἵνα ἡ γένεσις μηδὲν ἐλλείπῃ*

относительнаго бытія своего противоположнаго. Первобытное міросозерцаніе легко отожествляетъ это возможное бытіе („инобытіе“) съ самимъ самобытнымъ истинно сущимъ: абсолютное является ему неопредѣленною всевозможностью, которая признается имъ истинно сущей, живою, дѣйствующей. Впослѣдствіи мысль сознала, что изъ одной чистой возможности нельзя объяснить реальнаго происхожденія, процесса вещей, даже самого дѣйствительнаго существованія, реальности ихъ. Мысль спрашиваетъ, что приводитъ такую возможность въ дѣйствіе, что осуществляетъ ее? и отсюда устанавливается различіе между *дѣйствующей причиной* и *потенціей*. При Анаксимандрѣ эти два понятія еще не различались въ абсолютномъ: всеобщая возможность явленій непосредственно сливалась съ абсолютной дѣйствительностью и опредѣлялась натуралистическимъ, физическимъ образомъ. Поэтому Анаксимандръ, чтобы объяснить происхожденіе міра изъ Безпредѣльнаго, призналъ его находящимся *непосредственно* въ процессѣ вѣчнаго движенія, при чемъ вопросъ о началѣ движенія конечно и не возникалъ. Интуитивное умозрѣніе Анаксимандра вполнѣ удовлетворялось представленіемъ безконечнаго движущагося хаоса: онъ движется самъ собою, ибо онъ живъ, божественъ, всѣмъ управляетъ. *Такъ есть:* въ подобномъ отвѣтѣ мы видимъ простое невѣдѣніе или указаніе на предѣлъ познанія; для Анаксимандра же именно въ томъ и заключалось положительное, что безпредѣльная и неопредѣленная всевозможность *есть*, живетъ и движется. *Такъ есть:* натурализмъ непосредственно обожествляетъ дѣйствительное въ его физической основѣ. Отъ вѣка безпредѣльное движется, отъ вѣка въ немъ обособляются противоположныя другъ другу стихіи, изъ коихъ образуется безконечный рядъ міровъ и каждый изъ этихъ міровъ, по роковому закону всѣхъ вещей, долженъ разрѣшиться въ первоначальный древній хаосъ [1]).

Все это міровоззрѣніе есть одна цѣльная интуиція абсолютнаго, какъ безпредѣльной природы вещей, божественнаго хаоса, который глубже и старше всякаго различія, который есть *всѣ и ничто*. Отъ немногихъ строкъ, дошедшихъ до насъ отъ Анаксимандра, вѣетъ величавою моралью религіознаго натурализма: все конечное имѣетъ свой предѣлъ, міровой процессъ возникаетъ изъ вѣчнаго стихійнаго движенья, все рожденное, возникшее, все обособившееся отъ всеобщей родовой стихіи *виновно* въ силу самого своего отдѣленія и все умретъ, все вернется въ нее. Въ этомъ — торжество естествен-

[1]) *Zeller*, Grundriss, 35—6, Gesch. d. Ph. I, 211—16.

наго порядка, естественной справедливости — вѣчной необходимости, властительницы боговъ и людей; въ этомъ — теодицея природы.

По отношенію къ предшествовавшему ученію Ѳалеса философія Анаксимандра заключаетъ несомнѣнный прогрессъ: во-первыхъ — въ самомъ понятіи абсолютнаго, какъ *безпредѣльнаго*, въ чемъ отрицалась всякая чувственная опредѣленность; во-вторыхъ, въ понятіи абсолютнаго, какъ безразличія, объединяющаго или заключающаго въ себѣ потенціально основныя противоположности вещей; въ третьихъ — въ понятіи развитія, въ указаніи его процесса, внутренно присущаго абсолютному и совершающагося посредствомъ обособленія и соединенія противоположностей. Эти три понятія, три новыя различенія, заключаютъ въ себѣ начальные элементы трехъ новыхъ философскихъ ученій.

Начало есть безпредѣльное, всеобщее, всеобъемлющее, ничѣмъ внѣшнимъ образомъ неопредѣляемое, оно ничего внѣ себя не имѣетъ — оно абсолютно едино; вѣчное — оно неизмѣнно; безконечное — оно не можетъ убавляться или прибавляться, уничтожаться или становиться. Какъ единая, неизмѣнная божественная сущность міра — оно одно истинно есть; все многое, все движущееся, происходящее — ложно, не есть безусловнымъ существеннымъ образомъ, а только *является*, ибо множество, движеніе, происхожденіе — необъяснимо изъ подобнаго опредѣленія сущаго, какъ абсолютной неизмѣнной субстанціи. Таково ученіе *Элейской школы*, основателемъ коей былъ Ксенофанъ, одинъ изъ учениковъ Анаксимандра.

Абсолютное есть единство противоположностей. Такое опредѣленіе заключаетъ въ себѣ все, что можетъ быть спекулятивнаго, умозрительнаго. Въ наше время говорятъ: „абсолютное выше отвлеченныхъ противоположностей, заключаетъ въ себѣ ихъ конкретное единство, примиряетъ ихъ синтетически“, или „абсолютное имѣетъ въ себѣ потенцію своего другого“ и т. д. Въ эпоху Анаксимандра идеальная конкретная природа абсолютнаго не могла быть опознана: она являлась абстрактнымъ безразличіемъ противоположностей. Весь міръ состоитъ изъ различій, изъ множества противоположностей; то, что всѣхъ ихъ въ себѣ вмѣщаетъ и объединяетъ, что „управляетъ всѣмъ“ и живетъ во всемъ — то имѣетъ въ себѣ силу всего, то абсолютно. Но такое абсолютное уже не можетъ быть абстрактнымъ единствомъ: какъ принципъ гармоніи, какъ образующее начало мірового порядка, оно есть единство, имѣющее въ себѣ множество, заключающее въ себѣ силу всего положительнаго и отрицательнаго — таковъ принципъ *Пивагорейства*.

Наконецъ, абсолютное, какъ живое, дѣйствующее, утверждающее себя, заключаетъ въ себѣ вѣчный процессъ обособленія противоположностей, надъ которыми оно вѣчно торжествуетъ въ своемъ непрестанно живомъ движеніи, въ своемъ генезисѣ; оно рождаетъ міры, чтобы поглощать ихъ въ себя, и поглощаетъ, чтобы вновь производить ихъ, оно соблюдаетъ внутренній миръ и гармонію въ внѣшней борьбѣ и противорѣчіи — таковъ принципъ *Гераклита*.

III. Анаксименъ.

Понятіе абсолютнаго не вмѣщается въ представленіи чувственной стихіи. Какъ только оно дѣлаетъ первый шагъ къ своему развитію въ ученіи Анаксимандра — чувственная опредѣленность исчезаетъ, и въ самомъ понятіи субстанціи выступаютъ и обособляются различныя противоположныя опредѣленія, примиримыя лишь впослѣдствіи въ болѣе конкретномъ, идеальномъ понятіи абсолютнаго. Непосредственная стихійность, чувственная матеріальность абсолютнаго есть та зачаточная форма, въ которой понятіе абсолютнаго впервые является въ философіи, та скорлупа, которую нѣжное сѣмя метафизики должно пробить, окрѣпнувъ и пустивши ростокъ. Но прежде чѣмъ перейти въ другія формы, греческая мысль еще разъ пытается обнять всѣ различія, выступившія въ первоначальномъ опредѣленіи — въ чувственномъ представленіи одной всеобъемлющей стихіи. Опредѣленіе абсолютнаго начала, какъ стихійной субстанціи по преимуществу, будучи развито послѣдовательно, противорѣчитъ началамъ элейцевъ, пиѳагорейцевъ и Гераклита, началамъ, зачатки которыхъ мы только что усмотрѣли въ ученіи Анаксимандра; но и такое опредѣленіе было законно, даже необходимо, какъ развитіе идеи Ѳалеса.

Его далъ *Анаксименъ*, послѣдній философъ Милетской школы (приблиз. 588—524). Ученикъ Анаксимандра, онъ признавалъ абсолютное, какъ безпредѣльное, всеобъемлющее, вѣчно живое и вѣчно движущееся, но опредѣлялъ его конкретно — какъ *воздухъ*[1]). Поводомъ къ такому ученію послужила Анаксимену необходимость мыслить потенцію сущаго, *какъ чувственную матерію*. Къ водѣ Ѳалеса онъ вернуться уже не могъ, ибо она трудно допускаетъ предикаты „безпредѣльнаго начала“ Анаксимандра; воздухъ же, будучи неуловимъ ни зрѣніемъ, ни осязаніемъ, все объемлетъ, всюду прони-

[1]) Plut. ap. Eus. pr. ev. I, 8, 3: *Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μὲν γένει ἄπειρον ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον.* Cp. Simplic. Phys. 6, a. De coelo 273, b. 45.

каетъ; онъ удобоподвиженъ и вѣчно движется. Кромѣ того, какъ стихія невидимая и наименѣе чувственная, онъ всегда удобнѣе могъ являться субстанціей духовныхъ существъ, въ силу тѣхъ представленій о духѣ, которыя были въ ходу [1]). Есть извѣстія, что уже Анаксимандръ считалъ душу воздушнымъ тѣломъ [2]), и множество древнихъ видѣло въ воздухѣ духъ жизни, вдыхаемый всѣми живыми существами и одушевляющій ихъ [3]). „Какъ душа наша, будучи воздухомъ, содержитъ насъ воедино, такъ дыханіе и воздухъ объемлетъ всю вселенную“ [4]). Опредѣленіе абсолютнаго Анаксимандра оказалось недостаточно конкретнымъ, страдало своей отвлеченностью; точно также и его ученіе о происхожденіи вещей (посредствомъ выдѣленія и обособленія противоположностей). Какъ онѣ выдѣляются и образуются? Какъ безразличное переходитъ къ различію чувственныхъ вещей? Посредствомъ сгущенія (*πύκνωσις*) и разрѣженія (*μάνωσις*): воздухъ разрѣжается въ огонь, сгущается въ вѣтеръ, въ облака, воду, землю, камни. Земля плоска, и потому держится на воздухѣ; поднимающіеся отъ нея пары разрѣжаются въ огонь, части котораго, стѣсненныя воздухомъ, образуютъ свѣтила; столь же плоскія, какъ земля, онѣ носятся на воздухѣ вокругъ нея, боковымъ движеніемъ. Подобно своему учителю, Анаксименъ признавалъ смѣну созданія и разрушенія. Все это ученіе возникло для того, чтобы послѣдовательно утвердить іонійскую мысль въ ея чистотѣ: абсолютное есть стихія; въ стихіи должно непосредственно заключаться единство метафизическаго и физическаго, стихія есть *сущее* и *являющееся*, живое и матеріальное, безпредѣльное и вмѣстѣ опредѣленное. Наименѣе чувственная стихія есть воздухъ, и потому въ его представленіи всего легче мирится понятіе Анаксимандра съ конкретной чувственностью интуиціи Ѳалеса [5]).

---

[1]) См. трактатъ *Олимпіодора* въ Collection des anciens alchimistes grecs publiée p. Berthelot, 1887, стран. 83, I, 7—10. *μίαν δὲ κινουμένην ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων ἐδόξαζεν Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα. Λέγει γὰρ οὕτως· Ἐγγύς ἐστι ὁ ἀὴρ τοῦ ἀσωμάτου. καὶ ὅτι κατ' ἔκροιαν τούτου γινόμεθα, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν.* См. также Hippolyt. Refut. haer. I, 7. Въ этихъ словахъ, впрочемъ, никакъ нельзя признать подлинныя выраженія Анаксимена, см. Archiv. f. Gesch. d. Philos. B. I, XVIII. Un fragment d'Anaximène p. Paul Tannery.

[2]) *Theodor.* gr. aff. cur. V, 18, стран. 72, см. *Zeller*, I, 210, 2.

[3]) *Lobeck*, Aglaoph. II, XVII § 2. Сюда относятся орфики и другіе философы, о которыхъ мы уже упоминали выше, см. стран. 103. Противно Риттеру, I, 217 и Брандису I, 144. *Целлеръ*, I, 220 вполнѣ доказываетъ, что подъ воздухомъ Анаксименъ разумѣлъ стихійный воздухъ, а не какой-либо другой, — ср. Arist. M. I, 3, 984 a, и Phys. I, 4, 137, a, *σῶμα τὸ ὑποκείμενον*.

[4]) Plut. plac. philos. I, 3, 6. Stob. Ecl. I, p. 296.

[5]) Ср. *Zeller*, 230—1.

Въ этихъ трехъ философахъ первоначальная іонійская, точнѣе, милетская философія завершаетъ кругъ своего развитія. Понятіе абсолютнаго, впервые постигается мыслью въ формѣ непосредственнаго единства метафизическаго и физическаго, въ формѣ стихіи, что соотвѣтствуетъ вполнѣ и религіи и требованіямъ мысли. Стихія есть положительное; она реальна, матеріальна и вмѣстѣ всеобща, безконечна и постольку сверхчувственна, метафизична, ибо безконечное есть метафизическое. Міровой процессъ стихійный, онъ движимъ *стихійной* необходимостью. Ученіе іонійцевъ не матеріализмъ, ибо не было еще ни понятій духа и матеріи, ни сознанія ихъ противоположности. Абстрактное понятіе матеріи выработалось вѣками, выдѣлившись изъ первоначальной неопредѣленности, стихійнаго хаоса. Древняя стихія была жива непосредственно, откуда міросозерцаніе іонійскихъ философовъ характеризуется, какъ *гилозоизмъ*. Многіе позднѣйшіе писатели, введенные въ заблужденіе такимъ характеромъ стихій, различали въ нихъ душу и тѣло[1]), между тѣмъ какъ особенность іонійскаго міросозерцанія именно и заключалась въ непосредственномъ безразличіи духовнаго и физическаго. Для позднѣйшихъ философовъ было совершенно непонятно, какимъ образомъ стихія, будучи единой, сама собой измѣняется, сама собой образуется въ стройную одушевленную вселенную. Привыкнувъ отдѣлять образующее начало отъ пассивной матеріи, они приписываютъ самому Θалесу то раздѣленіе, которое, по безусловно достовѣрному свидѣтельству Аристотеля, впервые ввелъ въ философію только Анаксагоръ.

Жизнь приписывается стихіи непосредственно, какъ родовой всеобщей основѣ природы. Въ самомъ дѣлѣ, если мы признаемъ какую-либо чувственную стихію самобытной, абсолютной сущностью вещей, мы должны признать ее чувственной для себя самой, независимо отъ нашего воспріятія. Чувственное предполагаетъ чувство, чувственность, и если мы не можемъ приписывать стихіи личное самосознаніе, то въ представленіи стихіи, сущей самой въ себѣ и самой для себя, несомнѣнно, заключается и представленіе жизненности въ ея двоякомъ проявленіи, — *чувствѣ*, ощущеніи или

[1]) Напр., Cic. de nat. deor. I, 10, 25. Thales... aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Ср. Stob. Ecl. I, 56. Plut. Plac. I, 7, 11. Philop. de an. c. 7. Euseb. praep. evang. XIV 16, 5. Athenag. Supplic. c. 21. *Целлеръ* (I, 177, 4) обращаетъ вниманіе на стоическую терминологію въ этихъ свидѣтельствахъ, Бикъ (Byk, die vorsokr. Philos. I, 29) наивно считаетъ ихъ подлинными. То же слѣдуетъ сказать и относительно Анаксимена: Röth (Gesch. unserer abendl. Philos.) считаетъ его ученіе *спиритуалистическимъ* (!).

чувствительности и въ *движеніи*, движеніи, двигательной способности. Поэтому Аристотель (De an. I, 2, 7) и сообщаетъ, что философы, видѣвшіе проявленіе души въ способности чувствовать и познавать, признавали душою стихіи сущаго (*οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς*). Точно также и тѣ іонійцы, которые видѣли проявленіе души, жизненности, преимущественно, въ движеніи (взглядъ, который Аристотель приписываетъ, повидимому, даже Ѳалесу), — не могли не признавать непосредственно одушевленной ту стихію, изъ которой все возникаетъ: ибо она непосредственно, сама собою движется отъ вѣка.

Идея древнихъ іонійцевъ не умирала и послѣ того, какъ философія перешла къ болѣе зрѣлымъ понятіямъ; она была не только сѣменемъ всей греческой философіи, но воплотилась впослѣдствіи въ особомъ ученіи, отличномъ по направленію отъ всѣхъ другихъ. Абсолютное, божественное — какъ стихія есть слишкомъ эллинская, языческая идея, чтобъ она могла когда-либо исчезнуть въ Греціи; но какъ *особое* направленіе, первоначальное ученіе іонійцевъ, понятно далеко не имѣетъ того значенія, которое оно имѣло вначалѣ, когда еще оно было *всей* философіей, заключало въ себѣ ее всю, безразлично и не противополагало себя никакимъ ученіямъ. Уже въ Анаксименѣ древне-іонійская философія Милета индивидуализируется, изъ общей становится частнымъ направленіемъ. Послѣ него, не считая Гераклита, внесшаго въ нее новое оригинальное содержаніе, отчасти же передавшаго ее стоикамъ, мы находимъ милетскую идею живой стихіи у нѣкоторыхъ физиковъ V-го вѣка. Таковъ *Гиппонъ*, признававшій воду, или „влажное“ (*τὸ ὑγρόν*) основною стихіей мірозданія; *Идей*, примыкавшій къ Анаксимену, точно такъ же, какъ и *Діогенъ Аполлонскій* (во 2-й половинѣ V-го вѣка), наиболѣе извѣстный изъ философовъ этого направленія. Ученіе этого послѣдняго есть реакція противъ другихъ философскихъ ученій, признававшихъ основное множество матеріальныхъ началъ или основной дуализмъ матеріи и духа. Подобную же реакцію представляетъ изъ себя и попытка *Архелая*, ученика Анаксагора, который хотѣлъ примирить дуализмъ началъ своего учителя въ представленіи единой „*разумной*“ и всепроникающей стихіи — того же воздуха. Діогенъ доказываетъ, что не можетъ быть первоначальнаго множества абсолютныхъ стихій, ибо абсолютное едино; иначе между этими абсолютными стихіями не было бы мыслимо ни соединеніе, ни взаимодѣйствіе, ни вообще какое-либо соотношеніе; абсолютно

то единое, что обще въ нихъ всѣхъ, объемлетъ ихъ и обуславливаетъ ихъ соотношеніе. Это абсолютное разумно, ибо метафизика Анаксагора указала, что устройство міра и самое движеніе его предполагаетъ разумное начало точно такъ же, какъ и сознаніе, разумъ существъ, необъяснимые изъ неразумной матеріи. Но абсолютное вмѣстѣ съ тѣмъ должно быть чувственной, матеріальной стихіей, ибо иначе мы должны допустить два абсолютныхъ, между которыми немыслимъ переходъ.

Впослѣдствіи матеріальное разрѣшалось въ духовное, разумное начало; позднѣйшая метафизика скорѣе признаетъ въ духовномъ потенцію матеріальнаго, духовную чувственность и тѣлесность. Но пока анализъ Сократа и его великихъ учениковъ не открылъ въ самомъ духѣ и разумѣ универсальнаго всеобщаго начала, легче было признавать разумное въ стихійномъ, чѣмъ мыслить абсолютный Разумъ, обладающій потенціей всего стихійнаго и господствующій надъ нею. Поэтому Діогенъ и Архелай, чтобы спастись отъ дуализма, признавали, согласно съ древними іонійцами, воздухъ, какъ единую, божественную стихію.

Въ дальнѣйшемъ оба эти философа, подобно Анаксимандру и Анаксагору, которыхъ они стремятся примирить — стоятъ за натуралистическій эволюціонизмъ и, подобно Анаксимену, объясняютъ происхожденіе земли и неба посредствомъ сгущенія и разрѣженія воздуха. Затѣмъ они производятъ изъ влажнаго ила всякую организацію какъ растеній, такъ и животныхъ, которыя путемъ разнообразныхъ комбинацій въ нихъ „теплаго“ и „холоднаго“ разбились на множество различныхъ родовъ и видовъ чувствующихъ, оживленныхъ существъ. Впослѣдствіи изъ нихъ выдѣляются и люди, которые сами установляютъ надъ собою вождей, основываютъ города, открываютъ искусства. Несмотря на „разумность“ воздуха, эта космогонія имѣетъ, повидимому, сильно матеріалистическій оттѣнокъ. Для оцѣнки ея мы еще разъ должны напомнить, что воздухъ (ἀήρ) дыханіе и духъ (πνεῦμα) долго были синонимами, что въ миѳологическихъ представленіяхъ — души уносятся и приносятся вѣтромъ, что изъ воздуха мы вдыхаемъ жизнь [1]).

Таковъ былъ этотъ сознательный, реакціонный гилозоизмъ позднѣйшихъ іонійцевъ.

---

[1]) О Діогенѣ Аполлонійскомъ см. Arch. f. Gesch. d. Philos. B. I, H. 2, IX. статья Dr. Weygoldt и тамъ же Jahresbericht Diels'a, 247.

ГЛАВА III.

ПИѲАГОРЕЙСТВО[1]).

1. Источники пиѳагорейства.

Пиѳагорейство есть едва ли не самое долговѣчное философское направленіе изо всѣхъ когда-либо существовавшихъ въ Европѣ. Начиная съ мудраго полумиѳическаго Пиѳагора (VI в.) и кончая послѣдними языческими философами древности — пиѳагорейское ученіе проходитъ черезъ весь потокъ развитія греческой философіи. Въ позднѣйшія времена язычества, въ союзѣ съ самыми разнообразными философскими и религіозными ученіями, оно всюду сохраняетъ свое знамя, свои оригинальныя мистическія традиціи. Изъ всѣхъ школъ, оно всего могущественнѣе дѣйствуетъ на умы и, несмотря на свою замкнутость, при томъ покровѣ тайны, который его окружаетъ, оно умѣетъ внушать уваженіе массамъ, является вѣрованіемъ цѣлаго союза лицъ, имѣвшаго политическій и религіозный характеръ. Самое существованіе этого союза есть знаменательное явленіе, указывающее намъ на внутреннюю силу и жизненность пиѳагорейства: ибо ни одно философское ученіе не было въ состояніи создать въ Греціи политическій союзъ, одушевленный нравственнымъ идеаломъ. Подобная задача оказалась не подъ силу самому Платону.

Многочисленная старо-пиѳагорейская школа въ теченіе двухъ вѣковъ блеститъ именами философовъ, славныхъ во всей древности.

---

[1]) Источники: Аристотель, Платонъ, *Mullach* (Fragmenta philosoph. graec. 2, 1881). *Diels*, Doxographi graeci (1879), общія исторіи древней философіи Целлера, Брандиса, Риттера, Швеглера, *Roth'a*, монографіи *Bockh'a* (Philolaos 1819), Гладиша (Einleit. in das Verständniss der Weltgesch., die Pythagoreer und die Schinesen), *Chaignet*, Pythagore et la philos. pythagoricienne 1874. Въ нашей литературѣ существуетъ юношеская диссертація М. Н. Каткова „Очерки древнѣйшаго періода греческой философіи“ 1853, — произведеніе весьма незначительное, безсвязное и фантастическое, написанное къ тому же туманно и тяжело.

Таковъ Филолай (конецъ V в.), авторъ перваго письменнаго изложенія пиѳагорейской философіи и большинства дошедшихъ до насъ пиѳагорейскихъ фрагментовъ; таковъ Архитъ, непобѣдимый тарентскій стратегъ и другъ Платона, оригинальный мыслитель, системѣ котораго Аристотель посвятилъ особое сочиненіе[1]). Далѣе — Лизисъ, учитель Эпаминонда, Эвритъ и Тимей, и другіе философы, соединявшіе пиѳагорейство съ иными ученіями, — Алкмеонъ, Гиппасъ, Экфантъ и Эпихармъ. Наиболѣе важными успѣхами по математикѣ, физикѣ, астрономіи, гармоніи и акустикѣ — древнѣйшая наука обязана пиѳагорейству, и изъ среды его вышли люди, предвосхитившіе ученіе Коперника и Галилея о движеніи земли[2]). Наиболѣе оригинальные и мощные греческіе мыслители не избѣгли вліянія Пиѳагора; несмотря на глубокія различія — Парменидъ, Эмпедоклъ и, можетъ быть, даже Гераклитъ — испытали его. Самъ Платонъ, величайшій изъ философовъ, при всей своей оригинальности былъ наполовину пиѳагореецъ (Arist. Met. I, 6); система его можетъ разсматриваться, какъ преображенное пиѳагорейство, прошедшее черезъ горнило сократической діалектики. И особенно въ послѣдній періодъ жизни Платона, быть можетъ — подъ вліяніемъ Архита, пиѳагорейскій элементъ его философіи становится преобладающимъ; его ближайшіе ученики, первые „академики“, отличались столь рѣзкимъ пиѳагорейскимъ характеромъ, что свидѣтельства Аристотеля о ихъ философіи до сихъ поръ постоянно смѣшиваются съ свидѣтельствами объ ученіи первоначальныхъ пиѳагорейцевъ.

Судьба пиѳагорейства не ограничивается древнимъ міромъ; въ тѣсной связи съ платонизмомъ оно продолжаетъ жить, достигая и до нашихъ дней. Въ первые же вѣка нашей эры оно соединяется съ стоицизмомъ, неоплатонизмомъ, съ различными гностическими ученіями — или же существуетъ въ видѣ особой „неопиѳагорейской“ секты, изъ среды которой выходитъ цѣлый рядъ магическихъ и теургическихъ сочиненій по астрологіи, мантикѣ, алхиміи и мистикѣ чиселъ, сочиненій, оказавшихъ столь сильное вліяніе на всю средневѣковую литературу и науку. Изъ числа адептовъ этой школы выдѣляется Аполлоній Тіанскій, великій чародѣй, которому впослѣдствіи воздавались божескія почести, сказоч-

[1]) Diog. L. V 25 *περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας.*

[2]) Филолай училъ, что земля движется вокругъ *центральнаго огня*, Экфантъ и Гикетъ Сиракузскій — признали ея движеніе вокругъ своей оси. Собственно, движеніе земли вокругъ солнца было впервые предположено Аристархомъ Самосскимъ и Селевкомъ Эритрейскимъ въ александрійскую эпоху.

ный герой, имя котораго школа думала противопоставить Христу. Въ рядахъ неопиѳагорейцевъ мы находимъ Модерата, Нумепія, Апулея и Цельса, одного изъ самыхъ сильныхъ и даровитыхъ противниковъ христіанства, и даже отчасти самого Плутарха Херонейскаго, — одного изъ извѣстнѣйшихъ писателей древности.

Въ средніе вѣка пиѳагорейство теряется въ схоластикѣ, чтобы ожить въ эпоху возрожденія, съ возстановленіемъ истиннаго платонизма. Отъ Николая Кузанскаго (XV в.) и Рейхлина до Джордано Бруно — мы находимъ глубокіе слѣды его въ цѣломъ рядѣ натурфилософскихъ и кабалистическихъ сочиненій, которыя въ свою очередь оказали могущественное вліяніе на натурфилософію и теософію нашего вѣка.

Такое мощное вліяніе пиѳагорейства на всю философію, помимо глубокихъ идей, въ немъ заключающихся, объясняется тѣмъ, что оно несомнѣнно представляло собою центральное теченіе греческой мысли. Отъ этого, мыслитель, подобный Платону, самъ ставшій въ центрѣ ея движенія, невольно былъ охваченъ пиѳагорейскою струею. И даже Аристотель, поскольку онъ оставался ученикомъ Платона, сохранилъ въ своей системѣ существенные элементы философіи Пиѳагора, какъ въ этомъ намъ еще предстоитъ убѣдиться.

Изъ всего сказаннаго очевидно, какъ важно для разумѣнія исторіи метафизики точное изложеніе началъ первоначальнаго пиѳагорейства и ясное ихъ пониманіе. Но понятно такъ же, какъ трудна подобная задача. Взвѣшивая работу многихъ поколѣній, трудившихся въ опредѣленномъ направленіи, принимая во вниманіе суевѣрное благоговѣніе передъ именемъ Пиоагора, возраставшее вмѣстѣ со временемъ, тайну, въ которую первоначально облекалось ученіе и полное отсутствіе какихъ-либо письменныхъ отрывковъ, принадлежащихъ самому основателю секты, — мы при посредствѣ самой тщательной критики далеко не всегда имѣемъ возможность отдѣлить первоначальное ядро пиѳагорейства отъ позднѣйшихъ наслоеній.

Собственно первоначальная пиѳагорейская школа существовала въ Греціи приблизительно около двухъ вѣковъ, отъ конца VI до конца IV вѣка. Пиѳагорейскій союзъ былъ основанъ въ Кротонѣ, ахейско-лаконской колоніи, въ которой издавна утвердилось господство дорянъ, несмотря на численный перевѣсъ ахейскаго населенія. Поэтому пиѳагорейскій союзъ, благодаря своимъ дорійскимъ аристократическимъ идеаламъ, своей прочной религіозной и нравственно-политической организаціи, легко сталъ во главѣ правленія Быстро разростаясь, союзъ объединилъ аристократическія партіи другихъ

греческихъ городовъ Италіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ повсемѣстно возбудилъ противъ себя народную демократію. Борьба партій, обостренная племеннымъ различіемъ, сильно угрожала господству дорійской аристократіи, и эта-то опасность и заставила ее сомкнуться въ особый союзъ. Тѣмъ не менѣе и это средство не помогло ей удержать власть въ своихъ рукахъ; оно только отсрочило переворотъ, возбудивъ въ народныхъ классахъ глубокую ненависть къ пиѳагорейскому союзу. По наиболѣе достовѣрнымъ соображеніямъ[1]), въ Кротонѣ еще при жизни Пиѳагора начались серіозные безпорядки, заставившіе его удалиться въ Метапонтъ. А послѣ его смерти, въ первой половинѣ V вѣка, господство пиѳагорейцевъ было окончательно свергнуто, и по всѣмъ городамъ Италіи, гдѣ они утвердились, на нихъ открылось гоненіе. Многіе были убиты, сожжены въ Кротонѣ, другіе спаслись и бѣжали въ Грецію, принеся съ собою свое ученіе и свои мистеріи, которыя быстро сливаются съ орфическими. Благодаря этимъ мистеріямъ, пиѳагорейство продолжало существовать даже тогда, когда не только политическая организація его рушилась, но и послѣ того, какъ самая догма его ученія окончательно перешла въ платонизмъ. Во времена Платона положеніе пиѳагорейцевъ въ Италіи измѣняется, они снова пріобрѣтаютъ политическое вліяніе, и мы находимъ ихъ во главѣ правленія многихъ городовъ великой Греціи (какъ напр. Архита — въ Тарентѣ), что могло внушить Платону надежду на осуществимость его мечты о „философскомъ правленіи“. Но Платону же суждено было положить предѣлъ философіи первоначальнаго пиѳагорейства, воспринять ее въ свою систему и придать ей совершенно новое и оригинальное развитіе.

Первоначальная пиѳагорейская школа замираетъ въ Греціи приблизительно около 320 г. Аристоксенъ, ученикъ Аристотеля, зналъ послѣднихъ пиѳагорейскихъ философовъ — Ксенофила, Эхекрата, Фантона, Гіоклеса и Полимнаста; но и отъ нихъ остались одни имена[2]). Послѣ нихъ, съ конца IV вѣка, пиѳагорейское ученіе окончательно поглощается платонизмомъ, между тѣмъ какъ самая школа,

---

[1]) *Zeller*, I, 302—8.

[2]) Diog. Laert VIII, 46. *τελευταῖοι γὰρ ἐγένοντο τῶν Πυθαγορείων, οὓς καὶ Ἀριστόξενος εἶδε... ἦσαν δ' ἀκροαταὶ Φιλολάου καὶ Εὐρύτου τῶν Ταραντίνων.* Ср. *Zeller*, I, 311. По Діодору послѣдніе пиѳагорейскіе философы жили около 103 олимпіады (366 г.); Ямблихъ (De vita Pyth.) говоритъ про нихъ: *ἐφύλαξαν μὲν οὖν τὰ ἐξ ἀρχῆς ἤθη καὶ τὰ μαθήματα καίτοι ἐκλειπούσης τῆς αἱρέσεως ἕως ἐντελῶς ἠφανίσθησαν. Ταῦτα μὲν οὖν Ἀριστόξενος διηγεῖται.*

утративъ всякій научный характеръ, продолжаетъ существовать лишь въ видѣ мистической секты и въ Италіи, и въ Греціи, возбуждая своими странностями остроуміе комиковъ. За все это время пиѳагорейцы пробавляются, повидимому, одними мистеріями, при чемъ въ средѣ ихъ получаетъ особенное развитіе именно эта теургическая сторона пиѳагорейства. Такъ до начала II вѣка; съ этой поры значеніе секты начинаетъ расти. Въ связи съ развитіемъ мистическихъ наклонностей въ разлагающемся и дряхлѣющемъ язычествѣ, пиѳагорейскія мистеріи получаютъ все большее и большее распространеніе, сливаясь съ другими эллинскими и восточными мистеріями, воспринимая въ себя элементы самыхъ разнообразныхъ религіозныхъ и философскихъ ученій въ силу синкретизма эпохи. Вмѣстѣ съ орфическими и Діонисовыми оргіями онѣ распространяются далеко за предѣлы греческаго міра, какъ показываетъ съ одной стороны исторія вакханалій въ Италіи[1]), а съ другой — связь пиѳагорейства съ іудейскими сектами ессеевъ и терапевтовъ, связь, которую лучшіе изслѣдователи[2]) признаютъ несомнѣнной. Въ то же время школа порождаетъ цѣлую апокрифическую литературу лжепиѳагорейскихъ сочиненій и разрабатываетъ фантастическую сагу о Пиѳагорѣ, которая послужила матеріаломъ для послѣдующихъ біографій Порфирія и Ямвлиха (IV в.). Тутъ начинается возрожденіе пиѳагорейства. Мнимыя сочиненія древнихъ учителей школы скупаются по дорогой цѣнѣ и фальсифицируются въ невѣроятномъ количествѣ въ отвѣтъ на возникшій спросъ[3]). Появляется многочисленная и вліятельная неопиѳагорейская школа, о которой мы уже упомянули, и которой мы обязаны большею частью сомнительныхъ свѣдѣній относительно пиѳагорейства. Эта новая школа отличается духомъ полнѣйшаго мистическаго синкретизма и пытается объединить всѣ направленія греческой философіи, сводя ихъ къ очищенному, преобразованному пиѳагорейству; она находитъ у Пиѳагора не одно зерно грядущихъ системъ, не одинъ центральный типъ древнѣйшаго эллинскаго умозрѣнія, но видитъ въ немъ мудрость всѣхъ системъ, выдавая свой собственный синкретическій платонизмъ за первоначальное ученіе самого Пиѳагора. Намъ еще придется вернуться къ оцѣнкѣ этой школы, оказавшей столь существенное вліяніе на философскія и религіозныя идеи эпохи, на неоплатонизмъ, съ которымъ оно такъ близко соприкасается.

---

[1]) *Zeller*, III Th., 2 Abth. 81, 4.
[2]) Ib. 308—338, гдѣ разобрана литература вопроса.
[3]) Ib. 79—98.

При такихъ условіяхъ очевидно не легко найти должную мѣру въ оцѣнкѣ первоначальнаго пиѳагорейства и, не приписывая ему позднѣйшихъ ученій и понятій, уловить дѣйствительное историческое преемство, связывающее съ нимъ эти послѣдствія. Пиѳагоръ не могъ быть эклектикомъ и не могъ объединять синтетически тѣхъ ученій, которыя возникли и развились за вѣка послѣ него. Но онъ несомнѣнно высказалъ впервые въ непосредственной символической формѣ основы греческой философіи, почему онъ и сталъ для позднѣйшихъ вѣковъ ея героемъ и знаменемъ.

Другой трудный, запутанный вопросъ, представляющійся намъ при изслѣдованіи пиѳагорейства, есть вопросъ о его отношеніи къ восточнымъ религіознымъ и философскимъ ученіямъ. Допустимо ли какое-либо восточное вліяніе на первоначальное пиѳагорейство и въ чемъ заключалось такое вліяніе, если оно дѣйствительно существовало? Свидѣтельства о заимствованіи Пиѳагоромъ какихъ-либо философскихъ идей отъ варваровъ — являются намъ лишь весьма и весьма поздно. Правда, по Геродоту, пиѳагорейскія мистеріи имѣютъ египетское происхожденіе, точно такъ же, какъ и орфическія; по Геродоту же, орфики и Пиѳагоръ заимствовали у египтянъ вѣру въ душепереселеніе. Но мы уже видѣли, что современная наука не находитъ слѣдовъ подобнаго вѣрованія въ Египтѣ, между тѣмъ, какъ идея палингенезіи проникаетъ собой всѣ мистеріи грековъ. Ни Платонъ, ни Аристотель не сообщаютъ намъ никакихъ свѣдѣній о восточныхъ элементахъ пиѳагорейства и свѣдѣнія, дошедшія до насъ другими путями, крайне скудны за весь древній періодъ. Зато со второго вѣка, по мѣрѣ развитія саги о Пиѳагорѣ, подобныя свѣдѣнія становятся все подробнѣе и опредѣленнѣе, такъ что въ IV в. мы находимъ уже пространныя повѣствованія о путешествіяхъ, чудесахъ и приключеніяхъ Пиѳагора. Самая философія пиѳагорейцевъ извѣстна намъ исключительно изъ свидѣтельствъ Платона и Аристотеля, а также изъ фрагментовъ Филолая, которые вмѣстѣ съ другими фрагментами провѣряются на основаніи этихъ свидѣтельствъ. Въ ученіи Пиѳагора, поскольку оно дошло до насъ изъ этихъ достовѣрныхъ и общепризнанныхъ въ наукѣ источниковъ — мы не можемъ найти слѣдовъ какого-либо непосредственнаго заимствованія восточныхъ идей безъ крайнихъ и грубыхъ натяжекъ, безъ искаженія какъ пиѳагорейской философіи, такъ и восточныхъ ученій.

Уже въ древности насъ поражаетъ противорѣчіе свидѣтелей относительно мнимыхъ источниковъ пиѳагорейской мудрости. Египтяне,

халдеи, индійцы, ассирійцы, іудеи, финикійцы, друиды, персы (самъ Зороастръ) могутъ оспаривать другъ у друга почетное право считаться учителями Пиѳагора. Одно это обстоятельство краснорѣчиво указываетъ на позднее происхожденіе легенды, на произвольность ея аналогій. Въ нашемъ вѣкѣ *Roth* доказываетъ, что Пиѳагоръ почерпнулъ свое ученіе въ Египтѣ, пиѳагорейцы — въ Зендъ-Авестѣ: Гладишъ сближаетъ пиѳагорейцевъ съ китайцами, Леопольдъ Шредеръ — съ индусами[2]). Отдѣлять философію Пиѳагора отъ философіи его учениковъ, когда до Филолая не было письменныхъ изложеній пиѳагорейства, когда традиціи школы были такъ сильны и священны — во всякомъ случаѣ, совершенно произвольно и неосновательно. Религіозное ученіе Пиѳагора, культъ Аполлона бога космической гармоніи, Діониса, какъ его мистическаго аспекта, вѣра въ палингенезію — во всякомъ случаѣ, не принадлежатъ Египту. Сходство пиѳагорейской философіи съ нѣкоторыми особенностями китайской, дѣйствительно, замѣчательно: и та и другая сводятъ мировой порядокъ къ тѣмъ же числамъ и числовымъ отношеніямъ, и та и другая признаютъ началами числа и всего сущаго *четъ* и *нечетъ*, изъ коихъ нечетъ есть начало совершенное, активное, мужественное, четъ — несовершенное, пассивное, женственное. Самая символика чиселъ, ученіе о гармоніи, о гармоническомъ устройствѣ вещей — приблизительно одно и то же у пиѳагорейцевъ и китайцевъ. Тѣмъ не менѣе, чтобы допустить какое-либо китайское вліяніе на Пиѳагора, нужно было бы признать, по меньшей мѣрѣ, что гиперборейскій жрецъ Аполлона, Абарисъ, прилетѣвшій на солнечной золотой стрѣлѣ къ Пиѳагору и посвятившій его въ тайны своего ученія, — былъ китайцемъ[3]). У индусовъ мы находимъ идею душепереселенія, которая развивается именно въ эпоху, близкую къ Пиѳагору[4]) и отсутствуетъ въ Египтѣ и Китаѣ. Но ближайшее разсмотрѣніе убѣждаетъ насъ въ совершенномъ различіи индійскаго и пиѳагорейскаго міросозерцанія. Остаются нѣкоторыя математи-

---

[1]) Примѣромъ такого систематическаго искаженія является книга *Roth'a*, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, II (die ältesten ionischen Denker und Pythagoras 1858).

[2]) *Gladisch*, Einleitung in das Verständniss d. Weltgesch. Die Pythagoreer und die Schinesen, 1844. *L. Schroeder*, Pythagoras und die Inder. Eine Untersuchung über Herkunft und Abstammung der pythagoreischen Lehren.

[3]) Такое странное мнѣніе мы находимъ въ названномъ сочиненіи Гладиша, 2)2—3.

[4]) Это эпоха непосредственно предшествующая буддизму; въ Ригъ-Ведѣ мы находимъ лишь скудные намеки на это вѣрованіе и то лишь въ десятой, позднѣйшей книгѣ (X, 58, 7; 16, 7).

ческія, астрономическія и физическія свѣдѣнія, общія пиѳагорейцамъ со всѣми культурными народами востока, и которыя конечно могли быть пріобрѣтены Пиѳагоромъ во время его путешествій. Такимъ образомъ, элементы пиѳагорейской философіи разсѣяны по всему міру, и если допустить, что Пиѳагоръ собралъ свое ученіе изъ столь разнородныхъ частей, является непонятной его роль религіознаго реформатора, та глубоко національная форма Аполлоновской религіи, которую онъ сумѣлъ сохранить, являясь воплощеніемъ дельфійской идеи, если не самого дельфійскаго бога.

Въ эпоху паденія язычества, въ эпоху сліянія всѣхъ вѣрованій и ученій, легко могло возникнуть представленіе о восточномъ происхожденіи греческой философіи. Особливо въ Александріи, центрѣ восточнаго язычества и родинѣ синкретическихъ школъ, неизбѣжно явилось стремленіе доказать внутреннее единство всей языческой мудрости, найти ея общій корень. Неоплатонизмъ, покусившійся создать въ области мысли универсальную систему язычества, его пантеонъ, охотно видѣлъ въ Пиѳагорѣ божественнаго носителя мудрости всѣхъ языковъ. Поддерживаемые восточными жрецами и мистиками, александрійскіе философы стремились доказать, что пиѳагорейство, а съ нимъ и вся греческая философія, есть священное восточное преданіе. Пиѳагорейство сочеталось съ восточными ученіями только подъ руками этихъ позднѣйшихъ неопиѳагорейскихъ эклектиковъ.

На самомъ дѣлѣ, согласно лучшимъ критическимъ изслѣдованіямъ, оно является намъ органическимъ созданіемъ греческой мысли, ученіемъ вполнѣ законченнымъ и цѣльнымъ, которое совершенно понятно изъ себя самого и не нуждается для своего объясненія въ допущеніи какихъ-либо внѣшнихъ вліяній. Тѣ аналогіи, та общность идей, которую пиѳагорейство имѣетъ съ другими ученіями востока, вполнѣ объяснима изъ внутреннихъ основаній, помимо внѣшняго преемства. Греческая философія, какъ философія идеальнаго натурализма вообще, какъ чистая философія по преимуществу, должна была естественно пережить и совмѣстить въ своей сферѣ многія объективныя, общечеловѣческія идеи, проявлявшіяся такъ или иначе въ жизни и сознаніи другихъ народовъ. Въ области философіи и метафизики всякое мощное усиліе разума сближаетъ насъ съ цѣлой сферой умовъ, стоящихъ на той ступени, до которой мы возвышаемся. Такая встрѣча, такое согласіе свидѣтельствуютъ о внутренней, объективной правдѣ идей, о единствѣ человѣческой мысли и единствѣ пути къ познанію истины.

2. Первоначальный характеръ пиѳагорейскаго союза.

Собирая тѣ скудныя свѣдѣнія о Пиѳагорѣ, которыя можно считать достовѣрными, мы приходимъ къ слѣдующимъ результатамъ. Пиѳагоръ, подобно всѣмъ древнѣйшимъ греческимъ философамъ, родился среди іонійцевъ, хотя родъ его происходилъ, повидимому, отъ тирренскихъ Пеласговъ. Его родиной былъ Самосъ, гдѣ отецъ его Мнесархъ былъ, какъ кажется, богатымъ ювелиромъ[1]). Ученость Пиѳагора, по свидѣтельству самихъ противниковъ и соперниковъ его, превосходила всѣхъ современниковъ[2]). Какъ всѣ образованные іонійцы — онъ долженъ былъ много путешествовать, о чемъ свидѣтельствуютъ единогласно множество источниковъ, что ясно изъ самыхъ культурныхъ условій эпохи: во времена Пиѳагора, болѣе чѣмъ когда-либо, ученость не могла быть пріобрѣтена безъ путешествій. Торговыя дѣла и политическія обстоятельства могли побуждать его къ странствованію, не менѣе любознательности[3]). Самосъ славился торговлей и посылалъ свои корабли за столпы Геркулеса, свои караваны до глубины Ливіи. Путешествуя, Пиѳагоръ всего легче могъ посѣтить Египетъ, гдѣ въ то время царствовалъ Амазисъ, гдѣ іонійцы считались сотнями тысячъ. Тамъ было что посмотрѣть и чему поучиться; тамъ Пиѳагоръ могъ глубже другихъ грековъ ознакомиться съ математикой египтянъ и даже съ ихъ религіей, хотя послѣднее нисколько не замѣтно. Посредникомъ къ такому знакомству опять-таки могъ служить ему Ферекидъ, еще до его путешествія, хотя фактически мы не находимъ явныхъ слѣдовъ вліянія Ферекида на Пиѳагора[4]).

Наконецъ, мы находимъ Пиѳагора въ Италіи, въ Кротонѣ, основателемъ особаго союза, нравственно-религіознаго, философскаго и политическаго. Его ученіе овладѣваетъ цѣлымъ человѣкомъ, развиваетъ и воспитываетъ гармонически всѣ его силы и дѣятель-

---

[1]) *Zeller*, I, 270—1. *Chaignet*, 27—8.

[2]) Her. IV, 25 и Гераклитъ (ap. Diog. L. VIII, 6): ***Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησεν ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθείην, κακοτεχνίην.***

[3]) Ювелирное искусство изпревле процвѣтало въ Египтѣ, при чемъ не только художество, но и самая техника египтянъ является весьма замѣчательною. Въ Египтѣ выдѣлывались эмаль, цвѣтныя стекла — производство, достигшее большого совершенства; самое золото добывалось въ Нубіи въ южномъ Египтѣ. Политическимъ обстоятельствомъ, заставившимъ Пиѳагора покинуть отечество, могла быть тиранія Поликрата.

[4]) См. Ar. M. XIV, 4, 1091 b, 8: ...***Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι καὶ οἱ μάγοι.*** Напротивъ того, пиѳагорейцы ***ὑπολαμβάνουσι... τὸ ἄριστον καὶ κάλλιστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι,*** ibid. XII, 7, 1072 b, 31.

ности, заключая въ себѣ всяческую мудрость, не одно отвлеченное знаніе. Личность Пиѳагора окружена самымъ глубокимъ авторитетомъ, память его чтится религіозно, онъ является полубогомъ особаго рода[1]), и позднѣйшія преданія видятъ въ немъ то сына Аполлона, то воплощеніе этого бога[2]). Во всякомъ случаѣ онъ выступаетъ жрецомъ Аполлона, его пророкомъ; ученіе Пиѳагора санкціонируется дельфійской Пиѳіей[3]), подобно законодательству Ликурга. Богъ пиѳагорейскаго союза есть Аполлонъ, что въ связи съ культомъ Геракла и Діониса придаетъ религіи пиѳагорейцевъ дорійско-дельфійскій характеръ.

Какъ союзъ политическій, пиѳагорейство преслѣдуетъ опредѣленный дорійскій идеалъ аристократіи въ лучшемъ смыслѣ этого слова. Суровая нравственная дисциплина, совмѣстная жизнь, общія упражненія въ гимнастикѣ и музыкѣ, общія трапезы (*συσσίτια*), постоянныя заботы о физической и нравственной чистотѣ, точно такъ же, какъ и весь замкнутый характеръ союза, культъ Аполлона и Геракла, — напоминаютъ Спарту, откуда пиѳагорейство заслужило названіе дорійской философіи[4]). Какъ союзъ религіозно-философскій — оно естественно еще ближе къ нравственному идеалу доризма и въ этомъ качествѣ можетъ быть названо дельфійской философіей[5]).

Греческая аристократія не есть только политическій, но и нравственный идеалъ особаго рода, не простое средство или форма государственнаго управленія, но цѣль сама по себѣ, какъ эстетическій идеалъ прекрасной аристократической индивидуальности. Таковъ во всякомъ случаѣ пиѳагорейскій идеалъ „господства лучшихъ“, наиболѣе воспитанныхъ и мудрыхъ. Самое государство является средствомъ для развитія такой аристократіи. Матеріальная сила лежитъ въ основаніи ея господства, но не своекорыстіе даетъ ей высшую санкцію — ибо иначе аристократія вырождается въ олигархическую тираннію. Для Пиѳагора, въ идеалѣ, аристократія есть пиѳагорейскій союзъ, и ея господство имѣетъ для него несомнѣнно такое же эстетически-нравственное оправданіе, какъ рабство у Аристо-

---

[1]) Ср. *Baur*, Drei Abhandlungen zur Gesch. d. alt. Philos. 171—193. Arist. ap. Iambl. приводитъ пиѳагорейское мнѣніе: *τοῦ λογικοῦ ζῴου τὸ μέν ἐστι θεὸς τὸ δ' ἄνθρωπος τὸ δ' οἷον Πυθαγόρας* (см. *Zeller*, I, 285).

[2]) Ib. 284—5. Порфирій (V. P. 28) и Ямвлихъ: Пиѳагоръ, какъ Аполлонъ гиперборейскій.

[3]) Diog. L. VIII, 21, Porph. 41.

[4]) *Boeckh*, Philolaos, 1819, 39, *Otfr. Müller*, Dorier, I, 368 и пр.

[5]) *Curtius*, Griech. Gesch. I, 427 — оба эти названія разумѣется не слѣдуетъ принимать въ строгомъ смыслѣ слова.

геля. Аристократія пиѳагорейцевъ есть союзъ *художниковъ жизни*, въ ея всестороннемъ развитіи; а такое развитіе (*καλοκἀγαθία*) предполагаетъ и *досугъ* и *власть*. Ибо для истиннаго грека жизненный идеалъ заключался не въ чистомъ отвлеченіи отъ дѣйствительности, но въ свободномъ развитіи всѣхъ „энергій“ человѣка, всѣхъ его дѣятельностей и силъ въ ихъ гармонической полнотѣ. Поэтому онъ нуждался и въ *средствахъ*, и въ органахъ для полнаго развитія своей индивидуальности[1]). Рабы еще у Аристотеля суть лишь „одушевленныя орудія“ и природой предназначены къ рабству, къ служенію высшему, образованному и образующему, господствующему началу. Идея государственнаго порядка, основаннаго на особомъ искусствѣ воспитанія, внутреннемъ *устроеніи душъ*, идея столь національная и философская составляетъ суть *политики* Пиѳагора[2]).

Принятію въ союзъ, повидимому, предшествовалъ искусъ, и можетъ быть, въ средѣ самаго союза посвященные раздѣлялись на нѣсколько разрядовъ. Тайное ученіе пиѳагорейцевъ заключалось преимущественно въ ихъ культѣ или мистеріяхъ, хотя первоначально тайна распространялась, повидимому, и на философское ученіе, сплошь проникнутое мистицизмомъ: въ глазахъ первоначальныхъ пиѳагорейцевъ теоретическое знаніе было неотдѣлимо отъ практической и теургической мудрости и не должно было достигаться отвлеченно, неустроенными душами, безъ соотвѣтственной нравственной подготовки.

Въ чемъ состояли особенности пиѳагорейскаго культа и главнымъ образомъ пиѳагорейскихъ оргій или мистерій — опредѣлить довольно трудно, ибо, какъ мы уже видѣли, самая тайна не оградила ихъ отъ быстраго сліянія съ мистеріями орфиковъ. Судить о томъ, чѣмъ и какъ онѣ различались вначалѣ — мы не имѣемъ достаточныхъ данныхъ и поневолѣ должны ограничиваться однѣми догадками. Ревностный культъ солнца и свѣтилъ, безкровныя жертвы, непрестанныя мистическія очищенія, вѣра въ палингенезію, культъ героевъ и праотцевъ принадлежали пиѳагорейству отъ начала, хотя и не составляли его исключительной собственности.

---

[1]) Ar. Eth. Nicom. VII, 14: *οὐδεμια γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμποδιζομένη, ἡ δ' εὐδαιμονία τῶν τελείων· διὸ προσδεῖται δ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα*, т.-е. для полноты дѣятельности необходимы внѣшнія средства: *ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα. πολλὰ γὰρ πράττεται καθάπερ δι' ὀργάνων διὰ φίλων καὶ πλούτου.*

[2]) Откуда Ямвлихъ (de V. P. 27, 130) справедливо называетъ его *εὑρετὴς τῆς πολιτικῆς ὅλης παιδείας.*

Пиѳагорейскій культъ, повидимому, развился изъ дельфійскаго, на что указываетъ какъ преданіе, такъ и то обстоятельство, что Аполлонъ тѣсно связывается здѣсь съ Діонисомъ и Геракломъ „Спасителемъ“ (Алексикакосъ)[1] — точно такъ же, какъ и въ Дельфахъ. Мы уже видѣли, какое соотношеніе существовало тамъ между Аполлономъ и Діонисомъ; послѣдній являлся зимнимъ богомъ, могила котораго находилась рядомъ съ треножникомъ Аполлона и чтилась тайными жертвами въ день зимняго солнцеповорота. Намъ извѣстно далѣе, что въ Дельфахъ существовалъ мистическій культъ, изображавшій нисшествіе Діониса въ Аидъ и избавленіе имъ своей матери Семелы (*Σεμέλης ἀναγωγή* Pl. Def. Or. XIV, 323)[2]. Помимо всякаго вліянія египетскихъ мистерій Озириса, въ силу самостоятельнаго религіознаго развитія, Діонисъ легко явился богомъ загробной жизни, оживленія и воскресенія[3], особымъ аспектомъ дельфійскаго бога.

Самъ Аполлонъ въ Дельфахъ, какъ и въ другихъ дорійскихъ культахъ, носитъ тотъ же мистическій характеръ. Въ Делосѣ и Дельфахъ Аполлонъ раздвояется и выдѣляетъ изъ себя зимній аспектъ Аполлона *гиперборейскаго:* на зиму богъ покидаетъ Грецію и, напутствуемый гимнами и пѣснопѣніями, отправляется въ миѳическую страну священниковъ гиперборейцевъ, за предѣлы сѣвера, въ страну заполунощную, уступая мѣсто Діонису. Къ лѣту Аполлонъ снова возвращается, снова *является* въ своей славѣ на священное торжество теофаніи[4]. Съ идеями этого культа естественно связываются Діоскуры, чтимые всѣми дорянами, преимущественно же, въ Спартѣ и пиѳагорейскомъ Кротонѣ[5].

Другою особенностью дельфійскаго культа, о которой мы уже говорили, являются намъ тѣ дафнефоріи, которыя изображаютъ битву Аполлона съ Пиѳономъ, его удаленіе изъ дельфійскаго святилища, истощаніе его божества и его рабство царю Адмету во искупленіе пролитой крови. Эти событія изображались въ мистическихъ процессіяхъ каждый девятый (високосный) годъ, при чемъ Аполлонъ, по совершеніи очистительнаго искупленія, возвращался

---

[1]) *Preller*, II, 292—4.
[2]) См. выше, стр. 118—120.
[3]) Ср. *Lobeck*, II, Cap. X.
[4]) Menand. d encom. I, 4. *ἐπιλέγονται δὲ (ὕμνοι ἀποστεμπτικοί) ἀποδημίαις θεῶν νομιζομέναις ἢ γενομέναις, οἷον Ἀπόλλωνος ἀποδημίαι τινὲς νομίζονται παρὰ Δηλίοις καὶ Μιλησίοις καὶ Ἀρτέμιδος παρὰ Ἀργείοις — ἀνάγκη δὲ γίγνεσθαι καὶ τὴν εὐχὴν ἐπὶ ἐπανόδῳ καὶ ἐπιδημίᾳ δευτέρᾳ.* См. *Preller*, I, 189—2, 204.
[5]) *Preller*, II, 100, 2.

въ свое святилище очищеннымъ и просвѣтленнымъ „истиннымъ Фебомъ“ — по выраженію Плутарха, т.-е. какъ свѣтлый и чистый богъ искупитель и освободитель отъ всѣхъ золъ (*Ἀπόλλων ἀλεξίκακος*). Греческій годъ, состоящій изъ 12 лунныхъ мѣсяцевъ (354—5 дней) не совпадалъ съ солнечнымъ ($365^1/_4$ дней), откуда возникала ежегодная, довольно крупная ошибка. Каждый третій годъ греческій календарь забѣгалъ приблизительно на мѣсяцъ, каждый девятый годъ — на три мѣсяца впередъ, такъ что черезъ восьмилѣтній промежутокъ солнцеповоротъ приходился на мѣсто равноденствія. Такая ошибка пагубно отражалась на кругѣ годичнаго богослуженія, которое расходилось съ божественнымъ солнечнымъ порядкомъ и со всей природой, слѣдуя своему лунному календарю. Отсюда возникли сначала восьмилѣтніе, затѣмъ двухлѣтніе високосные циклы, по истеченіи которыхъ ошибка исправилась вставкой цѣлыхъ високосныхъ мѣсяцевъ. Въ пиѳійскомъ солнечномъ культѣ особенно сильно сказывалась потребность возстановить согласіе (*ἀποκατάστασις*) съ солнцемъ, возвратиться къ солнечному порядку и очиститься отъ восьмилѣтнихъ богослужебныхъ ошибокъ. Сначала только этотъ девятый годъ былъ истиннымъ и чистымъ, исправленнымъ и свободнымъ отъ ошибокъ, согласнымъ съ небесной природой солнечнаго бога; затѣмъ наступалъ новый періодъ ложныхъ годовъ[1]).

Самое пиѳійское преданіе заключаетъ въ себѣ, въ связи съ культомъ, первоначальное изображеніе солнечнаго процесса въ тѣсныхъ рамкахъ мѣстнаго миѳа: сначала рѣчная змѣя Пиѳонъ убивается солнечными лучами и сгниваетъ подъ ними, оскверняя ихъ своими испареніями; затѣмъ солнце слабѣетъ, лучи его блѣднѣютъ и меркнутъ, силы его сковываются и умираютъ, чтобы снова возродиться. Подчиненное всеобщему року, самое солнце должно платить періодомъ временнаго униженія за періодъ исключительнаго преобладанія. Мало-по-малу дельфійскій культъ пріобрѣлъ общее значеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ его миѳъ утратилъ мѣстный натуралистическій смыслъ:

---

[1]) См. Unger, Zeitrechnung d. Gr. u. Röm. въ Handb. d. Klass. Alterthumswissenschaft, herausg. v. Iw. Müller, 1886, B. I, S. 562—72. Эннеаэтерія состояла изъ 99 лунныхъ мѣсяцевъ = 2922 дней = $365^1/_4 \times 8$. Въ Бэотіи на дафнефоріяхъ носили оливковый жезлъ съ изображеніемъ солнца наверху, луны посрединѣ и съ *365* пурпурными повязками. Въ глубокой древности съ эннеаэтеріями связывались религіозныя идеи обновленія мірового и государственнаго порядка. Миносъ, миѳическій законодатель и загробный судья обновляетъ свою власть каждыя 9 лѣтъ (*ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ἁριστῆς.* Od. XIX, 179); въ Спартѣ на каждый 9-й годъ эфоры гадали по звѣздамъ, угодны ли цари богамъ на слѣдующее восьмилѣтіе.

божественное событіе отдѣлилось отъ своего первоначальнаго природнаго символа. Адметъ царь Ферэ, есть не кто иной какъ „неумолимый“ (ἀδάμαστος) Гадесъ, спустившійся въ сферу героической миѳологіи; его мать Климена или Периклимена — видъ Персефоны, а Ферэ — мѣстность въ Ѳессаліи, гдѣ были чтимы подземные боги[1]). Свѣтлый богъ, изгнанникъ Олимпа, по словамъ Эсхила, низвергается въ преисподнюю въ наказаніе за убійство земнороднаго Пиѳона: онъ долженъ былъ служить 8 лѣтъ царю преисподней — что всего противнѣе его свѣтлой природѣ[2]).

По другой версіи того же миѳа, Эскулапъ, сынъ Аполлона, *воскрешаетъ мертвыхъ*, за что самъ умерщвляется молніей Зевса. Тогда Аполлонъ убиваетъ циклоповъ, сковавшихъ молнію, и затѣмъ покидаетъ Олимпъ, отправляясь къ гиперборейцамъ, какъ говорятъ одни, — въ рабство къ Адмету, по словамъ другихъ[3]). Какъ бы то ни было, Аполлонъ гиперборейскій и Аполлонъ въ рабствѣ у Адмета — весьма близки другъ къ другу по характеру[4]). Оба знаменуютъ собою удалившееся солнце, исчезнувшее божество, оба стоятъ въ несомнѣнной связи съ культомъ усопшихъ. Въ лицѣ Эскулапа, мы имѣемъ истиннаго сына Аполлона, бога воскресителя и вмѣстѣ убитаго; ту же идею находимъ мы и въ цѣломъ *рядѣ* другихъ Аполлоновскихъ культовъ дорійскаго племени, какъ напр. въ культѣ Аполлона амиклейскаго или якинѳійскаго, о которомъ мы также говорили выше[5]). Якинѳъ, любимецъ Аполлона, убитый его солнечнымъ дискомъ, оплаканный и погребенный у ногъ его и затѣмъ прославленный, воспринятый въ сонмъ боговъ — замѣняется въ Дельфахъ самимъ Діонисомъ, который во всей полнотѣ выражаетъ собою ту же идею страстей и палингенезіи божества. Здѣсь заключается ключъ къ объясненію загадочнаго сближенія Аполлоновскаго культа пиѳагорейцевъ съ орфическими оргіями Діониса. Мистическая сторона перваго вполнѣ представляется богомъ возрожденія. Отсюда

---

[1]) *O. Müller*, Prolegomena, 300—7, Dorier, I, 302, 308, II, 226.

[2]) *O. Müller*, Proleg. 307. Существуетъ преданіе даже о смерти и погребеніи Аполлона, ap. Fulgent. expos. serm. ant. p. 168. Apollinem postquam ab Iove ictus atque interfectus est a vispilionibus ad sepulcrum elatum esse. Cp. Porph. vita Pyth. 16. О древности миѳа о рабствѣ Аполлона у царя Адмета свидѣтельствуетъ Илиада II, 766.

[3]) *Preller*, I, 405, 2.

[4]) Монеты Метапонта изображаютъ съ одной стороны аттрибуты Аполлона гиперборейскаго, съ другой — самого Аполлона *Дафнефора* (*O. Müller*, die Dorier, I, 264, 5).

[5]) Кромѣ Якинеа, мы можемъ назвать въ другихъ мѣстностяхъ — другихъ героевъ, олицетворяющихъ собою ту же идею: таковъ Линосъ въ Аргосѣ, Скефоросъ и Леймонъ въ Аркадіи, Актэонъ и другіе (см. *Müller*, Dor. I, 347—8).

связь зимняго Діониса тріэтерій съ гиперборейскимъ Аполлономъ. Когда оба эти бога соединились въ дельфійскомъ культѣ, наряду съ восьмилѣтнимъ високоснымъ цикломъ еннеаэтерій Аполлона возникъ двухлѣтній циклъ тріэтерій Діониса: на каждый третій годъ, въ ночь зимняго солнцеповорота рождается новое солнце истиннаго года.

Въ идеяхъ дельфійскаго и пиѳагорейскаго культа мы находимъ несомнѣнный основной дуализмъ жизни и смерти, свѣта и тѣни, покоя и движенія — дуализмъ, надъ которымъ торжествуетъ вѣчно юный, вѣчно обновляющійся богъ космоса и гармоніи. Судьбы дорійскаго племени въ его борьбѣ и переселеніяхъ усилили этотъ дуализмъ: солнечный богъ свѣта получилъ нравственный, антропоморфный характеръ, отличный отъ своего первоначальнаго стихійнаго значенія. Въ качествѣ верховнаго бога покровителя племени, онъ постепенно фиксировался въ неподвижномъ типѣ, какъ бы изъятый изъ рокового круговорота вещей[1]). Поэтому Діонисъ пріобрѣлъ такое значеніе на ряду съ Аполлономъ; гиперборейскій богъ есть богъ неумирающій, но удаляющійся отъ смерти; носителемъ божественнаго процесса сталъ Діонисъ, принявъ на себя страсти зимняго бога. Въ дельфійскомъ культѣ Аполлонъ и Діонисъ являются какъ бы перемежающимися, смѣняющими другъ друга Діоскурами.

Отсюда же объясняется характеръ третьяго лица дельфійско-дорійскаго и пиѳагорейскаго культа — Геракла. Этотъ богъ, нѣкогда состязавшійся съ Аполлономъ изъ-за священнаго треножника, становится первымъ поборникомъ дельфійскаго культа и получаетъ эпитеты Аполлона „спасителя“ и „отвратителя золъ“[2]). Побѣдитель всѣхъ мрачныхъ чудовищныхъ силъ, онъ, подобно Аполлону, искупаетъ порывы собственныхъ дикихъ страстей рабствомъ у Эврисѳея и Омфалы. Солнечный герой, въ изступленіи растерзавшій собственныхъ дѣтей, Геракл осужденъ на это рабство по откровенію

---

[1]) О. Мюллеръ, указывая на двойственность въ характерѣ Аполлона какъ спасителя и губителя, признаетъ въ его дорійскомъ культѣ несомнѣнную *супранатуралистическую* тенденцію (307); но самъ же онъ склоненъ видѣть въ Аполлонѣ Номіосѣ (и сродныхъ съ нимъ Карнейосѣ, Амиклейскомъ богѣ) натуралистическое божество. Супранатуралистической тенденціи конечно нельзя отрицать въ дорійскихъ культахъ, хотя она и ограничивалась весьма тѣсными предѣлами. Что касается до дуализма въ характерѣ Аполлона, то онъ отражается и въ самомъ его родословіи. Онъ родился отъ темной, сокровенной Латоны, какъ День — отъ Эреба и Ночи. Латона, наоборотъ, происходитъ отъ жгучаго Кеоса и Фебы (Ib. 310).

[2]) Ср. *Preller*. II, 164, 272.

Аполлона. Въ служеніи Эврисѳея онъ проводитъ пиѳійскій годъ, т.-е. девятилѣтній циклъ, въ теченіе котораго онъ совершаетъ свои 12 подвиговъ, — древній натуралистическій миѳъ, смыслъ котораго ясенъ. Послѣднимъ изъ 12 подвиговъ Геракла является нисшествіе въ Аидъ, укрощеніе Кербера, побѣда надъ вратами смерти, которую онъ связываетъ — естественный образъ восхода и воскресенія божественнаго солнца, его пребыванія подъ землею. Подобный же смыслъ имѣетъ и смерть Геракла, и его апоѳеоза[1]).

Такова тріада главныхъ боговъ дельфійскаго и пиѳагорейскаго культа. Всѣ они выражаютъ одну и ту же религіозную идею палингенезіи и нравственную идею очищенія: жизнь есть подвигъ, борьба, конечная цѣль которой есть очищеніе отъ врожденной всему естественному нечистоты. Смерть есть послѣдствіе этой нечистоты, этой вины, которой подвержено все естественное, земное и небесное. Божественное существо, поскольку оно погружается въ сферу земного бытія, подчиняется тому же закону. Смерть есть наказаніе, но вмѣстѣ искупленіе, очищеніе, вслѣдъ за которымъ наступаетъ возрожденіе, возвращеніе къ жизни, *палингенезія*. Отсюда понятны всѣ религіозныя особенности пиѳагорейства — вѣра въ оживленіе усопшихъ[2]), ревностный культъ героевъ и душъ, непрестанные очистительные обряды, впослѣдствіи — воздержаніе отъ крови и мяса[3]). Палингенезія является естественнымъ вѣрованіемъ развитаго дельфійскаго культа и не нуждается въ какомъ-либо объясненіи изъ чужеземныхъ вѣрованій. Въ Египтѣ, душа праведника, по прохожденіи ряда мытарствъ, воскресаетъ и соединяется неразрывно съ блаженнымъ, божественнымъ тѣломъ; греческая палингенезія есть возвращеніе къ генезису, роковой круговоротъ жизни, отраженіе котораго грекъ видѣлъ въ годовомъ круговоротѣ. Подобно большинству греческихъ философовъ, подобно древнимъ теогоніямъ, пиѳагорейцы признавали идею мірового года, т.-е. періодическаго обновленія міра по образу земной природы въ годовомъ процессѣ. Люди подчинены этому божественному закону, но участь человѣка за гро-

---

[1]) Ib. 222. ср. *Gerhard*, Myth. §§ 929, 930. Геракль и Діонисъ спускаются въ адъ одной и той же дорогою, напр. Paus. II, 31, 2.

[2]) Комментаторъ Виргилія Сервій замѣчаетъ: Plato perpetuum dicit animam ad diversa corpora transitum facere statim pro meritis prioris vitae. Pythagoras vero non *μετεμψύχωσιν* sed *παλιγγενεσίαν* esse dicit, hoc est, redire post tempus. Aen. III, 68 ap. *Lobeck.*

[3]) Очищенія и безкровныя жертвы были существенной особенностью дорійскаго культа Аполлона, см. *Müller*, Dor. I, 324 и пр.

бомъ, равно какъ и въ будущихъ рожденіяхъ, зависитъ отъ его чистоты, отъ его солидарности съ богами. Подобное вѣрованіе столь естественно вытекаетъ изъ греческихъ мистерій, что трудно судить, насколько Пиѳагоръ и его школа способствовали его развитію. Оно приписывается уже Ферекиду, предполагается Гераклитомъ и, можетъ быть, входило въ составъ религіознаго ученія тѣхъ ѳракійскихъ рапсодовъ, которые впослѣдствіи стали извѣстными подъ названіемъ орфиковъ. Имѣетъ ли палингенезія конецъ? Стремленіе къ освобожденію отъ „колеса генезиса“, породившее въ Индіи буддизмъ и мистическій гнозисъ, было слабо въ жизнерадостной Греціи. Пиѳагорейцы не дали отвѣта на такой вопросъ[1]).

Дельфійскій богъ имѣлъ и своихъ представителей между людьми, своихъ пророковъ, воплощавшихъ въ себѣ его идею Таковъ Орфей, сынъ Аполлона, сошедшій въ Аидъ, чтобъ возвести изъ него свою возлюбленную, нимфу Эвридику, убитую змѣею — образъ, напоминающій Прозерпину[2]); дивной гармоніей звуковъ онъ очаровалъ самое царство смерти, но впослѣдствіи былъ самъ растерзанъ вакханками въ зимней оргіи, погибъ жертвою Діониса, повторяя собою страсти Загревса. Другимъ пророкомъ Аполлона является самъ Пиѳагоръ, котораго поздпѣйшее преданіе отожествило съ Аполлономъ Гиперборейскимъ[3]). Подобно Орфею, онъ сходитъ въ адъ и восходитъ изъ него[4]); подобно Миносу, миѳическому предшественнику Ликурга и судьѣ загробнаго царства — онъ пребываетъ нѣкоторое время въ пещерѣ Критскаго Зевса[5]), что по смыслу равно нисшествію въ преисподнюю. Самый Кротонъ, точно такъ же, какъ и Метапонтъ — были вполнѣ Аполлоновскими городами[6]), и по нѣкоторымъ свидѣтельствамъ, въ которыхъ мы не видимъ ничего невѣроятнаго, культъ Аполлона Номіоса былъ родовымъ культомъ Пиѳагора[7]).

---

[1]) Ср. *Lobeck*, 797—9

[2]) *Preller*, II, 486—9.

[3]) Herod. IV, 15, Diog. L. VIII, 11. Ael. Var. Hist. II, 26. *Ἀριστοτέλης λέγει ὑπὸ τῶν Κροτωνιατῶν τὸν Πυθαγόραν Ἀπόλλωνα ὑπερβόρειον προσαγορεύεσθαι.*

[4]) Diog L. VIII, 21.

[5]) Ib. VIII, 3, Porph. V. P. 17, Iustin. XX, 4.

[6]) *O. Muller*, die Dorier 126, 263· überhaupt war Kroton eine ganz Apollinische Stadt, Кротонъ имѣлъ храмы Аполлона пиѳійскаго, гиперборейскаго и алійскаго, (*ἀλαῖος* II, 518), Метапонтъ — также соединялъ культы пиѳійскаго и гиперборейскаго бога.

[7]) Ib. 283, 365 и II 178; по Ямвлиху (P. 2, 9), отецъ Пиѳагора, Мнесархъ, воздвигъ храмъ пиѳійскому богу въ Самосѣ. *Мюллеръ* думаетъ, что родовымъ богомъ Пиѳагора былъ Аполлонъ Номіосъ, приближающійся къ вакхическому культу (по Цицерону и Порфирію — сынъ Силена) — богъ собственно пеласгическаго происхожденія, точно такъ же, какъ и Аполлонъ Амиклейскій (ср. стр. 167, прим. 1 и *Gerhard*, Myth. § 296, 3).

Наряду съ дельфійскими богами, чтимыми пиѳагорейцами, мы находимъ и соотвѣтственныхъ богинь. Во-первыхъ, Артемиду, сестру дельфійскаго и гиперборейскаго бога[1]), во-вторыхъ, Гестію (Весту): Дельфы были общегреческимъ центромъ культа этой богини (*κοινὴ ἑστία*)[2]). Мистеріи предполагаютъ великую матерь боговъ, и, какъ мы увидимъ, такою матерью является пиѳагорейцамъ именно Гестія, одна изъ богинь, олицетворяющихъ собою мистическую идею земли какъ жертвенника[3]). Впрочемъ, въ силу мистическихъ тенденцій самого пиѳагорейства, и элевсинскій культъ пустилъ корни во всѣхъ главнѣйшихъ центрахъ философскаго движенія великой Греціи — въ Кротонѣ, Метапонтѣ, Тарентѣ и Элеѣ[4]).

Таковы національно-религіозные элементы пиѳагорейства. Оживленныя сношенія и столкновенія съ иноземными культами, помимо внѣшнихъ заимствованій, могли оказать и дѣйствительно оказали троякое вліяніе на греческую культуру: они усилили *замкнутую консервативность* нѣкоторыхъ мѣстныхъ культовъ, породили потребность въ *мистеріяхъ*, высшемъ, таинственномъ культѣ общеязыческихъ началъ въ образѣ мѣстныхъ боговъ, и наконецъ побудили умъ къ размышленію, къ *философіи* натурализма.

Пиѳагоръ, сумѣвшій совмѣстить въ себѣ всѣ эти три теченія, сочетать философію и мистицизмъ съ однимъ изъ самыхъ консервативныхъ племенныхъ культовъ, является центральнымъ типомъ эпохи, героемъ греческой культуры. Жрецъ Аполлона, учредитель мистическаго союза, онъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и первый мыслитель, назвавшій себя *философомъ*, и первый философъ, назвавшій міръ *космосомъ* (ладъ, строй, порядокъ; у дорянъ государственный строй носилъ это названіе)[5]).

3. Философскія начала пиѳагорейцевъ.

Предметъ философіи элейцевъ есть субстанціальная природа вещей, абсолютное, какъ вѣчное, истинно сущее, неизмѣнное и неподвижное единство; предметъ философіи Гераклита есть абсолютное въ его

---

[1]) О гиперборейской Артемидѣ и ея аподеміяхъ см. *O. Müller*, Dorier, I, 369.

[2]) *Κοινὴ ἑστία* въ Дельфахъ и Делосѣ, см. *Preller*, I, 331, 3.

[3]) D. Hal. II, 66 *γῆ τε οὖσα καὶ τὸν μέσον κατέχουσα τοῦ κόσμου τόπον.* Plat. Tim. *γῆ ἑστία θεῶν.* Eurip. ap. Macrob. 1, 23 *καὶ γαῖα μῆτερ Ἑστίαν δὲ σ' οἱ σοφοὶ βροτῶν καλοῦσι* ср. *Gerhard*, Myth. §§ 285—8. Пеласгическій культъ Деметры былъ вытѣсненъ дорянами изъ Пелопоннеса, вмѣстѣ съ его первоначальными обитателями: онъ уцѣлѣлъ лишь мѣстами и преимущественно въ Аркадіи. Herod. II, 171, *Muller* (Dorier) I, 399.

[4]) *Gerhard*, Myth. § 414, 3.

[5]) Plut. Plac. I, 3, 8 и II, 1, 1. Stob. Ecl. I, 10, 12 и I, 21. Diels, 280—1, 327.

вѣчно живомъ процессѣ; предметъ философіи пиѳагорейской есть *космосъ*, міръ какъ стройное гармоническое цѣлое, какъ конкретное всеединство. То, что обусловливаетъ этотъ строй и гармонію, то синтетическое начало, которое залегло въ ея основаніе, собирая и образуя міръ, есть абсолютная истина вещей.

Пиѳагоръ училъ раньше Гераклита и элейцевъ, главнѣйшіе изъ его послѣдователей, Филолай и Архитъ — гораздо позднѣе ихъ. Понятіе неизмѣннаго абсолютнаго бытія и понятіе абсолютнаго жизненнаго процесса развивались сами по себѣ, внѣ пиѳагорейства, но одновременно съ нимъ. Пиѳагорейство заключало въ себѣ третье примиряющее начало, принципъ всеединства; но такъ какъ противоположности еще не были должнымъ образомъ сознаны и поняты, то и это третье начало, долженствовавшее впослѣдствіи примирить первыя два, существовало не *надъ* ними, но *наряду* съ ними, отвлеченно противополагаясь имъ и замыкаясь въ себѣ. Поэтому предъ судомъ исторіи всеединство, какъ принципъ пиѳагорейцевъ, не есть еще реальное, дѣйствительное; оно остается отвлеченнымъ *формальнымъ* началомъ. Формой, символомъ всеединства является *число:* оно счисляетъ, объединяетъ множество, осуществляетъ въ немъ единство. Отсюда принципъ пиѳагорейцевъ есть еще не положительное идеальное всеединство, а число; число является имъ абсолютной истиной, деміургическимъ, образующимъ началомъ всѣхъ вещей.

По Анаксимандру абсолютное есть безпредѣльное; въ его безразличномъ единствѣ заключаются основныя противоположности, которыя обособляются, слагаются и разлагаются въ міровомъ процессѣ; изъ нихъ сотканъ весь міръ. По ученью пиѳагорейцевъ суть вещей не есть безпредѣльность, ибо изъ нея не объяснимо конкретное опредѣленное устройство, космосъ вещей и ихъ индивидуальность. Каждая вещь имѣетъ границу, предѣлъ, опредѣляетъ собою неопредѣленную стихійную основу. Но суть вещей не есть и недѣлимый *предѣлъ*, ибо предѣлъ немыслимъ безъ того, что опредѣляется, граница — безъ того, что находится за всякимъ предѣломъ и границей. Линія опредѣляется точками, плоскость — линіями, тѣло — плоскостями: точки, линіи, плоскости, ограничиваютъ собою промежутки пространства, которые сами по себѣ совершенно неопредѣленны; и точно такъ же опредѣленные моменты ограничиваютъ собою неопредѣленные промежутки времени. Безъ звуковъ нѣтъ музыки, безъ интерваловъ нѣтъ гармоніи. Все составлено изъ опредѣленныхъ началъ и изъ промежутковъ, изъ интерваловъ, раздѣляющихъ опредѣленныя вещи; все въ природѣ размѣрено и раздѣлено

гармоническими интервалами. „Природа, сущая въ космосѣ, гармонически слажена изъ безпредѣльностей и опредѣляющихъ началъ Такъ устроенъ весь космосъ и все, что въ немъ“. Этими словами Филолай начинаетъ свою книгу о природѣ[1])

„Существа по необходимости либо всѣ предѣльны, либо всѣ безпредѣльны, либо же вмѣстѣ предѣльны и безпредѣльны... Невозможно, чтобы были только однѣ безпредѣльности... Если же очевидно, что существа не могутъ состоять всецѣло изъ элементовъ предѣльныхъ, ни всецѣло изъ безпредѣльныхъ, то ясно, что міръ (и все, что въ немъ) гармонически составленъ изъ предѣльныхъ и безпредѣльныхъ элементовъ“ [2]).

Истина заключается въ этомъ устройствѣ, въ этой гармоніи, одушевляющей міръ и образующей его въ космосъ, прекрасное и стройное, закономѣрное цѣлое. Задача пиѳагорейства въ высшей степени цѣльная и религіозная, въ языческомъ смыслѣ, состояла въ томъ, чтобы *познавать* вселенскую гармонію, *поклоняться*, служить ей и *осуществлять* ее. Отсюда пиѳагорейство является не только философскимъ ученіемъ, но вмѣстѣ нравственно-религіознымъ и теургическимъ. Гармонія есть всеобщее и вмѣстѣ конкретное, въ частныхъ и многообразныхъ явленіяхъ; ея дѣйствіе всюду единообразно, всюду рождаетъ стройное согласіе: она божественна, какъ позналъ Пиѳагоръ, служитель дельфійскаго бога.

Вещи не могутъ состоять ни изъ одной безпредѣльности, ни изъ одного отвлеченнаго предѣла, и каждая вещь есть лишь гармоническое сочетаніе этихъ двухъ противоположныхъ началъ: каждая вещь есть извѣстное *опредѣленіе безпредѣльнаго*, неопредѣленнаго начала Поэтому безъ посредства гармоніи, сочетающей эти противоположности, ничто сущее немыслимо вовсе. Самъ по себѣ предѣлъ, конецъ — точно такъ же отрицателенъ, какъ и безпредѣльность. Гармонія есть истинная сущность вещей.

„О природѣ и гармоніи слѣдуетъ мыслить такъ (οὕτως ἔχει): Сущность вещей, будучи самою ихъ вѣчною природою, подлежитъ не человѣческому, но божественному вѣдѣнію. Ибо ясно, что мы не могли бы познавать ничего изъ того, что есть и познается нами, если бы она (эта природа-гармонія) не была внутренно

---

[1]) Diog. L. VIII, 85 *φύσις δὲ ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα.* Такъ же начинается сочиненіе, приписываемое Архиту (Stob. Ecl. I, 43, 2) *ἀνάγκα δύο ἀρχὰς εἶμεν τῶν ὄντων* и пр. Ср. Plat. Phileb. 16 C и 23 C.

[2]) Fr. 3 (*Mullach и Boeckh*, Phil. 49) *δῆλόν τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ·συναρμόχθη.*

присуща вещамъ, изъ которыхъ составленъ міръ, — предѣльнымъ и безпредѣльнымъ. А такъ какъ самыя начала различны и разнородны, то невозможно, чтобы космическій порядокъ былъ установленъ ими безъ посредства гармоніи, откуда бы она ни явилась. Ибо подобные и однородные элементы не нуждались бы въ согласованіи; различные же, разнородные по своей природѣ и отправленіямъ должны быть по необходимости связаны такою гармоніей, чтобы войти въ космическій порядокъ“[1]).

Гармонія осуществляется въ противоположностяхъ, изъ которыхъ все состоитъ; основныя противоположности суть предѣлъ и безпредѣльное, но впослѣдствіи „нѣкоторые“ пиѳагорейцы прибавили къ нимъ еще девять другихъ, образовавшихъ вмѣстѣ съ первыми „таблицу десяти противоположностей“, особыхъ категорій, къ которымъ схоластически сводилось все сущее. Вотъ эта таблица:

предѣлъ	безпредѣльное
нечетъ	четъ
единство	множество
правое	лѣвое
самецъ	самка
неподвижное	движущееся
прямое	кривое
свѣтъ	тьма
добро	зло
квадратъ	продолговатый четыреугольникъ.

Нѣчто подобное признавалъ и врачъ философъ *Алкмеонъ*, процвѣтавшій въ Кротонѣ, когда Пиѳагоръ былъ уже старикомъ; неизвѣстно, онъ ли заимствовалъ свое ученіе отъ пиѳагорейцевъ, или они отъ него. Алкмеонъ признавалъ двойственность, дуализмъ противоположностей въ основаніи всѣхъ вещей, хотя и не опредѣлялъ числа и свойства этихъ противоположностей[2]). Въ пиѳагорейской таблицѣ онѣ раздѣляются на два ряда, изъ коихъ первый рядъ „предѣльнаго“ носитъ несомнѣнно положительный, второй рядъ „безпредѣльнаго“ — отрицательный характеръ. Первый является рядомъ добра, свѣта, единства — мужественнаго *(активнаго)* начала; второй — рядомъ зла или точнѣе недостатка, двойственной неопредѣленности, мрака, безпредѣльнаго и неустойчиваго множества — женственнаго *(пассивнаго)* начала. Единое есть предѣлъ числа,

[1]) Fr. 4 (8).
[2]) Ar. Met. I, 5.

покой — предѣлъ движенія, прямая — линія, опредѣленная отъ начала до конца, квадратъ — фигура, опредѣленная равными углами и равными сторонами. Наоборотъ, множество есть неопредѣленное количество, движеніе — нѣчто отрицающее всякую опредѣленную границу, выходящее за ея предѣлы; кривая — не имѣетъ опредѣленнаго предѣла, точно такъ же, какъ продолговатый прямоугольникъ — опредѣленной формы. Свѣтъ все опредѣляетъ, тьма все сливаетъ, и точно такъ же благое, мужественное, правое — принадлежатъ къ „опредѣляющему“ началу; злое, женственное, лѣвое — къ отрицательному „безпредѣльному“ [1]); это второе начало не имѣетъ въ себѣ положительной силы предѣла и опредѣляется первымъ.

Послѣдующей философіей эти основныя „противоположности“ пиѳагорейцевъ были сведены къ дуализму *формы*, какъ опредѣляющей, образующей силы, дающей всему видъ (*εἶδος*) мѣру, норму, организацію, — и *матеріи*, безпредѣльной, безвидной и безформенной, образуемой въ опредѣленныя вещи творческой силою *формы* Подобно Аристотелю и Платону, согласно съ самыми устоями общегреческаго міросозерцанія, пиѳагорейцы признавали слѣдовательно, что міръ возникъ изъ совокупленія этихъ двухъ началъ: разумной, формующей, благой силы, активной энергіи, съ женственно-пассивной, неразумной и косной матеріальной потенціей [2]). Первое „опредѣляющее“ начало всегда недѣлимо и цѣльно, какъ принципъ единства и цѣльности. Второе — наоборотъ, дѣлимо, безпредѣльно, неопредѣленно по существу и только въ первомъ началѣ *собирается* и опредѣляется, индивидуализуется; оно безсильно по существу и только воспріемлетъ дѣйствіе перваго, хотя не въ силахъ удержать его, овладѣть имъ.

Впослѣдствіи Аристотель мѣтко и глубоко раскрылъ понятіе такой отрицательной „безпредѣльности“: „безпредѣльно не то, что не имѣетъ ничего внѣ себя (*οὗ μηδὲν ἔξω*), говоритъ онъ, но то, что *всегда* (и безъ конца) имѣетъ нѣчто внѣ себя“; ибо то, что

---

[1]) Ar. Eth. Nic. II, 5 *τὸ κακὸν τοῦ ἀπείρου ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου*, Porph. V. P. 38, ср. *Schwegler*, Gesch. d. Gr. Ph. ed. Köstlin 1882, стран. 71.

[2]) Платонъ училъ о происхожденіи міра изъ формы и матеріи, разума и необходимости (*συνελθόντος νοῦ τε καὶ ἀνάγκης*) точно такъ же, какъ и Аристотель. Опредѣляя отношеніе между формой и матеріей, послѣдній замѣчаетъ (M. I, 6, 988 a, 5) *ὁμοίως δ' ἔχει καὶ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ... καίτοι ταῦτα μιμήματα τῶν ἀρχῶν ἐκείνων ἐστίν*. Орфики въ несомнѣнной связи съ пиѳагорейцами признаютъ началами сущаго Кроноса и Адрастею — богиню *земли и рока*, прекрасный образъ второго начала, слѣпого, пассивнаго по существу, но рокового въ своей косности.

не имѣетъ ничего внѣ себя, а все въ себѣ, то и *есть* въ себѣ, абсолютно въ себѣ самомъ. Такое существо индивидуально въ своей полнотѣ, имѣетъ въ себѣ свой собственный центръ и предѣлъ (самоопредѣленіе). Безпредѣльное же, имѣя всегда и необходимо нѣчто внѣ себя, лишено такого внутренняго центра, или предѣла: несущественно, отрицательно, безсамостно. Отсюда, понятно, оно опредѣляется какъ пассивное и косное начало дѣлимости, неполноты, распаденія, а въ нравственномъ мірѣ, — какъ начало *недостатка*, зла. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть необходимая основа, почва всякаго процесса, стихія множества и движенія, явленія, словомъ всего временнаго и пространственнаго бытія вообще. Безъ этого начала нѣтъ никакого промежутка между опредѣленными вещами и между моментами времени; самое время и пространство, внутренно безпредѣльныя, предполагаютъ слѣдовательно это отрицательное начало, безъ котораго все было бы однимъ чистымъ, идеальнымъ бытіемъ, безъ котораго одна отвлеченная сила *предѣла* стянула бы все сущее въ одну неподвижную точку. Конечно, пиѳагорейцы не могли облечь эту мысль въ столь прозрачную форму, въ какой мы находимъ ее у позднѣйшихъ философовъ. Называя „разумной“ силу предѣла, мѣры, мы также не можемъ приписывать ему разумъ и личную сознательность на основаніи уцѣлѣвшихъ фрагментовъ. Тѣмъ не менѣе эта опредѣляющая сила, должна быть признана въ объективномъ смыслѣ разумной, точно такъ же, какъ она признавалась благою, свѣтлой, мужественной[1]).

Такимъ образомъ пиѳагорейская философія впервые выразила въ себѣ исконный *дуализмъ* греческаго міросозерцанія, столь усилившійся въ національной религіи дорянъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, сообразно основной идеѣ Аполлоновой религіи, пиѳагорейцы признали въ этихъ противоположныхъ стихіяхъ тьмы и свѣта, покоя и движенія, добра и зла—единое начало божественной *гармоніи*, которой держится все небо, весь космосъ вещей[2]).

Наряду съ дуализмомъ формальнаго и матеріальнаго начала и ученіемъ о міровой гармоніи мы находимъ въ пиѳагорействѣ еще

---

[1]) Безпредѣльное, какъ начало зла и мрака, прямо признается безумнымъ и неразумнымъ (*ἀνόητον καὶ ἄλογον* у Филолая Stob. Ecl. I, 10) въ противоположность *предѣлу*, опредѣляющему началу.

[2]) Ср. Boeckh. 61 (Nicom. Arithm. II, 59) *ἵνα δὲ καὶ ἐναργῶς πεισθῶμεν περὶ τῶν λεγομένων, ὅτι ἄρα ἐκ μαχομένων καὶ ἐναντίων συνέστη τὰ ὄντα καὶ εἰκότως ἁρμονίαν ὑπεδέξατο. ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις.* Diog. L. VIII, 33 *καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα*, VIII, 85 (о Филолаѣ) *δοκεῖ δ' αὐτῷ πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι.*

одинъ элементъ общаго свойства и существенной важности не только для греческой философіи, но и для всей философіи вообще: *есть* каѳолическое, всеобщее и метафизическое бытіе, независимое отъ явленій, и оно-то заключаетъ въ себѣ истину сущаго. По Пиѳагору, это — *число*, по Платону — *идеи*, по Аристотелю — *энергіи* и мировой Духъ. Признакъ всеобщности, каѳоличности, могъ быть открытъ въ этомъ началѣ лишь послѣ Сократа, который впервые обратилъ вниманіе на всеобщность, каѳоличность[1]) истины и ея познанія. Лишь Платонъ могъ попытаться раскрыть каѳолическую природу числа; пиѳагорейцы, по необходимости, были чужды самой постановки подобной задачи, но ихъ метафизическое начало было отъ этого не менѣе каѳолическимъ по своему существу, и уже Филолай, какъ мы видѣли, признаетъ вѣчную сущность вещей подлежащею не человѣческому, а божественному, слѣд. метафизическому знанію.

4. *Метафизика числа.*

Войдемъ въ ближайшее разсмотрѣніе верховнаго начала пиѳагорейской метафизики. Міровая гармонія, въ которой заключается истина вещей, есть единство во множествѣ и множество въ единствѣ[2]). Отсюда задача: какъ мыслить многое во единомъ и единое во многомъ? На что непосредственнымъ отвѣтомъ является *число*; въ немъ объединяется множество, въ немъ во множествѣ представляется единство. Число является символомъ, формой всеединства. Пиѳагоръ впервые изучилъ законы звуковой гармоніи и нашелъ, что она обусловлена мѣрой и числомъ, числовыми отношеніями интерваловъ. Изслѣдуя движенія небесныхъ тѣлъ, „гармонію сферъ“ онъ открылъ и въ небесахъ нѣкоторыя постоянныя числовыя соотношенія, обусловливающія правильное и закономѣрное теченіе свѣтилъ, размѣряющія времена ихъ обращенія, ихъ пути и разстоянія. Отсюда онъ заключилъ, что все небо есть гармонія и число, что есть душа и законъ гармоніи, ея тайна. Онъ распространилъ это заключеніе на всю гармонію, разлитую во вселенной, содержащую и образующую космосъ, познавъ интуитивно, что между всѣми силами природы, въ ихъ взаимодѣйствіи, существуютъ число-

---

[1]) Относительно значенія этого философскаго термина, я прошу читателя имѣть въ виду его опредѣленіе на стран. 39 и Ar. Anal. post. I, 4, 73 b, 26 сл.

[2]) Plat. Phil. 16, C: *οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων.*

выя соотношенія, на которыхъ зиждется подвижное равновѣсіе вселенной, ритмически правильная смѣна ея различныхъ состояній. Числомъ измѣряется всякая сила, всякая величина во времени и пространствѣ, имъ опредѣляется соотношеніе между частями геометрическихъ тѣлъ. Безъ числа — все неизмѣримо и неопредѣленно, исчезаетъ всякая мѣра, всякое соотношеніе между объемомъ, вѣсомъ, между различными частями вселенной и отдѣльныхъ тѣлъ, все сливается въ безпредѣльномъ безразличіи.

Высшее научное обобщеніе признаетъ открытіе неизмѣнныхъ количественныхъ соотношеній между явленіями своею главною цѣлью; конечнымъ предѣломъ науки является открытіе наиболѣе простыхъ и всеобъемлющихъ формулъ, опредѣляющихъ соотношеніе міровыхъ силъ, формулъ, къ которымъ сводятся другія, спеціальныя и болѣе сложныя. Для Пиѳагора эта истина являлась непосредственною и простою, ибо никакихъ сложныхъ формулъ еще не было, и тѣ, которыя были открыты, естественно упрощались своею неточностью. Суть въ томъ, что между явленіями вообще, между всѣми силами физическаго міра существуютъ количественныя, числовыя отношенія; это законъ, всеобщій порядокъ міра, опредѣляющій его устройство. Всеобщность этого порядка, осуществляющагося во всемъ множествѣ явленій, во всѣхъ противоположностяхъ, въ ритмѣ уравновѣшивающихъ другъ друга измѣненій неба — и есть гармонія.

Число, какъ принципъ и образующее начало гармоніи, космическаго соотношенія вещей, являлось Пиѳагору истиной и душою сущаго. Понимаемое такимъ образомъ, число очевидно перестаетъ имѣть только количественный характеръ, но получаетъ особыя метафизическія, качественныя свойства. Въ этомъ результатѣ заключается безспорно глубокая метафизическая идея, которая являлась Пиѳагору совершенно естественно и непосредственно. Для насъ, уразумѣніе метафизическихъ качествъ числа требуетъ такого напряженія мысли, что для большинства историковъ и философовъ пиѳагорейство является непонятнымъ іероглифомъ, чудесно переброшеннымъ въ Грецію съ востока, или же сводится къ какому-то вдохновенному шарлатанству. Обыкновенно въ извиненіе Пиѳагору приводится то обстоятельство, что онъ, открывши нѣсколько количественныхъ соотношеній, былъ до того ослѣпленъ своимъ открытіемъ, что во всемъ сталъ видѣть только одно число, призналъ числомъ небо и сущность всѣхъ вещей, не замѣчая того качественнаго остатка, который остается на вещахъ за вычетомъ всего количественнаго. Но если даже допустить такое смягчающее обстоятельство для одного невмѣняемаго безумца,

то нельзя признать невмѣняемой школу, которая съ шестого вѣка до Р. Х. вліяла на судьбы философіи по меньшей мѣрѣ тысячу лѣтъ: подобная ариѳметическая мономанія во всякомъ случаѣ слишкомъ продолжительна, особливо въ виду ея крайней нелѣпости. Поэтому было бы осмотрительнѣе отнестись съ бо́льшимъ вниманіемъ къ этому ученію, хотя бы изъ уваженія къ Платону и платонизму, на судьбы котораго пиѳагорейство и донынѣ оказываетъ могущественное вліяніе. Не слѣдуетъ вдаваться и въ противоположную крайность позднѣйшихъ пиѳагорейцевъ, которые пытались объяснять аллегорически философію Пиѳагора, выдавая ее за скрытый платонизмъ. Числа не были символами для Пиѳагора: онъ въ нихъ видѣлъ сущую, всеобщую, сверхчувственную истину вещей, божественный законъ и связь (*συνοχήν*) мірового цѣлаго. Мѣра, гармонія, пропорціи утверждаются числомъ, число есть объективный разумъ и мудрость, тайна вещей[1]).

Какимъ же образомъ Пиѳагоръ проглядѣлъ въ вещахъ качественный остатокъ, остающійся за вычетомъ всего количественнаго? Мы сказали уже, что число не было для Пиѳагора простымъ *количествомъ:* количество, какъ нѣчто безпредѣльное само по себѣ, противостояло числу, какъ предѣлу и мѣрѣ; вѣрнѣе, количество являлось подчиненнымъ числу, которое само есть лишь *опредѣленное и опредѣляющее количество*[2]).

Если единство, недѣлимое и простое, являлось Пиѳагору принципомъ, положительнымъ началомъ числа, то безпредѣльное множество представляетъ изъ себя лишь его отрицательную стихію, его отрицательную потенцію, какъ бы мы сказали.

Абсолютное пиѳагорейцевъ есть не абстрактное единство элеатовъ, и не безпредѣльное, *безчисленное* множество единицъ, какимъ оно являлось у нѣкоторыхъ позднѣйшихъ философовъ (напр. у Экфанта), при несомнѣнномъ вліяніи атомистовъ. Абсолютное Пиѳагора есть число, какъ начало конкретности и гармоніи.

Обыкновенное ариѳметическое число обладаетъ отвлеченнымъ количественнымъ характеромъ. Всякое число есть сумма единицъ, а самая единица, совершенно условная въ силу своей безконечной дѣлимости, можетъ произвольно разсматриваться какъ конечная или безконечная сумма дробей. Ариѳметическая единица есть лишь условный предѣлъ счисленія и сама по себѣ ни едина, ни множественна,

---

[1]) Fr. 12 (Mul.) *Φιλόλαος δέ φησιν ἀριθμὸν εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κρατιστεύουσαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν.* Fr. 13 и др.

[2]) Ar. Met. XIV, I, 1088 a, 5 *σημαίνει γὰρ τὸ ἓν ὅτι μέτρον πλήθους τινὸς καὶ ὁ ἀριθμὸς ὅτι πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων.*

будучи вполнѣ относительной. Наоборотъ, метафизическое пиѳагорейское число не есть такая безразличная сумма условныхъ единицъ, а начало числового соотношенія. Оно не сумма, а скорѣе то, что суммируетъ, слагаетъ, счисляетъ данныя единицы въ опредѣленныя суммы; пиѳагорейское число само слагаетъ свои единицы, будучи цѣльнымъ само по себѣ, имѣя само по себѣ значеніе: оно есть попросту *синтетическая сила* особаго рода, и только въ этомъ качествѣ Платонъ отождествилъ свои „идеи“ съ этими метафизическими числами. Математическое число есть внѣшній механическій аггрегатъ условныхъ единицъ, метафизическое число — органическая сила или организмъ, „живое существо“, какъ утверждали позднѣйшіе платоники[1]). Числа Пиѳагора суть *причины:* единица — причина единенія, двоица — раздвоенія, безконечной дѣлимости, троица — трiединства и т. д. какъ мы убѣдимся ниже[2]). St. Martin, теософъ прошлаго вѣка, утверждалъ, что въ ариѳметическомъ счисленіи мы находимъ только *суммы,* но не *числа,* которыя открываются лишь въ онтологическомъ умозрѣніи[3]). Въ подобномъ же смыслѣ понималъ неизмѣнную „природу числа“ и Пиѳагоръ; ибо онъ призналъ число абсолютнымъ началомъ, исходя изъ разсмотрѣнія неизмѣнныхъ космическихъ соотношеній, изъ созерцанія гармоніи вещей. Пусть самъ Пиѳагоръ не различалъ еще между ариѳметическимъ и метафизическимъ числомъ, какъ позднѣйшіе его послѣдователи: это доказываетъ только, что онъ, даже въ самой ариѳметической сферѣ, былъ всецѣло поглощенъ метафизикой числа, — что не помѣшало ни ему, ни его школѣ, подвинуть впередъ физику и математику.

Чтобы понять пиѳагорейство, его духъ, мы не должны гоняться за археологической точностью выраженія — безплодная задача, запутывающая и сбивающая мысль. Намъ надлежитъ точно и вѣрно перевести пиѳагорейскія идеи на нашъ языкъ. Поэтому мы различаемъ между метафизическимъ и ариѳметическимъ числомъ, ибо Пиѳагоръ подъ ариѳметическимъ разумѣлъ метафизическое. Мы утверждаемъ также, что пиѳагорейское число обладаетъ силой слагать само свои единицы; и хотя только позднѣйшіе философы стали различать въ числѣ *счисляющее* и *счисляемое* — наше утвержденіе

---

[1]) Plot. Enn. VI, 6, 15.

[2]) Ar. Met. I,6, 987 b, 24 *τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας.*

[3]) Des nombres, 1861 27: c'est pour cela qu'il y a une plus grande différence entre les deux ordres de produits qui résultent de l'une et de l'autre (ариѳметики и онтологическаго счисленія) qu'il n'y en a entre le plus petit des végétaux, enfants de la nature, et le plus superbe des édifices élevés par la main des hommes.

сохраняетъ свою силу, вытекая изъ самой сущности древне-пиѳагорейской метафизики.

Мы готовы предположить вмѣстѣ съ *Целлеромъ*, что логическое опредѣленіе началъ или элементовъ числа, какъ „предѣла и безпредѣльнаго“, даже „единаго и многаго“ — принадлежитъ лишь позднѣйшимъ пиѳагорейцамъ, хотя лично мы и не видимъ ровно никакихъ основаній сомнѣваться въ первоначальности такихъ простыхъ и естественныхъ опредѣленій[1]). Во всякомъ случаѣ самъ *Целлеръ* признаетъ, что началами числа уже первымъ пиѳагорейцамъ являются нечетъ и четъ, — опредѣленіе, также указывающее на качественный характеръ числа.

Подъ „нечетомъ“ слѣдуетъ разумѣть принципъ самостоятельности въ числѣ, той цѣльности, которая имѣетъ въ себѣ начало своего единства и безусловно противится всякому раздвоенію — элементарной формѣ дѣленія; мало того „нечетное“ имѣетъ силу сообщить это свое свойство и всякому четному числу, съ которымъ оно слагается. Напротивъ того „четъ“ знаменуетъ собою безпредѣльную дѣлимость, неустойчивость, косность, отсутствіе самостоятельности[2]). Нечетное — имѣетъ въ себѣ начало, середину и конецъ; между двумя равными частями оно заключаетъ въ себѣ единицу. Четное не имѣетъ центра, „но подобно самкѣ“ заключаетъ посрединѣ пустой промежутокъ, тогда какъ нечетъ обладаетъ полнымъ центромъ, который при сложеніи съ чѣтнымъ заполняетъ собою его пустоту[3]). Нечѣтное всегда побѣждаетъ четное, никогда не побѣждается имъ. Слагаясь само съ собою, нечетное рождаетъ четное и потому есть чѣтныя числа, кратныя нечетныхъ — никогда наоборотъ. Если мы будемъ послѣдовательно прибавлять къ единицѣ слѣдующія за нею нечѣтныя числа, мы получимъ рядъ квадратныхъ чиселъ: такъ $1+3=4(2^3)$, $4+5=9(3^3)$, $9+7=16(4^3)$ и

---

[1]) Если Пиѳагоръ и не былъ ученикомъ Анаксимандра, какъ сообщаетъ Неантъ (Porph. V. P. 2, 11), то самъ *Целлеръ* допускаетъ въ его ученіи слѣды вліянія этого философа (I, 449). Пиѳагорейское представленіе о *безпредѣльности*, окружающей міръ, втягиваемой въ него и раздѣляющей вещи — есть несомнѣнно пространственное, физическое представленіе, которое пиѳагорейцы могли найти у Анаксимандра; но они не могли усвоить себѣ этого начала, не противопоставивъ ему свой новый принципъ *предѣла* — формальнаго, опредѣляющаго начала.

[2]) Ar. Met. I, 5, 986 a, 18 — 19 *ἄρτιον καὶ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δ' ἄπειρον*. Ar. Phys. III, 4, 203 a, 10 *τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον*. Cp. Simpl. in Phys. 105, a, Phil. Phys. k 11; ib. 12: *τὸ μὲν γὰρ περιττὸν περατοῦ καὶ ὁρίζει, τὸ δὲ ἄρτιον τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς αἴτιόν ἐστιν, ἀεὶ τὴν διχοτομίαν δεχόμενον*.

[3]) Plut. qu. rom. 102, *γόνιμος γάρ ἐστι (ὁ περιττὸς ἀριθμὸς) καὶ κρατεῖ τοῦ ἀρτίου συντιθέμενος. καὶ διαιρουμένων εἰς τὰς μονάδας ὁ μὲν ἄρτιος*,

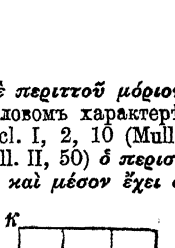
т. д. Отсюда всѣ нечётныя числа носятъ у пиѳагорейцевъ названіе *гномоновъ*[1]).

Позднѣе пиѳагорейцы различали даже между единицами, входящими въ составъ „нечётнаго“ и „четнаго“ числа: первыя — недѣлимы и неизмѣнны, вторыя — безконечно дѣлимы и дробны, ибо „чётъ“ всегда заключаетъ въ себѣ двоицу, такъ что самыя единицы, счисляемыя въ четныхъ и нечетныхъ числахъ, обусловливаются качествомъ этихъ послѣднихъ. Конечно и нечетныя числа дѣлятся сами на себя и на другія нечетныя коренныя числа, но, по замѣчанію Швеглера, это уже не дѣленіе, а разложеніе[2]).

Платонъ и позднѣйшіе пиѳагорейцы замѣнили „нечетное“ — единицей, а „четное“ неопредѣленной двоицей[3]), что вполнѣ согласно съ первоначальными представленіями. Ибо, что такое отвлеченное понятіе „четнаго въ себѣ“, какъ не какая-то неопредѣленная двойка? Что знаменуетъ собой это понятіе Пиѳагора, какъ не пассивную и чисто отрицательную возможность безконечной дѣлимости? Двойка, по своему метафизическому характеру, есть принципъ дуализма и постольку — первое отрицаніе единства. „Нечётъ“, какъ абстрактное понятіе, противоположное „чёту“, есть такъ же не что иное, какъ выраженіе того положительнаго единства, самобытнаго начала числа, чистымъ представителемъ котораго является *единое*.

По Аристотелю, пиѳагорейцы признавали начало за начало всѣхъ вещей и какъ матеріальный ихъ субстратъ (*ὡς ὕλην*) и какъ причину, обусловливающую ихъ различныя состоянія и свойства. Элементами числа они считали четное и нечетное, изъ коихъ первое безпредѣльно, а второе опредѣлено; единое состоитъ изъ этихъ обоихъ элементовъ, число же происходитъ изъ единаго и, какъ сказано — все небо (вся вселенная) есть число[4]).

καθάπερ τὸ θῆλυ, χώραν μεταξὺ κενὴν ἐνδίδωσι, τοῦ δὲ περιττοῦ μόριον ἀεί τι πλῆρες ὑπολείπεται. Относящіяся свидѣтельства о половомъ характерѣ чиселъ см. *Zeller*, I, 327, 1. См. также Moder. ap. Stob. Ecl. I, 2, 10 (Mull. Fr. 3), Ps. Plut. V. Hom. 145. Butherus ap. Stob. Ecl. I, 2, 5 (Mull. II, 50) *ὁ περισσὸς τοῦ ἀρτίου τελεώτερός ἐστιν. Ὁ μὲν γὰρ ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μέσον ἔχει ὁ δὲ τοῦ μέσου ἐστέρηται.* ib. 24 *καὶ μὴν εἰς δύο διαιρουμένων ἴσα τοῦ μὲν περισσοῦ μονὰς ἐν μέσῳ περίεστι, τοῦ δὲ ἀρτίου κενὴ λείπεται χώρα καὶ ἀδέσποτος καὶ ἀνάριθμος, ὡς ἂν ἐνδεοῦς καὶ ἀτελοῦς ὄντος.*



[1]) Нечетныя числа подобны геометрическимъ гномонамъ *dcbgfe* и *efghik*: если *abcd* = 1 (1^2), то *agfe* = 1 + 3 = 4(2^2), *ahik* = 1 + 3 + 5 = 9(3^2) и т. д.

[2]) Ср. *Швеглеръ*, 72.

[3]) Ср. *Zeller*, I, 330–40.

[4]) Ar. Met. I, 5, 986 a, 15, *φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ*

Итакъ число едино, хотя заключаетъ въ себѣ не одно отвлеченное начало единства, но и начало безпредѣльнаго множества; оно конкретно и потому первое абсолютное **единое** Пиѳагора или Филолая, какъ принципъ числа вообще, заключаетъ въ себѣ не только свое собственное начало (единства), но и свою отрицательную потенцію, возможность своего другого, своей противоположности (множества): *единое непрестанно стягиваетъ свою безпредѣльную стихію и ограничиваетъ ее своимъ предѣломъ, счисляя четное своею нечетною силою*[1]). Напротивъ того безпредѣльное, втягиваемое или „вдыхаемое“ въ себя единымъ, — неизбѣжно производитъ въ немъ внутреннее раздѣленіе на промежутки или интервалы; „это есть первое въ области чиселъ“, ибо вдыхаемая безпредѣльность разчленяетъ „опредѣленное“ въ немъ самомъ и различаетъ въ немъ „природу чиселъ“. Единство торжествуетъ надъ безчисленной безпредѣльностью и, расчленяясь, рождаетъ въ ней конкретное множество *чиселъ*, каждое изъ которыхъ является какъ бы особою божественною силою, особымъ организующимъ началомъ, въ свою очередь счисляющимъ и объединяющимъ множество, устрояющимъ безпредѣльность.

Число, какъ истинно сущее, какъ дѣйствующая причина, есть живое существо, „абсолютное животное“, какъ впослѣдствіи опредѣляли его неоплатоники[2]). Жизнь числа, его дыханіе, состоитъ въ томъ, чтобы *счислять*, и такимъ образомъ пиѳагорейцы мыслили происхожденіе чиселъ и всѣхъ вещей. Единое, не ограничиваясь собою, какъ нечетнымъ началомъ, счисляетъ внѣшнюю ему четную безпредѣльность и, счисляя, пріемлетъ ее въ себя, содержитъ ее въ предѣлахъ числа. Весь міръ состоитъ изъ опредѣленныхъ вещей и явленій, отдѣленныхъ другъ отъ друга промежутками во времени и пространствѣ; не будь этихъ пустыхъ промежутковъ, все слилось бы вое-

---

δ' ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τ' ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν ἄπειρον, τὸ δὲ πεπερασμένον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν, τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δὲ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν. XIV, 6, 1092 b, 8. См. также M. I, 5 passim, 8, XIII и пр.

[1]) Ib. XIV, 3, 1091 a, 13: *οἱ μὲν Πυθαγόρειοι πότερον.. ποιοῦσι γένεσιν οὐδὲν δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσιν ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος... εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος.* Phys. III, 4, 203 a, 42 и IV, 6, 213 b, 22 *εἶναι δ ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆς καὶ τῆς διορίσεως· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.*

[2]) Plot. Enn. VI, 6, 15.

дино; не будь опредѣленныхъ явленій во времени и пространствѣ, все расплылось бы въ безпредѣльной пустотѣ. Явленія раздѣлены интервалами, интервалы опредѣлены числами; вся сфера вселенной полна чиселъ и есть число.

Подобное представленіе раскрываетъ вполнѣ качественный характеръ пиѳагорейскаго числа; мало того оно придаетъ ему характеръ протяженной величины, какъ бы превращаетъ его въ физическое тѣло. На самомъ дѣлѣ, какъ намъ предстоитъ убѣдиться, пиѳагорейскія числа не протяженны и не матеріальны. Подобно всей древнѣйшей философіи, пиѳагорейцы еще не отвлекали метафизическаго отъ физическаго и потому не отдѣляли своего „числа“ отъ счисляемыхъ имъ вещей, отъ чувственныхъ единицъ; но, по свидѣтельству Аристотеля, пиѳагорейскія числа не состоятъ изъ такихъ единицъ, не слагаются изъ нихъ, но сами ихъ слагаютъ: какъ мы видѣли, эти числа суть не суммы, а силы, или формы, — особыя начала отношеній. Числа предполагаютъ счисляемыя единицы, эти послѣднія — числа. Числа не существуютъ абстрактно отъ вещей именно потому, что они живыя силы; но изъ этого еще не слѣдуетъ чтобы они были вещественны и протяженны, какъ то, что они счисляютъ, то, изъ чего они образуютъ конкретныя единицы[1]).

Но прежде чѣмъ изслѣдовать отношеніе чиселъ къ вещамъ, разсмотримъ природу отдѣльныхъ чиселъ. Они не происходятъ безъ или до вещей, но рождаются вмѣстѣ съ ними, существуютъ въ нихъ; числа — причины вещей и самыя вещи: они доступны раціональному познанію будучи метафизической внутренней природою вещей.

5. *Дальнѣйшее изложеніе метафизики чиселъ.*

Основныхъ чиселъ, основныхъ видовъ, или божественныхъ силъ числа, его ипостасей, если можно такъ выразиться, — сравнительно немного. Всѣ числа исходятъ изъ *единаго*, всѣ въ немъ потенціально заключаются[2]). И такъ какъ всѣ числа составляются изъ

---

[1]) Ar. M. XIII, 6, 1080 b, 16. Пиѳагорейцы признаютъ одно математическое число *πλὴν οὐ κεχωρισμένον ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν· τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος...* 30, *μοναδικοὺς δὲ τοὺς ἀριθμοὺς πάντες τιθέασι, πλὴν τῶν Πυθαγορείων, ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων· ἐκεῖνοι δ' ἔχοντας μέγεθος, καθάπερ εἴρηται πρότερον.*

[2]) Hipp. Philos. 2, 6 *ἀριθμὸς γέγονε πρῶτος ἀρχή... ἔχων ἐν ἑαυτῷ πάντας τοὺς ἐπ' ἄπειρον δυναμένους ἐλθεῖν ἀριθμοὺς κατὰ τὸ πλῆθος.* См. выше (стран. 181) свидѣтельство Аристотеля.

перваго десятка чиселъ — то отсюда вытекаетъ внутреннее тождество единицы и декады, которое искони составляло излюбленную тему пиѳагорейскихъ умозрѣній. „Десятка“ есть единица въ высшемъ порядкѣ и знаменуетъ собою полноту чиселъ, т.-е. полноту синтетическихъ началъ или силъ; она есть поэтому лишь внутреннее раскрытіе, экспликація единицы, ея совершенное явленіе или откровеніе.

Единое есть абсолютное число, источникъ числа. Недѣлимое, нерастяжимое, оно есть счисляемое и счисляющее. Умноженное на себя до безконечности, оно пребываетъ неизмѣннымъ въ своемъ единствѣ. Всякое число причастно единству, поскольку оно счисляетъ и соединяетъ множество въ опредѣленное ариѳметическое цѣлое и поскольку самое это множество составляется изъ единицъ. Четное, сама неопредѣленная двоица — превращается въ опредѣленную лишь силою этого единства, и всѣ десять чиселъ вытекаютъ изъ него.

Имѣя въ себѣ нечетную и четную силу, начало себя и своего другого, единое обладаетъ потенціей рожденія, но само не дробится, пребываетъ единымъ и цѣлымъ, заключая въ себѣ — принципъ всякой цѣльности и единства. Двоица напротивъ того есть начало дѣлимости, раздвоенія, обратное первому: повидимому она относится къ единицѣ, какъ 1 : 2 и есть начало дробности, какъ первая дробь.

Собираемая нечетной положительной силой единства, счисляемая имъ — отрицательная неопредѣленная двоица различаетъ въ немъ прежде всего *троицу*, расчленяя единое своими двумя интервалами. Она втягивается въ самое существо единаго, заключается внутрь его какъ бы въ „ограду“ или периферію; если бы она была единой по существу, она могла бы разсѣчь, раздвоить единое. Но такъ какъ она двойственна въ себѣ и остается таковою въ предѣлахъ единаго, она образуетъ въ немъ *два* промежутка, которые единое объемлетъ, опредѣляетъ и покрываетъ *тройнымъ* предѣломъ[1]) Сила положительнаго единства отъ этого не оскудѣваетъ и стягиваетъ эту тройку въ тріединство, которымъ и содержится двоица.

Троица есть первое явленіе положительнаго единаго въ своемъ отрицаніи, въ своемъ другомъ. Она есть первое раскрытіе абсо-

---

[1]) Ar Phys. III, 4, 203, a... *καὶ οἱ μὲν τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον. τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχειν τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν. σημεῖον δ' εἶναι τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν. περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων περὶ τὸ ἓν καὶ χωρὶς ὅτε μὲν ἄλλο ἀεὶ γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ὁτὲ δὲ ἕν.* Ср. замѣчаніе *Прантля* къ своему переводу этого мѣста, стран. 489.

лютности единаго, торжествующаго надъ возможностью всякаго раздѣленія. Двоица есть принципъ *дурной* безконечности, абстрактной неопредѣленной дѣлимости[1]), троица — принципъ конкретнаго истиннаго дѣленія, органическаго расчлененія, являя въ себѣ **начало, средину и конецъ** всякой вещи и всякаго дѣйствія. Отсюда пиѳагорейцы утверждаютъ, что „все и вся опредѣляется **тремя**“, что 3 — вмѣщаетъ въ себѣ силу всего числа[2]). Такимъ образомъ единица исцѣляетъ дуализмъ своею нечетною силою, рождая недѣлимую троицу, самобытную, активную, мужественную. Разъятая своей отрицательной потенціей (двойкой), троица обладаетъ положительной силой въ своей нераздѣльности, въ своемъ внутреннемъ, существенномъ единствѣ. Не слѣдуетъ забывать, что троица, тріада Пиѳагора не есть математическая сумма трехъ условныхъ единицъ, но живое *число*, опредѣленная, конкретная сила единаго. Такъ какъ счисленіе есть жизнь этого **единаго**, то троица есть не случайное, но *существенное*, коренное проявленіе единства, ибо ему существенно такъ проявляться, умножаться и расчленяться органически, вдыхая въ себя свою безпредѣльную стихію, собирая ее въ себѣ. Итакъ троица есть положительное начало, корень множества, двоица — его отрицательное начало (потенція).

Троица есть первое *явленіе* единаго; но самое **единое** остается въ ней скрытымъ; поскольку же каждый изъ трехъ моментовъ тріады отличенъ отъ этого субстанціальнаго единства, мы имѣемъ *четверицу* положительныхъ силъ — силу трехъ и силу одного. Четверица заключаетъ въ себѣ полноту числа, его жизнь, его тайный источникъ (*παγὰν*) и корень (*ῥίζαν*); она скрываетъ въ себѣ всю декаду (1+2+3+4=10)[3]). Какъ первый квадратъ (2^2), число геометрическаго квадрата, состоящаго изъ четырехъ равныхъ сторонъ и четырехъ прямыхъ угловъ — четверица есть квадратъ по преимуществу, квадрирующая, самоумножающая сила числа вообще. Метафизически, впрочемъ, четверица образуется не изъ 2×2 (ибо

---

[1]) См. выше стран. 180,2 и 181.

[2]) Ar. de coelo I, 1, 268 a, 10 *καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος.* Theo Sm. 72.

[3]) Hippol. Philos. 2, 8—9 *γεγόνασιν οὖν οἱ πάντες ἀριθμοὶ ληφθέντες ἀπὸ γένους τέσσαρες... ἀφ ὧν ὁ τέλειος αὐτοῖς συνέστηκεν ἀριθμὸς ἡ δεκάς. τὸ γὰρ ἓν δύο τρία τέσσαρα γίνεται δέκα, ἐὰν ἑκάστῳ τῶν ἀριθμῶν φυλάσσηται κατ' οὐσίαν τὸ οἰκεῖον ὄνομα. ταύτην ὁ Πυθαγόρας ἔφη ἱερὰν τετρακτὺν πηγὴν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ ἔχουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ ἐκ τούτου τοῦ ἀριθμοῦ πάντας ἔχειν τοὺς ἀριθμοὺς τὴν ἀρχήν.* Stob Ecl. I, 10, 12 *καὶ τῶν δέκα πάλιν, φησίν, ἡ δύναμίς ἐστιν ἐν τοῖς τέτταρσιν· ἐκ γὰρ τῆς τετράδος καὶ τῶν αὐτῆς μερῶν ἀναπληροῦται.*

какимъ образомъ первое, четное „пассивное“ число — могло бы непосредственно само на себя умножиться?) Четверица образуется повидимому изъ 3+1, и есть метафизическій квадратъ не двойки, а числа вообще[1]). Первый квадратъ и первое „сложное“ число,— четверица не есть ни произведеніе, ни сумма; она заключаетъ въ себѣ положительную силу рожденія, размноженія числа, вмѣщая въ себѣ не только тройной корень, но и единый тайный источникъ числа. Углы квадратнаго четыреугольника были посвящены великимъ богинямъ матерямъ (*ταῖς ζωογόναις θεαῖς*), Реѣ, Деметрѣ, Афродитѣ, Герѣ, Гестіи[2]), такъ что всѣ эти богини являются какъ бы аспектами четверицы, матери чиселъ и божественныхъ силъ. 4 — есть первое положительное, женственное число, составленное изъ истинныхъ чиселъ. Тріада есть коренное начало раскрытія, проявленія числа; четверица же есть начало не одного только внѣшняго явленія, но знаменуетъ собою *существо* (1) *въ явленіи* (3). Поверхность опредѣляется *тремя*, тѣло — *четырьмя* точками: четверица знаменуетъ собою не только внѣшнюю *поверхность*, но *тѣло*. Отсюда, по Филолаю, четверица есть источникъ всякой тѣлесности, ея образующее число[3]). Она же есть число истинной *правды* и всесторонняго равенства[4]); она измѣряетъ пространство и части свѣта. Вся тайна числа заключена въ ней, и Пиѳагоръ, по преданію, называлъ себя провозвѣстникомъ, „іерофантомъ четверицы“, которою клялись и позднѣйшіе пиѳагорейцы, какъ величайшей святыней.

Тѣмъ не менѣе четверица не есть еще принципъ *физическаго* тѣла, въ силу самаго своего божественнаго, мистическаго характера. Физическое тѣло есть смѣшанное изъ положительныхъ и отрицательныхъ началъ, оно составлено изъ четнаго и нечетнаго и пред-

---

[1]) 2 не есть 1 + 1, ибо метафизическая абсолютная единица какъ таковая — одна. Надо полагать, что 4 есть квадратъ, образованный посредствомъ сложенія 1^2 съ первымъ ариѳметическимъ *гномономъ*, 3 (см. выше 181,1 и 184,1).

[2]) *Boeckh.* Philol. 156 и Plut. de Is. c. 75. По свидѣтельству Прокла (ad Eucl. I, 48) Филолай присвоилъ уголъ треугольника — четыремъ богамъ, уголъ четыреугольника — тремъ богинямъ, чтобы указать на взаимное проникновеніе чиселъ (*ἔνδειχνύμενος αὐτῶν τὴν διάλληλον χώρησιν καὶ τὴν ἐν πᾶσι πάντων κοινωνίαν*).

[3]) *Boeckh*, 157.

[4]) Alex. ad. Met. I, 5, 985 b, 26 *τίνα δὲ ὁμοιώματα ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἔλεγον εἶναι πρὸς τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα, ἐδήλωσε. τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὄν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι τὴν δικαιοσύνην... τοῦτον οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον, οἱ δὲ τὸν ἐννέα, ὅς ἐστι πρῶτος τετράγωνος ἀπὸ τοῦ περιττοῦ τοῦ τρία ἐφ' αὑτὸν γενομένου.*

полагаетъ непроницаемость, наполненный промежутокъ пустого пространства. Образующее число физическаго тѣла есть *пятерица* $2+3$[1]), проявленная непредѣльность, безпредѣльность матеріальнаго, четнаго начала, ограниченная нечетной тріадой. Пятерица $(2+3)$ есть двуполая сила (*ἀρσενόθηλυς, σύνοδος ἄῤῥενος καὶ θήλεος*) и хотя позднѣйшіе писатели называютъ пятерицу *числомъ брака*[2])—*чётное и нечетное соединяются въ ней лишь внѣшнимъ*, неорганическимъ образомъ. Она есть то, что связываетъ противоположности, но еще не примиряетъ ихъ вражды. Органическое соединеніе, истинный и плодотворный бракъ этихъ началъ, ихъ взаимное умноженіе представляется *шестеркой* $(3\times 2=5+1)$[3]).

Въ пятерицѣ противоположныя силы отрицаютъ и связываютъ другъ друга, противятся другъ другу, и потому пятерица не есть такое идеальное тѣло, какъ четверица. Сила пятерицы опредѣляетъ собою внѣшнія, матеріальныя свойства физическаго тѣла; шестерица — его внутреннее существо, его жизнь; она есть одушевляющая сила тѣлъ, число роста и размноженія тварей[4]). Какъ троица есть корень явленія единицы, такъ пятерица обусловливаетъ явленіе двоицы, чувственнаго міра вообще. Существуетъ пять чувствъ и пять элементарныхъ, правильныхъ многогранниковъ, соотвѣтственно которымъ пиѳагорейцы признаютъ пять чувственныхъ стихій или матеріальныхъ элементовъ[5]).

Седмерица есть мистическое число Софіи, Премудрости, апокалиптическое число всѣхъ народовъ. У пиѳагорейцевъ она есть число Аѳины-дѣвственницы, не рождающей и не рожденной матерью (*ἀμήτωρ*), не будучи ни произведеніемъ, ни факторомъ въ десяткѣ чиселъ. Математически 4 и 7 суть среднія пропорціональныя между 1 и 10, откуда оба представляются числами пропорціональности, справедливости, здоровья. Въ природѣ число семь лежитъ въ осно-

---

[1]) Asclep. Schol. 541 a, 23 *τὸν δὲ τέσσαρα ἀριθμὸν ἔλεγον τὸ σῶμα τὸ ἁπλῶς, τὸν δὲ πέντε τὸ φυσικὸν σῶμα.*

[2]) *Zeller*, I, 369, 2.

[3]) Alex. ad Met. I, 5, *Zeller*, I, 362, 2, Moder. ap. Stob. I, 20. *Πυθ... τὴν ἑξάδα γάμον καὶ Ἀφροδίτην.*

[4]) Asclep. l. c. *τὸν δὲ πέντε τὸ φυσικὸν σῶμα, τὸν δὲ ἓξ τὸ ἔμψυχον.* Iambl. Th. ar. 56. *Φιλολ. δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἓν τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἓν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἓν ἕξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἓν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐπ' ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.*

[5]) Четырехгранникъ (пирамида) — огонь, шестигранникъ (кубъ) — земля, осьмигранникъ — воздухъ, двадцатигранникъ — вода, двѣнадцатигранникъ — эфиръ *(πέμπτη οὐσία)*. Числа 3, 4, 5 обозначаютъ собою также катеты и гипотенузу прямоугольнаго треугольника Пиѳагоровой теоремы $3^2+4^2=5^2$.

ваніи гаммы цвѣтовъ и звуковъ, раздѣляетъ періоды въ жизни человѣческой, размѣряетъ недѣлю. Семь есть число плеядъ, число гласныхъ греческаго языка, священное число дельфійскаго культа; солнце занимаетъ *седьмое* мѣсто въ ряду небесныхъ тѣлъ[1]). Восемь — есть первый кубъ въ десяткѣ ($2 \times 2 \times 2$); девять — первый нечетный квадратъ (3^2); 8 — есть мистическая четверица, заключая въ себѣ первыя 4 четныя и первыя 4 нечетныя числа, сумма которыхъ $= 36$ или 4×9[2]). Геометрическій кубъ имѣетъ 6 сторонъ, 8 тригранныхъ угловъ, 12 реберъ — числа, образующія гармоническую пропорцію[3]); 9, приложенное къ единицѣ, даетъ единицу высшаго порядка (10), знаменующую собою полноту числа[4]).

Десять объемлетъ собою всю силу числа: „природу и дѣйствія чиселъ, — говоритъ Филолай, — слѣдуетъ созерцать по той силѣ, которая присуща „*десяткѣ*“; ибо сила десятки весьма велика, все совершаетъ и производитъ всякое дѣйствіе. Она есть начало человѣческой, небесной и божественной жизни, ея предводительница и устроительница. Безъ нея же — все безпредѣльно, неопредѣленно, безвидно. Ибо *природа* числа нормируетъ всѣ вещи; ей свойственно управлять всѣмъ и наставлять все. Безъ нея все было бы сомнительно, ничто никому неизвѣстно. Никто не могъ бы имѣть яснаго сознанія о какой-либо вещи, ни взятой самой по себѣ, ни въ сопоставленіи съ другими, если бы не было числа и его *сущности*[5]).

„Устрояя душу, число содѣлываетъ все познаваемымъ посредствомъ ощущенія и гармонически согласуетъ всѣ вещи другъ съ другомъ сообразно природѣ *гномона* (*κατὰ γνώμονος φύσιν*“[6]). Подобно тому, какъ гномонъ, приложенный къ соотвѣтственному квадрату, образуетъ новый квадратъ, обнимающій въ себѣ первый, такъ и душа человѣка, направленная на воспріятіе вещей, образуетъ соотвѣтственныя имъ представленія и понятія, обнимающія

---

[1]) Ar. Met. XIV, 6, 1093 a. Alex. ad Met. Ar. I, 5, 985 b, 26. *Zeller*, 369, 5; о солнцѣ см. ниже. Ср. орфическій стихъ (Lobeck. 716). *Ἑβδόμη, ἣν ἐφίλησεν ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων* и Hesiod. Op. v. 770. *πρῶτον ἔνη τετράς τε καὶ ἑβδόμη ἱερὸν ἦμαρ.*

[2]) Объ этомъ см. Plut. de Is., хотя трудно отвѣчать за достовѣрность такого толкованія.

[3]) См. *Chaignet*, II, 132. Эту пропорцію и эти числа пиѳагорейцы находили и въ музыкальной гармоніи.

[4]) Ar. M. I, 5, 986 a, 8. *ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν.* Philop. de an. C, 2 и пр.

[5]) Philol. Boeckh. Fr. 18, Mullach Fr. 13 (Stob. Ecl. I, 2, 3).

[6]) Ib. *Νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων.*

ихъ собою. Одно и то же число, одно и то же начало воплощаетъ извѣстныя гармоническія отношенія въ предѣльныхъ и безпредѣльныхъ элементахъ міра, и вмѣстѣ оно же отдѣляетъ, обособляетъ отъ вещей ихъ образующія числа, т.-е., попросту, отвлекаетъ отъ нихъ ихъ *понятія*. Одна и та же благая и свѣтлая нечетная сила опредѣляетъ все, стягиваетъ и образуетъ внѣшній космосъ и душу человѣка, его внутренній міръ. „Природу и силу числа можно видѣть въ преизбыткѣ не только въ духовныхъ и божественныхъ вещахъ, но и во всѣхъ человѣческихъ *дѣлахъ* и *мысляхъ*, вездѣ, даже въ произведеніяхъ искусствъ и въ музыкѣ. Природа числа, гармонія не допускаетъ въ себѣ лжи, ибо она не свойственна ей; ложь и зависть присущи безпредѣльной, безумной и неразумной природѣ. Въ число же никогда не проникаетъ ложь, потому что она противна и ненавистна его природѣ; истина же свойственна и врожденна ему“ [1]).

Не всѣ эти слова суть подлинныя выраженія Филолая, но во всякомъ случаѣ они вѣрно передаютъ его мысль. Декада заключаетъ въ себѣ всю природу числа, есть полная экспликація единицы, единица въ полнотѣ своихъ потенцій или силъ.

Всѣ числа вытекаютъ изъ единаго, — перваго начала числа, которое, подобно богу орфиковъ, заключаетъ въ себѣ сѣмена всѣхъ вещей. Позднѣйшіе пиѳагорейцы различали два или три начала единства: 1) абсолютное, сверхсущественное начало единства, источникъ и причину всего сущаго; 2) единое, какъ элементъ вещей, начало формы и предѣла, противоположное множеству, безпредѣльности и 3) конкретное всеединство, единство во множествѣ [2]). Но это замѣчательное ученіе никакъ не предшествуетъ Платону; и даже самое различіе между единствомъ и единицей не принадлежитъ первоначальнымъ пиѳагорейцамъ [3]), хотя оно и напрашивается

---

[1]) Ib.

[2]) Евдоръ у Симплиція in Phys. f. 39, по примѣру Платона Phil. 23, C. D.— Платонъ различаетъ четыре начала — подъ несомнѣннымъ вліяніемъ пиѳагорейцевъ: *τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων τὸ δὲ πέρας... τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι ξυμμισγόμενον*... четвертое же начало (первое въ онтологическомъ порядкѣ) *τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα αἰτία*. Четыре причины Аристотеля также соотвѣтствуютъ этимъ началамъ: таковы 1) дѣйствующая причина; 2) опредѣляющая *форма*; 3) матеріальная потенція; 4) осуществленная форма, энтелехія *(οὗ ἕνεκα)*.

[3]) Theo Sm. Plat. Math. 4: Даже Филолай и Архитъ безразлично зовутъ единое *(τὸ ἕν)* — единицей и, наоборотъ, единицу *(μονάς)* — единымъ. Такимъ образомъ *единое* является то какъ единство противоположностей *(ἓν ἐξ ἀμφοτέρων)*, то какъ противоположность *многому*.

невольно. Число пиѳагорейцевъ не существуетъ отвлеченно отъ вещей, подобно „идеямъ“ Платона: оно есть истина, душа и гармонія вещей, какъ начало совершеннаго всеединства; первое единое, управляющее всѣмъ, не есть еще абсолютное совершенное, а только заключаетъ въ себѣ возможное совершенство декады. Рождая изъ себя множество, оно противоположно ему и объединяетъ его. Мѣсто трехъ упомянутыхъ единствъ платониковъ въ первоначальномъ пиѳагорействѣ занимаютъ повидимому — простое единое (Эросъ, Кроносъ орфиковъ), тетрада (Гестія) и декада.

Итакъ не всѣ числа имѣютъ одинакое метафизическое значеніе. Преимущественную важность имѣютъ первые четыре числа: единица, двоица, троица, четверица; семерица точно такъ же, какъ и дюжина, суть продуктъ 3 и 4, десятка тождественна съ четверицей, которая объемлетъ въ себѣ все. Самое опредѣленіе метафизическихъ свойствъ числа не всегда одинаково, даже относительно однихъ и тѣхъ же чиселъ; ибо эти метафизическія качества опредѣляются то a priori, то a posteriori. Съ одной стороны, пиѳагорейцы стараются показать, какъ данныя числа счисляютъ, организуютъ свои единицы, при чемъ принимаются въ расчетъ отвлеченныя числа (напр. двойка — начало дуализма, 5 — сложенія четнаго съ нечетнымъ, 3 — гномонъ, 4 — квадратъ, и пр.). Съ другой стороны пиѳагорейцы отправляются и отъ произвольныхъ эмпирическихъ наблюденій и опредѣляютъ природу отдѣльныхъ чиселъ — сообразно нѣкоторымъ внѣшнимъ явленіямъ, въ которыхъ они усматриваютъ эти числа. Количественныя соотношенія между явленіями существуютъ всюду и обусловливаются метафизической „природой“, „сущностью“ числа. Поэтому такая сущность можетъ быть познана индуктивнымъ путемъ: если „природа числа“ объясняетъ намъ тѣ явленія, въ которыхъ воплощаются количественныя отношенія, то, наоборотъ, явленія представляютъ намъ „множество аналогій“ съ числами[1]), и постольку природа чиселъ можетъ быть опознана посредствомъ извлеченія или отвлеченія числа отъ явленія.

Всѣ числа объемлются четверицей и десяткой; всѣ числа, слѣдующія за десятью первыми, лишь повторяютъ ихъ собою въ высшемъ разрядѣ; наконецъ всѣ числа, образуясь изъ первыхъ десяти,

---

[1]) Ar. M. I, 5, 985 b, 26. *ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως· ἔτι δὲ τῶν ἁρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους* и пр. См. стран. 187 — 8.

имѣютъ между собою многочисленныя аналогіи. Отсюда объясняются и аналогіи природы; различныя съ виду явленія управляются тѣми же числами, одинъ и тотъ же законъ, отношеніе, осуществляется въ низшей и высшей сферѣ бытія, въ центрѣ и периферіи; одинъ и тотъ же характеръ повторяется на различныхъ ступеняхъ и областяхъ существованія, подобно тому, какъ каждый звукъ гаммы повторяется во всѣхъ регистрахъ звуковъ.

Вещи опредѣляются числами, слѣд. число есть истинное понятіе вещи, тождественное съ ея сущностью. Отсюда, пиѳагорейцы стали все опредѣлять числами, хотя были вынуждены опредѣлять самыя числа — чувственными вещами, чтобы придать какую-нибудь жизненность, конкретность такому абстрактному формализму. Про позднѣйшихъ пиѳагорейцевъ, особливо про Еврита, сообщаютъ, что они доводили до абсурда этотъ мистическій символизмъ чиселъ. Точка опредѣляется единицей, линія — двойкой (двумя точками), плоскость — тремя, тѣло — четырьмя, сложныя тѣла — весьма большими числами точекъ. Евритъ изобрѣлъ особый способъ опредѣлять метафизическое число вещей посредствомъ счисленія точекъ, опредѣляющихъ схему данной вещи[1]). Другіе руководствовались болѣе или менѣе остроумными аналогіями, третьи — мистической интуиціей. Здѣсь кончается философія и начинается суевѣрная символика, въ которую выродилось пиѳагорейство.

Всѣ боги, люди, животныя, звуки, цвѣта, всѣ вещи имѣютъ свои числа, и всѣ эти числа сводятся къ наиболѣе простымъ, всѣ вытекаютъ изъ декады, четверицы, единицы, всѣ имѣютъ въ себѣ четъ и нечетъ[2]). Но если всеобщія метафизическія начала допускаютъ числовыя опредѣленія, то могутъ ли отдѣльныя конкретныя вещи опредѣляться какимъ-либо однимъ числомъ? Каждая вещь является въ безконечномъ множествѣ отношеній, каждая обладаетъ множествомъ свойствъ, и всякое свойство имѣетъ число въ свою

---

[1]) Евритъ изображалъ камушками схемы вещей, чтобы опредѣлить ихъ субстанціальное число, подобно тому, какъ геометрическія фигуры опредѣляются числомъ точекъ. Ar. Met. XIV, 5, 1092 b, 8 *οὐδὲν δὲ διώρισται οὐδὲ ὁποτέρως οἱ ἀριθμοὶ αἴτιοι τῶν οὐσιῶν καὶ τοῦ εἶναι, πότερον ὡς ὅροι, οἷον αἱ στιγμαὶ τῶν μεγεθῶν, καὶ ὡς Εὔρυτος ἔταττε τίς ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου, ὁδὶ δὲ ἵππου, ὥσπερ οἱ τοὺς ἀριθμοὺς ἄγοντες εἰς τὰ σχήματα τρίγωνον καὶ τετράγωνον, οὕτως ἀφομοιῶν ταῖς ψήφοις τὰς μορφὰς τῶν φυτῶν. ἢ ὅτι λόγος ἢ συμφωνία ἀριθμῶν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄνθρωπος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον;* и т. д.

[2]) Отсюда остроумное замѣчаніе Аристотеля: если все причастно числу, то легко можетъ случиться, что различныя по природѣ вещи подпадутъ подъ одно и то же число (M. XIV, 6, 1093 a, 10): ибо всѣ числа сводятся къ первымъ десяти.

очередь. И къ чему намъ знать абсолютное число, *номеръ* каждой вещи въ общемъ каталогѣ вселенной? Этотъ номеръ не объяснитъ ничего; и если бы даже онъ могъ объяснить намъ что-либо, такъ потерялъ бы тѣмъ самымъ свой ариѳметическій характеръ, превратился бы въ идею вещи, въ ея живое понятіе.

Поэтому Филолай признаетъ, что внутренняя сущность числа подлежитъ не человѣческому, а божественному разуму[1]); число отлично отъ человѣческихъ понятій и, какъ понятіе божественное, превосходитъ ихъ силою, истиной. Понятія человѣческія столь же формальны, отвлеченны, какъ ариѳметическія числа; божественныя понятія и числа суть живыя силы. Но такъ какъ между божескимъ и человѣческимъ нѣтъ непроходимой бездны, человѣкъ можетъ быть посвященъ постепенно въ тайну боговъ. Все устроено однимъ и тѣмъ же числомъ, все познается имъ, въ немъ и черезъ него; чтобы глубже проникнуть въ его природу, нужно самому проникнуться имъ, размѣрять себя самого, гармонически настроить свое тѣло и душу, всѣ движенія своего существа. Душа человѣка, какъ и всѣхъ вещей, есть число, образующее начало гармоніи; темная, безпредѣльная, матеріальная сила противится этому свѣтлому, разумному началу, и такъ какъ безпредѣльное больше опредѣленнаго, то гармонія поддерживается постоянной борьбою, осуществляется въ противоположныхъ колебаніяхъ; она устроена *Діоскурами*.

Самъ богъ подверженъ роковому закону палингенезіи, сама первая единица, изъ которой все возникло, имѣетъ въ себѣ предѣлъ и безпредѣльность, четъ и нечетъ. Поэтому богъ создаетъ не абсолютно-прекрасный міръ, а только наилучшій изъ возможныхъ, въ которомъ онъ поддерживаетъ гармонію, насколько можетъ[2]). Погружаясь въ подлунную, въ область измѣнчиваго земного бытія, самое божество подвержено смерти и рожденію; косное матеріальное тѣло является темницею духа. Этотъ духъ, временный обитатель тѣла, скованъ и подавленъ имъ и не можетъ познавать божественное. Человѣкъ долженъ стремиться къ очищенію духа отъ плотскаго, чувственнаго, къ побѣдѣ надъ тѣломъ. Отсюда, искупленіе и познаніе, присущее духу, достигаются посредствомъ устроенія души и тѣла. Нравственный аскезъ и математика, музыка и гимнастика связаны здѣсь неразрывно и вмѣстѣ приводятъ къ искупле-

---

[1]) См. выше стран. 172. Ср. съ Алкмеономъ у *Diog.* L. VIII, 83: *περὶ τῶν ἀφανέων σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δ' ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι...*

[2]) Theophr. Met. I, p. 322, 14: *διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεόν... δύνασθαι πάντ' εἰς τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴπερ ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται.*

нію и къ познанію чиселъ; ибо путемъ ихъ — тѣло и духъ проникаются гармоніей и числомъ. Съ одной стороны, отвлеченное математическое познаніе безполезно и вредно безъ религіозно-нравственнаго; ибо такое знаніе не раскрываетъ тайной и цѣльной природы числа. Съ другой стороны, математическія занятія совершенно необходимы, поскольку они отвлекаютъ умъ отъ чувственныхъ вещей и приводятъ его въ непосредственное соприкосновеніе съ числами. Такъ же относятся другъ къ другу музыка и гимнастика. Что̀ математика для ума, то̀ музыка для души и чувства, что̀ аскезъ для воли, то̀ гимнастика для тѣла. Пиѳагорейцы глубоко вѣрили въ теургическую силу гармоніи: они лѣчили болѣзни посредствомъ музыки и считали ее однимъ изъ главныхъ средствъ нравственнаго воспитанія, очищенія души отъ страстей[1]). Истинная музыка есть проявленіе скрытой космической гармоніи вещей, ея раскрытіе; она сообщается душѣ и приводитъ ее въ гармоническое настроеніе, сообразное божественному космосу, порядку природы. Равнымъ образомъ гимнастика есть гармоническое устроеніе тѣла; но сама по себѣ она не можетъ достигнуть такой цѣли безъ помощи остальныхъ дисциплинъ: здоровое тѣло предполагаетъ не только силу мускуловъ, но и здоровую душу Пиѳагорейскій союзъ давалъ Греціи мудрецовъ, педагоговъ, музыкантовъ, атлетовъ и врачей.

5. *Физика и космологія.*

Мы сказали, что пиѳагорейцы, познавая метафизическія свойства чиселъ, отправлялись отъ нѣкоторыхъ порядковъ явленій, въ которыхъ они думали находить эти числа.

Среди такихъ явленій прежде всего слѣдуетъ указать на музыкальную гармонію звуковъ, поддающуюся числовымъ опредѣленіямъ. Пиѳагорейцы открыли количественныя соотношенія между высотою звука и длиною струны, его издающей (или же степенью напряженія этой струны). Они нашли, что отношеніе тоновъ, опредѣляемое по длинѣ одинаково напряженной струны, есть 3 : 4 для кварты, 2 : 3 для квинты, 1 : 2 для октавы. Они подробно размѣряли разстоянія отдѣльныхъ тоновъ и комбинировали различнымъ

---

[2]) Sext. Emp. adv. Math. VI, 8, 23. Porph. V. Pyth. 30, *κατακήλει δὲ ῥυθμοῖς καὶ μέλεσι καὶ ἐπῳδαῖς τὰ ψυχικὰ πάθη καὶ τὰ σωματικά*. Plut. de Is. 384, *τὰ κρούματα τῆς λύρας οἷς ἐχρῶντο πρὸ τῶν ὕπνων οἱ Πυθ. τὸ ἐμπαθὲς καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς ἐξεπάδοντες οὕτω καὶ θεραπεύοντες*.

образомъ полученныя числа съ результатами своей метафизической ариѳметики и геометрическихъ изслѣдованій[1]).

Послѣднія, какъ и слѣдовало ожидать, занимаютъ очень важное мѣсто. Форма и соотношенія геометрическихъ фигуръ опредѣляются числами; отсюда, самыя числа въ греческой математикѣ постоянно получаютъ геометрическія опредѣленія (напр. числа *гномоны* и проч.); съ другой стороны, ариѳметическія и гармоническія соотношенія открываются въ геометрическихъ фигурахъ[2]). Мы уже знаемъ, что пиѳагорейцы опредѣляли точку — единицею, линію — двоицей, плоскость — *тремя*, тѣло — *четырьмя*. Пять стихій опредѣлялись пятью правильными многогранниками, и самые углы различныхъ геометрическихъ фигуръ были посвящены различнымъ богамъ и богинямъ, знаменуя собою божественныя производящія силы[3]). Геометріей и гармоніей дѣло не ограничивалось, и каждое изъ чиселъ декады получало особыя физическія, нравственныя и миѳологическія свойства, подробно разсматриваемыя въ различныхъ сочиненіяхъ „о десяткѣ“, а впослѣдствіи — въ разныхъ „ариѳметическихъ богословіяхъ“[4]).

Умозрѣнія о физическихъ свойствахъ чиселъ являются несомнѣнно древнѣйшимъ содержаніемъ пиѳагорейской философіи. Предметъ ея есть космосъ, и только изъ его разсмотрѣнія пиѳагорейцы пришли къ своему ученію о числахъ, какъ космическихъ началахъ. Пиѳагорейство есть философія *панкосмизма*. Но мы должны были разсмотрѣть сначала метафизику числа, какъ она является намъ въ эпоху Филолая: только эта метафизика можетъ объяснить намъ, какимъ образомъ число получило у пиѳагорейцевъ значеніе физическаго агента. Ариѳметическое число не имѣетъ никакихъ свойствъ

---

[1]) О гармоніи пиѳагорейцевъ см. *Boeckh*, Phil. 65—87, *Brandis Gr.-R.* Ph. I, 457 ff., *Chaignet*, II, 128, *Zeller*, 370—3; вопросъ разобранъ специально у *Boeckh*'а de metris Pindari.

[2]) *Zeller*, 373, ff. *Chaignet* passim (напр. II, 132), *P. Tannery*, Pour l'Hist. de la science Hellène, 1887 г., appendice II sur l'arithmétique Pythagoricienne 369—391. Ср. *Boeckh*, 87, *Nicom.* Ar. II, 72, *Boethius*, Arithm. II, 48.

[3]) Proclos ad Eucl. El. I, p. 36, ***καὶ γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εὑρήσομεν ἄλλας γωνίας ἄλλοις θεοῖς ἀνακειμένας, ὥσπερ καὶ ὁ Φιλόλαος πεποίηκε, τοῖς μὲν τὴν τριγωνικὴν γωνίαν, τοῖς δὲ τὴν τετραγωνικὴν ἀφιερώσας, καὶ ἄλλας ἄλλοις καὶ τὴν αὐτὴν πλείοσι θεοῖς*** и пр.; стр. 46, 48 ср. у *Boeckh*'а 152—7 и *Plut.* De Is. 30 и 76.

[4]) Syrian. Met. XIII, p. 121, a, Pythagoras... de omnibus numeris, qui sunt ab unitate usque ad denarium docens theologice simul ac naturaliter versatur. Сочиненія о десяткѣ приписываются Архиту и Филолаю; „ариѳметическія богословія“ Никомаха и Ямвлиха относятся къ первымъ вѣкамъ нашей эры, но заключаютъ въ себѣ многія подробности о символикѣ пиѳагорейцевъ. То же слѣдуетъ сказать и о Ѳеонѣ Смирнскомъ, платоникѣ II вѣка.

кромѣ ариѳметическихъ; метафизическое число обладаетъ качественной природой, является особою *силой* или *началомъ*. Но такъ какъ физическое не отличалось еще отъ метафизическаго, то число признавалось непосредственно *космической* силой или причиной.

Отъ этого пиѳагорейскія числа суть въ одно и то же время и *матерія*, изъ которой возникаютъ всѣ вещи, и *форма*, образующая эту матерію. Числа суть истина вещей, самыя вещи (*αὐτὰ τὰ πράγματα*) въ томъ, что эти вещи имѣютъ истиннаго, и съ другой стороны вещи суть лишь „подобія чиселъ“[1]); числа суть и *сущности* и „причины сущностей для всѣхъ другихъ вещей“.

Многіе изслѣдователи усматривали въ этомъ противорѣчіе, пытались отрицать первоначальность числа, какъ принципа пиѳагорейскаго ученія, и сводили его къ инымъ началамъ. Другіе приписывали пиѳагорейскому числу матеріальный или геометрическій характеръ. Если числа суть самыя вещи — они матеріальны; если матеріальныя тѣла сводятся къ геометрическимъ — числа протяженны[2]).

На самомъ дѣлѣ и то и другое не вѣрно: Целлеръ, правъ отстаивая первоначальность числа въ пиѳагорейской философіи, хотя онъ и ошибается, приписывая этому числу исключительно ариѳметическій характеръ, не видя его метафизическаго качества. Какъ мы уже говорили, пиѳагорейскія числа считаютъ чувственное множество и возникаютъ одновременно, нераздѣльно съ этимъ множествомъ, которое они считаютъ[3]). Они не составляются изъ него, но сами его составляютъ; они не слагаются изъ чувственныхъ протяженныхъ единицъ, но сами образуютъ такія единицы и слагаютъ ихъ, будучи живыми синтетическими силами. Отсюда объясняются кажущіяся противорѣчія Аристотеля и тѣ толкованія, которыя на нихъ основаны: числа не отдѣлимы отъ вещей, отъ считаемыхъ ими конкретныхъ единицъ и потому являются то протяженными[4]), то непротяженными. Всякое число есть число чего-нибудь, не абстрактное число ариѳметики. Числа суть всѣ вещи; они измѣряютъ не

---

[1]) См. выше стран. 186, 4 и 190, 1.

[2]) Первое мнѣніе принадлежитъ *Рейнгольду* и *Брандису* (Gr.-R. Ph. I, 466—67); второе—впервые высказано *Риттеромъ* въ Gesch. d Pyth. Philos. (1826) стран. 93 и пр. — 137 и въ Gesch. d. Ph. I, 403; ему слѣдуютъ *Hermann* (Plat. Phil. 164, 288 и пр.) и др., см. также мнѣніе *Chaignet*, II, 33.

[3]) Въ этомъ смыслѣ я понимаю Scholl. Arist. min. p. 326. *ἡ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἐκ τοῦ πλήθους*, когда Аристотель (M. I, 5) говоритъ *τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός*, ибо самое единое — *ἐξ ἀμφοτέρων*. См. выше, стран. 181 прим. 4,

[4]) Ср. Ar. M. XIV, 3, *τὰ γὰρ μεγέθη ποιεῖ* и пр., также c. 5, XIII, 6 и 8, VII, 2, III, 5; De C. III, 1.

только пространство, но и время, вѣсъ и силу, опредѣляютъ собою существа и отношенія, качества нравственныя и физическія[1]).

Активному, положительному началу числа противолежитъ пассивное, отрицательное, — счисляемая безпредѣльность. Только счисляя, „предѣльное“ начало становится числомъ чего-либо; только счисляясь, безпредѣльность становится опредѣленнымъ конкретнымъ множествомъ. Явленія суть подобія (*ὁμοιώματα*) чиселъ, возникающія посредствомъ уподобленія, подражанія имъ (*μιμήσει*): ибо ихъ безпредѣльная стихія опредѣляется и образуется числомъ. Явленія суть подобія чиселъ, но числа — не подобія явленій: числа суть самыя вещи, истина вещей.

Безпредѣльное пиѳагорейцевъ сродно началамъ Анаксимандра и Анаксимена: міръ представляется имъ ограниченной сферой, которая носится въ безпредѣльности и дышетъ въ ней, вдыхая и выдыхая ее какъ воздухъ или дыханіе (*πνεῦμα*)[2]). Изъ этой безпредѣльности міръ втягиваетъ въ себя пустоту и образуетъ изъ нея промежутки между своими частями. Пиѳагоръ слѣдуетъ непосредственно за Анаксимандромъ и, повидимому, представляетъ себѣ внѣмірную безпредѣльную пустоту наподобіе воздуха Анаксимена. Своимъ ученіемъ о дыханіи міра онъ, можетъ быть, даже повліялъ на ученіе Анаксимена, который призналъ за абсолютное начало единый воздухъ, то сгущающійся, то разрѣжающійся, вѣющій въ вѣчномъ движеніи[3]). Во всякомъ случаѣ представленіе о дыханіи міра, носящагося въ безпредѣльной воздухообразной безднѣ, есть древнее космогоническое представленіе, вполнѣ гармонирующее съ пиѳагорейскимъ ученіемъ о метемпсихозѣ. Слѣды такого представленія мы находимъ у орфиковъ и уже Ксенофанъ протестуетъ противъ него[4]).

---

[1]) Напр число 7 есть здоровье, солнце, Аѳина, благопріятный случай (*καιρός*), мудрость, добродѣтель

[2]) Ar. Phys III, 4, 203, *εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον*, и IV, 6 (sub f.); см. ниже другія свидѣтельства Аристотеля. Также Ps.-Plut. Plac. (Diels Dox. 338) *οἱ μὲν ἀπὸ Πυθαγόρου ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενὸν εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ* Stob. Ecl. I, 18, Simpl Phys 152 *ἔλεγον καὶ ἐκεῖνοι τὸ κενὸν ἐπεισιέναι τῷ κόσμῳ οἷον ἀναπνέοντι ἤτοι εἰσπνέοντι αὐτῷ ὥσπερ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ ἔξωθεν περικεχυμένου*. По Plac. (Dox. 278) у Анаксимена *λέγεται συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα*

[3]) См. объ этомъ статью *Chrappelli*, Zu Pyth u. Anaximenes въ Arch. f. Gesch. d. Phil. B I, 582 и его хронологическія соображенія. См. приводимый имъ отрывокъ изъ Гермезіанакса Колофонскаго у Атенея XIII, 599 A. Впрочемъ воздухъ не есть безпредѣльность, но образуется изъ вдыхаемой пустоты— такъ по крайней мѣрѣ у позднѣйшихъ пиѳагорейцевъ:.... *ἐκ τοῦ ἀπείρου .. πνοήν* (Stob. E I, 19).

[4]) У D. L. IX, 19 *μὴ μέντοι ἀναπνεῖν (τὸν κόσμον)* ср. Tannery Hist. de la sc. 121 и пр. Объ орфикахъ Stob. I, 24, Ar. de an. I, 5, 410 b,

По словамъ Аристотеля, „пиѳагорейцы утверждаютъ, что есть пустота, и что она входитъ въ самое небо, поскольку оно вдыхаетъ въ себя и *пустоту* — изъ безпредѣльнаго дуновенія (духа, *πνεῦμα*); эта пустота отличаетъ другъ отъ друга различные элементы (*φύσεις*), отдѣляетъ ихъ и служитъ извѣстнымъ промежуткомъ между тѣмъ, что непосредственно соприкасалось; *и это есть первое въ числахъ* (въ области чиселъ): ибо пустота есть то, что отдѣляетъ (или различаетъ) природу чиселъ“[1]). Итакъ числа возникаютъ одновременно со всѣмъ тѣмъ, что они счисляютъ, съ пространствомъ, временемъ, движеніемъ и вещами.

Первоначальное единое, возникнувъ невѣдомо изъ чего среди безпредѣльности, втягиваетъ въ себя ближайшія части ея, счисляя и опредѣляя, ограничивая ихъ силою предѣла (*ὑπὸ τοῦ πέρατος*)[2]). Безпредѣльность, отрицательное начало является, здѣсь какъ бы *мѣстомъ* (*χώρα*), среди котораго находится положительное начало единства, предѣла[3]). Вдыхая въ себя такую безпредѣльность, единое образуетъ въ себѣ самомъ *мѣсто* и пустоту; изъ нея рождаются промежутки и протяженныя единицы. Такъ возникаетъ міровое *пространство*, заключенное въ предѣлахъ всеединой небесной сферы. Вмѣстѣ съ тѣмъ актъ дыханія приводитъ эту сферу въ *движеніе* и тѣмъ порождаетъ *время*.

Первое опредѣленное единое, центръ міросданія — очевидно и тождественно и не тождественно съ первымъ началомъ числа, изъ котораго все произошло: оно отчасти первоначально, отчасти же само составлено (*συσταθέν*) и есть „первое сла́женное“ (*πρῶτον ἁρμοσθέν*), первое устроенное. Неизвѣстно, изъ чего оно составлено, „изъ сѣмени ли“, изъ плоскостей или поверхностей — во всякомъ

2—8 души уносятся и приносятся вѣтрами, сходятъ и восходятъ — какъ мы уже знаемъ.

[1]) A. Ph. IV, 6, см. выше стран. 182, 1; Stob. Ecl. I, 19, прибавляетъ *τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί*. Simpl. in Ar. De Coelo f. 150, Schol. p. 514, *καὶ γὰρ καὶ τὰς μονάδας τῷ κενῷ φασὶν οἱ Πυθαγόρειοι διορίζεσθαι* — что особенно ясно указываетъ на протяженныя единицы.

[2]) Ar. M. XIV, 3, см. выше, стран. 182 прим. 1, ср. Phys. III, 4: *τὸ ἄρτιον* (тождественное съ безпредѣльнымъ началомъ) *ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχει τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν*. Единое наоборотъ иногда является тожественнымъ съ „предѣломъ“ M. I, 5, 987 a, 15—18, ср. Rothenbücher, Das System d. Pythagoräer nach den Angaben d. Aristoteles 1867, p. 9—13.

[3]) Впослѣдствіи, подъ вліяніемъ тѣхъ же идей, мы находимъ опредѣленіе: „Зло есть мѣсто добра“ (*καὶ τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ χώραν εἶναι*. A. M. XIV, 4, 1092 a, 1).

случаѣ оно тѣлесно[1]). Какъ первое начало всякой тѣлесности, этотъ источникъ міра есть по всей вѣроятности пиѳагорейская *четверица* (*τετρακτύς... πηγὴ τῆς φύσεως*).

Филолай утверждаетъ, что это „первое слаженное (гармонически устроенное) единое, находящееся въ центрѣ (міровой) сферы, называется Гестіей“, что „міръ единъ и началъ образовываться отъ центра“[2]). Этотъ центръ есть центральный огонь: „Филолай помѣстилъ огонь посединѣ и называетъ его Гестіей міра, домомъ Зевса, матерью и алтаремъ боговъ, связью и мѣрой природы“. Очевидно домъ Зевса отличенъ отъ простой единицы или отъ чистаго единства. По Филолаю, огонь есть первая изъ стихій, которой соотвѣтствуетъ первое геометрическое тѣло — *пирамида*, состоящая изъ *четырехъ* треугольниковъ. Какъ мы видѣли, четверица есть священная сила матери боговъ. Четверица внутренно заключаетъ въ себѣ единицу; „первое сложе́нное“ и „первое сла́женное“ — она имѣетъ въ себѣ вѣчное единое, которымъ она слажена. Единое царствуетъ во всемъ: „первое слаженное“ есть какъ бы его первое жилище, оболочка; оно даетъ ему первую тѣлесность, оплотъ и ограду отъ окружающей безпредѣльности[3]) Самъ Зевсъ есть единый богъ, управляющій всѣмъ и отличный отъ всего (*ἄτερος τῶν ἄλλων*); онъ обладаетъ всѣми силами четверицы въ ея раскрытіи; рождаясь изъ центральнаго огня, онъ объемлетъ собою всю вселенную[4]).

Итакъ Гестія есть божественное тѣло, образовавшееся до начала міра, до начала всѣхъ временъ, ибо самое время рождается изъ ея дыханія. Внѣ единаго остается все та же безпредѣльная бездна, изъ которой „пустота“ вдыхается въ сферу единаго и образуетъ въ ней протяженныя единицы. Актъ вдыханія и выдыханія производитъ движеніе, а вмѣстѣ съ нимъ и время. Единое само по себѣ соотвѣтствуетъ покою, безпредѣльное — неустойчивости, движенію. Въ сферѣ космоса это движеніе по необходимости становится опре-

---

[1]) Ar. M. XIV, 3, 1091 a, 15, *ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος, εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν* и пр...

[2]) Mull. Fr. 4, *τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἕν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἑστία καλεῖται.* Fr. 5, *ὁ κόσμος εἷς ἐστιν ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἄχρι τοῦ μέσου, καὶ ἀπὸ τοῦ μέσου τὰ ἄνω.*

[3]) Fr. 6 *Φιλολ πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον* Plut. Numa c. XI: *κόσμου οὖ μέσον οἱ Πυθ τὸ πῦρ ἱδρύσθαι νομίζουσι, καὶ τοῦτο Ἑστίαν καλοῦσι καὶ μονάδα.*

[4]) Fr. 14 *ἓν ἀρχὰ πάντων* Stob. Ecl. I, 20, 1 (Dox. 332) *Φιλ. τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρί, ὅπερ τρόπεως δίκην προὐπεβάλετο τῇ τοῦ παντὸς σφαίρᾳ ὁ δημιουργὸς θεός.* (Ср. Iambl. Theol. Ar. p. 8) Fr. 15 и 16 Mul.

дѣленнымъ, циклическимъ; вдыханіе и выдыханіе соотвѣтствуютъ движенію вверхъ и внизъ, — центростремительному и центробѣжному движенію; и естественнымъ результатомъ этихъ противоположныхъ стремленій является вращеніе неба, роковой круговоротъ всѣхъ вещей, ихъ восходъ и нисхожденіе.

Согласно древнимъ представленіямъ, время отожествляется съ небеснымъ движеніемъ; пиѳагорейцы называли временемъ все небо (въ его живомъ вращеніи), всю міровую сферу, отожествляя время съ Кроносомъ, какъ думаетъ Целлеръ [1]). Въ одномъ изъ подложныхъ отрывковъ, приписываемыхъ Архиту, мы находимъ Аристотелевское опредѣленіе времени какъ „числа движенія“, но вмѣстѣ съ тѣмъ, въ томъ же фрагментѣ, оно опредѣляется какъ „всеобщій промежутокъ природы всего сущаго“ [2]). На самомъ дѣлѣ время, согласно воззрѣнію пиѳагорейцевъ, дѣйствительно есть и то и другое: *промежутокъ* вещей, образующійся изъ вдыхаемой пустоты, и вмѣстѣ *разтянутое движеніе* (ибо время обусловлено совокупностью движенія міровой сферы: за предѣлами этой сферы движеніе неопредѣленно, безвременно и безмѣрно). Во всякомъ случаѣ *время представляется здѣсь какъ продуктъ отношенія предѣла къ безпредѣльности, полноты къ пустотѣ;* оно есть какъ бы *чувственная форма отношенія конечнаго къ безконечному.*

Вбирая въ себя безпредѣльное, центральный огонь заключаетъ его въ себѣ и, ограничивая, опредѣляя, образуя его, созидаетъ міръ. Такимъ образомъ огонь является и центромъ, и всеобъемлющею сферой, заключающей въ себѣ міръ, который, слѣдовательно, находится между двухъ огней — центра и окружности (*πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω περιέχον*). Божественный огонь есть предѣлъ міра, ибо „центръ и окружность суть предѣлъ промежутка“ [3]). „Центръ, говоритъ Филолай, есть первое по природѣ; вокругъ него ведутъ свои хороводы десять божественныхъ тѣлъ: небо (неподвижныхъ звѣздъ), пять планетъ, за ними солнце, подъ солнцемъ луна, подъ луною земля, а подъ нею — *противоземіе*“ *ἀντίχθων*, антиземля) — особая десятая планета, которая признавалась пиѳагорейцами для круглаго счета, въ виду божественности десятки [4]). Числа,

[1]) *Zeller*, I, 406, 3. Ar. Phys. IV. 10. 218 a, 33 *οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί φασιν (τὸν χρόνον), οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτήν.* Simpl. ad Phys. 163, a... *τὴν σφαῖραν αὐτὸν* (время) *τοῦ οὐρανοῦ.*

[2]) Ib. f. 186, b. по Ямвлиху Архитъ опредѣляетъ время *κινάσιός τις ἀριθμὸς ἢ καὶ καθόλω διάστημα τᾶς τῶ παντὸς φύσιος.*

[3]) Ar. De C. II, 13.

[4]) См. также Met. I, 5, 986 a, 8: *ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν*

какъ божественныя силы, должны были имѣть особыхъ носителей между планетами, которыя у большинства народовъ древности распредѣлялись между различными богами. Подъ всѣми планетами, въ центрѣ міра, теплится божественный всеобщій *очагъ;* верхняя часть міра, между звѣздною твердью и периферическимъ огнемъ, есть *Олимпъ*, заключающій всѣ стихіи въ состояніи совершенной чистоты; пространство между Олимпомъ и луною, гдѣ вращаются планеты, есть *космосъ*, а за космосомъ слѣдуетъ подлунная, перемѣнчивая область рожденія, временнаго бытія, которую Филолай также называетъ *ураномъ*[1]).

Гестія, мать боговъ, въ процессѣ мірозданія производитъ изъ себя высшую сферу, Олимпъ, какъ бы отдѣляя отъ себя свою крайнюю ограду; затѣмъ, продолжая вдыхать въ себя безпредѣльность, она совмѣстно съ Олимпомъ образуетъ и весь міръ, всѣхъ космическихъ боговъ, рождая все воинство небесное. Первоначальныя единицы, образовавшіяся изъ расчлененія божественнаго тѣла, его раздѣленія пустыми промежутками, — суть очевидно божественныя огненныя тѣла (*θεῖα σώματα*), свѣтила небесныя; самое божественное тѣло Гестіи представляется, вѣроятно, лишь по аналогіи съ ними. Впослѣдствіи иныя изъ этихъ свѣтилъ могли потемнѣть, воспринявъ въ себя холодное дыханіе темной безпредѣльности.

Планеты вращаются вокругъ центральнаго огня, обращенныя къ нему всегда одною и тою же стороною, отчего мы и не видимъ этого огня; поэтому обитаемое нами полушаріе легко охлаждается: отъ Олимпа оно далеко, а центра оно не видитъ [2]). Земля воспринимаетъ свѣтъ и теплоту не непосредственно, а черезъ боговъ небесныхъ, главнымъ образомъ чрезъ посредство животворныхъ солнечныхъ лучей. Но и солнце не есть самостоятельный источникъ жизни, тепла и свѣта; *дискъ* Геліоса только отражаетъ жизненный свѣтъ и теплоту, согрѣвающую вселенную [3]). Источникъ тепла и свѣта есть міровой огонь Гестіи и Олимпа. Солнце есть

οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δ' ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν. De C. II, 13, 293 a, 24, b, 20.

[1]) Phil. Fr. 6 (M.); см. подробный анализъ этого фрагмента у *Boeckh'a* (Phil. 94—108).

[2]) *Zeller*, 381, и слѣд. ср. Plat. Phaedr. 247 A о вращеніи вокругъ Гестіи: *μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη· τῶν δ' ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη.*

[3]) Diog. L. VIII, 27: *διήκειν τε ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα διὰ τοῦ αἰθέρος τοῦ τε ψυχροῦ καὶ παχέος. καλοῦσι δὲ τὸν μὲν ἀέρα ψυχρὸν αἰθέρα, τὴν δὲ θάλασσαν καὶ τὸ ὑγρὸν παχὺν αἰθέρα. ταύτην δὲ τὴν ἀκτῖνα καὶ εἰς τὰ βάθη δύεσθαι καὶ διὰ τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα. καὶ ζῇν μὲν πάντα ὅσα μετέχει θερμοῦ, διὸ καὶ τὰ φυτὰ ζῶα εἶναι.*

лишь видимый представитель, посредникъ Матери боговъ и небеснаго Отца. Оно занимаетъ седьмое мѣсто отъ центральнаго огня, *четвертое* отъ земли и *четвертое* отъ небесной тверди, и потому является центромъ планетной и земной жизни. Семь есть священное число дельфійскаго культа, число солнца, которое посредствуетъ между небомъ и землею, Гестіей и Зевсомъ. Отождествленіе Гелиоса и Аполлона, ихъ мистическая теократія совершается довольно рано среди орфиковъ, и нѣтъ сомнѣнія, что среди пиѳагорейцевъ она произошла еще раньше [1]).

Сверхнебесный огонь, или эфиръ, окружающій Олимпъ, занимаетъ двѣнадцатое мѣсто отъ центральнаго огня; число всеобъемлющей сферы есть двѣнадцать, фигура, ей соотвѣтствующая — правильный двѣнадцатигранникъ. 12 есть также число Зевса, который объемлетъ весь міръ какъ бы оградой. Онъ живетъ въ Гестіи и на Олимпѣ: Гестія — его жертвенникъ, основаніе его престола, Олимпъ — его небесное жилище; Гестія—его средоточіе, сторожевая вышка, изъ которой онъ обозрѣваетъ міръ и блюдетъ его, Олимпъ — нерушимая стѣна, ограда міра [2]).

Астрономическія познанія пиѳагорейцевъ весьма замѣчательны; помимо движенія всѣхъ планетъ вокругъ центральнаго огня и круглой формы земли, мы находимъ у нихъ правильное объясненіе затменій, а впослѣдствіи — ученіе объ обращеніи земли вокругъ своей оси. Планеты признавались окруженными атмосферой и обитаемыми, земная орбита — наклоненною къ солнечной. Эта система не была ни геоцентрической, ни геліоцентрической: солнце только отражаетъ животворное дѣйствіе вселенскаго абсолютнаго центра [3]).

Всѣ планеты прикрѣплены къ прозрачнымъ кругамъ или сферамъ, разстоянія которыхъ обусловливаются законами гармоніи; эти разстоянія относятся между собою, какъ интервалы октавы, почему

---

[1]) I Lydus p. 26. *μάρτυς Ὀρφεὺς λέγων· Ἑβδόμη, ἣν ἐφίλησεν ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων.* Ср. Procl. in Tim III, 168 *ἡ μοὶρας καὶ ἕπτὰς ἀριθμοὶ νοεροί τινες ἢ μὲν μονὰς αὐτόθεν νοῦς ἡ δὲ ἑπτὰς τὸ κατὰ νοῦν φῶς.* Id. Theol. II. 8. 376 *καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων ὥσπερ καὶ Ὀρφεὺς τὸν ἥλιον εἰς ταὐτόν πως ἀνάγει τῷ Ἀπόλλωνι* и пр Ср. *Lobeck*, 78, мѣста изъ Еврипида и Софокла. Ср. выше стр. 186—8 о значеніи чиселъ 7 и 4.

[2]) *Οἱ Πυθ. δὲ Ζανὸς πύργον ἢ Ζανὸς φυλακὴν* (ср. A. de C. II, 13) *ἀπεκάλουν τὸ μέσον* (Procl. in Tim 172 B). Fr. 16 (M.) *καὶ Φιλόλαος δὲ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων καὶ τὸ ἕνα εἶναι καὶ τὸ ἀνωτέρω τῆς ὕλης δεικνύει.* Ученіе о Гестіи большинствомъ историковъ считается весьма древнимъ; независимо отъ его внѣшнихъ слѣдовъ (Гиппасъ, Парменидъ, Эмпедоклъ, Филолай), оно вполнѣ гармонируетъ съ пиѳагорейскимъ дуализмомъ свѣта и тьмы (тепла и холода—Анаксимандра).

[3]) См. *Zeller*, I, 383—410. Ср *Chappelli* въ Arch. f. Gesch. d. Ph. I, 586 и пр.

небесныя тѣла являются золотыми струнами міровой гармоніи. Всякое быстро движущееся тѣло издаетъ звукъ, высота котораго считалась пропорціональной скорости движенія; совокупность планетнаго движенія рождаетъ созвучье тоновъ, образующихъ октаву или гармонію, какъ выражаются пиѳагорейцы. Эта гармонія сферъ не внятна обыкновенному слуху; мы привыкли къ ней, потому что она постоянно слышится, образуя какъ бы основной ладъ всего То, что очи видятъ въ движеніи небесныхъ свѣтилъ, то ухо слышитъ въ гармоніи звуковъ. Мудрому внятна и гармонія сферъ[1]).

6. *Психологія пиѳагорейцевъ.*

Небо есть воплощенная гармонія, видимое число. Но гармонія не отдѣлима отъ Космоса, какъ число отъ вещей, отъ разнообразныхъ счисляемыхъ единицъ. Гармонія осуществляется въ противоположностяхъ, число — въ чувственномъ множествѣ. Небо вращается вокругъ неподвижнаго божественнаго тѣла, объемлется всеединой божественной сферой; вся вселенная живетъ и образуется, просвѣщается и согрѣвается божественнымъ пламенемъ; она поистинѣ одушевлена имъ, какъ само оно одушевлено числомъ и гармоніей.

Нѣкоторые историки, на основаніи позднѣйшихъ свидѣтельствъ[2]), приписываютъ пиѳагорейцамъ ученіе о міровой душѣ, но такое мнѣніе невѣроятно уже по одному тому, что Аристотель о немъ совершенно умалчиваетъ, излагая подробно систему пиѳагорейцевъ. Число и гармонія одушевляютъ все, но не существуютъ отдѣльно отъ вещей; мы знаемъ къ тому же, что античное понятіе души отличается отъ нашего, что древнимъ душа представлялась тонкимъ эѳирнымъ тѣломъ, вдыхаемымъ нами изъ окружающей атмосферы. Правда вселенная дышетъ въ безпредѣльности, вдыхаетъ и выдыхаетъ ее изъ себя, и это дало многимъ поводъ принимать безпредѣльное внѣмірное „дыханіе“ (*πνεῦμα*) за разумный, божественный духъ (чѣмъ оно стало у позднѣйшихъ орфиковъ и философовъ). Но у пиѳагорейцевъ эта душа, вдыхаемая міромъ, жива, разумна лишь въ его предѣлахъ: она въ немъ индивидуализуется и опредѣляется,

---

[1]) *Zeller*, I, 398—403, приводитъ всѣ относящіяся свидѣтельства. Ср. Plat. Rep. VII, 530 D. *κινδυνεύει, ἔφην, ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὅμματα πέπηγεν, ὡς πρὸς ἐναρμόνιον φορὰν ὦτα πεπηγέναι, καὶ αὗται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς συγχωροῦμεν*. См. также Porph. V. P.

[2]) Сомнительный фрагментъ Филолая (21 M., 22 B.); см. *Boeckh*, 163—177, *Zeller*, I, 385 ff.

воспламеняется въ божественный огонь; внѣ его она безпредѣльна и неразумна [1]). Она черпаетъ свою жизнь въ гармоніи и космосѣ. не онъ — въ ней. Истинное, положительное начало всѣхъ вещей есть не воздухъ, а то, что имъ дышетъ.

Итакъ то, что мы называемъ душою міра, есть огненное божественное тѣло у пиѳагорейцевъ. Гестія есть источникъ этой астральной божественной тѣлесности, свѣтила суть боги [2]), и солнце — видимый аспектъ верховнаго божества, которому пиѳагорейцы воздавали поклоненіе при его восходѣ [3]). Міръ дышетъ въ себя и изъ себя и постольку движется въ предѣлахъ своей сферы; поэтому частицы центральнаго огня, подобно испареніямъ, подымаются кверху и опускаются внизъ отъ Олимпа [4])

Отдѣльныя души суть такія частицы небесной эссенціи, надѣленныя внутренней способностью разумнаго, гармоническаго движенія; „весь воздухъ проникнутъ этими частицами“, мы ими дышемъ и живемъ. Это тѣ пылинки (*ξύσματα*), которыя міріадами играютъ въ солнечныхъ лучахъ, онѣ суть искры божественнаго огня, отраженныя солнечнымъ дискомъ, занесенныя на землю его лучами [5]). Онѣ проникаютъ въ темныя и холодныя сферы мирового пространства, освѣщаютъ, согрѣваютъ и оживляютъ ихъ своимъ движеніемъ; онѣ одушевляютъ и образуютъ всѣ твари, внося гармонію и силу числа въ косныя стихіи; онѣ организуютъ безпорядочныя и безцѣльныя движенія матеріи въ законченныя, цѣлесообразныя и соразмѣрныя. И хотя въ движеніяхъ существъ, населяющихъ подлунную, много произвольнаго и случайнаго, безмѣрнаго [6]), душа даетъ тѣлу способность связнаго и разумнаго движенія, аналогичнаго движеніямъ небеснымъ [7]). Земная жизнь слагается изъ гармоніи

---

[1]) *ἀνόητον καὶ ἄλογον* Philol. ap. Stob. Ecl. I, 10.

[2]) D. L. VIII, 27 *ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεούς· ἐπικρατεῖν γὰρ τὸ θερμὸν ἐν αὐτοῖς.*

[3]) Ср. *Zeller*, III, 155. Этотъ обрядъ строго и неизмѣнно соблюдался пиѳагорейцами Еще Маркъ Аврелій (XI, 27) приводитъ правило секты *ἑωθεν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀφορᾶν.*

[4]) D. L. VIII, 26. *τὸν δὲ ἀνωτάτω ἀεικίνητόν τε εἶναι καὶ καθαρὸν καὶ ὑγιᾶ καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ ἀθάνατα καὶ διὰ τοῦτο θεῖα.*

[5]) Ar. de an. I, 2, 404. *ἔφασαν δέ τινες αὐτῶν (Πυθ.) ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν. περὶ δὲ τούτων εἴρηται διότι συνεχῶς φαίνεται κινούμενα κἂν ᾖ νηνεμία παντελής.* D. L. VIII, 28: *ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος.* ib, 27 и 32.

[6]) Ar. M. IV, 5, 1010 a, 3: *ἐν δὲ τούτοις (τοῖς αἰσθητοῖς) πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει.*

[7]) D. L. VIII, 83. *ἔφη δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ κινεῖσθαι [αὐτὴν] συνεχὲς ὡς τὸν ἥλιον.* Ar. de an. I, 2, 405a, 29· *παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀλκμαίων ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς· φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον*

противоположныхъ элементовъ — земного и небеснаго, тепла и холода, мужескаго и женскаго, влажнаго и сухого; здоровье состоитъ въ гармоніи и равновѣси этихъ противоположныхъ качествъ[1]).

Всякая вещь, всякое явленіе имѣетъ свое опредѣленное время и срокъ. Времена и сроки знаменуются небесными движеніями, а потому и движенія земныхъ одушевленныхъ тварей, какъ и вообще всѣ земныя явленія, состоятъ въ зависимости отъ движеній небесныхъ тѣлъ. Душа человѣка есть небесное тѣло, звѣзда или созвѣздіе, и потому она, подобно землѣ и всему астральному міру, влечется роковымъ круговоротомъ. Подобно всѣмъ небеснымъ тѣламъ она есть какъ бы движущееся, матеріализированное число. Земное тѣло, съ которымъ она соединяется, заключаетъ ее въ своихъ оковахъ, „какъ бы въ темницѣ“; но наступаетъ время, когда она освобождается отъ этихъ оковъ и уносится самостоятельнымъ движеніемъ, слѣдуя своей природѣ. Очищенная, она возносится къ своему астральному источнику, чтобы вмѣстѣ съ богами совершать небесный путь въ небесной блаженной гармоніи; или же, еще болѣе отягченная безумнымъ и завистливымъ началомъ безпредѣльнаго, матеріи, душа влечется къ низшей сферѣ бытія[2]). По истеченіи извѣстнаго космическаго цикла, когда небесныя тѣла вступаютъ снова въ однородное соотношеніе другъ съ другомъ, чтобы начать новый кругъ, души уснувшихъ, подъ вліяніемъ всего неба, въ силу сочетанія всѣхъ силъ небесныхъ, вновь возвращаются къ жизни въ той или другой животной или человѣческой формѣ, сообразно степени душевной чистоты, достигнутой въ предшествовавшихъ воплощеніяхъ. Иные пиѳагорейцы утверждали даже, что по истеченіи чрезвычайно длиннаго мірового года, когда всѣ небесныя тѣла возвращаются къ данной исходной точкѣ, душа человѣка соединяется съ тѣмъ же тѣломъ и повторяетъ во всѣхъ мельчайшихъ подробностяхъ предшествовавшую жизнь[3]) Пиѳагоръ, подобно

εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δὲ ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ. κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεί, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον.

[1]) Мнѣніе Алкмеона Ps.-Pl. и Stob. Ecl. (Dox. 443) *τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν.*

[2]) Plat Gorg 493 A. Krat. 400 B. Phaedo, 62 B. Tim. 42 B. ср. *Böckh*, 183—6 ff. *Brandis*, gr.-r. Phil. I, 497. Carmen Aur. v. 70: *ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς, ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός.* Извѣстенъ также пиѳагорейскій взглядъ на тѣло (*σῶμα*) какъ на могилу (*σῆμα*) духа.

[3]) Всѣ относящіяся мѣста у *Zeller*, I, 418 ff и 411, 2, 3. Simpl. Phys. 173: *εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, καγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει, καὶ τὸν χρόνον εὔλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι.*

Буддѣ, обладалъ чудесною памятью своихъ предшествовавшихъ жизней[1]).

Зерно подобныхъ идей находится, какъ сказано, въ мистеріяхъ и въ Дельфійскомъ культѣ; впослѣдствіи мы находимъ ихъ во всей силѣ у самого Платона, заимствовавшаго ихъ непосредственно отъ пиѳагорейцевъ. Души имѣютъ и у Платона астральный характеръ. Въ своей блаженной, небесной жизни, онѣ, вмѣстѣ съ 11 божественными тѣлами, совершаютъ циклическій путь вокругъ неподвижной Гестіи, созерцая сверхъ-небесную красоту; иныя изъ нихъ падаютъ на землю, сходятъ и восходятъ въ небеса, въ болѣе или менѣе продолжительные астрономическіе циклы, вычисленіе которыхъ сильно занимало уже пиѳагорейцевъ. Ученіе о палингенезіи составляетъ неотъемлемую, древнѣйшую черту ихъ ученія[2])

Гармонія едина въ цѣломъ и въ частяхъ; одинъ Зевсъ, одна Гестія, одинъ Аполлонъ. Поэтому и отдѣльныя души устрояютъ тѣла сообразно небесной гармоніи и космосу и невольно подчиняются, опредѣляются въ своихъ движеніяхъ движеніями великихъ божественныхъ носителей мірового устройства — свѣтилъ. Есть нѣкоторыя всеобщія космическія отношенія и причины, которыя сильнѣе человѣческихъ понятій[3]).

Усматривая въ небѣ гармонію и число — объективную разумность, пиѳагорейцы видѣли и въ человѣческой разумности отраженіе небесной, астральной природы. Платонъ объяснялъ объективную разумность, правильность космическихъ движеній изъ міровой души; пиѳагорецы, напротивъ того, самую разумность человѣческой души склонны были объяснять сродствомъ съ природой цѣлаго[4]). Согласно нѣкоторымъ свидѣтельствамъ они и въ душевной области признавали три части, соотвѣтственно тремъ „діакосмамъ“ міра—Олимпу, Космосу и Урану, хотя такое преданіе носитъ платоническій отпечатокъ. Вѣроятнѣе, впрочемъ, что они, какъ и вездѣ, различали въ душѣ два начала — разумное и неразумное, свѣтлое и темное, доброе и злое[5]).

---

[1]) Empedocl. carm. (Mul.) v. 430—2, Hipp Philos. 3, 3 (Dox. 558).

[2]) Ср. *Zeller*. Помимо Эмпедокла и Геродота, уже Ксенофанъ свидѣтельствуетъ объ этомъ. Пиѳагорейское вліяніе сильно замѣтно уже въ „Федрѣ“ (247—253) О пиѳагорейскомъ элементѣ „Тимея“ и Платонизма вообще—мы будемъ говорить въ слѣдующемъ томѣ.

[3]) *εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν* (Phl. Fr. 24 Mul.); на этомъ основывается вояможность прорицанія будущаго.

[4]) D. L. VIII, 27. *καὶ ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ· διὸ καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν*. Ср. Phl. Fr. 26 M. (25, *Boeckh*, 181).

[5]) Diog. L. VIII, 30. ср *Zeller*, I, 415, *Bockh*, 190, Plac. Aetii IV, 4 и 5 (Dox 389, 391).

Отсюда объясняется и этика пиѳагорейцевъ, всецѣло основанная на ихъ физикѣ, ихъ постоянныя заботы о мистическомъ очищеніи отъ роковой вины, о подчиненіи души и тѣла созерцаемой космической гармоніи.

Самая мораль пиѳагорейцевъ носитъ какъ бы астрономическій отпечатокъ, точно такъ же, какъ и ихъ религіозный культъ. Мудрый живетъ среди чиселъ и звѣздъ и устрояетъ сообразно имъ свою душу и тѣло, созерцая и познавая ихъ. Его время точно и правильно размѣрено и распредѣлено; онъ очистилъ душу отъ безпорядочныхъ движеній, отъ неразумныхъ безмѣрныхъ страстей, исполнивъ ее стройной гармоніи. Ибо добродѣтель есть гармонія и всѣ пороки зависятъ отъ безпорядка души, отъ нарушенія мѣры[1]). Справедливость же вселяетъ въ душу миръ и соразмѣрность[2]). Пиѳагореецъ стремится осуществить въ себѣ самомъ и въ своихъ ближнихъ эту гармонію и красоту (*τάξιν καὶ συμμετρίαν*), — посредствомъ воспитанія, музыки, гимнастики, науки и культа. Онъ подчинилъ себя строгой іерархіи и неуклонно соблюдаетъ въ обществѣ и въ семьѣ тотъ іерархическій принципъ и порядокъ, прообразъ котораго являютъ свѣтила небесныя въ своемъ закономѣрномъ теченіи[3]). Теократическій законъ написанъ на небесахъ, мудрый является его носителемъ и провозвѣстникомъ; въ жизни, какъ и въ культѣ, онъ слѣдуетъ небу, совѣтуется съ нимъ. Вся жизнь его есть мѣрное, разумное, ритмическое движеніе, и онъ умираетъ съ тѣмъ, чтобы за гробомъ связать *конецъ* съ *началомъ* новаго блаженнаго пути[4]). Упадшая звѣзда, изгнанникъ Олимпа, онъ долженъ очиститься въ земной своей жизни; чтобы вновь взойти въ небеса, онъ долженъ служить на землѣ какъ Аполлонъ, подвизаться какъ Гераклъ, страдать какъ Діонисъ. Онъ молится солнцу, богу посреднику, сыну Матери Гестіи и олимпійскаго отца. Онъ чтитъ его безкровными жертвами и пріобщается ему мистически въ тайномъ культѣ, изображающемъ небесные процессы. Непрестанно памятуя о своей горней природѣ, онъ стремится къ богоподобію и прохо-

---

[1]) Diog. L. *τὴν ἀρετὴν ἁρμονίαν.*

[2]) Stob. Flor. IX, 54 *εἰράνα τᾶς ὅλας ψυχᾶς μετ' εὐρυθμίας.*

[3]) Пиѳагорейцы чтили въ іерархическомъ порядкѣ — старшихъ, родителей, усопшихъ, демоновъ, героевъ и боговъ. Насколько строго проводился ими этотъ іерархическій принципъ — см. у *Gladisch*, Einl. in d. Verst. 108—201, любопытное сравненіе пиѳагорейской нравственности съ китайской. Во всякомъ случаѣ послушаніе являлось главнѣйшимъ условіемъ нравственной дисциплины пиѳагорейцевъ.

[4]) Arist. Probl. XVII, 3, 916 a, 33 *τοὺς γὰρ ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι.*

дитъ земное поприще въ гармоніи мудраго и молчаливаго духа, въ согласіи съ богами, въ дружбѣ съ людьми, сострадая всякому одушевленному существу [1])

7. Заключеніе.

Пиѳагорейство, какъ ясно изъ всего вышесказаннаго, было глубоко національнымъ и религіознымъ ученіемъ. Религіозное содержаніе его заключается конечно не въ той символикѣ чиселъ, которую позднѣйшіе платоники довели до абсурда — это болѣзнь, аберація греческой мысли. Безспорно нѣкоторыя изъ пиѳагорейскихъ чиселъ — единица, четверица, седмица, дюжина имѣютъ опредѣленное божественное значеніе, приближающее ихъ къ нѣкоторымъ миѳологическимъ типамъ. Единый и всеобъемлющій верховный богъ (1), матерь боговъ (4), богъ посредникъ (7) точно такъ же, какъ и другіе боги, имѣютъ свои числа Но самые боги подчинены десяткѣ, полнотѣ чиселъ, космосу и порядку, *закону* числа. Въ пиѳагорейской философіи съ ея дорійскими симпатіями эта идея закона беретъ перевѣсъ надо всѣмъ, отъ начала; и въ туманной высотѣ надъ нею просвѣчиваетъ понятіе всевышняго Единаго, положившаго этотъ законъ.

Единое живетъ и дышетъ въ безпредѣльности; сгущаясь въ ней, сосредоточиваясь въ себѣ, оно составляетъ, образуетъ свое божественное тѣло, чтобы въ немъ и черезъ него родить совокупность вещества и божественныхъ силъ, образующихъ вселенную. Это тѣло есть Гестія, мать боговъ, престолъ единаго Бога и ковчегъ могущества его. Міръ образуется внутри божественнаго тѣла, изъ пустоты имъ вдыхаемой и движется въ его предѣлахъ, весь проникнутый множествомъ божественныхъ силъ Но какъ число не отдѣляется отъ вещей, такъ и богъ отъ міра; онъ самъ ограниченъ имъ — внѣ его, пустота.

Небесныя тѣла божественны, и чѣмъ болѣе отражаютъ они въ себѣ природу перваго тѣла, тѣмъ они превосходнѣе. Солнце есть верховный Богъ видимаго міра, посредствуя между небомъ и землею, между горнимъ Олимпомъ и центромъ міра. Души суть частицы

---

[1]) Послѣднее явствуетъ изъ эпиграммы самого Ксенофана у Diog. L. VIII, 36. Cp. Porph. V. P. 19 и de abstinentia ab esu animalium I, 3. Sext Emp. adv. Math. X, 127: *οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῶν Ἰταλῶν πλῆθός φασι μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων. ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα καὶ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα.*

божественнаго огня, оживляющія косное вещество и подчиняющія его божественному, небесному закону. Міръ дышетъ въ себя и изъ себя, души нисходятъ и восходятъ, подчиняясь необходимости, одержащей вселенскую.

Нѣмецкіе историки настаиваютъ обыкновенно на томъ, что „наука“ пиѳагорейцевъ была отграничена отъ ихъ религіи, отъ ихъ мистическихъ ученій. Какъ будто такое разграниченіе, плохо соблюдаемое протестантскими неокантіанцами нашего времени, могло найти мѣсто въ мистической сектѣ VI и V вѣкѣ до Р. Х., и притомъ въ такой сектѣ, которая всего болѣе дорожила нравственной цѣльностью знанія, которая объединяла всѣ свои религіозныя, политическія и философскія идеи въ одномъ непосредственномъ міросозерцаніи.

Вмѣстѣ съ Целлеромъ, мы полагаемъ, что пиѳагорейство не обладало никакимъ тайнымъ метафизическимъ ученіемъ, отличнымъ отъ того, которое до насъ дошло. Правда, что дошедшіе до насъ обломки сильно попорчены наслоеніями всякаго рода, принадлежатъ къ различнымъ эпохамъ и часто даже свидѣтельствуютъ о значительномъ разногласіи среди самихъ пиѳагорейцевъ. Поэтому наше представленіе объ ихъ ученіи по необходимости неточно и нѣсколько гадательно. И тѣмъ не менѣе мы съ увѣренностью полагаемъ, что не только двухъ различныхъ ученій — внѣшняго и внутренняго — не было у пиѳагорейцевъ, но что самыя ихъ мистическія идеи и воззрѣнія были органически связаны съ цѣлымъ ихъ міросозерцанія.

Мы думаемъ, что непзреченная часть пиѳагорейскаго ученія была не такою, которой не должно было изрекать, но такою, которой сами пиѳагорейцы не умѣли и не могли должнымъ образомъ изречь, т.-е. выразить логически, философски. У многихъ мистическихъ сектъ мы находимъ ученія, образы и сентенціи, которыя теряютъ всякій смыслъ и силу, будучи высказанными, въ родѣ тѣхъ заговоровъ и симпатическихъ средствъ, которыя теряютъ свое дѣйствіе, когда секретъ ихъ открытъ. Соблюдаемыя въ тайнѣ, мистическія сентенціи пиѳагорейцевъ могли имѣть смыслъ, но этотъ смыслъ лежалъ въ самой тайнѣ ихъ — какъ-то было во многихъ мистеріяхъ Греціи. Если мнѣ безо всякой тайны сообщаютъ имена Кабировъ или мистическое значеніе отдѣльныхъ чиселъ, то подобное сообщеніе является мнѣ либо совершенно загадочнымъ и безсмысленнымъ, либо имѣющимъ опредѣленный логическій смыслъ; и отъ пиѳагорейской мистики до насъ дошло не мало отрывковъ, носящихъ либо тотъ, либо другой характеръ. Другое дѣло, если мнѣ, по предварительномъ искусѣ, сообщаютъ какія-либо понятныя или непонятныя мнѣ мистическія

названія, догматы или представленія — какъ *тайну*, и если я съ вѣрой принимаю ее въ этомъ качествѣ. Тогда это не есть для меня нѣчто рациональное, какое-либо внѣшнее разсудочное знаніе, но нѣкоторое внутреннее убѣжденіе чувства и воображенія; это истинно мистическое событіе во мнѣ. Поэтому посвященный считаетъ профанаціей нарушеніе мистической тайны, превращеніе ея въ чисто внѣшнее знаніе, часто совершенно безсмысленное.

Есть тайны, составляющія позитивное содержаніе цѣлыхъ религій, сектъ и культовъ, привлекающія къ себѣ цѣлыя поколѣнія умовъ; не могутъ онѣ быть простымъ суевѣріемъ, въ которое онѣ иногда вырождаются. Такія тайны суть часто несознанныя, но объективныя идеи, стремящіяся къ своему выраженію; идеи, еще не облекающіяся въ плоть и кровь, въ одежду мысли и сознанія, но только грезящіяся и воображающіяся въ чувствѣ и фантазіи народной. И часто то, что есть опознанная истина для мыслителя — есть священная тайна для народа, которая и дѣйствуетъ въ немъ, какъ таковая. Впрочемъ, въ этомъ ея сила и жизненность, и всякая жизненная истина должна быть, для сознающаго ее человѣка, и истиной познаваемой, и тайной въ одно и то же время. Чтобы не ограничиваться одной головой или умомъ, гдѣ она скоро умретъ и забудется, она должна простираться глубже, захватывая всего человѣка, въ его сердцѣ и волѣ, въ самомъ внутреннемъ существѣ его. Переведенная на языкъ сознанія, живая тайна ничего не теряетъ: истина ея становится понятной и доступной уму безъ мистическаго посвященія въ тайну, изъ которой она родилась; наоборотъ тайна еще несознанная, но высказанная какъ нѣчто явное, внѣшнее, — превращается въ простую безсмыслицу или получаетъ ложный смыслъ.

Такъ было и съ пиѳагорействомъ: Пиѳагоръ сообщилъ свое міросозерцаніе какъ тайну — особому союзу учениковъ. Въ этомъ міросозерцаніи ясное и сознательное было неразрывно связано съ цѣлымъ моремъ не сознанныхъ, но предчувствуемыхъ истинъ, которыя чуялъ этотъ первый „философъ“; въ этихъ-то тайныхъ истинахъ Пиѳагоръ и видѣлъ сущность своего ученія. Смѣшеніе символа и понятія, составляющее столь характерную черту всего пиѳагорейскаго мышленія, необходимо предполагаетъ мистическій характеръ всей школы. Но этотъ мистицизмъ вытекаетъ не изъ слабости или лѣности мысли, не желающей возвыситься надъ образомъ, но изъ глубокой цѣльности и силы непосредственнаго сознанія.

Говорятъ, что Пиѳагоръ первый назвалъ себя философомъ; онъ не назвалъ себя просто мудрымъ, потому что видѣлъ въ Истинѣ

больше, чѣмъ онъ могъ сказать. Онъ искалъ тѣснаго, жизненнаго единенія съ богами, съ божественнымъ по природѣ, и выдавалъ свое ученіе за тайное, ибо сознавалъ, что предчувствуемую имъ скрытую истину вещей онъ не можетъ выразить[1]). Она выражается сама символически въ числахъ и звукахъ, написана звѣздами на небесахъ, и кромѣ этого языка и письма природы — нѣтъ истиннаго языка или письма. Тотъ, кому внятенъ языкъ природы, тайная „сигнатура вещей", тотъ читаетъ въ небесахъ откровеніе вѣчной гармоніи, познаетъ въ нихъ свою природу и отечество и черпаетъ упованіе безсмертной высшей жизни въ божественной палингенезіи природы, которая вѣчно связываетъ *конецъ съ началомъ* во вселенскомъ циклѣ вещей.

Тайное ученіе Пиѳагора было сознаваемо постепенно въ теченіе всего развитія греческой философіи. Какъ мы сказали, въ извѣстномъ смыслѣ самый платонизмъ есть не что иное, какъ совершенное познаніе этой тайны; и Платонъ и Аристотель исходятъ изъ пиѳагорейскаго основного дуализма идеальнаго начала образующей, опредѣляющей *формы* и неопредѣленной, безпредѣльной *матеріальной потенціи*. Но совершенному познанію тайны пиѳагорейства долженъ былъ предшествовать чистый анализъ Сократа и весь рядъ предшествовавшихъ Платону ученій, которыя мы разсматриваемъ въ настоящей книгѣ.

По отношенію ко всѣмъ этимъ ученіямъ пиѳагорейство отнюдь не является всеобъемлющимъ синтезомъ, но противополагается имъ отвлеченно, замыкаясь въ формализмѣ своей символики. Число есть формальный символъ всеединства, числа — символическія схемы различныхъ силъ и вещей. Но для пиѳагорейцевъ это были болѣе чѣмъ символы; для нихъ эти чи́сла и абстрактныя схемы суть самыя вещи. Въ этомъ историческое несовершенство пиѳагорейцевъ и, вмѣстѣ, въ этомъ же ихъ историческая сила: не отдѣляя метафизическаго отъ физическаго, формальнаго отъ матеріальнаго, числа отъ вещей — они построили одно цѣльное всеобъемлющее міросозерцаніе. Внѣ пиѳагорейства, гдѣ такое міросозерцаніе обладало мистической цѣльностью — оно необходимо должно было разложиться или перейти въ новую, высшую форму — платонизмъ.

---

[1]) Отсюда объясняется общеизвѣстное пиѳагорейское правило молчанія. Iambl V. P. 92. Ср. Isocr. Busir. 11 и Anthol Gr. t. III p. 130, 77 (ed. Iacobs):

ἡ μεγάλη παίδευσις ἐν ἀνθρώποισι σιωπή.
Μάρτυρα Πυθαγόραν τὸν σοφὸν αὐτὸν ἔχω,
Ὅς λαλέειν εἰδὼς, ἑτέρους ἐδίδασκε σιωπᾷν
Φάρμακον ἡσυχίης ἐγκρατὲς εὑρόμενος.

Какъ всѣ древнѣйшія ученія, философія пиѳагорейцевъ была физикой: „они сходятся съ другими физіологами, признавая сущимъ лишь чувственную вселенную“; но вмѣстѣ съ тѣмъ, въ отличіе отъ первыхъ іонійцевъ, начала и причины пиѳагорейцевъ не чувственны и „возводятъ насъ къ высшей области бытія, къ которой они подходятъ болѣе, чѣмъ къ физикѣ“[1]). Въ отличіе отъ стихійной философіи Милета, пиѳагорейство представляетъ собою по преимуществу формальное начало.

Внѣ тѣсныхъ предѣловъ школы такое начало является по необходимости внѣшнимъ вещамъ и не объясняетъ ихъ реальности, ни физической, ни метафизической. Отсюда многочисленные упреки и возраженія противъ пиѳагорейства: 1) Какъ объяснить реальное множество изъ умопостигаемыхъ чиселъ, изъ формальныхъ схемъ? 2) Откуда начало движенія? Оно внѣшне числу и привносится въ него извнѣ; если числа подвержены такому движенію, приходящему извнѣ — они не абсолютны; если же они не причастны движенію, то откуда оно? 3) Что есть истинная сущность вещей? Не объясняя живого процесса вещей, пиѳагорейство не даетъ удовлетворительнаго отвѣта и на этотъ вопросъ. Число состоитъ изъ чётнаго и нечётнаго, предѣльнаго и безпредѣльнаго, которыя соединяются въ немъ непонятнымъ образомъ. Безпредѣльное есть отрицательное, ложное, темное начало, противоположное благой и свѣтлой, положительной силѣ *предѣла*. Положительная истина — не число, а *единое*, какъ абсолютный предѣлъ сущаго.

Такимъ образомъ пиѳагорейское формальное всеединство не исчерпываетъ собою опредѣленія Истины. Чтобы объяснить реальное множество изъ чиселъ и схемъ, пиѳагореецъ Экфантъ придаетъ имъ впервые тѣлесность, разрѣшая числа въ единицы (монады) и превращая эти единицы въ *атомы*[2]). Чтобы объяснить движеніе, пиѳагореецъ Гиппасъ, имя котораго часто попадается рядомъ съ име-

---

[1]) Ar. M. I, 8, 989 b, 33, 990 a, 3: *διαλέγονται μέντοι καὶ πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα... ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γ' ὂν τοῦτ' ἐστὶν, ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός. τὰς δ' αἰτίας καὶ τὰς ἀρχάς, ὥσπερ εἴπομεν, ἱκανὰς λέγουσιν ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων, καὶ μᾶλλον ἢ τοῖς περὶ φύσεως λόγοις ἁρμοττούσας.*

[2]) Объ Экфантѣ (первая половина IV в.) см. *Zeller*, I, 456, *Byk*, 138, Stob. Ecl. I, 10 (Dox. 286) *Ἔ. Συρακούσιος εἷς τῶν πάντων τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν. τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος πρῶτος ἀπεφήνατο σωματικάς.* Тѣмъ не менѣе его физика не была механической (Hipp. Philos. 15. Dox. 566): движеніе тѣлъ обусловливается не одною ихъ тяжестью или толчками, но особымъ духовнымъ началомъ *(ὑπὸ θείας δυνάμεως ἦν νοῦν καὶ ψυχὴν προσαγορεύει).*

немъ Гераклита, прибѣгаетъ къ *міровому огню*[1]). Но и независимо отъ этихъ отщепенцевъ, среди самаго ортодоксальнаго пиѳагорейства, реальному множеству приписывается *тѣлесность*, и началомъ движенія является не число, но *огонь*. Онъ созидаетъ и оживляетъ всѣ вещи своимъ вѣчнымъ дыханіемъ, восходя и нисходя, воспламеняясь и угасая размѣренной мѣрой, соединяя высшія и низшія сферы бытія. Равнымъ образомъ истинно сущее, субстанціальное, безусловно положительное начало вещей есть не число, а предѣлъ числа, чистое недѣлимое *единство*. Архиту и Филолаю часто приписывается идея верховнаго, божественнаго, единаго, сущаго надъ всѣми противоположными, надъ самыми элементами числа и вещей; Богъ установилъ ихъ и все изъ нихъ устроилъ. Вѣрны ли подобныя преданія, или нѣтъ — разъ, что число перестаетъ быть первымъ и надъ нимъ возвышается другое начало — пиѳагорейство отказывается отъ себя и число, какъ принципъ всеединства, синтеза, теряетъ свой смыслъ, свое самостоятельное значеніе. Атомистика, огонь Гераклита, единое сущее Парменида — суть начала, внѣшнія пиѳагорейскому ученію, хотя и имѣютъ въ немъ вспомогательное значеніе. Если бы не Гераклитъ, Парменидъ и великіе физики пятаго вѣка, всѣ такъ или иначе причастные атомизму — греческая мысль никогда не возвысилась бы до философіи понятія, ограничиваясь, подобно китайской метафизикѣ — мистической символикой чиселъ.

Принципы абсолютной *сущности* (Парменида); *процесса* (Гераклита) и *реальнаго множества* (атомистика) уживаются въ пиѳагорействѣ до времени, пока они не вступаютъ въ свои права, не утверждаютъ себя абстрактно и безусловно. Намъ предстоитъ теперь перейти къ разсмотрѣнію этихъ истинныхъ началъ, какъ они были опознаны философіей древнихъ грековъ. *Множество предполагаетъ процессъ, процессъ — сущность;* но прежде чѣмъ соединить всѣ эти начала въ одномъ идеальномъ синтезѣ, въ идеалѣ положительнаго всеединства — философія должна была во всей силѣ отвлеченной мысли сознать ихъ отвлеченно другъ отъ друга въ ихъ безусловномъ значеніи. Ибо эти начала различны, хотя и нераздѣльны.

Подводя конечные итоги нашей оцѣнкѣ пиѳагорейской философіи, мы находимъ, что она, въ предѣлахъ своей секты, являлась системою цѣльнаго знанія, символически представляя собою Истину.

---

[1]) О Гиппасѣ см. *Zeller*, I, 458, *Byk*, 136, Diels, Dox. 283 и пр.

Въ цѣломъ греческой философіи пиѳагорейство дало въ символической формѣ вѣрное опредѣленіе этой абсолютной истины, какъ всеединства Опредѣленіе ея, какъ числа, страдало отвлеченнымъ формализмомъ и требовало восполненія, которое и было дано другими философскими школами Греціи. Но, и независимо отъ нихъ, опредѣленіе пиѳагорейцевъ заключало въ себѣ истину и тайный зародышъ грядущихъ, болѣе конкретныхъ идеальныхъ опредѣленій и понятій. Всей философіи вообще, помимо своихъ великихъ научныхъ открытій и гипотезъ, пиѳагорейство завѣщало навсегда глубокую — и до сихъ поръ еще мало понятую идею числа, какъ метафизическаго начала.

Примѣчаніе. Мы находимъ числа въ природѣ и эти числа сами слагаютъ свои единицы. Въ многочисленныхъ и различныхъ между собою классахъ явленій повторяются одни и тѣ же числа, числовыя отношенія. Единообразія количественныхъ отношеній открыты нами вездѣ, въ молекулахъ вещества, въ сферѣ небесныхъ тѣлъ, въ области всей органической и неорганической природы, въ самыхъ соціальныхъ явленіяхъ. Эти числа не могутъ быть случайны; *что же они значатъ?* Не существуетъ ли необходимаго внутренняго соотношенія между количественнымъ и качественнымъ? Матеріализмъ издавно покушался объяснить всевозможныя качественныя различія посредствомъ количественнаго различія силъ и вещественныхъ атомовъ. Но если признать, что молекула какого либо вещества отличается отъ молекулы всякаго другого лишь числомъ своихъ атомовъ, обусловливающихъ его специфическій вѣсъ, то понятно, что такое число не есть результатъ атомовъ, составляющихъ молекулу; наоборотъ: молекула опредѣленнаго вещества есть, какъ таковая, результатъ числа и только числа своихъ атомовъ. Мало того, если мы вспомнимъ, что въ каждой видимой частицѣ вещества заключаются міріады однородныхъ молекулъ и, что образующее специфическое число атомовъ для всѣхъ ихъ одно и то же — ясно, что оно не только независимо отъ атомовъ данной молекулы, но и ото всѣхъ молекулъ даннаго тѣла, и постольку обладаетъ истинно-всеобщимъ, родовымъ характеромъ. Такимъ образомъ самый матеріализмъ, сводящій качественныя различія къ количественнымъ — признаетъ качественный характеръ числа[1]). Число не есть продуктъ отдѣльныхъ вещей, ни продуктъ природы, кото-

---

[1]) Ar. de Coelo III, 4 про атомистовъ: *τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν· καὶ γὰρ εἰ μὴ σαφῶς δηλοῦσι, ὅμως τοῦτο βούλονται λέγειν.*

рая вся содержится мѣрой и числомъ. Оно не есть также и выдумка человѣка: *понятія* единства, множества, числа — отвлечены нами отъ вещей, потому что мы находимъ въ вещахъ *начала* единства, множества и числа. Числа отвлекаются нами отъ вещей, но не суть продукты нашего отвлеченія. Они дѣйствительно существуютъ въ вещахъ.

Число существуетъ всеобщимъ, каѳолическимъ образомъ, осуществляясь конкретно во всей природѣ; *абстракція числа* — существуетъ лишь въ головѣ человѣка. И поэтому мы не можемъ мыслить или представить себѣ, чтобы ариѳметическое число, отвлеченное *нами* отъ тѣхъ реальностей, въ которыхъ оно заключается, или коихъ оно заключаетъ, существовало абсолютно въ той математической абстракціи, которую мы ему придаемъ; и если подобное заблужденіе по нѣкоторымъ основаніямъ и раздѣлялось, повидимому, нѣсколькими позднѣйшими платониками, то Пиѳагоръ былъ отъ него свободенъ: не отдѣляя числа отъ сущности вещей, онъ признавалъ его метафизическую конкретность.

ГЛАВА IV.

ГЕРАКЛИТЪ.

1. Философія абсолютнаго процесса.

Въ то время какъ на западной окраинѣ греческаго міра Пиѳагоръ и элейцы развивали свои умозрительныя ученія объ умопостигаемой природѣ вещей, на крайнемъ востокѣ, въ Ефесѣ, іонійская стихійная философія получила новое развитіе въ лицѣ Гераклита (приблиз. до 475).

Элейцы, исходя изъ опредѣленія истинно-сущаго, какъ неизмѣннаго и неподвижнаго вѣчнаго единства, отрицали всякій генезисъ, движеніе, происхожденіе и уничтоженіе вещей, доказывая невозможность какого бы то ни было процесса въ абсолютномъ. Всякое видимое измѣненіе, движеніе или происхожденіе они признавали мнимымъ, все видимое множество явленій — призрачнымъ и ложнымъ. Гераклитъ, напротивъ того, изобразилъ абсолютное сущее, какъ безусловно подвижное, находящееся въ процессѣ абсолютнаго измѣненія, *становленія*, — генезиса. Абсолютное Гераклита есть самый этотъ генезисъ; *истина есть путь* и *жизнь*, а жизнь есть вѣчно текущій процессъ: она вѣчно рождается, происходитъ, исходитъ изъ себя. Элейцы съ своимъ понятіемъ неизмѣнной сущности, субстанціи, представляютъ статическое начало въ древней метафизикѣ; Гераклитъ, глубоко проникнутый религіозной идеей греческихъ мистерій, разработываетъ метафизическую динамику.

Пиѳагорейцы признаютъ въ основаніи міра рядъ противоположностей, сводимыхъ къ двумъ существеннымъ и неизмѣннымъ противоположностямъ предѣла и безпредѣльности, которыя никогда не переходятъ другъ въ друга, но существуютъ абсолютно и сочетаются другъ съ другомъ въ гармоническомъ единствѣ. Гераклитъ не допускаетъ неизмѣнныхъ, противоположныхъ другъ другу началъ

въ абсолютномъ: онъ мыслитъ самое абсолютное въ вѣчномъ теченіи отъ себя къ своему другому, отъ своего другого — къ себѣ; абсолютное вѣчно переходитъ отъ противоположности къ противоположности, обращая одну въ другую. Борьба внутренно присуща, имманентна божеству, абсолютной истинѣ: иначе вся дѣйствительность, весь міръ явленій въ круговоротѣ вѣчной жизни и движенія, борьбѣ стихій, не былъ бы объяснимъ изъ абсолютнаго. И скрытая гармонія также имманентна, внутренно присуща абсолютному въ его многотрудной борьбѣ: иначе дѣйствительная организація космоса, его стройное теченіе, общее согласіе его явленій — были бы также не объяснимы. Абсолютное, расходясь въ себѣ, сходится съ собою; единое, различаясь отъ себя, согласуется съ собою, осуществляетъ гармонію въ различіи[1]).

Погруженный, какъ и его предшественники, въ созерцаніе потока явленій, Гераклитъ призналъ высшимъ закономъ сущаго самое измѣненіе, самый процессъ вѣчнаго измѣненія и теченія. Всѣ вещи измѣняются, каждый моментъ чувственнаго бытія есть уже моментъ протекшій; и какъ время течетъ неустанно, такъ и все сущее въ сферѣ времени, которое объемлетъ собою все. Движется небо, движется воздухъ и вода, движется все вещество. Наши чувства движутся, и самыя воспріятія суть движенія; движется, измѣняясь, наше сознаніе, и самая рѣчь наша, чтобы выразить истину и жизнь, течетъ сообразно имъ, неустанно. Наши тѣла текутъ какъ ручьи, и матерія вѣчно возобновляется въ нихъ, какъ вода въ потокѣ[2]). И какъ нельзя дважды войти въ одну и ту же струю, такъ нельзя дважды, т.-е. въ два различныхъ момента времени быть въ одномъ и томъ же тѣлѣ, находиться въ одномъ и томъ же состояніи. Быстрота неустаннаго измѣненія то расточаетъ, то вновь собираетъ бренное естество; и не сперва расточаетъ, чтобы впослѣдствіи снова собрать; но въ одно и то же время это естество составляется и уничтожается, приходитъ и уходитъ. Такимъ образомъ то, что *становится* въ этомъ процессѣ, не можетъ даже достичь *бытія*, ибо генезисъ, процессъ становленія, никогда не прекра-

---

[1]) Fr. 30. Plat. Soph. 242 E. *διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται* (Fr. 93, *ἑωυτῷ ὁμολογέει*). Я цитирую по Муллаху, дополняя и провѣряя его другими изданіями.

[2]) *πάντα ῥεῖν* (Ar. De c. III, 1. De an I, 2. Met. I, 6, XIII, 4. Top. I, 11, *πάντα κινεῖται* и пр.). Plat. Theaet. 160 D: ...*οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα*. Krat 401 D: *τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν*. ib. 402 A: *λέγει που Ἡρ. ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης*. ib. 412 D. и пр. См. *Zeller*, I, 576 и *Brandis* Gr.-R. Ph. 154 и пр.

щается и не останавливается[1]): все есть и не есть, все течетъ и ничто не пребываетъ.

Все измѣняется вокругъ насъ, и уже по одному этому мы не можемъ сами не измѣняться: все дѣятельно различается отъ насъ, все различается въ себѣ самомъ. И если бы уничтожилось измѣненіе, движеніе, то уничтожился бы переходъ отъ различія къ различію; если бы уничтожился этотъ переходъ — уничтожилось бы и различіе, все различное перестало бы въ дѣйствительности различаться. Гдѣ есть жизнь, существованіе, тамъ есть и различіе, измѣненіе, движеніе, тамъ нѣтъ абстрактнаго неподвижнаго „бытія“ элейцевъ, какъ нѣтъ отвлеченныхъ противоположностей пиѳагорейскаго ученія. Гераклитъ равно осуждаетъ Пиѳагора и Ксенофана[2]): что истинно есть, то живетъ и слѣдовательно движется въ роковомъ круговоротѣ, въ которомъ одна противоположность переходитъ въ другую. Если элейцы учатъ, что *поистинѣ* все неподвижно, все *пребываетъ* и *стоитъ*, то на дѣлѣ ничто не стоитъ и не пребываетъ, все движется и течетъ въ силу абсолютнаго закона жизни. Если элейцы учатъ, что только обманчивое свидѣтельство чувствъ внушаетъ намъ мнѣніе о дѣйствительности измѣненія, движенія и множества вещей, то, по Гераклиту, лишь мертвенныя человѣческія чувства являютъ намъ вещи неподвижными, относительно неизмѣнными[3]) Все устойчивое и пребывающее есть лишь призракъ воображенія, обманъ чувствъ. Все, что *кажется* неизмѣннымъ и неподвижнымъ, вѣчно и неустанно течетъ, ни мгновенія не пребываетъ однимъ и тѣмъ же, но переходитъ въ свое противоположное.

День становится ночью, ночь становится днемъ, жаръ переходитъ въ холодъ и холодъ въ жаръ, зима въ лѣто и лѣто въ зиму, голодъ въ насыщеніе и насыщеніе въ голодъ, болѣзнь въ здоровье и здоровье въ болѣзнь, видимое въ невидимое и невидимое въ видимое, жизнь въ смерть и смерть въ животъ. Богъ смерти, Гадесъ, и богъ жизни, Діонисъ — одинъ и тотъ же богъ; загробное, подземное солнце — есть то же солнце небесъ[4]).

---

[1]) Fr. 83 и 21. (Mul.)

[2]) Fr. 14 и 15. (Mul.)

[3]) Plac. I, 23 (Dox. 320). *Ἡρ. ἠρεμίαν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν·* (Stob. I, 19, 7:) *κίνησιν δὲ τοῖς πᾶσιν ἀπεδίδου.* ср. Fr. 52 *θάνατός ἐστι ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες — ὕπνος.* ср. *Zeller*, 651 и Plat. Theaet. 152 D, 156 E. Ar. Phys. VIII, 3, 253 b, 9: *καὶ φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν.*

[4]) Ps.-Hippocr. *π. διαίτ.* I, 5 *πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ ταὐτά· φάος Ζηνὶ σκότος Ἀίδῃ, φάος Ἀίδῃ σκότος Ζηνί. φοιτᾷ καὶ μετακινεῖται κεῖνα ὧδε καὶ τάδε*

Все становится изъ всего, въ силу абсолютности закона измѣненія. Цѣлое и не цѣлое, сходное и различное, согласное и не согласное, — все одно: одно изъ всего и все изъ одного. „Одно и то же и живо и мертво, и бдитъ и спитъ, и молодо и старо: *то* измѣняется въ *это; это,* измѣняясь, снова становится *тѣмъ*“ [1]). Одно и то же: удовольствіе и страданіе, знаніе и незнаніе, великое и малое, верхъ и низъ; ибо все мѣняется въ всеобщемъ круговоротѣ, въ творческой игрѣ Вѣчнаго Младенца. Ибо, какъ дитя играетъ съ пескомъ, пересыпая его, образуя и разсыпая его, такъ нестарѣющая Вѣчность играетъ съ міромъ [2]). Какъ изъ одной глины мы можемъ лѣпить фигуры и снова смѣшивать ихъ, чтобы снова и безостановочно лѣпить одну за другою; такъ и природа изъ одного и того же вещества сначала создала праотцевъ, потомъ отцовъ, потомъ насъ, и создастъ еще другихъ вслѣдъ за нами. И этотъ потокъ генезиса никогда не остановится въ своемъ непрерывномъ теченіи, точно такъ же какъ и обратный потокъ разрушенія, — мрачныя волны Коцита и Ахерона. Ибо первая причина, показавшая намъ свѣтъ солнечный, — она же влечетъ насъ къ сѣни смертной [3]). Одинъ и тотъ же — Гадесъ и Діонисъ, одно и то же — генезисъ и разрушеніе; ибо все божеское и человѣческое нисходитъ и восходитъ, умираетъ и оживаетъ. Абсолютное истинное, есть все: „Богъ есть день и ночь, лѣто и зима, война и миръ, голодъ и насыщеніе. Одно и то же и свѣтъ и тьма, видимое и невидимое, старость и юность, жизнь и смерть, начало и конецъ [4]), добро и зло [5]).

Гераклитъ понялъ міръ, какъ процессъ и попытался объяснить его изъ идеи абсолютнаго процесса. *Истина есть путь и жизнь.* Гераклитъ *гипостазировалъ* вѣчный *ходъ* этой жизни: онъ провозгласилъ генезисъ какъ *процессъ* — самою истинной *сущностью* ея. Въ этомъ особенность Гераклита, сдѣлавшая его столь любез-

---

κεῖσε πᾶσαν ὥρην, πᾶσαν χώρην, διαπρησσόμενα κεῖνά τε τὰ τῶνδε τάδε τε αὖ τὰ κείνων. Ср. *Bernays* Gesam. Abhandl. (d. Usener 1885 I Heraclitea p. 9, *Zeller,* I, 580, 1 и Fr. 81 и 47.

[1]) Fr. 92 *οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστι ἓν πάντα γίνεσθαι* Fr. 45 *συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον. καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.* Fr. 46. Plut. Consolat. ad Apoll. (v. VII p. 329) *ταὐτὸ τὸ* (конъектура Целлера 582) *ζῶν καὶ τεθνηκός, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.*

[2]) Fr. 44 Mul. (p. 320). ср. Bernays, Heraclitische Studien 56 и слѣд.

[3]) Ib. 47. Plut. Consolat. l. c.

[4]) Fr. 86, 89, 81, 47, 91, 96; ср. Hipp. Ref. p. 280 ed. *Miller.*

[5]) Ar. Phys. I, 2, 185 b, 19. Top. VIII. 5, 155 b, 30 *ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν καθάπερ Ἡρ. φησι.* Siml. Phys. f. 11.

нымъ всѣмъ Гегеліанцамъ[1]). Онъ овеществилъ, матеріализовалъ процессъ вѣчнаго измѣненія, превративъ дѣйствіе въ дѣйствующую субстанцію. Доселѣ основною стихіей полагалось какое-либо одно вещество, пребывающее неизмѣннымъ во всемъ различіи своихъ видимыхъ формъ и проявленій (сгущеній и разрѣженій); Гераклитъ призналъ такою основою или сущностью самый процессъ. Но такъ какъ процессъ этотъ есть основа всего чувственнаго міра, его живая сущность, такъ какъ онъ представляется дѣйствующей субстанціей, то Гераклитъ естественно отождествилъ свое понятіе *генезиса* съ понятіемъ *природы*, понятіе процесса съ представленіемъ стихіи. Процесъ измѣненія, генезисъ, есть стихія, изъ которой все возникаетъ, въ которую все разрѣшается.

Такою стихіей является Гераклиту *огонь*, который есть ничто иное, какъ процессъ горѣнія. Гераклитъ разумѣетъ здѣсь отнюдь не одно чувственное пламя, но именно процессъ, дѣятельное начало процесса — его „существенную форму“, выражаясь языкомъ Аристотеля[2]). Огонь вѣчно подвиженъ и все движетъ; онъ не только измѣняется, но и самъ все измѣняетъ, сходитъ съ неба и восходитъ къ небу, угасая и воспламеняясь. Огонь Гераклита есть то, что движетъ все; онъ есть производящее начало измѣненія, его душа и причина; все, что живетъ, что измѣняется, то горитъ. Въ силу общаго свойства античной интуитивной мысли, Гераклитъ не могъ понять всеобщій процессъ генезиса абстрактно въ формѣ отвлеченной категоріи Гегелевской „логики“; абсолютный генезисъ представлялся ему стихійнымъ, реальнымъ процессомъ *горѣнія* вѣчнаго, божественнаго огня. Генезисъ есть жизнь, огонь есть душа вещей[3]).

---

[1]) Ср. *Hegel.* Gesch. d. Phil. I, 300—321. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraclit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen (301). *Lassalle,* Die Philos. Heraclcitos des Dunkeln, 1858; 2 Bde. — сочиненіе, въ которомъ знаменитый соціалистъ превращаетъ Гераклита въ современнаго гегеліанца.

[2]) Такъ понимаютъ Гераклита не только Гегель (I, 306) и Лассаль (I, 361, II, 7, 10), но и Брандисъ (Gr.-R. Ph. I, 159), Швеглеръ (Gesch. d. gr. Ph. 26: Das Feuer ist ihm nur desswegen Prinzip, weil er ein Prinzip bedarf, das nicht ruhende Substanz, sondern selbst nichts ist, als ruheloses Bewegen, ruheloses Werden, ruheloses Verwandeln alles Dessen, womit es in Berührung kommt, in neue Gestalt und Form, ruheloses Schaffen, Zerstören und Neubilden). Тоже *Zeller*, I, 585: „метафизическое положеніе о всеобщемъ теченіи вещей превращается въ физическій образъ. Живое и подвижное въ природѣ есть, по Гераклиту, огонь; все движется, измѣняется — слѣд. все есть огонь... законъ измѣненія, который онъ находитъ вездѣ, представляется ему въ этомъ символическомъ образѣ въ силу непосредственнаго акта воображенія“. Ср. также Grundriss того же автора, 58.

[3]) Simpl. Phys. 8 a. u. *τὸ ζωογόνον καὶ δημιουργικὸν τοῦ πυρός* .. ib. 6 a. m. *...τὸ.. πεπτικὸν καὶ διὰ πάντων χωροῦν καὶ πάντων ἀλλοιωτικὸν τῆς θερμότητος θεασάμενοι ταύτην ἔσχον τὴν δόξαν.* — Огонь есть теплота,

Итакъ все измѣняется, все течетъ и горитъ. Но всякое измѣненіе есть переходъ отъ чего-либо къ чему-либо другому, при чемъ второй моментъ вытѣсняетъ первый и постольку отрицаетъ его собою; процессъ явленій, въ своемъ вѣчномъ круговоротѣ, обусловленъ всеобщей борьбой и враждою всего сущаго. Все состоитъ изъ противоположностей, борющихся и переходящихъ другъ въ друга въ живой стихіи горѣнія. Единое согласуется съ собою въ вѣчномъ противорѣчіи, и гармонія мірозданія вытекаетъ изъ сочетанія противоположныхъ колебаній[1]).

Въ силу вѣчнаго закона, все сущее имѣетъ свою противоположность по необходимости, роковымъ образомъ[2]). Иначе обособленіе, индивидуальное существованіе отдѣльныхъ вещей не было бы полно и нарушало бы единство и гармонію цѣлаго. Оно не было бы полно, не было бы возможно во всей безконечности матеріальнаго міра, если бы основывалось на частномъ исключеніи, а не на всеобщемъ законѣ борьбы или противоположенія. Вмѣстѣ съ тѣмъ обособленіе отдѣльныхъ вещей нарушало бы единство и гармонію цѣлаго, если бы эта гармонія не поддерживалась непрестанною борьбою уравновѣшивающихъ другъ друга противоположностей, если бы каждая вещь не имѣла свое противоположное и не переходила бы въ него по порядку времени, по закону рокового колеса жизни. У Гераклита, какъ и у Анаксимандра, единство абсолютнаго осуществляется въ роковомъ движеніи, уничтожая все обособившееся Все рождается, обособляется борьбою и все побѣждается, разрушается ею: „Война — отецъ всего, царь всего: однихъ оказала богами, другихъ людьми, однихъ — свободными, другихъ — рабами“ (Fr. 44). „Должно знать, что Война *всеобща*, что Раздоръ — справедливость, что все и происходитъ, и уничтожается въ силу Раздора“ (Fr. 39). Таковъ божественный законъ сущаго: безъ борьбы нѣтъ противоположностей, безъ противоположностей — не-

---

теплое, сухое испареніе (*ἀναθυμίασις ξηρή* или *τὸ θερμὸν, τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν*); многіе позднѣйшіе писатели думали даже, что „начало“ Гераклита есть воздухъ (*Zeller*, I, 590). Огонь постоянно опредѣляется какъ душа, жизнь вещей: напр. Ar. de an. I, 2, 405 a, 25 и de vita et m. 5. 475 a, 3. *τὸ δὲ πῦρ ἀεὶ διατελεῖ γινόμενον καὶ ῥέον ὥσπερ ποταμός* и пр. см. *Zeller*, 587 и слѣд.

[1]) Fr. 38 *παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου.* Plat. Symp. 187 A *τὸ ἓν φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας.* Simpl. in Ar Ph. f. 11. *ἡ ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιος μῖξις τῶν ἐναντίων.*

[2]) Diog. L. IX, 7—8 *πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἥρμόσθαι τὰ ὄντα... γίνεσθαί τε πάντα κατ' ἐναντιότητα.* Stob. Ecl. I, 58.

чему соглашаться, нѣтъ гармоніи, жизни, космоса — есть только одно отрицательное единство, мертвенная неподвижность элейцевъ[1]).

Мы встрѣчаемся съ новымъ понятіемъ абсолютнаго. Впервые оно постигается какъ живой процессъ, впервые моментъ отрицанія, противорѣчія, мыслится какъ имманентный актъ абсолютнаго, какъ одна изъ его силъ. Формула, утверждающая, что абсолютное согласуется съ собою, расходясь съ собою, различаясь въ себѣ, что сущее — вѣчно въ согласіи и разногласіи[2]), — заключаетъ въ себѣ умозрительную идею высшаго порядка, которая должна войти такъ или иначе во всякую метафизику, признающую конкретное, живое, абсолютное. Правда, что такая идея выражена Гераклитомъ лишь въ число языческой формѣ: борьба естественно присуща божественному, абсолютному, въ силу самой его языческой ограниченности; борьба есть теогоническое и вмѣстѣ космогоническое начало, или вѣрнѣе самый роковой процессъ міра, его фатальный законъ: война и Зевсъ — одно и то же[3]). Проникнутый эллинскимъ мистицизмомъ, Гераклитъ упрекаетъ самого Гомера, желавшаго, чтобы вражда исчезла изъ среды боговъ и людей. Борьба, война страшна намъ, а не Богу. Богъ ею и въ ней осуществляетъ гармонію, а безъ борьбы все бы погибло и исчезло. Для Бога — все справедливо и прекрасно, тогда какъ люди одно принимаютъ за зло, другое — за добро[4]). „Есть скрытая гармонія, превосходнѣйшая явной: въ ней богъ смѣшалъ и утаилъ глубоко различія и разницы“[5]).

Все движется и опредѣляется *утвержденіемъ* и *отрицаніемъ*, все отчасти утверждается и отрицается, все есть и не есть[6]), ибо ни одна вещь не есть та или другая опредѣленная вещь, но ста-

---

[1]) Arist. Eth. N. VIII, 2, 1155 b, 4 *καὶ Ἡρ. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.* Pl. de Is. c. 48. Eth. Eud. VII, 1, 1235 a, 25 *καὶ Ἡρ. ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι „ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο“. οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ ἄῤῥενος καὶ θήλεος.* Hipprocr. *π. διαίτ.* I, 18.

[2]) Fr. 93 и 37.

[3]) Philod. *π. εὐσεβ.* c. XIV (Dox. 548). Chrysippus ap. Phaedr. de N. D. p. 19 ed. Petersen.

[4]) См. выше. Simpl. in Ar. Cat. f. 104 b: *διὸ καὶ μέμφεται τῷ Ὁμήρῳ Ἡρ. εἰπόντι Ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο. οὐ χήσεσθαι γάρ φησι πάντα.* Schol. Ven. Iliad. IV, 4 *ἄλλως τε πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν δεινὰ δοκεῖ, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά. συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἄλλων ἢ καὶ ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡρ. λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια.* Chalcid. in Plat. T. c. 295.

[5]) Fr. 40 *ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείσσων καθ' Ἡρ., ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἑτερότητας ὁ μίσγων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε.*

[6]) Ar. M. IV, 7, 1012 a, 24 *...ὁ Ἡράκλειτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι.* Ср. *Zeller*, I, 600 и пр.

новится, вѣчно созидается противоположными силами. Противныя стремленія взаимно удерживаютъ и поддерживаютъ другъ друга, служатъ другъ другу опорой[1]). Отдѣльныя вещи суть лишь видимыя нѣкоторое время точки пересѣченія противоположныхъ теченій[2]) Ничто не есть по себѣ: все только *становится*[3]) По ученію скептиковъ противоположныя опредѣленія *кажутся* присущими одной и той же вещи; по ученію Гераклита, такія опредѣленія дѣйствительно присущи имъ въ процессѣ генезиса. Поэтому и самое абсолютное начало его имѣетъ въ себѣ не только положительную силу единства и гармоніи, но также и мощь отрицанія, различенія, раздора и борьбы.

2. *Огненное слово (Логосъ) Гераклита*[4]).

Абсолютное есть огонь; но эта стихія получаетъ опредѣленіе совершенно противоположное прежнимъ: она качественно *измѣняется*. Непзмѣнныя стихіи другихъ іонійцевъ качественно не измѣнялись, но образовывали міръ путемъ сгущенія и разрѣженія; „безпредѣльное“ Анаксимандра выдѣляетъ изъ себя стихійныя различія, отъ вѣка въ немъ заключавшіяся, но эти различія въ немъ не объяснимы, не переходятъ другъ въ друга. Огонь Гераклита непрестанно превращается въ самыя различныя формы, переходитъ во всѣ стихіи, чтобы рождать единичныя вещи и, вновь возгораясь, разлагать ихъ. Онъ проникаетъ вселенную, все питаетъ и все пожираетъ, все наполняетъ, все объемлетъ, во все измѣняется. По выраженію самого философа, огонь обмѣнивается на всѣ вещи и всѣ вещи на огонь, какъ золото на товары и товары на золото[5]).

Абсолютное опредѣляется какъ *огонь* и вмѣстѣ какъ процессъ, въ которомъ сущее, различаясь въ себѣ, расходясь съ собою —

---

[1]) Fr. 39, см. выше 221, 1.

[2]) Ср. *Zeller*, I, 583—4.

[3]) Plat. Theaet. 152 D. *ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ᾽ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται* 156 E. какъ мнѣніе, съ которымъ согласенъ Гераклитъ.

[4]) См. превосходное изслѣдованіе *Heinze*, Die Lehre vom Logos in der griech. Philos., 1872.

[5]) Plut de Ei ap. D. c. VIII, p. 388, E. *πυρός τ᾽ ἀνταμείβεσθαι πάντα φησὶν ὁ Ἡρ. καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.* Heracl. Alleg. Hom. 43. Simpl. Phys. 6 a. Diog. L. IX, 8 *πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα.* Euseb. Praep. XIV, 3, 6. Если поэтому нѣкоторые позднѣйшіе писатели сводятъ происхожденіе вещей по Гераклиту — къ сгущенію и разрѣженію огня, то это слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что сгущеніе и разрѣженіе суть послѣдствія качественнаго измѣненія огня, а не причины такого измѣненія. См. *Heinze*, 3, 4 и *Zeller*, I, 593—4.

съ собою же сходится. Метафизическое понятіе воплощается въ непосредственномъ представленіи. Истинный законъ всего сущаго есть вѣчный генезисъ; но мысль о развитіи безъ развивающагося, объ измѣненіи безъ измѣняющагося была невозможна: въ основаніи этого процесса есть нѣчто, подлежащее ему, нѣчто пребывающее, изъ чего образуется и преобразуется все сущее, все что становится и течетъ[1]). Это подлежащее, этотъ субъектъ есть огонь; но онъ не различается отъ своего дѣйствія, онъ — одно съ нимъ, всецѣло уходитъ въ него.

Нѣкоторые писатели, старые и новые, приписываютъ Гераклиту ученіе о тождествѣ противоположностей. Древніе порицаютъ его за отрицаніе логическаго закона противорѣчія, Гегель и Лассаль восхваляютъ его за признаніе тождества бытія и небытія[2]). На дѣлѣ Гераклитъ, какъ мы видимъ, не признавалъ своего процесса безосновнымъ. Одному и тому же субъекту въ разныхъ отношеніяхъ могутъ быть приписаны различные, даже противоположные предикаты, безъ всякаго логическаго противорѣчія Абсолютному субъекту, сущему во всемъ, могутъ быть приписаны всѣ возможные противоположные предикаты. Онъ самъ въ себѣ различаетъ ихъ и самъ въ себѣ соединяетъ ихъ, вѣчно переходя отъ одного противоположнаго опредѣленія къ другому. Эта различающая сила абсолютнаго и есть міровой законъ, причина существующаго и вмѣстѣ его разумное основаніе. Поскольку абсолютное есть самодѣятельное, живое начало, поскольку оно само въ себѣ различаетъ противоположное и само къ себѣ возвращается, оно есть не объективная субстанція только и не просто матеріальная стихія, но *субъектъ, сущій для себя.*

Подобное раздвоеніе въ себѣ, выхожденіе изъ себя и возвращеніе къ себѣ — есть форма самосознанія, сознательности вообще. Гераклитъ былъ разумѣется далекъ отъ такого результата, добы-

---

[1]) Arist. De coelo III, 1, 298 b, 29: *οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίγνεσθαί τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.* Я рѣшительно не вижу, почему *Hertz* (7, 8) не придаетъ полнаго вѣса этому свидѣтельству, которое подкрѣпляется такимъ множествомъ другихъ. Met. I, 3, III, 4, 1001 a, 15, XII, 1. Diog. IX, 8. Stob. Ecl. I, 282. Plut. Plac. I, 3, 25. Clemens Coh. 43 A. Ср. *Zeller*, 585.

[2]) *Hegel.* Gesch. d. Ph. I, 305. Lassalle I, 81. Что касается до Аристотеля, то трудно рѣшить, самъ ли онъ обвиняетъ Гераклита, или только повторяетъ чужія обвиненія, напр. M. IV, 3, 1005 b, 23 *ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον. Οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον ἃ τις λέγει ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν.* Остальныя мѣста см. *Zeller*, I, 600, 2.

таго позднѣйшей метафизикой путемъ анализа сознанія; но тѣмъ не менѣе онъ призналъ непосредственно разумный характеръ огня въ міровомъ процессѣ[1]): различающая сила абсолютнаго есть его *Логосъ* или Слово; точнѣе само абсолютное, самый огонь — есть всеобъемлющій Логосъ, все проникающій, все различающій и все образующій[2]). Такъ, между прочими именованіями, Гераклитъ впервые назвалъ скрытый разумъ вещей.

Противорѣчіе бытія есть великая загадка вселенной; и въ этомъ противорѣчіи, которое всеобще, которое превосходитъ всякое человѣческое пониманіе, именно и скрывается всеединая высшая мудрость. Въ томъ, что кажется намъ ирраціональнымъ, въ видимомъ безуміи природы скрывается объективная разумность, всеобщій законъ, тайная мысль. Загадка вселенной имѣетъ свою отгадку, свое Слово: по этому слову все вершится, имъ зиждется все (Fr. 1), въ немъ *мудрость* и *сила*, разумное основаніе и причина всѣхъ вещей, ибо оно все различаетъ и все согласуетъ. Истина — тайна и загадочна по существу своему: она заключаетъ въ себѣ *противорѣчіе*, что непостижимо разсудку человѣка; Истина не есть чистое тождество, отвлеченное единство Ксенофана и Парменида: она различается въ себѣ самой, исходитъ изъ себя, переходитъ въ свое другое, потому что она живетъ. „Единое разумное“ и „мудрое“, единое божественное *не хочетъ называться единымъ, но хочетъ имени Зевса, имени Жизни*[3]).

---

[1]) Ar. de an. I, 2. *τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν.* Sext. Math. VII, 127... *ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες.* Diog. L. IX, 1, о міроправящей всемогущей мысли *(γνώμη)* (Fr. 55). Plut. de Is. 77, 382, B: *τὸ φρονοῦν ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν.* Hipp. Ref. IX, p. 285 (ed. *Miller*): *λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διακοσμήσεως τῶν ὅλων αἴτιον.* Ср. Hipp. *π. διαίτης* 639 ed. Kühn (Bernays 19): *ἐν τούτῳ (τῷ πυρὶ) ψυχὴ, νόος, φρόνησις, αὔξησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος, ἐγρήγορσις· τοῦτο πάντα δια παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέκοτε ἀτρεμίζον.*

[2]) *διαιρέων* ср. *Heinze* 16 и пр. *λόγος διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκων — οὐσία εἱμαρμένης* (Plac. Dox. 323) и Stob. Ecl. I, 1 *Ἥρ. τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀΐδιον, εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων* (Dox. 303, 8).

[3]) Fr. 12 *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι ἐθέλει καὶ οὐκ ἐθέλει* (или *οὐκ ἐθ. καὶ ἐθ.*) *Ζηνὸς οὔνομα.* Этотъ фрагментъ имѣетъ цѣлую исторію. *Целлеръ* читаетъ его: „единое мудрое хочетъ и не хочетъ называться Зевсомъ“; Гомперцъ (*Gomperz*, Zu Heraclits Lehre und den Ueberresten seine Werkes, Wien 1887) остроумно предложилъ комбинацію фрагментовъ 55 и 12 (19 и 65 Bywater) и такъ передаетъ смыслъ послѣдняго: „міроправящее начало не хочетъ называться Зевсомъ, не будучи индивидуальнымъ существомъ; но оно допускаетъ названіе Зевса въ качествѣ верховнаго существа и всеобщаго источника жизни“. Климентъ, приводящій нашъ фрагментъ, замѣчаетъ: *οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι κτλ.*, что напоминаетъ намъ слѣдующее мѣсто изъ Платонова Кратила (376 A) *...οἱ μὲν Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσι, συντιθέμενα δ' εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ... οὐ γὰρ*

Въ этомъ — смыслъ и слово великой загадки. Все загадочно, потому что все живетъ; все загадочно — значитъ есть Слово, есть разумное основаніе вещей, безъ котораго противорѣчіе было бы абсолютно неразрѣшимо, и никакое согласіе не имѣло бы мѣста. Задача философа состоитъ именно въ томъ, чтобы понять, до какой степени все загадочно, до какой степени противорѣчіе всеобще; и чѣмъ глубже, чѣмъ сильнѣе проникается онъ этимъ сознаніемъ, тѣмъ болѣе понимаетъ онъ, что есть разумный смыслъ вещей, тѣмъ вѣрнѣе изрекаетъ онъ живую природу Истины. Истина неуловима и прячется отъ человѣка; человѣкъ видитъ только мертвое, только то, что относительно неизмѣнно и тождественно; истина скрывается отъ него, потому что она жива. Не изъ толковъ людскихъ, не изъ книгъ, не изъ пѣсенъ бродячихъ рапсодовъ познается она; чтобы найти крупицу золота, много земли нужно взрыть (Fr. 8); чтобы найти живую истину, мы должны сами мужественно изслѣдовать все разумное, восходя отъ извѣстнаго къ неизвѣстному (Fr. 95), ожидая неожиданнаго (Fr. 7), познавая безуміе человѣковъ. Мы должны учиться у самой природы разумѣть тайное согласіе въ видимой розни и борьбѣ, скрытую гармонію, возвращающуюся къ себѣ изъ своего противоположнаго (*παλίντροπος ἁρμονίη*). Мудрость же состоитъ въ томъ, чтобы познать Слово сокровенной Истины, ея разумный смыслъ. Такъ впервые въ метафизикѣ выступило понятіе божественнаго Слова-Логоса, которое непрерывно развивалось въ ней, пока не получило среди неоплатониковъ опредѣленія второй ипостаси божества, Сына Единаго сверхъ-существеннаго Отца, пока не раздалось положительное откровеніе Евангелія: „Слово плоть бысть“.

Слово (*λόγος*) значитъ первоначально изреченіе, рѣчь (не имя или названіе — такого значенія оно въ древности не имѣло ни у грековъ, ни у евреевъ); затѣмъ логосъ означаетъ *суть* рѣчи, ея разумный смыслъ или содержаніе, а вмѣстѣ слѣдовательно и то, что связываетъ отдѣльныя слова, — разумную связь или отношеніе ихъ. Таково значеніе этого термина и у Гераклита: Логосъ есть разумная связь міроваго цѣлаго, его объективный законъ, внутрен-

---

ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι δι'ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει. Чтеніе, принятое нами, есть чтеніе Шеллинга (W. VIII, S. 401), недавно подтвержденное Христіаномъ Кроном (Zu Heraclit, Philologus B. I. H. 2, 207—226, 1888): понимаемый такимъ образомъ, нашъ фрагментъ заключаетъ въ себѣ полемическую выходку противъ родоначальника элейской школы — Ксенофана, котораго Гераклитъ неоднократно осуждаетъ (Fr. 14 и можетъ быть 82 *Mul.* 111 Byw.).

ная мысль и смыслъ міроваго процесса (ratio, raison). Послѣдующая философія различила между внѣшнею *причиною* (causa) и разумнымъ логическимъ *основаніемъ* (ratio): абсолютное Гераклита есть и то, и другое, и разумъ, и причина. Какъ начало жизни, огонь есть всеобщая міровая душа, божество; изъ него вытекаетъ все различіе и все согласіе вещей, все разумное въ природѣ и всякое разумѣніе въ одушевленныхъ существахъ: постольку онъ и самъ разуменъ. О личности, личномъ самосознаніи огня — рѣчи быть не можетъ, потому что греки никогда не выработали понятія личности и даже не имѣли слова для его обозначенія. Самый анализъ формъ сознанія въ его различныхъ формахъ начался лишь послѣ Сократа. Поэтому мы уже a priori можемъ предполагать, что Гераклитъ могъ приписать своему началу лишь общую неопредѣленную разумность и наши источники вполнѣ подтверждаютъ такое предположеніе. Логосъ или мысль (*γνώμη*) Гераклита имѣетъ то объективное значеніе *смысла*, закона, то субъективное значеніе разумности (*τὸ φρόνιμον*) [1]). — Какъ бы то ни было и въ этомъ неопредѣленномъ, зачаточномъ понятіи Логоса, въ которомъ метафизическое еще такъ непосредственно смѣшано съ физическимъ, заключается вся грядущая метафизика, греческая и христіанская. Св. мученикъ Іустинъ философъ называетъ Гераклита наравнѣ съ Сократомъ христіаниномъ до Христа [2]).

Первоначально, въ философіи, какъ и въ откровеніи, божественный Логосъ является человѣку преимущественно въ своей отрицательной силѣ, въ своей огненной мощи. Евреямъ явился Онъ какъ „огонь поядающій“; Слово Божіе къ евреямъ было *закономъ* и звучало въ огнѣ и куреніи дыма. Имъ создано все: но Господь Вседержитель и Создатель міра есть преимущественно Законодатель и Судія его. Таковъ и Логосъ Гераклита: прежде всего это „огонь поядающій“ [3]). Вседержитель и создатель міра (его деміургъ), онъ есть преимущественно его *законъ* (*νόμος*); и всякое положительное законодательство, всѣ человѣческіе законы вытекаютъ изъ этого единаго божественнаго закона, черпаютъ въ немъ свою силу;

---

[1]) Ср. *Heinze*, 54 не *νοῦς* или *φρήν*. *Γνώμη* тоже имѣетъ колеблющійся смыслъ, означая то *мысль*, то *изреченіе* (decretum rationabile, Chalcid. in Plat. Tim. c. 249).

[2]) Apol. I, 85, c. *οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι.*

[3]) Hipp. Philos. 4,2 (Dox. 559, 1). Душа есть огонь Ar. de an. l. c. Them. de an. II, 24, 13. Ps.-Hipposr. De diait. I, 10 *τοῦτο (τὸ πῦρ) πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ* и Fr. 55 *γνώμη οἵη τε ἐγκυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων*. *Heinze*, 24.

онъ же — всемогущъ, всему довлѣетъ, надъ всѣмъ превосходствуетъ [1]). Онъ есть справедливость (*Δίκη*), управляющая закономѣрнымъ теченіемъ всѣхъ вещей; всякое отклоненіе, всякое беззаконіе подпадаетъ его карательной силѣ [2]). И если бы самое солнце отклонилось отъ предначертаннаго ему пути и перешло за его предѣлы, то Справедливость и Эриніи — служительницы ея, настигли бы его (Fr. 34).

Справедливость имѣетъ здѣсь прежде всего карательное значеніе. Гераклитъ, подобно Анаксимандру, признавалъ, что міръ, въ силу рокового закона, долженъ вернуться въ субстанцію, изъ которой онъ возникъ; Гераклитъ училъ о конечномъ воспламененіи всей вселенной, о погруженіи всѣхъ стихій въ огонь, изъ котораго впрочемъ долженствуетъ возникнуть новый міръ. „Огонь“ придетъ внезапно, все разсудитъ и все возьметъ [3]); ничто не укроется отъ него, ибо онъ никогда не заходитъ: ибо „молнія окормляетъ міръ“ [4]);

Логосъ является преимущественно *критической*, различающей силой; какъ мы видѣли, справедливость есть раздоръ и возбуждаетъ борьбу. Слово вноситъ *не миръ, но раздѣленіе*, и только въ этомъ раздѣленіи осуществляется сокровенная гармонія. — Какъ необходимый законъ, какъ вѣчное правосудіе, осуждающее всякое исключительное самоутвержденіе (*ὕβρις*), всякое обособленіе и отклоненіе, — Логосъ естественно заключаетъ всю вселенную подъ одно осужденіе и всю ее обрекаетъ своему пламени. Надъ этимъ закономъ Гераклитъ ничего не знаетъ; онъ безусловенъ и всеобщъ; въ немъ весь смыслъ и правда міроправленія, онъ объективно, всеобщимъ образомъ разуменъ, судитъ все, предопредѣляетъ все. Законъ есть необходимость (*ἀνάγκη*), онъ имѣетъ въ себѣ причинность; законъ внутренно присущъ цѣлому и всѣмъ частямъ, и потому управляетъ вселенною какъ ея Судьба (*εἱμαρμένη*) [5]).

---

[1]) Fr. 19 *κρατέει (ὁ θεῖος νόμος) γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται.*

[2]) Ср. *Heinze*, 20, 39 и Plat. Krat. 412 C — 413 D. *δίκαιον... ὅσοι γὰρ ἡγοῦνται τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ, τὸ μὲν πολὺ αὐτοῦ ὑπολαμβάνουσι τοιοῦτόν τι εἶναι οἷον οὐδὲν ἄλλο ἢ χωρεῖν, διὰ δὲ τούτου παντὸς εἶναί τι διεξιόν, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι. εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον... ἐπεὶ δ'οὖν ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν, τοῦτο τὸ ὄνομα ἐκλήθη ὀρθῶς δίκαιον.* Это относится къ огню или точнѣе къ *τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν.*

[3]) Fr. 51 *πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινέει καὶ καταλήψεται.*

[4]) Fr. 48 и 50 *λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι, λέγων οὕτως· „τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός“.*

[5]) Simpl. Phys. 6 a. Nemes. Nat. hom. 186. Theophr. Phys. op. (Dox. 475—6). Plac. I, 27 *Ἡρ. πάντα καθ' εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην*

Таковъ Логосъ Гераклита. Быть мудрымъ значитъ знать его, тотъ законъ, ту мудрость, то слово или ту мысль, „которая въ силахъ управлять всѣмъ во всемъ“[1]). Но этотъ Логосъ, какъ и самый процессъ измѣненія, представляется Гераклиту въ формѣ физическаго, эфирно-огненнаго тѣла. Евреи тоже представляли себѣ Бога въ молніевидной славѣ, но отличали божественную духовную тѣлесность Шехины, благодатный и освящающій небесный огонь — отъ физическаго огня. Гераклитъ различалъ между чистымъ огнемъ высшихъ астральныхъ сферъ, огнемъ, изъ котораго образуются боги и души — и видимымъ жгучимъ пламенемъ; но, какъ всѣ эллины, онъ непосредственно сливалъ природное съ божественнымъ, физическое съ духовнымъ. Отдѣльные духи, — боги, демоны, души суть такія же частныя формы огня, такіе же моменты его процесса, какъ и всѣ матеріальныя вещи. Отсюда естественно философія Гераклита получаетъ пантеистическій характеръ. Логосъ не отличается отъ своего тѣла, это послѣднее — отъ чувственной стихіи, матеріи видимаго міра, точно такъ же какъ *субъектъ* дѣйствія сливается съ *дѣйствіемъ* (или процессомъ) и съ *результатомъ* дѣйствія — на что уже было указано выше.

3. Физика Гераклита.

Разсмотрѣвъ такимъ образомъ основныя начала Гераклитовой философіи, перейдемъ къ его ученію объ устройствѣ природы. Мы уже знаемъ ея основной законъ — законъ абсолютнаго измѣненія, движенія, генезиса, законъ вѣчнаго круговорота жизни и смерти. Міровой процессъ есть процессъ божественнаго огня, въ которомъ гармонія рождается изъ противорѣчій, жизнь цвѣтетъ изъ разрушенія, насыщеніе возникаетъ изъ голода.

Міръ одинъ для всѣхъ; его никто не создалъ, ни люди, ни боги; онъ былъ и есть и будетъ всегда — вѣчно живущее пламя, которое мѣрой угасаетъ и мѣрой воспламеняется[2]). Всѣ стихіи, всѣ вещи суть лишь видоизмѣненія (*τροπή, ἀμοιβή*) огня, который сначала угасаетъ въ воздухъ, воду и землю, чтобы затѣмъ,

---

(Dox. 322). Ib. 28 (Dox. 323): *Ἥρ. οὐσίαν εἱμαρμένης λόγον τὸν διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα. αὕτη δέ ἐστι τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως (καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης).* Любопытно сравнить эти слова съ вышеуказаннымъ мѣстомъ изъ Платонова „Кратила“.

[1]) Fr. 55. То же говорится и о самомъ огнѣ, см. выше стр. 224, 1.

[2]) Fr. 27 *κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* О значеніи *μέτρα* см. *Heinze*, 6.

воспламеняясь, переходить изъ земли въ воду, воздухъ и огонь. Прежде всего образуется собственно вода и она-то есть сперма, сѣмя будущаго міра, какъ у Θалеса и Анаксимандра[1]). Вода, путемъ дальнѣйшаго охлажденія, образуетъ изъ себя землю, — наиболѣе отдаленную форму угасшаго огня: испаряясь, она же образуетъ изъ себя частью воздухъ, частью матеріальное. жгучее пламя, огненный вихрь (*πρηστήρ*)[2]). „Душѣ смерть стать водою, водѣ смерть — стать землею; изъ земли же становится вода, изъ воды или огня — душа“ (Fr. 59). „Смерть огня — рожденіе воздуху, смерть воздуха — рожденіе водѣ“ (Fr. 31). Если духъ есть огонь, то земная матерія есть *угасшій духъ;* души, напротивъ того, суть воспламенившееся вещество.

Несмотря на строгій монизмъ Гераклита, въ его физикѣ проглядываетъ роковой общегреческій дуализмъ. Теплому, дѣятельному началу огня противолежитъ холодная, косная влага, изъ которой образуются остальныя стихіи. Во всякой вещи есть огонь и вода: первый все движетъ и оживляетъ, вторая все питаетъ. Самый огонь питается водою, поглощая ея испаренія; самая вода оживляется и движется огнемъ, разлагаясь и умирая безъ внутренняго движенія. И ни одно изъ этихъ двухъ началъ не можетъ вполнѣ вытѣснить другое, иначе все настоящее устройство вещей должно уничтожиться[3]).

Путь отъ огня къ землѣ Гераклитъ называетъ путемъ книзу, (*κάτω ὁδός*), куда спускается отяжелѣвшее, косное вещество; путь отъ земли къ огню — есть „путь кверху“, куда поднимается оживляющееся, возгорающееся пламя, стремящееся къ первоначальной небесной чистотѣ[4]). Сверху, надъ небесами, находится сфера божественнаго огня, внизу — земля, которую Гераклитъ вѣроятно представлялъ себѣ плоской — подобно своимъ предшественникамъ. Отъ земли и воды поднимаются испаренія, частью сухія, восходящія до неба и питающія собою солнце и звѣзды, частью влажныя, входящія вмѣстѣ съ первыми въ составъ земной атмосферы, которая простирается до луны. Различіе дней и ночей и временъ года — зависитъ отъ увеличенія или уменьшенія того или другого рода испареній. Самыя свѣтила небесныя суть подобныя чашамъ сосуды,

---

[1]) Clem. Alex. Strom. V. 114 p. 711 *ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως.*

[2]) Fr. 28. ср. *Tannery*, Hist. de la science hellène 170, *πρηστήρ* — жгучій вихрь, а также огневица, молнія: трудно опредѣлить точное значеніе этого слова у Гераклита.

[3]) Ib. 168 и проч. *Zeller*, I, 613 и слѣд.

[4]) Ps.-Hip. *π. διαίτ.* I, 3. ср. *Bernays*, Heraclitea 5 и слѣд.

отверстія которыхъ обращены къ намъ; въ этихъ сосудахъ скопляются сухіе пары, которые зажигаются при восходѣ, угасаютъ на закатѣ. И солнце обновляется каждый день, причастное силамъ Діониса[1]). Фазы луны и затменія объясняются простымъ поворотомъ небесныхъ сосудовъ[2]). Астрономія Гераклита — несомнѣнно грубѣе предшествовавшихъ и современныхъ ей ученій; значеніе эфесскаго мудреца заключается не въ его физикѣ, а въ философіи генезиса, которая кладетъ свою печать на все его міросозерцаніе.

Путь вверхъ и путь внизъ — одинъ и тотъ же (Fr. 91), ведетъ черезъ тѣ же посредствующія ступени отъ земли къ небу и отъ небеснаго огня къ землѣ. Въ одинъ періодъ мірозданія преобладаетъ теченіе книзу, прогрессивное погашеніе огня, въ другой — теченіе кверху или прогрессивное воспламенѣніе, которое оканчивается совершеннымъ возвращеніемъ всей вселенной въ огонь, послѣ чего слѣдуетъ новый періодъ постепеннаго угашенія[3]). Путь книзу, раздѣленіе противоположностей, ведущее къ генезису міра, Гераклитъ называлъ враждою и войною; единеніе, ведущее къ воспламенѣнію — согласіемъ и міромъ. Періодъ погашенія, соотвѣтствующій созданію міра, является какъ бы періодомъ оскудѣнія, истощанія божества (*χρησμοσύνη*, mundus indigentia dei), воспламененіе вселенной (*ἐκπύρωσις*) — періодомъ полноты, избытка, насыщенія (*κόρος*)[4]). Эти два періода чередуются въ опредѣленной мѣрѣ (*μέτρα*), въ опредѣленные сроки. Гераклитъ признавалъ для круговорота вселенной — космическій годъ, зимою котораго является наибольшее угашеніе огня, а лѣтомъ — его наибольшее преобладаніе[5]).

---

[1]) Fr. 33. ср Prokl. in Plat. Tim. p. 334 D: *καὶ νέος ἐφ' ἡμέρῃ Ἥλιος, φησὶν Ἡρ., ὡς Διονυσιακῆς μετέχοντα δυνάμεως.* Ср. слова Гераклита о тожествѣ Гадеса и Діониса, ночи и дня, и *π. διαίτ.* I, 5.

[2]) *Zeller*, 622 *Tannery*, l. c

[3]) Ученіе о періодическомъ воспламененіи міра приписывается Гераклиту, какъ на основаніи уцѣлѣвшихъ фрагментовъ (Fr. 44, 50, 51), такъ и по единогласному свидѣтельству Аристотеля и другихъ древнихъ. См. напр. Ar. Phys. III, 5 *ὥσπερ Ἡρ. φησι, ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ*, De C. I, 10, 279 b, 12. Diog L IX, 8. Alex. ap. Simpl. de C. 132 b 32 и проч. Отвергать такое воспламененіе, какъ то дѣлали Лассаль и Шлейермахеръ — немыслимо. См. подробный разборъ этого вопроса и всѣ относящіяся сюда свидѣтельства у Целлера, I, 626—40.

[4]) Ib. 641, 1. Ср. Diog. L. IX, 8 *τῶν δ'ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ'ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην.* Hipp. Ref. IX, 10 *λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον. χρησμοσύνη δέ ἐστι διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις — κόρος.*

[5]) Ср *Zeller*, I, 640. Космическій годъ Гераклита состоитъ по нѣкоторымъ свидѣтельствамъ (Plac II, 32, Stob. I, 8. Dox. 364) изъ 18000, по другимъ изъ 10800 (Censor. di nat. 18, 11).

Самая вселенная дѣлится на двѣ части: верхнюю, небесную сферу божественнаго, чистаго и разумнаго огня, и нижнюю, подлунную сферу погасшаго вещества, холоднаго, тяжелаго и сырого. Верхняя сфера есть область божественной жизни, проникнутой стройной гармоніей; подлунная — область смерти и мрака, область страданія, изъ которой угасшее божество должно снова воскреснуть по истеченіи даннаго круга времени[1]).

Всѣ остальныя подробности Гераклитовой физики сводятся къ его ученію о генезисѣ, о гармоніи, осуществляющейся въ борьбѣ противоположныхъ силъ и стремленій. Въ цѣломъ, какъ и въ частяхъ, въ міровомъ циклѣ, какъ и въ каждомъ моментѣ времени, все течетъ, все измѣняется въ одномъ неизмѣнномъ круговоротѣ. То, что кажется неподвижнымъ, пребывающимъ тѣломъ или существомъ, есть лишь видимая точка пересѣченія противоположныхъ стремленій или же однообразная по своему теченію струя измѣненія: такъ пламя свѣтильника, повидимому неподвижное и неизмѣнное, есть лишь наиболѣе чистое проявленіе вѣчно движущагося, вѣчно текущаго процесса. Вселенная, какъ мистическій кикеонъ, сохраняется лишь въ движеніи[2]): иначе она разлагается и даетъ сгустившійся осадокъ.

Въ цѣломъ, какъ и въ частяхъ, все опредѣлено внутреннимъ закономъ, какъ нѣкоторымъ мудрымъ Словомъ; міръ Гераклита ограниченъ или лучше сказать *законченъ* въ себѣ этимъ *закономъ*[3]); абсолютное, расходясь и различаясь само съ собою, возвращается къ себѣ, какъ въ каждый данный моментъ, такъ и въ цѣломъ мірового процесса. Въ такомъ понятіи опредѣленности и законченности міра Гераклитъ возвышается надъ Анаксимандромъ, ибо это понятіе прямо предполагаетъ конкретное самоопредѣленіе, т.-е. Логосъ въ абсолютномъ.

Ученіе Гераклита о происхожденіи стихій можно назвать алхимическимъ сравнительно съ ученіями другихъ греческихъ физиковъ: ибо тѣ признаютъ либо одну качественно неизмѣнную стихію, либо нѣсколько такихъ элементарныхъ стихій, при чемъ всѣ вещества и твари образуются изъ ихъ соединеній. Подобныя ученія о качественной неизмѣнности элементовъ, особенно теорія атомистовъ, могутъ быть названы химическими, сравнительно съ алхимической

[1]) Plut. de soll. anim. 7. 964 E.

[2]) Theophr. de vertig. 9, p. 138 (Wimm.). *καὶ ὁ κυκεὼν διΐσταται μὴ κινούμενος.*

[3]) Arist. Phys. III, 5, 205 a, 26. Diog. IX, 8 *πεπεράνθαι τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι τὸν κόσμον.* Simpl. 6 a. m. (Theophr. Phys op. см. Dox. 475, 15).

измѣняемостью огня Гераклита. Средневѣковые алхимики также считали основною текучею формою вещества — огонь, посредствомъ котораго и черезъ который все во все переходитъ[1]).

4. Психологія, этика и религія.

Огонь Гераклита есть живая стихія въ своей единой истинной формѣ; чѣмъ болѣе онъ отдѣляется отъ этой формы, чѣмъ болѣе различается онъ отъ себя, тѣмъ болѣе онъ гаснетъ и умираетъ. Въ всеобщемъ воспламененіи огонь есть полное *согласіе и примиреніе* всѣхъ противорѣчій, возвращеніе отъ смерти къ жизни; точно такъ же и въ частныхъ существахъ — оживляющая ихъ душа, то, что связываетъ и соединяетъ, гармонически согласуетъ ихъ части — есть то, что всего ближе къ чистому божественному огню, къ всеобщему началу жизни и движенія.

Душа, по Гераклиту, есть эфирное тѣло, особаго рода огненное испареніе или дыханіе, аналогичное астральнымъ тѣламъ[2]).

Неизвѣстно, какимъ образомъ онъ представлялъ себѣ происхожденіе душъ — какъ непосредственное отдѣленіе небеснаго огня, окружающаго міровое цѣлое[3]), или наоборотъ, какъ воспламенѣніе испареній внутри существъ[4]). — Гераклитъ признавалъ, повидимому, аналогію между строеніемъ міра и человѣка, между макрокосмомъ и микрокосмомъ. Законъ одинъ въ цѣломъ и въ частяхъ, единство есть въ цѣломъ и не цѣломъ. Путь вверхъ — отъ воды къ огню, и путь внизъ — отъ „души“ — къ водѣ и землѣ — вездѣ одинъ и тотъ же И въ человѣческомъ организмѣ есть органы, соотвѣтствующіе питательному началу влаги (желудокъ), и есть органы, которые, подобно свѣтиламъ, являются воспріемниками или сосудами разумнаго огня, питающагося воспламененными испареніями

---

[1]) *Парацельсъ* построилъ на такомъ воззрѣніи свое ученіе о вещественной природѣ, *Яковъ Беме*, philosophus per ignem — свою теософію, ученіе о вѣчномъ огнѣ, какъ „природѣ въ Богѣ“ (Natur in Gott).

[2]) Поэтому самое испареніе такого рода *(ξηρὰ ἀναθυμίασις)* и самый огонь, какъ мы видѣли, именуется душою (см. выше стран. 219). Cp. Ar. de an. I, 2, 405 a, 25. Philop. de an C. 7. Themist. de an. 67 a. u. *καὶ Ἥρ. δὲ ἦν ἀρχὴν τίθεται τῶν ὄντων, ταύτην τίθεται καὶ ψυχήν· πῦρ γὰρ καὶ οὗτος· τὴν γὰρ ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τὰ ἄλλα συνίστησιν, οὐκ ἄλλο τι ἢ πῦρ ὑποληπτέον, τοῦτο δὲ ἀσώματον καὶ ῥέον ἀεί.* По Макробію, душа есть scintilla stellaris essentiae (Somn I, 14).

[3]) Plut. de Is. 77, 382, B. душа является какъ истеченіе — *ἀπορροὴ καὶ μοῖρα ἐκ τοῦ φρονοῦντος.*

[4]) Ps.-Pl. Plac. IV, 3, 12. Nemes. nat. hom. c. 2 p. 28. *Ἥρ. δὲ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζῴοις ἀπό τε τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ πεφυκέναι.*

(сердце, мозгъ)[1]). Чѣмъ чище, „суше“ огонь, горящій въ человѣкѣ, тѣмъ онъ сильнѣе, божественнѣе; если онъ горитъ нечисто, значитъ въ немъ есть земныя и влажныя частицы: онъ заглушается плотскими испареніями, духъ подавленъ и осквернень плотью. „Сухая душа есть самая мудрая и наилучшая“[2]): такая душа владѣетъ своимъ земнымъ тѣломъ и проницаетъ его, сверкаетъ изъ него, какъ молнія изъ облаковъ. У пьяницы напротивъ душа *сырая*, отсырѣлая (Fr. 70), будучи отягчена винными парами; тѣло не слушается пьянаго, онъ валится съ ногъ, ибо грубая матеріальная оболочка сгущается вокругъ души и застилаетъ ея свѣтъ.

Безъ внутренняго огня — тѣло безжизненный трупъ, который тлѣетъ, разрушаясь внѣшнимъ образомъ. Имѣя въ себѣ огонь, какъ источникъ жизни, одушевленное тѣло постоянно возстановляется и питаетъ свой внутренній огонь, посредствомъ вдыханія сухихъ испареній, — внѣшняго всеобъемлющаго огня, разлитаго въ окружающей насъ атмосферѣ[3]). Такое воззрѣніе приводитъ насъ къ чрезвычайно важному и глубокомысленному ученію Гераклита о родовомъ вселенскомъ характерѣ одушевленной жизни и сознанія, какъ существеннаго ея отправленія

Душа есть вѣчная, божественная часть въ насъ. Въ силу своей огненной природы она находится въ тѣсномъ, существенномъ общеніи съ цѣлымъ, со всѣмъ окружающимъ ее огнемъ, который есть во всѣхъ вещахъ и все проницаетъ. Ея связь, или вѣрнѣе единство съ этимъ всеобщимъ огненнымъ Логосомъ такъ тѣсно, что мы не можемъ и уловить или найти предѣлъ индивидуальной души[4]).

Признавъ разумность абсолютнаго огня, признавъ вселенскій Логосъ, Гераклитъ постигъ въ геніальной интуиціи и всеобщность разумнаго начала въ душѣ человѣка. Что истинно, то вселенски истинно; истинное знаніе есть всеобщее. „Единая мудрость состоитъ въ томъ, чтобы знать ту мысль, тотъ разумъ, который можетъ управлять всѣмъ во всемъ... (Fr. 55). Такое знаніе не можетъ быть эмпирическимъ, субъективнымъ, личнымъ, не можетъ имѣть основанія въ отдѣльной душѣ, но предполагаетъ всеобщій разумъ.

---

[1]) Ср. *Schuster*, Heraclit von Ephesus 1873, 116, и *Siebeck*. Gesch. d. Psychologie, 1880, I, 1, стран. 43.

[2]) Fr. 72, 73, 74 и множество писателей у *Mullach'a* 325, и *Zeller'a* I, 643.

[3]) По Гераклиту, самыя души усопшихъ продолжаютъ вдыхать въ себя подобныя испаренія. Fr. 25.

[4]) Diog. L. IX, 7: *ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.*

Логосъ. Поэтому, если человѣкъ можетъ познавать „единое мудрое“ (ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον Fr. 12), вселенское и божественное, то это не иначе какъ посредствомъ пріобщенія къ вселенскому божественному Логосу.

Эта истина была выражена Гераклитомъ въ слѣдующей формѣ [1]). „Разумъ есть судія истины; но не всякій разумъ, а всеобщій и божественный... Окружающая атмосфера исполнена разумности и Логоса. По Гераклиту, мы становимся разумными, втягивая въ себя этотъ божественный Логосъ посредствомъ вдыханія. Во снѣ мы впадаемъ въ безпамятство; пробуждаясь, мы снова въ сознаніи. Ибо во время сна закрываются поры нашихъ чувствъ (чрезъ которыя мы сообщаемся съ внѣшнимъ міромъ и воспринимаемъ его въ себя): поэтому находящійся въ насъ разумъ отдѣляется отъ своего соединенія (συμφυΐα) съ всеобъемлющимъ (съ атмосферой); коренное органическое соединеніе поддерживается только дыханіемъ (μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σῳζομένης οἱονεί τινος ῥίζης). Отдѣленный, такимъ образомъ, нашъ разумъ теряетъ память, которую онъ имѣлъ передъ тѣмъ. Но въ пробудившемся человѣкѣ разумъ снова высматриваетъ какъ бы сквозь окна, черезъ чувственные пути [2]) и, соединяясь (συμβολόν) съ окружающей средою, *снова облекается логической силой. Подобно тому какъ уголья сами воспламеняются вблизи огня и потухаютъ, будучи отдалены отъ него, такъ и обитающая въ насъ часть всеобъемлющей атмосферы, посредствомъ разобщенія, изолированія отъ атмосферы, ей внѣшней,—* становится почти безумной; но она дѣлается снова однородной (разумной природѣ) цѣлаго, вступая съ нею въ общеніе (σύμφυσις) черезъ посредство достаточнаго количества открытыхъ поръ [3]). Это цѣлое, всеобщій и божественный разумъ, пріобщаясь которому мы становимся разумными, есть критерій истины“.

Такимъ образомъ индивидуальный разумъ имѣетъ свой корень (ῥίζα) въ разумѣ всеобщемъ и есть какъ бы отпрыскъ этого всеобщаго разума, съ которымъ онъ срастается (συμφυΐα). По еван-

---

[1]) Sext Math VII, 127 sqq

[2]) Ср. Philon. fragm (Diels Dox. 210) Такимъ образомъ человѣкъ общается съ огненнымъ божественнымъ тѣломъ *(αἰθέριον σῶμα)* не только чрезъ посредство дыханія, но и чрезъ посредство каналовъ всѣхъ чувствъ, чрезъ посредство всей нервной системы, какъ сказали бы мы. Другіе физіологи полагали, что жизнь происходитъ исключительно изъ дыханія; Гераклитъ объяснялъ ее изъ вселенскаго огня, тонкаго и проницающаго все, разлитаго въ окружающей атмосферѣ.

[3]) Ср. Plac. IV, 3, 12 (Dox 389): *τὴν δ' ἐν τοῖς ζῴοις (ψυχὴν) ἀπὸ τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁ μ ο γ ε ν ῆ.*

гельскому сравненію, Логосъ есть какъ бы лоза, индивидуальные умы — отдѣльные гроздья, которыя лишь изъ лозы черпаютъ свою силу и соки, ибо они имѣютъ познаніе всеобщее и истинное лишь по пріобщеніи къ Логосу, а безъ него не могутъ ни познавать, ни даже помнить что-либо [1]). Самъ собою, оторванный отъ цѣлаго, изолированный отъ всеобщаго Логоса, человѣкъ не можетъ возвыситься надъ субъективными видѣніями, бредомъ или сномъ. Когда слабѣетъ связь человѣка съ Логосомъ, съ вселенскимъ разумнымъ огнемъ, разлитымъ въ окружающей атмосферѣ, — человѣкъ утрачиваетъ объективное сознаніе: для бодрствующихъ есть одинъ и тотъ же міръ, общій для всѣхъ; каждый спящій погружается въ свой собственный [2]). Такъ днемъ мы видимъ единый свѣтъ солнечный, просвѣщающій всѣхъ; ночью каждый зажигаетъ себѣ свой собственный свѣточъ (Fr. 75). Тайная, коренная связь (*συμφύϊα, πρόσφυσις*) человѣческой души съ Логосомъ не прекращается и во снѣ, поддерживаясь дыханіемъ; и во снѣ мы участвуемъ тайно въ космической жизни цѣлаго. Когда же и дыханіе совершенно останавливается, огонь погасаетъ въ человѣкѣ и наступаетъ смерть. Ибо бодрствующій горитъ больше соннаго, и сонный — больше уснувшаго мертвымъ сномъ [3]).

Не во снѣ только, но и въ бодрственномъ состояніи человѣкъ иногда изолируетъ свой личный разумъ, создаетъ себѣ собственный міръ. Чувственныя страсти и влеченія, оскверняющія душу, самомнѣніе (*οἴησις*), высокомѣріе (*ὕβρις*) и суемудріе (*πολυμαθίη*), пристрастіе къ частнымъ людскимъ мнѣніямъ, — все это отдаляетъ насъ отъ чистаго и всеобщаго источника мудрости [4]). Надо слѣдовать вселенскому, всеобщему; слушаться не людей, а Слова; разумъ одинъ и всеобщъ, а люди живутъ, какъ бы имѣя свой собственный разумъ (Fr. 58) и результатомъ такого „идіотизма“ или своемудрія — является ложь и заблужденіе [5]). Мышленіе, какъ и рѣчь или слово — обще всѣмъ; поэтому всякая разумная рѣчь (заключающая истинное знаніе) должна опираться на безусловно все-

---

[1]) Sext Math. VII, 33, p. 399.

[2]) Plut. de superst. c. 3, v. VIII, p. 60 (ap. Mull. 325). *Ἡρ. φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.*

[3]) Fr. 75, Mull. 325. См. тамъ же M. Antoninus VI, 42 *καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡρ. ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων.*

[4]) Fr. 76, 17, 14, 15.

[5]) Fr. 58. *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν* (Fr. 92 *οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας...*). Sext. VIII, 133 *ἃ ἂν ἰδιάσωμεν — ψευδόμεθα.*

общее, на то, что имѣетъ всеобщность и необходимость закона, и притомъ закона природнаго, божественнаго, не условнаго постановленія какого-нибудь государства [1]). Отсюда — лишь разумное, логическое познаніе имѣетъ безусловную достовѣрность. Чувственное познаніе, напротивъ того, нечисто, относительно и частно, будучи обусловлено единичными впечатлѣніями, взаимодѣйствіемъ воспринимаемаго предмета и воспринимающаго органа. Эти два противоположныя стремленія, сопровождаемыя противоположными другъ другу токами вещества, взаимно удерживаютъ другъ друга и производятъ обманчивую видимость неподвижныхъ, устойчивыхъ предметовъ, пребывающихъ явленій [2]). Само по себѣ преходящее чувственное воспріятіе не заключаетъ истиннаго всеобщаго знанія, будучи лишь субъективнымъ аффектомъ чувственности [3]): лишь разумъ можетъ различить истинное въ воспріятіи, познать тожество и согласіе въ видимомъ единствѣ. Благороднѣйшія изъ чувствъ, зрѣніе и слухъ — лгутъ человѣку; они плохіе свидѣтели для души, которая не разумѣетъ ихъ показаній [4]). А между тѣмъ субъективнымъ показаніямъ чувствъ болѣе всего довѣряетъ человѣкъ, слѣдуя внушенію плоти. Если бы весь міръ воспламенился и разрѣшился бы въ дымъ, онъ и тутъ бы, хоть носомъ стремился бы разнюхать его [5]).

Нравственныя правила Гераклита также основываются на его ученіи о Логосѣ. Надо слѣдовать разуму и природѣ, надо соблюдать всеобщее (*ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ*)[6]). Мнѣній много — законъ одинъ, и всѣ положительные людскіе законы изъ него черпаютъ свою силу и правду, свою общеобязательность. На законахъ основано общество, въ нихъ люди познаютъ, что есть справедливость (Fr. 80), и за ихъ господство и сохраненіе народъ долженъ стоять какъ

) Fr. 91 (Byw.): *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται.* Sext. Math VII, 133 *τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ.*

[2]) Theophr. de sensu I, 1, cp. Plat Theaet. 156, 180.

[3]) Ar. M. I, 6 *ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις ὡς τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης.*

[4]) Diog. IX, 7 и Fr 23· *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.* Я передаю этотъ фрагментъ, согласно Целлеру (653). Бернайсъ читаетъ *βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος* — возможная конъектура.

[5]) Такъ объясняетъ Fr. 26 (37 Bywater) *Patin* (Heraclits Einheitslehre, 1885) „Käme es soweit, dass die Augen versagten, wenn es alles Rauch würde: noch mit den Nasen wollten sie in der gleichwerthigen Masse Unterschiede vernehmen“ (Ar. de sensu 5. 443 a, 23 *ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν).* Такая передача соблазнительна, но въ связи съ Fr. 25 (38 B.) она можетъ быть и не вполнѣ точна.

[6]) Fr 58 и Stob. Flor 3, 84.

за стѣны своего города (Fr. 20). Единство закона предполагаетъ и единство власти (Fr. 56): Гераклитъ осуждаетъ произволъ тиранніи, но всего болѣе противится демократіи, какъ господству толпы[1]).

Глубокій пессимизмъ отличаетъ философію Гераклита — „вѣчно плачущаго“ философа, какъ его прозывали въ древности. Міръ есть угасшее, опустившееся божество, отдѣльныя души — заполоненныя частицы небеснаго огня. Подобно Якобу Беме, Гераклитъ признаетъ, что всякая плоть есть трупъ или наполовину мертва (Fr. 53). Человѣчество исполнено безумія и влачитъ, пресмыкаясь, скотскую жизнь, питаясь землею, какъ черви. Люди родятся, чтобъ жить и умирать и производить дѣтей въ наслѣдіе смерти[2]). Съ дѣтства учатся они творить беззаконія по закону, неправду по правдѣ, учатся обману, хищенію, насилію. Кто не творитъ по сему — тотъ худъ, кто творитъ по сему, тотъ хорошъ. Идутъ на площадь, обманываютъ другъ друга при куплѣ и продажѣ, и кто больше всѣхъ обманулъ, тому больше всѣхъ удивляются. Упиваясь виномъ и неистовствуя, они бѣгаютъ, борются, лгутъ, воруютъ, обмѣриваютъ, думаютъ одно, говорятъ другое, неустойчивые, измѣнчивые въ мысляхъ своихъ[3]). Всѣ предались алчности, всѣ гонятся за призрачнымъ счастіемъ въ суетныхъ желаніяхъ, въ плотскихъ заблужденіяхъ и страстяхъ; но худо человѣку имѣть все то, что онъ желаетъ имѣть! (Fr. 47).

Болитъ ли кто изъ нихъ, они зовутъ врачей: тѣ рѣжутъ, жгутъ, истязаютъ больное тѣло и требуютъ за это мзду, которой никогда не могутъ заслужить (Fr. 90). Согрѣшилъ ли кто, они приносятъ кровавыя жертвы, думая грязью ихъ омыть свою грязь[4]); они молятся стѣнамъ, на которыхъ написаны образа боговъ, не зная, каковы суть боги и герои (Fr. 61). Въ ночныхъ оргіяхъ Вакха шествуютъ они съ неистовыми воплями за мерзкимъ фаллосомъ, а не знаютъ они, что одинъ богъ Гадесъ и Діонисъ (Fr. 81).

Никто не внемлетъ голосу Божію, никто не слѣдуетъ вселенскому закону, не вѣдаетъ божественнаго слова[5]). Вмѣсто того, чтобы тушить высокомѣріе, какъ пожаръ, лѣчить самомнѣніе, какъ падучую болѣзнь, каждый живетъ, какъ бы имѣя свой собственный умъ[6]),

---

[1]) *Zeller*, I, 661.

[2]) Clem. Strom. V, 576 A и III, 432 A, Fr. 66, 82, 41, Arist. de mundo c. 6.

[3]) Ps -Hippocr. *π. διαίτ.* I, 24: *παιδοτριβίη τοιόνδε· διδάσκουσι παρανομεῖν κατὰ νόμον, ἀδικεῖν δικαίως, ἐξαπατᾶν* и проч.

[4]) El. Cret ad Greg. Naz. or. XXIII, p. 836 (Fr. 130 B.): *καθαίρονται δὲ αἵματι μιανόμενοι ὥσπερ ἂν εἰ τις ἐς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο.*

[5]) Fr. 78, 18.

[6]) Fr. 17, 76, 58.

предпочитая безуміе человѣка мудрости Божіей[1]). Никто не внимаетъ себѣ, и люди не знаютъ, что они дѣлаютъ наяву, какъ не помнятъ того, что дѣлали во снѣ: поэтому никто не знаетъ слова истины, хотя все вершится по этому слову; слышатъ ли люди его или нѣтъ, они не разумѣютъ его и, какъ ослы, золоту предпочитаютъ солому[2]). Они увлекаются всякой обманчивой рѣчью и глухи къ слову истины, не умѣютъ ни слушать, ни говорить, ни скрыть своего невѣжества[3]). Появится ли между ними кто-либо лучше ихъ, они не терпятъ его, изгоняютъ его изъ своей среды и лаютъ какъ псы на то, чего они не знаютъ. Казни заслуживаютъ они и не избѣгнутъ возмездія всѣ лжесвидѣтели, всѣ измышляющіе ложь[4]).

Люди учатся и не научаются, стремясь къ суетному познанію. Но они не умѣютъ отъ извѣстнаго восходить къ неизвѣстному и потому не вѣдаютъ того божественнаго разума, по образу котораго все создано, которому и сами они безсознательно подражаютъ во всякой разумной творческой дѣятельности[5]). Самые мудрые изъ человѣковъ — хуже дѣтей, ибо истинная мудрость есть безуміе людямъ, и мудрость человѣческая — пародія божественной[6]). Какъ поймутъ люди, что нѣчто сущее въ борьбѣ и противорѣчіи съ самимъ собою, можетъ быть согласнымъ себѣ[7])? Какъ поймутъ они, что все сходное различно, все различное согласуется, все говорящее безмолвствуетъ, все разумное — безумно? Ибо условное, шаткое мнѣніе людей, то, что они ставятъ себѣ закономъ, различествуетъ отъ природы вещей, установленной разумомъ боговъ[8]).

Обличая людей съ суровой силой пророка, съ презрѣніемъ философа, мрачный мудрецъ любилъ дѣтей, игралъ съ ними, прислушивался къ ихъ лепету, къ проявленію ихъ наивной непосредственной разумности. Въ образѣ играющаго младенца представлялось ему вѣчное Божество, правящее міромъ: младенцу принадлежитъ царство (*παιδὸς ἡ βασιληίη* Fr. 44).

Врачество отъ золъ человѣчества Гераклитъ видѣлъ въ мистеріяхъ

---

[1]) Fr. 77 и Sext. Math. VIII, 286. *Ἡρ. φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τον ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.*

[2]) Fr. 1 и 85.

[3]) Fr. 79, 4, 5, 2.

[4]) Fr. 57, 6, 9.

[5]) Fr. 96. *...θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑωυτῶν γινώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται.*

[6]) Fr. 95, 43. *ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται* (Plat. Hipp. maj. 289 B.)

[7]) Fr. 93.

[8]) Fr. 96.

и признавалъ ихъ теургическую силу[1]). Вся философія Гераклита есть въ извѣстномъ смыслѣ философія мистерій, вѣчнаго генезиса, обновленія и палингенезіи, философія „воспаленнаго круга жизни“ — колеса рожденія Ефесъ былъ однимъ изъ центровъ эллинскаго мистицизма: помимо культа Діаны ефесской, чрезвычайно своеобразной богини, вполнѣ соотвѣтствующей типу великихъ матерей — олицетворенію стихійной природы, мы находимъ въ этомъ городѣ элевсинскія таинства и культъ Аполлона[2]). По словамъ Страбона, Гераклиту, какъ старшему изъ Ефесскихъ Кодридовъ, принадлежало священное право предводительства въ церемоніяхъ элевсинской Деметры[3]), и дошедшіе до насъ фрагменты изъ его сочиненій свидѣтельствуютъ намъ, насколько онъ любилъ украшать свою рѣчь мистическими образами, заимствованными изъ этихъ таинствъ. Чрезъ посредство мистерій открывается человѣку путь кверху, черезъ нихъ преимущественно мы познаемъ и обрѣтаемъ въ смерти животъ.

Гераклитъ — глубоко религіозный мыслитель не только въ безусловномъ, но и въ эллинскомъ смыслѣ. Онъ называетъ верховную божественную мудрость — Зевсомъ, онъ признаетъ Аполлона, какъ его пророка, признаетъ, повидимому, всѣхъ боговъ и героевъ[4]) и утверждаетъ, что міръ полонъ демоновъ и душъ[5]). Въ ученіи о безсмертіи онъ стоитъ всецѣло на почвѣ мистерій. Послѣдовательно или нѣтъ, онъ признаетъ индивидуальное безсмертіе человѣческой души, перенося на нее (какъ на демоновъ и боговъ) то, что, по справедливости, можно приписать лишь единой міровой душѣ[6]) Боги мыслятся имъ антропоморфно, какъ и слѣдуетъ ожидать, разъ что самый Логосъ разлитъ въ воздухѣ[7]). Конкретныя образованія огня — боги и демоны обладаютъ безсмертными эфирными тѣлами: люди суть смертные боги, боги — безсмертные люди; смертные безсмертны и безсмертные — смертны. Наша жизнь есть смерть богамъ, наша смерть — жизнь имъ[8]). Какъ смерть огню — вода, и смерть

---

[1]) Jambl. de myst. I. 11. *καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως αὐτὰ ἄκεα Ἥρ. προσεῖπεν.*

[2]) Объ Артемидѣ ефесской см. *Gerhard*, Myth. 335, 1, 342, 1, *Preller*, I, 243, *O. Muller*, Dor. I, 387, объ элевсинскихъ таинствахъ *Gerhard*, Myth. 413, 1, и 444, 4; объ Аполлонѣ 306, 4. Афродита чтилась въ Эфесѣ вмѣстѣ съ Ареемъ — какъ и въ Аѳинахъ ib. 368, 2.

[3]) Strab. XIV, 633.

[4]) Fr. 11, 61.

[5]) Diog. L. IX, 7.

[6]) *Zeller*, I, 647—8.

[7]) Какъ *αἰθέριον σῶμα* (Plac. I, 27 см. выше).

[8]) Fr. 62 (Byw. 67) и 60; ср. Philo Alleg. leg. I fin.. *ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον. ὡς νῦν μὲν ὅτε ἐνζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης.*

водѣ — огонь, такъ жизнь человѣка есть умираніе истинной жизни, погашеніе божественнаго, его матеріализація; и наоборотъ смерть человѣка есть воскресеніе жизни, освобожденіе и пробужденіе божества — *смерть смерти*. Въ силу вѣчной необходимости, въ силу закона измѣненія, души переселяются, проходятъ „путь книзу“, воплощаются и затѣмъ оставляютъ тѣла, въ которыхъ они томились, чтобы возвратиться къ своему горнему источнику[1]). Такое представленіе напоминаетъ пиѳагорейское и несомнѣнно однородно съ нимъ по происхожденію. Умирая, человѣкъ переходитъ отъ худшаго къ лучшему, особенно тотъ, кто умеръ за отечество (Fr. 63, 64). Всѣхъ ждетъ за гробомъ справедливое воздаяніе (Fr. 65)[2]).

Повидимому, Гераклитъ признаетъ лѣствицу духовъ между верховнымъ Божествомъ и человѣческими душами; такъ, есть демоны хранители не только живыхъ, но и усопшихъ[3]), и боги пекутся о людяхъ, возвѣщая имъ сокровенную истину (Fr. 10, 11). Вѣра въ оракулы объясняется изъ признанія коренного субстанціальнаго единенія человѣческой души съ божествомъ[4]): въ силу такого нераздѣльнаго сообщенія человѣческой души съ божественнымъ разумомъ, человѣческая душа можетъ познавать божественное предопредѣленіе, когда она особенно чиста отъ чувственныхъ аффектовъ; избранная душа становится какъ бы органомъ божества и, въ изступленіи, внѣ себя, вѣщаетъ его волю (Fr. 10), „не открывая и не скрывая, но *указывая* истину“ (Fr. 11).

5. *Результаты философіи Гераклита.*

Намъ нѣтъ нужды настаивать болѣе подробно на мистической сторонѣ философіи Гераклита; она есть всецѣло мистическое ученіе,

---

[1]) Plot. Enn. IV, 8, 1. *ὁ μὲν Ἡρ. ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω εἰπών, καὶ „μεταβάλλον ἀναπαύεται“ καὶ „κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι“ εἰκάζειν ἔδωκεν.* Остальныя свидѣтельства у Целлера, 648.

[2]) По Гераклиту, души *обоняютъ (ὀσμῶνται)* въ аду (Fr. 25 Mul., 38 Byw.). Я объясняю себѣ такое утвержденіе общерелигіозными представленіями о пищѣ душъ и боговъ, о жертвенномъ „куреніи пріятномъ“; кромѣ того, въ силу своего сродства съ астральными тѣлами, души по необходимости, подобно имъ, питаются испареніями.

[3]) Fr. 54 (Byw. 123) *ἕνθα δ' ἐόντι (τόντας* по Бернайсу) *ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν.* Что рѣчь идетъ о демонахъ, явствуетъ изъ сравненія съ Hes. Op. et d. V. 121—2.

[4]) Chalcid. in Tim. Plat. 249 (*Mull.*, 234). Heraclitus consentientibus Stoicis rationem nostram cum divina ratione connectit regente ac moderante mundana, *propter inseparabilem comitatum consciam* decreti rationabilis factam, quiescentibus animis, ope sensuum futura denuntiare.

и Гераклитъ можетъ быть названъ эллинскимъ Якобомъ Беме — мистикъ, съ которымъ онъ имѣетъ столько общаго. Греческія мистеріи и философія Гераклита взаимно объясняютъ другъ друга: единство Гадеса и Діониса, жизни и смерти, — составляетъ ихъ общее положительное содержаніе. Мы не хотимъ пріурочить Гераклита къ какому-либо одному опредѣленному мистическому культу: съ своимъ ученіемъ объ абсолютномъ процессѣ жизни онъ является намъ философскимъ истолкователемъ эллинской мистической идеи вообще. Но если пиѳагорейская мистика преимущественно вдохновлялась дельфійскимъ богомъ, то богъ Гераклита имѣетъ болѣе стихійный, оргіастическій характеръ, болѣе приближается къ восточно-вакхическому типу, къ типу Кабировъ и Гефеста. Впрочемъ, и Аполлонъ, ревностно чтимый въ Эфесѣ, оказалъ свое вліяніе на Гераклита, какъ богъ *гармоніи* и *лука* и вмѣстѣ какъ богъ скрытаго разума вещей.

Несмотря на грубую космографію, физика Гераклита и его психологія имѣли несомнѣнное вліяніе, слѣды котораго можно видѣть и у пиѳагорейцевъ; всю жизнь, всякое развитіе и одушевленіе вещей они сводили къ дѣятельности божественнаго огня: онъ одинъ объясняетъ должнымъ образомъ вѣчный круговоротъ явленій. Но пиѳагорейцы никогда не возвысились до понятія абсолютнаго генезиса, которое въ стихійной силѣ развилъ Гераклитъ.

Его вѣчная заслуга состоитъ въ томъ, что онъ первый постигъ процессъ въ абсолютномъ, постигъ абсолютное, какъ жизнь, а также и въ томъ, что онъ первый обрѣлъ Слово въ абсолютномъ. Правда, что Гераклитъ не отдѣлялъ абсолютнаго отъ субстанціи физической природы; его философія есть все еще философія *божественнаго тѣла*, которое онъ признавалъ вездѣприсущимъ. Поэтому и абсолютная „жизнь“ Гераклита есть лишь обоготворенное, всепожирающее пламя генезиса, а воскресеніе и загробная жизнь — непрестанное душепереселеніе.

Но несмотря на всю матеріальность языческаго представленія о Логосѣ, самое сознаніе его всеобщности заключаетъ въ себѣ идею высшаго порядка, которая долженствовала впослѣдствіи разложить все язычество. Со временемъ Логосъ явился сверхъ-природнымъ, нематеріальнымъ началомъ. Позднѣйшая метафизика примирила элейское ученіе о чистомъ и неизмѣнномъ единомъ вѣчномъ бытіи съ ученіемъ о живомъ, вѣчно рождающемся Логосѣ; она признала единое сверхразумное и сверхсущественное бытіе, какъ источникъ Логоса, вѣчно рождающагося отъ него въ живомъ процессѣ. Такимъ

образомъ Логосъ былъ отдѣленъ отъ матеріи, отличенъ отъ природы, отъ естественныхъ законовъ и процессовъ: онъ сталъ сверхъприроднымъ началомъ. Природа же перестала быть непосредственно божественнымъ тѣломъ; напротивъ того, ея матерія явилась сперва чѣмъ-то абсолютно противоположнымъ божеству, и только христіанство, въ идеѣ реальнаго вселенскаго богочеловѣчества или церкви, примирило матерію и природу съ Божествомъ. Глубокое и плодотворное ученіе Гераклита не могло не найти многочисленныхъ послѣдователей. По свидѣтельству Платона[1]), который самъ былъ ученикомъ одного изъ нихъ, Кратила, школа Гераклита была значительно распространена въ Іоніи еще въ IV вѣкѣ, мало-по-малу переходя въ софистику въ своемъ отвлеченномъ развитіи.

Признаніе процесса въ абсолютномъ — совершенно необходимо, ибо безъ него нѣтъ примиренія между абсолютнымъ и явленіемъ, между безусловнымъ и относительнымъ; безъ такого реальнаго процесса нѣтъ посредства между божествомъ и міромъ. Первая философія, признавшая такой процессъ — признала и Логосъ, который по существу есть посредникъ. Но зато, кромѣ процесса, генезиса, Гераклитъ ничего не признавалъ, утверждая его исключительно, отвлеченно: процессъ самъ себѣ причина, самъ себѣ матерія, самъ себѣ законъ и слово. Нѣтъ ничего кромѣ этого вѣчно горящаго пламени, ни надъ нимъ, ни подъ нимъ. Такой процессъ есть роковой и въ сущности вовсе не разумный, ничѣмъ не объяснимый. Логосъ Гераклита не есть еще свободный личный разумъ: это законъ, объективное изреченіе (*γνώμη*), это загадочное слово и сказанное и несказанное, сокровенное въ тайнѣ; кто держитъ его въ себѣ, или кто изрекъ его, кто положилъ законъ? Въ фрагментахъ Гераклита нѣтъ не только развитаго ученія о Логосѣ, но даже твердо установленной терминологіи для его обозначенія. Логосъ Гераклита является намъ всего болѣе темнымъ, пророческимъ предчувствіемъ истины.

Далѣе, исходя изъ ученія о вѣчномъ измѣненіи генезиса, философъ не задавался вопросомъ о томъ, какимъ образомъ существуетъ хотя бы относительная устойчивость, какимъ образомъ въ вѣчномъ круговоротѣ вещества пребываютъ неизмѣнными индивидуальная, или хотя бы родовыя формы вещей. Какимъ образомъ самый огонь можетъ быть истинно *сущимъ*, будучи вѣчно становящимся, измѣняющимся? Можетъ ли быть какая-либо субстанція или

---

[1]) Plat. Theaet. 179. D. E.

сущность, если нѣтъ ничего неизмѣннаго? Если все есть *генезисъ*, то ничего сущаго нѣтъ и бытіе упраздняется вовсе (*τὸ δ'εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον*[1]) — что привело послѣдователей Гераклита къ полнѣйшему скептицизму. Такъ напр. Кратилъ основательно замѣчалъ, что не только дважды, но даже и однажды невозможно войти въ одинъ и тотъ же потокъ. Ибо если измѣненіе, движеніе абсолютно, то нѣтъ ничего, что было бы „однимъ и тѣмъ же“: если ничто не пребываетъ, то все непрестанно становится другимъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ никакого пребывающаго субстрата для измѣненія быть не можетъ. Посему никакое истинное познаніе невозможно и ничего нельзя утверждать ни о чемъ: нѣтъ ничего, что могло бы *подлежать* утвержденію, нѣтъ ничего, что могло бы о чемъ-либо *утверждаться*, ибо все измѣняется и течетъ, ничто не можетъ быть фиксировано. По словамъ Аристотеля, Кратилъ, въ выраженіе своего крайняго скептицизма, уже не говорилъ, а только двигалъ пальцемъ, знаменуя вѣчное движеніе[2]). Все это сводится Аристотелемъ къ отрицанію закону тождества (А=А), къ признанію его невозможности: противорѣчіе было признано абсолютнымъ. Этотъ результатъ, изъ котораго возникла софистика Протагора, побудилъ бывшаго ученика Кратила, Платона, отдѣлить метафизическое отъ физическаго: если все чувственное течетъ и не пребываетъ, не допускаетъ о себѣ познанія, то всеобщее, пребывающее, абсолютное не есть что-либо физическое, не есть какая-либо стихія, но идеалъ. Эмпирическая дѣйствительность, даже въ томъ случаѣ, когда она языески обоготворяется нами и признается абсолютной, обосновываетъ въ себѣ лишь свое распаденіе, свою внутреннюю ложь и противорѣчіе. Поэтому она сама изъ себя не объяснима, призрачна и обманчива, и предполагаетъ для своего обоснованія и объясненія идеальное, метафизическое начало. Сама по себѣ въ своемъ отвлеченіи она есть ложь и въ себѣ не стоитъ.

Самъ Гераклитъ, признавъ недостовѣрность чувственнаго познанія и направивъ мысль на созерцаніе всеобщаго, универсальнаго, долженъ былъ прійти къ сознанію того, что истинная мудрость отрѣшена

---

[1]) Plat. Theaet. 157 B.

[2]) Ar. M. IV, 5, 1010 a, 10: *ἐκ γαρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, καὶ οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ἔφετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι, ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ἔφετο οὐδ' ἅπαξ.*

отъ всѣхъ вещей (Fr. 18 *ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνέεται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν, ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον*[1]).

---

[1]) Когда эта глава была уже написана и готовилась поступить въ печать, я узналъ о существованіи цѣлаго ряда сочиненій Пфлейдерера, въ которыхъ этотъ писатель стремится доказать происхожденіе философіи Гераклита изъ мистерій. Но судя по рецензіи Дильса (Jahresbericht въ Arch. f. Gesch. d. Ph., 105) его попытки, къ сожалѣнію, нельзя назвать удачными. Я ничего не говорю также о неудачной попыткѣ сближенія Гераклитовой философіи съ религіознымъ міросозерцаніемъ персовъ (*Gladisch*, Religion u. Philos. 1852, стран. 139) или Египтянъ (*Teichmüller* и *Tannery*, Hist. de la science hellène, 175); несостоятельность такихъ мнѣній становится вполнѣ очевидной при ближайшемъ знакомствѣ съ религіей и мистицизмомъ грековъ, равно какъ и съ ученіемъ Гераклита.

ГЛАВА V.

ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА[1]).

1. Философія абсолютной субстанціи.

Основатель элейской школы, *Ксенофанъ*, родился въ Колофонѣ, іонійскомъ городѣ Малой Азіи Съ 25 лѣтъ изгнанный изъ родины, онъ велъ бродячую жизнь рапсода, скитаясь по Греціи около семидесяти лѣтъ, какъ самъ онъ о себѣ свидѣтельствуетъ[2]). Достигнувъ преклоннаго возраста (по нѣкоторымъ источникамъ онъ жилъ долѣе ста лѣтъ), Ксенофанъ проводилъ послѣдніе годы своей жизни въ греческихъ городахъ Италіи, преимущественно въ Элеѣ, основаніе которой онъ воспѣлъ въ 2000 гекзаметрахъ[3]).

Достовѣрно извѣстно, что бо́льшая часть дѣятельности этого рапсода обнимаетъ собою вторую половину VI вѣка, а смерть его случилась вѣроятно въ началѣ слѣдующаго столѣтія. Послѣдователь его — *Парменидъ* процвѣталъ въ началѣ V вѣка, а *Зенонъ*, ученикъ Парменида, и *Мелиссъ*, младшій представитель элейской школы, достигаютъ зрѣлыхъ лѣтъ (*ἀκμή* — около 40 лѣтъ) къ половинѣ этого вѣка.

Такимъ образомъ элейская школа существуетъ около столѣтія, періодъ, по истеченіи котораго, она вырождается въ софистику. Она оказала мощное вліяніе на всю послѣдующую философію, на-

---

[1]) Главнѣйшіе источники: *Mullach*, Fragmenta I. 84—130, 259—270, 271—309. Трактатъ неизвѣстнаго перипатетика de Melisso, Xenophane et Gorgia, ложно приписываемый Аристотелю, является добавочнымъ источникомъ, важнымъ для характеристики элейской школы вообще (ср. критическое изслѣдованіе Целлера, I, 463—86), при чемъ показанія этого источника провѣряются другими свидѣтельствами Аристотеля, Платона и Симплиція. Послѣдній „въ силу личнаго знакомства съ произведеніями элеатовъ и осмотрительнаго употребленія болѣе древнихъ источниковъ занимаетъ главное мѣсто среди позднѣйшихъ писателей“ (*Zeller*, I, 464)

[2]) Fr. 24.

[3]) Cens. Di nat. XV. 3. Diog. L. IX, 18—20 и Ar. Rhet. II, 23, 1400 b, 5.

чиная отъ матеріалистическаго атомизма, который развился непосредственно изъ ея началъ, и кончая идеалистическими ученіями Мегарской школы и самого Платона.

Какъ мы уже видѣли, философское начало этой школы, понятіе абсолютнаго, какъ единаго истинно сущаго, неизмѣннаго, заключалось въ первоначальной іонійской идеѣ, точно такъ же, какъ и противоположныя понятія Гераклита и пиѳагорейцевъ. Впервые выраженное Ксенофапомъ въ неопредѣленной теологической формѣ, оно было метафизически развито Парменидомъ, и съ тѣхъ поръ не возникало ни одного философскаго ученія, на которомъ не отразилось бы такъ или иначе вліяніе элейцевъ.

Ученіе Гераклита есть философія абсолютнаго *процесса*, вѣчнаго *генезиса*, измѣненія; ученіе элейцевъ есть философія абсолютной *субстанціи*, вѣчнаго, неизмѣннаго бытія.

Абсолютное, истинно сущее *вѣчно*, *неизмѣнно*, *неподвижно*, *едино*. Оно не можетъ *происходить* отъ чего-либо иного, будучи безусловнымъ: безусловно-сущее не можетъ ни возникнуть изъ небытія, ни обратиться въ несуществующее. Абсолютное *неизмѣнно;* ибо, если бы оно измѣнилось, въ немъ возникало бы нѣчто новое, уничтожалось бы нѣчто старое — оно не было бы безусловно, вѣчно истиннымъ бытіемъ. Оно *неподвижно;* ибо движеніе есть видъ измѣненія. Движеніе — относительно: оно предполагаетъ нѣчто внѣшнее движущемуся, пространство и время. Абсолютное не имѣетъ ничего внѣ себя; истинно сущее (τὸ ὂν), полнота бытія (τὸ πλέον), не имѣетъ внѣ себя другого истинно сущаго: *оно едино.*

Истинно сущее, абсолютное одно обладаетъ подлинной дѣйствительностью. Всѣ остальныя преходящія вещи, которыя движутся, измѣняются, возникаютъ и уничтожаются во всемъ своемъ безпредѣльномъ множествѣ, — не обладаютъ истиннымъ, дѣйствительнымъ бытіемъ: онѣ суть небытіе, т.-е. ложное бытіе, которое поистинѣ не существуетъ. Предметъ познанія есть Истина; истинно познается только то, что истинно есть. Остальное не можетъ быть познано, вообще быть предметомъ знанія. Ложное, *являющееся* бытіе чувственныхъ вещей есть лишь предметъ обманчиваго мнѣнія

Таково вкратцѣ содержаніе элейской метафизики. Отрицать явленія, природу, не приходило въ голову никогда ни одному здравомыслящему человѣку, а тѣмъ болѣе элейцамъ, философія которыхъ есть умозрѣніе „о природѣ“. Другое дѣло — судить объ истинности феноменальнаго міра, признавать ложной, ненастоящей — эмпирическую дѣйствительность вещей, что составляетъ неотъемлемое

свойство всякаго философскаго идеализма, всякой глубокой философіи вообще. И это различіе между истинно сущимъ абсолютнымъ и ложнымъ феноменальнымъ было впервые въ Европѣ установлено элейцами, хотя и въ весьма отвлеченной формѣ. Эта отвлеченность, столь естественная и необходимая въ первоначальномъ открытіи, способствовала наиболѣе ясному и отчетливому развитію понятія неизмѣннаго, подлинно сущаго бытія; но вмѣстѣ съ тѣмъ она же помѣшала дальнѣйшему развитію элейской школы, когда діалектика философской мысли разложила первоначальную абстракцію, выяснила все ея противорѣчіе съ живымъ сознаніемъ. Разсмотримъ же историческое развитіе этой школы

2. *Ксенофанъ.*

Если первымъ положеніемъ Ѳалеса, родоначальника іонійской философіи, было то, что вселенная полна демоновъ и боговъ, — вѣрованіе, раздѣляемое и Гераклитомъ и Пиѳагоромъ, то ученіе Ксенофана заключалось главнымъ образомъ въ полемикѣ противъ антропоморфнаго политеизма. Эта черта придаетъ всей его жизни характеръ тревожнаго броженія[1]). Скитающійся рапсодъ, онъ не поетъ старыя пѣсни про кентавровъ, про битвы боговъ, про подвиги исполиновъ; онъ „избралъ себѣ новую дорогу“, почитая боговъ разумною рѣчью, воспоминая недавнее прошлое, бесѣдуя о добродѣтели[2]). Онъ жестоко нападаетъ на Гомера и Гезіода, которые приписываютъ богамъ все, что есть постыднаго и предосудительнаго у людей: воровство, блудъ, обманъ и другія преступленія[3]). Онъ спрашиваетъ, съ какого права богамъ приписывается образъ человѣческій? всякій народъ создаетъ себѣ боговъ по своему подобію: рыжіе, голубоглазые у ѳракійцевъ, они черны, курносы у эѳіоповъ; если бы быки или лошади умѣли ваять и писать, и они изобразили бы боговъ подобными себѣ, дали бы имъ то тѣло, которымъ они обладаютъ[4]).

Противорѣчія миѳологіи невыносимы для пробудившейся мысли; идея божества является несовмѣстимою съ представленіями отдѣль-

---

[1]) Tim. Phlias. ap. Sext. Emp. hyp. I, 33 (*Mull.* v. 33):

. . . . . *δολίῃ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην*
πρεσβυγενὴς ἔτ' ἐών, ἄδολος καὶ ἄμοιρος ἁπάσης
σκεπτοσύνης.

[2]) Fr. 21, 17, 18, Diog. L. IX, 20.

[3]) Fr. 7. Tim. Phlias. v. 29 (*Mull.*): *Ξενοφάνης, ὑπάτυφος Ὁμηραπάτης ἐπικόπτης.*

[4]) Fr. 5, 6 и Clem. Strom. VII, 711. B.

пыхъ боговъ, во множествѣ которыхъ мысль разглядываетъ единство божественнаго. Это единое божественное не можетъ ни возникать, ни уничтожаться во времени, ни подчиняться чему-либо[1]). „Одинъ богъ — всевышній межъ людей и боговъ: ни тѣломъ, ни мыслью не подобенъ онъ смертнымъ". „Смертные мнятъ, что боги рождены подобно имъ, имѣютъ чувство, голосъ и строеніе, подобное ихнему"[2]). Но признать, что боги рождаются, есть такое же нечестіе, какъ признать, что они умираютъ: въ обоихъ случаяхъ оказывается, что есть время, когда боговъ не существуетъ, т.-е. что бытіе ихъ не истинно, не безусловно[3]). Все происходящее преходяще; божественное, которое истинно, пребываетъ единымъ вѣчно неизмѣннымъ и неподвижнымъ[4]). Поэтому Ксенофанъ возставалъ и противъ мистерій, какъ величайшаго безумія: если Левкотея — богиня, нечего по ней плакать, нечего хоронить ее; если она смертная — нечего приносить ей жертвы[5]). Въ этомъ изреченіи полемика Ксенофана бьетъ въ самую сущность національнаго культа. Всевышній единъ, ибо иначе онъ не можетъ быть выше всѣхъ[6]).

Согласно довольно достовѣрному преданію, Ксенофанъ былъ ученикомъ Анаксимандра, а слѣд. отъ него могъ заимствовать основное положеніе о единствѣ и вѣчности абсолютной субстанціи, пребывающей неизмѣнною во всѣхъ своихъ преходящихъ явленіяхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ Ксенофанъ значительно усилилъ это положеніе и призналъ, что въ преходящемъ потокѣ явленій нѣтъ ничего существеннаго, истинно сущаго, божественнаго. По ученію милетскихъ физиковъ, субстанція переходитъ къ опредѣленному отъ неопредѣленнаго и наоборотъ, возвращается отъ опредѣленнаго къ неопредѣленному. По Ксенофану — истинная субстанція вполнѣ отлична отъ

---

[1]) Plut. Strom. 4 (Dox. 580, 14) *ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης. οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν, ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα* — мѣсто, говорящее, повидимому, и за, и противъ политеизма.

[2]) Fr. 1 и 5.

[3]) Ar. Rhet. II, 23, 1399 b, 6.

[4]) Fr. 4. Ar. Met. I, 5, 986 b, 17 про элейцевъ вообще *(τὸ ἓν) ἀκίνητον εἶναί φασι.* Diog. L. IX. 19, *Ξ... πρῶτος ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι.*

[5]) Ar. Rhet. II, 23, 1400 b, 5. *Ξεν. Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν, εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνῶσι, ἢ μὴ, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν.* По другому преданію, очевидно родившемуся изъ приведеннаго анекдота, Ксенофанъ далъ тотъ же совѣтъ египтянамъ относительно Озириса (Plut. ap. *Mullach,* I, 108), финикійцамъ — относительно Адониса (Athenaeus IV, 174).

[6]) Ar. de Melisso c. 3, 977 a, 23. *εἰ δ' ἔστι ὁ θεὸς πάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι. εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον κα' βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων.*

міра явленій и не можетъ, очевидно, переходить въ него, будучи абсолютно неизмѣнной и неподвижной. Она — не источникъ генезиса, не матерія, не хаосъ; но божество, единое истинно сущее. Созерцая великое цѣлое природы (*τὸν ὅλον οὐρανόν*), Ксенофанъ проникся сознаніемъ его единства: куда ни обращаетъ онъ свой умъ, все разрѣшается воедино; все вѣчное міровое цѣлое, взятое отовсюду, разрѣшается въ одну однородную природу[1]). Она одна пребываетъ и въ ней полнота всего. *Все едино, единое же есть богъ*[2]).

Ксенофанъ основалъ свое ученіе о единствѣ *сущаго*, созерцая видимое цѣлое природы, окруженное всеобъемлющимъ небомъ. Поэтому и самое абсолютное сущее, которое онъ все еще не могъ отдѣлить отъ физической природы, представляется ему вселенской сферой, шаромъ[3]). Чрезвычайно важно и поучительно было бы знать, какъ мыслилъ Ксенофанъ отношеніе этой божественной сферы къ видимому міру: видимыя различія вещей очевидно являются несущественными по отношенію къ ней, она всюду однородна въ силу внутренняго единства своей природы. Но такъ какъ понятіе этой сферы почерпнуто изъ созерцанія видимаго неба, такъ какъ всѣ боги суть духовно-чувственные демоны, обоготворенныя силы природы, то и богъ Ксенофана, его абсолютное сущее, обладаетъ всецѣло полнотою чувственности. „Богъ весь видитъ, весь слышитъ, весь мыслитъ и безъ напряженія мысли управляетъ всѣмъ“[4]). Богъ есть единство всѣхъ вещей; въ Немъ и Имъ все едино, Онъ одинъ существенъ, и кромѣ Него нѣтъ истинныхъ боговъ. И тѣмъ не менѣе эллинскій духъ взялъ свое: отрицая антропоморфизмъ отдѣльныхъ народныхъ боговъ, Ксенофанъ перенесъ его въ сферу абсолютнаго сущаго, надѣленную имъ полнотою чувствъ.

---

[1]) Tim. Phlias. V. 35—7 (*Mull.*)

ὅππη γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ
πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίαν. Ср. также Fr. 2 и Plut. Strom. 4. (Dox. 580, 8).

[2]) Plat. Soph. 242 D. *τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον* (повидимому Платонъ разумѣетъ орѳиковъ), *ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις.* Ar. Met. I, 5, 986 b, 10. *εἰσὶ δέ τινες οἱ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο* и пр.... *ἀκίνητον εἶναί φασι.*

[3]) Относящіяся свидѣтельства доксографовъ см. у *Zeller'a* I, 492 и *Diels'a* (Dox. 140).

[4]) Fr 2 и 3. ср. Arist. de Melisso c. 3: *ἕνα δ' ὄντα, ὅμοιον εἶναι, πάντῃ ὁρᾷν τε καὶ ἀκούειν τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ.* Tim. Phlias. v. 30—31 (*Mul.*)

(*Ξ.*) *ἄλλον ἀπάνθρωπον θεὸν ἐπλάσατ' ἴσον ἁπάντῃ*
ἀσκηθῆ, νόον αὐτόν, ἄϊδιον ἠδὲ νόημα.

Въ исторіи греческой философіи идея такого божественнаго сферическаго тѣла имѣетъ, какъ мы увидимъ, первостепенное значеніе. У Ксенофана она до крайности неопредѣленна и, какъ намъ кажется, конкретная интуиція играетъ въ ней главную роль. Небо всего сильнѣе поражаетъ умъ Ксенофана въ своей безконечной, таинственной глубинѣ; внѣ неба нѣтъ ничего; оно не можетъ дышать чѣмъ-либо внѣшнимъ, какъ думаютъ пиѳагорейцы; оно безконечно и неподвижно[1]). Но вмѣстѣ оно и сферично, откуда возникло ошибочное мнѣніе, что Ксенофанъ признавалъ ограниченность міра[2]).

Физика Ксенофана едва ли не самая грубая изо всѣхъ дошедшихъ до насъ, хотя мы и узнаемъ въ ней нѣкоторое вліяніе Анаксимандра. Матеріальный міръ признается безпредѣльнымъ: внизъ — какъ земля, вверхъ — какъ воздухъ[3]). Земля постепенно сгущается изъ жидкаго и тинообразнаго состоянія, чтобы затѣмъ снова разрѣшаться въ воду[4]). Все возникаетъ такимъ путемъ: самыя свѣтила небесныя суть лишь горящія испаренія земли, ежедневно зажигающіяся, какъ уголья, на востокѣ, угасающія при закатѣ, или во время затменій. Отсюда Ксенофанъ допускаетъ возможность нѣсколькихъ солнцъ и лунъ въ различныхъ полосахъ земли[5]).

Такимъ образомъ матерія, матеріальный міръ подлежитъ измѣненію; все возникшее уничтожается и возникаетъ вновь; но тѣмъ самымъ полагается граница между неизмѣннымъ, пребывающимъ божественнымъ бытіемъ и міромъ преходящаго явленія. Такую границу положилъ Ксенофанъ между элейской философіей и предшествовавшей іонійской физикой. Впрочемъ, отношеніе феноменальнаго міра къ Богу еще совершенно не выяснено. По свидѣтельству Аристотеля, Ксенофанъ не выяснилъ, есть ли его „единое“ — метафизическое и постольку опредѣленное начало чистаго бытія, какимъ оно явилось впослѣдствіи Парменида; или же оно есть матеріальное и постольку безпредѣльное начало, каковымъ оно явилось впослѣдствіи *Мелиссу*. Ничего не различая, не касаясь природы этихъ началъ, рапсодъ

---

[1]) Fr. 4 и Diog. IX, 19 см. выше 196, 4

[2]) Заблужденіе, раздѣляемое самимъ Ѳеофрастомъ (*Diels*, Dox. 108, 113, 140). Ср. Simpl. in phys. f. 5 (Dox. 480, гдѣ слова самого Ѳеофраста напечатаны курсивомъ). Симпліцій прибавляетъ: *Νικόλαος δὲ ὁ Δαμασκηνὸς ὡς ἄπειρον καὶ ἀκίνητον λέγοντος αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ Περὶ θεῶν ἀπομνημονεύει. Ἀλέξανδρος δὲ ὡς πεπερασμένον αὐτὸ καὶ σφαιροειδές.*

[3]) Arist. de Coelo, II, 13 и fr. 12.

[4]) Hippol. I, 14. *Zeller*, I, 498.

[5]) Plac. II, 24, 7.

устремилъ свой взоръ на всю вселенную, „на все небо“ и, впервые признавъ все единымъ, сказалъ, что единое есть Богъ[1]).

Отрицалъ ли Ксенофанъ безусловно бытіе народныхъ боговъ или же, подобно Пармениду и индусамъ, приписывалъ имъ лишь относительную дѣйствительность, равную феноменальной дѣйствительности — сказать трудно[2]). Ученіе Ксенофана носитъ несомнѣнно пантеистическій характеръ, съ которымъ легко можетъ мириться политеизмъ; но его полемика противъ антропоморфизма и національнаго боговъ, противъ мантики[3]) и мистическихъ культовъ, равно какъ и монотеистическія выраженія, очевидно враждебны политеизму.

„Никто никогда и не зналъ и не будетъ знать ничего вполнѣ достовѣрнаго о богахъ, или о томъ, что я говорю относительно всѣхъ вещей; и если бы даже кому-нибудь случилось сказать самое истинное, онъ также самъ бы того не *зналъ*, ибо надъ всѣмъ господствуетъ *мнѣніе*“ (Fr. 14).

„Боги не открыли все смертнымъ отъ начала; но люди ищутъ сами и со временемъ находятъ лучшее“ (Fr. 16).

Такимъ образомъ живое чувство единаго божественнаго, сознаніе абсолютнаго, какъ вселенскаго, породило въ Ксенофанѣ справедливое сознаніе ограниченности и неполноты человѣческихъ знаній.

3. Парменидъ.

Понятіе истинно сущаго и его отношеніе къ эмпирической дѣйствительности было развито великимъ Парменидомъ, мыслителемъ, оказавшимъ сильное и глубокое вліяніе на развитіе всей греческой философіи. Ученикъ Ксенофана, онъ не остался при его неопредѣленномъ монизмѣ; посвященный въ ученіе Пиѳагора, онъ попытался соединить пиоагорейскій дуализмъ съ чистымъ монизмомъ

---

[1]) Ar. M I, 5, 986 b, 18. *Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην. διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό. Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής) οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.* Diels заподозрѣлъ подлинность этого мѣста (*ἐνίζειν* и *διασαφηνίζειν* не употребляются Аристотелемъ нигдѣ), тѣмъ не менѣе, оно кажется мнѣ чрезвычайно важнымъ и вѣрнымъ въ историческомъ отношеніи, если даже Ксенофанъ и слѣдуетъ ученію о безпредѣльности міра: ибо такое ученіе въ сущности противорѣчитъ признанію сферичности міра (conglobata figura у Cic. Acad. II, 37, 118).

[2]) Этотъ вопросъ недавно поднялъ *Freudenthal* (Ueber die Theologie des Xenophanes 1886 и въ Arch. f. Gesch. d. Phil. I. B. 3 H. 322).

[3]) Cic. de divin. I, 3, 5, хотя — Xenophanes, unus qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit.

истинно сущаго. Поэтому его философія, изложенная имъ въ его поэмѣ „О природѣ“ — обычное заглавіе всѣхъ древнихъ философемъ, — распадается на двѣ части: первая часть — объ истинносущемъ, вторая — о мнимомъ, эмпирическомъ существованіи.

Подобно древнимъ мудрецамъ индусовъ, Парменидъ описываетъ истинное знаніе, какъ божественное созерцаніе; ретивые кони влекутъ его колесницу по божественному пути, солнечныя нимфы Геліады, поднимая свои покрывала, ведутъ его *къ свѣту, оставивъ обители ночи*, и оси колесницы его раскаляются отъ быстроты движенія. Онъ достигаетъ вратъ ночи и свѣта, ключи которыхъ стережетъ вѣчная правда; небесныя дѣвы испрашиваютъ ее о пропускѣ, чтобъ она вынула желѣзный засовъ изъ дверей, и раскрывъ ихъ настежь, онѣ вводятъ колесницу въ жилище богини.

Богиня меня приняла благосклонно и, взявъ мою десную руку,
Такъ обратилась ко мнѣ и рѣчь мнѣ такую держала:
Юноша! ты, сочетавшій себя небеснымъ возницамъ
И славнымъ конямъ, влекущимъ тебя, ты, достигшій до нашего дома,
Радуйся нынѣ: не злая судьба сей путь тебѣ указала
(Ибо далекъ этотъ путь отъ путей остальныхъ человѣковъ).
Θемида тебя привела. Нынѣ все тебѣ должно увѣдать:
И правду, она же легко убѣждаетъ вѣрное сердце,
И мнѣніе смертныхъ людей, въ которомъ нѣтъ истинной вѣры,
Но и его совершенно познай, т.-е. мнѣнье, какъ ложное мнѣнье
(ὡς τὰ δοκοῦντα)
Должно тебѣ вполнѣ испытать, изслѣдуя все всесторонне[1]).

Есть два пути познанія: одинъ путь истины, путь правой вѣры, путь божественнаго знанія — что есть то, что есть, и нѣтъ того, чего нѣтъ; другой путь лжи, мнимаго знанія, путь обманчиваго мнѣнія смертныхъ — что есть то, чего нѣтъ. Есть только истинно сущее, то, что есть; то, чего нѣтъ, небытіе — не есть и не можетъ быть. Ложнаго бытія нѣтъ вовсе; оно потому и ложно, что его нѣтъ: оно не мыслимо, не познаваемо истиннымъ образомъ и не можетъ быть высказано нами; ибо если мы мыслимъ что-либо и высказываемъ что-либо, то мыслимъ и высказываемъ какъ нѣчто сущее, какъ то, что есть. Истинно мыслимое, познаваемое, есть вмѣстѣ съ тѣмъ истинно сущее; то чего нѣтъ, не можетъ быть никакимъ образомъ, а потому не можетъ быть ни въ знаніи, ни въ словѣ человѣка. Предметъ знанія — только истина; она связана со знаніемъ неразрывно: быть мыслимымъ и быть — одно и то же,

---

[1]) V. 1—32 M. (Sext. Emp. adv. Math. VII, 111).

ибо, кромѣ истинно сущаго, подлиннаго бытія, ничто не мыслимо, не познаваемо, не произносимо, *не есть* никакимъ образомъ. Кромѣ истиннаго бытія — все есть лишь ложная видимость, все лишь кажется только[1]).

Въ сферѣ этой ложной двусмысленной видимости блуждаютъ двоедушные смертные; безпомощность, нужда направляетъ ихъ сбивчивый умъ; слѣпые и глухіе, безумное и недоумѣвающее племя; они смѣшиваютъ то, что есть, съ тѣмъ, чего нѣтъ, считаютъ бытіе и небытіе тождественными, или различаютъ между ними (полагая небытіе на ряду съ бытіемъ, когда его нѣтъ вовсе); ихъ путь вѣчно обращается назадъ (*παλίντροπος*)[2]).

Должно отвлечь свою мысль отъ пути заблужденія, чтобы насъ не толкала привычка торной дорогой блуждать языкомъ, слѣпыми очами, заглохнувшимъ слухомъ. Должно направить свой умъ на свидѣтельство самой истины, отвлекшись отъ обманчиваго свидѣтельства чувствъ. Истина же свидѣтельствуетъ объ одномъ чистомъ бытіи, въ которомъ нѣтъ никакого небытія и перечисляетъ его *признаки* (*σήματα* v. 58) или предикаты[3]).

Истинно сущее есть вѣчное, не происходящее, не уничтожающееся (*ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον* v. 59), цѣлокупное, однородное, неподвижное, неизмѣнное, совершенное. — Нѣтъ времени, когда бы его не было или не будетъ, ибо оно *теперь есть* всецѣло *вмѣстѣ* — въ неразрывномъ связномъ единствѣ[4]). Гдѣ найти его происхожденіе или источникъ, откуда и какъ могло бы оно возрасти, изъ небытія, или бытія? Но изъ небытія оно не можетъ

---

[1]) V. 35—40 (Procl. in Tim. 105), V. 52—3 (Plat. Soph. 237 A.). Ср. Ar. de C. III, 1, 298 b, 21.

[2]) V. 43—51 (Simpl. Phys. f. 19 a)

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ εἶναι· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα·
πρῶτ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἶργε νόημα.
αὖτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον. οἱ δὲ φορεῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ' οὐ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Въ словахъ, напечатанныхъ курсивомъ, *Шустеръ* (Heracl. Ephes. 1873), *Швеглеръ* (Gesch. 93, 8) и *Дильсъ* (Philos. Aufsätze, E. Zeller gewidmet p. 255) видятъ полемику противъ Гераклита. См. впрочемъ серіозныя возраженія *Целлера* I, 671, 1.

[3]) V. 53—8. Simpl. Phys. 17, a; Diog. L. IX, 22.

[4]) V. 60—62. Simpl. Phys. 31 a.

οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
οὐ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἓν ξυνεχές.

возникнуть — „небытіе немыслимо и невыразимо вовсе“, небытія нѣтъ никогда; и что могло бы *прежде* или *послѣ* возбудить его къ началу? Бытіе не имѣетъ природы или происхожденія, причины или начала, оно должно быть или всегда и совсѣмъ, или никогда, никакъ[1]). Далѣе сущее не можетъ очевидно происходить и отъ бытія, отъ истинно сущаго: истинно сущее, какъ таковое, равно самому себѣ и не отличается отъ себя. Вѣчная Правда не даетъ ему ни возникать, ни уничтожаться, удерживая его „нетѣсными путами“: — такова логическая необходимость[2]). Бытіе есть безъ начала и конца, безъ *прежде* и *послѣ*: если оно *было* или *будетъ*, оно не *есть* вполнѣ; если оно *есть* всецѣло — оно не имѣетъ времени, ни прошедшаго, ни будущаго[3]).

Сущее не раздѣлено на части, по все равно себѣ самому: не будучи нигдѣ ни больше, ни меньше, оно всецѣло полно бытія и простирается какъ непрерывное „однородное“ цѣлое, ибо *сущее нераздѣльно примыкаетъ къ сущему* и ничѣмъ отъ сущаго не отличается, такъ что *все одно*[4]). Безначальное и безвременное (*ἄναρχον ἄπαυστον*), оно неизмѣнно и неподвижно; ибо генезисъ и разрушеніе отступили далеко отъ него, устраненные вѣрною правдой. Сущее есть абсолютная полнота: внѣ его нѣтъ ничего и потому оно совершенно неподвижно. Движеніе предполагаетъ пустоту — пустота же есть небытіе, котораго нѣтъ[5]). Ограниченное собою, скованное своимъ собственнымъ предѣломъ, сущее пребываетъ тождественное въ тождественномъ, непоколебимо утверждаясь само собою, „ибо сильная необходимость содержитъ бытіе въ связяхъ предѣла и сжимаетъ его со всѣхъ сторонъ[6])“.

Поэтому оно не безпредѣльно; безпредѣльно то, что всегда имѣетъ нѣчто внѣ себя, какъ мы это уже видѣли при изложеніи пиѳагорейскаго ученія; полнота, совершенное, не имѣетъ ничего

---

[1]) V. 62—7. *οὕτως ἢ πάμπαν πελέμεν χρεών ἐστιν ἢ οὐκι* (67).

[2]) V. 68—71. *τοὔνεκεν οὔτε γενέσθαι, οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη, χαλάσασα πέδῃσιν, ἀλλ' ἔχει* (69—71).

[3]) V. 75—6. *πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο; εἰ γε γένοιτ', οὐκ ἔστ', οὐδ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.*

[4]) V. 78—82. *οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον,*
οὐδέ τί πη μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν ξυνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δὲ πλέον ἐστὶν ἐόντος·
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει·
αὖτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἔν πείρασι δεσμῶν..

[5]) Ar. De Gen. et cor. I, 8, 325 a. Met. I, 3, 984 a, 31. Phys. I, 2, 184 b, 16, 185 a, 9.

[6]) V. 82—7. *οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη*
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει τε καὶ ἀμφὶς ἔέργει.

внѣ себя и потому имѣетъ въ себѣ самомъ свой предѣлъ. Сущее — совершенно и довлѣетъ себѣ. Ибо иначе оно бы не было полнотою, не было бы цѣлымъ, а слѣд. и истинно сущимъ; оно нуждалось бы во всемъ, будучи ничѣмъ: въ этомъ и заключается та „сильная необходимость“, о которой говоритъ Парменидъ[1]).

Въ такомъ опредѣленіи — и достоинство и недостатокъ философіи Парменида: съ одной стороны, понятіе внутренняго предѣла, какъ условія совершенства и полноты, конкретной опредѣленности абсолютнаго, — есть глубокая, умозрительная идея; съ другой стороны, такой предѣлъ является не свободнымъ самоопредѣленіемъ сущаго, но роковою границею, сковывающею его въ цѣпяхъ необходимости — неизбѣжный результатъ слишкомъ абстрактнаго понятія объ истинно-сущемъ: оно ограничивается самой своею отвлеченностью. Парменидъ не признавалъ никакого процесса въ абсолютномъ, отрицая его метафизическую возможность.

Роковая граница, имманентная Сущему Парменида, есть граница всего язычества, источникъ языческой теогоніи. Здѣсь находится та точка, гдѣ чисто метафизическія опредѣленія получаютъ миѳологическій характеръ. Роковая граница, какъ теогоническая потенція, олицетворяется во образѣ богини (*ἡ δαίμων*): то Необходимость, совокупляющая, одержащая сущее. Парменидъ зоветъ ее Мойрой, Ѳемидой, Дике[2]), другіе Адрастеей и проч.

Самое сущее, поскольку оно представляется со всѣхъ сторонъ ограниченнымъ, опредѣленнымъ, является у Парменида подобнымъ шару, — закругленной и законченной въ себѣ вселенской сферой, представленіе о которой Парменидъ нашелъ у своего учителя[3]). Не забудемъ, что метафизическое все еще не вполнѣ отдѣлялось отъ физическаго и несмотря на всю строгость и силу діалектическихъ опредѣленій Парменида, онъ представлялъ себѣ свое Сущее, какъ единое истинное въ самыхъ вещахъ, въ самомъ мірѣ, объятомъ сферой небесъ[4]).

Отвлеченное понятіе истинно сущаго повлекло и къ другому важному результату, къ непосредственному отождествленію мысли-

---

[1]) V. 88—9. *οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν Θέμις εἶναι.*
ἔστὶ γὰρ οὐκ ἐπιδευές, ἐὸν δέ κε παντὸς ἐδεῖτο·

[2]) V. 97, 128, 14, 28; всѣ эти различные образы являются олицетвореніями одной и той же богини (*ἡ δαίμων*).

[3]) V. 103. *πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον* и пр. Таковъ и богъ Ксенофана (*ἶσον ἀπάντῃ* см. выше 249,4) Ср. Ѳеофраста, Ипполита, Евсевія (*Diels*, Dox. 169—170, 564).

[4]) См. ниже, 259—60.

маго и сущаго: кромѣ бытія нѣтъ ничего, а мысль сознается сущей, чистая мысль свободна отъ чувственныхъ внѣшнихъ аффектовъ и впечатлѣній и равна чистому бытію. Истина, предметъ чистой мысли, и самая эта мысль — взаимно покрываютъ другъ друга.

Одно и то же есть мысль и то, о чемъ она мыслитъ:
Безъ сущаго мысль не найти, — она изрекается въ сущемъ.
Иного, кромѣ бытія, и нѣтъ и не будетъ...[1])

А такъ какъ сущее, въ силу отвлеченнаго понятія о немъ, „все однородно“, „подобно себѣ самому“, то оно все есть мысль, все мыслитъ, какъ опредѣлилъ уже Ксенофанъ. Но сущее не только совершенная, чистая мысль: оно имѣетъ тѣлесность и совершенную недѣлимую тѣлесность, какъ полноту бытія, почему оно и изображается въ видѣ совершенной сферы. Впрочемъ, это тѣлесность чисто умопостигаемая и сверхъ-чувственная, духовная, если умѣстно здѣсь такое выраженіе.

Целлеръ правъ, указывая на то, что сущее Парменида есть сущность, субстанція чувственныхъ вещей, и постольку оно тѣлесно[2]). Но онъ упускаетъ изъ виду, что относительно этой тѣлесности отрицаются послѣдовательно всѣ возможныя эмпирическія ограниченія: она абсолютна, недѣлима, непроницаема, недвижима, неизмѣнна. Она находится не только внѣ времени, но и внѣ пространства, не имѣя внѣ себя ничего[3]). Это вселенское тѣло *вездѣприсуще:* оно пребываетъ „все вмѣстѣ“, въ единомъ, вѣчно-настоящемъ моментѣ (*νῦν ὁμοῦ πᾶν*) и въ каждой точкѣ, будучи совершенно нераздѣльно и во всемъ равно себѣ. Мы должны „постигать умомъ отсутствующее, какъ присутствующее“, не раздѣляя сущее отъ сущаго какъ бы на отрѣзанные куски (*ἀποτμήξει*), то разсѣивающіеся по всему міру, то вновь составляемые и соединяемые.

Одно и то же есть мысль и то, о чемъ она мыслитъ
Безъ сущаго мысль не найти, — она изрекается въ сущемъ.
Иного, кромѣ бытія, и нѣтъ и не будетъ. Судьба положила

---

[1]) V. 94—7.

[2]) *Zeller*, I, 517, 152. Ar. Met. IV, 5, 1010 a, 1... *περι τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τα αἰσθητὰ μόνον.* De Coelo III, 1, 298 b, 21.

[3]) Plat. Theaet. 180 E... *ἀκίνητον τελέθειν, ᾧ πάντ' ὄνομα εἶναι, καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις διϊσχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ, οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.* Ar. Met. I, 5 *ἀκίνητον τὸ πᾶν.* Phys. I, 2, 184 b, 16. 185 a, 9; 9, 192 a, 1. De C. III, 1, 298 b, 17. M I, 3, 984 b, 3. De Gen. I, 8, 325 a, 2—23.

Одному и недвижному быть — тому, чему имя есть „Все".
Это „Все" люди истиной чтутъ, но мнятъ то въ рожденьи, то въ смерти,
То въ небытіи, то въ бытіи, въ движеніи съ мѣста на мѣсто,
То въ измѣненьи цвѣтовъ своихъ ярко блистающихъ красокъ.
А такъ какъ конечный предѣлъ бытія совершенно законченъ —
Оно по объему подобно вполнѣ закругленному шару,
Коего центръ отъ окружности всюду равно отстоитъ, и коего части
Всюду равны — не больше не меньше другъ друга.
Нѣту въ бытіи пустоты, небытія, откуда бы шло неравенство,
И сущаго нѣтъ въ немъ такого, чтобъ больше иль менѣе было
Сущаго здѣсь или тамъ. Но все нерушимо и цѣло,
Равно отовсюду покоится, все цѣлокупно въ предѣлахъ.
Здѣсь я кончаю тебѣ достовѣрное слово и думу.
Объ истинѣ: смертное *мнѣнье* отселѣ познай,
Прикрасамъ обманчивымъ рѣчи моей твоимъ слухомъ внимая. (V. 94—112)[1])
. . . . . .
Повѣдаю нынѣ устройство вещей, которое кажется правдой,
Чтобы изъ мнимаго знанья людей ничто отъ тебя не укрылось. (V. 120—1).
. . . . . .
. . . . . .
Теперь ты познаешь эфиръ и всѣ знаменья въ эфирѣ
И яснаго солнца блистающій свѣтъ и тайное дѣйствіе солнца.
Познаешь, откуда оно, постигнешь дѣла и природу
Бродячей царицы ночей, луны круглолицей. И небо
Также увѣдаешь ты, которое все окружаетъ;
Узнаешь, откуда оно и какъ оно связано рокомъ
Держать всѣ предѣлы свѣтилъ . . . . . .
. . . . . Ты узнаешь, откуда возникли
Солнце, луна и земля, эфиръ и небесное млеко,
Горній надзвѣздный Олимпъ, и жгучая звѣздная сила. (V. 133—143).

Признаки истиннаго бытія перечислены; всякое отрицаніе, ограниченіе отъ него удалено; оно ограничено лишь самимъ собою.

---

[1]) V. 94—108. *τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα·*
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος· ἐπεὶ τόγε μοῖρ' ἐπέδησεν
οἷον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι, τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐκί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν,
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκέσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐόν ἐστιν, ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον.

Отъ умопостигаемаго единства чистаго бытія Парменидъ обращается къ множеству чувственнаго явленія.

Каждая отдѣльная ограниченная вещь есть нѣкоторое ограниченіе бытія и его полноты: вытѣсняя, исключая собою другія вещи, она извѣстнымъ образомъ, съ извѣстныхъ сторонъ отрицаетъ бытіе, его недѣлимую полноту; каждое отдѣльное ограниченное существованіе отрицаетъ его во времени, каждая величина — въ пространствѣ. Каждая вещь и существованіе, какъ отрицаніе бытія, заключаетъ въ себѣ *небытіе*. Такимъ образомъ весь этотъ міръ слагается изъ бытія и небытія, которыя являются въ немъ какъ бы смѣшанными или же одно на ряду съ другимъ. между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ существуетъ только бытіе, а небытіе есть обманъ, пустая видимость. Эта видимость, это отрицательное начало преломляетъ въ себѣ чистый свѣтъ всеединаго бытія и рождаетъ видимый міръ, калейдоскопъ явленій, возникающихъ и уничтожающихся, измѣняющихся и движущихся, дробящихся до безпредѣльности, въ своей случайности и несущественности. Начала этого міра явленій суть: съ одной стороны эфирный огонь, чистый свѣтъ, тонкій и нѣжный, всюду тождественный себѣ. и отличный отъ другого, съ другой стороны темная густая тьма, ночь, — косное начало[1]).

По словамъ Аристотеля, Парменидъ, вынужденный сообразоваться съ чувственнымъ множествомъ явленій, долженъ былъ на ряду съ умопостигаемымъ единствомъ допустить два новыя начала: тепло и холодъ, „на подобіе огня и земли“. Одно изъ этихъ началъ, тепло, полагаетъ онъ сообразнымъ бытію, другое же, холодъ, представляетъ собою сторону небытія[2]). Анаксимандръ, Пиоагорейцы, Гераклитъ — признавали всѣ вещи происшедшими изъ противоположныхъ началъ, при чемъ уже со временъ Анаксимандра дѣятельное, положительное, *небесное* начало тепла или огня и пассивное, отрицательное *земное* начало холода или мрака — являются основнымъ типомъ противоположности. Въ области явленій Парменидъ допускаетъ подобный же дуализмъ активнаго, образующаго начала свѣта и пассивнаго матеріальнаго начала мрака[3]); впервые онъ

[1]) V. 116—119. *τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ*
ἤπιον ἐὸν, μέγ' ἀραιὸν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτὸ
ἀντία, νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

[2]) M. I, 5, 986 b, 32—987 a, 2: *τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.* Gen. et cor. I, 3, 318 b, 6.

[3]) Въ этомъ заключается его великая заслуга. Ср. Ar. M. I, 3, 984 b, 5, о Парменидѣ и тѣхъ, кто, подобно ему, признаютъ двѣ причины „тепло и хо-

опредѣляетъ этотъ дуализмъ, какъ основную противоположность бытія и небытія; но онъ призналъ истинно сущимъ только одно изъ этихъ началъ „всюду тождественное себѣ“: *другое изъ нихъ не слѣдуетъ допускать вовсе, ибо въ признаніи его заключается заблужденіе смертныхъ*[1]). Матеріальное начало, обусловливающее множество, генезисъ, движеніе вещей, признается ничтожнымъ и совершенно отрицательнымъ. Элейская школа не сознала еще, что это отрицаніе, которое она нашла въ основѣ всей вселенной, есть лишь потенція, *мощь* бытія. честь такого открытія принадлежитъ впервые Платону, раскрывшему эту метафизическую истину въ своемъ „Софистѣ“ и „Парменидѣ“. Но самъ Платонъ пришелъ къ ней, лишь развивая далѣе элейское ученіе, заставляя говорить самихъ элейскихъ философовъ, которые выступаютъ дѣйствующими лицами упомянутыхъ діалоговъ.

Единое вѣчное сущее, абсолютная полнота, раскрывается въ явленіи, какъ свѣтъ и тепло, какъ творческое жизненное начало; въ себѣ самомъ оно пребываетъ замкнутое, трансцендентное явленіямъ. Съ другой стороны — небытіе, чисто отрицательное и несуществующее, *является* какъ ночь, холодъ, косная стихія, образующая основу мірового процесса явленій. Эти двѣ стихіи, свѣтлая и темная, наполняютъ собою весь міръ; всѣ вещи созданы изъ ихъ смѣси[2]) Чѣмъ болѣе свѣта, тепла въ данной вещи, тѣмъ болѣе въ ней бытія жизни, сознанія: откуда все сущее имѣетъ въ себѣ разумность, „ибо полнота есть мысль“. Чѣмъ болѣе косности, мрака, холода, тѣмъ больше слѣпого заблужденія, безжизненной матеріи, Снебытія. Тонкій безпримѣсный эфиръ, тождественный себѣ, (ἑαυτῷ πάντοσε τωὐτόν), составляющій эссенцію божественной сферы сущаго,, его недѣлимаго тѣла, — разлитъ всюду, проницаетъ все. Но слѣпые смертные видятъ его не всюду и не въ цѣлости, будучи тягчены чувственностью. Ночь также *кажется* разлитою во всей „сферѣ“ бытія: она-то ложнымъ образомъ отдѣляетъ сущее отъ сущаго во времени и пространствѣ; въ ней ложнымъ образомъ

лодъ или огонь и землю: *χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐναντίον. Theophr.* (Dox. 482 изъ Alex. Met. и Diog. IX, 21): *Παρμ... ἐπ' ἀμφοτέρας ἦλθε τὰς ὁδούς. καὶ γὰρ ὡς ἀΐδιόν ἐστι τὸ πᾶν ἀποφαίνεται καὶ γένεσιν ἀποδιδόναι πειρᾶται τῶν ὄντων οὐχ ὁμοίως περὶ ἀμφοτέρων δοξάζων, ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν μὲν ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων, κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχὰς πῦρ καὶ γῆν, τὴν μὲν ὡς ὕλην, τὸ δ' ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν.*

[1]) V. 113—16.

[2]) V. 122—5.

преломляется единый свѣтъ въ обманчивой многообразной игрѣ лучей, то возгораясь, то угасая, то измѣняя свои цвѣта.

Подобное познается подобнымъ: каковъ составъ тѣла человѣческаго, таковъ и разумъ его; преобладаетъ ли свѣтлое начало — мы познаемъ свѣтъ, преобладаетъ ли холодъ и мракъ — мы, какъ трупы, оставленные жизненнымъ огнемъ, знаемъ только мракъ и холодъ. „Ибо то, что мыслитъ есть природа тѣла человѣческаго, всѣхъ и каждаго: ибо *полнота* (то, что преобладаетъ въ немъ) *есть мысль*[1])".

Ближайшимъ образомъ физика Парменида напоминаетъ физику пиѳагорейцевъ[2]), хотя трудно рѣшить, онъ ли заимствовалъ ее у нихъ, или Филолай развилъ ее подъ вліяніемъ Парменида. По нѣкоторымъ источникамъ, именно онъ впервые назвалъ міръ космосомъ и призналъ землю круглой. Вселенная Парменида есть та же всеединая истинная сфера, удерживаемая необходимостью въ цѣпяхъ предѣла, но смѣшанная съ тьмою, сгустившаяся мракомъ. По „истинѣ", онтологически, она совершенно однородна, непроницаема, недѣлима, неподвижна, полна бытія; по „мнѣнію — она является намъ состоящею изъ различныхъ концентрическихъ сферъ или „вѣнковъ", наслояющихся вокругъ земли — нѣчто въ родѣ сферъ Анаксимандра. Эти сферы — частью темныя, частью свѣтлыя и смѣшанныя. Крайняя изъ нихъ есть темная небесная *твердь*, слѣдующія за нею — наполнены чистаго огня, за ними идутъ „вѣнки", наполненные ночью, затѣмъ снова наступаетъ очередь огня[3]). Мы не станемъ

---

[1]) V. 146—9 ap. Theophr. de sensu 3 и 4: Парменидъ ничего не установилъ (относительно ощущеній), кромѣ развѣ того, что, различая между двумя стихіями, онъ опредѣляетъ познаніе смотря по тому, которая изъ нихъ преобладаетъ: ибо, смотря по тому, будетъ ли преобладать тепло или холодъ — и разумъ будетъ иной; тепло сдѣлаетъ его лучшимъ и болѣе чистымъ.

ὡς γὰρ ἑκάστῳ (φησὶν) ἔχει κρᾶσις μελέων πολυκάμπτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Ѳеофрастъ передаетъ *τὸ πλέον* какъ *τὸ ὑπερβάλλον*. Cp. Alex. Mel. 1009 b, 21 *τὸ γὰρ πλέον λέγεται νόημα· ὡς γὰρ τοῦ φρονεῖν ἠρτημένου τῆς σωματικῆς κράσεως καὶ ἀεὶ κατὰ τὸ πλεονάζον καὶ ἐπικρατοῦν ἐν τῇ σωματικῇ διαθέσει αὐτοῦ γενομένου.*

[2]) *Cp. Tannery*, Hist. de la sc. 221. *Diels*, Gorgias u. Empedocles. Sitzungsb d. Berl. Akad. 1884, 352. Парменидъ излагаетъ устами богини человѣческое мнѣніе: отсюда такія выраженія какъ v. 113. *μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμης ὀνομάζειν.* Но это еще не значитъ, чтобы Парменидъ излагалъ здѣсь мнѣніе какихъ-либо философовъ, — рѣчь идетъ объ *объективномъ* мнѣніи: (V. 120—1) *τῶν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίσω, (ὡς οὔ μήποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ).* Подобное отношеніе къ физикѣ мы находимъ впослѣдствіи и у Платона (*εἰκότες λόγοι* Tim. 29 B, D, 40 E, 48 D, 72 D.).

[3]) *Zeller*, I. 524 и слѣд. *Tannery*, 229 и пр. Plac. Aëtii II, 7 (Dox. 335). Таннери указываетъ на сходство съ космологіей Геры армянина въ X книгѣ Платоновой республики. О сферической формѣ земли—Diog. L.IX, 21.

останавливаться здѣсь на сложномъ и запутанномъ вопросѣ о различныхъ подробностяхъ Парменидовой космологіи. По мнѣнію Таннери, Парменидъ приходилъ къ тому заключенію, что свѣтъ дня не зависитъ отъ солнца, но что дневная атмосфера есть самостоятельный свѣтлый слой[1]). Солнце является такимъ образомъ не источникомъ свѣта, а только однимъ изъ его сосудовъ.

Посреди смѣшанныхъ сферъ, т.-е. посреди звѣзднаго неба, а можетъ быть и въ серединѣ всѣхъ сферъ вообще — въ центрѣ вселенной царствуетъ великая богиня, управляющая роковымъ процессомъ мучительнаго, ненавистнаго рожденія всѣхъ вещей и совокупленіемъ половыхъ силъ, мать всѣхъ боговъ и всего сущаго, родившая прежде всѣхъ боговъ Эроса[2]). Эта богиня есть та же Дике (Правда, Справедливость), или Необходимость, которую мы столь часто встрѣчаемъ въ дошедшихъ до насъ стихахъ Парменида. Она создала небо и управляетъ движеніями его свѣтилъ, связавъ ихъ своими цѣпями[3]). *Она же управляетъ судьбою душъ, которыхъ она то посылаетъ изъ свѣта въ адъ, то снова возводитъ къ свѣту изъ ада.* Отсюда мы видимъ, что Парменидъ не остался чуждымъ пиѳагорейскаго ученія о душепереселеніи, столь близкаго ему по духу[4]).

Миѳологическій образъ *Необходимости* связываетъ обѣ части философіи Парменида: повидимому, переходъ отъ первой ко второй иначе и не возможенъ, какъ посредствомъ вмѣшательства фантазіи Но дѣло въ томъ, что образъ Необходимости преслѣдуетъ насъ и въ первой, метафизической части этой философіи: *логическая* необходимость, безъ оковъ сковывающая сущее, становится *физическою* необходимостью въ области рожденія, генезиса. Среди абстрактныхъ метафизическихъ опредѣленій бытія образъ необходимости является слишкомъ конкретнымъ. Откуда она, тождественна ли она бытію, почему оно подчинено ей? Мы уже видѣли, что самая

---

[1]) *Tannery*, 236. Dox. l. c. Нельзя скрыть множества затрудненій, связанныхъ съ такимъ толкованіемъ.

[2]) V. 128. *ἐν δὲ μέσῳ τούτων Δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·*
πάντῃ γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχή,
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆναι, ἐναντία τ' αὖθις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

Stob. Ecl. (Dox. 335) *τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις τοκέα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἥντινα καὶ δαίμονα κυβερνῆτιν καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει δίκην τε καὶ ἀνάγκην.* V. 132 *πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.*

[3]) V. 138—9 *ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν ἀνάγκη πείρατ' ἔχειν ἄστρων.*

[4]) Simpl. Phys. 9 a. m.: *καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδὲς, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησι.*

отвлеченность, абстракція Сущаго ограничиваетъ его; разъ, что сущее не мыслится какъ абсолютный, вселенскій и свободно Сущій Богъ — оно ограничено собою, какъ Сущимъ, своимъ собственнымъ всеисключающимъ существомъ. Оно едино и только едино: на-ряду съ нимъ, кромѣ него ничего не можетъ быть. Сущее не можетъ выйти изъ себя, сообщаться другому, ибо другое не мыслимо. Оно цѣпенѣетъ въ неподвижномъ единствѣ, не можетъ дѣйствовать и даже мыслить что-либо иное. Въ этомъ единствѣ, въ этой невозможности *небытія*, инобытія, дѣйствія — въ этой субстанціональной ограниченности Сущаго — заключается его роковая граница. Такая граница есть *необходимость*, а сознаніе, чувство необходимости рождаетъ *Желаніе* — общую теогоническую и космогоническую потенцію; желаніе же омрачаетъ покой Сущаго и рождаетъ ложный міръ похоти, міръ полового раздвоенія, рожденія и смерти. Искупленіе изъ такого міра возможно очевидно лишь путемъ побѣды надъ чувственностью, путемъ божественнаго умнаго познанія.

Такимъ образомъ система Парменида, въ томъ, что она имѣетъ, повидимому, наиболѣе несовершеннаго, — въ представленіи о Необходимости, о границѣ чистаго бытія — заключаетъ глубочайшую метафизическую идею и вмѣстѣ выражаетъ собой философію языческаго натурализма: среди отвлеченной метафизики сущаго Необходимость должна являться миѳическимъ существомъ, ибо граница сущаго есть языческое, теогоническое начало. Философія Парменида настолько объективна, настолько свободна отъ произвола субъективной фантазіи, что она по содержанію совпадаетъ съ величайшей изъ философій востока, съ философіей Упанишадъ и Вѣданты. О заимствованіи разумѣется не можетъ быть и рѣчи, тѣмъ болѣе, что самый духъ умозрѣнія въ Индіи и Греціи совершенно иной. Индусъ преслѣдуетъ прежде всего религіозную, практическую цѣль — освобожденіе отъ міровой страды душепереселенія посредствомъ божественнаго познанія Сущаго; онъ стремится прозрѣть сквозь покровъ Майи, заблужденія, опутавшаго его, онъ хочетъ пробудиться отъ ложнаго сна земнаго существованія. Грекъ задается чисто теоретической, умозрительной задачей. Поэтому мы не находимъ у Парменида ни слова объ искупительной цѣли или значеніи знанія, и только одинъ намекъ на метемпсихозу, тогда какъ эти два ученія составляютъ общее достояніе всѣхъ религіозныхъ и философскихъ сектъ въ Индіи. Несмотря на это, ученіе о чистомъ, абсолютномъ, истинно сущемъ бытіи, вѣчномъ, неизмѣнномъ, однородномъ, о недѣлимомъ и всесовершенномъ бытіи, всегда тождественномъ себѣ,

безвременномъ и внѣпространственномъ — развито индусами въ точныхъ терминахъ элейской школы, хотя и въ безконечномъ, утомительномъ многословіи. Это чистое бытіе индусовъ также исключаетъ возможность, мыслимость всякаго инобытія, всякаго *другого* на ряду съ собою; оно столь же фатально ограничено собою, хотя также мыслится какъ полнота, допуская изображеніе въ видѣ сферы. Міръ есть *майя*, призракъ, возникшій изъ заблужденья *(авидья)*, тогда какъ *видья* — божественное знаніе, имѣетъ лишь одинъ предметъ — истинно Сущее, съ которымъ оно безусловно тождественно. Переходъ отъ чистаго монизма *(адваити)* такого знанія къ дуализму *(дваити)* переходящаго существованія, колеблющагося между *тождествомъ* и *различіемъ*, погруженіе въ призрачный міръ скитанія, скорбнаго рожденія и смерти — мыслится и здѣсь какъ совершенно роковой, фатальный Въ древнѣйшихъ памятникахъ онъ обусловливается чувствомъ, сознаніемъ одиночества отвлеченнаго бытія: отсюда въ немъ возникаетъ *Кама* (Эросъ), половое желаніе, порождающее раздвоеніе на два пола. Въ другихъ памятникахъ мірозданіе обусловливается *страхомъ одиночества* или смертнымъ голодомъ Праджапати, создателя міра: вышній богъ есть самая смерть[1]).

4. Зенонъ.

Ученіе Парменида, несмотря на всю свою глубину и силу, не могло не встрѣтить многочисленныхъ противниковъ. Поражая умы, оно смущало ихъ своимъ противорѣчіемъ съ обыденнымъ сознаніемъ, съ убѣжденіями относительно реальности внѣшнихъ явленій; элейская идея, несмотря на свою внутреннюю религіозность, несмотря на свой мистицизмъ, противорѣчила также и миѳологическому сознанію, признавая верховнымъ, единымъ истиннымъ богомъ нечеловѣчную разумную сферу бытія.

Отсюда явились попытки примирить философію элейцевъ съ реальностью физическаго міра, съ миѳологическимъ сознаніемъ и защитить ее отъ тѣхъ противниковъ, которые нападали на нее во имя опыта и здраваго смысла. Поэтому элейская идея истинно-сущаго, какъ абсолютной полноты, получила 1) *физическое* развитіе у атомистовъ, которые пытались спасти реальность множества и движенія,

[1]) Rig-veda X, 129, 4. Atharva-veda IX, 2, 19—21. Brhad-aranyaka Upanischad, 1. 2. 1—7, 1. 4. 2 и 17 и пр. Ср. *Regnaud*, Matériaux p. servir à l'hist. de la philos. de l'Inde, II, 1—30, *L. Schermann*, Philosophische Hymnen aus d. Rig-und Atharva-Veda-Samhitâ, 1887. Также, *Colebrooke* on the Vedas (Essays ed. Cowel 1873, I, 30).

исходя изъ началъ Парменида, 2) *мистическое* развитіе у Эмпедокла, 3) діалектическое — у Зенона. Атомисты и Эмпедоклъ не ограничивались однимъ понятіемъ элейской субстанціи, но клали въ основаніе своихъ ученій другія оригинальныя начала. Изъ всѣхъ великихъ мыслителей древности только Зенонъ остался вполнѣ вѣренъ ученію Парменида, не прибавивъ ничего новаго къ его содержанію; поэтому онъ и долженъ быть разсмотрѣнъ нами теперь же, хотя въ формальномъ отношеніи оно несомнѣнно далеко оставляетъ за собою и атомистовъ и Эмпедокла.

Возникнувъ въ великой Греціи, по сосѣдству съ пиѳагорейскимъ союзомъ, элейская школа должна была выдержать упорную борьбу за существованіе — борьбу не только философскую, но можетъ быть и политическую[1]). Положительныя начала элейской школы, ученіе о единомъ сущемъ, высказанное Парменидомъ, — не допускало дальнѣйшаго развитія. Поэтому вся дѣятельность элейцевъ направляется главнымъ образомъ на полемику.

Зенонъ придалъ новую форму элейскому ученію, раскрывая противорѣчія, присущія противоположнымъ ему утвержденіямъ — относительно *множества* и *движенія* вещей. Парменидъ доказываетъ единство бытія и нереальность, несущественность явленій, исходя изъ раскрытаго имъ понятія истинно-сущаго. Зенонъ идетъ обратнымъ путемъ: онъ *предполагаетъ* явленія истинно-сущими, чтобы показать тѣ безусловныя противорѣчія, къ которымъ приводитъ подобное предположеніе[2]). Сущее Парменида есть абсолютная полнота бытія — вмѣстѣ разумная и тѣлесная. Божественная сфера элейцевъ есть недѣлимая и совершенная полнота: въ ней нѣтъ мѣста для измѣненія и движенія, потому что въ ней нѣтъ пустоты; она

---

[1]) Уже Ксенофанъ является намъ политическимъ изгнанникомъ и самые его фрагменты заключаютъ нападки на общественный строй (Fr. 19 и др.). Парменидъ, по свидѣтельству Спевсиппа (D. L. IX, 23), былъ законодателемъ своего города, Зенонъ палъ мученикомъ за его свободу. Элейская школа имѣла, слѣдовательно, опредѣленный политическій характеръ и тенденціи.

[2]) Plat. Parm. 128. *Μανθάνω, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ὦ Παρμενίδη, ὅτι Ζήνων ὅδε οὐ μόνον τῇ ἄλλῃ σου φιλίᾳ βούλεται ᾕκειῶσθαι, ἀλλὰ καὶ τῷ συγγράμματι. ταὐτὸν γὰρ γέγραφε τρόπον τινά, ὅπερ σύ· μεταβάλλων δ' ἡμᾶς πειρᾶται ἐξαπατᾶν ὡς ἕτερόν τι λέγων, σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φὴς εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτου τεκμήρια παρέχει καλῶς τε καὶ εὖ. ὅδε δ' αὖ οὐ πολλά φησιν εἶναι, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται... ἔστι δὲ τό γ' ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα τὰ γράμματα τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῳδεῖν, ὡς εἰ ἕν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστιν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἱκανῶς ἐπξίοι.*

заключена въ себѣ и ничего внѣ себя не имѣетъ. *Она вся вездѣ, вся теперь:* не занимая никакого опредѣленнаго мѣста, она всецѣло внутренно наполняетъ собою пространство; не занимая никакого опредѣленнаго времени, она наполняетъ собою вѣчность. Таково понятіе истинной *природы*, истиннаго бытія: отсюда все множество явленій, существующихъ въ пространствѣ и времени, въ непрестанномъ измѣненіи и движеніи, является у Парменида ложнымъ и кажущимся только.

Зенонъ, напротивъ того, предполагаетъ бытіе вещей во времени и пространствѣ, ихъ измѣненіе и движеніе — истинными, и, разсматривая такое предположеніе, приходитъ къ чрезвычайно важному результату: оказывается, что вещи *не наполняютъ* того пространства, которое они повидимому *занимаютъ*, и что движеніе *не наполняетъ* того времени, которое оно *занимаетъ* повидимому. Время и пространство остаются внутренно пустыми, откуда явствуетъ ничтожество *движенія* и *вещей*, ихъ занимающихъ. Такъ разбиваетъ Зенонъ противниковъ Парменида. Вѣчность и безконечное пространство наполняются не множествомъ движущихся вещей, а только совершенною полнотою, которая не имѣетъ ничего внѣ себя, только божественнымъ тѣломъ Сущаго, о которомъ говорятъ Ксенофанъ и Парменидъ. Въ этомъ, какъ мы увидимъ, заключается положительное содержаніе Зеноновой діалектики.

Оригинальность философіи Зенона именно и заключается въ ея діалектической формѣ; онъ отецъ діалектики — въ этомъ его преимущественное историческое значеніе[1]). Діалектика есть имманентное доказательство посредствомъ самораскрытія понятія. Обыкновенное доказательство есть разсужденіе о понятіяхъ, отличное отъ самыхъ понятій; діалектика заставляетъ говорить самыя понятія. Діалектика происходитъ отъ *διαλέγεσθαι* — разговаривать, отъ діалога. Зенонъ — первый философъ, излагавшій свое ученіе въ діалогической формѣ[2]). Философскій діалогъ предполагаетъ существенное разногласіе — иначе онъ ничѣмъ не мотивированъ и съ успѣхомъ можетъ

---

[1]) Diog. L. VIII, 57 и IX, 25. *φησὶ δ' Ἀριστοτέλης. . εὑρετὴν αὐτὸν γενέσθαι διαλεκτικῆς* Sext. Emp adv. mat. VII, 6 (p. 192 Bekk.) *Παρμενίδης δὲ οὐκ ἂν δόξαι τῆς διαλεκτικῆς ἀπείρως ἔχειν, ἐπείπερ Ἀριστοτέλης τὸν γνώριμον αὐτοῦ Ζήνωνα διαλεκτικῆς ἀρχηγὸν ὑπείληφεν.* Ср. Plat. Phaedr, 261. Положительныя основы этой діалектики и дихотомическая форма доказательства принадлежатъ уже самому Пармениду. См. его стихи 62—8: *если* сущее возникаетъ *или* изъ небытія, *или* изъ бытія и пр.

[2]) Arist. Soph. Elench 10, 170 b, 22: *καὶ ὁ ἀποκρινόμενος καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων.* Ср. также Diog. Laert. III, 48: *διαλόγους τοίνυν φασὶ πρῶτον γράψαι Ζήνωνα τὸν Ἐλεάτην.*

быть замѣненъ монологомъ. Философскій діалогъ предполагаетъ противорѣчіе и притомъ объективное, истинное противорѣчіе, которое лежитъ въ самой сути, въ самомъ понятіи обсуждаемой вещи и сознается въ діалогѣ о ней. Діалектика не есть споръ между двумя собесѣдниками, изъ коихъ одинъ правъ, а другой ошибается, или которые оба, какъ часто бываетъ, говорятъ о разномъ, исходя изъ разныхъ точекъ зрѣнія: истинный правильный діалогъ предполагаетъ прежде всего установленіе единства точки зрѣнія, единства понятія, а затѣмъ уже раскрытіе самого этого понятія — пріемъ, которымъ съ такимъ мастерствомъ владѣетъ Платонъ: въ его діалогахъ сначала *спорятъ* различныя *точки зрѣнія*, представляемыя собесѣдниками; затѣмъ слово предоставляется установившемуся общему *понятію*, — обыкновенно въ лицѣ Сократа.

Мысль, возвысившаяся надъ непосредственною реальностью вещей, отвлекшаяся принципіально, всеобщимъ образомъ отъ внѣшняго явленія — какъ мы это видѣли въ мысли элейскихъ философовъ — сознаетъ свою свободу и самобытность. Она обращается къ своимъ объективнымъ понятіямъ, отвлеченнымъ ею отъ эмпирическаго міра, и требуетъ отъ нихъ всеобщей истины. Она не оставляетъ ихъ въ ихъ естественной непосредственности, но ищетъ сознать свои собственныя понятія истиннымъ образомъ, провѣрить и развить ихъ — это и есть бесѣда съ понятіями. Діалектика придаетъ имъ жизнь, бытіе, приводитъ ихъ въ движеніе, отвлекая ихъ отъ ихъ непосредственнаго содержанія. До элейцевъ никто не разсуждалъ о „сущемъ“, о „движеніи“, объ „измѣненіи“ и проч. отвлеченно, діалектически.

Результатомъ развитія понятій является ихъ анализъ, раскрытіе присущаго имъ противорѣчія. Во всякомъ понятіи есть противорѣчіе между общимъ и частнымъ, формой и содержаніемъ; каждое отвлеченное понятіе заключаетъ въ себѣ различныя опредѣленія по отношенію къ другимъ понятіямъ, каждое исключаетъ цѣлый рядъ другихъ и заключаетъ въ себѣ противоположные моменты. Это открытіе естественно изумляетъ пробудившуюся мысль; и прежде чѣмъ изслѣдовать всеобщую природу понятія, прежде чѣмъ понять значеніе того *отрицательнаго момента*, который присущъ всѣмъ человѣческимъ понятіямъ, мысль тѣшится новымъ діалектическимъ искусствомъ. Отсюда любовь грековъ въ эристикѣ и діалектикѣ, непонятная намъ по своему увлеченію: ихъ тѣшило и удивляло, что понятія могутъ жить самостоятельно, что они отдѣлимы отъ вещей и представленій и что они могутъ, въ своемъ отвлеченіи,

противорѣчить вещамъ. Мы не можемъ понять этой наивной страсти къ софизму, къ игрѣ понятіями, имѣвшей повидимому притягательную силу въ глазахъ всѣхъ грековъ безъ различія образованія. Успѣхъ Зенона отчасти обусловливался его діалектикой, и нельзя отрицать въ его дѣятельности чисто діалектическаго интереса. Но, какъ мы уже сказали, его діалектика имѣла глубокое, положительное содержаніе; онъ былъ далекъ отъ пустой, чисто формальной и безсодержательной эристики софистовъ, и всѣ его аргументы, дошедшіе до насъ, имѣютъ первостепенное философское значеніе.

Зенонъ первый обратилъ вниманіе на внутреннія противорѣчія нашихъ эмпирическихъ понятій, при чемъ подобное изслѣдованіе имѣло для него главнымъ образомъ физическій и онтологическій интересъ. Эти противорѣчія доказывали ему не ложь понятій, но ложь дѣйствительности: общее и единое въ понятіи, понятіе истинно сущаго, остается дѣйствительнымъ и единымъ дѣйствительнымъ; это понятіе, тождественное бытію, разлагаетъ міръ явленій, когда оно къ нему прилагается.

Въ понятіяхъ множества и величины заключаются противоположныя понятія конечнаго, опредѣленнаго количества и безпредѣльной дѣлимости. Отсюда аргументъ Зенона противъ матеріальнаго множества. Множество равно себѣ по количеству и не можетъ быть ни меньше, ни больше себя: постольку оно есть опредѣленное множество; вмѣстѣ съ тѣмъ оно безпредѣльно: ибо между частями множества есть всегда нѣчто, ихъ раздѣляющее; между раздѣляемымъ и раздѣляющимъ — еще нѣчто, и т. д. до безконечности. — Другой аргументъ: если существуетъ множество вещей, то онѣ вмѣстѣ безконечно малы и безконечно велики. Всякая вещь состоитъ изъ частей, всякая часть изъ другихъ частей и такъ далѣе до безконечности. При этомъ каждая часть отдѣлена чѣмъ-либо отъ другихъ. Отсюда вытекаетъ, что вещей — безконечное множество и что каждая изъ нихъ, занимая безконечное пространство безконечностью частей — сама безконечно велика. Съ другой стороны, такъ какъ всякая частица отдѣлена отъ другой безконечнымъ множествомъ, каждая изъ нихъ безконечно мала; отдѣленная отъ всѣхъ частицъ, она сама не имѣетъ частей. Но постольку она не имѣетъ и величины; прибавленная къ чему-либо, она не можетъ ничего собою увеличить, а потому всѣ вещи, состоя изъ частей, безконечно малы, или не имѣютъ величины[1]). Матерія имѣетъ и не имѣетъ вели-

[1]) Simpl. Phys. 30 a, m и b, o.

чину, есть *великое* и *малое*, безконечно великое и безконечно малое — откуда вытекаетъ ложность чувственнаго явленія матеріи[1]) По справедливому замѣчанію Гегеля, этого аргумента Зенона доселѣ никто не опровергъ[2]).

Доселѣ остается непонятнымъ, какимъ образомъ конечная матерія дѣлима до безконечности, какъ занимаетъ она безконечное пространство. Пространство безконечно въ цѣломъ, какъ и въ каждой данной точкѣ Всякая частица вещества дѣлится въ немъ до безконечности въ силу самой своей протяженности; и какъ бы далеко ни вели мы наше дѣленіе — между частями частицъ всегда, одинаково *безконечно* будетъ пространство. Оно безконечно внѣшнимъ и внутреннимъ образомъ, въ великомъ и въ маломъ, въ протяженіи и въ дѣленіи вещества, будучи всюду однородно и тождественно себѣ. И хотя все въ немъ дѣлимо до безконечности — оно само абсолютно недѣлимо: нельзя въ немъ разъять одной части отъ другой.

Всякая протяженная величина можетъ по произволу разсматриваться какъ безконечно малая и какъ безконечно великая: состоя изъ конечныхъ частей, она безконечно мала въ пространствѣ; съ другой стороны она занимаетъ пространство, которое внутренно безконечно и постольку сама является безконечно великой. Отсюда возникаютъ всѣ паралогизмы о матеріи, столь занимавшіе философію. Изъ сознанія несоотвѣтствія между пространствомъ и даннымъ чувственнымъ протяженіемъ является проблема безконечной дѣлимости матеріи: если есть непротяженныя части, конечныя математическія точки, то ихъ сумма не можетъ составить чего-либо протяженнаго; если же части протяженнаго сами протяженны, то онѣ не конечны, но сами состоятъ изъ безконечности протяженныхъ частей. Оба рѣшенія одинаково неудобопріемлемы, ибо предполагаютъ — либо ограниченіе безконечнаго, либо безконечность въ ограниченномъ: безконечное не слагается изъ конечнаго и конечное не слагается изъ безконечнаго. Обыковенно предлагается то рѣшеніе, что матерія только дѣлима, но не раздѣлена до безконечности. Но и такое рѣшеніе неудовлетворительно, ибо дѣлимость матеріи нисколько не объясняетъ, какимъ образомъ эта конечная матерія, актуально *занимаетъ пространство*, которое,

[1]) Отсюда Платоновское опредѣленіе матеріи какъ ***ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ***. Обыкновенно не указываютъ на происхожденіе этого понятія изъ діалектики Зенона.

[2]) Gesch. d. Phil. I, 286: Zeno's Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen Tag unwiderlegt.

будучи недѣлимо, всюду совершенно безконечно. Какъ мы видѣли, дѣлимость матеріи обусловливается тѣмъ, что между всѣми частицами ея вещества всегда, до безконечности, есть пространство. Пространство, занимаемое ничтожной частицей вещества, на дѣлѣ оказывается внутренно безконечнымъ. Въ этомъ и состоитъ затрудненіе.

Аргументъ Зенона вполнѣ очевидно доказываетъ ложность чувственнаго бытія. Матерія не наполняетъ того пространства, которое она внѣшнимъ образомъ занимаетъ. Недѣлимое пространство можетъ быть реально наполнено лишь недѣлимою полнотою, лишь тѣмъ вездѣ присущимъ вселенскимъ тѣломъ, о которомъ говоритъ Парменидъ. Пространство предполагаетъ такую высшую божественную тѣлесность, подобно ему недѣлимую и непроницаемую но проницающую все. Пространство только кажется проницаемымъ и пустымъ: на дѣлѣ оно абсолютно наполнено: пустота — не бытіе, ея нѣтъ вовсе, какъ учатъ Парменидъ и Мелиссъ. То, что движется, занимая пространство, есть лишь видимость, ложное, призрачное явленіе.

Но можетъ ли быть пространство наполнено и „сферой“ Парменида? Оно безпредѣльно не только внутреннимъ, но и внѣшнимъ образомъ, тогда какъ полнота Парменида имѣетъ въ себѣ свой предѣлъ: она можетъ, слѣдовательно, занимать лишь ограниченное мѣсто въ пространствѣ, оставляя внѣ себя его пустую безпредѣльность. Какъ мы видѣли, таково было представленіе пиѳагорейцевъ. Но Зенонъ изслѣдуетъ самое понятіе *мѣста* (*τόπος*) или эмпирическаго пространства. Всякая вещь, все, что существуетъ въ пространствѣ, заключается въ какомъ-либо мѣстѣ, или ограниченной части пространства. Но это мѣсто само не имѣетъ мѣста, не существуетъ въ пространствѣ, что вытекаетъ изъ самой недѣлимости пространства, которое не имѣетъ частей. Мы имѣемъ здѣсь такимъ образомъ то же основное противорѣчіе дѣлимости и недѣлимости. Самый аргументъ Зенона таковъ: если мѣсто существуетъ въ пространствѣ, то оно имѣетъ мѣсто; мѣсто этого мѣста — точно такъ же и т. д. до безконечности; безконечность же не можетъ быть мѣстомъ, ибо въ противномъ случаѣ она предполагала бы новую безконечность мѣстъ[1]). Понятіе мѣста ложно, потому что заключаетъ въ себѣ ограниченіе безконечности, дѣленіе недѣлимаго.

---

[1]) Arist. Phys. IV, I, 209 a, 23, слѣд.: *ἡ γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινα λόγον· εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἔν τόπῳ, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν.* Simpl. Phys. f. 130 b, 40: *ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τὸ εἶναι τὸν τόπον ἐρωτῶν οὕτως· εἰ ἔστιν ὁ τόπος, ἔν τίνι ἔσται; πᾶν γὰρ ὂν ἔν τινι· τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἐν τόπῳ. ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος.*

Абсолютная умопостигаемая сфера Парменида не имѣетъ мѣста, потому что она всеобъемлюща, а мѣсто предполагаетъ пустоту — другой аргументъ противъ понятія мѣста и противъ связанныхъ съ нимъ понятій движенія и матеріальнаго множества, аргументъ, которымъ, какъ мы увидимъ, воспользовался *Мелиссъ*. Про абсолютную полноту можно сказать, что она, не занимая никакого частнаго эмпирическаго мѣста, наполняетъ пространство. Внѣшняя эмпирическая безпредѣльность пустого пространства, которому мы не можемъ указать чувственнаго предѣла, есть лишь дурная, отрицательная безконечность; она зависитъ отъ того, что все чувственное, занимая мѣсто, не наполняетъ собою пространства, оставляетъ его внутренно пустымъ, имѣетъ всегда нѣчто внѣ себя.

Аргументы Зенона противъ *движенія* имѣютъ то же основаніе и значеніе. Тѣло не можетъ двигаться, потому что пространство внутренно безконечно. Для того, чтобы пройти извѣстное разстояніе, оно должно пройти его половину, половину половины и т. д., цѣлую безконечность[1]). Ахиллесъ никогда не догонитъ черепахи, хотя бы даже онъ безконечно приближался къ ней, ибо всякій разъ какъ онъ, при всей скорости своего бѣга, ступитъ на мѣсто, которое занимала черепаха, она нѣсколько подастся впередъ[2]); какъ бы ни было мало пространство, ихъ раздѣляющее, какъ бы ни умепьшалось оно — оно все таки безконечно, и всякій промежутокъ, ихъ отдѣляющій, не только дѣлимъ до безконечности, но въ дѣйствительности дѣлится, поскольку движеніе послѣдовательно пробѣгаетъ его части.

Обыкновенно возражаютъ на это, что Зенонъ упускаетъ изъ виду безконечность времени, которая покрываетъ собой безконечность пространства. Но такое возраженіе бьетъ мимо: движеніе столь же мало наполняетъ время, какъ вещество — пространство; промежутокъ времени столь же немыслимъ, какъ и промежутокъ пространства: и то и другое недѣлимо и внутренно безконечно. Большее движенье измѣряется меньшимъ, большее протяженіе —

---

[1]) Arist. Phys. VI, 9, 239 b, 9, слѣд.: *τέτταρες δ' εἰσὶ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσιν. πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος.* Ibid. 2, 233 a, 21, слѣд.: *διὸ καὶ ὁ Ζήνωνος λόγος ψεῦδος λαμβάνει τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι τὰ ἄπειρα διελθεῖν ἢ ἅψασθαι τῶν ἀπείρων καθ' ἕκαστον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ.*

[2]) Ibid. 239 b, 14, слѣд.: *δεύτερος δ' ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς· ἔστι δ' οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον.*

меньшимъ: время и пространство абсолютно неизмѣримы Поэтому совершенно непонятно, какъ движеніе можетъ совершиться, закончиться въ опредѣленный промежутокъ времени, который самъ совершенно немыслимъ. Самъ Зенонъ имѣлъ въ виду параллельность времени и пространства въ своемъ знаменитомъ паралогизмѣ о неподвижности „летящей стрѣлы“: такая стрѣла не движется, ибо въ каждый данный моментъ времени она занимаетъ данное мѣсто пространства; а если она неподвижна въ каждую данную единицу времени, — она неподвижна и въ данный промежутокъ его. На такой паралогизмъ возражаютъ, что единицъ времени не существуетъ, что время не дѣлимо, такъ же какъ и пространство[1]); но этого только и добивается Зенонъ: если пространство и время абсолютно не дѣлимы, то нѣтъ ни большихъ, ни малыхъ моментовъ или промежутковъ, нѣтъ временъ и мѣстъ; тогда всѣ дѣленія пространства и времени веществомъ и движеніемъ ложны и призрачны Движеніе тоже лишь ложнымъ, внѣшнимъ образомъ занимаетъ время, не наполняя его. И только *вѣчность*, вѣчное, можетъ внутреннимъ образомъ наполнить бездну времени, не занимая его внѣшнимъ образомъ.

Итакъ Парменидъ оказывается правымъ предъ сторонниками чувственнаго непосредственнаго убѣжденія. Его единое вѣчное сущее, его божественная сфера или полнота — реальнѣе чувственнаго множества. Міръ дробнаго, коснаго вещества не въ состояніи реально наполнять того пространства, которое онъ внѣшнимъ образомъ повидимому занимаетъ. Міръ Желанія и Вражды, скорбнаго рожденія и смерти, міръ непрестаннаго измѣненія, перемѣщенія, душескитанія — не въ состояніи наполнить того времени, которое онъ внѣшнимъ образомъ, повидимому, только занимаетъ собою.

Все чувственное обманчиво, даже въ собственной сферѣ, не только по отношенію къ высшему требованію истины; Зенонъ доказывалъ и это, но до насъ дошло лишь два подобныхъ аргумента. Если высыпать мѣру зерна, она производитъ шумъ; если уронить одно зерно или десятитысячную часть зерна — шума нѣтъ. Но если куча издаетъ звукъ, то и зерна — отдѣльныя части ея; если частицы зерна не звучатъ, то не звучитъ и самая куча[2]). Другой аргументъ направленъ опять противъ движенія, доказывая его относительность:

---

[1]) Ibid. 239 b, 30 слѣд.: *τρίτος δ' ὁ νῦν ῥηθείς, ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκεν· συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν· μὴ διδομένου γὰρ τούτου οὐκ ἔσται ὁ συλλογισμός*

[2]) Ar. Ph. VII, 5, 250 a, 20.

два тѣла, движущіяся съ равною скоростью, проходятъ въ равное время одинаковое пространство. Но одно тѣло проходитъ по другому вдвое большее разстояніе, если это второе тѣло съ одинаковою скоростью движется въ противоположномъ направленіи[1]). Несмотря на софистическій характеръ, оба эти аргумента вполнѣ доказываютъ: первый — относительность чувственнаго воспріятія, второй — относительность движенія. Когда мимо оконъ нашего вагона пролетаетъ поѣздъ, онъ кажется намъ идущимъ съ большею скоростью; но у насъ есть средство провѣрить нашу ошибку; точно такъ же мы можемъ обмануться на станціи, когда мимо насъ идетъ другой поѣздъ и мы не знаемъ движемся ли мы, или стоимъ, хотя и здѣсь мы можемъ удостовѣриться въ дѣйствительности. Если же мы предположимъ *только* два тѣла, изъ коихъ одно неподвижно, а другое движется, то намъ рѣшительно невозможно будетъ опредѣлить, которое изъ нихъ находится въ движеніи. Такимъ образомъ движеніе, какъ и чувственное воспріятіе, относительно, не есть истинно сущее, и постольку слѣд. не есть вовсе. Чувственная дѣйствительность оказывается ложной, матерія есть область отрицательной, дурной безконечности, противоположнаго въ себѣ, *малаго и великаго*, а пространство и время — формы ненаполненнаго, пустого, призрачнаго существованія, видимаго явленія. Чувственная дѣйствительность преходяща, неустойчива, потому что она не обосновываетъ себя, не есть истина, и общія понятія, отвлеченныя отъ этой дѣйствительности, не объясняютъ ее, заключая въ себѣ существенное противорѣчіе.

Примѣчаніе. Странное мнѣніе *Tannery* (Hist. de la science hellène, ch. X), будто аргументы Зенона направлены лишь противъ какихъ-то пиѳагорейцевъ, признававшихъ пространство за сумму точекъ и время — за сумму мгновеній, опровергается изъ самаго изложенія Зеноновой діалектики, не говоря уже о томъ, что съ подобными пиѳагорейцами мы совершенно незнакомы. Настоящее изложеніе аргументовъ Зенона позволяетъ намъ видѣть въ нихъ не случайную критику какого-то нелѣпаго мнѣнія, не хитросплетенную сѣть остроумной софистики, но серіозную и глубокую философію,

---

[1]) Ibid. 239 b, 33, слѣд.: *τέταρτος δ' ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἴσων ὄγκων παρ' ἴσους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου, τῶν δ' ἀπὸ μέσου, ἴσῳ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἥμισυν. ἔστι δ' ὁ παραλογισμὸς ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τάχει τὸν ἴσον φέρεσθαι χρόνον.*

которая дѣйствительно могла быть плодотворною въ своемъ дѣйствіи. При всякомъ иномъ толкованіи эта философія совершенно улетучивается и теряетъ свой смыслъ.

5. *Мелиссъ.*

Дѣятельность Зенона совпадаетъ по времени съ дѣятельностью Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа, главнѣйшихъ физиковъ V вѣка. Всѣ эти три философа и ихъ послѣдователи находились подъ мощнымъ вліяніемъ Парменида, всѣ три принимали его понятіе истинно сущаго, исключающаго всякій генезисъ, происхожденіе, уничтоженіе или измѣненіе — понятіе, скрывавшееся еще въ древнѣйшемъ іонійскомъ гилозоизмѣ, въ идеѣ субстанціи, неизмѣннаго субстрата[1]). Тѣмъ не менѣе каждый изъ трехъ упомянутыхъ философовъ пытался примирить элейское понятіе неизмѣннаго истинно сущаго съ принципами другихъ системъ, съ всеединствомъ пиѳагорейцевъ, съ Гераклитовой идеей живого абсолютнаго процесса, осуществляемаго міровымъ разумомъ-Логосомъ. Ибо въ своей абстрактности элейская философія противорѣчила не только другимъ, столь же истиннымъ опредѣленіямъ абсолютнаго, но и самой существенной вѣрѣ человѣческой въ реальность міра и множество вещей; она отрицала все конкретное, всякую жизнь и движеніе. Роковая граница отвлеченнаго безличнаго Сущаго, его *акосмизмъ* (міроотрицаніе) не могли удовлетворять мысли и, являясь ей противорѣчіемъ, возбуждали ее къ дальнѣйшимъ творческимъ усиліямъ, къ новымъ примирительнымъ попыткамъ.

Но какъ ни глубоки и поучительны были эти попытки, конечное разрѣшеніе діалектическихъ противорѣчій, присущихъ основнымъ физическимъ понятіямъ, — стало возможнымъ лишь на несравненно болѣе высокой и совершенной ступени философскаго развитія. Въ извѣстномъ смыслѣ, какъ уже сказано, паралогизмы Зенона неразрѣшимы, раскрывая дѣйствительныя противорѣчія чувственнаго бытія: оно не объясняетъ себя логически — какъ показалъ Гераклитъ: оно предполагаетъ метафизическое основаніе и объясненіе — какъ предугадали пиѳагорейцы. Смыслъ противорѣчій Зенона могъ быть раскрытъ лишь болѣе совершенной діалектикой, которая не останавливалась у предѣловъ физическаго міра подобно діалектикѣ элейцевъ, но простиралась далѣе, приводя въ живое логическое движеніе самое Сущее Единое. Діалектика Зенона есть безспорно новый методъ разсужденія

---

[1]) Ar. M. I, 3, 983 b, 7—18; 984 a, 32.

о вещахъ, заключающійся въ имманентномъ развитіи данныхъ понятій. Но такая діалектика еще весьма несовершенна; она какъ бы случайна и не имѣетъ въ себѣ самой своего начала, не сознаетъ свой собственный принципъ. Она отправляется отъ любого эмпирическаго понятія, аргументы ея случайны, а высшая цѣль — единое неизмѣнное сущее является чѣмъ-то внѣшнимъ всему діалектическому, недоступнымъ діалектикѣ и предполагается ею непосредственно[1]). Чуждая высшей метафизической области, ограниченная сферой случайнаго и двусмысленнаго, элейская діалектика превратилась въ простое чисто формальное искусство *противорѣчія*, въ всеобщую *эристику*, софистическое умѣнье спорить и противорѣчить относительно всякой вещи, исходя изъ ея отвлеченнаго понятія. Такая эристика при всѣхъ своихъ теоретическихъ и практическихъ недостаткахъ обобщила самое содержаніе діалектики, точнѣе, отрѣшила ее отъ всякаго опредѣленнаго содержанія и цѣли, превративъ ее въ самостоятельное, хотя и обоюдоострое орудіе. Уже софистъ Горгій, вышедшій изъ элейской школы, направилъ ее не только противъ эмпирическихъ понятій, но и противъ самаго понятія Сущаго; исходя изъ его отвлеченнаго единства, онъ отрицалъ возможность всякихъ предикатовъ о немъ, всякаго возможнаго опредѣленія, даже опредѣленія сущаго и такимъ образомъ діалектически доказывалъ небытіе и непознаваемость абсолютнаго. Отсюда былъ одинъ шагъ къ философіи *понятія*, въ которой Сократъ и его великіе послѣдователи нашли внутренній принципъ и цѣль діалектики, ея метафизическое основаніе или Логосъ и ключъ къ пониманію ея противорѣчій, къ умозрительному разрѣшенію ея антиномій.

Но до тѣхъ поръ пока философія не перешла на эту новую почву, подвергнувъ анализу свои познавательныя средства, понятіе *вообще*, пока она не противопоставила совершенную діалектику — несовершенной и случайной, элейская школа съ успѣхомъ могла бороться противъ тѣхъ глубокихъ, но ограниченныхъ и беззащитныхъ, въ своей отвлеченности, идей, которыя противопоставляли ей атомисты, Эмпедоклъ, Анаксагоръ.

Признавая элейское понятіе истинно сущаго, исключающаго всякое существенное измѣненіе, возникновеніе изъ ничто или переходъ

---

[1]) Ср. Plat. Parm. 129, гдѣ Сократъ требуетъ, чтобы діалектика проникла и въ эту область истинно сущаго и показала бы его конкретнымъ, единымъ и многимъ, подобнымъ и различнымъ, неподвижнымъ и подвижнымъ. Весь „Парменидъ“ удовлетворяетъ этому требованію.

въ ничто, эти физики стремились спасти реальность чувственнаго міра, признавая Сущее — изначальнымъ множествомъ частей, движущихся отъ вѣка, или приводимыхъ въ движеніе особыми метафизическими дѣятелями. На ряду съ такимъ множествомъ атомисты логически должны были допустить пустоту и объясняли всѣ видимыя измѣненія вещей посредствомъ сложенія и разложенія сущихъ отъ начала частицъ.

Противъ этихъ-то физиковъ (точно такъ же, какъ и противъ Гераклита) были направлены аргументы *Мелисса*, послѣдователя Парменида, самосскаго адмирала, разбившаго въ 442 году аѳинскій флотъ[1]).

Какъ уже сказано, послѣ Парменида вся дѣятельность элейской школы должна была принять преимущественно полемическій характеръ: путь истины пройденъ Парменидомъ вполнѣ — остается „познавать всесторонне“ многообразное „мнѣніе“ людей, „которое *кажется* правдой“. Уже Ксенофанъ и Парменидъ по необходимости обосновывали свое ученіе полемически, опровергая поэтовъ, философовъ и ходячія воззрѣнья толпы[2]). Зенонъ, повидимому, не довольствовался критикой этихъ ходячихъ общечеловѣческихъ мнѣній о движеніи, величинѣ и пр., но посвятилъ особые труды критическому анализу современныхъ ему ученій[3]). Примѣру его слѣдуетъ и Мелиссъ.

Этотъ философъ не обладалъ діалектической силой своихъ предшественниковъ и не сохранилъ во всей чистотѣ мысль Парменида, но съ успѣхомъ защищалъ элейскій монизмъ противъ современныхъ ему физиковъ. Его аргументы въ пользу единства и вѣчности, неизмѣнности и неподвижности сущаго не отличаются отъ предшествовавшихъ[4]). Ложность чувственнаго воспріятія доказывается изъ его относительности, измѣнчивости, главнымъ образомъ изъ его противорѣчія основнымъ опредѣленіямъ и признакамъ неизмѣннаго истинно сущаго, перечисленнымъ уже у Парменида.

---

[1]) Plut. Pericl. 26

[2]) Diog. L. IX, 18: Ксенофанъ *γέγραφε καὶ ἐν ἔπεσι, καὶ ἐλεγείᾳ, καὶ ἰάμβους καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου, ἐπικόπτων αὐτῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημένα... ἀντιδοξάσαι τε λέγεται Θαλῆ καὶ Πυθαγόρᾳ, καθάψασθαι δὲ καὶ Ἐπιμενίδου.* Устное преподаваніе Парменида (ср. Plat. Soph. 237), этого „почтеннаго и страшнаго“ атлета діалектики (Theaet. 183, E.) — по необходимости главнымъ образомъ сосредоточивалось на полемикѣ противъ дуализма, проникавшаго античную физику. Изъ двухъ противоположныхъ началъ — истинно одно всегда и вездѣ; другого нѣтъ вовсе. Ср. поучительную статью *Дильса*: Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen въ Philos. Aufsätze Zeller gewidmet.

[3]) Suid. *Ζήν.*: *ἐξήγησις τῶν Ἐμπεδοκλέους, ἔριδες, πρὸς τοὺς φιλοσόφους.*

[4]) См. *Zeller*, I, 552, *Grundriss*, 56.

Сущее не можетъ ни происходить, ни уничтожаться, ни быть ограничено чѣмъ-либо извнѣ. Поэтому оно едино, недѣлимо, всюду подобно себѣ, неподвижно и неизмѣнно; оно ничего не можетъ ни получить извнѣ, ни утратить что-либо, ни претерпѣвать какое-либо страданіе: оно цѣлокупно. Въ немъ нѣтъ мѣста для какой-либо пустоты: ибо пустота есть ничто, а ничто не существуетъ[1]). Оно не можетъ стянуться, сгуститься въ себѣ такъ, чтобы быть неравнымъ самому себѣ по плотности, быть рѣже или гуще здѣсь или тамъ: ибо разрѣженное менѣе наполнено, чѣмъ плотное, густое, а слѣд. предполагаетъ пустоту, возможность которой отрицается — замѣчаніе, направленное противъ милетской школы[2]). Сущее полно — и слѣд. *движеніе* не имѣетъ мѣста, точно такъ же, какъ и *множество:* все полно совершенно и полнота недѣлима.

„Сущее едино; если бы множество было истинно, оно должно было бы обладать свойствами этого единаго сущаго. Ибо если истинно существуетъ земля, вода, воздухъ, желѣзо, золото, огонь, если одно живо, другое мертво, одно бѣло, другое черно, если всѣ другія вещи, которыя люди считаютъ истинными, существуютъ въ дѣйствительности и мы *истинно* видимъ и слышимъ ихъ (такъ, какъ онѣ есть), то каждая вещь должна быть таковою, какою она намъ впервые явилась, безъ всякаго измѣненія и преложенія; каждая вещь должна всегда оставаться такою, какова она есть. Мы говоримъ, что видимъ, слышимъ и разумѣемъ правильно: между тѣмъ намъ кажется, что теплое становится холоднымъ и холодное теплымъ, жесткое мягкимъ и мягкое жесткимъ, что живое умираетъ и происходитъ отъ неживого; намъ кажется, что все это измѣняется и что бывшее прежде — во всемъ различно отъ того, что есть теперь... Такимъ образомъ оказывается, что мы не видимъ и не познаемъ дѣйствительности... Очевидно, что мы видимъ превратно и что вѣчныя (истинно сущія) вещи неправильно представляются намъ множественными. Онѣ бы не измѣнялись, если бы были истинны, но каждая оставалась бы такою, какою она намъ сначала показалась: ибо нѣтъ ничего сильнѣе истинно-сущаго (ничто не можетъ возобладать надъ нимъ). Въ измѣненіи же уничтожается то, что есть и становится то, чего нѣтъ. Итакъ, если бы множество существовало истинно, оно должно бы быть такимъ, каково единое и истинное бытіе“[3]).

---

[1]) Fr. 1—7.
[2]) Fr. 14.
[3]) Fr. 17.

Въ такихъ выраженіяхъ нельзя не видѣть сознательной полемики противъ Гераклита: философія бытія противополагается здѣсь философіи генезиса; самое понятіе генезиса признается ложнымъ, противнымъ понятію неизмѣннаго истинно сущаго. Равнымъ образомъ Мелиссъ защищаетъ элейскій монизмъ и противъ остальныхъ физиковъ.

Съ особою силою указываетъ онъ своимъ противникамъ, что они допускаютъ небытіе, какъ нѣчто сущее на ряду съ бытіемъ. Такова пустота атомистовъ — сущее небытіе. Множество, точно такъ же, какъ движеніе, предполагаетъ пустоту. Часть должна быть отдѣлена отъ части не частью же (какъ думалъ Эмпедоклъ), а пустотою; иначе бы части неразрывно примыкали другъ къ другу; точно такъ же движеніе предполагаетъ пустоту, сперва не занятую, потомъ занимаемую Сгущеніе и разрѣженіе, точно такъ же, какъ и смѣшеніе и разложеніе физиковъ, предполагаютъ подобное же отсутствіе полноты[1]).

Но пустоты нѣтъ безусловно; абсолютное имѣетъ въ себѣ *все*, оно цѣльно, здраво, невредимо, вседовольно и ничто невозможно внѣ его. Отрицаніе пространственной пустоты занимаетъ столь важное мѣсто въ разсужденіяхъ Мелисса, что онъ даже отклоняется отъ Парменида, признавая сущее *безпредѣльнымъ* въ пространствѣ: онъ даже доказываетъ единство и полноту абсолютнаго изъ этой его безпредѣльности. Самое доказательство пространственной безконечности сущаго нѣсколько грубо у Мелисса: ибо онъ заключаетъ къ ней, отправляясь отъ безконечности сущаго во времени[2]). Аристотель правъ, порицая его за это[3]). Прежде всего сущее отнюдь не безпредѣльно во времени: оно сверхвременно, вѣчно наполняетъ время, не занимая его, и Парменидъ уже показалъ неприложимость формъ времени къ абсолютному. Во-вторыхъ, становясь безпредѣльнымъ, протяженнымъ, сущее теряетъ свою конкретность, *тѣлесность*[4]): какъ протяженная субстанція, оно остается матеріальнымъ субстратомъ, переставши быть всеобъемлющимъ, нематеріальнымъ тѣломъ[5])

---

[1]) Fr. 14.

[2]) Fr. 2, *τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν, ἄπειρον τυγχάνει ἐόν· ἄπειρον ἄρα τὸ ἐόν.* Fr. 8, *ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν αἰεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγαθος ἄπειρον αἰεὶ χρὴ εἶναι.*

[3]) Phys. I, 2, 185 a, 9; 3, 186 a, 8. Met. I, 5, 986 b, 27.

[4]) Fr. 16, *εἰ μὲν ἐὸν ἔστι, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δὲ ἐόν, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια, καὶ οὐκέτι ἂν εἴη ἕν.*

[5]) Ar. Met. I, 5, 986 b, 19. *Παρμ. μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην.* Ср. Fr. 8. См. *Zeller*, I, 554 и пр.

Такое объясненіе ученія Мелисса вполнѣ подтверждается дошедшими до насъ фрагментами: Сущее Мелисса не есть какая-либо духовная или логическая субстанція, но міровое цѣлое (*τὸ πᾶν*) или космосъ. Все, что Мелиссъ говоритъ о сущемъ, онъ говоритъ о *космосѣ*: „космосъ“ вѣченъ, безпредѣленъ, неподвиженъ, единъ и не подверженъ никакому страданію, или измѣненію: если бы въ тридцать тысячъ лѣтъ онъ измѣнился бы — онъ погибъ бы на все время[1]). Отсюда слѣдуетъ, что и Мелиссъ, признавая сущее безпредѣльнымъ и безтѣлеснымъ, все еще продолжалъ смѣшивать метафизическое съ физическимъ, оставаясь вѣрнымъ интуиціи Ксенофана, которому космосъ также являлся единымъ и безпредѣльнымъ.

Въ извѣстномъ смыслѣ ученіе Мелисса представляется разложеніемъ ученія Парменида, — весьма понятнымъ и законнымъ. Понятіе нематеріальнаго организма является совершенно зачаточнымъ у Парменида и не можетъ жить въ холодной сферѣ отвлеченнаго элейскаго монизма. Понятіе конкретнаго предѣла конечно весьма глубоко, во всякомъ случаѣ глубже, чѣмъ это могъ предполагать Парменидъ: оно слишкомъ конкретно для философіи элейцевъ и, какъ мы видѣли, прямо влечетъ къ миѳологическимъ представленіямъ. Разъ, что предѣлъ абсолютнаго не есть продуктъ его свободнаго самоопредѣленія, онъ такъ или иначе навязанъ ему внѣшнимъ, фатальнымъ образомъ. Абсолютное отрицаетъ такой предѣлъ и, утверждая себя безпредѣльнымъ, разрушаетъ всякія конкретныя миѳологическія представленія[2]).

Ученіе о божественномъ тѣлѣ и связанныя съ нимъ миѳологическія представленія получили самостоятельное развитіе въ философіи Эмпедокла, мыслителя, во многомъ уклонившагося отъ началъ элейской школы.

---

[1]) Fr. 11, 12, 13. Самое сочиненіе Мелисса озаглавлено „О природѣ“ (*π. φύσεως*).

[2]) Ср. Diog. L. IX, 24: *ἀλλὰ καὶ περὶ θεῶν ἔλεγε [ὁ Μέλισσος] μὴ δεῖν ἀποφαίνεσθαι· μὴ γὰρ εἶναι γνῶσιν αὐτῶν.*

ГЛАВА VI.

ЭМПЕДОКЛЪ.

1. *Начала философіи Эмпедокла.*

Ученіе Эмпедокла[1]) носитъ нѣсколько эклектическій характеръ, но представляетъ изъ себя чрезвычайно оригинальную попытку примиренія и объединенія началъ іонійской и элейской школы при замѣтномъ вліяніи орфиковъ и пиѳагорейства.

Исходная точка Эмпедокловой философіи есть несомнѣнно ученіе Парменида, котораго преданіе называетъ даже учителемъ Эмпедокла[2]). Подобно Пармениду онъ признаетъ верховнымъ абсолютнымъ началомъ полноту бытія, которую онъ также мыслитъ конкретно въ видѣ всеобъемлющей сферы, заключающей въ себѣ истину всѣхъ вещей, — то, что *есть* въ нихъ. Хотя онъ и опредѣляетъ это истинно сущее, какъ „*стихіи*“ вещей, но іонійскія стихіи получаютъ здѣсь своеобразный характеръ, вполнѣ соотвѣтствующій началамъ элейской школы: онѣ становятся качественно и количественно *неизмѣнными*. Подобно атомистамъ Эмпедоклъ признаетъ основное положеніе элейцевъ, т.-е. совершенное отрицаніе генезиса, всякаго рожденія и разрушенія, всякаго возникновенія и уничтоженія. Самая форма, въ которой выражается это положеніе у Эмпедокла, почти тождественна съ Парменидовой. Истинно сущее не можетъ стать не сущимъ или же возникать изъ несуществующаго. Истинно сущее *есть* абсолютно, оно было и будетъ. Изъ ничего не можетъ стать нѣчто и нѣчто не можетъ обратиться въ ничто. Подобно элейцамъ Эмпедоклъ отрицаетъ, чтобы къ полнотѣ бытія могло что-нибудь откуда-нибудь прибавиться, чтобы нѣчто могло

---

[1]) Эмпедоклъ былъ современникомъ Зенона и процвѣталъ въ половинѣ V в. Отрывки его поэмъ собраны у Муллаха (I, 1—80).

[2]) Theophr. phys. op. (Dox. 477, 17).

изъ нея куда-нибудь исчезнуть[1]). Ибо внѣ совокупности истинно сущаго — нѣтъ ничего. Поэтому нѣтъ и генезиса. Всякій генезисъ есть лишь призракъ, лишь ложная видимость, пустое мнѣніе, внушенное человѣку обманчивымъ воспріятіемъ чувствъ, которымъ доступно лишь частное и единичное, отъ которыхъ цѣлое природы сокрыто. Но мысль, мыслящая истину, имѣетъ своимъ предметомъ лишь сущее, пребывающее. Человѣкъ видитъ, какъ предъ нимъ мелькаютъ образы тварей, и онъ считаетъ ихъ рожденными; все кажется ему возникшимъ и преходящимъ, и въ своемъ неразуміи онъ мнитъ, что *есть* или *стало*, чего не было прежде, уничтожается и проходитъ то, что *было*, что истинно *есть*. Ибо подлинно сущее подлежитъ только мысли, а неразумный довѣряетъ лживому свидѣтельству чувствъ[2]).

Такимъ образомъ Эмпедоклъ сходится съ Парменидомъ и въ понятіи истинно сущаго и въ вытекающемъ изъ этого понятія отрицаніи всякаго генезиса, происхожденія и уничтоженія. Они сходятся также и въ различеніи чувственнаго отъ мыслимаго. Для Эмпедокла, какъ и для элейцевъ, абсолютное есть мыслимое, а не чувственное бытіе; но вмѣстѣ съ тѣмъ для него, какъ и для Ксенофана — это абсолютное не есть нѣчто отвлеченное, безприродное, или даже сверхъ-стихійное: оно обладаетъ полнотою чувствъ, полнотою стихійности. Полнота бытія не чувственна только потому, что чувствамъ человѣка доступно лишь частное и единичное; но сама по себѣ она еще идеальна, не духовна, какъ у Платона и христіанскихъ философовъ. Признавая эту полноту божествомъ, Эмпедоклъ описываетъ ее совершенно какъ Ксенофанъ (v. 289—96): недостижимое, незримое, неосязаемое божество постигается лишь убѣжденіемъ духа человѣческаго; оно не имѣетъ ни головы, ни рукъ, никакихъ членовъ вообще. Оно есть святой духъ (*φρὴν ἱερή*), проницающій міръ быстрымъ движеніемъ мысли. Но, съ другой стороны, Эмпедоклъ даетъ опредѣленіе абсолютнаго какъ божественнаго сферическаго тѣла, объемлющаго полноту стихійности, всѣхъ стихій сущаго. Постольку оно имѣетъ въ себѣ истину всѣхъ вещей, ибо всѣ вещи состоятъ изъ этихъ неизмѣнныхъ и вѣчныхъ стихій[3]).

---

[1]) V. 92—4, 98—116: *ἐκ τοῦ γὰρ μὴ ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι, τό τ' ἐὸν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον· αἰεὶ γὰρ περιέσται ὅππῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ* (102/104). Ar. Gen. et cor. I, 1, 314 b, 7. Met. I, 3, 984 a, 9.

[2]) V. 108—116, ср. Ar. de C III, 7, 305 b, 1, a, 34 *(φαινομένη γένεσις)*.

[3]) Ср. Ar. M. III, 4 и Emped. v. 180, гдѣ стихіи названы „членами божества“.

До сихъ поръ Эмпедоклъ стоитъ совершенно на почвѣ элейцевъ. Но онъ признаетъ, какъ атомисты, реальное множество вещей и силится объяснить его изъ абсолютнаго. У Парменида нѣтъ перехода изъ абсолютнаго къ явленію: есть необходимая истина, роковое единство, и есть роковое заблужденіе, ложное множество. Какъ въ истинѣ могла возникнуть ложь и какъ отъ лжи прійти къ истинѣ, — это вопросъ не только философскій, но и религіозный, и Эмпедоклъ пытается разрѣшить его въ эллинскомъ духѣ.

Феноменальное множество явленій, множество боговъ, не есть результатъ субъективнаго заблужденія человѣка: міръ реаленъ и существовалъ до насъ. Стало-быть заблужденіе, изъ котораго онъ возникъ, не есть ошибка ума, но реальная сила, нарушившая покой абсолютнаго и раздробившая его всеединое тѣло. Заблужденіе есть міровой грѣхъ, есть космогоническая сила розни и *вражды* элементовъ. Но не все въ мірѣ — заблужденіе и рознь; въ видимой борьбѣ и противорѣчіи Гераклитъ и пиѳагорейцы разглядѣли внутреннее согласіе, глубокую скрытую гармонію. Если бы была только рознь и вражда, только одно противорѣчіе, то все распалось бы въ безобразный хаосъ, не было бы стройнаго порядка міросданія и никакихъ конкретныхъ, органическихъ образованій. Единство не пребываетъ трансцендентнымъ міру, отвлеченнымъ отъ него, но дѣятельно осуществляется въ немъ, согласуя, организуя все. Истина есть, слѣдовательно, не простое убѣжденіе ума, не умопостигаемая сущность только, но осуществляется въ мірѣ какъ всеобщая причина единенія, согласія, *дружбы* элементовъ. Путь истины, путь единства, есть не субъективный методъ умозрѣнія, но міровой процессъ, точно такъ же какъ и путь заблужденія. Путь единства есть путь Дружбы, путь заблуженія есть путь Вражды. Дружба же и Вражда, Филіа и Нейкосъ, суть космогоническія и теогоническія силы, изъ коихъ первая объединяетъ, вторая раздѣляетъ и раздробляетъ стихіи. Таково происхожденіе Эмпедоклова ученія.

У іонійцевъ матерія сжимается и сгущается въ воду и землю, расширяется и улетучивается въ воздухъ, воспламеняется въ огонь, чтобы вновь угасать и принимать всевозможныя стихійныя формы. Эмпедоклъ же признаетъ четыре основныя стихіи: огонь, воздухъ, воду, и землю и считаетъ ихъ количественно и качественно неизмѣнными[1]). Сверхъ того онъ признаетъ двѣ упомянутыя силы

---

[1]) Ar. M. I, 3, 984 a, 8. *ἄφθαρτα*, M. III, 4, 1000 b, 20, Gen. et cor. I, 8, 325 b, 19. *ἀμετάβλητα εἰς ἄλληλα*, Gen. et cor. I, 1, 315 a, 3; II, 1, 329, b, 1; 6, 333 a, 18. *ἴσα πάντα* ib

или начала — Дружбу (или Любовь) и Вражду. Если іонійцы выводили процессъ генезиса изъ силы, присущей веществу непосредственно, или просто не отличаемой отъ вещества, то Эмпедоклъ впервые отдѣляетъ матерію отъ движущихъ силъ, отрицая генезисъ и признавши матерію неизмѣнною въ ея основныхъ стихійныхъ качествахъ.

Вещи не возникаютъ посредствомъ внутренняго движенія стихій, изъ качественнаго измѣненія: онѣ лишь *слагаются* изъ стихій и частицъ стихій, раздробленныхъ Враждою, подобно тому, какъ зданіе слагается изъ кирпичей[1]). Вещи не уничтожаются и не умираютъ, онѣ лишь *разлагаются* на элементарныя части, и конечнымъ продуктомъ такого разложенія являются вѣчныя и пребывающія стихіи[2]). Все движется непрерывно въ силу дѣйствія двухъ противоположныхъ стремленій, и постольку стихіи непрерывно слагаются и разлагаются, смѣшиваясь и взаимно проникая другъ друга чрезъ пустые промежутки или поры. Подобно тому какъ искусный художникъ, смѣшивая весьма ограниченное количество красокъ, рождаетъ дивное разнообразіе цвѣтовъ и оттѣнковъ, изображаетъ на полотнѣ все видимое множество формъ, такъ и въ природѣ всѣ твари и формы, всѣ конкретныя образованія возникли изъ четырехъ основныхъ качественно неизмѣнныхъ чувственныхъ началъ, изъ четырехъ стихій[3]): онѣ „корни“ всего сущаго.

Изъ нихъ — все, что есть, все, что было, и все то, что будетъ:
Деревья прозябли изъ нихъ, изъ нихъ стали мужи и жены,
Звѣри и множество птицъ и всякая рыба морская;
Самые боги изъ нихъ, многочтимые, долгіе днями.
Все суть онѣ: проницая взаимно другъ друга,
Форму свою измѣняютъ . . . . . [4])

Такимъ образомъ Эмпедоклъ не отрицаетъ *явленій* во имя абсолютнаго истинно сущаго, но пытается объяснить ихъ изъ этого пребывающаго неизмѣннаго сущаго. Отрицая всякое качественное

---

[1]) Ar. de gen. et cor. II, 6 и 7: *ἀνάγκη γὰρ σύνθεσιν εἶναι καθάπερ ἐξ πλίνθων καὶ λίθων τοῖχος.* M. I, 3, 984 a, 8; de C. III, 7, и проч. ср. Plac. Aëtii I, 24, 2. *Ἐμπεδοκλῆς, Ἀναξαγόρας, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος καὶ πάντες ὅσοι κατὰ συναθροισμὸν τῶν λεπτομερῶν σωμάτων κοσμοποιοῦσι συγκρίσεις μὲν καί διακρίσεις εἰσάγουσι, γενέσεις δὲ καὶ φθορὰς οὐ κυρίως· οὐ γὰρ κατὰ τὸ ποιὸν ἐξ ἀλλοιώσεως, κατὰ δὲ τὸ ποσὸν ἐκ συναθροισμοῦ ταύτας γίνεσθαι.*

[2]) V. 98/101: *Ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων*
Θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
Ἀλλὰ μόνον μίξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
Ἔστι, φύσις δὲ βροτοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

[3]) V. 134—144.

[4]) 128—133.

измѣненіе или генезисъ, онъ, подобно атомистамъ, пытается объяснить всѣ видимыя измѣненія простымъ перемѣщеніемъ, сложеніемъ и разложеніемъ элементарныхъ частицъ, что придаетъ его физикѣ механическій характеръ[1]). Но, съ одной стороны, силы, управляющія движеніемъ элементовъ, не вещественны, съ другой — и самыя стихіи, раздробляемыя Враждою и совокупляемыя Любовью — обладаютъ весьма своеобразной природой и надѣлены далеко не одними физическими свойствами, что обыкновенно упускается изъ виду при изложеніи Эмпедоклова ученія: онѣ суть боги (v. 160), органы божества (*γυῖα θεοῖο* v. 180), источники душъ и чувствъ[2]).

Первоначально, до созданія міра, существуетъ только безразличная полнота, любовное гармоническое единство этихъ стихій въ единой *сферѣ*. Эта сфера или „Сферосъ“, какъ выражается Эмпедоклъ, и есть первоначальное божество. Въ немъ не было еще никакого различія, въ немъ не сіяло солнце, не синѣло море, не виднѣлась земля. Самые боги, которыхъ Эмпедоклъ считалъ лишь „долговѣчными“ (*δολιχαίωνες*) еще не выдѣлились изъ этого божественнаго единства (v. 417): въ немъ царила одна Любовь, Афродита, Киприда, въ нераздѣльномъ всеобъемлющемъ покоѣ (v. 167—8). Все, что стало смертнымъ въ этомъ мірѣ, возникшемъ изъ борьбы враждующихъ стихій, — было безсмертно въ божественномъ Сферосѣ; все, что здѣсь нечисто и смѣшано, было въ немъ чисто и безпримѣсно[3]). Впослѣдствіи Вражда раздѣлила и разобщила эти стихіи, заключенныя въ Сферосѣ, и міръ возникъ изъ воздѣйствія Любви на эти разъятыя стихіи: Вражда и Любовь являются здѣсь космогоническими силами. Но прежде чѣмъ разсмотрѣть ихъ дѣйствіе въ этомъ качествѣ, постараемся уяснить себѣ ученіе Эмпедокла о стихіяхъ, имѣющее несомнѣнно теософское значеніе.

2. Четыре стихіи.

Основныхъ стихій сущаго Эмпедоклъ насчитываетъ четыре: огонь, воздухъ, воду и землю, изъ коихъ первыя три онъ могъ найти у своихъ предшественниковъ, а землю присоединилъ къ нимъ самъ, вѣроятно, видя въ ней стихію *твердости* — чувственнаго свойства, не достававшаго остальнымъ стихіямъ. Множественность стихій

---

[1]) Ср. Ar. Met. I, 3. De Gen. et cor. I, 8, 325 b, 16, особенно же I, 1.
[2]) Ar. de an. I, 2. Ср. Plac. Aëtii I, 7, 28 (Dox. 303).
[3]) V. 202—3: *αἶψα δὲ θνήτ' ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι, ζωρά τε τὰ πρὶν ἄκρητα διαλλάξαντα κελεύθους.*

необходимо вытекала изъ понятія качественной неизмѣнности сущаго: если стихія одна, то необходимо допустить въ ней процессъ измѣненія, превращенія, рожденія, безусловно отрицаемый Эмпедокломъ. Разъ, что вещи не возникаютъ и не уничтожаются, а только слагаются и разлагаются, — должно быть столько же стихій сколько есть основныхъ и неразложимыхъ чувственныхъ свойствъ въ вещахъ, — если только нѣсколько такихъ свойствъ не объединяется въ какомъ-либо одномъ. Поэтому напр. земля, какъ основа осязаемыхъ твердыхъ вещей или тѣлъ, была возведена Эмпедокломъ въ степень особой стихіи. Ибо въ основаніи ученія Эмпедокла лежала попытка свести всѣ чувственныя свойства вещей къ нѣкоторымъ основнымъ свойствамъ или началамъ.

Въ измѣнчивомъ потокѣ явленій пребываютъ неизмѣнными нѣкоторыя изъ этихъ свойствъ, называемыхъ нами силами природы: таковы свѣтъ, звукъ, непроницаемость и пр. Естествознаніе открываетъ количественныя и качественныя соотношенія между явленіями этихъ силъ, указываетъ ихъ неизмѣнную связь или *законъ;* но такихъ законовъ не можетъ быть менѣе, чѣмъ сколько есть основныхъ, качественно неразложимыхъ силъ природы, основныхъ свойствъ вещей, или, какъ выражается Милль, — чѣмъ сколько есть качественно неразложимыхъ чувствъ въ природѣ человѣка. Таковъ предѣлъ опытнаго естествознанія, за который выходитъ лишь метафизика природы. Признавая, что есть качественно неразложимыя и постольку вѣчно пребывающія свойства, она пытается тѣмъ не менѣе открыть и въ нихъ нѣкоторыя общія сверхъ-качественныя начала, обосновывающія какъ ихъ различіе, такъ и ихъ внутреннее единство.

Для древнихъ міръ чувственъ всеобщимъ образомъ, самъ по себѣ; для современныхъ мыслителей — все чувственное обусловлено чувствами человѣка, все объективное — его субъективнымъ сознаніемъ. Поэтому древняя философія признаетъ началами всего чувственнаго — стихіи, primum sensibile; новая философія, напротивъ того, признаетъ такими началами — чувства, какъ первое чувствующее, primum sentiens. Отсюда является противорѣчіе, одинаково неизбѣжное и въ древней и въ новой философіи. Первая, въ своемъ объективномъ антропоморфизмѣ, приписываетъ природѣ то, что чувствуетъ человѣкъ, непосредственно превращая человѣческія чувства (напр. свѣтъ, звукъ) въ объективныя, стихійныя силы природы. Вторая, въ своемъ субъективномъ антропоморфизмѣ, превращаетъ міръ въ человѣческое представленіе, признаетъ всѣ силы

природы за простыя чувствованія человѣка. Чувственное предполагаетъ чувства, и чувства антропоморфныя, ибо иныхъ мы не знаемъ и не можемъ знать — въ силу неизбѣжнаго антропоморфизма нашего сознанія; въ этомъ новая философія права передъ древней: антропоморфный, сообразный человѣку міръ предполагаетъ антропоморфный субъектъ. Но міръ не есть человѣческое представленіе, и силы этого міра, точно такъ же какъ и организація всѣхъ живыхъ чувствующихъ существъ, имѣютъ родовой, стихійный характеръ; въ этомъ древняя философія права передъ новой. Антропоморфизмъ природы доказанъ; но ея вселенская реальность и объективность, ея независимость отъ человѣка не могутъ быть опровергнуты ничѣмъ, не допуская никакого сомнѣнія Какъ же примирить это противорѣчіе? Какъ возможно нѣчто антропоморфное *безъ* и *до* человѣка?

Ученіе Эмпедокла есть философія божественнаго тѣла Онъ пытается объяснить все чувственное, всѣ явленія изъ абсолютной чувственности этого тѣла, всякую жизнь и сознаніе — изъ его жизни и чувства. Міровыя стихіи Эмпедокла суть не только „первое чувственное“, но и „первое чувствующее“ начало; онѣ суть живыя чувствилища (sensoria) божественнаго тѣла, его живые органы или члены (*γυῖα θεοῖο*). Стихіи суть чувства божества. И наоборотъ, тѣ чувства, несовершенными органами которыхъ обладаетъ человѣкъ, суть объективныя міровыя стихіи. Такимъ образомъ стихіи Эмпедокла суть въ одно и то же время и *источники* и *воспріемники* всего чувственнаго. Будучи сами чувственны, онѣ суть то, изъ чего *состоитъ* все чувственное, т.-е. полнота всего чувственнаго; и вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ суть то, чѣмъ *воспринимается*, чувствуется все чувственное — какъ бы объективное міровое зрѣніе, слухъ, осязаніе и пр. Каждая стихія есть не только объективное качество или природа, матерія извѣстнаго свойства, но вмѣстѣ съ тѣмъ живое *чувствилище, органъ божественнаго тѣла и психическій* агентъ особаго рода. „Тѣ, кто въ одушевленныхъ существахъ всего болѣе обращали вниманіе на явленія сознанія и ощущенія, — говоритъ Аристотель, — также признавали душею начало (или стихію) вещей. При этомъ иные допускали одно такое начало, другіе — нѣсколько. Такъ Эмпедоклъ считалъ душу состоящею изъ всѣхъ стихій; ибо онъ считалъ и каждую изъ нихъ душею, утверждая, что

Землю землею мы зримъ, а воду мы видимъ водою,
Воздухомъ воздухъ, огнемъ — безпощадный огонь,

Любовью любовь, вражду — ненавистной враждою;
Ибо изъ нихъ все, что есть, слагается въ стройный порядокъ,
Ими же думаемъ мы и чувствуемъ радость и скорби[1]).

Если душа живого существа составляется такимъ образомъ изъ всѣхъ стихій, то каждая изъ стихій есть душа въ свою очередь, — особый духовный, психическій агентъ. Мы видѣли, что верховное божество или „Сферосъ“ есть въ одно и то же время и полнота всѣхъ стихій и „святой духъ“, т.-е. непосредственное безразличное единство духовнаго и чувственнаго. Точно такъ же и душа человѣческая есть извѣстная совокупность четырехъ стихій и постольку представляется Эмпедоклу частью божественнаго естества, отъ него отдѣлившейся и отпадшей. Абсолютное чувственно въ себѣ самомъ и для себя самого: стихіи суть не только возможные предметы чувства, но чувственны для себя самихъ, и слѣд. въ себѣ самихъ имѣютъ чувства. Сферосъ заключаетъ въ себѣ не только матерію, но и душу всего. Поэтому и человѣкъ воспринимаетъ чувственныя вещи лишь постольку, поскольку онъ имѣетъ въ себѣ стихіи: *онъ познаетъ подобное подобнымъ*[1]), что совершенно послѣдовательно вытекаетъ изъ ученія Эмпедокла о качественной неизмѣнности стихій. Въ самомъ дѣлѣ: если эти неизмѣнныя стихіи суть въ одно и то же время источники природы и ея чувствилища и души, то, понятно, каждая изъ нихъ познается лишь изъ себя самой, въ силу своего неизмѣннаго тождества съ собою. Остальныя же вещи, образованныя изъ соединенія стихій, познаются совокупностью нашихъ чувственныхъ способностей, при чемъ каждое такое сложное воспріятіе вещей соотвѣтствуетъ по своему составу сложному составу воспринимаемой вещи[2]). Мы уже видѣли, что небольшого количества красокъ достаточно для изображенія безконечнаго разнообразія видимыхъ предметовъ. Приводимыя въ движеніе противоположными стремленіями любви и вражды, всѣ вещи находятся въ непрерывномъ теченіи; волны тонкихъ истеченій исходятъ изъ всѣхъ предметовъ, и онѣ-то, проникая черезъ поры нашихъ чувствующихъ органовъ

---

[1]) Ar. de an. I, 2, 404 b. (Mul. Emp. v. 378—82.):
γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ,
αἰθέρι δ'αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ·
ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα,
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται.

[2]) Ib. *γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ ὅμοιον.* Также I, 5, 410 a, 25—9.

[3]) Themist. ad Ar. de an. I, p. 72 *γνωρίζει γὰρ οὕτως ἑκάστῳ τὸ ὅμοιον τοῖς μὲν στοιχείοις, ἐξ ὧν αὐτή, τὰ στοιχεῖα ἐξ ὧν τὸ πρᾶγμα. τῇ δὲ συνθέσει τῇ ἐν αὐτῇ — τὴν σύνθεσιν τὴν ἐν τῷ πράγματι.*

производятъ въ нихъ различныя ощущенія, которыя однородны вещамъ[1]).

Итакъ стихіи суть *матеріи* и вмѣстѣ *души* сущаго, источники чувственнаго бытія и вмѣстѣ органы, воспріемники чувственнаго ощущенія и сознанія, а слѣдовательно, по Эмпедоклу и всякаго бытія и сознанія вообще (Единство бытія и сознаніе было провозглашено въ этомъ смыслѣ уже Парменидомъ). Какъ такіе коренные источники вещей и вмѣстѣ духовно-чувственныя міровыя начала, стихіи по всей справедливости могли быть названы богами въ языческомъ смыслѣ. И Эмпедоклъ называетъ ихъ именами греческихъ божествъ: то Зевсъ, Гера, Аидоней и Нестисъ (сицилійская богиня водъ)[2]).

3. Любовь и вражда въ міровомъ процессѣ.

Четыре стихіи заключаются первоначально въ единствѣ Сфероса. Это единство есть *любовь*, „ибо она есть для всего причина единенія“[3]). Постижимая лишь умомъ, она разлита во всей природѣ. Человѣкъ наблюдаетъ ее въ отдѣльныхъ проявленіяхъ, въ половомъ стремленіи существъ, въ симпатіи людей между собою, въ сродствѣ стихій. Любовь врождена смертнымъ существамъ и смертнымъ членамъ нашего тѣла, организуя всѣ живыя существа. Посредствомъ ея люди познаютъ все прекрасное и осуществляютъ его, подражая любви и проникаясь ею. Ее зовутъ радостью и Афродитой и вмѣстѣ съ тѣмъ никто, ни единый смертный, не позналъ, не узрѣлъ ее во всемъ, во вселенскомъ цѣломъ (*διὰ παντός*). Сферосъ, какъ осуществленное единство, есть воплощенная любовь[4]).

---

[1]) Emp. carm. v. 337: *γνοὺς ὅτι πάντων εἰσὶν ἀποῤῥοαί, ὅσσ᾽ ἐγένοντο.*
Theophr. De Sensu 7: *Ἐμπεδοκλῆς . φησι τῷ ἐναρμόττειν (τὰς ἀποῤῥοὰς) εἰς τοὺς πόρους τοὺς ἑκάστης (αἰσθήσεως) αἰσθάνεσθαι.* Cp. Arist. De Generat. et Corr. I, 8 и Plat. Meno 76 C.

[2]) V. 159/61: *τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἔασι.*
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ᾽ Ἀϊδωνεὺς
Νῆστίς θ᾽ ἣ δακρύων τέγγει κρούνωμα βρότειον.
Ср. Plac. Aetii I, 7, 28 (Dox. 303, 24): *λέγει δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεοὺς* и проч.

[3]) Ar. Met. III, 4, 1001 a, 14: *αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν.*

[4]) V. 81—7 *καὶ φιλότης μετὰ τοῖσιν ἴση μῆκός τε πλάτος τε·*
τὴν σὺ νόῳ δέρκευ μηδ᾽ ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς,
ἥτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις,
τῇ τε φίλα φρονέουσ᾽ ἰδ᾽ ὁμοῖα ἔργα τελοῦσι,
γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον, ἠδ᾽ Ἀφροδίτην.
τὴν οὔτις διὰ παντὸς ἐλισσομένην δεδάηκε
θνητὸς ἀνήρ.

Любви же противолежитъ Вражда. Она вселила внутреннюю убійственную борьбу между членами божественнаго тѣла, раздробила и разложила его на части, расклубила его неподвижную, „отовсюду равную“ сферу. Единство распалось на безпредѣльное множество, все конкретное разрушилось, и на мѣсто царства блаженнаго покоя и гармоніи наступила рознь, явился безобразный и безвидный крутящійся хаосъ. Но когда Вражда проникла до глубины, въ бездну этого вихря, то въ центрѣ его зародилось *„милосердое и безсмертное влеченіе неповинной Любви“*, которая мало-по-малу объединяетъ всѣ вещи и ведетъ ихъ снова къ первоначальному Сферосу[1]). Любовь достигаетъ этого не сразу, а понемногу. Любви нужно пройти цѣлый міръ, пережить весь міровой процессъ, чтобы побѣдить Вражду. И вотъ она постепенно стягиваетъ косныя и противоборствующія стихіи въ конкретныя тѣла, организуетъ, одушевляетъ вселенную все болѣе и болѣе, чтобы совокупить ее снова въ единое цѣлое, въ божественное тѣло, одушевленное однимъ духомъ любви, одной Афродитой. Вражда противится этому и удерживаетъ въ себѣ часть Сфероса. Неорганизованныя, неорганичныя стихіи противоборствуютъ образующей силѣ Любви, враждуютъ противъ ея конкретныхъ органическихъ созданій; но самая эта борьба и вражда служатъ дѣлу Любви: ибо онѣ разрушаютъ лишь немощныя и уродливыя организаціи, неприспособленныя къ жизни, въ которыхъ пластическая любовная сила еще не достаточно сильна. И въ такомъ естественномъ подборѣ выживаетъ лишь истинная и прекрасная, жизненная организація. Сила Любви, создающая все живое, органическое, совокупляетъ живыя существа между собою и рождаетъ изъ ихъ соединенія новые организмы, подобные первымъ[2]). Всѣ части вселенной приспособляются другъ къ другу: наиболѣе приспособленныя стремятся къ взаимному совокупленію; остальныя, враждебныя всякому соединенію, отталкиваются все далѣе и далѣе[3]).

Образованіе міра представляется Эмпедоклу слѣдующимъ образомъ. Сначала хаосъ движется безпорядочнымъ движеніемъ въ силу совершеннаго нарушенія равновѣсія между стихіями. Но мало-помалу все легкое собирается къ периферіи, кверху; все тяжелое —

---

[1]) V. 200—1: *ὅσσον δ'αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπῇει ἠπιόφρων φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή.*
См. вообще стихи 191—205.
[2]) Ср. *Zeller*, 718 и проч. и Ar. Phys. II, 4 и II, 8, 198 b, 29.
[3]) V. 262—70.

книзу, къ центру[1]). Вихрь становится все болѣе и болѣе правильнымъ вращательнымъ движеніемъ, которое постепенно ускоряется, по мѣрѣ того, какъ оно поглощаетъ въ себя частныя безпорядочныя движенія. Въ силу этого круговорота, прежде всего выдѣляется воздушный эфиръ, который оттѣсняется къ его крайней границѣ и сжимается въ твердый и прозрачный небесный сводъ. Вслѣдъ за симъ выдѣляется огонь, который также устремляется вверхъ: онъ оттѣсняетъ собою первоначальное темное полушаріе и образуетъ собою новое, свѣтлое[2]). Затѣмъ образуется земля въ центрѣ міра, окруженная двумя полушаріями, свѣтлымъ и темнымъ, которыя взаимно вытѣсняютъ и смѣняютъ другъ друга, вращаясь вокругъ земли — откуда объясняется смѣна дня и ночи. Солнце есть зеркало, отражающее лучи небеснаго огня, звѣзды — частицы огня, объятыя воздухомъ и прикрѣпленныя къ эфирному своду, луна — темное тѣло, получающее свѣтъ отъ солнца[3]). Земля окружена воздухомъ и не можетъ упасть, удерживаемая быстротою вращенія дня и ночи въ міровомъ круговоротѣ. Въ нѣдрахъ земли скрываются воды и огонь, но и они выдавливаются изъ земли силою этого круговорота. Вода отдѣляется отъ земли и поднимается надъ нею въ видѣ испареній, образующихъ земную атмосферу. Земля потѣетъ: море есть потъ земли и отсюда его соленый вкусъ[4]).

Твари земныя возникли еще до солнца. Обильный дождь падалъ на землю и воды орошали ее; она была въ тинообразномъ состояніи, и согрѣвалась внутреннимъ огнемъ[5]). Этотъ огонь стремился кверху изъ нѣдръ земли и вздымалъ влажную тину, придавая ей всевозможныя формы. Сначала то были деревья и растенія — развѣтвленія земли, ея части, зародыши ея будущихъ созданій; влага бродитъ въ нихъ и образуетъ ихъ соки[6]). Они оживлены и обла-

---

[1]) V. 171, ср. *Tannery*, 312, 316 и проч. Plut. Strom. 10 (Dox. 582, 10) *τὴν δὲ ἀρχὴν τῆς κινήσεως συμβῆναι ἀπὸ τοῦ τετυχηκέναι κατὰ τὸν ἀθροισμὸν ἐπιβρίσαντος τοῦ πυρός*. *Tannery* передаетъ (321): le commencement du mouvement a résulté de la rupture d'équilibre entamée par la réunion du feu.

[2]) Plut. Strom. 10 (Dox. 582, 5); Plac. Aetii II, 6, 3 (Dox. 334, 1); 7, 6 (336); 11, 2 (339).

[3]) Ib. II, 13, 2 и 11, Plut. Strom. 10 и *Emped.* carm. 243 и проч. Свѣтъ есть истеченіе *ἐκ τοῦ φωτίζοντος σώματος*. Philop. de an. K 16 m. Такимъ образомъ въ своемъ ученіи о солнцѣ Эмпедоклъ также находится подъ вліяніемъ Парменида, см. выше, 261.

[4]) Aët. III, 16, 3 (Dox. 381, 25).

[5]) V. 282—3 и 206—7, 321 и проч.

[6]) Aetii Plac. V, 26.

дают извѣстной степенью сознанія, какъ и всѣ стихіи, какъ всякое любовное соединеніе стихій [1]).

Далѣе, изъ тины возникаютъ подобнымъ же образомъ различныя животныя формы: сначала то были отдѣльные органы: „головы вышли безъ шей, двигались руки безъ плечъ, очи блуждали безъ лбовъ... Но когда божество тѣснѣй съ божествомъ сочеталось, члены сошлись межъ собой и сплотилися — что съ чѣмъ попало“ [2]). Отсюда возникли самыя причудливыя и чудовищныя сплетенія такихъ органовъ, звѣриныхъ и человѣческихъ членовъ. Впослѣдствіи эти образованія погибли, какъ негодныя къ жизни, уступивъ мѣсто болѣе нормальнымъ и цѣлесообразнымъ организмамъ. Первоначально всѣ формы были измѣнчивы, но въ силу дѣйствія огня онѣ окрѣпли и отвердѣли; теперь существа образуются уже не изъ тины, а изъ любовнаго совокупленія однородныхъ организмовъ [3]). Подобное познаетъ подобное, производитъ подобное, питается подобнымъ [4]). Животные виды, точно такъ же какъ различныя органическія и неорганическія образованія, различаются по своему составу, по преобладанію той или другой стихіи [5]). Какъ и слѣдовало ожидать, преимущественное значеніе имѣетъ стихія огня: удаленіе ея изъ тѣла — равносильно смерти, уменьшеніе ея количества — влечетъ за собою сонъ и потерю сознанія [6]). По примѣру Парменида, Эмпедоклъ въ сущности сводилъ свои четыре стихіи къ двумъ началамъ: первое, активное начало есть огонь, второе, пассивное, заключаетъ въ себѣ всѣ остальныя стихіи.

Живая организація заключаетъ въ себѣ одушевленную совокупность стихій; она дѣйствуетъ и чувствуетъ посредствомъ нихъ и есть какъ бы микрокосмъ, міръ въ маломъ, находящійся въ непрестанномъ общеніи съ макрокосмомъ, со всею вселенной. Мы уже видѣли, что изъ всѣхъ вещей исходятъ волны истеченій, которыя проникаютъ черезъ соотвѣтственныя поры нашихъ чувствъ и тамъ порождаютъ сообразныя себѣ ощущенія. Это воззрѣніе развито Эмпедокломъ во всѣхъ подробностяхъ; особенною извѣстностью поль-

---

[1]) V. 298. *πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.*
[2]) V 307—311.
[3]) V. 307—25. Ar. Phys. II, 8, 198 b, 29: *ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπ. λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα.* Также Aet. Plac. V, 19, 5 и Censor. Di nat. 4, 8. ср. Emp. v. 282—3.
[4]) Aet. Plac. V, 27—28.
[5]) Ib. V, 19.
[6]) Ib. V, 24 и 25.

зовалось его ученіе о зрѣніи. Подобно всему небу, глазъ состоитъ изъ тонкаго эфирнаго огня и косной, влажной стихіи. Огонь заключенъ въ зрачкѣ какъ бы въ фонарѣ и огражденъ особой перепонкой отъ смѣшанной жидкости глазного яблока. Тѣмъ не менѣе свѣтлые (огневые) лучи проникаютъ въ глазъ, отражаются въ немъ и вновь выходятъ изъ него: внутренній огонь очей сообщается съ внѣшнимъ огнемъ посредствомъ чрезвычайно тонкихъ воронкообразныхъ поръ; темные цвѣта, темные предметы видимы нами посредствомъ темныхъ истеченій, проникающихъ въ болѣе грубыя поры глазного яблока [1]).

Такъ представлялъ себѣ Эмпедоклъ организацію живыхъ существъ. Всякій высшій видъ живой организаціи есть высшая ступень любви, или точнѣе высшая ступень ея побѣды надъ враждою. Ученіе Эмпедокла о душепереселеніи указываетъ намъ, что именно такъ смотрѣлъ онъ на животные типы. Душепереселеніе есть наказаніе и вмѣстѣ очистительный процессъ для отпадшаго духа. Осужденный скитаться многія тысячелѣтія, онъ облекается послѣдовательно въ цѣлый рядъ животныхъ тѣлъ, переживая цѣлый циклъ жизней, пока не очистится въ человѣкѣ и не исполнится въ немъ божественной любовью. Если же и въ человѣкѣ онъ ненавидитъ, если онъ убиваетъ людей или даже животныхъ, употребляя ихъ мясо въ пищу, то вмѣсто того, чтобы повышаться въ степени любви, стать блаженнымъ духомъ, демономъ или даже богомъ, онъ понижается въ лѣстницѣ живыхъ существъ, переселяясь въ тѣла низшихъ животныхъ или въ простое растеніе. Праведнаго же любовь возводитъ къ высшимъ ступенямъ бытія, дѣлаетъ его сотрапезникомъ боговъ и приближаетъ все болѣе и болѣе къ его источнику — Сферосу [2]). Онъ самъ становится богомъ и какъ бы органомъ Сфероса, проводникомъ его дѣйствія, черезъ который дары любви распространяются на все человѣчество. Въ этомъ мистическая теургическая сторона Эмпедоклова ученія: онъ выступалъ предъ народомъ въ обла-

[1]) Theophr. de sensu 7 (Dox. 500). Ср. Diels. Gorgias u. Empedokles въ Sitzungsberichte der Berl. Akad. 1884, стран. 352 и слѣд. Дильсъ показываетъ слѣды этого ученія у Алкмеона, который также признавалъ, что глазъ состоитъ изъ огня и прозрачной влаги и соединенъ особыми каналами съ мозгомъ. Эмпедоклъ только придалъ этимъ каналамъ или порамъ особое специальное значеніе въ связи съ своей теоріей молекулярныхъ истеченій.

[2]) V. 457: *εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ*
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι
ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι ἔν τε τραπέζαις
εὔνιες ἀνδρείων ἀχέων, ἀπόκηροι, ἀτειρεῖς.

Ср. введеніе, стихи 1—15 (ниже) и 440—50, ср. Plut. Rom. c. 28.

ченіи священника и приписывалъ себѣ чудодѣйственную силу. Онъ шествовалъ изъ города въ городъ, встрѣчаемый тысячами народа, онъ прорицалъ будущее, врачевалъ тяжкіе недуги[1]). Онъ зналъ тайныя средства (*φάρμακα*) „противъ болѣзней и старости“, повелѣвалъ вѣтрами, дождями и погодой, воскрешалъ умершихъ[2]). Приписывая себѣ такую магическую силу, Эмпедоклъ несомнѣнно видѣлъ ея источникъ въ міровой любви: онъ считалъ себя самого не человѣкомъ, но богомъ (v. 400). Ученіе о душепереселеніи составляетъ существенную часть его проповѣди; онъ учреждаетъ особые очистительные обряды, предписываетъ строгое воздержаніе отъ всякой животной пищи и кровавыхъ жертвъ. Ибо въ жестокомъ убійствѣ люди не видятъ, какъ они пожираютъ другъ друга: отецъ убиваетъ сына, форма котораго измѣнилась, дѣти убиваютъ отцовъ и матерей, пожирая ихъ мясо[3]).

Таково въ общихъ чертахъ міросозерцаніе Эмпедокла: Любовь слагаетъ, Вражда разлагаетъ неизмѣнныя, вѣчныя стихіи. Поскольку міръ имѣетъ единство во множествѣ и множество въ единствѣ, онъ созданъ противоположными стремленіями Любви и Вражды. Онъ исчезаетъ, когда одно изъ этихъ стремленій господствуетъ исключительно: ибо одна Любовь даетъ лишь абсолютное единство, одна Вражда — хаотическое множество, вихрь крутящихся и раздробляющихъ другъ друга частей. И если этотъ міръ не есть царство одной Вражды, то онъ также далеко не царство Любви. Онъ — мѣсто борьбы и смерти, „долина бѣдствій“ (*λειμὼν Ἄτης*); это область противорѣчій и страданій. И хотя благое начало одолѣваетъ зло,— въ самомъ мірѣ зло преобладаетъ и одинъ видъ его наполняетъ глубокою скорбью всякаго духа, отпадшаго отъ божества и осужденнаго на скитаніе.

Поэтому все ученіе Эмпедокла проникнуто глубокимъ пессимизмомъ, придающимъ ему своеобразную окраску.

Рокомъ и клятвой боговъ законъ утверждается вѣчный:
Тотъ, кто себя запятналъ, осквернилъ свои члены убійствомъ

---

[1]) V. 400—10.
[2]) V. 462—70 *...ἄξεις δ' ἐξ Ἀίδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.*
[3]) V. 442—7. *μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας*
σφάζει ἐπευχόμενος, μέγα νήπιος. οἳ δ' ἐβόησε,
λισσόμενος θύοντ'· ὁ δ' ἀνηκούστησεν ὁμοκλέων,
σφάξας δ' ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα.
ὣς δ' αὖτως πατέρ' υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες
θυμὸν ἀποῤῥαίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.

По замѣчанію Ипполита (Philos., 3, 2. Dox. 558, 19), Эмпедоклъ *μάλιστα δὲ πάντων συγκατατίθεται τῇ μετενσωματώσει.*

Или обманомъ дерзнулъ нарушить имъ данную клятву, —
Тотъ, долгой жизни исполненный духъ, осужденъ въ искупленье
Тридцать тысячъ временъ вдали отъ блаженныхъ скитаться,
Рождаясь въ назначенный срокъ въ видѣ всяческихъ смертныхъ созданій,
Мѣняя дорогу скорбей въ каждомъ новомъ своемъ воплощеньи.
Нынѣ и самъ я таковъ: изгнанникъ боговъ и скиталецъ
Преданный злобной Враждѣ. . . . . .
Ибо былъ уже отрокомъ я; и дѣвою былъ я когда-то;
Былъ я когда-то кустомъ, былъ птицей и рыбой морскою
. . . . . .
О если бъ раньше меня безжалостный рокъ уничтожилъ,
Прежде чѣмъ, пищу вкусивъ, уста мои грѣхъ совершили.
Горе! отъ чести такой, отъ такого блаженства безъ мѣры
Я свергнутъ средь смертныхъ людей, безкрылый, злосчастный изгнанникъ!
Плакалъ я, горько рыдалъ, незнакомую видя обитель,
Долъ безотрадный, гдѣ скорби живутъ, гдѣ злоба, убійство и бѣды,
Язва, болѣзнь, суета, блуждаютъ во мракѣ глубокомъ[1]).
. . . . . .
Скудны способности тѣ, что природа влила въ наши члены,
Множество лютыхъ скорбей смущаютъ заботами душу.
Видѣвъ лишь малый удѣлъ лишеній исполненной жизни,
Мы, разсѣваясь какъ дымъ, погибаемъ безвременной смертью,
Каждый вѣритъ лишь въ то, на что онъ случайно наткнулся,
Метаясь туда и сюда. И всякій мнитъ цѣлое вѣдать
Тщетно! Не зримо оно, и слуху людскому не внятно,
Не видимо даже уму[2]). . . . . .

Съ такимъ пессимизмомъ соединяется глубокій языческій фатализмъ. Что такое любовь и вражда, откуда онѣ и почему должна господствовать то одна, то другая въ назначенный срокъ? Этого Эмпедоклъ и не спрашиваетъ: и любовь и вражда суть роковыя стихійныя силы[3]). Афродита Эмпедокла соотвѣтствуетъ Эросу Парменида и древнихъ теогоній и есть чувственная, физическая любовь (*στοργή*). *Это — влеченіе тѣлъ къ совокупленію въ единое вселенское тѣло.* Въ половой любви Эмпедоклъ видѣлъ одно изъ проявленій этого всюду разлитаго начала. Впослѣдствіи платоники видѣли въ такой любви стремленіе къ возстановленію первоначальной

---

[1]) V. 1—21.
[2]) V. 36—43.
[3]) Ar. Phys VIII, 1, 252 a: *ὅπερ ἐοικεν Ἐμπ. ἂν εἰπεῖν, ὡς τὸ κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης, ἠρεμεῖν δὲ τὸν μεταξὺ χρόνον.* Met. III, 4, 1000 b, 12: *καὶ ἅμα δ' αὐτῆς τῆς μεταβολῆς αἴτιον οὐδὲν λέγει, ἀλλ' ἢ ὅτι οὕτως πέφυκεν.*

цѣльности человѣческой природы[1]), и точно такъ же находили ее во всей природѣ, обосновывая ею возможность магіи, какъ это, по всей вѣроятности, дѣлалъ и Эмпедоклъ[2]). Любовь и Вражда являются намъ въ его ученіи чисто магическими, безсознательными влеченіями. Вражда безумна и безсознательна; она можетъ возникнуть въ Сферосѣ только роковымъ образомъ, что не требуетъ особыхъ доказательствъ: ибо что же можетъ заставить живые члены божественнаго тѣла выйти произвольно изъ состоянія безсмертія и блаженной гармоніи, чтобы погрузиться въ скорбный міръ смерти и злобы, въ ложный міръ явленія? Но и Любовь точно такъ же безсознательна, по мѣткому указанію Аристотеля: подобное познается лишь подобнымъ и потому Любовь не знаетъ Вражды, изъ которой вытекло все многообразіе сущаго[3]). Она не знаетъ ничего *многаго* и есть слѣпое, безличное стремленіе къ единству.

Рокъ господствуетъ надъ стихійнымъ божествомъ. Есть срокъ для Любви и есть срокъ для Вражды. Кто установилъ этотъ срокъ, откуда эти роковыя силы? Если бы такой вопросъ возникалъ предъ Эмпедокломъ — онъ не былъ бы фаталистомъ и признавалъ бы особыя сверхъ-стихійныя начала. Такъ есть, такъ положено. Нѣкогда было одно единство, сросшееся изъ множества; и нѣкогда многое вновь разрослось изъ единства: двояко рожденіе смертныхъ вещей и двоякъ ихъ конецъ. Онѣ вытекаютъ изъ единства и разлагаются во множество, или же, слагаясь изъ множества, поглощаются единствомъ. И никогда этотъ круговоротъ не прекратится, ибо онъ движется борьбою двухъ вѣчныхъ и противоположныхъ силъ объединяющей Любви и разлагающей Вражды. Поэтому всѣ мірскія вещи смертны и преходящи, ибо все либо разлагается, либо поглощается; и вмѣстѣ все вѣчно и неподвижно въ цѣломъ: ибо какъ стихіи, такъ и силы Любви и Вражды — неизмѣнны въ вѣчномъ круговоротѣ[4]).

---

[1]) Cp. Plat. Sympos. 191 D: *ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην.* 192 D... *τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα.*

[2]) Ib. passim. Особенно рѣчь Эвриксимаха. Cp. Diog. L. VIII, 59: *τοῦτον* (Горгій) *δέ φησιν ὁ Σάτυρος λέγειν ὡς αὐτὸς παρείη τῷ Ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι.* Plot. Ennead. IV, 4, 40: *ἡ ἀληθινὴ μαγεία, ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλία καὶ τὸ νεῖκος αὖ. καὶ ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ φαρμακεὺς οὗτός ἐστιν ὃν κατανοήσαντες ἄνθρωποι, ἐπ' ἀλλήλοις χρῶνται αὐτοῦ τοῖς φαρμάκοις καὶ τοῖς γοητεύμασι.*

[3]) Met. III, 4, 1000 b, 3-5: *διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα· τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει.* Cp. de an. I, 5, 410 b.

[4]) V. 62—74: *δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι*
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι.
δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις.

Фатализмъ Эмпедокла объясняетъ намъ ту странную смѣсь механическаго матеріализма съ мистицизмомъ, которая поражаетъ насъ на каждомъ шагу въ его ученіи. Съ одной стороны, ученіе о Сферосѣ, о стихіяхъ, о Любви и Враждѣ, носитъ несомнѣнно теософскій характеръ; съ другой — міръ механически слагается неразумными силами изъ частицъ вещества. Повидимому, въ образованіи мірового устройства и порядка господствуетъ чистый случай; организмы возникаютъ изъ случайнаго сплетенія частей[1]), при чемъ во всеобщей борьбѣ за существованіе сохраняются лишь случайно приспособленныя къ жизни созданія. Если строго придерживаться понятій Эмпедокла, то это противорѣчіе необъяснимо и лишаетъ его міросозерцаніе всякой внутренней цѣльности. На дѣлѣ это міросозерцаніе не есть строгое логическое построеніе, но всего болѣе мистическое ученіе. Міръ не есть дѣло случая, но *дѣло судьбы*, необходимости — *ἀνάγκης χρῆμα*[2]) — выраженіе, встрѣчающееся, въ первомъ же стихѣ нашихъ фрагментовъ. Стихіи обладаютъ психическими свойствами, Любовь, будучи безсознательной — все же есть творческій инстинктъ особаго рода. И предоставленіе о необходимости не есть очевидно раціональное понятіе, а позитивная языческая религіозная идея. Мы уже изслѣдовали ея значеніе въ предшествовавшихъ ученіяхъ. У Парменида, какъ у Эмпедокла, она является конечнымъ закономъ и предѣломъ истиннаго и ложнаго бытія; ею связывается божественная сфера сущаго и ею же держится все небо, весь процессъ генезиса Она правитъ всѣмъ, уравниваетъ любовь и вражду, взвѣшивая истину и ложь на своихъ роковыхъ вѣсахъ. У Парменида она стережетъ врата свѣта и тьмы. Необходимость есть истиная мать и царица міра и у обоихъ философовъ является какимъ-то сверхъ-разумнымъ роковымъ началомъ. По Эмпедоклу, „милосердая Любовь ненавидитъ нестерпимую необходимость“[3]), но

τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτη·
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.
οὕτως ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι,
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ᾗ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητον κατὰ κύκλον.

[1]) Cp. Ar. Phys. II, 4: *τὰ μόρια τῶν ζώων ἀπὸ τύχης γενέσθαι τὰ πλεῖστα φησί.*

[2]) Бернайсъ исправляетъ *ἀνάγκης ῥῆμα.*

[3]) V. 299: *μειλιχίη τε χάρις στυγέει δύστλητον ἀνάγκην.*

безусловно подчинена ей. Эта необходимость есть какъ бы взаимная, нерушимая клятва боговъ[1]).

Религіозный элементъ въ ученіи Эмпедокла часто упускается изъ виду; критика, принимая его за раціональное построеніе, видитъ въ немъ гораздо болѣе непослѣдовательностей и пробѣловъ, чѣмъ ихъ имѣется въ дѣйствительности.

Эмпедоклъ признаетъ двойное начало и двойной конецъ всѣхъ вещей — конечное единство и конечное множество. Но въ своей космогоніи онъ мыслитъ міровой процессъ лишь въ восходящемъ порядкѣ: онъ излагаетъ только постепенное объединеніе разложившихся стихій, ихъ медленное возвращеніе къ Сферосу чрезъ посредство мірового процесса. Критики видятъ въ этомъ пробѣлъ[2]). Каковъ обратный путь отъ Сфероса къ хаосу, какъ можетъ возникнуть вселенная на пути разложенія? На дѣлѣ вселенная не можетъ возникнуть такимъ путемъ: во-первыхъ космосъ предполагаетъ матерію, неорганическія, раздробленныя стихіи, изъ которыхъ онъ организуется; во-вторыхъ онъ предполагаетъ преодолѣвающую силу гармоніи, а не прогрессивно увеличивающуюся силу вражды, убивающей всякую организацію. Только усиливающаяся дружба объясняетъ намъ организацію одушевленныхъ существъ. Такимъ образомъ міръ можетъ быть образованъ только изъ хаоса. Какой же процессъ предшествуетъ космогоническому процессу? Какъ намъ кажется, у Эмпедокла есть отвѣтъ на такой вопросъ: космогоніи предшествуетъ не только образованіе хаоса, но и *теогонія* — процессъ обособленія и отпаденія „членовъ божества“[3]), которые суть боги. Такое обособленіе не есть простое раздѣленіе четырехъ стихій. Изъ приведеннаго выше отрывка явствуетъ, что Эмпедоклъ признавалъ множество демоновъ и боговъ, отпадшихъ отъ Сфероса и погрузившихся въ міръ явленія, скитающихся „вдали отъ блаженныхъ“. Если допустить, что Сферосъ Эмпедокла заключаетъ въ своемъ безразличномъ единствѣ какія-либо конкретныя формы, поглощенныя и какъ бы потонувшія въ его божествѣ, то, подъ вліяніемъ Вражды, должны были прежде всего выдѣлиться, обособиться эти совершенныя божественныя формы, еще имѣющія въ себѣ пластическую силу

---

[1]) Ср. Ar. Met. III, 4, 1000 b, 12: *καὶ ἅμα δ' αὐτῆς τῆς μεταβολῆς αἴτιον οὐδὲν λέγει ἀλλ' ἢ ὅτι οὕτως πέφυκεν· ἀλλ' ὅτε δὴ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσι ἐθρέφθη, ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο, ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρελήλαται ὅρκου* (v. 177—9), *ὡς ἀναγκαῖον μὲν ὂν μεταβάλλειν· αἰτίαν δὲ τῆς ἀνάγκης οὐδεμίαν δηλοῖ.*

[2]) *Zeller*, I, 711.

[3]) V. 180: *πάντα μάλ' ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.*

любовнаго единства; далѣе, эти формы должны постепенно отдаляться отъ единаго, переходя изъ боговъ въ демоны, изъ демоновъ въ души, при чемъ чисто матеріальный хаосъ возникаетъ уже послѣ всего, хотя и самая матерія никогда не является вполнѣ бездушной: какъ бы глубоко ни проникла въ нихъ вражда, частицы матеріи, какъ прежніе члены божественнаго тѣла, все-таки могутъ быть возвращены и возстановлены въ него тѣмъ влеченіемъ любви, тѣмъ желаніемъ, которое никогда не умираетъ. Стало-быть, несмотря на недостаточность данныхъ, мы все-таки имѣемъ нѣкоторое основаніе предположить, что въ представленіяхъ Эмпедокла космогоніи предшествовала теогонія. Сначала органы божества, боги, демоны и души обособились изъ единства подъ вліяніемъ Вражды, конечнымъ предѣломъ которой является пустой и безвидный хаосъ; затѣмъ вѣчная сила Любви создала космосъ изъ этого хаоса. Въ пользу подобнаго предположенія говоритъ уже то обстоятельство, что въ первоначальномъ Сферосѣ нѣтъ отдѣльныхъ боговъ (напр. Зевса и Посейдона, которые впослѣдствіи олицетворяютъ собою огонь и воду)[1]). Когда же могли возникнуть эти боги? Если они возникли изъ хаоса при воздѣйствіи любви, то, какъ высшія ступени въ лѣствицѣ творенія, они должны были бы явиться послѣдними, что противорѣчитъ міросозерцанію Эмпедокла, какъ и здравому смыслу вообще. Міръ есть результатъ роковой Вражды членовъ Сфероса, и каждый духъ человѣческій былъ нѣкогда богомъ, который отъ чести великой и полноты блаженства перешелъ въ обители смертныхъ, отъ свѣта — въ область мрака, въ темную пещеру, гдѣ онъ томится въ слезахъ и скорбяхъ[2]). Горе злосчастному смертному роду: изъ сколь великихъ распрей и воздыханій возникли мы!“[3]).

Поэтъ-философъ, священникъ боговъ, самъ считавшій себя падшимъ богомъ, Эмпедоклъ естественно соединялъ въ своемъ міросозерцаніи космогонію съ теогоніей. Странно было бы предположить, что этотъ пророкъ, мыслившій въ мистическихъ образахъ, различалъ между религіозными и „научными“ элементами своего ученія, какъ это думаетъ Целлеръ[4]). Еще труднѣе допустить, чтобы эти

---

[1]) V. 418.

[2]) V. 15—17, 29.

[3]) V. 30—1: *ὤ πόποι, ὤ δειλὸν θνητῶν γένος, ὤ δυσάνολβον, οἵων ἐξ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.*

[4]) *Zeller*, I, 760, Grundriss 65. Сказанія Эмпедокла о золотомъ вѣкѣ (467 и проч.) и описаніе его какъ чего-то прошедшаго дѣйствительно плохо мирится съ остальнымъ его ученіемъ, если только оно не заключаетъ въ себѣ аллегорическое изображеніе блаженнаго состоянія духовъ въ Сферосѣ, особливо первые стихи 417—19. Склонность Эмпедокла къ аллегоріи и метафорѣ достаточно

миѳологическіе образы были для него простыми аллегоріями раціональныхъ истинъ. Произведенія Эмпедокла несомнѣнно переполнены аллегоріями, метафорами и другими реторическими вычурами всякаго рода: но не смотря на всю его реторику, мы думаемъ, что онъ скорѣе склоненъ былъ видѣть въ самыхъ стихіяхъ — оболочку божественныхъ силъ. И если Вражда дѣйствительно является у него теогоническимъ началомъ, если она обусловливаетъ генеалогію боговъ, ихъ борьбу и смѣну, то въ такомъ случаѣ его теогонія стоитъ всецѣло на древней почвѣ орфиковъ и Гезіода. Ибо и у него *вражда* есть теогоническое начало, точно такъ же какъ и самая *любовь*. Какъ мы уже указывали въ первой главѣ, „отцеубійство обусловливаетъ господство и самую дѣйствительность боговъ, нѣкогда поглощенныхъ въ своей стихійной основѣ“[1]).

Весь ли Сферосъ разлагается враждою, какъ утверждаетъ Целлеръ, или же только часть его отпадаетъ, какъ думалъ Риттеръ — это довольно трудно рѣшить; во всякомъ случаѣ полнота Сфероса нарушается отпаденіемъ его членовъ. Когда возникло раздѣленіе между идеальнымъ и чувственнымъ, позднѣйшіе платоники могли признавать, что идеальный, „умный“ міръ пребываетъ неизмѣннымъ въ своей полнотѣ, несмотря на отпаденіе чувственнаго міра, несмотря на всѣ эманаціи, результатомъ которыхъ является этотъ послѣдній. Но ученіе Эмпедокла не есть въ такомъ смыслѣ система эманацій, и самая субстанція чувственнаго міра есть четверица тѣхъ же стихій, которыя мы находимъ и въ Сферосѣ. Міръ есть истощаніе, оскудѣніе божества; матерія — его растерзанное тѣло, которое возстановляется Афродитой-Любовью, какъ тѣло Озириса — Изидой, и тѣло Адониса — Астартой. Ибо Любовь не оскудѣваетъ и во время господства Вражды, въ силу ученія о неизмѣнности истинно сущаго. Въ центрѣ она столь же безусловна, какъ и въ цѣлой сферѣ, будучи всегда равна себѣ самой.

Замѣчательно, что самая эта любовь является у Эмпедокла какъ существо, обладающее тѣлесностью: въ своей славѣ — она является какъ сфера, въ своемъ истощаніи — какъ чувственный центръ „на подобіе Гестіи“ пиѳагорейцевъ[2]), „равный въ длину и ширину“[3]).

извѣстна; ср. Aristot. ap. D. L. VIII, 57. *δεινὸς περὶ τὴν φράσιν... μεταφορικός* и проч.

[1]) См. выше, стран. 77.

[2]) Jambl. Theol. Arithm. 8. *τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρύσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόῤῥοπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν.*

[3]) V. 81 (см. выше): *ἴση μῆκός τε πλάτος τε.* Ср. Ar. Met. XII, 10, 1075 b, 2 *(ἡ φιλία) ὡς ὕλη· μόριον γὰρ τοῦ μίγματος.*

По свидѣтельству Аристотеля, Эмпедоклъ признавалъ четыре стихіи, но сводилъ ихъ въ сущности къ двумъ, по примѣру Парменида: первая изъ нихъ, огонь, опредѣлялась какъ активное начало, вторая, заключавшая въ себѣ воздухъ, воду и землю, — какъ начало пассивное[1]). Огонь именуется Зевсомъ и является оживляющимъ, деміургическимъ началомъ. Эмпедоклъ зоветъ его также и Гефестомъ[2]), такъ что союзъ его съ Афродитой является весьма естественнымъ. Афродита Эмпедокла имѣетъ сродство не только съ роковою богиней Парменида, но и съ Гестіей пиѳагорейцевъ. Правда, отсюда возникаютъ затрудненія: ибо если Любовь матеріальна, то количество ея измѣняется, убываетъ и прибываетъ; но если она невещественна — затрудненія нисколько не уменьшаются и дѣйствіе ея на матеріальныя стихіи остается невыясненнымъ. Самъ Целлеръ, на основаніи словъ Аристотеля, признаетъ, что Любовь и Вражда образуютъ какъ бы двѣ новыя стихіи на ряду съ первыми четырьмя[3]).

4. Оцѣнка ученія Эмпедокла.

Историческое положеніе Эмпедокла опредѣляется его отношеніемъ къ Парменіду. Какъ ни противится онъ вліянію элейскаго мыслителя, нѣтъ ни одной части въ его ученіи, на которой бы это вліяніе не отразилось. Отсюда объясняется и мистицизмъ Эмпедокла, смѣшанный съ скептицизмомъ и попытками механическаго, матеріалистическаго мірообъясненія. Чувственное познаніе ведетъ къ отрицанію истинно сущаго, къ признанію ложной дѣйствительности; раціональное познаніе ведетъ къ абстрактному единству, къ отрицанію всего чувственнаго, всѣхъ явленій. И Эмпедоклъ ищетъ раз-

---

[1]) Ar. M. I, 4, 985 a, 33: *οὐ μὴν χρῆται γε τέτταρσι, ἀλλ' ὡς δυσὶν οὖσι μόνοις, πυρὶ μὲν καθ' αὑτό, τοῖς δ' ἀντικειμένοις ὡς μιᾷ φύσει, γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι.* Ib. I, 3, 984 b, 5: *τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐναντίον.* Ср. стихи 318—19 и 332, гдѣ огонь является мужественнымъ, производящимъ началомъ: мужескій полъ отличается отъ женскаго большимъ присутствіемъ тепла; смерть и сонъ суть лишь полное или частное удаленіе огня отъ другихъ стихій.

[2]) См. стихи 160 (*Ζεὺς ἀργὴς*), 418 и 207, 213 — Гефестъ. Послѣдній богъ есть миѳологическій супругъ Афродиты.

[3]) I, 697. Ср. Ar. de Gen. et cor. I, 1: *Ἐ... τὰ μὲν σωματικὰ (στοιχεῖα) τέτταρα τὰ δὲ πάντα μετὰ τῶν κινούντων ἓξ τὸν ἀριθμόν.* Met. XII, 10, 1075 b, 2, XIV, 4, 1091 b, 11... *τὴν φιλίαν — στοιχεῖον.* Въ другомъ мѣстѣ (Met. III, 1, 996 a, 8) *φιλία* является прямо матеріальнымъ субстратомъ: *τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ Ἐμπ. φησὶ φιλίαν, ἄλλος δέ τις πῦρ, ὁ δὲ ὕδωρ, ὁ δὲ ἀέρα.* См. тамъ же X, 2, 1053 b, 15 и III, 4, 1001 a, 12: *τὸ ἓν εἶναι τὴν φιλίαν.*

рѣшенія этого противорѣчія въ своей мистической теоріи, превращающей истину и ложь въ особыя реальныя, дѣйствующія силы.

Помимо вліянія Парменида, нѣкоторые писатели думали найти въ философіи Эмпедокла слѣды пиѳагорейскихъ представленій, какъ напр. въ ученіи о стихіяхъ, Гестіи, о душепереселеніи. Но ученіе о стихіяхъ скорѣе заимствовано Филолаемъ отъ Эмпедокла, точно такъ же, какъ и ученіе о центральномъ огнѣ, если только это послѣднее дѣйствительно принадлежало когда-нибудь Эмпедоклу. Принципіальное различіе Эмпедокла отъ пиѳагорейцевъ слишкомъ велико, чтобы могла быть рѣчь о какомъ-либо научномъ заимствованіи. Даже идею душепереселенія, равно какъ и цѣлый рядъ мистическихъ представленій и обрядовъ, Эмпедоклъ могъ помимо пиѳагорейцевъ найти у орфиковъ, съ которыми онъ во всякомъ случаѣ имѣетъ весьма много общаго[1]). Если онъ обязанъ кому-либо въ научномъ отношеніи, за исключеніемъ Парменида, такъ это Левкиппу: отъ него онъ могъ заимствовать многія подробности своей физики, ученіе объ истеченіяхъ, о мельчайшихъ частицахъ вещества и по́рахъ между ними[2]).

Тѣмъ не менѣе ученіе Эмпедокла не представляется намъ только „интереснымъ эклектизмомъ“, какъ охарактеризовалъ его Дильсъ[3]). При оцѣнкѣ Эмпедокла чрезвычайно важно различать между логическимъ построеніемъ, которое весьма слабо, и мистической идеей, которой нельзя отказать въ глубинѣ, несмотря на ея реторическую, нѣсколько напыщенную форму. Правда, и этотъ реторическій элементъ имѣетъ большое значеніе при оцѣнкѣ Эмпедокла. Онъ былъ первымъ риторомъ, отцомъ реторики, по свидѣтельству Аристотеля[4]), и недаромъ софистъ Горгій былъ его ученикомъ. Всѣ особенности реторическаго стиля Горгія, составившаго эпоху въ исторіи аттической прозы и краснорѣчія, находятся въ изобиліи въ

---

[1]) Ср. статью Керна въ Arch. für Gesch. d. Philos. 1888. B. I. H. 4, 498, Empedocles und die Orphiker, гдѣ подробно указаны всѣ пункты, по которымъ существуетъ согласіе между этими двумя ученіями. Мы готовы признать нѣкоторую связь и между элейцами и орфиками (ср. *Freudenthal*, Ueber die Theologie des Xenophanes, 1886); только въ каждомъ данномъ случаѣ трудно рѣшить, кто у кого заимствовалъ. Намъ кажется, что вліяніе философовъ на орфиковъ было во всякомъ случаѣ гораздо значительнѣе, чѣмъ обратное вліяніе этихъ мистиковъ на философію — даже относительно Эмпедокла. Мистическая идея неба, мірового яйца — есть всеобщее достояніе языческой мудрости, и нельзя приписывать ее однимъ орфикамъ.

[2]) Ср *Diels*, Stettiner Philologenvers. 1880, S 104 ff. Jahresbericht въ Arch. für G. d. Ph. I, 249: „что ученіе о порахъ было впервые высказано Левкиппомъ, — явствуетъ уже изъ того, что нельзя прійти къ этому ученію, безъ признанія пустоты, которую Эмпедоклъ отвергалъ вмѣстѣ съ Парменидомъ (Левкиппъ же признавалъ пустоту на ряду съ атомами)“.

[3]) Sitzungsberichte d. Berliner Akademie 1884, S. 343.

[4]) Sext. Math. VII, 6. Diog. L. VIII, 57, 58.

поэмахъ Эмпедокла: изысканныя метафоры, вычурные эпитеты и олицетворенія, искусственное строеніе рѣчи, подборъ словъ и звуковъ, напыщенный παθος, — словомъ, весь реторическій аппаратъ школы Горгія, всѣ тѣ фигуры, которыя прославились впослѣдствіи, какъ *Γοργίεια σχήματα*[1]). Эмпедоклъ былъ демагогомъ Агригента, который Пиндаръ называетъ „красивѣйшимъ изъ городовъ и любящимъ красоту“[2]); тамъ Эмпедоклъ упрочилъ демократическое правленіе, спасъ его отъ заговора и способствовалъ его развитію своими законодательными реформами[3]). Какъ мы видѣли, онъ пользовался въ странѣ необычайнымъ вліяніемъ и почетомъ и ничѣмъ не брезгалъ для его пріобрѣтенія, выдавая себя за божественное существо. Эмпедоклъ-демагогъ, странствующій по городамъ въ одеждѣ священника и обращающійся къ толпѣ съ хитроумными рѣчами, предлагающій средства „противъ всѣхъ золъ“, есть несомнѣнно особый и своеобразный типъ софиста, того софиста чудодѣя, котораго Италія не разъ видала впослѣдствіи въ эпоху возрожденія. Мистицизмъ, эклектизмъ, реторика — все это указываетъ намъ на одну и ту же черту, на пламенную впечатлительность южнаго италіанца. Сицилія и въ наши дни даетъ Италіи риторовъ-демагоговъ вмѣстѣ хитрыхъ и взбалмошныхъ, фантазеровъ, увлеченныхъ собственной личностью, которые первые обманываются собственнымъ вымысломъ и сами не знаютъ, гдѣ начинается ихъ реторика.

Система Эмпедокла не выдерживаетъ логическаго анализа. Четыре стихіи приняты имъ произвольно, качественная неизмѣнность ихъ фиктивна, и отрицаніе всякаго генезиса или измѣненія впутываетъ мысль въ цѣлую сѣть противорѣчій, блистательно раскрытыхъ Аристотелемъ въ его критикѣ элейцевъ. Далѣе, въ самомъ своемъ компромиссѣ между элейскимъ ученіемъ о неизмѣнности сущаго и дѣйствительнымъ множествомъ, движеніемъ вещей, Эмпедоклъ остановился на полдорогѣ, и былъ упрежденъ своимъ старшимъ современникомъ Левкиппомъ: чтобы быть послѣдовательнымъ, Эмпедоклъ долженъ былъ бы прійти къ атомизму, т.-е. къ признанію атомовъ и пустоты. На дѣлѣ онъ ограничивается признаніемъ неопредѣленно малыхъ частицъ вещества и неопредѣленно малыхъ промежутковъ между ними, при чемъ для величины этихъ частицъ и промежутковъ нѣтъ никакого объективнаго основанія: непрерывная стихія произвольно дробится враждою, дѣлится ею на про-

[1]) Ср. *Diels*, Gorgias u. Emped. l. c. 361—7, гдѣ собраны и сопоставлены многочисленные примѣры реторическихъ фигуръ Эмпедокла и Горгія.
[2]) Pind. Pyth. 12, 1.
[3]) Diog. L. VIII, 63—7.

извольно мелкія части. Пустое пространство вовсе не признается: частицы одной стихіи отдѣляются другъ отъ друга частицами другой. Не меньшія противорѣчія находимъ мы и въ ученіи о міровомъ процессѣ. Единообразія въ соединеніи матеріальныхъ частицъ являются совершенно необъяснимыми раціональнымъ путемъ. У пиѳагорейцевъ, хотя бы, *число* является синтетическимъ образующимъ началомъ; у Эмпедокла нѣтъ подобнаго формующаго, опредѣляющаго начала. Онъ сообщаетъ иногда, изъ какихъ веществъ и въ какой пропорціи составлено такое-то органическое образованіе (напр. кости); но эта пропорція (*λόγος τῆς κράσεως*)[1]) есть все-таки нѣчто совершенно случайное, какъ и вообще всякая конкретная организація. Вражда разлагаетъ, Любовь соединяетъ; но почему она соединяетъ стихіи опредѣленнымъ образомъ и почему въ такихъ соединеніяхъ существуютъ нѣкоторыя единообразія — для этого въ системѣ Эмпедокла нѣтъ никакихъ основаній. Отчего изъ жолудя вырастаетъ дубъ, отъ человѣка родится человѣкъ, отчего самый химическій составъ костей человѣческихъ неизмѣненъ? Все это случайно: Любовь соединяетъ что̀ попало и какъ попало, ибо кромѣ однородныхъ по качеству частицъ 4-хъ стихій, крутящихся въ хаосѣ, она ничего не можетъ найти. Случай руководитъ не только частными дѣйствіями Любви и Вражды, но всецѣло управляетъ этими силами.

Эти и другія противорѣчія подтачиваютъ самые корни ученія Эмпедокла. Но ошибочно было бы прилагать къ нему логическую мѣрку, ибо его значеніе и внутренняя цѣльность заключаются не въ раціональныхъ понятіяхъ, а въ непосредственной мистической интуиціи. Какъ явствуетъ изъ всего предшествующаго изложенія, представленія Эмпедокла гораздо глубже его понятій и часто находятся въ противорѣчіи съ ними. Такъ въ ученіи о міровомъ процессѣ господствуетъ понятіе случая[2]) на ряду съ смутнымъ сознаніемъ какого-то рокового, міроправящаго божества. Самый Сферосъ есть по своему идеальному представленію живое божественное тѣло, органическій синтезъ. Но по своему понятію — это лишь совокупность четырехъ стихій, простое безразличное единство, гдѣ все конкретное исчезаетъ, гдѣ нѣтъ мѣста ни для множества, ни для синтеза. Логически совершенно непонятно, какимъ образомъ „скученная величина“[3]) внѣшнихъ другъ другу стихій представляется

[1]) Ar. de an. I, 5, 410 a, 3. M. I, 10, 993 a, 17.

[2]) Ar. M. III, 4, 1000 b, 12. Ph. II, 4, 196 a, 18; 20. De C. III, 2, 300 b, 29. De Gen. et cor. II, 6, 333 b, 3 и др.

[3]) V. 181: *σωρευόμενον μέγεθος*. Ср. сужденіе Аристотеля (M. III, 4, 1000 b, 3 и de an. I, 5, 410 b, 4): *ἀφρονέστατον εἶναι τὸν θεόν*.

чѣмъ-то цѣлымъ и живымъ. А между тѣмъ идея вселенской божественной тѣлесности, духовно-чувственной организаціи въ божественномъ мірѣ — весьма глубока, никогда не умирала и оказала мощное вліяніе даже въ предѣлахъ христіанской теософіи. Ученіе о чувствилищахъ, которыя суть въ одно и то же время и воспріемники и творческіе источники всего сущаго, несомнѣнно обладало серіознымъ будущимъ. Впослѣдствіи теософія признавала силы Божества несліянными и нераздѣльными; у Эмпедокла онѣ и сліянны и раздѣльны. Что различаетъ стихіи въ предѣлахъ самого Сфероса, разъ что Вражда совершенно удалена отъ него, вытѣснена за его окружность? Что такое безплотная Любовь во время господства Вражды и что такое безплотная Вражда во время господства Любви? Онѣ не суть дѣйствующія силы и не суть потенціи,— такого понятія также не зналъ Эмпедоклъ. Если бы напр. его Сферосъ имѣлъ въ себѣ самомъ Вражду какъ чистую, подчиненную потенцію, какъ отрицательную мощь Любви, надъ которой эта Любовь вѣчно торжествуетъ, тогда Сферосъ имѣлъ бы въ себѣ и конкретное, идеальное множество, нераздѣльное и несліянное, тогда Любовь стояла бы не на ряду съ Враждою, а надъ нею, имѣя ее въ себѣ побѣжденною. Но такое понятіе предполагало бы логическое сознаніе противорѣчій, заключавшихся въ представленіи Сфероса, а затѣмъ — такое сознаніе абсолютнаго и конкретнаго Божества, какого не было во всемъ древнемъ мірѣ.

Эмпедоклъ не выдавалъ своихъ поэмъ за раціональныя построенія, свои стихіи, силы и Сферосъ — за раціональныя понятія; онъ влагалъ въ идеи Любви и Вражды несравненно болѣе, чѣмъ мы — въ понятія протяженія и отталкиванія. Но Аристотель правъ, требуя логическаго опредѣленія, философскаго обоснованія этихъ идей[1]). Несмотря на глубокія мистическія идеи, смѣсь зарождающагося раціонализма съ миѳологическимъ строемъ мысли, отдавшейся внушенію фантазіи, составляетъ существенный недостатокъ Эмпедокла, и какъ поэта, и какъ мыслителя.

Въ сужденіяхъ греческихъ философовъ объ Эмпедоклѣ мы замѣчаемъ прогрессивно растущее къ нему уваженіе — по мѣрѣ оскудѣнія творчества идей. Платонъ и Аристотель, богатые такимъ творчествомъ, относятся къ нему съ нѣкоторымъ пренебреженіемъ: они ставятъ его ниже его современниковъ и предшественниковъ[2]),

---

[1]) Ar. Gen. et cor. II, 6, 334 a: *ἔδει οὖν ἢ ὁρισασθαι ἢ ὑποθέσθαι ἢ ἀποδεῖξαι.*

[2]) Plat Soph. 242, *μαλακότερος*, ср. Ar. M. I, 4, Rhet. III, 5, Poet. I, 1447 b, 17 и проч.

ибо мысль его какъ бы „лепечетъ“ (*ψελλίζεται*), облеченная въ дѣтскую наивную форму. Такъ онъ сознадъ, что начало блага есть самое благо, начало зла — самое зло. Но признавши благо началомъ всѣхъ вещей, образующей силой природы, онъ не понялъ его идеальности, его внутренней телеологической причинности, за что Аристотель его и порицаетъ. У Аристотеля благо есть причина, какъ внутренняя цѣль, какъ то, что извнутри опредѣляетъ природу, мотивируетъ ея дѣйствія и образуетъ ее творчески въ идеально-опредѣленныя формы. Такая причинность есть телеологическая: въ ней слѣдствіе или *конецъ* идеально (*λόγῳ*) предшествуетъ *началу* дѣйствія, какъ его цѣль. Мы увидимъ впослѣдствіи, какихъ великихъ усилій потребно было, чтобы открыть и обосновать въ философіи ученіе о цѣляхъ. У Эмпедокла же — благо есть внѣшняя, какъ бы механическая причина, которая связываетъ вещи; онъ не различалъ еще между двумя видами причинности, откуда и выходитъ будто механическая сила получаетъ нравственный, метафизическій характеръ или наоборотъ, сила нравственная— характеръ физическій, матеріальный.

Высказывая глубокія идеи, Эмпедоклъ дѣлаетъ это безотчетно и потому онъ неудобовразумителенъ. По выраженію Аристотеля, онъ и его предшественники часто бывали подобны тѣмъ неумѣлымъ атлетамъ, которые метаясь туда и сюда наносятъ иногда хорошіе удары; но какъ эти дерутся неумѣло, не зная правилъ своего искусства, такъ и древніе часто повидимому не умѣютъ выразить то, о чемъ они говорятъ, не сознаютъ въ полной ясности своего предмета. Но потому-то на каждомъ изслѣдователѣ лежитъ обязанность вникать въ скрытую мысль, идею подобныхъ ученій (*πρὸς τὴν διάνοιαν*), не останавливаясь на внѣшней грубой и дѣтской ихъ формѣ (*πρὸς ἃ ψελλίζεται*)[1]). И можетъ быть ни одинъ изъ древнихъ философовъ не нуждается въ этомъ болѣе Эмпедокла, ученіе котораго совершенно разложилось въ горнилѣ нѣмецкой критики.

У Діогена Лаэрція есть сказочный разсказъ о томъ, какъ Эмпедоклъ покончилъ жизнь, бросившись въ Этну; волканъ поглотилъ философа и выкинулъ одни его башмаки. Нѣмецкая критика дѣлаетъ съ нимъ нѣчто подобное и до нашего времени.

---

[1]) Ar. Met. I, 4, 985 a

ГЛАВА VII.

АТОМИСТЫ И АТОМИЗМЪ.

1. Историческое значеніе атомизма.

Ученіе объ атомахъ, какъ о конечной основѣ природы всего дѣйствительно сущаго, впервые въ Европѣ формулировалъ Левкиппъ. Но такъ какъ ничего достовѣрнаго о немъ мы не знаемъ, то полнымъ представителемъ и выразителемъ атомистической теоріи за этотъ древній періодъ является намъ Демокритъ, ученикъ Левкиппа, одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ и ученѣйшихъ мыслителей до Сократа; онъ приложилъ умозрительный атомизмъ своего учителя ко всѣмъ областямъ естествознанія.

Левкиппъ былъ повидимому ученикомъ Парменида [1]) и во всякомъ случаѣ былъ близко знакомъ съ его философіей и съ аргументами Зенона, которыми онъ воспользовался для обоснованія своего ученія [2]). По нѣкоторымъ свидѣтельствамъ Левкиппъ является даже уроженцемъ Элеи, хотя иные и считаютъ его абдеритомъ, какъ учителя Демокрита. Послѣдній несомнѣнно родился въ Абдерѣ, но годъ его рожденія (460), является спорнымъ и въ точности неизвѣстенъ [3]). Родившись въ богатой семьѣ, онъ истратилъ со-

---

[1]) Theophr. phys. op. 8. Dox. 483, 11.

[2]) Ar. de gener. et cor. I, 8. Hip. Philos. 12, Dox. 565 и Galen. hist. philos. 3, Dox. 601, 9.

[3]) О біографіи Демокрита см. *Mullach*, I, 330 и проч. *Zeller*, I, 761. Если допустить, что онъ родился въ 460 г., то существенная часть его дѣятельности придется послѣ смерти Сократа, особливо если вѣрить преданію о многочисленныхъ путешествіяхъ и долгой жизни Демокрита. Если онъ жилъ болѣе ста лѣтъ, то онъ умеръ незадолго до Платона и былъ во всякомъ случаѣ младшимъ современникомъ Сократа. Аристотель однако весьма ясно относитъ философскую дѣятельность Демокрита къ эпохѣ до Сократа (Part. an. I, 1, 642 a, 26. Met. XIII, 4, 1078 b, 17). По этой причинѣ мы склонны видѣть въ Демокритѣ *старшаго* современника Сократа. Изъ словъ Демокрита, приводимыхъ Діогеномъ (IX, 41 ...*νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν*), видно только,

стояніе въ путешествіяхъ и собралъ въ нихъ небывалый запасъ научныхъ знаній, превзойдя въ математикѣ самихъ египетскихъ жрецовъ, среди коихъ онъ пробылъ пять лѣтъ. Онъ прожилъ болѣе ста лѣтъ и былъ знакомъ со всѣми выдающимися произведеніями до-Сократовской философіи. Каталогъ его сочиненій весьма великъ, но, какъ показалъ Дильсъ [1]), въ него естественно вошли нѣкоторыя сочиненія, принадлежавшія Левкиппу. Атомистическая школа Абдеры была повидимому столь же замкнута, какъ и остальныя философскія школы древней Греціи: творенія учителей предназначались для тѣснаго круга учениковъ и принадлежали имъ. А такъ какъ абдерская школа была весьма мало извѣстна въ Аѳинахъ вплоть до Аристотеля, то Демокритъ со временемъ легко могъ явиться единственнымъ авторомъ этихъ трудовъ, какъ наиболѣе важный представитель школы, придавшій окончательное развитіе и выраженіе ея идеямъ.

Съ Левкиппомъ и Демокритомъ впервые въ исторіи выступаетъ система чистаго матеріализма, матеріализма классическаго. Атомисты впервые отдѣлили матеріализмъ отъ пантеистическаго гилозоизма и стали мыслить вещество чисто матеріально, безъ всякой примѣси духовныхъ или психическихъ свойствъ, что одно уже способствовало самостоятельному развитію метафизики, ея обособленію отъ физической области. Если древнѣйшіе греческіе физіологи исходятъ изъ представленія живаго матеріальнаго хаоса, который представляется какимъ-то безразличіемъ духовнаго и вещественнаго, если ихъ вещество обладаетъ непосредственно живыми движущими и чувствующими силами, то матерія атомистовъ не обладаетъ никакими духовными, живыми свойствами, никакими внутренними состояніями или качествами. Представленіе древнихъ физіологовъ о матеріи было *динамическимъ*, т.-е. матерія и сила сливались въ понятіи стихіи; Левкиппъ впервые выдѣлилъ безусловно понятіе силы изъ понятія матеріи и попытался упразднить силу — движеніемъ. Міросозерцаніе атомистовъ было *механическимъ*, ибо составныя части матеріи движутся по чисто-механическимъ законамъ и, будучи сами по себѣ совершенно безчувственны и косны, — производятъ ощущеніе, мышленіе и всѣ явленія жизни посредствомъ

что онъ былъ молодъ, когда Анаксагоръ былъ уже старъ: но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы онъ былъ непремѣнно на 40 лѣтъ его моложе, какъ произвольно принимаетъ Аполлодоръ. См. Grundriss *Целлера*, 65. Ср., впрочемъ, важныя хронологическія соображенія *Дильса* Rhein. Mus. für Philol. B. XLII, 1887, S. 1—14. Leukippos und Diogenes von Apollonia.

[1]) Verhandlungen d. 35. Philologenversammlung in Stettin 1880 (S. 96—109).

извѣстныхъ формъ своего взаимодѣйствія, своего движенія, столкновенія, сцѣпленія.

Поэтому всякая система чистаго матеріализма, какъ это явствуетъ изъ исторіи, сознательно производила себя отъ Левкиппа и Демокрита. Можно сказать даже, что философская суть чистаго, т.-е. атомистическаго матеріализма почти, или вовсе не измѣнилась со временъ Демокрита, какъ бы ни было богато научное развитіе механическаго мірообъясненія, какъ бы ни были плодотворны и обширны приложенія матеріалистической теоріи.

Въ этомъ смыслѣ мы должны различать между положительной наукой о веществѣ и метафизикой матеріализма. Такое различеніе особенно необходимо въ наше время, когда самая эмпирія, самая физическая наука указываетъ на глубокое различіе между научнымъ и философскимъ, условнымъ и безусловнымъ атомизмомъ. Но въ древности такого различія, понятно, не существовало, и великими открытіями въ области химіи и молекулярной физики мы обязаны людямъ, признававшимъ атомы въ безусловномъ, а не въ относительномъ смыслѣ. Это-то „безусловное“, и, потому самому, метафизическое понятіе атома, было впервые формулировано Левкиппомъ, и доселѣ сохранило то названіе, которое онъ ему далъ.

Въ древности мы встрѣчаемъ лишь одну строго матеріалистическую школу послѣ Демокрита — эпикурейство, столь распространившееся въ послѣдніе вѣка до Р. Х. и пустившее отпрыски въ Римѣ; но ни Эпикуръ, развившій этику матеріализма, ни его наиболѣе выдающійся послѣдователь, Лукрецій, не прибавили ничего новаго къ ученію объ атомахъ, кромѣ нѣкоторыхъ незначительныхъ дополненій: оба признавали себя послѣдователями Демокрита[1]). Съ первыми зародышами механическаго міросозерцанія, въ эпоху возрожденія, имя Демокрита пріобрѣтаетъ большое уваженіе. Бэконъ, который съ такимъ невѣжествомъ и варварской дерзостью поноситъ Платона, Аристотеля и всѣхъ древнихъ философовъ, видя въ нихъ лишь обманщиковъ и софистовъ — превозноситъ Демокрита и его школу, какъ единственное серіозное, основательное направленіе въ древности; оно глубже всѣхъ проникло въ сущность природы, которую безъ атомовъ нельзя объяснить[2]). Пер-

[1]) Эпикуръ изучалъ Демокрита и даже называлъ себя его послѣдователемъ, ср. *Zeller*, III, 1 (4-й т.) 363—5 и 400. Epicurea Usenerı (1887) 174—5.

[2]) Bacon Nov. Organ. I, 51. Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de cupidine, op. p. 652.

вымъ изъ философовъ-атомистовъ западной Европы былъ *Гассенди* († 1655), который заимствовалъ атомы отъ Эпикура[1]) Непосредственно вслѣдъ за нимъ *Бойль* ввелъ ихъ въ химію (1661), *Ньютонъ* — въ физику[2]) Самъ *Локкъ*, несмотря на свой критицизмъ, повидимому признавалъ атомистическую теорію главной основой научнаго міросозерцанія, и она оказала несомнѣнное вліяніе на его ученіе о „первичныхъ качествахъ“ вещей, независимыхъ отъ субъективной чувственности человѣка, и непосредственно присущихъ вещамъ: по его мнѣнію эти качества суть число, твердость, протяженность, покой или движеніе и фигура — все исключительныя свойства атомовъ Демокрита[3]). Послѣ Локка и въ непрерывной связи съ нимъ мы приходимъ къ обширной семьѣ англійскихъ и французскихъ матеріалистовъ XVIII вѣка, въ теченіе котораго атомистическая теорія совершаетъ быстрые и блестящіе успѣхи, какъ естественно-научная гипотеза Оплодотворенная ученіемъ Ньютона о притяженіи и отталкиваніи, она становится мало-по-малу основаніемъ науки о веществѣ.

„Міръ состоитъ изъ атомовъ и пустого пространства. Въ этомъ положеніи согласуются матеріалистическія системы древняго и новаго времени, какъ ни различно видоизмѣнялось постепенно понятіе атома, какъ ни различны теоріи относительно возникновенія пестраго богатства вселенной изъ такихъ простыхъ элементовъ. Одно изъ самыхъ наивныхъ выраженій современнаго матеріализма вырвалось у *Бюхнера*, когда онъ называетъ атомы новаго времени „открытіемъ естествознанія“, между тѣмъ какъ, по его словамъ, атомы древнихъ были лишь „произвольными умозрительными представленіями“. Въ дѣйствительности атомистика и нынѣ еще то же, чѣмъ была она во времена Демокрита. Еще и нынѣ не потеряла она своего метафизическаго характера и уже въ древности она составляла естественно научную гипотезу для объясненія наблюдаемыхъ процессовъ природы“[4]).

Въ извѣстномъ смыслѣ древній матеріализмъ несравненно послѣдовательнѣе новаго, ибо современная наука связала съ атомомъ совершенно нематеріальное представленіе о силѣ, которое отсутствуетъ въ древнемъ атомизмѣ. Атомы Демокрита вплоть до Нью-

---

[1]) Ср. *Ланге* Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время Перев. съ 3-го изд. Н. Страхова, 1881. т. I, стран. 197—211.
[2]) Тамъ же, 199 и 239 и слѣд.
[3]) *Locke*, Essay concerning human understanding, II, Ch. VIII.
[4]) *Ланге* II, 164.

тона обладаютъ исключительно матеріальными свойствами: непроницаемостью, объемомъ, фигурой. Формы атомовъ различны, поверхности ихъ зубчаты и шероховаты: одни сцѣпляются другъ съ другомъ, другіе противятся всякому соединенію. Движеніе и столкновеніе атомовъ въ пустомъ пространствѣ объясняютъ всѣ явленія природы. Законъ тяготѣнія Ньютона уничтожилъ зубцы и шероховатости атомовъ, сдѣлавъ излишнимъ разнообразіе ихъ формъ; Дальтонъ, отецъ современной химіи, призналъ *одинаковость* самыхъ малыхъ частицъ всякаго однороднаго вещества. Но одновременно съ такимъ научнымъ упрощеніемъ *представленія* объ атомѣ, его *понятіе* видимо усложняется, воспринимая въ себя въ значительной степени — динамическій элементъ: понятіе атома соединяется съ понятіемъ силы или силъ, которыя суть ничто иное какъ внутреннія способности атома къ дѣйствію: таковы силы притяженія и отталкиванія. Подобное представленіе очевидно менѣе матеріалистично, чѣмъ предшествующее; только вслѣдствіе привычной ассоціаціи идеи силы съ идеей вещества, мы не замѣчаемъ, что въ наше понятіе матеріи вкрадывается совершенно нематеріальная идея „внутренней способности къ дѣйствію“. Сила не есть матерія; способность, стремленіе, присущее атому, есть само по себѣ нѣчто нематеріальное: иначе какъ *волевое* явленіе, какъ безсознательная волевая энергія — оно немыслимо и никѣмъ не мыслится. Отсюда нѣкоторые проницательные матеріалисты, сознавая это, всячески стремятся матеріализовать эту силу, сводя ее къ веществу и движенію, думая вытѣснить ее античнымъ представленіемъ *удара* или *столкновенія* атомовъ, какъ будто такое представленіе не предполагаетъ понятія силы. Дѣйствіе такъ же невозможно безъ силы, какъ слѣдствіе безъ причины. И такъ какъ понятіе силы само по себѣ нематеріально, то физики нашего времени, оперируя съ матеріальными проявленіями силъ, вынуждены въ сущности признать относительность матеріи, гипотетическую условность своего представленія о ней, подобно тому какъ геометръ, разсматривающій лишь одни математическія свойства тѣлъ, признаетъ условность своего отвлеченія. Не всѣ физики однако обладаютъ одинаково критическимъ взглядомъ на вещи, одинаковыми философскими познаніями: среди многихъ изъ нихъ вѣра въ абсолютность вещества, въ безусловность атома еще далеко не исчезла, не выдерживая самой слабой философской критики. Съ другой стороны, со времени Лейбница, въ науку проникаетъ „динамическая атомистика“, т.-е. ученіе объ атомахъ, какъ о живыхъ центрахъ силъ, объ индивидуальныхъ монадахъ, —

понятіе безусловно враждебное матеріализму. Среди ученыхъ нашего времени и динамическій и корпускулярный матеріалистическій атомизмъ имѣютъ не мало сторонниковъ; наука двигается впередъ независимо отъ ихъ философскихъ мнѣній, такъ что большинство изъ нихъ оставляетъ совершенно въ сторонѣ философскій вопросъ о природѣ вещества. Тѣмъ не менѣе остается фактомъ, что атомизмъ древнихъ былъ исключительно матеріалистическимъ, тогда какъ современный атомизмъ, сознательно или безсознательно, оставляетъ почву матеріализма. Мы можемъ произвольно ограничивать сферу научнаго изслѣдованія, изолировать его предметъ — въ цѣломъ человѣческая мысль неизбѣжно стремится къ сознанію нѣкоторыхъ метафизическихъ началъ, безъ которыхъ неразрѣшимы самыя основныя задачи физики, безъ которыхъ никакое знаніе не имѣетъ высшей органической цѣльности. И атомистическая теорія, которая всего болѣе способствовала развитію науки о веществѣ, которая залегла въ ея основаніи — является намъ умозрительной, метафизической, какъ по своему происхожденію, такъ и по своему существу.

Историческое изслѣдованіе ученія Демокрита особенно поучительно именно тѣмъ, что оно объясняетъ и указываетъ съ замѣчательной наглядностью метафизическій характеръ матеріализма и вмѣстѣ его основныя, вѣчныя противорѣчія. Античный матеріализмъ есть самый послѣдовательный и цѣльный, хотя бы по одному тому, что онъ совершенно лишенъ отрицательнаго характера современнаго матеріализма, что онъ не находился въ такомъ разобщеніи съ общепризнанными вѣрованіями, какъ въ наше время. Поэтому основная идея матеріализма выражается здѣсь съ классическою прозрачностью, въ ея вѣчномъ отношеніи къ другимъ основнымъ идеямъ человѣческаго духа; изъ этого отношенія возникло противорѣчіе, побудившее греческую мысль выйти за предѣлы атомизма и, закончивъ кругъ своего первоначальнаго развитія, перейти къ болѣе глубокому и зрѣлому, сознательному философствованію.

2. Метафизика атомизма.

По словамъ Аристотеля[1]) матеріалистическое ученіе было всего логичнѣе и основательнѣе обосновано и проведено Левкиппомъ и Демокритомъ, при чемъ оно представляется естественно вытекающимъ изъ элейской метафизики. Элейцы отрицали множество и

[1]) De gen. et cor I, 8, 325 a.

движеніе; сущее представлялось имъ единымъ и неподвижнымъ въ силу необходимости, ибо ни движеніе, ни множество вещей невозможно безъ пустоты, раздѣляющей, разъемлющей вещи (*μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου*); пустота же, какъ отрицаніе полноты бытія, есть чистое *ничто*, чистое небытіе, которое никакимъ образомъ не есть. Въ основаніи всего множества и движенія, въ основаніи всего міра явленій лежитъ небытіе, чистое отрицаніе; истинно сущее едино, и весь міръ не существененъ: это ложный призракъ бытія, отъ котораго отрѣшаются мудрые, погружаясь въ умное созерцаніе единства и выходя за предѣлы чувственнаго опыта (*ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν*).

Но такое отвлеченное понятіе истинно сущаго, единаго, въ связи съ отрицаніемъ реальности міра было односторонностью, на которой не могли застыть мысль и чувство человѣка. Истина не только едина и суща — она конкретна, многообразна и многочастна въ своемъ единствѣ. Полнота должна заключать въ себѣ множество, соединять въ себѣ все индивидуальное, чувственное — и вотъ прежде всего явилась попытка спасти чувственное индивидуальное множество отъ абстрактнаго единства элейцевъ и притомъ такъ, чтобы сохранить за этимъ множествомъ характеръ истинно сущаго, какъ это понятіе было формулировано элейцами. Противорѣчіе между раціональнымъ и чувственнымъ, между умопостигаемымъ единствомъ и матеріальнымъ множествомъ было слишкомъ сильно, и если элейцы отрицали множество во имя метафизическаго единства, то естественно возникла другая школа, разрѣшившая это единство въ метафизическое множество абсолютныхъ недѣлимыхъ атомовъ, стоящее за природой. оно обосновываетъ природу въ ея полнотѣ, но само не объясняется никакими причинами. Поэтому самому бытіе этихъ атомовъ опредѣлялось какъ сверхъ-чувственное и обосновывалось метафизическими умозрѣніями о природѣ истинно сущаго въ его отношеніи къ явленію.

Левкиппъ, по преданію, самъ элеецъ, ученикъ Парменида и Зенона, исходитъ изъ элейскаго понятія вѣчнаго и неизмѣннаго истинно сущаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ хочетъ признать и множество вещей, ихъ движеніе и генезисъ. Соглашаясь съ Зенономъ и Мелиссомъ, что движеніе и множество немыслимы безъ пустоты (которая есть небытіе) — онъ допускалъ реальность пустоты на ряду съ полнотою, небытіе — на ряду съ бытіемъ. Есть множество и движеніе — значитъ есть и пустота. Абсолютное происхожденіе или уничтоженіе немыслимо: атомисты признаютъ вмѣстѣ съ Пар-

менидомъ, что „ничто не возникаетъ изъ небытія и ничто сущее не разрѣшается въ небытіе“ [1]). Они признаютъ только *сложеніе* и *разложеніе* атомовъ, при чемъ каждый изъ этихъ безчисленныхъ атомовъ получаетъ всѣ предикаты „сущаго“ Парменида. Атомы вѣчны и неизмѣнны, не происходятъ и не уничтожаются; они абсолютно недѣлимы и непроницаемы; они совершенно полны, однородны и не имѣютъ въ себѣ никакой пустоты. Въ дѣйствительности мы не находимъ такихъ атомовъ: это потому, что они чрезвычайно малы и по незначительности своей величины (*διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων*) совершенно недоступны чувствамъ человѣка [2]).

Атомы движутся въ пустотѣ и, въ случаѣ совпаденія, производятъ какое-либо видимое сложное образованіе, въ случаѣ раздѣленія — видимое разрушеніе, уничтоженіе даннаго сложнаго тѣла. Дѣйствіе и страданіе сводятся такимъ образомъ къ внѣшнему случайному соприкосновенію атомовъ, генезисъ къ ихъ сложенію, уничтоженіе — къ разложенію. Множество не можетъ произойти изъ единства, ни единство изъ множества, но всякое измѣненіе и дѣйствіе, все существующее производится либо раздѣленіемъ тѣлъ посредствомъ пустоты, либо же сплетеніемъ, сочетаніемъ множественнаго, проникновеніемъ матеріальныхъ частицъ въ пустые промежутки или поры тѣлъ (откуда напр. объясняются всѣ явленія роста и питанія). Такимъ образомъ всякій генезисъ или уничтоженіе обусловливаются лишь количественнымъ измѣненіемъ въ соотношеніи атомовъ и пустоты [3]).

„Левкиппъ и его сподвижникъ Демокритъ опредѣляютъ стихіи сущаго какъ *полное* и *пустое*“, признавая полноту бытіемъ,

---

[1]) Diog. L. IX, 44 Ar Phys. III, 4, 203 a, 33 *Δημ. δ' οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίγνεσθαι τῶν πρώτων φησίν.* Alex. ad. Met. IV, 5, 1009 a... *μηδὲν γίγνεσθαι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.*

[2]) Ar Gen et cor. I, 8 *Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾠήθη λόγους οἵ τινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων, ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν, ὡς οὔτε ἂν κίνησιν οὖσαν ἄνευ κενοῦ τό τε κενὸν μὴ ὄν, (ποιεῖ κενὸν μὴ ὄν) καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν (ἧττον?) μὴ ὄν φησιν εἶναι. τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπλῆρες ὄν· ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι (κενὸν γὰρ εἶναι), καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν. ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ᾗ τυγχάνουσι ἁπτόμενα· ταύτῃ γὰρ οὐχ ἓν εἶναι. καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾶν· ἐκ δὲ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ἑνὸς οὐκ ἂν γενέσθαι πλῆθος, οὐδ' ἐκ τῶν ἀληθῶς πολλῶν ἕν, ἀλλ' εἶναι τοῦτο ἀδύνατον.*

[3]) Ib. Cp Phys III, 4, 203, a 33; Met. VII, 13, 1039 a 9. *διακρίσει καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθοράν,* Gen. et cor. I, 2, 315 b, 6; cp. de C. III, 7, 305, b 1; III, 4, 303 a: *συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει.* Stob. Ecl. I, 414 (Aët. Plac. I, 24, 2).

а пустоту небытіемъ, „вслѣдствіе чего они утверждаютъ, что бытіе существуетъ столько же, сколько и небытіе, и тѣло — столько же, сколько пустота: какъ полное, такъ и пустое суть матеріальныя причины вещей“. „Ничто существуетъ столько же, сколько и нѣчто“[1]). Небытіе стоитъ на ряду съ бытіемъ, какъ *отрицательное условіе дѣйствительнаго множества* — глубокая истина, вытекающая изъ элейскаго ученія и предвосхищенная Гераклитомъ и пиѳагорейцами. Атомизмъ Левкиппа всецѣло обосновывается на діалектикѣ бытія и небытія: первое опредѣляется какъ матерія въ ея множествѣ, второе — какъ пустое пространство. Въ этихъ понятіяхъ Левкиппъ думалъ примирить элейскій монизмъ съ эмпирической дѣйствительностью, ученіе о сущемъ съ ученіемъ о генезисѣ, всеобщемъ теченіи вещей.

Видимыя явленія текутъ, измѣняются непрестанно, растутъ и разрушаются, движутся, исчезаютъ и появляются. Они всецѣло проникнуты *полнымъ* и *пустымъ*, все состоитъ изъ вещества и пустого пространства. Полное наполняетъ пустое, пустота раздѣляетъ частицы вещества другъ отъ друга: это какъ бы матеріализація пиѳагорейскаго міровоззрѣнія. Но подобное раздѣленіе тѣлъ пустотою не можетъ простираться до безпредѣльности, что Демокритъ доказываетъ аргументаціей Зенона: абсолютная дѣлимость уничтожила бы всякую величину[2]). Левкиппъ доказывалъ недѣлимость, *атомность* конечныхъ элементовъ вещества непосредственно изъ понятія сущаго: каждое сущее есть вполнѣ сущее, въ сущемъ же нѣтъ никакого небытія, а слѣд. и никакой пустоты. Если же въ нихъ (т.-е. въ атомахъ) нѣтъ пустоты, а дѣленіе безъ пустоты невозможно, то и атомы не могутъ дѣлиться[3]).

Всѣ остальныя свойства атома выводятся подобнымъ же путемъ. Изъ полноты и недѣлимости атомовъ вытекаетъ ихъ абсолютная непроницаемость, плотность или твердость (*στερεά, ναστά*). По словамъ Цицерона, это „тѣла недѣлимыя вслѣдствіе твердости“[4]). Отсюда слѣдуетъ и то, что атомы не подвержены никакому измѣ-

---

[1]) Ar. M. I, 4, 985 b, 5; IV, 5, 1009 a, 27. Plut. adv. Col IV, 2 (*Zeller*, 770, 3) *Δ. διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μὴ δὲν εἶναι.* Theoph Phys. Op. fr. 8 (Dox 483, 19).

[2]) Ar. Phys. I, 3. Gen. et cor. I, 2, 316 a, 13

[3]) Ib. I, 8, 325 a, 29. ср. замѣчаніе Филопона къ этому мѣсту 36, a.

[4]) Corpora individua propter soliditatem. de fin. I, 17. Ср. Ar. M VII, 13, de C. III, 4 и Gen et cor. l. c., ... *εἶναι γὰρ ἄττα στερεὰ, ἀδιαίρετα δὲ, εἰ μὴ πάντῃ πόροι συνεχεῖς εἰσιν* .. Simpl de C. 109 b, 43, Schol. in Ar 484 a 24 *...ἀρχὰς... ἀτόμους καὶ ἀδιαιρέτους... καὶ ἀπαθεῖς διὰ τὸ ναστὰς εἶναι καὶ ἀμοίρους τοῦ κενοῦ.* Ср. ст. 78 Парменида, см. выше, 254,4.

ненію, ибо сущее, какъ таковое — неизмѣнно и пребываетъ вѣчно равнымъ самому себѣ. Въ атомѣ нѣтъ частицъ и пустыхъ промежутковъ, а потому нѣтъ мѣста для проникновенія другихъ частицъ; тѣло, не принимающее, не пропускающее въ себя никакого другого тѣла, не подвержено никакому дѣйствію, измѣненію, или обмѣну вещества[1]). Должны быть недѣлимыя твердыя тѣла, училъ Левкиппъ, иначе будутъ сплошные промежутки, одна сплошная пустота; ибо дѣлимость, проницаемость предполагаютъ пустоту. Поэтому соприкасающіяся (тѣла) должны быть недѣлимы, а между ними должна быть пустота или поры. Подобнымъ же образомъ Левкиппъ говоритъ и относительно дѣйствія и страданія[2]).

Атомы просты и однородны, ибо сущее однородно сущему, полнота — полнотѣ. Если бы дѣйствующее и то, что испытываетъ дѣйствіе, были бы безусловно разнородны, то не было бы возможно никакое взаимодѣйствіе; если оно и возможно между различными вещами, то все же оно предполагаетъ нѣчто общее между ними[3]). Кромѣ того всякое различіе, какъ доказалъ Парменидъ, есть слѣдствіе небытія; тамъ, гдѣ есть лишь чистое, „полнѣйшее“ бытіе безъ всякой примѣси небытія, — тамъ возможна лишь одна и та же неизмѣнная природа этого истинно сущаго бытія[4]). Наши субъективныя чувства свидѣтельствуютъ намъ о качественныхъ различіяхъ тѣлъ, но самымъ первоначальнымъ тѣламъ — атомамъ мы не можетъ приписывать этихъ различныхъ эмпирическихъ свойствъ; *мы должны приписывать имъ лишь то, безъ чего сущее, опредѣляемое какъ тѣло, безусловно не можетъ быть мыслимо.* Сущее есть полнота, а не тотъ или другой видъ вещества, отличный отъ другихъ и постольку исключающій ихъ собою. Каждое опредѣленное качество подлежитъ измѣненію, генезису, существуетъ здѣсь, отсутствуетъ тамъ; постольку оно не есть абсолютно сущее и въ извѣстныхъ отношеніяхъ заключаетъ въ себя небытіе. Сущее есть только полное сущее, абстрактная сущность

---

[1]) Ps.-Plut. Plac. I, 3 (Dox 285) атомы суть *σώματα λόγῳ θεωρητά, ἀμέτοχα κενοῦ, ἀγένητα, ἀδιάφθαρτα, οὔτε θραυσθῆναι δυνάμενα οὔτε διάπλασιν ἐκ τῶν μερῶν λαβεῖν, οὔτε ἀλλοιωθῆναι· εἶναι δὲ αὐτὰ λόγῳ θεωρητά.* Ar. de C. III, 7 и de Gen. I c. 326 a: *ἀναγκαῖον ἀπαθές τε ἕκαστον λέγειν τῶν ἀδιαιρέτων, οὐ γὰρ οἷόν τε πάσχειν ἀλλ' ἢ διὰ τοῦ κενοῦ.* Diog. IX, 44: *ἄτομα... ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτα διὰ τὴν στερρότητα.*

[2]) Ar. de Gen. I. c. 325 b.

[3]) Ib. I, 7, 323 b, 10. Theophr. de sensu 49: *ἀδύνατον δέ φησι (ὁ Δ.) τὰ μὴ ταὐτὰ πάσχειν, ἀλλὰ κἂν ἕτερα ὄντα ποιῇ, οὐχ ᾗ ἕτερα ἀλλ' ᾗ ταὐτόν τι πάσχει...*

[4]) Phys. I, 2, 184 b, 21. *τὸ γένος ἓν*, De C. III, 7, и проч. см. *Zeller*, 774, 1

и больше ничего. „Атомистическое ученіе о сущемъ, говоритъ Целлеръ, отличается во всѣхъ этихъ отношеніяхъ отъ элейскаго только тѣмъ, что оно переноситъ на множество единичныхъ субстанцій предикаты единой и всеобщей субстанціи Парменида“[1]).

Подобный діалектическій переходъ отъ абстрактнаго единства субстанціи къ абстрактному множеству недѣлимыхъ субстанцій весьма естественъ и даже необходимо требуется мыслью, которая не можетъ застыть въ отвлеченіи, но логически развиваетъ его противоположные моменты. Такое явленіе повторялось въ исторіи не разъ: Лейбницъ противопоставилъ единой субстанціи Спинозы — множество индивидуальныхъ субстанцій-монадъ. Въ Индіи абстрактный монизмъ религіозной философіи, часто столь близкій къ элейскому, издревле породилъ противоположность матеріалистическаго атомизма, представляющаго еще болѣе поучительныя аналогіи съ греческимъ: оба вызваны одною и тою же потребностью[2]).

Сказаннаго достаточно, чтобы выяснить метафизическую природу атомизма, какъ по историческому, такъ и по догматическому его значенію. Относительно такого пониманія атомизма сходятся мнѣнія всѣхъ древнихъ. Такъ же смотритъ на свое ученіе и самъ Демокритъ По словамъ Секста Эмпирика, онъ отвергаетъ объективную истину чувственнаго явленія (*ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι*); ничто изъ являющагося чувственно — не сообразно истинѣ: оно сообразно только субъективному сознанію (*δόξα*). Истина же заключается въ вещахъ лишь поскольку онѣ суть атомы и пустота. Субъективнымъ сознаніемъ или мнѣніемъ обусловлены чувственныя свойства, каковы сладость, горечь, тепло, холодъ, цвѣтъ: истинны только атомы и пустота. Поэтому то, что почитается за существующее и является чувственнымъ — все это не поистинѣ; а истинны только атомы и пустота[3]). Въ другомъ сочиненіи (*ἐν τοῖς κρατυντηρίοις*), гдѣ Демокритъ, повидимому, задается цѣлью спасти реальность явленій, мы находимъ однако слѣдующія разсужденія: „мы не знаемъ ничего достовѣрнаго, какъ

---

[1]) I, 775.

[2]) Ср. *Gladisch*, Einleitung in d. Verst. d. Weltgesch. II die Eleaten und die Indier 342—9. Колебрукъ (Miscellaneous Essays, ed. Cowell, v I, 1873) описываетъ ученіе объ атомахъ, общее буддистамъ, джайнамъ и послѣдователямъ Канады (см стран. 298). Material substances are by Canade considered to be primarily atoms and secondarily aggregates. He maintains the eternity of atoms. Ихъ существованіе доказывается діалектически изъ немыслимости законченнаго ряда безконечно раздѣленныхъ частицъ.

[3]) *Mullach*, Democriti Fragmenta (frag. phys. 1, p. 357) Sextus Emp. adv. M. VII, 135—9.

есть по существу, а знаемъ лишь то, что измѣняется сообразно съ положеніемъ нашего тѣла и тѣлъ, сталкивающихся съ нашимъ, сопротивляющихся ему", т.-е. мы познаемъ лишь результатъ измѣненія, а не самыя вещи. Далѣе Демокритъ различалъ два рода познанія, раціональное и чувственное, изъ коихъ первое достовѣрно, второе же неспособное къ воспріятію истины „Есть два вида познанія, изъ коихъ одно — законное, другое незаконнорожденное, темное; къ послѣднему относятся всѣ ощущенія: зрѣніе, слухъ, вкусъ, обоняніе, осязаніе; законное же, истинное познаніе свободно отъ всего этого". Необходимость такого истиннаго раціональнаго познанія, столь очевидная для ученика элейскихъ мыслителей, доказывается уже тѣмъ, что въ области *малаго*, т.-е. конечныхъ элементовъ вещества или атомовъ — чувственное познаніе совершенно упраздняется: тамъ оно уже не можетъ ни видѣть, ни слышать, ни обонять, ни вкушать, ни осязать. „Слѣдовательно, заключаетъ Секстъ, и по Демокриту критерій вещей есть понятіе (*λόγος*), которое онъ именуетъ законорожденнымъ познаніемъ"[1]).

3. Матерія и движеніе. Космологія атомизма.

Умозрительное происхожденіе и метафизическій характеръ атомистическаго матеріализма не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но было бы ошибочнымъ видѣть въ атомизмѣ простое развѣтвленіе элейской діалектики. Онъ безспорно имѣетъ самостоятельное значеніе, какъ чистѣйшее выраженіе матеріалистической идеи: ибо матеріализмъ, логически развивая заключающіяся въ немъ начала, неизбѣжно приходитъ къ атомизму. Левкиппъ могъ быть діалектикомъ по преимуществу: ему принадлежатъ главнѣйшіе аргументы, обосновывающіе атомизмъ[2]). Но Демокритъ былъ несомнѣнно ма-

---

[1]) Ib. *ἐν δὲ τοῖς Κανόσι δύο φησὶν εἶναι γνώσεις, τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθήσεων, τὴν δὲ διὰ διανοίας· ὧν τὴν μὲν διὰ τῆς διανοίας γνησίην κατάγει, προσμαρτυρῶν αὐτῇ τὸ πιστὸν εἰς ἀληθείας κρίσιν· τὴν δὲ διὰ τῶν αἰσθήσεων σκοτίην ὀνομάζει, ἀφαιρούμενος αὐτῆς τὸ πρὸς διάγνωσιν τοῦ ἀληθοῦς ἀπλανές. λέγει δὲ κατὰ λέξιν· γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε ξύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης· εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην ἐπιφέρει λέγων· ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῇν ἐπ' ἔλαττον, μήτε ἀκούειν, μήτε ὀδμᾶσθαι, μήτε γεύεσθαι, μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον. — **Παῖδες σκότιοι** подкинутые незаконнорожденные дѣти въ противоположность законнымъ. Въ Критѣ *π. σκότιοι* — вообще младенцы. *Natorp* въ Arch. f. G. d. Ph. (I, 355) указываетъ аналогію съ Платоновымъ *νόθος λογισμός*, коимъ познается матерія.

[2]) См. вышеприведенное нами мѣсто въ Ar. Gen et Cor. I, 8. Ср. Epiph. adv. haeres. III, 2,9 (Dox. 590, 26). *Λεύκιππος δ Μιλήσιος, κατὰ δέ τινας*

теріалистомъ и принялъ атомистическое ученіе въ интересахъ матеріализма, видя въ немъ единственную раціональную основу естествознанія, научнаго механическаго мірообъясненія.

Если матерія и движеніе истинно существуютъ, если матерія безусловно истинна, реальна, то она необходимо распадается на конечные атомы. Ибо если бы она мыслилась, какъ безконечное единство, то утратила бы всякія матеріальныя свойства, всякое движеніе и проницаемость, какъ показалъ уже Мелиссъ. И съ другой стороны если бы она была безконечно дѣлима и проницаема — въ ней не было бы ничего непроницаемаго, твердаго, была бы одна пустота. Матерія въ ея множествѣ состоитъ изъ конечныхъ частей, она есть ихъ сумма, ихъ аггрегатъ; безчисленныя по множеству, части матеріи не раздѣлены до безконечности, ибо нельзя мыслить безконечный и вмѣстѣ законченный рядъ въ каждой данной части вещества. Матерія безусловна не какъ единство, а какъ сложное цѣлое: постольку она обусловлена своими конечными частями, атомами, которые и признаются абсолютными[1]).

Изъ допущенія атомовъ и пустоты послѣдовательно вытекаетъ все міросозерцаніе Демокрита. Атомы, изъ которыхъ состоитъ вселенная, суть недѣлимыя частицы вещества абсолютной плотности. Они безконечны въ числѣ и въ разнообразіи своихъ величинъ, формъ и пространственныхъ отношеній. Это единственное разнообразіе, которое могло остаться за вычетомъ всякаго другого качественнаго различія[2]).

Самое существенное различіе атомовъ заключается въ ихъ фи-

Ελεάτης, καὶ οὗτος ἐριστικός, ἐν ἀπείρῳ καὶ οὗτος τὸ πᾶν ἔφη εἶναι, κατὰ φαντασίαν δὲ καὶ δόκησιν τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ μηδὲν κατὰ ἀλήθειαν.

[1]) „На этомъ выводѣ и приходится остановиться послѣдовательному матеріализму: нѣтъ безконечнаго абсолютнаго, существуетъ лишь абсолютное конечное, атомъ — недѣлимая единица естества. Является результатъ прямо обратный тому, что утверждаютъ другія школы философіи: только конечное безусловно, а безконечное, т.-е. вся совокупность атомовъ, вселенная есть бытіе по самому своему существу условное. Матеріализмъ, логически развившій заключающіяся въ немъ начала, непремѣнно обращается въ атомизмъ". *Положительныя задачи философіи* Л. Лопатина 1886, ч. I. стран. 103. Отсылаемъ нашихъ читателей къ этому прекрасному анализу матеріализма. Чтобы не называть многочисленной иностранной литературы, укажу на *Критику отвлеченныхъ началъ* В С. Соловьева и на сочиненіе П. Страхова *Міръ, какъ цѣлое*, гдѣ читатель найдетъ замѣчательныя критическія изслѣдованія по занимающему насъ вопросу. По нашему мнѣнію, упомянутые труды вполнѣ освѣщаютъ вопросъ о философскомъ значеніи атомизма.

[2]) Arist. Metaph. I, 4, 985 b, 13, слѣд.: *τὰς διαφορὰς... τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον. τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις. διαφέρει γὰρ τὸ μὲν Α τοῦ Ν σχήματι, τὸ δὲ Α Ν τοῦ Ν Α τάξει, τὸ δὲ Ζ τοῦ Ν θέσει* Остальныя мѣста см. у *Целлера*, 775, 2.

гураціи. т.-е. внѣшнемъ очертаніи и величинѣ, отъ которой зависитъ и вѣсъ (такъ какъ плотность всѣхъ одинаково безусловна); поэтому это различіе атомныхъ фигуръ или формъ выставляется иногда какъ единственное, ибо различіе атомовъ въ порядкѣ и положеніи относительно другъ друга является чисто внѣшнимъ и подразумѣвается само собою[1]). Часто даже атомы, по своему существенному признаку, называются у различныхъ писателей *схемами* или формами[2]). Безконечное разнообразіе этихъ схемъ доказывается съ одной стороны a posteriori безконечнымъ разнообразіемъ чувственныхъ вещей, видимыхъ тѣлъ, образующихся изъ ихъ соединенія, а также и a priori — принципомъ случайности, этимъ верховнымъ принципомъ матеріализма: *нѣтъ никакого основанія для единства атомныхъ схемъ, для ихъ единообразія*. Сколько атомовъ — столько и схемъ[3]).

Всѣ вещи образуются изъ сочетанія атомовъ, всѣ измѣненія сводятся къ ихъ соединенію и раздѣленію. Всѣ вещи различаются лишь по *количеству* своихъ атомовъ, по ихъ *формѣ*, *порядку* и *положенію* (*σχῆμα*, *τάξις*, *θέσις*). Нѣкоторыя изъ свойствъ вещей присущи имъ дѣйствительно, вытекая изъ основныхъ свойствъ атомовъ: таковы величина, объемъ, форма, вѣсъ и плотность, которая зависитъ отъ бо́льшаго или меньшаго количества пустыхъ промежутковъ между атомами. Другія качества, каковы цвѣтъ, вкусъ, запахъ, температура — чисто субъективны и существуютъ не въ вещахъ, а только въ ощущеніяхъ субъекта, которыя вызываются механическимъ столкновеніемъ внѣшнихъ движеній съ нашими органами чувствъ[4]).

---

[1]) De C. I, 7. Gen. et cor. I, 8. 325 b, 17: *σχήματι διαφέροντα μόνον*. Phys. I, 2, 184 b, 21: *σχήματι ἢ εἴδει*.

[2]) Ar. Phys III, 4, 203 a, 21, *πανσπερμία τῶν σχημάτων*. de an I, 2. Simpl. Phys. f. 7. По свидѣтельству *Секста* (Math. VII, 137), *Демокритъ* написалъ даже сочиненіе „объ идеяхъ“, при чемъ „идея“ означала повидимому „атомъ“ (*σῶμα ἐλάχιστον*), ср. *Zeller*, I, 778.

[3]) Simpl. Phys f. 7 (Dox. 484, 11): *τῶν ἐν ταῖς ἀτόμοις σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθός φασι διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι*, ср. Ar. Gen. et cor. I, 2, 315 b, 9. de C. III, 4, 303 a, 10 и *Zeller*, 776, 3.

[4]) Theoph. De sens. (Mul. Fr. 12—24 и др. Dox. 513—24), напр. § 69: *ἁπλῶς δὲ τὸ μὲν σχῆμα καθ' αὐτό ἐστι, τὸ δὲ γλυκὺ καὶ ὅλως τὸ αἰσθητὸν πρὸς ἄλλο καὶ ἐν ἄλλοις, ὥς φησιν*. Ср. *Locke*, Essay concern. human underst. B. II, chap. VIII: первичныя качества, неотдѣлимыя отъ тѣлъ, присущи имъ безусловно, we have by these an idea of the thing as it is in itself (523); эти качества суть, какъ мы видѣли, the bulk, figure, number, situation and motion or rest. Вторичныя, чувственныя качества, каковы цвѣтъ, тепло, вкусъ, звукъ и проч., не существуютъ въ самихъ тѣлахъ, а только въ нашемъ воспріятіи: there is nothing like our ideas in the bodies themselves... what is sweet, blue or warm in idea, is but the certain bulk, figure and motion of the insensible parts in the bodies themselves, which we call so.

Окруженные пустотою, атомы вѣчно движутся въ ней по чисто механическимъ законамъ. Почему они движутся, — на это собственно отвѣта нѣтъ и не можетъ быть. Они движутся вѣчно сами собою (*ἀπὸ ταὐτομάτου*)[1]), въ силу роковой необходимости, какъ говорятъ одни, въ силу случая, какъ говорятъ другіе[2]).

Атомизмъ исходитъ изъ стремленія спасти матерію и движеніе отъ элейскаго монизма, матеріализмъ возводитъ ихъ въ абсолютное. Движеніе такъ же, какъ и матерія, безусловно, хотя въ своемъ теченіи и остается совершенно механическимъ. Каждое частное движеніе обусловлено совокупностью движенія, каждое отклоненіе — совокупностью толчковъ. Въ частности каждое движеніе имѣетъ причину; въ цѣломъ — движеніе не имѣетъ причины или основанія, оно принято напередъ, какъ безусловное. Но поэтому самому оно является намъ совершенно случайнымъ, ибо не имѣетъ никакого основанія быть. Въ частности каждое движеніе необходимо; въ общемъ — самая эта необходимость случайна[3]) Движеніе случайно и по отношенію къ атому: онъ его не касается, онъ пребываетъ неизмѣннымъ въ движеніи и во внѣшнихъ ему отношеніяхъ. Не онъ себя движетъ, *не изъ вещества вытекаетъ движеніе.* Оно совершается отъ вѣка роковою силою. Въ античномъ понятіи рока вполнѣ совпадаетъ необходимое и случайное; роковая необходимость вытекаетъ изъ случая, если не имѣетъ разумнаго основанія, и роковая случайность есть случайность необходимая. Рокъ — абсолютный Случай И движеніе атомовъ, механическое въ частности, въ цѣломъ своемъ опредѣляется этимъ внѣшнимъ для нихъ слѣпымъ Случаемъ, роковою судьбой. Мы уже видѣли, что безконечное разнообразіе атомныхъ формъ есть результатъ абсолютнаго случая: нѣтъ никакого основанія для ихъ единообразія. Равнымъ образомъ и движеніе атомовъ въ пустотѣ: нѣтъ никакого основанія для ихъ устойчивости, для ихъ пребыванія въ одномъ и томъ же мѣстѣ. Движеніе точно такъ же, какъ и разнообразіе атомовъ — чисто отрицательно: оно есть лишь безконечное *паденіе*

---

[1]) Ar. Phys II, 4, 196 a, 26 и de part. an. I, 1, 640 b, 8.

[2]) Ar. de Gen. anim. V. 8, 789 b, 2, Cic de fato 10, 23, necessitate omnia fieri. Diog. IX, 45 *πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι.* Fr. 41 *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.* Случай см. Cic. de N. D. I, 24, 66 concursus fortuitus.

[3]) Simpl. Phys 74 a u: *Демокритъ κἂν ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ ἐδόκει τῇ τύχῃ χρῆσθαι, ἀλλ' ἐν τοῖς μερικωτέροις οὐδενός φησιν εἶναι τὴν τύχην αἰτίαν, ἀναφέρων εἰς ἄλλας αἰτίας* Cic. de fin I, 6, 17 motum atomorum nullo a principio sed ex aeterno tempore intelligi convenire. Ar Phys. VIII, 1, 252 a, 35 *τοῦ δὲ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν.*

въ пустоту — прекрасный и величавый образъ, вполнѣ выражающій основную природу матеріализма.

Необходимость, царствующая надъ матеріальной природой, заключается въ томъ, что она не имѣетъ въ себѣ самой основанія своего бытія, что это абсолютное основаніе внѣшне ей, какъ простому явленію. Матеріализмъ не видитъ, что матерія относительна и провозглашаетъ ее абсолютной — въ ней самой, для себя самой; поэтому онъ долженъ признать абсолютной и необходимость, царствующую въ ней, объяснять природу изъ этой чисто отрицательной необходимости дробнаго и коснаго вещества. Оно потому дробно, неустойчиво и косно, что подлежитъ этой необходимости, что не имѣетъ въ себѣ самомъ начала единства и бытія.

Левкиппъ и Демокритъ учили, что атомы вѣчно падаютъ внизъ. Аристотель возражаетъ, что въ безконечности нѣтъ ни верха, ни низа. Но атомисты хотѣли обозначить не столько направленіе движенія, сколько его отрицательный характеръ. Изъ представленія атомовъ въ пустотѣ явилось представленіе о ихъ паденіи, чѣмъ выражается вся косность этого движенія. Атомъ не имѣетъ самъ по себѣ никакого основанія занимать то или другое мѣсто: оно по отношенію къ нему совершенно случайно. Поэтому атомъ и не пребываетъ въ немъ, *если не удерживается внѣшними причинами*. Если же онъ выходитъ, выступаетъ изъ своего случайнаго мѣста, то такое движеніе можетъ опредѣляться въ пустотѣ, какъ паденіе — не въ силу различенія направленій, а для простого ознаменованія косности, отрицательности такого движенія.

Таково было понятіе атомистовъ о движеніи. Паденіе являлось имъ естественнымъ закономъ тѣлъ въ пустомъ пространствѣ, при чемъ оно представлялось конечно какъ движеніе внизъ. Возраженіе Аристотеля о несуществованіи верха и низа въ безконечности могло и не прійти въ голову атомистамъ: паденіе и движеніе внизъ — не одно и то же, ибо движеніе внизъ можетъ быть обусловлено не однимъ паденіемъ, тогда какъ послѣднее обусловливается лишь косностью тѣлъ, наполняющихъ пустоту. Можно сказать, что низъ и верхъ опредѣляются паденіемъ.

Намъ замѣтятъ, что Демокритъ признавалъ условіемъ паденія вѣсъ атомовъ, пропорціональный ихъ величинѣ. Но что такое вѣсъ, тяжесть матеріи, какъ не ея косность? Древніе, какъ мы уже указали, устраняли изъ атомовъ всякій динамическій элементъ, силы притяженія и отталкиванія были имъ совершенно неизвѣстны. Для древнихъ тяжесть тѣлъ была простымъ слѣдствіемъ ихъ кос-

ности; если небо и земля не падали, то только потому, что на чемъ-либо утверждались.

При равной плотности вѣсъ пропорціоналенъ объему тѣла. Исходя изъ ошибочнаго представленія, что скорость паденія пропорціональна вѣсу, атомисты признали, что въ пустомъ пространствѣ бо́льшіе атомы падаютъ съ бо́льшею скоростью. При этомъ большіе атомы естественно настигаютъ меньшіе, отстающіе отъ ихъ движенія и сталкиваются съ ними, откуда происходятъ боковыя движенія и круговращенія, т.-е. различныя опредѣленныя движенія по всѣмъ направленіямъ. „Такъ какъ атомы разнообразны по формѣ и такъ какъ ударъ направляется вообще не въ центръ ихъ, то вслѣдствіе этого происходитъ вращеніе атомовъ вокругъ ихъ осей и возникаютъ боковыя движенія, что согласно и съ нашей современной механикой. Разъ такія движенія даны, они постепенно усложняются; и такъ какъ постоянный напоръ новыхъ атомовъ сообщаетъ слою, уже находящемуся въ движеніи, новую живую силу, то можно принять, что движеніе непрестанно все усиливается“ [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ оно становится все разнообразнѣе, запутаннѣе. Такое движеніе въ безконечномъ времени и пространствѣ приводитъ всю матерію въ вихревое движеніе (*δίνη*), результатомъ котораго является съ одной стороны *сегрегація* атомовъ, т.-е. ихъ механическая сортировка: болѣе тяжелые собираются внизу, болѣе легкіе развѣиваются надъ ними, и такимъ образомъ подобные соединяются съ подобными [2]). Съ другой стороны, результатомъ вихреваго движенія является образованіе отдѣльныхъ, сложныхъ, матеріальныхъ аггрегатовъ, состоящихъ изъ сплетенія разнообразнѣйшихъ атомовъ. Эти аггрегаты мало-по-малу отдаляются другъ отъ друга въ безконечномъ времени и пространствѣ, принимая въ свою массу встрѣчные атомы или тѣла меньшаго объема, и ускоряютъ свое движеніе пропорціонально увеличенію своихъ массъ. Такъ образуются міры [3]): ибо въ безконечности возникаютъ и исчезаютъ безчисленные міры, существующіе другъ подлѣ друга. Они безконечно отличаются другъ отъ друга. Впрочемъ, такъ какъ матерія и пространство не имѣютъ предѣла, точно такъ же какъ и число міровъ, то въ безконечности могутъ случиться міры, во всемъ подобные другъ другу, даже по существамъ, ихъ населяю-

---

[1]) *Lange*, Gesch d. Mater. I, 17. *Zeller*, I, 796. Ср. Dem. Fr. 2 (*Mul.*). Simpl. de C. 133 a 18.

[2]) Sext Math. VII, 117.

[3]) Ср. Diog. L. IX, 31 и проч.

щимъ; такихъ міровъ также можно допустить безконечное множество[1]). Подобно всѣмъ вещамъ, міры зиждутся совокупленіемъ, разрушаются раздѣленіемъ атомовъ, при чемъ самымъ естественнымъ концомъ какого-либо міра является его случайное столкновеніе съ другимъ, превосходящимъ его величиною. Каждый міръ представляетъ изъ себя многосложное сплетеніе огромнаго числа атомовъ, дѣйствующихъ другъ на друга посредствомъ давленія и толчковъ, по чисто механическимъ законамъ[2]). Никакого динамическаго дѣйствія на разстояніи атомизмъ не признаетъ; если какое-либо тѣло дѣйствуетъ на другія черезъ разстояніе, то атомисты объясняютъ это постояннымъ матеріальнымъ истеченіемъ атомовъ изъ этихъ тѣлъ. Чтобъ объяснить подобныя дѣйствія, къ числу которыхъ принадлежатъ всѣ чувственныя воспріятія, Демокритъ признаетъ, подобно Эмпедоклу, что всѣ тѣла испускаютъ изъ себя такія постоянныя волны истеченій, при чемъ эти тонкія истеченія могутъ быть восприняты другими тѣлами посредствомъ ихъ *поръ*, т.-е. пустыхъ промежутковъ между ихъ атомами. Такимъ образомъ атомное движеніе въ средѣ каждаго даннаго міра является намъ безконечно сложнымъ и разнообразнымъ.

Возникновеніе нашего міра объясняется Демокритомъ сообразно тѣмъ же началамъ. Изъ совпаденія и сплетенія множества многоразличныхъ атомовъ образовался сложный аггрегатъ, въ которомъ наиболѣе легкія частицы были естественно вытѣснены кверху, а болѣе тяжелыя различными слоями осѣли книзу, при чемъ весь аггрегатъ, силою противоположныхъ движеній, былъ приведенъ во вращеніе. Верхнія частицы образовали вокругъ этого аггрегата тонкую оболочку и мало-по-малу произвели изъ себя небо, огонь и воздухъ, между тѣмъ какъ тяжелыя частицы образовали изъ себя сначала землю, а потомъ воду[3]). Наиболѣе тяжелыя изъ верхнихъ частицъ сплотились также между собою и образовали небесныя тѣла, которыя воспламенились отъ быстроты движенія. Впрочемъ, самыя большія изъ свѣтилъ, солнце и луна, были когда-то самостоятельными тѣлами и вошли въ нашъ міръ лишь послѣ его образованія, будучи охвачены движеніемъ нашей атмосферы и та-

---

[1]) Ar. Phys. VIII, I, 250 b, 19. Simpl. Phys. 257, b. m. Hipp. Ref. 1, 13 и Cic. Acad. II, 17, 55: innumerabiles esse mundos et quidem sic quosdam inter se non solum similes sed undique perfecte et absolute ita pares, ut inter eos nihil prorsus intersit, et eos quidem innumerabiles: itemque homines.

[2]) Plac. I, 26 (Dox. 321, 16) *Δ. τὴν ἀντιτυπίαν καὶ φορὰν καὶ πληγὴν τῆς ὕλης (ἀνάγκην λέγει).*

[3]) D. L. IX, 30 и проч. Plac. I, 4, II, 7.

кимъ образомъ вовлечены въ общее обращеніе неба вокругъ земли. Эта послѣдняя представлялась въ видѣ плоскаго круга, носящагося въ воздухѣ[1]). Всѣ виды космическихъ тѣлъ состоятъ изъ безкачественныхъ атомовъ, различныхъ только по формѣ (т.-е. величинѣ и схемѣ), по порядку и положенію. Огонь, наиболѣе подвижная изо всѣхъ небесныхъ стихій, состоитъ изъ мельчайшихъ, круглыхъ атомовъ, которые поэтому всюду проникаютъ и все наполняютъ многосложнымъ и многообразнымъ движеніемъ.

Органическія существа произошли изъ тины и являются точно также сложнѣйшими сплетеніями атомовъ. Демокритъ особо внимательно разсматриваетъ ихъ строеніе, но не указываетъ намъ на какой-либо нематеріальный принципъ этого строенія Ихъ органическая и психическая жизнь, ихъ воспріятія и познанія сводятся къ чисто матеріальнымъ процессамъ.

Душа, то, что оживляетъ человѣка и животныхъ, есть то, что движетъ ихъ извнутри, въ чемъ заключается принципъ всѣхъ ихъ органическихъ движеній. Какъ и слѣдовало ожидать, атомисты мыслятъ и душу чисто матеріальнымъ образомъ. Мы знаемъ, что оживляющей и даже движущей *силы* атомисты не признаютъ: есть только болѣе или менѣе подвижные атомы. Душа состоитъ изъ наиболѣе подвижныхъ атомовъ — изъ мельчайшихъ, круглыхъ атомовъ небесной стихіи — огня.

Аристотель слѣдующимъ образомъ излагаетъ ученіе атомистовъ: „Одушевленное отличается отъ неодушевленнаго способностью двигаться и ощущать. У всѣхъ древнихъ мы находимъ приблизительно эти два признака, присвоенные душѣ. Такъ нѣкоторые утверждаютъ, что душа есть прежде всего и преимущественно *то, что движетъ*; далѣе, полагая, что нѣчто такое, что само не движется, не можетъ и двигать что-либо другое, они признавали душу за нѣчто подвижное. Отсюда Демокритъ утверждаетъ, что она есть огонь и теплота: признавая безконечное множество атомовъ и ихъ схемъ, онъ называетъ круглые атомы огнемъ и душою; таковы тѣ воздушныя пылинки (*ξύσματα*), которыя виднѣются въ солнечныхъ лучахъ, падающихъ черезъ окна. (Атомы суть сѣмена всего сущаго), и совокупность такихъ сѣмянъ (*πανσπερμίαν*) Демокритъ называетъ стихіей всей природы. Подобно тому учитъ и Левкиппъ. Изъ этихъ атомовъ они признаютъ душою — шаровидные, вслѣдствіе того, что атомы подобнаго строенія могутъ всего легче про-

[1]) Ib. III, 10. Diog. IX, 30.

ницать черезъ все, а также и потому, что они, будучи сами въ движеніи, движутъ все остальное[1]): по ихъ мнѣнію, слѣдовательно, душа есть то, что сообщаетъ движеніе живымъ существамъ. Черезъ это—дыханіе является мѣрою жизни. Ибо давленіе окружающей атмосферы сжимаетъ тѣла и вытѣсняетъ изъ нихъ тѣ (атомныя) формы, которыя сообщаютъ животнымъ движеніе своей собственной вѣчной, неустойчивой подвижностью; но извнѣ имъ приходитъ подкрѣпленіе въ лицѣ новыхъ подобныхъ же атомовъ, входящихъ въ животное посредствомъ вдыханія Эти притекающіе атомы препятствуютъ (своимъ притокомъ) удаленію тѣхъ, которые уже находятся въ животныхъ и которые сопротивляются внѣшнему давленію и сгущенію. И жизнь длится до тѣхъ поръ, пока животное въ силахъ дышать. То, что говорится у пиѳагорейцевъ, имѣетъ, повидимому, тотъ же смыслъ. Нѣкоторые изъ нихъ утверждаютъ, что душа есть солнечная пылинка, другіе, что она есть то, что движетъ эти пылинки. Основаніе такого утвержденія заключается въ томъ, что такія пылинки движутся непрерывно даже при совершенномъ безвѣтріи"[2]).

Такимъ образомъ атомисты придерживаются древняго мнѣнія, ставящаго душу въ зависимости отъ дыханія, опредѣляющаго ее какъ дыханіе жизни. Мы указали уже на присутствіе этого мнѣнія въ греческихъ вѣрованіяхъ[3]) и древнѣйшихъ ученіяхъ, у орфиковъ, у Анаксимена, пиѳагорейцевъ, Гераклита, хотя конечно воззрѣніе атомистовъ совершенно своеобразно. „Въ воздухѣ", говоритъ Аристотель (de respir. c. 4. 472 a, 30), „находится большое число атомовъ, которые Демокритъ называетъ умомъ и душою"; при вдыханіи, въ тѣло входитъ воздухъ и съ нимъ эти душевные атомы. Человѣческое тѣло состоитъ изъ болѣе грубыхъ атомовъ и вслѣдствіе своей пористости свободно проницается этими мелкими и удобоподвижными частицами. Но, съ другой стороны, по той же причинѣ давленіе окружающей атмосферы можетъ вытѣснить изъ поръ человѣческаго тѣла эти легкія огненныя частицы, „вытолкать душу" изъ тѣла. Поэтому-то вдыхаемый воздухъ уравновѣ-

---

[1]) Ср. Ar. de an. I, 4, 405 a, 8. *ψυχὴν εἶναι ταὐτὸ καὶ νοῦν, τοῦτο δ'εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα.* наименьшіе по объему, эти атомы наиболѣе удобоподвижны и по своей сферической формѣ.

[2]) Ar. de an. I, 2, 403 b, 25—404 a, 20. Замѣчательно, что эти солнечныя пылинки являлись и индійскимъ атомистамъ образомъ атома, какъ элемента природы. Ср. *Colebrooke* l. c.

[3]) См. выше.

ливаетъ давленіе внѣшней атмосферы. Вдыханіе и выдыханіе есть жизнь и смерть, ибо смерть есть ничто иное, какъ совершенное вытѣсненіе изъ тѣла огненныхъ атомовъ, тогда какъ сонъ или обморокъ есть лишь частное уменьшеніе ихъ количества.

Душевное вещество, всюду разлитое, всюду проникающее и все оживляющее — божественно, хотя и матеріально, и въ этомъ смыслѣ Демокритъ могъ признавать боговъ, нисколько не отступая ни отъ своего ученія, ни отъ основъ греческой религіи. По свидѣтельству Климента александрійскаго, онъ признавалъ воздухъ — Зевсомъ: воздухъ все знаетъ, все даетъ и беретъ; онъ царствуетъ надъ всѣми вещами[1]), ибо, какъ мы видѣли, въ воздухѣ находятся „большое количество души и ума“[2]). На томъ же основаніи Демокритъ признавалъ оживленіе всей природы: жизнь присутствуетъ не только въ растеніи, но и въ мертвомъ трупѣ. Все различіе между жизнью и смертью сводится, слѣдовательно, къ различію въ количествѣ присутствующихъ круглыхъ атомовъ, или, что то же, къ различію въ степени движенія, подвижности. Духъ есть наиболѣе совершенное тѣло, подобно тому какъ шаръ есть наиболѣе совершенная фигура; душевныя движенія суть наиболѣе быстрыя, сложныя, вслѣдствіе наименьшей устойчивости и наименьшаго объема круглыхъ атомовъ. Ощущеніе и познаніе, точно такъ же, какъ и въ совершенныхъ матеріалистическихъ системахъ, сводятся къ механическимъ, соматическимъ процессамъ, къ тѣлеснымъ измѣненіямъ[3]). Ощущеніе есть результатъ измѣненій, производимыхъ внѣшними впечатлѣніями, а такъ какъ всякое дѣйствіе совершается лишь посредствомъ удара или давленія, т.-е. непосредственнымъ соприкосновеніемъ, то Аристотель справедливо замѣчаетъ, что всякое ощущеніе превращается въ прикосновеніе и всѣ чувства въ виды осязанія[4]). Соприкосновеніе между ощущаемымъ и ощущающимъ совершается непосредственно, собственно, въ одномъ осязаніи; въ другихъ ощущеніяхъ оно посредствуется вышеупомянутыми *истече-*

---

[1]) Clemens Cohort. 59, 15 (Pott.): *ὅθεν οὐκ ἀπεικότως ὁ Δημόκριτος τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγους φησὶν ἀνατείναντας τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, ὃν νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες, πάντα Δία μυθεῖσθαι, καὶ πάντα οὗτος οἶδεν καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρέεται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων.* Ср. *Diels*, Ueber Leukipp u. Demokrit въ Verhandl. d. 35 Philologenversamml. 1880 p. 108.

[2]) De resp. l. c.: *ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων, ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν.* Также Theophr. de sensu 53. *ὅσῳ ἔμψυχότερος ὁ ἀήρ.*

[3]) Ib. 49: *τῷ ἀλλοιοῦσθαι ποιεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι*, ср. Ar. M. IV. 5, 1009 b, 12 Stob. Flor ed. Mein. IV, 233· *Λεύκ, Δημ. τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ σώματος.*

[4]) De sensu c. 4,442 a, 29.

ніями, испускаемыми всѣми тѣлами, безъ которыхъ вообще никакое взаимодѣйствіе между ними немыслимо. Такъ, зрѣніе предполагаетъ подобныя истеченія изъ всѣхъ видимыхъ нами вещей, истеченія, которыя сохраняютъ форму этихъ вещей Эти тонкія истеченія Демокритъ называетъ *образами*, или „идолами“ (*εἴδωλα*) и они-то отражаются въ глазу и, распространяясь во всемъ тѣлѣ, производятъ зрительныя ощущенія[1]). Звуковыя волны атомовъ, истекающія изъ звучащаго тѣла, приводятъ въ движеніе одноформенные съ ними атомы воздуха, при чемъ ухо является органомъ наиболѣе приспособленнымъ къ воспріятію такихъ колебаній[2]). Вообще всякое ощущеніе предполагаетъ какъ извѣстную силу впечатлѣнія, такъ и приспособленность соотвѣтствующаго органа къ воспріятію даннаго истеченія[3]). Есть поэтому существа, обладающія чувствами, которыхъ у насъ можетъ не быть, и есть много чувственнаго, чего мы не воспринимаемъ[4]).

Самое мышленіе есть такое же физическое измѣненіе или движеніе душевнаго тѣла, такой же матеріальный процессъ, какъ и ощущеніе. Проводя строгое различіе между мыслью и чувственностью въ своей теоріи познанія, Демокритъ не различаетъ ихъ психологически, какъ двѣ различныя способности. Волны внѣшнихъ истеченій обусловливаютъ собою не только ощущенія, но и мышленіе: „ощущеніе и мышленіе возникаютъ посредствомъ образовъ, приходящихъ извнѣ“[5]).

4. *Ученіе Демокрита о богахъ и о магіи.*

Матеріалистическое представленіе о духѣ, общее Демокриту со всѣми древними, не препятствовало ему видѣть въ душѣ истинную

---

[1]) Aet. IV, 13 (Dox. 403), Diog. L. IX, 44, Alex. Aphr. in Ar. de sensu 2 (p. 438 a 5) *ἡγεῖται δὲ αὐτός τε (Δημ.) καὶ πρὸ αὐτοῦ Λεύκιππος καὶ ὕστερον δὲ οἱ περὶ Ἐπίκουρον εἴδωλά τινα ἀποῤῥέοντα ὁμοιόμορφα τοῖς ἀφ' ὧν ἀποῤῥεῖ — ταῦτα δέ ἐστι τὰ ὁρατὰ — ἐμπίπτειν τοῖς τῶν ὁρώντων ὀφθαλμοῖς καὶ οὕτω τὸ ὁρᾶν γίνεσθαι.* Theophr de sensu 50: *τὴν γὰρ ἔμφασιν οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀέρα τὸν μεταξὺ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρωμένου τυποῦσθαι, συστελλόμενον ὑπὸ τοῦ ὁρωμένου καὶ τοῦ ὁρῶντος· ἅπαντος γὰρ ἀεὶ γίνεσθαί τινα ἀποῤῥοήν.*

[2]) Ib. 55—57.

[3]) Ib. 76, 58.

[4]) Plac. IV, 10, 4—5.

[5]) Ib. 8, 10: *Λεύκιππος, Δημ., Ἐπικουρος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γινεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων* (Ср. *Locke*, Essay, B. II, ch. VIII § 12 It is evident some singly imperceptible bodies must come from them (внѣшніе предметы) to the eye, and thereby convey to the brain some motion, which produces these ideas which we have of them in us. О тождествѣ ощущенія и мышленія см. Ar. M. IV, 5, 1009 b, 28, Theophr. de sensu 58, Cic. de fin. I, 6, 21.

сущность человѣка и разсматривать его тѣло, лишь какъ ея сосудъ. Плотская жизнь и красота является ему животною, благородство человѣка — въ нравственной, духовной красотѣ. Въ своихъ многочисленныхъ нравственныхъ изреченіяхъ, Демокритъ признаетъ цѣлью человѣка счастье, но полагаетъ его не во внѣшнихъ благахъ, а въ благахъ душевныхъ, въ ясности и спокойствіи, гармоніи духа (εὐεστώ, εὐθυμίη[1]), ἁρμονίη, ἀθαμβίη). „Счастье и несчастье не въ стадахъ, и не въ златѣ, но въ душѣ — обитель божества“ (Fr. 1).

Гармонія духа достигается умѣреніемъ страстей и соразмѣрностью жизни (βίου ξυμμετρίη[2]) — общегреческій нравственный идеалъ, который мы находимъ вездѣ отъ Пиѳагора до Аристотеля. Мѣра — во всемъ; излишекъ или недостатокъ есть зло всегда и вездѣ[3]) — въ области ли чувственнаго удовольствія, въ различныхъ страстяхъ и стремленіяхъ человѣка, въ самой области знанія: и здѣсь вреденъ излишекъ, ибо желая все знать, мы будемъ во всемъ невѣжды[4]). Самообладаніе есть первое условіе счастья; высшая побѣда есть побѣда надъ собою, худшее пораженіе — утрата самообладанія[5]). Лучше терпѣть обиду, чѣмъ самому обижать[6]), лучше отказываться отъ наслажденій, чѣмъ отдаваться имъ. Какъ въ области познанія, такъ и въ области нравственной — Демокритъ проповѣдуетъ отрѣшеніе отъ чувственности и видитъ нѣчто божественное въ душѣ и разумѣ человѣка. Въ жизни духа и разума человѣка ждутъ тихія радости, въ чувственной жизни — многія скорби за нѣсколько мгновеній преходящаго наслажденія[7]) и естественный конецъ всего — старость и смерть. Глупцы не хотятъ умирать — хотятъ стариться; старость же есть увѣчье въ неповрежденности; она все имѣетъ, во всемъ нуждается, ненавидитъ жизнь и хочетъ жить изъ страха смерти; убѣгая отъ смерти, она гонится за ней[8]). И многіе люди, „не вѣдая о разложеніи смертнаго естества, мучимые сознаніемъ дурно прожитой жизни, печально проводятъ остатокъ дней въ треволненіяхъ и страхахъ, измышляя лживыя басни о жизни за гробомъ“[9]).

---

[1]) π. εὐθυμιης — заглавіе нравственнаго трактата Демокрита.
[2]) Fr. 20.
[3]) Fr. 33 и 25.
[4]) Fr. 140—2.
[5]) Fr. 75.
[6]) Fr. 224.
[7]) Fr. 46—8. Diog. IX. 45.
[8]) Fr. 52—5, 219.
[9]) Fr. 119.

Такимъ образомъ душа не безсмертна, точно такъ же какъ и всякое сложное образованіе атомовъ: „идолъ“ человѣка, его скипетръ или призракъ, можетъ пережить его, но „дыханіе жизни“ улетучивается въ воздухѣ.

Ученіе Демокрита о богахъ является одной изъ самыхъ любопытныхъ страницъ въ исторіи религіозной мысли грековъ. Подобно всѣмъ вещамъ боги возникаютъ изъ вихря атомовъ, преимущественно же изъ круглыхъ; они не вѣчны, а только долговѣчны. Вѣчное, абсолютное есть только природа, т.-е. совокупность атомовъ, движущихся отъ вѣка въ пустомъ пространствѣ; въ тѣсномъ болѣе конкретномъ смыслѣ божественно огненное, духовное вещество — т.-е. совокупность наиболѣе тонкихъ и подвижныхъ атомовъ. На этомъ основаніи воздухъ является Демокриту такимъ же вмѣстилищемъ божественнаго, какъ и Гераклиту: преимущественно обоготворенъ верхній слой атмосферы, въ которомъ носятся огненныя небесныя тѣла[1]).

Но всего любопытнѣе отношеніе Демокрита къ богамъ народнымъ. Съ одной стороны оно, разумѣется, раціоналистическое, отрицательное: изъ страха предъ великими и грозными явленіями природы возникло исканіе ихъ скрытыхъ причинъ, и родилась религія[2]). Научное изслѣдованіе открываетъ за богами естественныя силы природы: онѣ божественны, но не суть боги въ смыслѣ миѳологическомъ. Такъ напр., Зевсъ есть воздухъ, совокупность всѣхъ огненныхъ атомовъ, находящихся въ воздухѣ: Зевсъ перестаетъ слѣдовательно быть конкретной, антропоморфной индивидуальностью. Съ другой стороны религіозный антропоморфизмъ грековъ, въ связи съ теургіей культа, столь развившейся въ эпоху Демокрита, находятъ себѣ мѣсто и въ его философіи. Мало того за богами остается собственно только одинъ этотъ внѣшній *морфизмъ*, въ частности антропоморфизмъ — чрезвычайно важный моментъ въ развитіи греческой религіи. Боги Демокрита суть только „*идолы*“, живые образы, призраки — и ничего больше.

Остановимся на ученіи Демокрита объ этихъ „идолахъ“: какъ мы уже упомянули, каждая вещь имѣетъ свой *εἴδωλον*, свой спектръ

---

[1]) Tertul. ad nat. II, 2: cum reliquo igni supernо Deos ortos Dem. suspicatur. Солнце и луна состоятъ изъ круглыхъ атомовъ, такъ же какъ и душа, Diog. L. IX, 44.

[2]) Sext. Emp. adv. Math. IX. 24: *ὁρῶντες γάρ, φησὶν (ὁ Δημόκριτος), τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων, καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπάς, κεραυνούς τε καὶ ἄστρων συνόδους, ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις ἐδειματοῦντο, θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι.*

или образъ въ лицѣ атомныхъ истеченій, и всякое воспріятіе, точно такъ же какъ и всякое дѣйствіе на разстояніи, обусловливается этими истеченіями образовъ. На извѣстномъ разстояніи они могутъ блѣднѣть, терять свою силу, вовсе разсѣиваться или же становиться неощутимы. Но такъ какъ всякая вещь имѣетъ свое истеченіе и свой образъ, то воздухъ полонъ этими образами самыхъ отдаленныхъ во времени и пространствѣ вещей. Эти образы, или, если угодно, эти безконечно малыя, нематеріальныя вліянія— объясняютъ намъ сновидѣнія, равно какъ и цѣлый рядъ явленій, называемыхъ божественными, сверхъестественными, магическими. Не воспринимаемыя нашимъ сознаніемъ, эти матеріальныя истеченія, эти волны движенья — входятъ въ наше тѣло и не проходятъ безслѣдно. Недостаточныя для произведенія ощущенія, онѣ могутъ пробудить его воспоминаніе. Болѣе сильныя реальныя впечатлѣнія непосредственно окружающихъ насъ предметовъ вытѣсняютъ эти слабыя вліянія изъ области яснаго сознанія. Но когда это ясное сознаніе слабѣетъ, когда двери внѣшнихъ чувствъ закрываются сномъ, эти слабыя вліянія, эти блѣдные образы и видѣнія свободно дѣйствуютъ въ насъ, ничѣмъ не подавляемыя и переступаютъ порогъ сознанія, подобно тому какъ звѣзды, невидимыя при дневномъ сіяніи солнца, покрываютъ темное, ночное небо. Равнымъ образомъ, и при особыхъ условіяхъ нашей чувствительности (въ каталептическихъ состояніяхъ, при сомнамбулической гиперестезіи и пр.), изолирующихъ ее вполнѣ или отчасти отъ непосредственныхъ впечатлѣній, возможно ясное воспріятіе самыхъ отдаленныхъ предметовъ и вліяній, на чемъ основываются ясновидѣніе, видѣнія, дивинація и пр. Такъ точно и въ сновидѣніяхъ, возникающихъ подъ дѣйствіемъ всѣхъ встрѣчныхъ вліяній или образовъ, Демокритъ различаетъ случайные и пророческіе сны: ибо между случайными встрѣчными вліяніями легко могутъ явиться такія вліянія и образы, которые раскрываютъ намъ скрытыя отъ насъ дѣйствія или намѣренія другихъ лицъ[1]). Эти невидимые образы,

[1]) Plut. quaest. conv. VIII, 10, 2, *φησὶ Δημ. ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἴδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ τὸν ὕπνον ὄψεις ἐπαναφερόμενα· φοιτᾷν δὲ ταῦτα πανταχόθεν ἀπιόντα καὶ σκευῶν καὶ ἱματίων καὶ φυτῶν, μάλιστα δὲ ζῴων ὑπὸ σάλου πολλοῦ καὶ θερμότητος, οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας... ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ ψυχὴν κινημάτων καὶ βουλευμάτων ἑκάστῳ καὶ ἠθῶν καὶ παθῶν ἐμφάσεις ἀναλαμβάνοντα συνεφέλκεσθαι, καὶ προσπίπτοντα μετὰ τούτων ὥσπερ ἔμψυχα φράζειν καὶ διαστέλλειν τοῖς ὑποδεχομένοις τὰς τῶν μεθιέντων αὐτὰ δόξας καὶ διαλογισμοὺς καὶ ὁρμάς, ὅταν ἐνάρθρους καὶ ἀσυγχύτους φυλάττοντα προσμίξῃ τὰς εἰκόνας. τοῦτο δὲ μάλιστα ποιεῖ δι' ἀέρος λείου τῆς φορᾶς αὐτοῖς γινομένης ἀκωλύτου καὶ ταχείας.*

эти неощутимыя вліянія повидимому проникаютъ въ тѣло не черезъ тѣ органы, которые усвоены для извѣстныхъ родовъ реальныхъ чувственныхъ воспріятій; но Демокритъ признавалъ однородность всей чувствующей организаціи: отдѣльные органы чувствъ приспособлены къ воспріятію отдѣльныхъ ощущеній, лишь преимущественно предъ другими, а не исключительно. Всякое ощущеніе распространяется по всему тѣлу, но воспринимается съ особою силою однимъ его органомъ; поэтому воспріятіе посредствомъ другихъ органовъ не является ему безусловно невозможнымъ[1]): оно болѣе слабо и можетъ совершаться лишь при особыхъ условіяхъ во время сна или гипноза, какъ прибавили бы теперь (сонъ есть состояніе среднее между бодрствованіемъ и гипнозомъ). Есть впрочемъ особо одаренныя, чуткія организаціи, которыя и въ бодрственномъ состояніи могутъ воспринимать въ себя эти скрытые образы и вліянія. Отсюда объясняется прозорливость и вдохновенное богами творчество поэта [2]).

Исходя изъ самаго строгаго детерминизма, Демокритъ признаетъ безусловную причинность во всѣхъ духовныхъ явленіяхъ, которыя всѣ обусловлены механическими движеніями вещества, законами вѣса, толчка и движенія. Поэтому никакое вліяніе, какъ бы слабо оно ни было, не проходитъ безслѣдно. Если мы вспомнимъ тонкій и удобоподвижный составъ души, столь совершенно проницающей тѣло и незримо разлитой въ немъ, мы должны допустить, что всякая привходящая извнѣ волна движенія производитъ въ ней соотвѣтствующее измѣненіе. Притомъ наиболѣе субтильныя и вмѣстѣ наиболѣе общія вліянія имѣютъ наиболѣе важное и интимное значеніе для души, хотя и неощутимы внѣшнимъ образомъ. При посредствѣ внѣшнихъ чувствъ проникаютъ только частныя и наиболѣе грубыя впечатлѣнія, которыя не могутъ быть восприняты иначе, какъ черезъ посредство особо широкихъ каналовъ; при посредствѣ общей чувственности воспринимаются болѣе тонкіе, болѣе *духо-*

---

[1]) Theophr. de sensu 54: *ἄτοπον δὲ καὶ τὸ μὴ μόνον τοῖς ὄμμασιν ἀλλὰ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι μεταδιδόναι τῆς αἰσθήσεως.* 55, 57, звуки также распространяются черезъ все тѣло и лишь въ особенно большомъ количествѣ притекаютъ въ слуховой органъ, отчего и слышатся тамъ: *ἄτοπον δὲ καὶ ἴδιον τὸ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα τὸν ψόφον εἰσιέναι καὶ ὅταν εἰσέλθῃ διὰ τῆς ἀκοῆς διαχεῖσθαι κατὰ πᾶν, ὥσπερ οὐ ταῖς ἀκοαῖς ἀλλ' ὅλῳ τῷ σώματι τὴν αἴσθησιν οὖσαν* (Dox. 515, 16).

[2]) Dio Chrys. or. 53, Clem. Strom. VI, 698 B и Cic. de divin. I, 37, 80, о божественномъ вдохновеніи поэта. Ср. *Zeller*, 839—40, 1: Er konnte wohl annehmen, dass gewisse günstiger organisirte Seelen einen grösseren Reichthum von Bildern in sich aufnehmen, und durch dieselben in lebhaftere Bewegung versetzt werden als andere — въ чемъ и состоитъ даръ и вдохновеніе поэта.

подобные вліянія и образы. Отсюда понятно, какое значеніе, какую власть они могутъ имѣть на человѣка во время сна, когда связь его съ внѣшнимъ міромъ на время прекращается, когда слабѣетъ притокъ жизненныхъ силъ (душевныхъ атомовъ) и когда такимъ образомъ ни энергія внѣшнихъ впечатлѣній, ни самобытная энергія души не можетъ имъ противостоять.

Нѣкоторые изъ подобныхъ образовъ производятъ на человѣка вредное, другіе благодѣтельное вліяніе[1]). Демокритъ даже *молился* о томъ, чтобъ ему встрѣчались благотворные, благопріятные образы. Онъ признавалъ также, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ человѣкъ можетъ управлять вліяніемъ своего собственнаго образа на другихъ людей. Такъ онъ вѣритъ въ дурной глазъ[2]). Въ наше время наука начинаетъ признавать, что есть личности, особо надѣленныя такъ называемой „магнетической силой“, которыя способны испускать ее различнымъ образомъ (между прочимъ — взоромъ). Посредствомъ этой силы, такія личности могутъ вліять на нервную организацію, а чрезъ нея и на весь организмъ другихъ субъектовъ, особо поддающихся такому дѣйствію. Демокритъ признавалъ особый токъ атомовъ, отражающій въ себѣ всю психофизическую природу даннаго лица; выдѣляемое его взоромъ истеченіе не только отражаетъ, но какъ бы заключаетъ въ себѣ его злыя, душевныя движенія, а потому, входя въ тѣло другого человѣка, оно *можетъ* вредить ему. Конечно степень этого вреда зависитъ отъ цѣлаго ряда условій; Демокритъ, въ дошедшихъ до насъ свидѣтельствахъ, ограничивается простымъ признаніемъ зловредности нѣкоторыхъ изъ образовъ или токовъ, проникающихъ въ нашъ организмъ. Не забудемъ, что вмѣстѣ съ другими атомами, изъ насъ истекаютъ и тѣ, въ которыхъ заключается наша душевная сила и которые наиболѣе подвижны. Ничто не мѣшаетъ предположить, слѣдовательно, что образы, истекающіе изъ человѣка, обладаютъ, до извѣстной степени, самостоятельностью движеній[3]); а такъ какъ истеченіе образуетъ изъ себя непрерывный токъ, то можно представить себѣ, что выдѣляемый токъ поддерживаетъ связь между выдѣленными уже образами и ставитъ движенія ихъ атомовъ въ зависимость отъ душевныхъ движеній человѣка. Такое предположеніе вполнѣ соотвѣтствуетъ повѣрію въ дѣйствіе „глаза“: это дѣйствіе сохраняетъ свою силу какъ зараза, гнѣздящаяся въ организмѣ. Злой „образъ“, злое,

---

[1]) Sext. Math. IX, 19.
[2]) Plut. quaest. conv. V, 7, 6.
[3]) Plut. def. orac. c. 7. *ἔχοντα προαιρέσεις τινὰς καὶ ὁρμάς*. Ср. выше 329, пр. 1.

вредное вліяніе, является самостоятельно дѣйствующимъ агентомъ даже тогда, когда непосредственный токъ (le rapport magnétique) прекращенъ. Въ моментъ особо сильнаго внутренняго возбужденія страсти и воли — душевное истеченіе можетъ быть особенно энергично и обусловливать возникновеніе оживленныхъ и, постольку, самобытныхъ образовъ. По всей вѣроятности, Демокритъ и представлялъ себѣ дѣло такимъ образомъ, что доказывается какъ общимъ характеромъ высказанныхъ доселѣ мнѣній, а также и тѣмъ фактомъ, что Демокритъ, въ дѣйствительности признавалъ самостоятельные одушевленные и незримые образы, которыми посредствуется магія, ясновидѣніе, предзнаменованія грядущаго. Мало того, при посредствѣ такихъ индивидуализирующихся, оживляющихся токовъ, Демокритъ остроумно объяснялъ одно явленіе, доселѣ загадочное для многихъ матеріалистовъ. Я говорю о явленіи произрожденія и наслѣдственности въ размноженіи организмовъ. Демокритъ, первый, выдвигаетъ гипотезу *пангенезиса:* по его мнѣнію сѣмя будущаго существа, выдѣляемое въ минуту страстнаго волненія, есть экстрактъ, или истеченіе изо всѣхъ частей тѣла производящихъ родителей; при этомъ онъ отличалъ отъ видимыхъ частей этого сѣмени — невидимые, душевные атомы, въ немъ присутствующіе Съ сѣменемъ, такимъ образомъ, связанъ индивидуализированный образъ рождаемаго[1]).

Итакъ каждая вещь имѣетъ свой образъ, спектръ или идолъ; нѣкоторые же изъ этихъ идоловъ или образовъ — обособлены отъ своихъ объектовъ и обладаютъ самостоятельною жизнью въ воздушномъ пространствѣ. Состоя изъ наиболѣе тонкаго и подвижнаго вещества, они легко проницаютъ болѣе грубыя тѣла и вмѣстѣ съ тѣмъ сами наиболѣе доступны къ воспріятію тонкихъ и неуловимыхъ вліяній. Демокритъ признаетъ, что есть существа, обладающія болѣе совершенною и воспріимчивою чувственностью чѣмъ мы, существа, болѣе исполненныя разума, болѣе одухотворенныя, и къ числу таковыхъ онъ несомнѣнно причислялъ своихъ „идоловъ“. Всякое готовящееся космическое измѣненіе, всякое приближающееся событіе, всякое душевное движеніе, скрытая мысль даже, — можетъ отражаться на нихъ раньше, чѣмъ въ болѣе грубой матеріальной средѣ. Поэтому-то эти образы, или индивидуальные токи вещей, съ одной стороны тайно вліяютъ на психофизическую

---

[1]) Aetii Plac V (Dox. 417, a 15—20); foeminas quoque semen emittere (ib. 418 a 5); относительно пола ребенка Демокритъ полагаетъ: *τὰ κοινὰ μέρη ἐξ ὁποτέρου ἂν τύχῃ* (отъ отца или матери), *τὰ δ' ἰδιάζοντα κατ' ἐπικράτειαν* Plac. V, 7, 6 (Dox. 420 a 14-16).

организацію существъ и постольку являются магическими фатальными силами; съ другой стороны, поскольку эти удобоподвижные агенты сами наиболѣе воспріимчивы къ самымъ отдаленнымъ вліяніямъ, они посредствуютъ пророчества, предвидѣнья, предзнаменованія.

Въ обоихъ случаяхъ эти идолы являются духоподобными существами, фатальными демоническими силами, обладающими самобытной жизнью (ἔχοντα προαιρέσεις τινὰς καὶ ὁρμάς). Согласно достовѣрнымъ показаніямъ нашихъ источниковъ, Демокритъ полагалъ, что „*все полно идоловъ*“, что вся атмосфера наполняется ихъ дѣйствіемъ, то благодѣтельнымъ, то зловреднымъ для человѣка. Одушевленные внутреннимъ огнемъ, разумные, проницающіе всюду — эти идолы безмѣрно велики (ὑπερμεγέθη) и неудоборазрушимы, хотя и не безусловно неразрушимы. „Они предзнаменуютъ грядущее и издаютъ звуки. *Отсюда древніе изъ ихъ воспріятія пришли къ признанію боговъ*, между тѣмъ какъ кромѣ ихъ нѣтъ никакого бога, обладающаго неразрушимой природой“[1]). По мнѣнію Демокрита, въ совокупности вещей существуютъ образы, исполненные божества, духовныя начала, наполняющія міръ, живые образы (animantes imagines), которые могутъ вредить намъ и приносить намъ пользу[2]).

Такъ идолы Демокрита превращаются въ боговъ, въ „долговѣчныхъ“ демоновъ. Могучіе, исполинскіе по размѣрамъ, они *человѣкообразны*, хотя ихъ чувственность превосходитъ человѣческую въ пространствѣ и времени, точно такъ же, какъ и ихъ эфирныя тѣла. Это высшая потенція человѣческой чувственности[3]).

Такимъ образомъ боги Демокрита по своему представленію ничѣмъ не отличаются отъ народныхъ боговъ, но разнятся отъ нихъ значительно по своему понятію и получаютъ тотъ демоническій характеръ, который все болѣе и болѣе упрочивался за ними и

---

[1]) Sext. Math. IX, 19. *Δημόκριτος δὲ εἴδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά· ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων, εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ, καὶ δύσφθαρτα μὲν οὐκ ἄφθαρτα δέ, προσημαίνειν τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις, θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα· ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλου πυρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ τοῦ ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος.* Ib. 49. cp. *Zeller*, 836, 3.

[2]) Cic. N. D. I, 43, 120. Augustinus ad Diog. epist. 118, 27 (Usener Epicurea 237).

[3]) Max. Tyr. Diss. XVII, 5; божество Демокрита — *δμοπαθές* человѣку. Многое въ этомъ отношеніи объясняютъ намъ воззрѣнія на боговъ Эпикура. Доказательство антропоморфизма боговъ, находимое нами у Цицерона (N D. I, c. 18. 46) — совершенно въ духѣ Демокрита: nam a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam deorum. quae enim forma alia occurrit umquam aut vigilanti cuiquam aut dormienti и проч.

въ народной религіи въ связи съ развитіемъ антропоморфизма. Боги Демокрита уже совершенно перестали быть стихійными силами. Матерія обездушивается, распадаясь на атомы и подчиняясь естественной необходимости, боги, сохранивъ прежнюю матеріальность, теряютъ свое стихійное значеніе и характеръ. Зато за ними упрочивается чистый *морфизмъ*, преимущественно антропоморфизмъ: они стали живыми идолами, т.-е. „могучими и великими человѣкоподобными образами“ — демонами, населяющими всю атмосферу въ безчисленномъ множествѣ. Народная религія представляетъ намъ совершенную аналогію этого переворота. И въ ней антропоморфизмъ мало-по-малу оттѣсняетъ прежнее стихійное значеніе боговъ, демоны возрастаютъ во множествѣ, и чистый эстетическій *морфизмъ* культа выдвигается на первый планъ. Въ религіи, какъ и въ философіи, „все полно боговъ“ Ѳалеса постепенно замѣняется Демокритовскимъ — „все полно идоловъ“: гилозоизмъ боговъ уступаетъ мѣсто матеріализму идоловъ, атомистикѣ фетишизма.

Вотъ почему Демокритъ и его послѣдователи не разрывали съ культомъ народнымъ, т.-е. съ идолопоклонствомъ и жертвоприношеніями. Понятія ихъ далеко опередили вѣкъ, представленія остались тѣ же. Гаданье по жертвамъ[1]), суевѣрное исканіе „благопріятныхъ идоловъ“, участіе въ культѣ мѣстныхъ демоновъ не исключаетъ новыхъ и чуждыхъ народу понятій о природѣ боговъ и всѣхъ вещей. Культъ, идолопоклонство могли быть для Демокрита лишь тѣмъ, чѣмъ они стали для язычниковъ послѣднихъ вѣковъ — магіей.

Изложенное такимъ образомъ, ученіе Демокрита является въ нѣсколько необычномъ свѣтѣ; нисколько не теряя своего матеріалистическаго характера, оно оправдываетъ за Демокритомъ репутацію магическихъ познаній, почерпнутыхъ имъ будто бы у египетскихъ, халдейскихъ и персидскихъ жрецовъ, о чемъ свидѣтельствуютъ нѣкоторые источники[2]). Во всякомъ случаѣ для современнаго матеріализма Демокритъ являетъ замѣчательный и поучительный примѣръ: не отвергая сверхъ-естественныхъ явленій магіи и ясновидѣнія, но изучая ихъ, онъ пытается объяснить ихъ изъ общефизическихъ законовъ, — примѣръ, которому начинаютъ слѣдовать многіе ученые въ Европѣ, допускающіе эти явленія и остающіеся на почвѣ научнаго матеріализма.

---

[1]) Cic. Divin. I, 57, 131.
[2]) Diog. L. IX, 35, 39.

5. *Критика атомизма.*

Трудно произнести безпристрастную оцѣнку атомизма. Съ одной стороны въ его лицѣ мы сталкиваемся впервые съ чистымъ матеріализмомъ, во всей его скудости и несостоятельности; съ другой — мы находимъ въ немъ законный и необходимый моментъ развитія греческой и общечеловѣческой мысли.

Чтобы понять историческое мѣсто атомизма, мы указали на его связь съ элейской философіей. Элейское сущее „со всѣхъ сторонъ ограниченное", недѣлимое и непроницаемое, превратилось въ атомъ Въ формальномъ діалектическомъ отношеніи атомизмъ можетъ разсматриваться, какъ простая вѣтвь элейскаго ученія: по содержанію — онъ, напротивъ, совершенно самостоятеленъ и отличенъ отъ него по духу. Въ извѣстномъ смыслѣ атомизмъ не лишенъ аналогіи съ пиѳагорействомъ и представляется какъ бы его матеріализаціей. Атомы замѣняютъ монады[1]), качественныя различія сводятся къ математическимъ различіямъ числа и фигуры элементовъ[2]), духовное естество есть огненная эссенція, проявляющаяся въ видѣ солнечныхъ пылинокъ и вдыхаемая нами изъ пустоты[3]). Самый дуализмъ „полнаго" и „пустого" вполнѣ соотвѣтствуетъ характеру пиѳагорейскаго дуализма. Таковъ атомизмъ по отношенію къ предшествовавшимъ ученіямъ.

Относительно современныхъ имъ философовъ положеніе атомистовъ также двойственно. Левкиппъ былъ современникомъ Анаксагора, Эмпедокла, Діогена Аполлонійскаго, въ ученіяхъ которыхъ замѣтны несомнѣнные слѣды его вліянія; Демокритъ — гораздо моложе этихъ философовъ, и такимъ образомъ атомизмъ возникъ раньше ихъ ученій, но завершилъ свое развитіе позднѣе ихъ.

Ученіе атомистовъ является намъ далѣе первичной попыткой примиренія элейскаго міросозерцанія съ іонійской физикой; и въ то же время оно есть конечный продуктъ разложенія античной физики. Все идеальное изъ нея удалено, осталась одна косная матерія, движущаяся по механическимъ законамъ въ пустомъ пространствѣ. Такимъ образомъ подготовлена почва для *чистой* метафизики и въ самыхъ противорѣчіяхъ атомистическаго міросозерцанія яснѣе,

---

[1]) Ar. de an. I, 4, 409 a, 10: *δόξειε δ' ἂν οὐθὲν διαφέρειν μονάδας λέγειν ἢ σωμάτια μικρά*, ib. 409, 6, 7.

[2]) См. выше 317.

[3]) Ar. de an. I, 2, 404 a, 16: *ἔοικε δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν*. Ср. выше 324.

чѣмъ въ другихъ ученіяхъ, были поставлены метафизическіе вопросы.

Противорѣчія атомистическаго матеріализма остались за нимъ и по сіе время, и мы не станемъ на нихъ останавливаться, отсылая читателя къ указаннымъ уже нами трудамъ гг. Соловьева, Лопатина, Страхова[1]). Мы ограничимся лишь простымъ указаніемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ для объясненія историческихъ задачъ, въ нихъ заключавшихся.

1. Атомизмъ есть ученіе, выросшее на почвѣ общегреческаго дуализма. „Полное“ и „пустое“ — матеріализуютъ въ себѣ противоположность бытія и небытія, — дуализмъ, безусловно неразрѣшимый на почвѣ матеріализма: ибо ни вещество несводимо къ пустотѣ, ни пустота къ веществу. Пустота есть только то, въ чемъ нѣтъ вещества, и что поэтому можетъ быть наполнено веществомъ — простая потенція полноты. По отношенію къ веществу — пространство матеріалистовъ есть чисто отрицательное понятіе, отрицательная возможность движенія. И этому „небытію“ Демокритъ и Левкиппъ съ самаго начала должны приписывать одинакую реальность съ тѣмъ, что они признаютъ „истинно сущимъ“, т.-е. съ матеріей. Отсюда объясняются реакціонныя попытки возстановить въ физикѣ и философіи монистическое міросозерцаніе (Мелиссъ, Діогенъ Аполлонійскій).

2. Возводя въ абсолютное матеріальную основу дѣйствительности, атомисты не въ силахъ объяснить самой этой дѣйствительности. Они не въ силахъ объяснить ни движенія, ни генезиса, ни дѣйствительнаго вещества, ни сознанія. Почему движутся атомы — этого атомисты не изслѣдуютъ[2]): они движутся — и только; представленіе о ихъ тяжести ничего не объясняетъ по той простой причинѣ, что въ безконечности нѣтъ ни верху, ни низу; подъ тяжестью Демокритъ разумѣетъ очевидно не взаимное тяготѣніе тѣлъ, а простую ихъ косность. Для каждаго атома совершенно случайно занимаемое имъ мѣсто — точно такъ же какъ и его перемѣна; внутренняя природа атомовъ вовсе не требуетъ такой перемѣны. Съ одной стороны здѣсь послѣдовательно проведенъ матеріалистическій принципъ: ибо если бы въ самихъ атомахъ заключались внутреннія побужденія къ различнымъ движеніямъ, т.-е. субъективныя силы, потенціи движенія, то это вносило бы въ самое

---

[1]) Мы присоединяемъ сюда еще „Исторію матеріализма“ *Ланге*, существующую и въ русскомъ переводѣ.

[2]) Ar. M. I, 4, 985 b, 19: *περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν.*

понятіе атома нематеріальныя опредѣленія и лишало бы его простоты, абсолютной отвлеченной матеріальности. Съ другой стороны, такое отвлеченное понятіе матеріи особенно ясно указывало, что всякое понятіе о силахъ, движущихъ атомы, должно быть нематеріальнымъ; такъ притяженіе и отталкиваніе не суть свойства атомовъ, какъ недѣлимыхъ кусочковъ вещества, надѣленнаго одною непроницаемостью и протяженностью только; изъ этихъ исключительныхъ свойствъ матеріи, т.-е. непроницаемости и протяженности только, — притяженіе и отталкиваніе невыводимы. Они предполагаютъ слѣдовательно нематеріальныя внутреннія стремленія, или волевыя энергіи атомовъ. Поэтому-то Эмпедоклъ и опредѣлилъ эти силы притяженія и отталкиванія, являющіяся реальными причинами движенія, — какъ Любовь и Вражду. Послѣдовательный же матеріализмъ не признаетъ въ матеріи ничего нематеріальнаго: по выраженію Ланге — „атомы не имѣютъ внутренняго состоянія“.

3) На этомъ же основаніи отвлеченный матеріализмъ не можетъ объяснить и никакого генезиса, никакого происхожденія качествъ или вообще чего-либо чувственнаго изъ вещества безкачественнаго и абсолютно-безчувственнаго. Всякое качество есть конкретное опредѣленіе, и такъ какъ матерія не способна къ субъективному самоопредѣленію, то опредѣляется не сама по себѣ, а другимъ и въ другомъ — въ субъективномъ сознаніи, которое признается чѣмъ-то производнымъ и вторичнымъ. Все чувственное предполагаетъ такое сознаніе, потому что предполагаетъ чувства; но этому самому послѣдовательный матеріализмъ не можетъ приписывать атомамъ чувственныхъ свойствъ. Но такимъ образомъ онъ ставитъ себя въ невозможность объяснить что-либо чувственное; между атомомъ и явленіями раздвигается непроходимая бездна. Атомъ не можетъ разсматриваться даже какъ потенція, возможная причина чувственнаго явленія, онъ — невозможная, немыслимая причина чувственнаго. Изъ непроницаемости и протяженности мы не объяснимъ всѣхъ остальныхъ конкретныхъ чувственныхъ свойствъ природы, точно такъ же какъ не объяснимъ генезиса самаго простого факта психологическаго порядка, простѣйшаго чувства или ощущенія. Это будетъ вѣчною судьбою матеріализма: какъ бы совершенно ни изучили мы законы свѣтовыхъ и звуковыхъ колебаній, механику мозговаго движенія — между механическими колебаніями матеріальныхъ частицъ, съ одной стороны, и между чувственнымъ свѣтомъ, звукомъ, вообще сознаніемъ — съ другой — будетъ лежать бездна, непроходимая для матеріализма. Отъ абст-

рактной матеріи къ сознанію нѣтъ перехода: отсюда является необходимымъ признать на ряду съ матеріей сознательное начало — Духъ или Умъ — Анаксагора.

4) Атомъ мыслится абсолютно безкачественнымъ; но и тѣ скудныя, чисто матеріальныя свойства, которыя за нимъ оставляются, суть также чувственныя свойства и, какъ таковыя, они съ психологической точки зрѣнія равно субъективны. Поэтому Аристотель основательно упрекаетъ Демокрита въ томъ, что онъ произвольно сводитъ всѣ ощущенія къ осязанію, всѣ чувственныя свойства — къ осязательнымъ. Если же послѣдовательно признать и осязаемыя свойства тѣлъ за субъективныя, то разница между первичными и вторичными свойствами исчезаетъ, атомъ перестаетъ быть непроницаемымъ и протяженнымъ: онъ обращается въ пуль. Со времени Демокрита все сильнѣе и сильнѣе сознается субъективный, феноменальный характеръ свойствъ, приписываемыхъ нами вещамъ, и вмѣстѣ возникаетъ философская задача — спасти ихъ объективность, понять ихъ всеобщую реальность, независимую отъ субъективнаго сознанія.

5) Атомизмъ, провозглашая абсолютность природы въ ея матеріальной субстанціи, провозглашаетъ абсолютность *случайнаго;* чувственная природа предполагаетъ чувства, сознаніе, предполагаетъ субъектъ, опредѣляющій ее извнутри или извнѣ. Матеріализмъ отрицаетъ такой субъектъ, такое опредѣляющее начало и постольку всѣ конкретныя опредѣленія не только чувственной природы, но и самыхъ атомовъ являются абсолютно случайными. Атомы не имѣютъ причины; будучи недѣлимыми частицами вещества особой формы — они никогда не были ничѣмъ другимъ; ихъ величина, непроницаемость, форма, вѣсъ, движеніе — *даны* безусловно, предполагаются какъ данныя; ихъ дѣйствительность, будучи чисто внѣшней, не опредѣляется ни какимъ-либо абсолютнымъ сознаніемъ, ни внутренней природой атомовъ (такой природы нѣтъ). Эта дѣйствительность безпричинна, ибо предположить внѣ или внутри атомовъ какую-либо причину, опредѣляющую ихъ сущность и форму, создающую ихъ, — значило бы отказаться отъ матеріализма и атомизма.

Объ атомахъ Демокрита прекрасно разсуждаетъ г. Лопатинъ: „что атомъ огня круглъ — это случайно (т.-е. не объяснимо изъ общихъ свойствъ атомовъ), что такихъ атомовъ не одинъ, а много — случайно опять; что всѣ атомы несутся внизъ — случайно не менѣе; что мелкіе несутся медленнѣе, а крупные быстрѣе — случайно также. Одинаково случайны отношенія атомовъ между собою.

Отчего напримѣръ атомы движутся? Отчего къ протяженности, фигурѣ, положенію атомовъ прибавляется еще движеніе ихъ, когда одно изъ другого нисколько не вытекаетъ, и атомы могли бы обладать всѣми этими свойствами, оставаясь неподвижными? Почему наконецъ атомы повинуются общимъ законамъ? На всѣ эти вопросы нѣтъ и не можетъ быть отвѣта. Эти качества даны, или лучше сказать предположены — вотъ и все... Вселенная превращается въ безграничную бездну случайностей, которыя громоздятся другъ на друга“ [1]).

Такимъ образомъ въ системѣ Демокрита обнаруживается основной абсурдъ матеріализма, его основное противорѣчіе — признаніе случайнаго какъ случайнаго, за абсолютное. Чтобы спастись отъ случайнаго, Анаксагоръ призналъ надъ матеріей разумное начало, всеобщій умъ, различающій, опредѣляющій и образующій ее. Эмпедоклъ, который искалъ, опредѣляющаго начала матеріи въ ней самой нашелъ ее исполненной духовно-чувственныхъ, психо-физическихъ силъ.

Въ извѣстномъ смыслѣ впрочемъ противорѣчія Демокритовскаго матеріализма были разрѣшены этими философами лишь отчасти. Сила и глубина Демокрита, какъ послѣдняго эпигона античной физики и вмѣстѣ перваго чистаго матеріалиста, состояла въ томъ, что самыя его противорѣчія послужили дѣлу чистой метафизики: ибо онъ далъ уразумѣть послѣдующимъ философамъ, что все матеріальное, взятое само по себѣ, случайно и не обосновываетъ себя. Этимъ самымъ онъ могъ побудить метафизику искать нематеріальнаго абсолютнаго, отдѣлить себя отъ физики въ тѣсномъ смыслѣ этого слова.

Помимо этой чисто отрицательной заслуги, атомисты сослужили великую службу наукѣ и философіи, какъ первые представители чистаго матеріализма, направленія несомнѣнно ложнаго въ своей крайности, но заключающаго въ себѣ относительную истину, слишкомъ часто забываемую метафизиками, склонными къ отвлеченному идеализму. Поэтому даже въ своей крайности матеріализмъ неизбѣженъ и относительно полезенъ въ цѣломъ философіи, какъ законная реакція противъ отвлеченнаго спиритуализма. Матеріализмъ, признающій самостоятельность и реальность матеріи, недѣлимость ея конечныхъ элементовъ, заключаетъ въ себѣ истину, которая должна во всей своей полнотѣ быть воспринята во всякую философію. И до тѣхъ поръ пока идеалистическая метафизика не вмѣ-

[1]) См. „Положительныя задачи философіи“ I, стран. 108.

ститъ въ себя истину матеріализма, пока спиритуализмъ не отрѣшится отъ своей безплотной отвлеченности и не овладѣетъ реальной конкретностью тѣлеснаго бытія — матеріализмъ будетъ существовать на ряду съ отвлеченнымъ идеализмомъ, имѣя на то относительное право. Опровергаемый всегда съ успѣхомъ, онъ все-таки будетъ существовать къ досадѣ противниковъ, торжествуя надъ ними въ области естествознанія. И это будетъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока не уничтожится надобность въ матеріализмѣ, пока не упразднятся вызывающія его теоретическія основанія.

Ибо есть практическій матеріализмъ, возникающій по склонности чувства и воли: это нравственный нигилизмъ, который, по словамъ Платона, нуждается въ нравственныхъ исправительныхъ средствахъ. И есть матеріализмъ философскій, возникающій въ силу чистыхъ и безкорыстныхъ теоретическихъ потребностей ума. Такимъ теоретическимъ матеріалистомъ былъ Демокритъ, съ его благороднымъ и возвышеннымъ ученіемъ, полагавшій благо человѣка въ божественной силѣ разумной души и предпочитавшій одно научное открытіе обладанію могущественнѣйшимъ царствомъ міра[1]). Къ числу такихъ же теоретическихъ матеріалистовъ принадлежитъ и большинство величайшихъ естествоиспытателей Европы, движимыхъ чистой, самоотверженной любовью знанія, обогатившихъ все человѣчество безпримѣрными подвигами мысли. Склонность къ матеріализму столь многихъ и столь великихъ умовъ, проникающая все современное естествознаніе, есть несомнѣнно фактъ общаго значенія, доказывающій намъ, какое серіозное теоретическое основаніе онъ имѣетъ.

Матеріализмъ есть несомнѣнно метафизика, и ложная метафизика вдобавокъ, ибо метафизика идеалистична по существу: не ограничиваясь чувственнымъ даннымъ, она ищетъ абсолютное, вселенское, т.-е. нѣчто такое, чего въ эмпирической дѣйствительности не можетъ заключаться. Но идеализмъ, исключающій изъ себя истину матеріализма, самъ есть еще несовершенная метафизика, безплотная отвлеченность. Съ успѣхомъ разбивая матеріализмъ, онъ не побѣждаетъ, *не убѣждаетъ* его. Ибо никакое ученіе не побѣждается простымъ логическимъ опроверженіемъ, но ни одно не можетъ устоять, когда его относительная истина воспринята цѣликомъ въ другое, болѣе богатое и глубокое ученіе, которое ее вполнѣ

---

[1]) Dionys ap. Eus. pr. ev. XIV, 27, 3: *Δημ. γοῦν αὐτὸς, ὥς φασιν, ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν, ἢ τὴν Περσῶν ο βασιλείαν γενέσθαι.*

обосновываетъ. Поэтому вмѣсто безсильной злобы противъ упорствующаго матеріализма, идеалистъ долженъ изслѣдовать объективно его законные интересы, его теоретическія побужденія.

Разсматривая ихъ, мы находимъ, что матеріализмъ есть единственная доселѣ метафизика, которая соотвѣтствуетъ стремленіямъ естествознанія и даетъ ему твердую почву; онъ обособляетъ, изолируетъ его предметъ, матеріальную вещественную природу, признаетъ ее вполнѣ самобытной, самостоятельной, индивидуальной въ ея конечныхъ элементахъ: ибо онъ провозглашаетъ безусловность этихъ элементовъ — атомовъ вещества. Всякое естествознаніе должно гипотетически обособлять предметъ своего изслѣдованія, какъ то дѣлаютъ въ своей сферѣ и математическія науки: постольку матеріализмъ является намъ вѣрнымъ принципомъ научнаго изслѣдованія въ области физики. Но, чтобы не выйти изъ строгихъ рамокъ науки, онъ долженъ оставаться лишь условнымъ, гипотетическимъ принципомъ. Выдавая его въ качествѣ безусловной и всеобщей истины, матеріалисты совершаютъ ошибку пиѳагорейцевъ, которые превратили условную абстракцію ариѳметики и геометріи — въ безусловную, абсолютную. Позитивная, научная логика допускаетъ матеріализмъ лишь въ качествѣ условнаго принципа физическаго изслѣдованія, обособляющаго свой предметъ — матеріальную природу. Но допустимъ, что господствующія отвлеченныя метафизическія ученія не въ силахъ отвести въ себѣ достаточнаго мѣста матеріалистическому элементу, достаточно полно и глубоко уразумѣть самостоятельность матеріальной природы, ея индивидуальность, если можно такъ выразиться; допустимъ, что эти ученія предполагаютъ въ своемъ мірообъясненіи постоянное вмѣшательство духовныхъ агентовъ, понимаемыхъ либо слишкомъ частнымъ, либо слишкомъ отвлеченнымъ и общимъ образомъ, что эти ученія, признавая міръ одушевленнымъ, понимаютъ его душу или духъ, какъ мертвую безплотную абстракцію и построяютъ природу изъ чуждыхъ ей, произвольныхъ діалектическихъ понятій: — тогда, при всѣхъ этихъ случаяхъ, чисто условный, научный матеріализмъ долженъ превращаться въ философскій, метафизическій, поскольку отвлеченный идеализмъ его изъ себя исключаетъ. Естествоиспытатель находитъ въ природѣ извѣстный ирраціональный и чисто матеріальный остатокъ, неразрѣшимый въ отвлеченныя понятія; онъ находитъ, что матеріальная природа имѣетъ свои законы, свои дѣйствія и силы, которыя онъ открываетъ опытнымъ путемъ, изолируя свой предметъ и не прибѣгая къ какимъ-либо постороннимъ метафизическимъ

агентамъ. И поэтому онъ справедливо возстаетъ противъ той метафизики, которая упраздняетъ самостоятельность матеріальной природы, вторгаясь въ ея область и предписывая ей мнимые законы. Матеріализмъ можетъ быть условнымъ и постольку основательнымъ, научнымъ, лишь въ томъ случаѣ, когда онъ обусловленъ и обоснованъ истиннымъ философскимъ міросозерцаніемъ; предоставленный себѣ самому, независимо отъ такого міросозерцанія онъ невольно стремится стать безусловнымъ, т.-е. обосновать себя самого. Когда господствующая метафизика по существу своему не можетъ его обосновать — онъ невольно становится самъ своей собственной метафизикой.

Таково значеніе матеріализма: въ философіи онъ обусловливается отрицательно — отвлеченностью идеальнаго умозрѣнія, которое вызываетъ его реакцію; въ наукѣ онъ обусловленъ необходимостью самостоятельнаго изученія матеріальной природы. Въ философіи матеріализмъ есть ложная отвлеченность и представляется намъ весьма грубой метафизикой. Въ наукѣ онъ несомнѣнно плодотворенъ, какъ методологическій принципъ, обособляющій область физики, матеріи, отъ всего внѣшняго, чуждаго ей, предполагающій матерію, какъ нѣчто совершенно индивидуальное и самобытное. Но и въ научной области ничто не даетъ намъ право считать матеріализмъ за конечный принципъ естествознанія. Не объясняя ни матеріи, ни движенія, онъ не въ силахъ разрѣшить конечнымъ образомъ и вопросовъ жизни, верховныхъ вопросовъ науки.

ГЛАВА VIII.

АНАКСАГОРЪ.

Анаксагоръ Кладзоменскій (500—428), современникъ Эмпедокла и Левкиппа, впервые насадилъ философію въ Аѳинахъ[1]). Прославившись своими математическими и астрономическими познаніями, онъ первый изъ философовъ высказалъ въ рѣшительной формѣ тотъ дуализмъ духовнаго начала и матеріальной потенціи, который залегъ въ основаніе метафизики Платона и Аристотеля. Онъ имѣлъ весьма значительное вліяніе на все аттическое просвѣщеніе: Периклъ, Эврипидъ, Ѳукидидъ были его учениками[2]); Сократъ увлекался имъ, и его представленіе о міровомъ Духѣ или Умѣ остается преобладающимъ во всей аттической метафизикѣ. Оно знаменуетъ собою важный поворотъ античнаго сознанія и подкапываетъ его традиціонныя основы. Анаксагоръ навлекъ на себя преслѣдованія, покинулъ Аѳины и вынужденъ былъ переселиться въ Лампсакъ, гдѣ и оставался до конца своей жизни. Преслѣдованія, которымъ онъ подвергся, разразились и надъ всѣмъ кружкомъ Перикла; но не одна дружба съ Перикломъ вызвала ихъ собою. Аѳины становятся центромъ умственной жизни грековъ, допускаютъ въ себѣ небывалую свободу индивидуальнаго развитія

---

[1]) Ar. Met. I, 3, 984 a, 11: „Анаксагоръ Кладзоменскій, будучи по возрасту старше Эмпедокла, но дѣламъ своимъ относится къ болѣе позднему времени“ *(τοῖς δ'ἔργοις ὕστερος)*. Существуетъ споръ о значеніи послѣдняго выраженія: значитъ ли оно, что творенія Анаксагора позже явились на свѣтъ, что они относятся къ позднѣйшему времени по достоинству и зрѣлости, или же напротивъ, что они по достоинству *уступаютъ* твореніямъ Эмпедокла. Впрочемъ послѣднее не вѣроятно: иначе необъяснимо *ἡλικίᾳ πρότερος*. О зрѣлости Анаксагора свидѣтельствуютъ и слѣдующія мѣста: ib. 8, 989 b, 5; b, 19:... *βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς ὕστερον λέγουσι.*

[2]) Diog II, 10, 45. Diod. Sic. I, 7. Strabo XIV, 1, 36 и др. см. у *Zeller'a* 871, 5 и *Mullach* I, 243.

и вмѣстѣ съ тѣмъ, по странной противоположности, являются чуть ли не единственнымъ городомъ въ Греціи, гдѣ философія терпитъ гоненія. Нигдѣ она не цвѣла такъ пышно, нигдѣ не укоренилась глубже; и между тѣмъ Аѳины изгоняли философовъ, убили Сократа и въ лицѣ его осудили всенародно всю философію. Эти гоненія не суть нѣчто случайное, но имѣютъ общее значеніе. Положимъ, что всякій разъ они совпадаютъ съ припадками той судорожной реакціи, того безотчетнаго страха, который овладѣвалъ Аѳинянами въ виду грозившей опасности. Но если Аѳиняне ставили философію въ извѣстную связь съ грядущимъ разрушеніемъ, съ разложеніемъ ихъ строя, то это одно уже указываетъ, какою силою она обладала въ Аѳинахъ, какъ много новаго она вносила съ собою.

Анаксагоръ еще стоитъ на почвѣ древней космологіи: предметомъ его умозрѣнія все еще является чувственная вселенная, объятая кругомъ небеснымъ. Въ созерцаніи неба онъ видѣлъ цѣль жизни своей, свое высшее благо [1]). Но уже самое это небо не объяснялось имъ изъ какой-либо матеріальной причины, изъ какихъ либо стихій, движимыхъ роковыми силами. Рокъ есть лишь невѣдомая причина, и Анаксагоръ впервые позналъ эту причину, какъ невещественную, разумную. Онъ нанесъ первый ударъ древнему богу-Року и вслѣдъ за нимъ Эврипидъ въ драмѣ, Сократъ въ философіи продолжили начатое разрушеніе. Разумъ, духъ воздвигается на мѣсто прежней слѣпой, сокровенной судьбы и управляетъ вселенной, движетъ небо.

Подобно Эмпедоклу и атомистамъ, Анаксагоръ исходитъ изъ положенія Парменида о вѣчной неизмѣнности сущаго, о невозможности всякаго генезиса — происхожденія и уничтоженія. Подобно Эмпедоклу и атомистамъ, онъ стремится объяснить реальное множество и движеніе — изъ этого вѣчнаго, неизмѣннаго истинносущаго и признаетъ вѣчное множество пребывающихъ элементовъ, изъ которыхъ слагаются и разлагаются всѣ вещи [2]). Ничто не рождается и не гибнетъ, ничто не происходитъ и не уничтожается. Вещи смѣшиваются, составляются изъ вещей уже существующихъ

---

[1]) Diog. Laert. II, 7: *πρὸς τὸν εἰπόντα· οὐδέν σοι μέλει τῆς πατρίδος. εὐφήμει, ἔφη, ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος, δείξας τὸν οὐρανόν.* Eudem. Eth. I, 5, 1216 a, 10: *Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι, πρός τινα διερωτῶντα, τίνος ἕνεκ' ἂν τις ἕλοιτο γενέσθαι, τοῦ, φάναι, θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν. οὗτος μὲν οὖν ἐπισιήμης τινὸς ἕνεκεν τὴν αἵρεσιν ᾤετο τιμίαν εἶναι τοῦ ζῆν.*

[2]) Ср. Ar. M. I, 3, 984 a, 11; 7, 988 a, 28 Phys. I, 4, 187 a, 22, 26; 6, 189 a, 17. III, 4, 203 a, 20. De gener. et cor. I, 1, 314 a, 17 и пр.

и разлагаются, раздѣляются на эти же первоначальные элементы[1]). Всякое качественное измѣненіе, всякое внутреннее развитіе признается немыслимымъ. Если нѣчто измѣняется, становится чѣмъ-либо изъ чего-либо другого, то это значитъ, что исчезаетъ какое-либо опредѣленное качество и возникаетъ нѣкоторое другое, котораго прежде не было, не заключалось въ измѣняющейся вещи. Но нельзя допустить, что нѣчто становится изъ ничто, или обращается, переходитъ въ ничто. Поэгому всякое видимое качественное измѣненіе сводится лишь къ механическому перерасположенію элементовъ. Что есть, — то есть абсолютно. Совокупность истинно-сущаго, совокупность вещей — въ ихъ раздѣленіи или сложеніи не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться: она не можетъ быть больше, или меньше себя самой; ибо вещей не можетъ быть больше, чѣмъ сколько ихъ есть; но все равно себѣ самому[2]). Количество вещей неизмѣнно, точно такъ же, какъ ихъ качество: ибо всякое измѣненіе въ качествѣ или количествѣ есть переходъ отъ бытія къ небытію и обратно, чѣмъ уничтожается основное понятіе объ абсолютной неизмѣнности истинно-сущаго. Такимъ образомъ Анаксагоръ идетъ далѣе своихъ предшественниковъ: онъ признаетъ всякое качественно неразложимое свойство — неизмѣннымъ и вѣчнымъ Оно есть *пребывающая вещь* — то, что есть; ибо все, что мы называемъ вещами, слагается изъ этихъ истинныхъ первоначальныхъ качествъ, какъ напр. плотности, вѣса, тепла, свѣта и др.

Далѣе, подобно Эмпедоклу, Анаксагоръ отдѣлялъ отъ элементовъ сущаго движущую силу, слагающую и разлагающую, соединяющую и раздѣляющую ихъ. Такая сила являлась ему не чѣмъ-либо внутренно присущимъ этимъ элементамъ, но внѣшнимъ и безусловно отвлеченнымъ отъ нихъ началомъ. Сила эта едина, а не двойственна, какъ начала Эмпедокла: она опредѣляется какъ *Духъ* или *Умъ* и безусловно противополагается тѣмъ матеріальнымъ элементамъ, которые она движетъ и созидаетъ въ стройное міровое цѣлое. Разсмотримъ же подробнѣе оба эти начала философіи Анаксагора — матерію и духъ.

---

[1]) *Mullach* (I, 248—51), Simpl. Phys. 34 v. 50 (fr. 17 M.): *τὸ δὲ γινεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.*

[2]) Ib. Fr. 14: *τουτέων δὲ οὕτω διακεκριμένων γινώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστίν, οὐδὲ πλείω. οὐ γὰρ ἂνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.*

1. Ученіе Анаксагора о матеріи.

Эмпедоклъ сводилъ качественно неразложимыя свойства вещей къ четыремъ основнымъ стихіямъ. Но эти послѣднія не суть лишь простыя свойства; скорѣе онѣ — совокупности свойствъ. Однородны ли частицы этихъ стихій? — Впослѣдствіи Аристотель опредѣлилъ четыре стихіи какъ теплое, холодное, влажное и сухое — и это понятіе стихій осталось господствующимъ вплоть до новаго времени. Но такъ ли мыслилъ стихіи Эмпедоклъ и являлись ли онѣ ему столь же простыми качественно? Если да, то какимъ образомъ объяснимы конкретныя соединенія вещества, обладающія постоянными опредѣленными свойствами? Въ самомъ дѣлѣ мы видѣли напр., что Эмпедоклъ опредѣляетъ составъ костей, ту пропорцію, которую составляютъ смѣшанные въ нихъ элементы. Но почему существуетъ этотъ постоянный составъ, имѣя опредѣленныя родовыя свойства, почему родится кость отъ костей, — этого Эмпедоклъ не объясняетъ. Кость обладаетъ нѣкоторыми родовыми, неизмѣнными качествами и, только въ силу этихъ качествъ, она есть кость и входитъ въ составъ организма. Эта опредѣленность качества не объясняется изъ случайнаго смѣшенія стихій. Положимъ, что она зависитъ отъ опредѣленной пропорціи. Но откуда неизмѣнность этой пропорціи?

Пиѳагорейцы признавали такую „пропорцію“ вещей, — ихъ внутреннее число — за истинную сущность вещей, опредѣляющую всѣ ихъ специфическія свойства и качества. Анаксагоръ по-просту призналъ эти специфическія свойства и качества, связанныя съ матеріей, за самостоятельные элементы или стихіи, изъ которыхъ слагается вселенная. Качества вещей необъяснимы изъ безкачественныхъ атомовъ Левкиппа; но они не сводимы и къ четыремъ стихіямъ Эмпедокла: ихъ не четыре, а неопредѣленное множество [1]). Элементарныхъ качествъ должно быть столько, сколько есть въ природѣ единообразій, сколько есть въ ней постоянныхъ соединеній или образованій вещества.

Кости, мясо, золото суть виды единообразныхъ по качеству соединеній: кость, обладая опредѣленнымъ качественнымъ составомъ, состоитъ изъ множества частицъ однороднаго качества; также и

---

[1]) Ar. M. I, 3, 984 a, 13 *ἀπείρους εἶναι φησι τὰς ἀρχάς*, ib. 7, 988 a, 28; de Coelo III, 4; Phys. I, 4, 187 a, 25; III, 4, 203 a, 19. Theophr. phys. op. fr. 4 (Dox. 478). Hipp. Philos. 8, 1 (Dox. 561, 26) и пр.

золото, мясо и пр.[1]). Всѣ эти однородныя соединенія необъяснимы изъ разнородныхъ началъ: переходъ отъ качества къ качеству былъ бы измѣненіемъ, возможность котораго отрицается; самое единообразіе въ сложеніи, опредѣленность въ составѣ данныхъ физическихъ соединеній — есть нѣкоторое общее и неизмѣнное качество, не сводимое къ другимъ началамъ. Сколько есть въ природѣ различныхъ неразложимыхъ качествъ, не сводимыхъ другъ къ другу, столько есть основныхъ физическихъ силъ или началъ.

Качества не существуютъ независимо отъ вещей, отъ вещества. Анаксагоръ видѣлъ въ нихъ матеріальные, вещественные элементы природы, аналогичные древнимъ стихіямъ. Элементы Анаксагора суть матеріализированныя качества. Это разнообразныя матеріи, отличныя другъ отъ друга и даже противоположныя между собою. Каждая изъ такихъ матерій совершенно вещественна и состоитъ изъ неопредѣленнаго множества частицъ — золото изъ частицъ золота, кость изъ частицъ кости, тепло изъ частицъ тепла и пр.[2]). Такимъ путемъ Анаксагоръ доходитъ до того, что признаетъ всѣ тѣла, обладающія однородными между собою частицами — за элементарныя начала. По почину Аристотеля всѣ позднѣйшіе писатели называютъ такія тѣла „гомойомеріями“ (т.-е. тѣла, обладающія однородными, подобными частями)[3]).

---

[1]) Lucret. I, 834 ossa videlicet e pauxillis atque minutis
ossibus hic, et de pauxillis atque minutis
visceribus viscus gigni, sanguenque creari
sanguinis inter se multis coeuntibus guttis,
ex aurique putat micis consistere posse
aurum, et de terris terram concrescere parvis,
ignibus ex ignis, umorem umoribus esse,
cetera consimili fingit ratione putatque.
Ср Theophr. Phys. op. fr. 4 (Dox. 479, 4).

[2]) Ph. I, 4, 187 a, 25 *τά τε ὁμοιομερῆ καὶ τἀναντία*. ib. 188 a, 13 *τὰ ὁμοιοειδῆ*. Ср. *Tannery*, P. l'histoire de la science hellène, 286: „Анаксагоръ говоритъ лишь о *качествахъ*, о влажномъ, сухомъ, тепломъ, холодномъ, свѣтломъ, темномъ, плотномъ, тонкомъ, и онъ формально утверждаетъ (fr. 8), что посредствомъ соединенія, сплоченія этихъ качествъ возникла съ одной стороны земля, а съ другой — эфиръ“. Ср. также fr. 6 и 13: „вещи, сущія въ *одной* вселенной, не раздѣлены между собою; и не отрублено топоромъ ни теплое отъ холоднаго, ни холодное отъ теплаго“. Ср. также Ar. Met. I, 8, 989 b, 3 и особенно 9, 991 a, 14, гдѣ Аристотель говоритъ объ идеяхъ Платона: *οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἰτια δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ. ἀλλ' οὗτος ὁ λόγος .. ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος... καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον*

[3]) Аристотель говоритъ, что Анаксагоръ считаетъ всѣ тѣла, обладающія однородными частями, за такія же стихіи, какими огонь и вода являлись древнимъ физіологамъ, M. I, 3, 984 a, 11. Ср. Bonitz, Commentarius in Met. Ar. объясненіе словъ *καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ*, a, 14. Alex. de mixt. 147, b, o: *ὁμοιομερῆ δὲ... ὧν τὰ μόρια τοῖς ὅλοις ἐστὶ συνώνυμα*; см. у *Целлера* исторію этого термина 877—9. Самъ Анаксагоръ называлъ ихъ сѣменами (*σπέρματα*), Simpl. de C 268, b, 37.

Стихіи Эмпедокла не суть простыя сущности, обладающія опредѣленными свойствами; это — неопредѣленныя совокупности физическихъ и духовныхъ силъ, совмѣщающія въ себѣ полноту всего чувственнаго. По Анаксагору такая неопредѣленность стихій происходитъ отъ сліянія весьма многихъ и разнородныхъ качествъ опредѣленнаго свойства. Если изъ такъ называемыхъ стихій, воды, земли и пр. возникаютъ различныя конкретныя вещи, то только потому, что въ стихіяхъ таится смѣсь неопредѣленнаго множества разнообразныхъ „гомойомерій“ — качественно опредѣленныхъ частицъ. Эти то частицы суть истинныя „сѣмена вещей“; стихіи уже являютъ собою простую смѣсь такихъ сѣмянъ, ибо каждая изъ нихъ есть лишь аггрегатъ невидимыхъ элементарныхъ гомойомерій. Такимъ образомъ стихіи сложны и неопредѣленны; напротивъ того, тѣла опредѣленнаго дифференцированнаго качества, обладающія однородными по составу частями — суть простыя, элементарныя тѣла[1]). Элементарныя частицы суть сѣмена вещей; онѣ различны по формѣ, по виду, по цвѣту и вкусу. Количество ихъ безпредѣльно точно такъ же, какъ и качественное ихъ разнообразіе: ибо всякое тѣло, состоящее изъ подобныхъ частей, заключаетъ въ себѣ особое начало ихъ подобія, или сходства, особое общее качество, которое въ свою очередь представляется Анаксагору матеріальною стихіей, состоящею изъ „подобныхъ частицъ“.

Отсюда зависитъ нѣкоторая неопредѣленность въ понятіи этихъ элементовъ Анаксагора: съ одной стороны, каждый изъ нихъ заключаетъ въ себѣ нѣкоторое общее начало подобія (*ὅμοιόν τι*), съ другой — они всѣ разрѣшаются въ неопредѣленное множество частицъ (*μέρη*)[2]). Элементы Анаксагора не суть ни качественныя

---

[1]) Ar. de Coelo III 3, 302 a, 28: *Ἀν. δ' Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων, Ἀναξ. δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων.* Ср. de gener. et cor. I, 1, 314 a, 24: *ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα καὶ ἁπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν. ὁ δὲ ταῦτα μὲν ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα.*

[2]) Fr. 15. *Οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ γέ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί. τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τομῇ* (*Zeller* вм. *τὸ μὴ*) *οὐκ εἶναι, ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου ἀεί ἐστι μεῖζον, καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος. Πρὸς ἑωυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μεγα καὶ σμικρόν. Εἰ γὰρ πᾶν ἐν παντὶ καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκκρίνεται, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλαχίστου δοκοῦντος ἐκκριθήσεταί τι ἔλαττον ἐκείνου, καὶ τὸ μέγιστον δοκοῦν ἀπό τινος ἐξεκρίθη ἑαυτοῦ μείζονος.* Такимъ образомъ матерія не имѣетъ предѣла ни въ великомъ, ни въ маломъ: нѣтъ ни конечнаго цѣлаго, ни конечныхъ частей, — все частно въ матеріи. Въ связи съ та-

единства, въ родѣ позднѣйшихъ Платоновыхъ идей, ни индивидуальные, недѣлимые атомы; они безпредѣльно дѣлимы и вмѣстѣ съ тѣмъ всегда являются *частями* другихъ соединеній. Различалъ ли Анаксагоръ нѣкоторые общіе классы гомойомерій, — сказать трудно: онъ признавалъ сложный характеръ воздуха, земли и пр., и считалъ качественно различными самыя элементарныя частицы вещества[1]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ училъ, что истинно простыхъ и чистыхъ тѣлъ въ природѣ вовсе не существуетъ: въ дѣйствительности *каждая вещь заключаетъ въ себѣ элементы всего сущаго*, во всемъ есть часть всего (*ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι*)[2]). Это одно изъ самыхъ важныхъ положеній въ Анаксагоровой теоріи вещества. Во всемъ есть часть всего, и нѣтъ въ природѣ такой силы, которая могла бы разъять, отдѣлить „все“ — отъ всего, отъ одной какой-нибудь вещи. Подобно Эмпедоклу, Анаксагоръ признаетъ первоначальнымъ состояніемъ вещества совершенную смѣсь (*μῖγμα*). Эта первобытная смѣсь до такой степени безусловна, что ничто не различимо въ ней: она вся во всемъ, въ ней „всѣ вещи вмѣстѣ“[3]). Когда же Умъ приводитъ эту смѣсь въ движеніе и раздѣляетъ ея элементы въ міровомъ процессѣ, подобное раздѣленіе не можетъ быть полнымъ. Во всемъ остается часть всего[4]) и вещи именуются опредѣленными названіями лишь по преобладающему въ нихъ элементу[5]).

Вѣрный понятіямъ Парменида и признавая вещественныя свой-

кимъ отрицаніемъ недѣлимыхъ частей или атомовъ, Анаксагоръ ставитъ и отрицаніе пустоты: *Lucret.* I, 843: nec tamen esse ulla idem (Anax.) ex parte in rebus inane concedit, neque corporibus finem esse secandis

[1]) Ср. *Zeller*, 880.

[2]) Fr. 5, 6, 13.

[3]) Fr. 1· *Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν· καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος.* См. Ar. Met. X, 6, 1056 b, 28. Ср. Ph. I, 4, 187 a, 28; III, 4, 203 a, 25; Met. IV, 4, 1007 b, 25, XII 2, 1069 b, 21; Gen. et. cor. I, 10, 327 b, 20.

[4]) Fr. 3 (*Mullach*, I, 248): *Τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκέειν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖσι συγκρινομένοισι καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων, καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα, καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς* (Simpl. de C. 271, a, 31).

[5]) Theophr. Phys. op. fr. 4. (Dox. 479, 2) *ὅτων πλεῖστα ἔνι ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἕκαστον ἔστι καὶ ἦν.* Ar. Phys. I, 4, 186 a: *εἰ γὰρ πᾶν μὲν τὸ γινόμενον ἀνάγκη γίνεσθαι ἢ ἐξ ὄντων ἢ ἐκ μὴ ὄντων, τούτων δὲ τὸ μὲν ἐκ μὴ ὄντων γίνεσθαι ἀδύνατον... τὸ λοιπὸν ἤδη συμβαίνειν ἐξ ἀνάγκης ἐνόμισαν ἐξ ὄντων μὲν καὶ ἐνυπαρχόντων γίνεσθαι, διὰ μικρότητα δὲ τῶν ὄγκων ἐξ ἀναισθήτων ἡμῖν. διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γινόμενον· φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλιστ' ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων· εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὺ ἢ σάρκα ἢ ὀστοῦν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος.*

ства природы за пребывающія и неизмѣнныя, Анаксагоръ думалъ всего лучше объяснить видимость всякаго качественнаго измѣненія, развитія или генезиса — простымъ *выдѣленіемъ* частицъ изъ первоначальной абсолютной смѣси. Эти частицы слагаются и разсыпаются, видимыя лишь въ своемъ соединеніи; онѣ заключаютъ въ себѣ всевозможные другіе элементы, каждый изъ которыхъ можетъ также проявиться, т.-е. вступить въ сочетаніе съ подобными себѣ. Отсюда — происхожденіе, измѣненіе и видимое уничтоженіе вещей[1]).

Понятіе „абсолютной смѣси“ сопряжено съ большими затрудненіями и противорѣчіями. Съ одной стороны эта смѣсь глядитъ механическимъ аггрегатомъ: частицы перемѣшаны до полной неразличимости лишь вслѣдствіе своего чрезвычайно малаго объема (*ἀπὸ σμικρότητος*); но сами по себѣ онѣ несліянны, т.-е. неизмѣнны по своей качественной природѣ и потому соединены лишь внѣшнимъ образомъ[2]). Съ другой стороны смѣсь Анаксагора является какъ бы чѣмъ-то динамическимъ: если все есть во всемъ и въ каждомъ, если никакое механическое движеніе не можетъ выдѣлить „частицъ всего“ изъ данной частицы опредѣленнаго вещества, если никакая сила не можетъ разобщить эту частицу отъ ея внутренней связи съ цѣлымъ, которому она „причастна“, — то такое взаимное проникновеніе частей, при всемъ ихъ безконечномъ различіи, не есть уже чисто внѣшнее сцѣпленіе. Все не можетъ быть во всемъ, матеріальнымъ образомъ; Анаксагоръ, подобно всѣмъ древнимъ, представлялъ себѣ наглядно то, что въ дѣйствительности не допускаетъ нагляднаго представленія. Самая критика Аристотеля[3]) доказываетъ несовмѣстимость механическихъ представленій съ понятіемъ абсолютной смѣси. Въ самомъ дѣлѣ, если въ данномъ тѣлѣ мы находимъ частицы другого, и если эти частицы соединены съ частицами перваго тѣла внѣшнимъ образомъ, путемъ простого приложенія, то онѣ отдѣлимы другъ отъ друга; а по отдѣленіи — однѣ не содержатся въ другихъ. Каждая частица ограничивается другою. Каждое ограниченное тѣло вытѣсняется другимъ, также ограниченнымъ тѣломъ, „откуда ясно, что каждое не есть и не можетъ быть въ каждомъ“, — все не можетъ быть во всемъ. Далѣе Анаксагоръ объясняетъ явленія развитія, качественнаго измѣненія—

---

[1]) Ar. de gen. an. I, 18, 723 a, 7, 11; Met. I, 3, 984 a, 15; Ph. I, 4, 187 a, 29; de gen. et cor. I, 1, 314 a, 12.

[2]) Aet. Plac. I, 17, 2 (Dox. 315) *Ἀναξαγ. τὰς κράσεις κατὰ παράθεσιν γίνεσθαι τῶν στοιχείων.*

[3]) Phys. I, 4.

путемъ выдѣленія скрытыхъ и незамѣтныхъ по своей величинѣ частицъ. Но выдѣленіе частицъ извѣстнаго рода уменьшаетъ ихъ количество въ массѣ первоначальнаго тѣла и должно имѣть свой естественный предѣлъ, когда въ массѣ уже не остается болѣе частицъ даннаго свойства. Допустить же, что выдѣленіе частицъ не можетъ имѣть предѣла, — значитъ придти къ явной нелѣпости. Чтобы оправдать Анаксагора, нѣкоторые историки[1]) приписываютъ ему динамическое представленіе: „все присутствуетъ во всемъ по своему дѣйствію; каждая частица опредѣляется своимъ отношеніемъ къ цѣлому“. Но и это невѣрно, не согласно со всѣмъ, что извѣстно намъ о простотѣ и совершенной матеріальности элементарныхъ „гомойомерій“ Анаксагора. Сами по себѣ эти „гомойомеріи“ совершенно просты: сложны дѣйствительныя вещи. Эти послѣднія на самомъ дѣлѣ заключаютъ и въ маломъ части всего, и нѣтъ въ природѣ такой силы, которая могла бы въ конецъ раздѣлить и разложить ихъ[2]).

Анаксагоръ еще не различалъ между механическимъ и динамическимъ въ своемъ представленіи о „смѣси“ вещей, точно такъ же, какъ онъ смѣшивалъ *качества* съ веществами или простыми тѣлами[3]). Трудно упрекать его за это, когда мы находимъ подобное смѣшеніе понятій и у нѣкоторыхъ современныхъ намъ сторонниковъ механическаго атомизма.

Первоначальная смѣсь представлялась ему обсолютно неопредѣленной и безразличной: всѣ элементы были въ ней смѣшаны столь совершенно, что никакія свойства еще не выступали, не проявлялись и ничто ни отъ чего не отличалось. Эта смѣсь, заключавшая въ себѣ всѣ качества, всѣ формы въ полномъ смѣшеніи, была безформенной и безкачественной, не имѣла никакого опредѣленнаго качества. Она слѣд. не допускала о себѣ никакого сказуемаго, никакого качественнаго или количественнаго опредѣленія. Она есть ничто, никакая вещь; ибо если бы она была чѣмъ-либо, допускала бы о себѣ какое-либо опредѣленіе, то въ средѣ ея предполагалось бы какое-либо различеніе и раздѣленіе[4]). При такихъ условіяхъ легко

---

[1]) Ritter, Gesch. d. Ph. I, 307.
[2]) Fr. 13. Cp Simpl. Phys. 35 b. *m.*, также 106.
[3]) Cp. Ar. M. I, 8, 989 b.
[4]) Ar. M. I, 8, 989 b, 7—14· *δῆλον ὡς οὐδὲν ἦν ἀληθὲς εἰπεῖν κατὰ τῆς οὐσίας ἐκείνης... ἀχρώματον ἦν ἐξ ἀνάγκης... καὶ ἄχυμον... οὐδ' ἄλλο τι τῶν ὁμοίων οὐθέν Οὔτε γὰρ ποιόν τι οἷόν τε αὐτὸ εἶναι, οὔτε ποσὸν, οὔτε τί· τῶν γὰρ ἐν μέρει τὶ λεγομένων εἰδῶν ὑπῆρχεν ἂν αὐτῷ. Τοῦτο δ' ἀδύνατον, μεμιγμένων γε πάντων. ἤδη γὰρ ἂν ἀπεκεκριτο.*

уяснить себѣ понятіе Анаксагора о матеріи: она неопредѣленна, какъ воздушная бездна Анаксимена, какъ хаотическая безпредѣльность Анаксимандра[1]); она состоитъ изъ множества „сѣмянъ“ — подобно матеріи атомистовъ, изъ качественно неизмѣнныхъ стихій, подобно матеріи Эмпедокла, она пассивна, и она ничтожна, какъ матерія элейцевъ. Сопоставляя всѣ эти опредѣленія, Аристотель правильно замѣчаетъ, что понятіе Анаксагора о матеріи приближается къ его собственному понятію безразличной и неопредѣленной *потенціи* — до принятія ею опредѣленнаго вида или формы въ силу энергіи невещественнаго, идеальнаго начала[2]) — мірового Ума. И хотя Анаксагоръ еще не вполнѣ выражаетъ эту мысль, онъ стремится къ ней несомнѣнно, и она логически вытекаетъ изъ его началъ. Его матерія есть *чистая возможность* качественныхъ опредѣленій, возможность отрицательная и неопредѣленная сама-по-себѣ; она не имѣетъ въ себѣ никакой положительной силы и не можетъ сама осуществить себя. Но, съ другой стороны, матерія Анаксагора не есть абстрактная возможность, каковою она явилась впослѣдствіи: это возможность конкретная — „совокупность сѣмянъ“ (*πανσπερμία*)[3]), изъ которыхъ имѣютъ произойти вещи, разнообразныя по качеству. Тѣмъ не менѣе самое понятіе возможности, потенціи, было еще совершенно не разработано, и абстрактная идея объ истинносущемъ являлась безусловно враждебною этому понятію.

Въ „смѣси“ Анаксагора таится еще одно плодотворное противорѣчіе, которое философъ также еще не различаетъ: — въ себѣ самихъ всѣ гомойомеріи, всѣ стихіи качественно неизмѣнны, опредѣленны и различны; а въ „смѣси“ — онѣ находятся въ состояніи совершеннаго безразличія и неопредѣленности. Отсюда неизбѣжно вытекаетъ позднѣйшее Платоновское отвлеченіе качествъ отъ ихъ матеріальнаго субстрата, на что мѣтко указываетъ Аристотель: — если смѣсь безкачественна и не допускаетъ никакихъ предикатовъ,

---

[1]) Cp. Theophr. Phys. op. fr. 4 (Dox. 478—9): *Ἀναξαγ... κοινωνήσας τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας...* и далѣе *παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν*. Одинъ изъ ближайшихъ послѣдователей Анаксагора, Архелай (точно такъ же, какъ и Діогенъ Аполлонійскій) прямо провозгласилъ воздухъ началомъ всѣхъ вещей. Ниже мы еще болѣе убѣдимся въ родствѣ Анаксагора съ милетской школой. Ср. Anax. fr. 1.

[2]) Ar. M. I, 8, 989 b, 14: *φησὶ δὲ εἶναι μεμιγμένα πάντα πλὴν τοῦ νοῦ, τοῦτον δ' ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρόν. Ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγὲς) καὶ θάτερον καθάπερ ὄν, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός. Ὥστε λέγει μὲν οὔτε ὀρθῶς οὔτε σαφῶς, βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσι καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον.*

[3]) Ar. de gen. et cor. I, 1, 314 a, 25; de C. III, 3, 302 a, 28.

то элементарныя качества существуютъ въ себѣ самихъ, независимо отъ своего смѣшенія, отъ своего потенціальнаго состоянія или даже дѣйствительнаго осуществленія[1]): логически, вѣчнымъ Умомъ, они всегда различаются[2]), сами-по-себѣ, идеально они всегда существуютъ. Отсюда всего одинъ шагъ къ Платоновымъ идеямъ, этимъ вѣчнымъ родовымъ эссенціямъ; мы уже видѣли, что у Анаксагора качества непосредственно переходятъ въ сущности.

Мы не приписываемъ Анаксагору понятій Платона. Мы только утверждаемъ вмѣстѣ съ Аристотелемъ, что эти понятія таились въ системѣ Анаксагора и вытекали изъ нея неизбѣжно, именно благодаря тѣмъ діалектическимъ противорѣчіямъ, которымъ она подлежала. Ибо нельзя смѣшивать логическаго съ реальнымъ, потенціальнаго съ актуальнымъ, нельзя дѣлать изъ качествъ матеріальныя сущности, — противорѣчіе выступитъ неизбѣжно, и чѣмъ опредѣленнѣе, очевиднѣе смѣшеніе, — тѣмъ отчетливѣе опредѣляется противорѣчіе.

2. *Ученіе Анаксагора объ Умѣ или Духѣ.*

Перейдемъ къ разсмотрѣнію другого начала Анаксагора — Ума или Духа (*νοῦς*). Дуализмъ, раздвоеніе матеріальнаго и идеальнаго начала подготовлялось въ теченіе всей предшествовавшей философіи. Іонійцы признавали одни стихійныя начала: то, изъ чего все возникаетъ, во что все разрѣшается, было для нихъ началомъ всего сущаго. „Но самое существо дѣла указало философамъ путь и побудило ихъ къ дальнѣйшимъ изслѣдованіямъ; ибо если даже всякій генезисъ и уничтоженіе происходятъ *изъ чего-либо*, изъ одного или многихъ (вещественныхъ началъ), то спрашивается: почему это такъ и какая причина этого процесса? Субстратъ измѣненія (то, что измѣняется) не можетъ быть самъ причиной своего измѣненія... Дерево не дѣлаетъ само себя кроватью, мѣдь не дѣлается сама отъ себя статуей, но нѣчто другое есть причина этого измѣненія. Изысканіе же этой причины есть изслѣдованіе другого (нематеріальнаго) начала“[3]), производящаго начала причинности,

---

[1]) Ср. Ar. M. I, 9, 991 a, 15, также 8, 989 a, 30—b, 3—6: *τὰ πάθη καὶ τὰ συμβεβηκότα χωρίζοιτ' ἂν τῶν οὐσιῶν (τῶν γὰρ αὐτῶν μῖξίς ἐστι καὶ χωρισμὸς), ὅμως εἴ τις ἀκολουθήσειε συνδιαρθρῶν ἃ βούλεται λέγειν, ἴσως ἂν φανείη καινοπρεπεστέρως λέγων.*

[2]) Fr. 6: *καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νοῦς.*

[3]) Ar. M. I, 3, 984 a, 17—27.

активнаго и образующаго — ибо пассивный характеръ матеріи все болѣе и болѣе выяснялся по мѣрѣ діалектическаго развитія ея понятія. Ея неустойчивость и косность, ея текучесть съ одной стороны и непроницаемая твердость съ другой — заставляли искать особаго нематеріальнаго начала для объясненія всякой конкретной *формы*, всякой жизни и дѣятельности въ вещественномъ мірѣ, мало того самого *движенія* въ матеріи. Ибо стало ясно, что матерія, какъ матерія, не объясняетъ изъ себя своего движенія; она есть лишь субстратъ движенія, то, что движется, и отлична отъ того, что движетъ. Тѣ, которые въ самомъ началѣ предались философскимъ изслѣдованіямъ и признавали единый матеріальный субстратъ сущностью вещей, сначала не видѣли въ этомъ никакого особаго затрудненія. Элейцы, философы единства, впервые почувствовали его и какъ бы побѣжденные своей задачей разрубили вопросъ, отрицая всякое движеніе, признавъ свое единое абсолютно неподвижнымъ. Уже Парменидъ понялъ, что для объясненія движенія недостаточно одной причины: надо признать по меньшей мѣрѣ двѣ — активную и пассивную[1]). И мало-по-малу, по мѣрѣ развитія греческой мысли, первая, активная причина получила въ противоположность второй — нематеріальныя опредѣленія. Понятіе матеріи развилось самостоятельно: мы видѣли съ какой классической ясностью и послѣдовательностью матеріалистическій принципъ былъ проведенъ атомистами; но ихъ ученіе всего сильнѣе указываетъ на логическую необходимость „другого начала“ для объясненія мірозданія, его жизни и устройства. Движеніе не объяснимо изъ вещества, изъ атомовъ и пустоты, оно внѣшне и чисто случайно по отношенію къ нимъ: каждое частное движеніе обусловлено, но все движеніе въ своемъ цѣломъ совершенно случайно, или же оно имѣетъ причину невещественную. Далѣе разумное, цѣлесообразное, устройство вселенной, ея безконечная организація, сознаніе и чувство, жизнь разлитая въ ней — также случайны, также не объяснимы изъ вещества какъ такового. А если нельзя всего приписывать случаю, если нельзя сводить къ нему ни вѣчнаго движенія, ни всеобщаго устойчиваго порядка, космоса вселенной, то нужно признать особую причину движенія и устройства, отличную отъ матеріальнаго начала. Въ вселенной не все — вещество, въ ней не только одпѣ матеріальныя вещи; самое *движеніе* уже отлично отъ матеріи какъ таковой, и точно такъ же всякое дѣйствіе, свойство, отношеніе,

[1]) Ib. 984 a, 27—b, 11.

всякое сознаніе: все это — не матерія, все это предполагаетъ на ряду съ ней нѣчто отличное отъ нея, нѣчто дѣятельное, откуда вытекаютъ всѣ дѣйствія и движенія, чѣмъ опредѣляется всякое свойство.

Принципъ случайности, впервые провозглашенный матеріалистами, въ сущности есть новый принципъ и знаменуетъ собою разложеніе античнаго натурализма. Древнѣйшіе философы не нуждались въ случайности, потому что ихъ стихіи обладали особыми психическими, невещественными свойствами; они не различали духовнаго отъ физическаго; когда же все, что было въ стихіяхъ невещественнаго, динамическаго, отъ нихъ отдѣлилось, когда остались одни абсолютно матеріальные атомы безъ всякихъ качествъ, силъ и внутреннихъ состояній, тогда Случай сталъ деміургомъ міра, его двигателемъ и устроителемъ. Все, необъяснимое изъ вещества какъ такового, изъ атомовъ, взятыхъ самихъ по себѣ, всѣ вещи, отношенія, свойства и дѣйствія, вся жизнь и сознаніе, — все это пришлось на долю Случая.

Анаксагоръ отвергъ эту случайность, этотъ всеобщій Случай и призналъ его лишь за неизвѣстную древнимъ физикамъ причину[1]). Случай не можетъ быть причиной всеобщей и пребывающей: онъ есть отрицаніе всякой причинности. Сознать, какъ много приписывается случаю матеріалистами, значитъ сознать, какую важность и значеніе имѣетъ не матеріальная причина. На дѣлѣ только она одна есть дѣйствующая причина, ибо самое простое дѣйствіе не объяснимо изъ вещества. Движеніе не только началось — оно пребываетъ; устройство, порядокъ міра не только установленъ, онъ вѣчно обновляется, осуществляется въ непрестанномъ измѣненіи, потокѣ вещества. Стало быть причина есть и причина общая, пребывающая и дѣйствующая. Она все движетъ, образуетъ устрояетъ и оживляетъ; противоположная веществу, она опредѣляется какъ Умъ или Духъ вселенной. Она обосновываетъ ее истинно, опредѣляетъ ее конкретно, исключая собою неразумный, безпричинный Случай. Этотъ Духъ или Умъ (*Νοῦς*) присущъ всему міровому цѣлому точно такъ же, какъ и всѣмъ живымъ существамъ. По мнѣнію Аристотеля, въ такомъ признаніи заключается двоякій успѣхъ: съ одной стороны „причина блага“, красоты,

[1]) *ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ* Aetii Plac. I, 29, 7 (Dox. 326). Alex. Aphr. de an. 161 a, m. Plut. Pericl. 4: *τοῖς ὅλοις πρῶτος οὐ τύχην οὐδ'ἀνάγκην διακοσμήσεως ἀρχὴν, ἀλλὰ νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον ἐμμεμιγμένον τοῖς ἄλλοις, ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας.*

благоустройства явилась особымъ метафизическимъ началомъ сущаго, съ другой — была найдена причина, откуда могло производиться движеніе[1]). Кромѣ того, самый дуализмъ причинъ „дѣятельнаго, идеальнаго и пассивнаго матеріальнаго начала“ заключаетъ въ себѣ одну изъ основныхъ истинъ Аристотелевой метафизики[2]).

Опредѣленія Ума или Духа Анаксагора крайне просты и вытекаютъ изъ вышеуказанныхъ основаній. Въ противоположность матеріи — онъ безконеченъ, неподвиженъ и недвижимъ, будучи самъ абсолютнымъ двигателемъ, началомъ движенія. Онъ всецѣло дѣятеленъ и есть чистое дѣйствіе, чистая энергія[3]), какъ впослѣдствіе опредѣляетъ его Аристотель: въ противоположность веществу онъ не имѣетъ въ себѣ ничего потенціальнаго. Онъ ничего не испытываетъ на себѣ страдательнымъ образомъ, никогда не бываетъ *пассивнымъ* предметомъ дѣйствія (*ἀπαθής*). Безусловно отрѣшенный отъ вещества, отъ первоначальной вещественной смѣси, онъ не смѣшивается ни съ какою вещью: если бы онъ примѣшивался къ чему-либо — то былъ бы тѣмъ самымъ смѣшанъ со всѣмъ, потому что въ вещахъ — все во всемъ. Духъ безусловно несмѣсимъ съ вещами, несліяненъ съ ними (*ἀμιγής, μέμικται οὐδενί*)[4]). Безконечный, безпредѣльный, онъ пребываетъ въ себѣ самомъ, самъ о себѣ, вездѣ и во всемъ равный себѣ самому (*ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ*). „Простота“ и „чистота“ составляютъ отличительные признаки его природы: между тѣмъ какъ въ другихъ вещахъ все смѣшано, и вмѣстѣ все до безконечности частно, составляясь изъ отличныхъ другъ отъ друга частей, — Умъ весь простъ, однороденъ, весь подобенъ себѣ самому[5]). Какъ начало цѣльности и единенія, онъ вовсе безчастенъ — въ томъ смыслѣ, что не имѣетъ въ себѣ различающихся частей. Живыя существа могутъ обладать большей или меньшей степенью Духа; но въ маломъ

---

[1]) Ср. Ar. M. I, 3 sub f.

[2]) Ar. Phys. VIII, 5, 256 b, 24: *διὸ καὶ Ἀν. ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτω γὰρ ἂν μόνος κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν.* Ср. Simpl. Phys. 285 a, m. Ср. fr. 6. Неподвижность вытекаетъ и изъ безконечности Ума.

[3]) Ar. Met. XII, 6, 1072 a, 5.

[4]) Fr. 6: *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστι. Εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχε ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ. ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστι* и т. д.

[5]) Ib. Чтобы не приводить множества свидѣтелей, ограничимся Аристотелемъ; признаки Ума: единство, простота, безпримѣсность, чистота *(καθαρὸς)* и безстрастіе *(νοῦς ἀπαθὴς)* указаны въ M. I, 8, 989 b, 15, XII, 2, 1069 b, 31; Phys. VIII, 5, 256 b, 24; de an, I, 2, 405 a, 13, b, 19. и др.

и великомъ Духъ тотъ же и не различается качественно. Такое опредѣленіе Духа освѣщаетъ намъ съ новой стороны и самое понятіе вещества у Анаксагора: „есть множество частей множество вещей и ничто не отдѣляется и не различается вполнѣ отъ чего-либо другого, кромѣ Ума (или Духа), который подобенъ себѣ и въ маломъ и въ великомъ; кромѣ же него нѣтъ ничего, что было бы подобно чему-либо иному“. Многоразличіе множества противополагается такимъ образомъ единству, внутреннему тождеству Духа съ самимъ собою[1]).

Замѣтимъ, что Духъ также не подобенъ ничему иному; но самъ въ себѣ онъ подобенъ себѣ самому, между тѣмъ какъ матерія не имѣетъ въ себѣ самой ни единства, ни подобія, ни цѣльности. Она олицетворяетъ собою какъ бы начало *различія;* даже въ состояніи совершенной смѣси, когда ничто еще не различается, эта матерія есть *потенція* такого различія. Духъ же является цѣльнымъ и абсолютнымъ въ своемъ внутреннемъ тождествѣ и въ этомъ качествѣ господствуетъ надо всѣмъ (*πάντα κρατεῖ*), обладаетъ матеріей, потому что обладаетъ и самимъ собою (*αὐτοκρατές*): онъ истинный самодержецъ (*αὐτοκράτωρ*) міра[2]), и сообщаетъ ему органическую цѣльность, которой матерія сама отъ себя не имѣетъ. Это значительный прогрессъ въ метафизикѣ, подготовившійся самъ собою. Духъ Анаксагора есть не только начало цѣлесообразности, но цѣльности вообще: физическое, чувственное — есть вѣчно частное, тогда какъ сверхчувственное, умное начало цѣльно и едино, объединяя и устрояя вещество въ одно стройное и великое цѣлое. Въ этихъ элементарныхъ понятіяхъ не трудно узнать начала *тождества* и *инобытія* (*Θάτερον*) Платона или *энергію* и *потенцію* Аристотеля[3]).

Изъ понятія активнаго „умнаго начала“ вытекаютъ и другія существенныя опредѣленія его по отношенію къ матеріи. Духъ есть дѣятельная, всемогущая сила, которая въ своей вѣчной неизмѣнной

---

[1]) Fr. 6.

[2]) Plat. Crat. 413, C: *αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.*

[3]) Ar. M. I, 8, 989 b, 16: *ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγὲς) καὶ Θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός.* Cp. Theophr. phys op. fr. 4 (Dox. 479, 10): *...εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ'εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν τῷ Ἀναξιμάνδρῳ.*

неподвижности, проницаетъ вселенную, *движетъ ее*, управляетъ ея движеніями. И вмѣстѣ онъ есть всевѣдающій Умъ, устрояющій все цѣлесообразно и премудро, проницающій прошедшее, настоящее и будущее, *знающій* всѣ вещи, независимо отъ ихъ потенціальнаго состоянія или дѣйствительнаго различія[1]). Ему принадлежатъ слѣдовательно и всемогущество и всевѣдѣніе, и оба эти качества предполагаютъ его совершенное единство и простоту.

Этотъ чистый духъ оживляетъ вселенную. Всякая душа, организующая живыя твари и движущая ихъ изнутри, сама имѣетъ въ себѣ этого Духа, управляется этимъ умнымъ началомъ. Оно всюду одно, недѣлимо, безпримѣсно, неподвижно и не допускаетъ въ себѣ никакого страданія: постольку оно отлично отъ индивидуальныхъ душъ отдѣльныхъ существъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть то, что оживляетъ и движетъ всякую душу, дѣлаетъ душу душой[2]). Ибо начало жизни, точно такъ же, какъ и начало движенія, не лежитъ въ косномъ и безжизненномъ веществѣ, но въ Духѣ, его оживляющемъ и движущемъ. Движеніе и сознаніе суть объективное и субъективное явленіе этой жизни.

Философія Анаксагора есть конечный продуктъ разложенія античной физики, и потому главная задача ея есть объясненіе движенія. Въ Умѣ онъ видитъ прежде всего начало движенія и лишь вторичнымъ образомъ начало сознанія; жизнь есть движенье, душа — то, что движетъ. Абсолютное верховное начало движенья есть Умъ, который движетъ извнѣ косное вещество, изнутри — живыя существа черезъ посредство души. Самое происхожденіе міра Анаксагоръ мыслилъ слѣдующимъ образомъ:

Всѣ вещи, всѣ матеріальныя частицы находились вмѣстѣ въ безразличномъ, неподвижномъ единствѣ безконечно долгое время. Но Умъ привелъ ихъ въ движеніе и различилъ ихъ. Чтобы создать міръ изъ первобытной смѣси, Духъ породилъ сначала въ одной точкѣ этой матеріи вращательное движеніе (*δίνη*): это движеніе распространилось оттуда и на сосѣднія части вещества и, охватывая его все далѣе и далѣе, расширило постепенно сферу своего животворнаго дѣйствія[3]). Быстрое вращенье произвело и разли-

---

[1]) Fr. 6 см. выше; также Ar. de an. I, 2, 405 a, 14: *ἀποδίδωσι δ' ἅμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν. πάντα νοεῖ ἐξηρεμένως.* Cp. Aet. Plac. I, 3, 5.

[2]) Ib. 404 b, 1, a, 25, 405 a, 3. Cp. Philop. ad. Ar de an. X, c. 9: *ἐκεῖνος τὸν νοῦν ψυχὴν εἶναι λέγων, ἐπειδὴ ἔργον ἀεὶ ψυχῆς τὸ κινεῖν· τὸν δὲ νοῦν ἔλεγε κινεῖν τὸ πᾶν, ὥστε τὸν νοῦν ψυχὴν ἔλεγε.*

[3]) Fr. 6: *Καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτε πλέον περιεχώρεε, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον.* Cp. fr. 7 и 11.

ченіе движущихся частей посредствомъ чисто механическаго процесса сегрегаціи, при чемъ однородныя части выдѣлились, соединились вмѣстѣ и образовали изъ себя большія или меньшія матеріальныя массы. Главнѣйшая противоположность образовалась между легкими, свѣтлыми и теплыми частицами, которыя естественно были вытѣснены въ периферіи вращавшейся массы,— и частицами темными, холодными, сырыми, тяготѣвшими къ центру[1]). Изъ высшихъ слоевъ образовался эѳиръ, изъ нижнихъ — воздухъ, и взаимодѣйствіе этихъ двухъ стихій опредѣляетъ собою дальнѣйшій ходъ космогоніи[2]). Изъ низшихъ слоевъ темнаго, холоднаго, влажнаго воздуха сгущаются облака и образуется вода; изъ нея, подъ вліяніемъ того же процесса, выдѣляется земля[3]), которую Анаксагоръ считалъ плоскою, вмѣстѣ съ древнѣйшими іонійцами[4]). Подъ дальнѣйшимъ дѣйствіемъ холода земля сгущается въ камни, при чемъ отдѣльныя каменныя глыбы отрываются отъ нея силою вихреваго движенія, уносятся въ пространство, и тамъ сами приходятъ въ вращеніе[5]). Раскаляясь въ эфирѣ, эти глыбы начинаютъ испускать свѣтъ и теплоту, и такимъ образомъ надъ землею появляются свѣтила. Сначала они двигались въ горизонтальномъ направленіи, но теперь, вслѣдствіе наклоненія земной оси, они движутся подъ угломъ къ ней[6]). Нѣкоторыя изъ этихъ свѣтилъ весьма велики, какъ напр. солнце, которое „больше Пелопоннеса“, или луна, которая подобна землѣ и обитаема. Всѣ свѣтила заимствуютъ свѣтъ свой отъ солнца, частью же, какъ сказано, имѣютъ и собственный свѣтъ и теплоту[7]). Согрѣваемая всѣми ими земля, находившаяся въ тинообразномъ состояніи, мало-по-малу высыхаетъ и населяется живыми существами. Эти послѣднія возникаютъ изъ ила земного, оплодотворен-

---

[1]) Fr. 2 и 8. ср. Hip. Philos. 8, 2 (Dox. 561, 27) Cic. de nat. d. 11, 26, Theophr. phys. op. fr. 4 (D. 479, 4).

[2]) Fr. 1, 2, 8. Arist. de C. III, 3, 302 b, 4: Анаксагоръ отождествлялъ огонь съ эѳиромъ; ср. ib. I, 3, 270 b, 24. Meteor. I, 3, 339 b, 22, II, 9, 369 b, 14. Theophr. de sensu 59: *ὅτι τὸ μὲν μανὸν καὶ λεπτὸν θερμόν, τὸ δὲ πυκνὸν καὶ παχὺ ψυχρόν, ὥσπερ Ἀν. διαιρεῖ τὸν ἀέρα καὶ τὸν αἰθέρα.* Plac. II, 13, 3.

[3]) Fr. 8 и 9, Hip. Philos. 8, 2 (Dox. 562, 2—3).

[4]) Ib. 8, 3 (562, 5): она держится на воздухѣ вслѣдствіе своей плоскости и величины, ср. Ar. de C. II, 13, 294 b, 13, 295 a, 16. Meteor. II, 7, 365 a, 32. Анаксагоръ отрицалъ пустоту, утверждая, что воздухъ обладаетъ плотностью и непроницаемостью въ своихъ частяхъ.

[5]) Plac. Aetii, II, 13, 3 (Dox. 341). Hip. Phil. 8, 6. Остальныя свидѣтельства см. у *Zeller'a*, 898, 3.

[6]) Diog. II, 9. Plac. II, 8, 1. Hip. l. c. 8, 8.

[7]) Ib. Ср. дальнѣйшее изложеніе этой космологіи у *Целлера* I, 899 и слѣд. Особеннаго вниманія заслуживаетъ вѣрное объясненіе солнечныхъ затменій.

наго сѣменами, наполняющими воздухъ и эфиръ: мы видѣли, что эти стихіи представляютъ собою „совокупность сѣмянъ“ (*πανσπερμίαν*) всѣхъ вещей[1]). Изъ такихъ сѣмянъ при взаимодѣйствіи другихъ стихій развиваются всѣ живыя существа посредствомъ *питанія и уподобленія*, которые въ свою очередь объясняются чисто механическимъ путемъ, являясь продолженіемъ первоначальной сортировки однородныхъ тѣлъ. Такимъ образомъ сначала возникаютъ растенія, потомъ животныя, при чемъ тѣ и другія одушевлены непосредственно Духомъ, какъ началомъ движенія, сознанія и самостоятельности[2]): „все имѣетъ въ себѣ части всего, исключая Ума; но есть и такія вещи, которыя имѣютъ въ себѣ и Умъ“ (Fr. 5); „все, имѣющее въ себѣ душу, отъ мала до велика управляется Умомъ“ (Fr. 6).

Имъ мы живемъ и познаемъ, различаемъ всѣ вещи; но въ чувственномъ воспріятіи, гдѣ такое познаніе посредствуется тѣлесными органами, оно затемняется и не можетъ соотвѣтствовать истинѣ. Въ противность мнѣнію, распространенному въ его время, Анаксагоръ признаетъ, что подобное не можетъ быть воспринято подобнымъ[3]); воспринимающее должно быть отлично отъ воспринимаемаго, какъ познающее отъ познаваемаго. При полномъ тождествѣ, никакое дѣйствіе второго на первое не было бы возможно; должно быть различіе, извѣстная степень противоположности, и эта противоположность обусловливаетъ собою даже извѣстную степень страданія, связанную со всякимъ видомъ ощущенія[4]). Чувства не въ силахъ познавать истину: какъ глазъ не можетъ уловить всѣхъ переходныхъ оттѣнковъ между двумя цвѣтами, такъ и всѣ чувства вообще не способны усмотрѣть *всего*, что есть въ каждой данной вещи, тѣхъ безчисленныхъ частицъ, которыя къ ней примѣшиваются[5]). Мы видимъ въ вещахъ лишь то, что въ нихъ преобладаетъ и даемъ имъ различныя названія, произвольно принимая часть за цѣлое. Такимъ образомъ для каждаго изъ насъ вещи суть

---

[1]) Theophr. Hist. plant. III, 1, 4: *Ἀναξαγ. μὲν τὸν ἀέρα πάντων φάσκων ἔχειν σπέρματα· καὶ ταῦτα συγκαταφερόμενα τῷ ὕδατι γεννᾶν τὰ φυτά.*

[2]) Cp. Ps.-Ar. de plant. c. 1. 815 a, 15.

[3]) Ar. de. an. I, 2, 405 b, 14. Theophr. de sensu 1.

[4]) Ib. 27: *Ἀναξαγόρας δὲ γίνεσθαι μὲν (τὰς αἰσθήσεις) τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου.* 31 и 29: *ἅπασαν δ'αἴσθησιν μετὰ λύπης, ὅπερ ἂν δόξειεν ἀκόλουθον εἶναι τῇ ὑποθέσει. πᾶν γὰρ τὸ ἀνόμοιον ἀπτόμενον πόνον παρέχει. φανερὸν δὲ τοῦτο τῷ τε τοῦ ὕπνου (χρόνου* Sch.*) πλήθει καὶ τῇ τῶν αἰσθητῶν ὑπερβολῇ. τά τε γὰρ λαμπρὰ χρώματα καὶ τοὺς ὑπερβάλλοντας ψόφους λύπην ἐμποιεῖν καὶ οὐ πολὺν χρόνον δύνασθαι τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν.*

[5]) Sext. Math. VII, 90. cp. *Zeller*, I, 910.

то, за что мы ихъ произвольно принимаемъ. На дѣлѣ же — во всемъ есть все[1]). Но такое универсальное знаніе не доступно чувствамъ: истину познаетъ только разумъ свободный отъ чувственности[2]).

3. *Результаты философіи Анаксагора.*

Космогонія Анаксагора, несмотря на признаніе верховнаго разума, дающаго ей начало, носитъ тѣмъ не менѣе чисто механическій характеръ. Сократъ, Платонъ и Аристотель сильно упрекаютъ Анаксагора за то, что онъ не различалъ между теологической и механической причиной. Не стоило признать разумъ всеобщимъ началомъ вещей только для того, чтобы объяснить себѣ первый толчокъ, приведшій матерію въ движеніе, чтобы превратить Умъ въ *локомобиль* вселенной. Къ тому же, по словамъ Аристотеля, Анаксагоръ выдвигаетъ свой Умъ какъ deus ex machina, лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ затрудняется указать какую-либо другую матеріальную причину[3]). Сократъ въ „Федонѣ“ говоритъ то же самое: Анаксагоръ обманулъ его ожиданія. Услыхавъ, что этотъ философъ признаетъ разумъ началомъ всѣхъ вещей, онъ думалъ понять изъ его разсужденій смыслъ, разумное основаніе всего сущаго; вмѣсто того онъ нашелъ человѣка, который подобно своимъ предшественникамъ „не дѣлаетъ изъ Ума никакого употребленія и не изыскиваетъ какихъ-либо причинъ для объясненія стройнаго порядка вещей, но видитъ ихъ въ разныхъ эфирахъ, воздухахъ, водахъ и многихъ другихъ нелѣпицахъ подобнаго рода“[4]).

Итакъ Анаксагоръ былъ чуждъ философской телеологіи, ученія объ идеальной, творческой причинности, развитаго впослѣдствіи Аристотелемъ въ связи съ ученіемъ о верховномъ вселенскомъ разумѣ. Но не слѣдуетъ забывать, что исходная точка преемниковъ Сократа была совершенно иная, чѣмъ у его предшественниковъ. Анаксагоръ пришелъ къ признанію самодержавнаго, міроваго зиждительнаго Ума, отправляясь отъ физическаго умозрѣнія.

---

[1]) Ср. Ar M. IV, 5, 1009 b, 25: *Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑτέρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν.* Толкованіе *Целлера* (l. c.) кажется намъ не точнымъ: слова Анаксагора прямо вытекаютъ изъ его ученія объ абсолютной смѣси. Ср. выше стран. 349 и пр.

[2]) Sext. Math. VII, 91.

[3]) Ar. M. I, 4, 985 a, 18.

[4]) Plat. Phaedo, 98 B. C.

Сократъ напротивъ того отправлялся отъ самопознанія, отъ разума, который онъ сознавалъ въ себѣ самомъ; затѣмъ онъ и его послѣдователи открыли въ этомъ разумѣ универсальное и всеобщее, абсолютное начало, провозгласили разумъ началомъ всякаго познанія истины и стали искать въ немъ основанія всего сущаго. Изслѣдуя вещи, они стремились прежде всего познать ихъ разумное основаніе, ихъ смыслъ или идею, не ограничиваясь догадками о внѣшнихъ, вещественныхъ причинахъ, о слѣпыхъ стихійныхъ силахъ, неразумныхъ и непознаваемыхъ по существу. Они стремились по возможности свести самыя эти внѣшнія матеріальныя причины къ разумнымъ; а самая матерія, какъ конечный субстратъ, общее подлежащее всѣхъ этихъ силъ, непознаваемое и по существу своему противоположное разуму, — являлось имъ какъ ложное бытіе или „небытіе“ — простая, неопредѣленная возможность или *потенція* бытія. Міросозерцаніе этихъ философовъ исходило изъ метафизическаго идеализма и потому имъ казалось страннымъ, что Анаксагоръ впервые пришелъ къ безусловно метафизическому, духовному началу, съ тѣмъ, чтобы сдѣлать его механическимъ агентомъ, призналъ Разумъ виновникомъ (*αἴτιος*) мірозданія, чтобы заставить дѣйствовать его не по цѣлямъ, а чисто вещественнымъ образомъ. Но потому именно изслѣдованіе философіи Анаксагора и является намъ особенно поучительнымъ: что побудило его признать разумъ абсолютнымъ началомъ, вседержителемъ сущаго?

Космогонія Анаксагора есть одинъ изъ первыхъ, грубыхъ эскизовъ механическаго эволюціонизма. Подобно Герберту Спенсеру онъ могъ бы опредѣлить міровой процессъ какъ непрерывную интеграцію и дифференціацію вещества, какъ непрестанный переходъ матеріи отъ безсвязной, неопредѣленной и безразличной однородности къ связной и опредѣленной разнородности. Исходной точкой міроваго процесса является вращательное движеніе, охватившее вещество или точнѣе неопредѣленное множество матеріальныхъ частицъ; отдѣльныя массы вещества образуются посредствомъ механической сегрегаціи такихъ частицъ, и все остальное вытекаетъ изъ взаимодѣйствія этихъ легкихъ и тяжелыхъ тѣлъ, вращающихся въ міровомъ пространствѣ. Самые организмы возникаютъ повидимому механическимъ путемъ и степень душевнаго развитія ихъ зависитъ отчасти отъ совершенства ихъ физическаго строенія, ихъ чувствующихъ органовъ[1]).

---

[1]) Arist. part an. IV, 10, 687 a, 7: *διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον.*

Но въ двухъ пунктахъ ученіе Анаксагора существенно расходится съ матеріализмомъ: онъ замѣняетъ атомы „гомойомеріями“ и случай — Духомъ или Умомъ. Атомъ самъ по себѣ не обладаетъ никакими чувственными качествами, и тѣ немногія свойства, которыя за нимъ оставляются, приписываются ему совершенно произвольно. Анаксагоръ сознавалъ, что невозможно объяснять происхожденіе какого-либо рода вещества, какого-либо физическаго, чувственнаго *качества* — изъ массы безкачественной или безусловно однородной по качеству. Онъ понималъ также, что всѣ эти качественныя различія неорганическаго и органическаго міра не объяснимы простыми количественными измѣненіями движенія и матеріальной массы, хотя бы обладающей скудными *осязательными* свойствами — „первичными качествами“ Локка. По мнѣнію матеріалистовъ, древнихъ и новыхъ, все чувственное дифференцируется изъ матеріи; по мнѣнію Анаксагора, изъ матеріи не можетъ дифференцироваться или выдѣлиться ничего такого, что не заключалось въ ней ранѣе, хотя бы и въ скрытомъ состояніи; никакой родъ качества или вещества не можетъ возникнуть изъ чего-либо безкачественнаго и безчувственнаго. Хаосъ матеріалистовъ не содержитъ въ себѣ даже потенціально никакихъ общихъ началъ для грядущаго разнообразія чувственнаго міра. И каждое новое чувственное качество является само собою изъ внѣшняго перерасположенія атомовъ, не обладающихъ этимъ качествомъ; каждый новый родъ вещества или организаціи развивается не изъ родовыхъ сѣмянъ, не изъ чего-либо ему однороднаго, но рождается самъ собою, *случайно*, механически, путемъ перерасположенія атомовъ, не обладающихъ родовыми свойствами новаго созданія. Такое возникновеніе новыхъ качествъ изъ чего-либо, въ чемъ они не заключаются (даже потенціально), есть для Анаксагора совершенно немыслимое возникновеніе нѣчто изъ ничто.

Второй пунктъ разногласія между Анаксагоромъ и матеріализмомъ есть его ученіе о происхожденіи, о началѣ движенія. Матеріализмъ принимаетъ движеніе какъ данное, рѣшительно отворачиваясь отъ проблемы вещества и движенія, или, что еще хуже, вовсе отрицая самую эту проблему. Анаксагоръ, побуждаемый всѣмъ ходомъ предшествовавшаго развитія и „самой сущностью дѣла“ — поставилъ задачу передъ собой, хотя и не могъ понять ее во всей глубинѣ. Матеріалистическій принципъ во всей своей послѣдовательности былъ проведенъ атомистами; но изъ ихъ ученія именно — съ наибольшею ясностью вытекаетъ, что движеніе не объяснимо изъ вещества,

какъ таковаго, изъ атомовъ и пустоты[1]). Атомы движутся безпричинно и если каждое частное движеніе опредѣлено и обусловлено механически, то въ своемъ цѣломъ движеніе совершенно случайно, потому что не имѣетъ никакого основанія въ веществѣ: не оно себя движетъ.

Анаксагоръ впервые созналъ, что ничто движущееся не есть истинная причина движенія. То, что движется, отлично отъ того, что движетъ. Каждое движущееся тѣло не движетъ другія тѣла, съ которыми оно сталкивается, а лишь передаетъ имъ часть своего движенія, которое такимъ образомъ переходитъ отъ тѣла къ тѣлу. Каждое наблюдаемое нами движеніе есть лишь передаточное, нигдѣ въ вещахъ мы не можемъ найти *начала* движенія. Ибо истинное начало есть такое, которое не обусловливается предшествующимъ движеніемъ: иначе и оно было бы не началомъ, а только передаточной инстанціей. Но поэтому самому истинное начало движенія должно быть абсолютно недвижимо, а слѣд. и невещественно.

Въ природѣ нѣтъ движенія безъ причины, и если всякое частное движеніе обусловлено, то и движеніе въ своемъ цѣломъ обусловлено, какъ таковое. Каждое частное движеніе обусловливается совокупностью предшествовавшихъ движеній, рядомъ импульсовъ или толчковъ. Но начало движенія не можетъ быть толчкомъ, ибо каждый толчокъ предполагаетъ предшествовавшее движеніе и является не причиной, а лишь однимъ изъ моментовъ дѣйствія. Если движеніе и является въ природѣ какъ видимая причина движенія, то на дѣлѣ такая причина есть лишь условная, передаточная. Истинное начало движенія есть такимъ образомъ и его пребывающая первая причина, обусловливающая какъ его сохраненіе, такъ и его прогрессивное возрастаніе. Каждое движеніе предполагаетъ въ концѣ концовъ движущее начало, каждый движимый объектъ — движущій субъектъ, двигатель. И этотъ двигатель, обосновывающій всю цѣпь естественной причинности, не будучи ни движимымъ, ни движеніемъ, есть начало совершенно невещественное, дѣятельное по природѣ, по существу своему — словомъ это духовное начало.

Въ природѣ однако не всѣ тѣла движутся въ силу внѣшняго импульса, внѣшней необходимости; не всѣ слѣдуютъ разъ навсегда данному направленію движенія. Есть тѣла, которыя двигаются, опредѣляясь къ тому извнутри, совершаютъ рядъ произвольныхъ цѣлесообразныхъ движеній; это тѣла живыхъ существъ, которыя

[1]) См. выше 319, 339.

въ своихъ движеніяхъ руководствуются *сознаніемъ*, а не внѣшнимъ толчкомъ. Человѣкъ находитъ въ себѣ самомъ начало и причину своихъ дѣйствій, сознаетъ себя ихъ виновникомъ. Это начало онъ находитъ не въ тѣлѣ своемъ: оно само матеріально и подвижно, его движутъ и внѣшнія силы и самъ человѣкъ; начало своихъ дѣйствій, тѣхъ, которыя онъ считаетъ своими, человѣкъ находитъ въ невещественномъ духѣ, въ своемъ разумномъ сознаніи.

Замѣчательно, что Анаксагоръ пытался даже отдѣлить душу, какъ индивидуальное начало, отъ Духа, какъ начала всеобщаго. Подобно всѣмъ грекамъ, до и послѣ него, онъ по всей вѣроятности мыслилъ душу въ видѣ тонкаго воздушнаго тѣла. Эта душа явилась какъ бы оболочкой духа, органомъ его индивидуальнаго проявленія; въ силу своей чрезвычайной удобоподвижности она служитъ удобнымъ проводникомъ его дѣйствія[1]). Она есть движущее — поскольку она исполнена духа и она есть движимое — поскольку она отъ него отлична. Духъ есть то, что даетъ нашей душѣ возможность *начинать*, а не *продолжать* только движенія. Духъ собственно и дѣлаетъ душу душою, освобождая ее отъ матеріальнаго начала: онъ есть нѣчто метафизическое и сверхъличное, выходящее за предѣлы личной души. И мы чувствуемъ, сознаемъ себя свободными въ разумномъ сознаніи, въ разумѣ, въ которомъ живетъ нѣчто сверхъличное и всеобщее, объективное, вѣчное, истинное[2])

Такова глубокая и плодотворная идея, которая просвѣчиваетъ сквозь ученіе Анаксагора. Но нравственно метафизическіе вопросы повидимому мало занимали этого мыслителя. Соприкоснувшись столь близко съ завѣтной областью духа, онъ всего менѣе былъ расположенъ въ нее углубиться. Цѣлью жизни своей, ея высшимъ благомъ онъ почиталъ созерцаніе небесъ; къ остальному онъ былъ болѣе

---

[1]) Если Анаксагоръ отдѣлялъ душу отъ духа, какъ свидѣтельствуетъ Аристотель, то ему и не оставалось ничего другого, какъ признать ея тѣлесность; если же онъ, отдѣляя ихъ, снова ихъ смѣшиваетъ, говоритъ о нихъ какъ объ одномъ и томъ же естествѣ *(ἀμφοῖν ὡς μιᾷ χρῆται φύσει)*, то онъ дѣлаетъ это, смѣшивая Духъ съ его органомъ, съ тѣмъ, въ чемъ Духъ непосредственно проявляется. Во всякомъ случаѣ я не вижу основанія отвергать свидѣтельство Аэція о тѣлесности души по Анаксагору, Plac. IV, 3, 2 (Dox. 387).

[2]) Я всего менѣе хочу приписывать Анаксагору модныя размышленія о „свободѣ воли“. Къ тому же простое различеніе между духомъ и вещественной природой, какъ оно ни важно, нисколько не рѣшаетъ вопроса о свободѣ воли Самостоятельность, независимость какой-либо природы — еще не свобода. Нельзя болѣе рѣзко отдѣлить духъ отъ плоти, чѣмъ то сдѣлалъ Спиноза; однако его „мыслящая вещь“ не свободна. Такъ и у Анаксагора, душа, будучи отчасти независимой отъ матеріи, есть лишь органъ общаго Духа.

или менѣе равнодушенъ[1]). Онъ былъ астрономъ по преимуществу, и самый Разумъ вселенной есть для него по преимуществу астрономическая гипотеза, безъ которой онъ не могъ объяснить себѣ движенья небесъ и ихъ закономѣрную красоту.

Такъ издалека, такъ глубоко закладывались основы послѣдующей метафизики. Нельзя не подивиться мудрой осторожности человѣческой мысли. Анализъ разума человѣческаго, логика, этика, психологія собственно еще не зарождались, и вопросы, связанные съ ними, еще не волновали умовъ. Всѣми такими изслѣдованіями стали заниматься послѣ; раньше ихъ и независимо отъ нихъ физіологія пришла къ признанію вселенскаго разума: онъ былъ признанъ въ качествѣ конечнаго постулата механической физики. Какъ видно изъ исторіи, изъ полемики Сократа, самая телеологія возникла лишь послѣ того, какъ разумъ былъ признанъ началомъ, а не наоборотъ. Духъ или Разумъ былъ открытъ не путемъ произвольныхъ телеологическихъ доказательствъ; но только у Сократа и его учениковъ телеологія (т.-е. ученіе о цѣляхъ, объ идеяхъ въ природѣ) была обоснована и выведена изъ ученія объ универсальности, абсолютности вселенскаго Разума.

Ученіе Анаксагора есть конечный продуктъ античной физики; далѣе философія природы итти не могла и уже въ ученіи Анаксагора мы сталкиваемся съ новыми, чисто метафизическими элементами. Оба начала философіи Анаксагора, Умъ и гомойомеріи, эти матеріализированныя родовыя *качества* — суть предѣльныя понятія физики, ея метафизическія постулаты.

По справедливому замѣчанію Шопенгауэра, какъ бы далеко ни зашло физическое объясненіе природы, оно всегда и неизбѣжно будетъ страдать двумя существенными недостатками, въ силу которыхъ все объяснимое физически — останется необъясненнымъ. „Первый изъ этихъ недостатковъ состоитъ въ томъ, что *начало* всеобъясняющей цѣпи причинъ и дѣйствій, т.-е. связанныхъ между собою измѣненій, безусловно никогда не достижимо, но постоянно отступаетъ въ безконечность, подобно границамъ пространства и

---

[1]) Clem. Strom. II, 416 D: *Ἀναξ... τὴν θεωρίαν φάναι τοῦ βίου τέλος εἶναι καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν.* Eud. Eth. I, 5, 1216 a, 10: жизнь имѣетъ для него значеніе — *τοῦ θεωρῆσαι* [*ἕνεκα*] *τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν.* Небо — отечество души и постольку должно быть главнымъ предметомъ ея заботъ, Diog. II, 7. См. *Zeller*, 912, разсказы о его необычайномъ равнодушіи къ несчастіямъ и смерти. Eud. Eth. I, 4, 1215 b, 6: *Ἀν... ἐρωτηθεὶς, τίς ὁ εὐδαιμονέστατος; οὐθείς, εἶπεν, ὃν σὺ νομίζεις, ἀλλ' ἄτοπος ἄν τίς σοι φανείη.*

времени. Второй недостатокъ — въ томъ, что причины, изъ которыхъ думаютъ все объяснить, всѣ до одной всегда основываются на чемъ-либо совершенно необъяснимомъ, а именно на первоначальныхъ и коренныхъ *свойствахъ* вещей и на проявляющихся въ нихъ *силахъ природы*, посредствомъ которыхъ вещи дѣйствуютъ опредѣленнымъ образомъ. Таковы — вѣсъ, твердость, отталкиваніе, упругость, теплота, электричество, химическія силы и т. д. Во всякомъ объясненіи всѣ эти силы или свойства остаются необъясненными, подобно неопредѣлимой неизвѣстной величинѣ какого-либо алгебраическаго уравненія, вполнѣ разрѣшеннаго въ другихъ отношеніяхъ. И нѣтъ такого презрѣннаго глинянаго черепка, который бы не состоялъ изъ подобныхъ необъяснимыхъ качествъ. Эти-то два недостатка, присущіе всякому чисто физическому, т.-е. причинному объясненію, указываютъ на то, что подобное объясненіе можетъ быть лишь относительнымъ, и что самый методъ его не есть единственный и конечный: постольку, слѣдовательно, этотъ родъ объясненія и не можетъ вести къ удовлетворительному разрѣшенію трудной загадки вещей, къ истинному пониманію міра и существованія вообще. А слѣдовательно физическое объясненіе, какъ таковое, нуждается въ метафизическомъ, которое даетъ ключъ къ разумѣнію всего предполагаемаго физикой“[1]).

Итакъ начало, первая причина съ одной стороны, и свойства, качественно неразложимыя силы природы — съ другой, вотъ метафизическія начала физики вообще и философской физики Анаксагора въ частности. Онъ уже созналъ предѣлъ физическаго міробъясненія: онъ понялъ, хотя и не вполнѣ, что конечныя данныя физики суть природныя качества и сверхъприродная причина. Эта причина лежитъ въ основаніи всякой причинности и дѣйствуетъ, не будучи дѣйствіемъ и не испытывая на себѣ никакого дѣйствія; она невещественна, духовна, метафизична.

Но до чистой метафизики и Анаксагоръ еще не доросъ: его „гомойомеріи“ представляютъ изъ себя матеріализацію качествъ, а „Умъ“ при всей своей духовности разсматривается исключительно, какъ физическая сила. Собственная духовная природа этого Ума въ немъ самомъ и въ его отношеніи къ сознанію и волѣ человѣка — вовсе не подвергается изслѣдованію. Духъ представлялся Анаксагору простымъ въ своемъ отвлеченномъ безразличіи. Мы даже не знаемъ, личенъ ли этотъ Умъ и въ какомъ смыслѣ можно приписывать ему сознаніе.

---

[1]) Welt als Wille (5. Aufl.) II, 192 и слѣд. passim.

Несмотря на важный прогрессъ философской мысли, Анаксагоръ все еще смѣшивалъ вещественное съ невещественнымъ; онъ не понялъ ни чисто метафизической природы родовыхъ свойствъ и качествъ — какъ это сдѣлалъ Платонъ, ни чисто метафизическаго характера Ума, первой причины, — какъ это сдѣлалъ Аристотель. Но для совершеннаго освобожденія метафизическаго умозрѣнія нужно было полное разложеніе античной физики въ горнилѣ софистики и та коренная реформа метода и вопросовъ философіи, которую совершилъ Сократъ.

На почвѣ древней физіологіи уже ничего нельзя было сдѣлать. Ближайшіе преемники Анаксагора, Архелай и Діогенъ Аполлонійскій, о которыхъ мы уже говорили[1]), стоятъ значительно ниже его въ философскомъ отношеніи и вновь впадаютъ въ грубый гилозоизмъ. Умъ, какъ „наилегчайшее“ изъ всего существующаго, постепенно превращается въ невѣсомый газъ и сливается съ воздухомъ, игравшимъ столь важную роль въ физикѣ Анаксагора.

Философствующая мысль требуетъ единства, ищетъ единаго верховнаго начала. А въ области физики такимъ началомъ можетъ быть только стихія, единство можетъ быть лишь стихійнымъ, субстанціальнымъ. „Мнѣ кажется, разсуждаетъ Діогенъ, что всѣ существа обособляются изъ одного и того же и суть одно и то же... Если бы все существующее въ нашемъ мірѣ, земля, воздухъ, вода и все прочее, что является въ дѣйствительности — было отлично одно отъ другаго по своей сущности, и если бы это не была все одна и та же сущность въ своихъ многообразныхъ измѣненіяхъ, то вещи различныя между собою не могли бы смѣшиваться, содѣйствовать и противодѣйствовать другъ другу. Не могло бы растеніе расти изъ земли, не могло бы произойти животное, или вообще что-либо, если бы не было этого основнаго тождества (субстанціальнаго единства). Но все сущее, каждое различнымъ образомъ, обособляется изъ одного и того же начала и къ нему же возвращается вновь“[2]). Такимъ путемъ Діогенъ пытался обосновать древній гилозоизмъ. Начало всего есть воздухъ, всеобъемлющій и всепроникающій, то сгущающійся во влагу, то разрѣжающійся вновь. Въ немъ носится земля и свѣтила, имъ дышетъ и живетъ все существующее, и его же Діогенъ непосредственно превращаетъ въ *начало движенія*, — вслѣдствіе его „легкости“ и удобоподвиж-

---

[1]) См. выше стран. 151—2.

[2]) Diog. Apol. fr. 2 (*Mull.*), ср. Ar. gener. et cor. I, 6, 322 b, 13: *εἰ μὴ ἐξ ἑνὸς ἦν ἅπαντα, οὐκ ἂν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων.*

ности. Далѣе на томъ же основаніи Діогенъ дѣлаетъ его и нача ломъ всякой разумности, слѣдуя въ этомъ Левкиппу. Такимъ образомъ отъ удобоподвижности мы перескакиваемъ къ движенію, отъ движенія — къ разумности. Чистый и сухой воздухъ, изъ котораго состоитъ наша душа, обусловливаетъ собою эту разумность; всякая влажность напротивъ того подавляетъ ее, замедляя движеніе воздуха — странное и нелѣпое мнѣніе, осмѣянное уже Аристофаномъ[1]). Въ остальныхъ подробностяхъ физика Діогена составлена эклектически изъ ученій Левкиппа и Анаксагора[2]). Ученикъ Анаксагора Архелай подобно Діогену признаетъ первоначальную смѣсь — воздухомъ, который входитъ и въ составъ Ума[3]).

---

[1]) Ar. Nubes 228 и слѣд. ср. Theophr. de sens. 44 (Dox. 511, 24): *κωλύειν γὰρ τὴν ἐκμάδα τὸν νοῦν*. См. о Діогенѣ *Zeller*, I. 236—53 и *Weygoldt*, zu Diog. von Apollonia въ Arch. f. Gesch. d. Ph. B. I, 6. 2, 8. 161.

[2]) Simpl. Phys. 6 r. 25: *Διογένης... τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε, τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν, τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων*. Ср. *Diels*, Philologenvers. Stettin 1880, 105—8.

[3]) Ср. *Zeller*, I, 927 и слѣд. Аристотель нигдѣ не упоминаетъ объ этомъ философѣ.

ГЛАВА IX.

СОФИСТЫ.

Во всей исторіи греческой философіи нѣтъ предмета болѣе спорнаго, чѣмъ софисты. Оцѣнка ихъ ученія, ихъ нравственнаго характера, ихъ политическаго значенія составляетъ предметъ самыхъ большихъ разногласій, съ тѣхъ поръ какъ Гегель выступилъ впервые въ защиту ихъ скептицизма и Гротъ — въ защиту ихъ политической дѣятельности[1]).

Самый терминъ „софистъ“ получилъ среди этихъ споровъ неопредѣленное значеніе. Первоначально это слово не имѣло никакого дурнаго, унизительнаго смысла; оно означало „мудрствующаго“ или попросту мудреца, посвятившаго жизнь высшей, умственной дѣятельности. Такъ Солонъ и Пиѳагоръ названы софистами у Геродота[2]). Затѣмъ софистами называли поэтовъ, музыкантовъ, философовъ, художниковъ; ибо мудрость понималась греками въ смыслѣ жизненномъ и конкретномъ, являлась художествомъ. Мудрецъ былъ искусникомъ всякой науки, философъ — мужемъ ученымъ во всякой премудрости, который въ собственныхъ глазахъ или во мнѣніи толпы былъ часто облеченъ пророческой или теургической силой.

---

[1]) *Hegel*, Gesch. d. Ph. II, 3, *Grote*, Geschichte Griechenlands IV. B. 580—622 (нѣм. перев.). Культурно-историческое значеніе софистовъ въ связи съ ихъ эпохой было указано *Германномъ* (Plat. Philos.) 179—223, 296—321. Еще до Грота извѣстный дилеттантъ *Льюисъ* заступился за нихъ съ англійской точки зрѣнія, но его вульгаризированная „Исторія философіи“ не заслуживаетъ серіознаго вниманія. У насъ въ пятидесятыхъ годахъ Катковъ принялъ ихъ подъ свое покровительство. Изъ серіозныхъ трудовъ, посвященныхъ вопросу о софистахъ, слѣдуетъ упомянуть работу *Schanz'a*, Beiträge z. vorsokr. Philos. aus Plato, 1, *Wecklein*, die Sophisten, *Siebeck*, Untersuchungen z. Phil. d. Gr. 2-te Aufl. 1888; *Ziegler*, Gesch. d. Ethik I, 1881, 38—53 и многихъ другихъ см. Ueberweg Grundriss, I, § 27. Едва ли впрочемъ найдется вопросъ, о которомъ было писано столько вздорнаго, лишняго и ненужнаго на всѣхъ европейскихъ языкахъ, не исключая и русскаго.

[2]) Her. I, 29, IV, 95.

Послѣ Пелепоннезской войны понятіе софиста начинаетъ съуживаться: народными учителями перестаютъ быть поэты, рапсоды, музыканты и философы. Софисты, въ тѣсномъ историческомъ смыслѣ слова, профессіональные, наемные преподаватели „добродѣтели и краснорѣчія“ монополизируютъ за собою это учительство. Они — великіе искусники того времени и сдѣлали изъ „мудрости“ свое искусство и ремесло [1]).

Такимъ образомъ первоначально имя софиста ничего позорнаго въ себѣ не имѣло, и многіе съ гордостью носили его. Теперь подъ софистикой мы разумѣемъ вообще ложную, кажущуюся діалектику, подъ софизмомъ — ложное умозаключеніе, подъ софистомъ — человѣка, который пользуется словомъ и діалектикой для доказательства того, что ему угодно независимо отъ истинности доказываемаго. Несмотря на различіе древняго смысла слова и современнаго, намъ кажется все-таки, что современный смыслъ слова софистъ оправдывается исторически на основаніи единодушнаго свидѣтельства древности. Мы поняли и сознали, что̀ такое софистика и софисты.

Въ исторіи софистами называютъ Протагора, Горгія, Продика, Гиппія, Ѳразимаха, Эвтидема и Діонисіодора, Полоса, Алкидама, Антифонта, Ликофрона, Протарха, Критіаса, Ксеніада, Эвена, Антимера и другихъ менѣе извѣстныхъ [2]). При всѣхъ различіяхъ своего характера, всѣ эти софисты имѣютъ достаточно общихъ родовыхъ чертъ въ своемъ ученіи и дѣятельности, чтобы быть причисленными къ одному и тому же классу. Собственно ученіе софистовъ не есть что-либо цѣльное. Говоря вообще, оно обнимало въ себѣ все, что угодно — обрывки всевозможныхъ знаній, искусствъ и философскихъ системъ, разложившихся во взаимномъ столкновеніи [3]). Оригинальныя теоріи были высказаны только двумя изъ нихъ — Горгіемъ и Протагоромъ: другіе имѣли весьма второстепенное значеніе и оставили намъ лишь отрывочные фрагменты, лишенные

---

[1]) Ср. *Zeller*, I, 965.

[2]) См. о нихъ *Zeller*, I, 943—964 die aeussere Geschichte der Sophistik. Протагоръ родился въ Абдерѣ (480—410), Горгій, ученикъ Эмпедокла, — въ Сициліи (р. 490 или 480); онъ прибылъ съ посольствомъ въ Аѳины въ 427 году. Критіасъ, глава тридцати тирановъ, былъ собственно лишь ученикомъ софистовъ.

[3]) См. коротенькую, но удачную характеристику у *Bernhardy*, Grundriss d. Gr. Litteratur, 4. Bearb. 1876, I, 480: sie hatten wenige Lehrsätze, dafür aber eine durch die Künste des Lehramts vervielfältigte Methode. Die Differenz lag in dem Mehr oder Weniger des Temperaments, in der Stärke des politischen oder des theoretischen Elements; denn die Philosophie war bloss erborgt und kaum mehr als ein Kitt. См. также мѣткую характеристику у *Brochard*, Les sceptiques grecs, 1887.

особаго интереса. Дешевый раціонализмъ и реторика составляютъ главнѣйшую ихъ черту.

Что касается до Горгія и Протагора, то это были дѣйствительно выдающіеся мыслители, въ значительной мѣрѣ способствовавшіе разложенію древнѣйшей философіи. Но что было въ ученіи ихъ умозрительнаго, ихъ крайній скептицизмъ, выраженный въ діалектической формѣ, могъ бы быть отдѣленъ отъ ихъ софистики, могъ быть высказанъ и не софистами. Ученіе Горгія есть крайній логическій выводъ изъ посылокъ элейской школы, ученіе Протагора — крайній выводъ изъ посылокъ Гераклита: чтобы ихъ высказать нужна была рѣшимость и діалектическая сила, но вовсе не нужно было стать профессіональнымъ софистомъ. Послѣдовательные ученики Парменида и Гераклита (напр. Кратилъ) приходили къ подобнымъ же выводамъ. То, что можно назвать философскимъ ученіемъ софистовъ, есть, какъ мы увидимъ, логическое разложеніе предшествовавшей философіи: но такое разложеніе, безъ сомнѣнія необходимое и важное для перехода философіи на высшую степень развитія — не могло имѣть самостоятельнаго значенія для самихъ софистовъ. На дѣлѣ оно было чрезвычайно важно и для нихъ, точно такъ же какъ и весь ихъ скепсисъ, заключая въ себѣ непосредственный практическій интересъ: они обосновывали имъ свой антифилософскій нигилизмъ.

Направленіе, представляемое софистами, есть всего менѣе философское умозрительное ученіе: это скорѣе антифилософское движеніе. Отъ этого-то оцѣнка ихъ и является столь спорной и трудной; болѣе чѣмъ оцѣнка всякаго другаго ученія она опредѣляется философіей каждаго, ибо она зависитъ главнымъ образомъ отъ степени нашего сочувствія къ философіи вообще. Если мы признаемъ философію и метафизику, то вмѣстѣ съ Платономъ должны произнести софистамъ довольно суровый приговоръ. Если мы вмѣстѣ съ разными англійскими писателями отвергаемъ возможность метафизики и, въ сущности, самой философіи, то мы должны признать основные тезисы софистическаго ученія: абсолютный скептицизмъ въ области теоретической, утилитаризмъ въ области нравственной, отрицаніе всякаго абсолюта или, во всякомъ случаѣ, отрицаніе его независимости.

Антифилософскія положенія софистовъ крайне просты и немногосложны. Все относительно, все условно: мѣра всему — человѣкъ, его мнѣніе и его произволъ. Истины нѣтъ, она не можетъ быть извѣстна — есть только мнимая видимость. Знанія также нѣтъ —

есть только мнѣнія, болѣе или менѣе убѣдительныя. Учить значитъ убѣждать. И такъ какъ нѣтъ объективной истины, такъ какъ есть только видимость, человѣкъ же есть мѣра всѣхъ вещей и всякаго мнѣнія — то можно убѣждать всѣхъ во всемъ. И нѣтъ на землѣ искусства выше, чѣмъ искусство убѣждать: имъ мы по произволу измѣняемъ существующую видимость и производимъ новую, какую хотимъ[1]). Слово есть главное средство, чрезъ которое убѣжденіе или мнѣніе сообщается человѣку; въ словахъ мыслитъ человѣкъ и словами онъ убѣждается. Высшее изъ искусствъ есть искусство слова и оно же есть мудрѣйшая изъ наукъ. Это не логика, не искусство мысли: ибо чистая мысль есть мысль философская, преслѣдующая истину для нея самой, а не видимость ради удовольствія или корысти. Это — реторика, искусство рѣчи. Съ тѣхъ поръ какъ существуютъ „либеральныя профессіи“, — софисты всегда были и будутъ; не мудрено поэтому, что направленіе и міросозерцаніе греческихъ софистовъ находитъ себѣ защитниковъ и донынѣ, потому что никогда самый принципъ софистики не былъ высказанъ такъ ярко и откровенно, какъ въ Греціи. Антифилософскій субъективизмъ софистовъ, подчасъ совершенно нигилистическій, встрѣчаетъ сочувствіе особенно теперь, когда Европа переживаетъ критическій періодъ, который въ большихъ размѣрахъ напоминаетъ намъ Грецію въ эпоху Пелопоннезской войны. Ибо и теперь основныя противорѣчія внѣшней и внутренней жизни народовъ выяснились, обострились, и во многомъ поколеблены нравственныя вѣрованія человѣчества силою вещей. При такихъ обстоятельствахъ оцѣнка софистики является особенно трудной, даже въ области чисто философской.

Не менѣе сложнымъ является намъ опредѣленіе политическаго значенія софистовъ. Они имѣютъ отношеніе и къ философіи и къ политикѣ: по опредѣленію одного изъ нихъ, Продика, софистъ есть нѣчто среднее между философомъ и политическимъ дѣятелемъ, стоитъ на границѣ между ними[2]). А какъ философія и политика должны относиться другъ къ другу? Должна ли философія искать истины для нея самой и, опознавъ ее, ставить обществу идеалы?

---

[1]) Протагоръ у Платона Theaet. 166, D.: *ἐγὼ γάρ φημι τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μή· μυρίον μέντοι διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου αὐτῷ τοῦτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι καὶ φαίνεται τῷ δὲ ἄλλα· καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι.*

[2]) Plat. Euthyd. 305, C: *οὓς ἔφη Πρόδικος μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ.*

Или же она должна сообразоваться съ дѣйствительно существующимъ общественнымъ порядкомъ, брать общество такъ, какъ оно есть, и приноравливаться къ нему, не увлекаясь никакими высшими идеалами[1]).

У насъ напр. Катковъ, у котораго мы заимствуемъ эти выраженія, выступилъ въ своемъ раннемъ трудѣ защитникомъ софистовъ; онъ не измѣнилъ себѣ и впослѣдствіи до конца жизни, потому что такъ именно смотрѣлъ на соотношеніе между дѣйствительностью и общественными ученіями. Но другіе смотрѣли на дѣло иначе и, задаваясь различными идеалами, все равно западническими или славянофильскими, осуждали въ самомъ Катковѣ софиста русскаго самодержавія, какъ Платонъ осуждалъ софистовъ демократіи, и Сократъ — софистовъ олигархіи. Всякій государственный строй имѣетъ своихъ идеалистовъ, своихъ теоретиковъ и практиковъ; всякій имѣетъ и своихъ софистовъ[2]).

Такимъ образомъ оцѣнка софистовъ усложняется еще вопросомъ политическимъ или точнѣе вопросомъ о соотношеніи между идеалами и общественной дѣятельностью. Политика совершенно выходитъ за предѣлы нашего изслѣдованія и мы не будемъ вовсе касаться политическаго значенія софистовъ, оцѣнивая ихъ лишь съ историко-философской точки зрѣнія. Но и здѣсь задача наша двоится въ силу указаннаго антифилософскаго характера софистики. Софистика есть не только продуктъ разложенія древнѣйшей философіи, но стоитъ въ несомнѣнной связи съ разрушеніемъ древняго быта, вѣрованій и традицій. Она есть сложное и самобытное культурное явленіе, и когда мы видимъ, какъ субъективизмъ проникаетъ постепенно во всѣ сферы греческой жизни, мы не можемъ разсматривать его какъ простое послѣдствіе проповѣди софистовъ. Наоборотъ, какъ показалъ уже Платонъ, самая софистика въ своемъ корнѣ обусловливается этимъ началомъ, являясь лишь однимъ изъ его обнаруженій.

---

[1]) Ср. *Очерки древнѣйшаго періода греческой философіи* М. П. Каткова 1853, стр. 52—4, который посвящаетъ софистамъ едва ли не лучшія страницы своего труда. Замѣчательно, что послѣ Гегеля онъ былъ однимъ изъ первыхъ писателей, взявшихся защищать софистовъ: „Существовавшее общество брали они такъ, какъ оно было, и, не увлекаясь высшими идеалами, старались приноравливаться къ положительнымъ условіямъ общественнаго быта своей страны и своего времени“.

[2]) Ib. 53. „Въ софистахъ аѳинскихъ нѣтъ никакого существеннаго отличія противъ мыслящихъ людей нашего времени, не посвящающихъ своего мышленія высшимъ теоретическимъ цѣлямъ, а употребляющихъ его какъ средство для практическихъ цѣлей“.

Разсмотримъ же исторію греческой софистики съ двойной точки зрѣнія: во-первыхъ, какъ исторію разложенія античной мысли, во-вторыхъ, какъ самобытное культурное явленіе.

1. Теоретическій нигилизмъ софистовъ.

Разложеніе древней греческой философской физіологіи есть медленный естественный процессъ, который мы уже прослѣдили въ его главныхъ чертахъ. Каждая школа, каждое ученіе носило въ себѣ его зародышъ. Изъ первобытной неопредѣленности абсолютнаго выяснились три его опредѣленія — абсолютное какъ всеединство, какъ процессъ, какъ неизмѣнное бытіе. Каждое изъ этихъ трехъ опредѣленій оказалось ложнымъ въ своей отвлеченности: формальный принципъ числа, заключающаго въ себѣ синтезъ единства и множества — не можетъ объяснить ни дѣйствительнаго бытія вещей, ни ихъ генезиса, движенія; изъ Гераклитова процесса — нельзя постичь ничего сущаго, пребывающаго, изъ бытія Парменида — ничего становящагося, движущагося. Если правъ Гераклитъ, ничто не пребываетъ, ничто не подлежитъ никакому утвержденію, ничто не тождественно себѣ, а слѣд. ничто не есть — кажется только, и ничто не можетъ быть *познано* и высказано. Если правъ Парменидъ — сущее едино и въ силу абсолютнаго тождества съ собою не допускаетъ на ряду съ собою ничего другого, никакого познанія и даже никакого предиката: ничто не существуетъ, ничто не можетъ быть познано — все только кажется и говорится — на дѣлѣ нѣтъ ничего. Такъ разсуждали Протагоръ и Горгій — совершенно въ духѣ обѣихъ школъ; такъ приходили они къ тождественному результату, отправляясь отъ противоположныхъ другъ другу посылокъ.

Слѣдовательно каждая изъ этихъ школъ разлагалась изнутри, путемъ діалектическаго развитія своихъ отвлеченныхъ началъ. Этимъ дѣло не ограничивалось: школы, философы полемизировали между собою и полемизировали съ успѣхомъ. Каждая школа обличала отвлеченность другихъ ученій; элейская школа послѣ Парменида получаетъ исключительно полемическій характеръ, и ея разрушительная дѣятельность ярко отзывается на судьбѣ всѣхъ послѣдующихъ философскихъ построеній. Но діалектика элеатовъ оказывается обоюдоострой и подъ руками Горгія обращается противъ самаго положительнаго содержанія элейскаго ученія. Сущее элеатовъ безусловно абстрактно и не допускаетъ о себѣ никакого

опредѣленія; въ своемъ чистомъ единствѣ оно совершенно отрицательно. Всякая рѣчь объ этомъ сущемъ есть ложь: слово, представленіе — не только не адэкватны, но безусловно противны ему. Такимъ образомъ сущее элеатовъ ничѣмъ не отличается отъ ихъ „небытія“, котораго нельзя ни мыслить, ни изречь.

Далѣе мы уже видѣли, что всѣ разнообразныя попытки примиренія іонійской и элейской школы въ ученіяхъ Эмпедокла, Анаксагора и атомистовъ — оказались неудовлетворительными. Всѣ эти философы отрицали генезисъ, всѣ рѣзко различали между чувственной дѣйствительностью міра явленій и непреходящимъ умопостигаемымъ бытіемъ истинно сущаго. Но съ одной стороны за этимъ „сущимъ“ остаются элейскія понятія отвлеченной безусловности и неизмѣнности, съ другой — оно получаетъ физическія опредѣленія, превращается въ матеріальное множество, такъ что уже въ самомъ представленіи основныхъ началъ заключается скрытое діалектическое противорѣчіе. Элейское понятіе сущаго на дѣлѣ отрицало всѣ конкретныя опредѣленія, въ особенности же матеріализмъ упомянутыхъ философовъ Іонійцы и элейцы оставались непримиренными, и новыя ученія, не удовлетворяя ни тѣмъ, ни другимъ, страдали противорѣчіемъ обоихъ. Съ одной стороны они отрицали іонійскій генезисъ, съ другой — въ противность основному положенію элейцевъ допускали множество и движеніе. Простого діалектическаго развитія, простого вывода слѣдствій, заключающихся въ началахъ этихъ системъ, достаточно было для полнаго ихъ разложенія.

Всѣ древніе философы рѣзко различали между истиной и кажущимся явленіемъ. И всѣ сходились въ томъ, что разумъ, въ своей высшей дѣятельности, познаетъ истину, а источникъ лжи заключается въ чувственности человѣка. Тѣмъ не менѣе чувственный міръ пребывалъ наряду съ истинно-сущимъ, какъ нѣчто особое, — это было живое противорѣчіе и оно требовало разрѣшенія. Отсюда, какъ мы видѣли, и возникли указанныя попытки ввести, воспринять въ идею истинно сущаго всѣ стихіи чувственнаго міра (Эмпедоклъ), а затѣмъ, когда и этого оказалось мало, — всѣ вещественныя качества (Анаксагоръ) и даже всѣ индивидуальные элементы чувственнаго міра (атомисты). Но тѣмъ самымъ всѣ эти элементы, общіе, частные, индивидуальные превращались въ отвлеченныя метафизическія начала, за которыми оставались элейскія опредѣленія сущаго, — и постольку въ своемъ отвлеченіи эти начала противополагались дѣйствительности, чувственному явленію.

Что же обусловливаетъ это чувственное явленіе, совокупность того, что *кажется* намъ? Очевидно — субъективное воспріятіе человѣка, индивидуальная чувствующая природа. Міръ является не такъ, какъ его мыслитъ разумъ, не такъ, какъ онъ есть въ себѣ, а такъ, какъ онъ кажется[1]). Такимъ образомъ субъективное сознаніе, или *мнѣніе* есть какъ бы особое начало, существующее наряду съ истиной, и этимъ началомъ обусловленъ чувственный міръ явленій, какъ мы видимъ уже у Парменида. Отсюда естественно объясняется общій принципъ софистики — ея нигилистическій субъективизмъ. Іонійцы и элейцы приводятъ къ одинаково отрицательнымъ результатамъ; и конечнымъ выводомъ изо всей древнѣйшей философіи является отрицаніе познаваемости и самаго абсолютнаго существа Истины. Метафизическія начала разрѣшаются въ противорѣчія, взаимно уничтожая другъ друга — и не остается ничего, кромѣ относительнаго явленія, кромѣ чисто субъективнаго мнѣнія. И софисты доказываютъ, что „нѣтъ ничего“, что „все изъ небытія“, все есть мнѣніе и существуетъ лишь такъ, какъ оно намъ кажется[2]). Мнѣніе есть мѣра всего; и Протагоръ, исходя изъ отрицанія истинно сущаго, провозгласилъ человѣка мѣрою всѣхъ вещей: существующихъ — что онѣ существуютъ, не существующихъ — что ихъ нѣтъ[3]).

Такимъ образомъ прежній непосредственный, объективный антропоморфизмъ, бывшій основою древняго міросозерцанія, впервые превращается здѣсь въ сознательный, субъективный и скептическій. Не слѣпая природа, не боги суть мѣра всѣхъ вещей, но человѣкъ, его эмпирическая чувственная индивидуальность, которой обусло-

---

[1]) Кромѣ элеатовъ, Эмпедоклъ, атомисты, Анаксагоръ вполнѣ присоединяются къ такому взгляду. См. напр.: Arist. Metaph. III, 5, 1009 b, 25: *Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν.*

[2]) Такъ напр. Горгій, Arist. de Melisso c. 5 и Ксеніадъ, Sext. Emp. adv. Math. VII, 53: *Ξενιάδης δὲ ὁ Κορίνθιος, οὗ καὶ Δημόκριτος μέμνηται, πάντ' εἰπὼν ψευδῆ καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν πᾶν τὸ φθειρόμενον φθείρεσθαι, δυνάμει τῆς αὐτῆς ἔχεται τῷ Ξενοφάνει στάσεως.* Ср. ibid. 388, 399, VIII, 5; Pyrrh. II, 18. Продикъ, (Pseudo-) Plato Eryxias, 397, D: *ὅποῖοι ἄν τινες ὦσιν οἵ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι.* Протагоръ: *οἷα ἂν δοκῇ ἑκάστῳ, τοιαῦτα καὶ εἶναι.* Plat. Krat. 386, C. Theaet. 152 A. Ar. Met. XI, 6, IV. 4, 1007 b, 22, IV, 5 и пр.

[3]) Plato, Theaet. 152, A: *φησὶ γάρ που (Πρωταγόρας) πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν... Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί.* Ib. 152 C. *οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι* ibid. 160 C. Также Krat. 385 E. Ar. M. X, 1, 1053 a, 35.

влено все, что является, все, что кажется существующимъ. Ибо если нѣтъ ничего объективно сущаго, то есть только то, что является человѣку, что кажется ему (ἃ δοκεῖ τινί); а такъ какъ людей много и состоянія ихъ органовъ различны, то каждому вещи являются иначе, для каждаго онѣ иначе существуютъ. Каковъ человѣкъ, таковы и вещи, каково ощущеніе, таково и ощущаемое. Нѣтъ ни истины, ни лжи — и все подлежитъ противоположнымъ утвержденіямъ[1]).

Тѣ начала, которыя древнія школы считали истинно сущими, оказались мнимыми, существующими лишь во мнѣніи философовъ, противорѣчащими другъ другу и непримиримыми между собою. Въ связи съ этими началами каждый философъ признавалъ цѣлый рядъ физіологическихъ положеній, математическихъ, астрономическихъ и другихъ. Иныя изъ этихъ положеній возбуждали интересъ своею парадоксальностью, другія имѣли научное значеніе сами по себѣ, независимо отъ основныхъ началъ. Мало-по-малу вся философія разлагается на отрывочныя *мнѣнія* безъ всякой органической связи,—это уже не догматы, не истины, но просто извѣстныя положенія, обладающія большею или меньшею вѣроятностью. Каждое изъ нихъ имѣетъ что-нибудь за себя и многое противъ. При такихъ условіяхъ развивается эклектизмъ, сначала среди философовъ, а затѣмъ, въ гораздо большемъ масштабѣ, среди всѣхъ образованныхъ грековъ. Потребность въ образованіи была весьма велика, и чтобы быть всестороннимъ, оно должно было стать эклектическимъ.

Уже Анаксагоръ и Эмпедоклъ являютъ собою примѣры подобнаго эклектизма, хотя они еще исходятъ изъ серьезнаго примирительнаго стремленія, изъ оригинальныхъ началъ. Но уже ученики Анаксагора не представляютъ самобытныхъ особенностей: Діогенъ Аполлонійскій напр. уже является эклектикомъ, лишеннымъ всякаго серьезнаго значенія. Мало-по-малу все просвѣщеніе получаетъ характеръ эклектическій. Лучшіе люди аѳинскаго общества составляли свое міросозерцаніе изъ элементовъ въ высшей степени разнородныхъ. Самъ Сократъ „перебиралъ съ друзьями сокровища мудрыхъ

---

[1]) Ar. M. IV, 5, 1009 a, 6: *ἔτι δ'ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος ...εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἔστιν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι* (cp. de an. III, 3, 427 b, 3). *πολλοὶ γὰρ τἀναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς μὴ ταὐτὰ δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦσθαι νομίζουσιν· ὥστ' ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι. καὶ εἰ τοῦτ'ἐστίν, ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντ' ἀληθῆ· τὰ ἀντικείμενα γὰρ δοξάζουσιν ἀλλήλοις οἱ διεψευσμένοι καὶ ἀληθεύοντες. εἰ οὖν ἔχει τὰ ὄντα οὕτως, ἀληθεύσουσι πάντες.*

мужей древности, избирая изъ нихъ то, что усматривалъ въ нихъ хорошаго“[1]).

Это конечно не тотъ систематическій эклектизмъ безсильной старости, упадка, истощенія мысли, который силится внѣшнимъ образомъ соединить непримиримыя противорѣчія. Это скорѣе порывъ юности, впервые столкнувшейся съ противорѣчіями знанія и дѣйствительности, это стремленіе къ разрѣшенію противорѣчій, которыя болѣе чувствуются, чѣмъ сознаются большинствомъ образованныхъ людей того времени. Поэтому самое умственное движеніе получаетъ здѣсь характеръ въ высокой степени драматическій, поэтому оно столь богато дѣйствіемъ и паѳосомъ. Самъ Эврипидъ, великій трагикъ аѳинской охлократіи, этотъ „философъ сцены“ является намъ однимъ изъ наиболѣе яркихъ примѣровъ того тревожнаго броженія, которое охватило умы и разомъ подняло множество назрѣвшихъ жизненныхъ вопросовъ относительно всѣхъ вещей „божескихъ и человѣческихъ“. Эврипидъ не скептикъ, но не имѣетъ опредѣленной философской системы: умъ пытливый и страстный, онъ ищетъ истины и умствуетъ, онъ увлекается различными идеями, не удовлетворяясь ни одной. Онъ чувствуетъ, что нѣтъ ничего прочнѣе традиціонныхъ, позитивныхъ вѣрованій, завѣщанныхъ отцами[2]), и вмѣстѣ все побуждаетъ его въ нихъ сомнѣваться, ибо всѣ они приходятъ въ столкновеніе между собою, въ противорѣчіе съ дѣйствительностью, съ требованіями ума и нравственнаго сознанія. Это столкновеніе и противорѣчіе является ему въ высшей степени жизненнымъ, конкретнымъ и драматичнымъ въ полномъ смыслѣ слова. Вся драма Эврипида есть изображеніе той всеобщей коллизіи нравственныхъ идей, старыхъ и новыхъ началъ, которую переживало современное ему общество. Всѣ эти идеи, начала, вѣрованія, облекаются въ плоть и кровь, всѣ говорятъ и спорятъ, наступаютъ другъ друга и, что всего важнѣе, всѣ показываются въ своемъ отношеніи къ дѣйствительности. Какъ примирить ихъ, какъ они мирятся въ себѣ самихъ, въ чемъ истина жизни? Чтобъ отвѣтить на это, надо много искать и много учиться, надо все разсмотрѣть и обсудить всесторонне, изслѣдовать всѣ мнѣнія и вѣрованія людскія; ибо чего нѣтъ въ частномъ, то можетъ отыскаться въ цѣломъ. И Эврипидъ перебираетъ всѣ вѣрованія и мнѣнія мудрецовъ: Анаксагоръ и софисты, Гераклитъ и орфики оставили многочисленные

---

[1]) Xen. Mem. I, 6, 14: *ἄν τι δρῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα.*
[2]) Bacch. 194: *πάτρῳοι παραδοχαί.*

слѣды въ его произведеніяхъ[1]). Но трудно сказать, чему вѣрилъ самъ Эврипидъ, чему вѣрили его просвѣщенные современники: всѣ они были болѣе или менѣе скептическими эклектиками, въ силу вещей.

Такимъ образомъ эклектизмъ разсматриваемаго нами періода обусловливается противорѣчіями, неполнотою предшествовавшихъ системъ, при живомъ запросѣ всесторонняго знанія, при избыткѣ силъ, еще не сосредоточившихся въ одномъ широкомъ теченіи.

Софисты были главными проводниками эклектическаго образованія. Преподавать философію въ ихъ время значило преподавать мнѣнія, частью метафизическія, частью физіологическія и нравственныя. И такъ какъ подобныхъ мнѣній было очень много относительно каждой вещи, то они естественно противорѣчили другъ другу, хотя всѣ имѣли свое основаніе. При такихъ условіяхъ образованность, а еще болѣе ученость имѣла своеобразныя послѣдствія: — большая ученость доводила софиста Гиппія до того, что онъ противорѣчилъ себѣ относительно всякой данной вещи[2]). Протагоръ, теоретикъ софистики, возвелъ такое противорѣчіе въ принципъ: онъ впервые высказалъ, что относительно всякой вещи могутъ быть высказаны два противоположныя другъ другу сужденія[3]). Исторически онъ былъ правъ и свидѣтельствовалъ о томъ, что было.

Эклектизмъ составляетъ исходную точку профессіональнаго преподаванія софистовъ: отъ философіи до гимнастики не было науки, которой бы они не учили. И это не только простые софисты, но знаменитости, какъ Гиппій, Полосъ, Антифонтъ, Алкидамъ и Критіасъ, которые между прочимъ предавались и физикѣ[4]). Самъ Горгій

---

[1]) См. Bernhardy III, 396—408. Zeller, II, 4, 12 Steinhart въ Arch. f. Litteraturgesch. 1870. Nägelsbach, die nachhomerische Theologie c. VIII.

[2]) Xen M IV, 4, 6, гдѣ Сократъ говоритъ ему: *σὺ δ ἴσως διὰ τὸ πολυμαθὴς εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις.*

[3]) Diog. IX. 51 *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.* Ср. Ar M. IV, 4, 1007 b, 19 *...ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν.* ib. 5, 1009 a, 6. Отсюда стихъ Еврипида, его ученика, Antiop. fr. 29:

ἐκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων
ἀγῶνα θεῖτ' ἄν, εἰ λέγειν εἴη σοφός.

[4]) О Гиппіи см. Xen. M. IV, 4, 6. Plat. Prot. 315, C. 318, D. Hipp. maj. 285 C: онъ обучалъ астрономіи, метеорологіи, геометріи, музыкѣ и пр. О знакомствѣ Полоса съ ученіемъ физиковъ свидѣтельствуетъ Платонъ (Gorg. 465 D — *σὺ γὰρ (Πῶλε) τούτων ἔμπειρος).* Полосъ былъ ученикомъ Горгія точно такъ же, какъ и Алкидамъ (на *Φυσικός* котораго ссылается Діогенъ VIII, 56) и Критій, раздѣлявшій повидимому психологическія воззрѣнія Эмпедокла (Ar. de an. I, 2, 405 b, 5). Объ Антифонтѣ см. *Zeller*, I, 990, *Sauppe*, de Antiphonte sophista и *Diels*, Gorgias und Empedocles, 358: въ своихъ двухъ книгахъ *περὶ ἀληθείας* „онъ доказываетъ свой эклектическій интересъ къ уста-

началъ съ эклектической физики Эмпедокла, чрезъ посредство котораго онъ вѣроятно впервые ознакомился съ ученіемъ элейцевъ. Затѣмъ онъ, повидимому, убѣдился въ несостоятельности своего учителя: діалектика Зенона раскрыла ему противорѣчія, присущія матеріальному множеству и движенію. Горгій усвоилъ себѣ эту діалектику и въ своемъ сочиненіи „о природѣ или о не существующемъ“ довелъ ее до крайнихъ послѣдствій, побѣдоносно обратилъ ее противъ самого элейскаго понятія „истинно сущаго“. Разрѣшивъ такимъ образомъ все существующее въ мнимую видимость[1]), онъ точно такъ же, какъ и Протагоръ, послѣдовательно предался преподаванію реторики, посвятилъ себя всецѣло этому искусству, начала котораго онъ изучилъ уже отъ Эмпедокла. Итакъ сперва натурфилософія, изученіе различныхъ философскихъ и физіологическихъ *мнѣній*, затѣмъ діалектика, превращающая все сущее въ нѣчто *мнимое;* отрицающая его бытіе, познаваемость, выразимость; и наконецъ реторика, искусство производить мнѣнія, убѣждать посредствомъ словъ[2]). Ибо разъ истины нѣтъ и она не познаваема, то доказательства сводятся къ словамъ, къ реторикѣ; доказуемы только мнѣнія и притомъ самыя противоположныя мнѣнія, — какъ это видно изъ діалектики, какъ это случалось въ дѣйствительности.

Таковъ ходъ развитія Горгія, таково же и развитіе всей софистики вообще. Отъ прежней философіи остались лишь мнѣнія и различные діалектическіе пріемы. Мнѣнія противорѣчили другъ другу, а діалектическое искусство безъ логическихъ правилъ и критеріевъ превращало всѣ понятія человѣка въ сплошную сѣть противорѣчій и такимъ образомъ выродилось въ безсодержательную софистическую эристику. Реторика естественно выдвигалась на первый планъ: если все есть мнѣніе, то не можетъ быть искусства выше, чѣмъ искусство измѣнять мнѣнія людей и производить въ нихъ по произволу

рѣзкой физіологіи, пытаясь объяснить нѣкоторыя метеорологическія явленія то по Гераклиту, то по Діогену, то по Анаксагору“. Онъ же занимался задачей о квадратурѣ круга.

[1]) Ib. 360. *Дильсъ* считаетъ подлинными его „Елену“ и „Паламеда“, гдѣ онъ говоритъ между прочимъ (24): *τό γε δοξάσαι κοινὸν ἅπασι περὶ πάντων.* Ср. Isocr. 3. 26, 15. 271. См. также Plat. Phaedr. 267 A. и др.

[2]) Самъ онъ говоритъ въ своей „Еленѣ“: *ὅτι δ'ἡ πειθὼ προσοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ'ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνῃ γραφείς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθείς· τρίτον φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος... ὡς εὐμετάβολον ποιοῦσι τὴν τῆς δόξης πίστιν* (т.-е. физика, риторика, эристика).

мнѣнія — добрыя и недобрыя, пріятныя и непріятныя[1]). Философія получаетъ такимъ образомъ практическій интересъ: за упраздненіемъ всего ея положительнаго содержанія, отъ нея остается лишь форма — мысль и слово, которыя человѣкъ властенъ употреблять по произволу для своихъ личныхъ субъективныхъ цѣлей. И софисты обучали этому искусству мысли и слова (*φρονεῖν τε καὶ λέγειν*), причемъ всѣ остальныя искусства и науки имѣли въ глазахъ ихъ служебное, воспитательное значеніе. — Въ этомъ практическомъ субъективизмѣ вся сущность софистики. Философія ищетъ истину для нея самой, софистика не вѣритъ въ истину, ищетъ внѣшней выгоды и превращаетъ философію въ средство для своихъ цѣлей. Истину можно искать безкорыстно, для нея самой; ее должно безкорыстно проповѣдывать, безкорыстно ей учить. Но мнѣніямъ нельзя служить безкорыстно, особенно мнѣніямъ завѣдомо неосновательнымъ. Предметъ софистики, по выраженію Горгія и Платона, согласно безпристрастному сужденію Аристотеля, есть *небытіе* или *ничто*[2]). А „ничему“ нельзя служить ради ничего, — ибо это значило бы служить совершенно даромъ. Если истина для меня все, то личная выгода ничто; а если истина ничто, то эта выгода впереди всего. Такъ оно и было для софистовъ: ихъ скептицизмъ, ихъ нигилизмъ служили теоретическимъ обоснованіемъ ихъ риторикѣ, а эта, по самому существу своему, являлась лишь средствомъ въ рукахъ того, кто ей обладалъ.

Но прежде чѣмъ разсмотрѣть риторику софистовъ съ ея практической, нравственной стороны, мы еще разъ остановимся на теоретическомъ скептицизмѣ Протагора и Горгія. Независимо отъ своихъ практическихъ послѣдствій, онъ имѣетъ и умозрительный интересъ и историческое значеніе для послѣдующихъ ученій, для платонизма въ особенности. Скептицизмъ Протагора вытекаетъ, какъ сказано, изъ посылокъ Гераклита, а можетъ быть также и изъ скептическихъ положеній атомизма[3]). Только Протагоръ съ особою силою напираетъ

---

[1]) См. выше 373, 1. Ср. Plat. Soph. 235 B: *σοφιστικὴ... εἰδωλοποιική*. 236, C: *εἰκαστική, φανταστική* и др.

[2]) Arist. Metaph. VI, 2, 1026 b, 14—15: *διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν*. Ср. ibid. XI, 8, 1064 b, 29—30: *διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν*. Ср. Plat. Soph. 237 и слѣд.

[3]) См. выше. Существуетъ даже преданіе, что Протагоръ, происходя изъ Абдеры, былъ ученикомъ Демокрита. (Письмо Эпикура у Diog. IX, 53). Но по хронологическимъ соображеніямъ, врядъ ли это допустимо, даже въ томъ случаѣ, если Демокритъ родился ранѣе 460 г. Тѣмъ не менѣе нѣтъ основанія сомнѣваться въ томъ, что Протагоръ былъ знакомъ съ ученіемъ абдерской школы, основанной учителемъ Демокрита, Левкиппомъ. Свидѣтельство Эпи-

на относительность всѣхъ явленій и воспріятій, на неизбѣжную ихъ субъективность[1]). Все находится въ непрестанномъ измѣненіи, въ вѣчномъ движеніи, которое распадается на *безконечное множество отдѣльныхъ движеній*, частью дѣятельныхъ, частью страдательныхъ. Всѣ свойства вещей суть отношенія, продукты взаимодѣйствія вещей, ихъ дѣятельныхъ и страдательныхъ движеній. Самое дѣйствіе и страданіе — соотносительны и предполагаютъ нѣчто, къ чему они относятся. Поэтому никакая вещь не можетъ обладать никакимъ свойствомъ безотносительно, никакая вещь не можетъ опредѣляться своими качествами, ибо всѣ эти мнимыя качества вещей суть продукты ихъ взаимнаго движенія, столкновенія и смѣшенія. Самыя ощущенія, воспріятія возникаютъ изъ столкновенія двухъ противоположныхъ движеній — воспринимаемаго предмета и воспринимающаго органа. Пока длится такая встрѣча или столкновеніе, существуетъ ощущеніе; нѣтъ столкновенія — ощущенія нѣтъ, органъ не воспринимаетъ, предметъ лишенъ своихъ чувственныхъ свойствъ[2]). Далѣе эти свойства очевидно зависятъ отъ организаціи воспринимающаго субъекта, его природы, состоянія, его отношенія къ окружающей средѣ. Для каждаго изъ насъ вещи существуютъ иначе въ каждое данное мгновенье. А то, что никому не является, не существуетъ вовсе. Итакъ никакая вещь, взятая сама по себѣ, не есть что-либо единое, что-либо опредѣленное, допускающее о себѣ какое-либо наименованіе: „но если мы назовемъ ее большою, она окажется малой, назовемъ тяжелой — окажется легкой и такъ далѣе, потому что нѣтъ ничего, что было бы единымъ, или чѣмъ-либо, или какимъ-либо. Ибо изъ движенія, перемѣщенія и взаимнаго смѣшенія возникаетъ все, что мы ложно называемъ существующимъ, ибо нѣтъ ничего, но все становится“, и притомъ становится не безусловно, а только мнимымъ, относительнымъ образомъ[3]). Поэтому все есть и не есть, все подлежитъ противоположнымъ утвержденіямъ, все сказывается о всемъ и ничто ни о чемъ[4]).

кура объясняется тѣмъ, что онъ отрицалъ существованіе Левкиппа (Diog. X, 13).

[1]) Plat. Theaet. 157 A. Ср. выше также Продикъ (377, 2).

[2]) Plat. Theaet. 156 A и слѣд. Ar. Met. IX, 3, 1047 a, 5: *αἰσθητὸν οὐδὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον.* Sext Pyrrh. I, 219. *τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν.*

[3]) Theaet. 152 A. Ср. 157 A: *οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλὰ τινὶ ἀεὶ γίγνεσθαι.* 160 B. Plut. adv. Col. 4, 2: *μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον.*

[4]) Ar. M. IV, 4, 1007 b, 19. Ср. утвержденія Евтидема въ Plat. Krat. 386, D.

Всѣ эти скептическія положенія въ равной мѣрѣ согласуются съ началами Гераклита, атомистовъ и Эмпедокла.

Аргументы Горгія располагаются слѣдующимъ образомъ: 1) ничто не существуетъ; 2) если есть нѣчто сущее, оно не познаваемо; 3) если даже оно познаваемо, оно невыразимо и неизъяснимо[1]).

1. Если бы что-либо существовало, оно было бы А) чѣмъ-либо сущимъ, или В) чѣмъ-либо не существующимъ, или же С) и тѣмъ и другимъ вмѣстѣ. Но оно не можетъ быть: А) *сущимъ*, ибо сущее есть или нѣчто не происходящее, или нѣчто происшедшее, или единое, или многое, или подвижное, или неподвижное, — все невозможности, какъ показываетъ Горгій. а) Если сущее не возникло, оно безначально и безконечно, — безконечное же не находится нигдѣ и слѣдовательно его нѣтъ. Если бы безконечное заключалось въ чемъ-либо, оно было бы конечнымъ; если бы оно заключалось въ себѣ самомъ, оно было бы отлично отъ себя самого. (Это замѣчаніе превосходно и бьетъ противъ отвлеченности элейскаго понятія „сущаго“: какъ впослѣдствіи показалъ Платонъ, абсолютное въ дѣйствительности должно въ самомъ себѣ различаться, чтобы быть конкретнымъ въ себѣ самомъ). b) Но сущее не можетъ и возникнуть — ни изъ ничто, ни изъ сущаго: изъ ничто не можетъ возникнуть нѣчто, а сущее, какъ сущее, ничѣмъ не отличается отъ сущаго и постольку не можетъ существовать до себя самого, предшествовать или слѣдовать себѣ самому. — Далѣе доказывается, что сущее ни едино, ни много[2]) и что оно неподвижно, т.-е., что оно столь же немыслимо, какъ и самое небытіе Парменида.

В) Сущее не можетъ быть несуществующимъ, или С) существующимъ и несуществующимъ въ одно и то же время. Это Горгій доказываетъ совершенно по-элейски, на основаніи отвлеченнаго принципа тожества: бытіе есть бытіе, небытіе — небытіе; отъ одного къ другому нѣтъ перехода, нельзя въ одно и то же время быть и не быть.

---

[1]) (Pseudo-) Arist. De Melisso etc., c. 5 (*Mul.*): *οὐκ εἶναί φησιν (ὁ Γοργίας) οὐδέν. εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.* Слѣдуетъ изложеніе трактата Горгія „о природѣ или о небытіи“; еще подробнѣе см. у Секста Math VII, 65—87.

[2]) De Mel. 979 b, 36: *καὶ ἓν μὲν οὐκ ἂν δύνασθαι εἶναι, ὅτι ἀσώματον ἂν εἴη τὸ ἕν· τὸ γὰρ ἀσώματον, φησίν, οὐδὲν, ἔχων γνώμην παραπλησίαν τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ.* У Секста (73) Горгій доказываетъ еще подробнѣе, что единое не можетъ обладать количествомъ и величиной, быть непрерывнымъ и быть тѣломъ.

2. Если есть нѣчто сущее — оно не познаваемо: сущее отлично отъ представленія, отъ мысли, иначе все мыслимое было бы сущимъ. Если же сущее не есть нѣчто мыслимое, то оно не познаваемо[1]).

3. Если бы оно и было мыслимо и познаваемо, оно было бы невыразимо въ словахъ, въ звукахъ рѣчи; нельзя словами породить представленія, нельзя соединить съ словами одинъ неизмѣнный смыслъ для всѣхъ лицъ, временъ и мѣстъ. Рѣчь, посредствомъ которой мы стремимся выразить сущее, не есть сущее: сообщается не сущее, а слова[2]).

Всѣ эти аргументы предполагаютъ понятіе элейскаго „сущаго“ въ его абстрактномъ тожествѣ съ самимъ собою. Это отвлеченное утвержденіе закона тожества является принципомъ величайшаго противорѣчія, уничтожающимъ возможность всякаго бытія, знанія, утвержденій вообще. Ничего нельзя сказать ни о чемъ, по скольку сказуемое не тожественно съ подлежащимъ. Единое не можетъ быть многимъ въ одно и то же время, и постольку *всякое соединеніе подлежащаго со сказуемымъ признается невозможнымъ*[3]). На томъ же отвлеченномъ принципѣ тожества строилось безчисленное множество софизмовъ, которыми щеголяли предъ толпою софисты младшаго поколѣнія. Таковы тезисы Евтидема и Діонисіодора: если Горгій училъ, что нѣтъ ни истины, ни знанія, то они наоборотъ утверждали, что заблужденіе, ложь, противорѣчіе невозможны, ибо небытія нѣтъ, оно немыслимо и невыразимо вовсе[4]). Если я знаю что-нибудь, — я знаю вообще и не могу быть незнающимъ и т. д.[5]). Или напр. софизмъ о томъ, что никто ничему не можетъ научиться, ни знающій — потому что онъ уже знаетъ, ни незнающій — потому то онъ чуждъ всякаго знанія[6]). Эти и подобные софизмы, гораздо менѣе остроумные, плодились до безконечности, пока Аристотель не описалъ систематически всѣ ихъ многочисленныя разновидности. Протагоръ и Горгій были теоретиками софистики; первый строилъ ее на отрицаніи закона противорѣчія[7]), второй, напротивъ того, на отвлеченномъ его утвержденіи[8]).

---

[1]) De Mel. 980 a, 8, Sextus 77—82.
[2]) De Mel. 980 a, 19. Sext. 83—86.
[3]) Plat. Soph. 251 B, Ar. Phys. I, 2, 185 b, 25.
[4]) Plat. Euthyd. passim. Особенно 283 E, 286 C. *ψευδῆ λέγειν οὐκ ἐστι... οὐδὲ δοξάζειν.*
[5]) 293 B.
[6]) 297 D и т. п.
[7]) Ср. Ar. M. IV, 4 и 5.
[8]) Ср. выше. Замѣчательно, что Горгій, какъ и Протагоръ, придавалъ, повидимому, извѣстное значеніе современнымъ ему теоріямъ о чувственномъ

Таковы были аргументы, которыми софистика обосновывалась. Изъ объективнаго, безпристрастнаго изложенія ея исторіи мы видимъ, что весь ея теоретическій скептицизмъ представляетъ собою мало оригинальнаго, несмотря на кажущуюся новизну. Теорія софистики со всѣми ея особенностями объясняется всецѣло изъ естественнаго разложенія античной мысли. Софисты не были философы, потому что не искали истины для нея самой; ихъ нельзя назвать даже скептиками, потому что они, собственно, ни въ чемъ не сомнѣвались, ни передъ чѣмъ не останавливались. Они просто не вѣрили въ истину, и большинство изъ нихъ нисколько не давало себѣ труда выставлять какія-либо общія доказательства противъ ея существованія. Сами Горгій и Протагоръ были не столько скептиками, сколько діалектиками. Софистика остальныхъ — носитъ чисто-эмпирическій, прикладной характеръ; она сознательно чуждается всякихъ принциповъ и въ этомъ отношеніи болѣе всего заслуживаетъ упрека въ *нигилизмѣ*[1]).

Чрезвычайно ошибочно было бы видѣть въ ней какое-то зарожденіе критицизма, свободнаго изслѣдованія и научности. Подобныя мнѣнія о софистикѣ доказываютъ прежде всего нѣкоторое пониманіе древней мысли. Кромѣ того, научность и критицизмъ не имѣютъ ничего общаго съ эристикой, съ софизмомъ, возведеннымъ въ принципъ, съ реторикой и отрицаніемъ всякой объективной истины. Но несправедливо было бы и обвинять софистовъ въ отрицаніи этой истины, которая сама закрылась на время густымъ туманомъ историческихъ противорѣчій.

2. *Практическій субъективизмъ софистовъ.*

Скептицизмъ и субъективизмъ софистовъ не ограничивается одной умозрительной областью. Какъ сказано, вся сила ихъ, внутренній

воспріятіи. Оба признавали теорію истеченій. Протагоръ могъ заимствовать ее отъ атомистовъ, уже связавшихъ съ нею извѣстныя скептическія положенія. Горгій же почерпнулъ ее прямо отъ Эмпедокла (ср. *Diels*, 1 с. 345 и слѣд.) Plat. Meno 76 C. D. *τῶν ἀπορροῶν τὰς μὲν ἁρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι...* Цвѣтъ опредѣляется Горгіемъ какъ *ἀπορροὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός*;

[1]) Отношеніе софистовъ къ позднѣйшимъ скептикамъ мѣтко охарактеризовано Брошаромъ (Les sceptiques grecs, 1887): les sceptiques sont des philosophes, les sophistes — des charlatans (Брошаръ дѣлаетъ исключеніе въ пользу Горгія и Протагора). Стран. 12: les autres, en effet, tout en parlant et en agissant comme s'il n'y avait pas de vérité, ne paraissaient guère s'être attachés à déterminer les raisons théoriques de leur doute. Leur scepticisme est surtout pratique: ils songent à l'exploiter, bien plutôt qu'à l'expliquer... Ils ne s'arrêtent pas aux principes, ils courent aux applications. Si la dialectique a une si grande importance à leurs yeux, c'est uniquement à cause des services qu'elle peut rendre à la tribune ou au tribunal. Также стран. 18.

двигатель ихъ дѣятельности лежитъ въ сферѣ практической. Отвлеченный субъективизмъ есть начало враждебное философіи, отрицающее объективную истину. Очевидно поэтому, что корень его долженъ лежать не въ философіи, не въ теоріи, а въ нравственной области. Но и здѣсь софистика является не только разлагающимъ началомъ, сколько однимъ изъ явленій, продуктовъ разложенія, пожалуй, — однимъ изъ его факторовъ[1]). Все же она есть лишь умственное движеніе и притомъ чисто отрицательнаго или чисто формальнаго характера. Въ области нравственно-политической, какъ и въ области философской, софисты лишь обобщаютъ результаты разложенія, совершившагося независимо отъ нихъ, и способствуютъ его дальнѣйшимъ успѣхамъ сравнительно въ небольшой степени. По всей Греціи, какъ вслѣдствіе долгихъ и жестокихъ междоусобій, такъ и вслѣдствіе нормальнаго общественнаго развитія, священные старые законы, учрежденія и обычаи поколебались до основанія, а вмѣстѣ съ ними, въ связи съ развитіемъ культуры, ослабла старая традиціонная нравственность, пошатнулось религіозно-миѳологическое міросозерцаніе. Софисты признали законы нравственные и политическіе — условными, — чѣмъ они и стали въ ихъ эпоху. Въ религіозной области софисты продолжали дѣло физіологовъ, хотя и съ меньшею послѣдовательностью. Они впервые начали объяснять мифы, какъ нравственныя басни[2]), искали въ нихъ нравственнаго или физіологическаго значенія; въ общемъ же они стояли къ богамъ ближе многихъ предшествовавшихъ и послѣдующихъ философовъ — приблизительно на одномъ уровнѣ со всѣми образованными людьми своего времени.

Въ нашу задачу не входитъ культурная исторія эпохи, и мы не намѣрены рисовать картину общественнаго разложенія Греціи. Но въ общихъ чертахъ мы постараемся изложить отношеніе софистики къ современнымъ ей общественнымъ явленіямъ. Ихъ высшее искусство — реторика возникла и расцвѣла сначала въ Сициліи, затѣмъ въ Аѳинахъ, на демократической почвѣ. Судебное и политическое краснорѣчіе сдѣлалось предметомъ необходимаго изученія сначала для честолюбцевъ, затѣмъ и для всѣхъ. Сутяжничество и ябедничество стали язвою аѳинскаго общества, гибельныя послѣдствія которой достаточно извѣстны. Всякій, кто не хотѣлъ быть жертвою слова, долженъ былъ владѣть имъ. А это было дѣло не

---

[1]) Ср. *Bernhardy* l. c. 479.

[2]) Съ такимъ пріемомъ мы встрѣчаемся также у Метродора, ученика Анаксагора, который объяснилъ аллегорически поэмы Гомера (*Zeller*, I, 913, 926).

легкое и требовавшее долгаго изученія и упражненія. Прежде всего эстетическія требованія были необыкновенно высоки, въ Аѳинахъ особенно. Не было публики болѣе взыскательной и развитой, и вмѣстѣ болѣе избалованной и прихотливой. Въ своей драмѣ аѳиняне имѣли недосягаемые образцы слова и краснорѣчія. По мѣткому выраженію Грота[1]) эта драма была тѣмъ путемъ, черезъ который литература перешла къ реторикѣ, діалектикѣ и нравственному умозрѣнію, отличающимъ собою пятый вѣкъ. Даже въ періодъ своего упадка аѳинская драма блистала всего болѣе реторикой и ею плѣняла толпу[2]). Трудно и приблизительно представить себѣ ту силу, которую имѣло слово въ демократическихъ городахъ. Политическое краснорѣчіе современныхъ европейскихъ ораторовъ и даже печать, въ значительной мѣрѣ его замѣняющая, не могутъ дать понятіе о живомъ словѣ, обращенномъ ко всѣмъ гражданамъ государства, къ собранію народа. Сама по себѣ, независимо отъ своей политической важности, одна возможность такого обращенія, такой бесѣды одного со всѣми имѣла нѣчто опьяняющее, болѣзненно притягательное для многихъ.

Такимъ образомъ явились риторы и учители краснорѣчія. Еще въ Сициліи, какъ только мѣстная тиранніи была свергнута и суды получили демократическій характеръ, явились первые риторы Тизій и Кораксъ[3]), написавшіе первыя руководства ораторскаго искусства. За ними слѣдовали Ѳразимахъ и Ѳеодоръ, потомъ Протагоръ и Горгій, которые стали писать рѣчи на „общія мѣста“ т.-е. наиболѣе общія и обыденныя темы, заставляя заучивать ихъ, какъ опредѣленные реторическіе образцы, вмѣстѣ съ другими уловками, пріемами и вопросами, имѣвшими цѣлью поймать и запутать про-

---

[1]) *Grote*, Gesch. Gr. IV, 571.

[2]) Самъ Платонъ указываетъ на связь софистики съ современной ему драмой, которая перестала преслѣдовать возвышенные идеалы и посвятила себя удовольствію толпы; угождая ея грубымъ инстинктамъ, она превратилась въ софистическую реторику, вредную и льстивую (Gorg. 502): *εὑρήκαμεν ῥητορικήν τινα πρὸς δῆμον τοιοῦτον οἷον παίδων τε ὁμοῦ καὶ γυναικῶν καὶ ἀνδρῶν καὶ δούλων καὶ ἐλευθέρων, ἣν οὐ πάνυ ἀγάμεθα· κολακικὴν γὰρ αὐτήν φαμεν εἶναι.* И какъ истинное искусство, очищающее и возвышающее душу, отличается отъ ложнаго искусства, угождающаго чувственности, такъ и истинная философія отличается отъ софистики, истинная политика — отъ реторики.

[3]) Cicero, Brutus, XII, 46: itaque ait Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur, tum primum (quod esset acuta illa gens et controversa natura), artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse. Grote, l. c. и слѣд. Несмотря на тенденціозную защиту софистовъ, вся 67 глава даетъ намъ яркую историческую ихъ характеристику. Спеціальная полемика не входитъ въ нашу задачу, и мы отсылаемъ читателя къ безпристрастной оцѣнкѣ Целлера.

тивника[1]). Мы знаемъ, какъ усердны и многочисленны были труды и занятія подобныхъ риторовъ, какъ значительно было ихъ вліяніе на языкъ и на изученіе языка[2]). Они создали риторику, открыли начала грамматики и стилистики. Въ этомъ отношеніи ихъ заслуги признавались всѣми: самъ Сократъ слушалъ Продика и посылалъ къ нему въ ученье нѣкоторыхъ юношей. Поэты какъ Эврипидъ, государственные люди какъ Периклъ, Критій, Алкивіадъ искали ихъ общества; Исократъ и Θукидидъ учились у Горгія, болѣе всѣхъ повліявшаго на аттическую прозу и краснорѣчіе[3]). Искусство слова, о которомъ говоритъ Горгій у Платона „есть наивысшее благо, которому люди обязаны своею свободой, а равнымъ образомъ и тою властью, которой каждый изъ насъ обладаетъ въ своемъ городѣ. Оно заключается въ томъ, чтобы умѣть убѣждать судей въ судилищахъ, сенаторовъ въ сенатѣ, народъ въ народномъ собраніи, — словомъ, во всякомъ политическомъ сборищѣ. Этимъ искусствомъ мы можемъ поработить всякую силу, взять верхъ надъ всякимъ человѣкомъ, какими-бы дарованіями и знаніями онъ ни обладалъ, и никакое богатство не противостанетъ ему. И окажется, что богачъ обогатился не для себя, но для того, кто умѣетъ убѣждать толпу“[4]). Слова эти не заключаютъ въ себѣ никакого преувеличенія. Исторически они совершенно вѣрны, кто бы ихъ ни высказалъ. Далѣе Платонъ показываетъ, чти подобное „убѣжденіе“, порождаемое риторомъ, не есть убѣжденіе въ истинѣ, присущее знанію, но убѣжденіе въ какомъ-либо мнѣніи. Софисты, ораторы не заботятся объ истинѣ, сомнѣваясь въ самомъ ея существованіи; они убѣждаютъ, въ чемъ хотятъ, и въ этомъ-то Горгій и его ученики видятъ превосходство реторики[5]). Какъ училъ Протагоръ, она есть искусство дѣлать слабое сильнымъ и сильное слабымъ, правду кривдой и кривду правдой[6]) — опредѣленія, вѣрныя фактически и вполнѣ согласныя съ теоріей софистовъ. Нельзя знать истину, нельзя и заблуждаться; всякая вещь подлежитъ противу-

---

[1]) Aristot. Soph. Elench. 34, 183 b, 36, сл.: *καὶ γὰρ τῶν περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνούντων ὁμοία τις ἦν ἡ παίδευσις τῇ Γοργίου πραγματείᾳ. λόγους γὰρ οἱ μὲν ῥητορικοὺς οἱ δὲ ἐρωτητικοὺς ἐδίδοσαν ἐκμανθάνειν, εἰς οὓς πλειστάκις ἐμπίπτειν ᾠήθησαν ἑκάτεροι τοὺς ἀλλήλων λόγους.*

[2]) См. *Zeller* 1018—24.

[3]) Plat. Prot. 341 A. Men. 96 D. Theaet. 151 B.

[4]) Plat. Gorg. 452 D. E.

[5]) Ib. 468 и пр. passim.

[6]) Aristot. Rhet. II, 24, 1402 a, 23, слѣд.: *καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἐστίν. καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα· ψεῦδός τε γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἀληθές.* Ср. Xenoph. Oec. 11, 25: *τὸ ψεῦδος ἀληθὲς ποιεῖν.* Plat. Phaedr. 267 A.

положнымъ утвержденіямъ[1]). Высшее изъ искусствъ есть искусство противорѣчія (*ἀντιλογικὴ τέχνη*).

Конечно въ реторикѣ дѣло шло главнымъ образомъ о политическихъ и юридическихъ вопросахъ, о правдѣ и кривдѣ, о предметахъ нравственныхъ. Но и въ этой области скептицизмъ софистовъ вполнѣ обусловливается естественнымъ, историческимъ путемъ.

Въ силу чрезвычайно сложныхъ причинъ государственное устройство греческихъ народовъ переживало роковой кризисъ. Старыя формы обветшали, ихъ взаимныя противорѣчія между собою и внутреннія противорѣчія съ измѣнившеюся дѣйствительностью обострились въ высшей степени и породили убійственные раздоры и междоусобія. Вся Греція распалась на два противуположные лагеря, соотвѣтственно двумъ государственнымъ типамъ — демократическому и олигархическому. Спартанская аристократія выродилась въ олигархію вслѣдствіе опустошеній, совершенныхъ войною въ ея средѣ. Аѳинская демократія по той же причинѣ была вынуждена расширить свои ряды и мало-по-малу выродилась въ охлократію. Превратившись въ краткій срокъ изъ городской республики въ могущественное государство, Аѳины поневолѣ должны были измѣнить своему первоначальному характеру и колебались между демагогіей и тиранніей.

Такимъ образомъ и здѣсь, въ области государственной, все, что прежде казалось твердымъ, устойчивымъ, явилось сомнительнымъ и шаткимъ. Понятія права и закона значительно измѣнились, явились условными, относительными. Прихоть демагога, воля тирана или черни отмѣняла законы и полагала ихъ, и самая конституція государства подвергалась кореннымъ измѣненіямъ. При такихъ условіяхъ законъ часто являлся лишь произвольнымъ постановленіемъ лицъ, находившихся у власти и преслѣдовавшихъ свои личныя выгоды[2]). Законы перестали быть священнымъ и неприкосновеннымъ завѣтомъ боговъ и превратились въ условныя, измѣнчивыя, человѣческія изобрѣтенія[3]). Самъ по себѣ всякій законъ и справед-

[1]) См. выше 380. Также Seneca, ep. 88, 43. Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit.

[2]) По Ксенофонту, уже Перикъ опредѣлялъ законъ слѣдующимъ образомъ: *πάντα, ὅσα ἂν τὸ κρατοῦν τῆς πόλεως βουλευσάμενον ἃ χρὴ ποιεῖν γράψῃ, νόμος καλεῖται*, при чемъ Алкивіадъ доказывалъ ему, что подобное опредѣленіе, при всей его вѣрности, относится столько же къ закону, сколько къ политическому насилію M. I, 2, 40—48.

[3]) Ib. IV, 4, 14: *καὶ ὁ Ἱππίας, Νόμους δ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, πῶς ἂν τις ἡγήσαιτο σπουδαῖον πρᾶγμα εἶναι ἢ τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς, οὓς γε πολλάκις αὐτοὶ οἱ θέμενοι ἀποδοκιμάσαντες μετατίθενται.*

ливъ, и несправедливъ, — все зависитъ отъ мнѣнія и произвола, отъ точки зрѣнія человѣка. Что одинъ городъ считаетъ хорошимъ и справедливымъ, то въ другомъ городѣ считается несправедливымъ и противнымъ закону, какъ указываетъ Протагоръ[1]). Гиппій вмѣстѣ съ другими софистами пытается отличить естественное право, природный законъ отъ условныхъ, человѣческихъ законовъ. Человѣческіе законы, измѣнчивые и относительные — искусственны, произвольны и противны природѣ[2]). И это противоположеніе природы положительному законодательству дѣлается общимъ мѣстомъ софистики[3]), изъ котораго часто выводились самые крайніе выводы, какъ напримѣръ отрицаніе сословій и проч.[4]). На дѣлѣ оказывается, что естественный законъ природы есть право сильнаго: тотъ, кто — сильнѣе закона, нарушаетъ и разрушаетъ его; тотъ, кто слабѣе его, тотъ повинуется. Эта мораль высказывалась и софистами, и учениками софистовъ, государственными людьми того же времени[5]). „Боги, какъ мы въ это вѣруемъ по общепринятому мнѣнію, и люди, какъ мы это ясно знаемъ, — въ силу естественной необходимости господствуютъ вездѣ, гдѣ они имѣютъ силу. Этотъ законъ не мы выдумали, не мы первые имъ пользуемся и мы передаемъ его навсегда во всѣ будущія времена“ — таковы слова Аѳинскихъ пословъ къ Мелійцамъ. „Установимъ принципъ, въ которомъ мы съ вами совершенно согласны, который мы хорошо понимаемъ, чтобы примѣнить его къ людямъ, которые понимаютъ его столь же хорошо. Дѣла устраиваются межъ людей по законамъ справедливости, когда равная необходимость заставляетъ ихъ ей подчиняться; но тѣ, которые имѣютъ перевѣсъ въ силѣ, дѣлаютъ все, что въ ихъ власти, а слабые должны подчиняться“[6]). Этотъ принципъ междоусобнаго убійственнаго насилія господствуетъ въ борьбѣ народовъ и переносится оттуда и въ борьбу партій, которая въ каждомъ

---

[1]) Theaet. 167 C: *οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.* 172 B.

[2]) Plat. Prot. 337 D: *ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.* О естественныхъ законахъ — см. Xen. M. IV, 4.

[3]) Gorg. 482 E. Theaet. 172 B. Leg. X, 889 D: *τὴν νομοθεσίαν πᾶσαν οὐ φύσει, τέχνῃ δέ· ἧς οὐκ ἀληθεῖς εἶναι τὰς θέσεις... τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δὴ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει* и т. д. Ar. Soph. El. 12, 173 a, 7: *πλεῖστος δὲ τόπος ἐστὶ τοῦ ποιεῖν παράδοξα λέγειν ὥσπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ .. ἐναντία γὰρ εἶναι φύσιν καὶ νόμον, καὶ τὴν δικαιοσύνην κατὰ νόμον μὲν εἶναι καλὸν κατὰ φύσιν δ' οὐ καλόν.*

[4]) Cp. *Zeller*, I, 1007.

[5]) Софистъ Ѳразимахъ, Plato, De Rep. 338 C: *φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι, ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον* и пр. Ср. всю рѣчь Полоса и Калликла въ Горгіи: *ἄγειν βίᾳ τὸν κρείττω τὰ τῶν ἡττόνων.*

[6]) Thuc. V, 89, 105.

городѣ отражала въ маломъ Пелопоннезскую войну; и тамъ, гдѣ политическій раздоръ проникъ въ города и даже отдѣльныя семьи, право сильнаго естественно брало верхъ надъ всякимъ другимъ. Общеобязательность, неприкосновенность государственныхъ законовъ стала въ глазахъ многихъ предразсудкомъ, мнѣніемъ, отъ котораго было выгодно и легко отрѣшиться[1]). Странствующіе софисты, скитавшіеся по Греціи, видали всякіе виды и всякіе порядки. Не привязанные ни къ какому государственному строю, они болѣе, чѣмъ кто-либо, считали всѣ законы произвольными, условными, искусственными[2]). Сколько законовъ, сколько правителей — столько и мнѣній, — все дѣло въ томъ, чтобы съумѣть дать силу своему собственному мнѣнію.

Личная и семейная мораль расшаталась въ связи съ политической моралью, вмѣстѣ съ законами, вѣрованіями. Сюда примѣшалась роскошь, утонченная культура съ одной стороны и тяжкія бѣдствія, опустошившія Грецію, — съ другой. Политическая жизнь городовъ съ ея праздностью и смутами не была хорошею школой морали. Публичность жизни дурно отозвалась на домашнемъ быту и породила самыя возмутительныя формы разврата. Обострившаяся усобица въ связи съ борьбою партій пріучила всѣхъ къ большой неразборчивости въ средствахъ. Самыя нравственныя понятія извратились и потеряли прежній смыслъ[3]); традиціонныя правила нравственности стали столь же сомнительными, какъ и политическіе законы. Прежде эти правила основывались на традиціяхъ и закрѣплялись воспитаніемъ; теперь, когда воспитаніе каждаго стало чисто случайнымъ, — эти правила не имѣютъ другого основанія кромѣ мнѣній, личныхъ или навязанныхъ. Самое появленіе софистовъ, этихъ новыхъ „учителей добродѣтели“, ихъ общій успѣхъ свидѣтельствуетъ о томъ, до какой степени традиціонная мораль оказалась несостоятельною. Первые софисты много декламировали о добродѣтели и сочиняли въ ея честь различныя аллегоріи, до сихъ поръ сохранившія свое казенное

---

[1]) См. рѣчь Калликла въ „Горгіи“.

[2]) Plato, Tim. 19 E: *τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος αὖ πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων μάλα ἔμπειρον ἡγῆμαι, φοβοῦμαι δὲ, μή πως, ἅτε πλανητὸν ὂν κατὰ πόλεις, οἰκήσεις τε ἰδίας οὐδαμῇ διῳκηκός, ἄστοχον ἅμα φιλοσόφων ἀνδρῶν ᾖ καὶ πολιτικῶν, ὅσα ἂν οἷά τε ἐν πολέμῳ καὶ μάχαις πράττοντες ἔργῳ καὶ λόγῳ προσομιλοῦντες ἑκάστοις πράττοιεν καὶ λέγοιεν.*

[3]) Я напомню знаменитую картину нравственнаго разложенія, рисуемую Оукидидомъ III, 82—83 и др. особенно 82, 3: *καὶ τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιώσει· τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρία φιλέταιρος ἐνομίσθη* и т. д.

значеніе[1]). Даже и про остальныхъ нельзя сказать, чтобъ они были хуже своего вѣка, — они стояли на одномъ уровнѣ съ нимъ[2]). Для учителей нравственности это было бы очень плохо во всякое время, но для наемныхъ преподавателей реторики — этого было болѣе, чѣмъ достаточно. Реторика, какъ высшее изъ искусствъ, какъ высшее благо, имѣетъ свою мораль, безнравственную въ строгомъ смыслѣ слова. Искусство пораждать всякія убѣжденія независимо отъ ихъ нравственной цѣны, искусство измѣнять и производить мнимую видимость предметовъ, дѣлать правду кривдой и худое сильнымъ, — есть искусство безнравственное[3]). А къ нему, какъ извѣстно, сводилась вся „добродѣтель“, преподаваемая софистами.

Естественно, оно и не могло быть иначе, какъ это явствуетъ изъ всего существа софистики. Да и въ чемъ могла она найти какой-либо новый и высшій принципъ для обоснованія морали? Въ мнѣніяхъ древнихъ поэтовъ и философовъ, которыхъ она разбирала? Это она и дѣлала съ особенною любовью, но изъ такихъ изысканій ничего, кромѣ тѣхъ же реторическихъ упражненій, не выходило. Отдавая себѣ отчетъ о происхожденіи нравственныхъ понятій, софисты не могли итти далѣе утилитарныхъ соображеній[4]).

Въ эту эпоху, вмѣстѣ съ моралью, и религія пришла въ упадокъ: прежняя наивная вѣра давно уступила мѣсто скептицизму и суевѣрію. Изученіе поэтовъ и философовъ, сравненіе различныхъ миѳовъ, ихъ обсужденіе съ физической, нравственной и философской точки зрѣнія породило разрушительный анализъ. Астрономія и метеорологія болѣе всего другого вытѣснили прежнихъ видимыхъ боговъ и представили вѣскія противъ нихъ доказательства. Въ средѣ самой религіи замѣчается множество мистическихъ сектъ и новыхъ культовъ, занесенныхъ съ востока. Охлократическое начало прони-

---

[1]) Напр. извѣстная басня Продика: „О Геркулесѣ на распутьи“.

[2]) На это обстоятельство особенно напирають защитники софистовъ, какъ Гротъ, Катковъ и др.

[3]) Ar. Rhet. II, 24: *καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα· ψεῦδός τε γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκὸς, καὶ ἐν οὐδεμιᾷ τέχνῃ ἀλλ' ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριστικῇ*. См. также Plato, Phaedr. 267 A: *Τισίαν δὲ Γοργίαν τ' ἐάσωμεν εὕδειν, οἳ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσι διὰ ῥώμην λόγου* и т. д.

[4]) Prot. 322 C: *Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν, μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵνα εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί.*

кается и на Олимпъ: варвары ломятся въ божественный полисъ и онъ даетъ имъ у себя мѣсто[1]).

Сравнивая боговъ своихъ и чужихъ, старыхъ и новыхъ, сопоставляя ихъ съ нравственными и философскими понятіями, грекъ приходитъ къ убѣжденію, что и здѣсь все основано на мнѣніи и произволѣ, что и здѣсь нѣтъ ничего достовѣрнаго и безусловнаго. Протагоръ говоритъ, что о богахъ онъ не можетъ знать, существуютъ ли они, или нѣтъ[2]). — Происхожденіе боговъ объяснялось или обманомъ жрецовъ и правителей (Критіасъ), или простымъ обожествленіемъ полезныхъ человѣку предметовъ, напр., солнца, луны, рѣкъ, хлѣба, вина (Продикъ)[3]). Мы знаемъ, какая глубокая связь существовала между культомъ и государственными учрежденіями. Боговъ чтили по закону государства и ими санкціонировался этотъ законъ; когда же онъ явился условнымъ человѣческимъ мнѣніемъ и постановленіемъ, то и самые боги превратились въ вымыселъ законодателя. По мнѣнію Критія, законы были установлены для отвращенія людей отъ открытаго насилія; религія — для того, чтобы положить узду на тайныя дѣла, мысли и намѣренія человѣка[4]). Точно такъ же, какъ и законы, религія не есть нѣчто естественное, обусловленное самою природою вещей — иначе всѣ кланялись бы однимъ и тѣмъ же богамъ, между тѣмъ какъ ихъ различіе доказываетъ лучше всего, что ихъ почитаніе основывается на человѣческомъ изобрѣтеніи и соглашеніи[5]).

Таковы результаты нравственнаго міросозерцанія софистовъ. „Если нѣтъ объективной истины, то не можетъ быть и никакого общеобязательнаго закона; если человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей

---

[1]) *Bernhardy*, Grundriss d. gr. Lit. 1876, I, 478: In der ochlokratischen Denkart behauptet keinen geringen Platz die chaotische Gottesverehrung. Cp. Aristoph. Aves, *βέρβαροι θεοὶ* 1520 и слѣд., особливо слова Посейдона объ одномъ изъ нихъ 1570: *ὦ δημοκρατία, ποῖ προβιβᾷς ἡμᾶς ποτε, εἰ τουτονί γ' ἐχειροτόνησαν οἱ θεοί;... πολὺ γὰρ δή σ' ἐγὼ ἑόρακα πάντων βαρβαρώτατον θεῶν.*

[2]) Sext. Empir. adv. Math. IX, 56: *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰπεῖν οὔτε εἰ εἰσιν, οὔθ' ὁποῖοί τινές εἰσι. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης, καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.*

[3]) Ib. 18: *Πρόδικος δὲ ὁ Χῖος, ἥλιόν φησι καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον, καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον.* Cp. Cic. de nat. d. I, 42: Quid Prodicus Ceus? qui ea quae prodessent hominum vitae, deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit?

[4]) См. его стихи, приводимые Секстомъ, Math. IX, 54 и пр. ср. *Zeller*, I, 1011.

[5]) Plat. Leg. X, 889 E. *θεοὺς... εἶναι πρῶτόν φασι οὗτοι τέχνῃ, οὐ φύσει, ἀλλά τισι νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλῃ, ὅπῃ ἕκαστοι ἑκάστοις συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι* и т. д.

въ своемъ представленіи, то тѣмъ же самымъ станетъ онъ и въ своемъ дѣйствіи; если для каждаго истинно то, что ему кажется истиннымъ, то для каждаго должно быть также хорошо и справедливо, что ему представляется справедливымъ и хорошимъ. Другими словами, всякій имѣетъ естественное право слѣдовать своему произволу и склонностямъ, и если ему препятствуютъ въ этомъ законъ или нравы, то это — нарушеніе такого естественнаго права, насиліе, которому никто не обязанъ подчиняться, если онъ обладаетъ достаточною силой, чтобы переломить или обойти его“[1]).

Въ заключеніе скажемъ нѣсколько словъ о педагогической дѣятельности софистовъ. Они учили молодыхъ людей всему, что было имъ нужно для успѣшнаго веденія своихъ частныхъ и общественныхъ дѣлъ, т.-е. главнымъ образомъ тому же искусству слова. Нѣкоторые называли это учить добродѣтели; другіе, какъ Горгій, едва ли не самый почтенный и добросовѣстный изъ софистовъ, обѣщалъ дѣлать сильными своихъ учениковъ. Воспитаніе это не было идеальнымъ, потому что софисты не могли сообщить юношеству никакихъ идеаловъ и оно не было реальнымъ, потому что реальныя знанія не составляли цѣли его. Оно было чисто формальнымъ и въ этомъ отношеніи имѣло несомнѣнное сродство съ тѣмъ, что мы называемъ теперь „классическимъ“ образованіемъ. Въ общемъ и результаты были сходны, — мы разумѣемъ нигилизмъ при полномъ отсутствіи какъ идеаловъ, такъ и всякихъ положительныхъ знаній. Софистическое образованіе сосредоточивалось главнымъ образомъ на формальномъ изученіи языка. Грамматика, стилистика, синонимика, реторика занимаютъ главное мѣсто; чтеніе древнихъ писателей, которыми усиленно занимались софисты, перестаетъ быть живою пищей ума и чувства, превращаясь въ простой матеріалъ для формально-грамматическаго и реторическаго разбора. Точно также и всѣ другія науки преподаваемыя софистами — немножко физики и математики, немножко исторіи и археологіи въ связи съ миѳологическими благоглупостями какого-нибудь законоучителя въ родѣ Продика, — все это имѣло цѣлью чисто формальное развитіе отвлеченной разсудочности. Не слѣдуетъ забывать впрочемъ, что, подъ руководствомъ софистовъ, греки изучали только одинъ языкъ, и притомъ языкъ живой — свой собственный. Кромѣ того ихъ способъ воспитанія не сдѣлался никогда казенною государственною системою Онъ не былъ ни казеннымъ, ни системой. Государство смотрѣло

[1]) *Zeller*, I, 1005.

всегда довольно косо на этихъ вольнопрактикующихъ педагоговъ; каждый изъ нихъ имѣлъ свою методу, свою систему и программу, которыя опредѣлялись лишь въ самыхъ общихъ чертахъ взаимной конкурренціей софистовъ и общественною потребностью въ среднемъ образованіи. Школы софистовъ были частными заведеніями, притомъ кочевыми и свободными отъ всякаго правительственнаго контроля. Это было предпріятіе выгодное, и способный педагогъ легко могъ нажить деньги: отсюда вытекаетъ та недостойная конкурренція, та погоня за богатыми учениками, которою многіе изъ нихъ составили себѣ печальную извѣстность[1]).

Взвѣшивая все вышесказанное, мы понимаемъ, какимъ образомъ слова „софистъ“ и „софистика“ получили тотъ специфическій смыслъ, который мы съ ними связываемъ. Софистика есть мнимая, кажущаяся мудрость, которая ищетъ не истины, а своего, своей выгоды, пользы[2]); софистъ есть человѣкъ, обладающій формальнымъ искусствомъ мысли и слова, діалектики и риторики и пользующійся ими для своихъ субъективныхъ цѣлей независимо отъ объективнаго содержанія этихъ цѣлей. Эристикъ споритъ не для истины, а для того, чтобы побѣдить въ спорѣ, софистъ споритъ и говоритъ, чтобы убѣдить, въ чемъ онъ хочетъ. Онъ отличается отъ прежнихъ діалектиковъ не средствами, не способностью разсужденія, но своей субъективной цѣлью, которую онъ ставитъ выше всего, считая себя мѣрою всѣхъ вещей[3]).

Софистика такимъ образомъ заключаетъ въ себѣ начало антифилософское: философія не можетъ и не должна быть цѣлью сама по себѣ. По убѣжденію образованныхъ политическихъ дѣятелей, какъ напр. Калликлеса, ею не слѣдуетъ заниматься настолько, чтобы быть философомъ, ибо это можетъ отдалить отъ практической дѣятельности[4]); но какъ чисто-формальное средство для раз-

---

[1]) Plato, Soph. 221 D; Ibid. 223 B: *νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων γιγνομένη θήρα προσρητέον... σοφιστική.* Ibid. 231 D: *φέρε, ὁπόσα ἡμῖν ὁ σοφιστὴς πέφανται; δοκῶ μὲν γὰρ τὸ πρῶτον εὑρέθη νέων καὶ πλουσίων ἔμμισθος θηρευτής.*

[2]) Arist. Sophist. Elench. 1, 165 a, 21: *ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ οὐκ οὔσης.* cp. ib. 28—33.

[3]) Arist. Met. IV, 2, 1004 b, 22: *περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει. ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ' οὔ.* Ср. также Soph. Elench. 34, 183 a.

[4]) Plat. Gorg. 487, C. D: *μὴ προθυμεῖσθαι εἰς τὴν ἀκρίβειαν φιλοσοφεῖν, ἀλλὰ εὐλαβεῖσθαι παρακελεύεσθε ἀλλήλοις, ὅπως μὴ πέρα τοῦ δέοντος σοφώτεροι γενόμενοι λήσετε διαφθαρέντες.* Таковъ отвѣтъ на вопросъ, который

витія ума — она несомнѣнно полезна и прилична юношѣ, пріучая умъ къ отвлеченію, къ разностороннему обсужденію вещей или скепсису. Такая философія чужда всякаго идеала, потому что онъ есть цѣль въ себѣ; напротивъ того, она отрѣшаетъ отъ всякаго положительнаго, объективнаго идеала.

Въ этомъ постоянная, пребывающая идея, сущность софистики. Ея мнимая мудрость обусловливается антифилософскимъ субъективизмомъ; онъ весь выразился въ софистикѣ съ тою яркостью и пластичностью, которая доступна одной древности. Никогда отрицаніе философіи не было высказано такъ ясно и всесторонне и никогда оно не было такъ мотивировано. Древняя философія пала, и если ей суждено было ожить, то въ новой формѣ, на новой почвѣ и съ новой силой. Возможна ли философія, можетъ ли она познавать истину, полезна ли она сама по себѣ и можетъ ли она быть сама себѣ цѣлью? Всѣ эти вопросы разрѣшилъ Сократъ, философъ по призванію свыше, воплотившій въ себѣ идеалъ человѣческой мудрости. Онъ осудилъ софистику во имя философіи.

Тѣмъ не менѣе, и несмотря на свой коренной недостатокъ, умственное движеніе, представляемое софистами, подкупаетъ историка своей молодостью, своимъ живымъ драматизмомъ. Въ немъ чувствуется не упадокъ, а избытокъ силъ, ихъ плодотворное броженіе. Это болѣзнь роста, а не старости. Софисты быстро сходятъ со сцены и перестаютъ являться умственной силой, какъ только устанавливается новое философское движеніе. Но они не перестаютъ существовать и продолжаютъ свою прежнюю дѣятельность бродячихъ риторовъ даже въ позднія времена римской имперіи, хотя ихъ прежній смыслъ и значеніе утрачивается навсегда уже въ четвертомъ вѣкѣ.

Калликлъ поставилъ себѣ въ сообществѣ нѣсколькихъ аѳинянъ: до какихъ предѣловъ слѣдуетъ упражняться въ мудрости *(μέχρι ὅποι τὴν σοφίαν ἀσκητέον εἴη;)*.

ГЛАВА X.

СОКРАТЪ[1]).

I. Общее значеніе дѣятельности Сократа.

Главнѣйшимъ предметомъ древняго умозрѣнія была чувственная вселенная, объятая кругомъ небеснымъ. Небо есть видимое божество: оно все объемлетъ, все содержитъ, всѣмъ управляетъ. Оно даетъ землѣ тепло и влагу, оно распредѣляетъ холодъ и зной, свѣтъ и тьму, жизнь и смерть во всей природѣ. Имъ опредѣляется зима и лѣто и весь порядокъ жизни природной и человѣческой, и съ нимъ законы культа и государства. Свѣтила небесныя знаменуютъ всѣ времена и сроки. Всякій порядокъ въ мірѣ зиждется и утверждается небомъ, ибо само оно есть видимое воплощеніе неизмѣннаго, закономѣрнаго порядка: зима и лѣто, ночь и день и все, что связано съ ними, наступаетъ въ опредѣленные сроки, точно такъ же, какъ фазы луны, затменія и другія явленія небесныя. Поэтому всѣ народы поклонялись небу, а мудрецы созерцали его и пытались проникнуть въ его тайную мудрость.

Въ извѣстномъ смыслѣ всѣ древнѣйшія ученія греческихъ философовъ могутъ разсматриваться, какъ астрономическія гипотезы (напр. ученіе Анаксагора о первомъ двигателѣ). Небо есть вода Ѳалеса, океанъ Гомера, водная бездна египтянъ, по которой плаваютъ въ золотыхъ ладьяхъ астральные боги. Небо есть воздушная бездна Анаксимена, то сгущающаяся, то разрѣженная, вѣющая въ вѣчномъ движеніи, носящая въ себѣ плоскость земную и свѣ-

---

[1]) Ср. *Alfred Fouillée.* La Philosophie de Socrate I и II, Paris 1874, изслѣдованіе, написанное на академическую тему „Сократъ какъ метафизикъ“. По нашему мнѣнію, это самая философская работа по занимающему насъ вопросу, хотя авторъ иногда приписываетъ Сократу слишкомъ много Платоновскаго, — ошибка во всякомъ случаѣ болѣе извинительная, чѣмъ совершенное отрицаніе всякаго умозрительнаго содержанія въ ученіи Сократа. Другія изслѣдованія указаны мною ниже, хотя я и не считалъ нужнымъ приводить всю литературу. 2-й томъ Целлера я цитирую по новому (4-му) изданію 1889.

тила. Небо есть Безпредѣльное Анаксимандра, вѣчное, вращающееся отъ начала; зима и лѣто, холодъ и зной суть его аффекты, его состоянія, изъ которыхъ образуются всѣ вещи; земля и свѣтила — небесный огонь, заключенный въ воздушныя трубки астральныхъ сферъ, — все носится въ немъ[1]), все изъ него выдѣляется и снова возвращается въ него по порядку времени. Небо есть вмѣстилище божественнаго огня Гиппаса и Гераклита, небесной молніи, окормляющей міръ; въ вѣчномъ круговоротѣ своемъ оно есть Гадесъ и Діонисъ, богъ ночи и дня, заката и востока, богъ радостной жизни и богъ сѣни смертной[2]).

Небо есть видимая гармонія и число — главный предметъ умозрѣнія пиѳагорейцевъ, видимое божество, которому они служили на землѣ, созерцая его и осуществляя во всемъ его стройный порядокъ. Оно дышетъ въ себя и изъ себя, рождая десять тѣлъ небесныхъ, вращающихся вокругъ центральнаго огня и окруженныхъ огненной стѣною[3]). Взирая на цѣлое небесъ, Ксенофанъ Колофонскій нашелъ, что все — едино, единое же есть богъ. Небо есть круглый богъ элейскихъ философовъ, божественный шаръ безъ рукъ и безъ ногъ, который наполняетъ собою все, весь видитъ, весь слышитъ и безъ напряженья мысли управляетъ всѣмъ[4]). Это чистое, вездѣсущее, вѣчное тѣло, состоящее изъ непроницаемой эфирной тверди; по „истинѣ“ оно едино, однородно, всюду тождественно себѣ; по лживому „мнѣнію“ — оно преломляется въ тьмѣ небытія на ложное множество подвижныхъ и пестрыхъ предметовъ[5]). Но діалектика Парменида и его учениковъ оставляетъ „путь ночи“ и, слѣдуя „пути дня“, показываетъ, что сущее едино, что весь космосъ наполненъ только однимъ божественнымъ тѣломъ абсолютной плотности. Эта сфера есть также и верховный богъ Эмпедокла: нѣкогда покоившаяся въ любовномъ единствѣ, она была разбита и разсѣяна враждою; но превозмогающая сила любви вновь собираетъ ее въ первоначальный божественный шаръ.

Независимо отъ всякаго разнообразія началъ, всѣ древніе философы видѣли въ небѣ источникъ разумнаго порядка во всей природѣ точно такъ же, какъ и въ человѣкѣ. Самая душа наша имѣетъ небесную природу, огненную или воздушную, самый разумъ

---

[1]) См. выше стран. 144.
[2]) Стран. 218 и др.
[3]) Стран. 198—203.
[4]) Стран. 249 и слѣд.
[5]) Стран. 259 и слѣд.

нашъ имѣетъ силу лишь въ общеніи съ небеснымъ свѣтомъ[1]). Одно небо, одни свѣтила надѣлены способностью разумнаго и вмѣстѣ непрерывнаго движенья и потому они движутъ собой все остальное. Поэтому Гераклитъ, пиѳагорейцы и атомисты видѣли въ душѣ частицу божественнаго, звѣзднаго естества. Поэтому Филолай и Платонъ, впослѣдствіи, разсматривали душу, какъ микрокосмъ, устроенный по образцу видимаго неба. Небо — отечество души, какъ говорилъ Анаксагоръ. Въ немъ написанъ законъ ея, и потому она сходитъ и восходитъ, переселяется отъ смерти къ жизни, слѣдуя круговороту вселенной: такъ учили пиѳагорейцы и съ ними большинство философовъ. Вся этика пиѳагорейцевъ носила астрономическій отпечатокъ[2]).

Но если небо есть источникъ всѣхъ вещей, если оно все устрояетъ, всѣмъ правитъ, то — какъ объяснимо оно само? Всѣ философы пытались открыть его тайну, но чѣмъ болѣе углублялись они въ нее, тѣмъ болѣе усложнялась задача, тѣмъ болѣе казалась она праздной и неразрѣшимой, и мало-по-малу то, что было дѣломъ жизненной и глубокой философіи, стало празднымъ и безполезнымъ занятіемъ. Мы прослѣдили исторію древней физіологіи вплоть до того момента, когда она, запутавшись въ собственныхъ неразрѣшимыхъ противорѣчіяхъ, пала подъ ударами софистовъ.

Новую эру въ исторіи человѣческой мысли открылъ Сократъ: онъ свелъ философію съ неба на землю[3]) и вмѣстѣ впервые отрѣшилъ ее отъ природы, открывъ ей духовную, метафизическую область. Въ эпоху всеобщаго броженія, колебанія всѣхъ философскихъ, нравственныхъ, религіозныхъ и политическихъ вѣрованій и преданій — онъ указалъ на человѣческое самопознаніе, какъ на источникъ и начало всякаго истиннаго знанія и философіи. Онъ отказался радикально отъ всякой физики, онъ ничего не искалъ познать относительно всей природы, но обратился къ познанію нравственнаго существа человѣка. Отъ міра явленій, отъ того, что извѣстно намъ посредствомъ нашихъ чувствъ и разсудка, онъ перешелъ къ тому, что̀ намъ непосредственно извѣстно и впервые подвергъ изслѣдованію самые познавательные процессы человѣка и нравственныя дѣятельности его духа. Въ этой нравственной области онъ думалъ найти единственное, безусловное и непосредственное знаніе, независимое отъ показанія чувствъ, отъ какого-либо внѣш-

---

[1]) Стран. 233 и слѣд.
[2]) Стран. 203, 206 и др.
[3]) Cic. Tuscul. disput. V, 4: Socrates primus philosophiam devocavit e coelo.

няго авторитета или произвольнаго человѣческаго разсужденія — знаніе всеобщее, объективное и безотносительное, въ которомъ онъ видѣлъ абсолютный критерій всякаго возможнаго знанія[1]). И вмѣстѣ съ тѣмъ въ такомъ знаніи Сократъ видѣлъ единственно полезное и нужное человѣку, имѣющее для него высшій нравственный интересъ[2]).

Самопознаніе есть задача всей философіи вообще; философія каждаго народа есть выраженіе его самосознанія, объективное сознаніе его идеаловъ. Но наступаетъ время, когда интуитивнаго родоваго самосознанія не достаточно, когда традиціонные идеалы оказываются слишкомъ ограниченными и вступаютъ въ противорѣчіе между собою и съ дѣйствительностью. Тогда потребно необычайное углубленіе личнаго самосознанія, чтобы вернуться къ первоначальному источнику, чтобы найти болѣе глубокій положительный идеалъ. Въ эпоху сомнѣнья и разрушенья, когда твердая почва уходитъ изъ-подъ ногъ, съ собою силою чувствуется потребность въ безусловномъ, въ достовѣрномъ и положительномъ знаніи, въ крѣпкомъ убѣжденіи и увѣренности, въ общихъ абсолютныхъ принципахъ. Тогда особенно важно *найтись*, собрать себя и познать себя до глубины: нужно понять смыслъ и цѣль своей жизни и дѣятельности, разобрать, что мы знаемъ и чего не знаемъ, что намъ нужно знать и дѣлать, что мы можемъ и чего не можемъ, чему намъ вѣрить, чему служить, чѣмъ и какъ жить?

Великое слово „познай себя самого“ — было извѣстно въ Греціи еще до философіи, какъ заповѣдь дельфійскаго бога. И это же слово неоднократно измѣняло весь образъ человѣческой мысли въ послѣдующія времена. Но ни одинъ философъ не связалъ своего имени съ этимъ словомъ, кромѣ Сократа, который не считалъ достойнымъ жить иначе, какъ для него, и за него же умеръ[3]). Сократъ былъ не только философомъ, но учителемъ человѣчества, хотя и не почиталъ себя ничьимъ учителемъ. Онъ былъ религіозный проповѣдникъ, стремившійся произвести нравственную реформу посредствомъ безусловной вселенской философіи. Въ этомъ заключается

---

[1]) Ar. M. I, 6, 987 b: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν*... ср. XIII, 4, 1078 b, 17 и слѣд.

[2]) Xen. M. I, 1, 11: *οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἥπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι, διελέγετο*... и т. д.

[3]) Pl. Apol. 38 A: *ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ*. Laches 187 E, X. M. IV, 7, 1, IV, 2. Arist. ap. Plut. adv. Colot. 20.

его значеніе[1]). Для такой реформы требовалось необычайное углубленіе сознанія и *Сократъ углубилъ сознаніе всего человѣчества.* Каждый изъ насъ слишкомъ многимъ обязанъ Сократу, чтобы понять все его значеніе и даже все его вліяніе на современниковъ. Мы съ дѣтства пользуемся его умственными изобрѣтеніями, привыкаемъ къ нимъ и не удивляемся имъ болѣе. Мы принимаемъ за раціонализмъ это постоянное самоуглубленіе, постоянную рефлексію Сократа и забываемъ, что путемъ непрестаннаго самопознанія во всѣхъ вопросахъ и обстоятельствахъ жизни Сократъ доходилъ до какой-то мистической нравственной прозорливости. Тотъ самый Сократъ, который говорилъ со всякимъ встрѣчнымъ гражданиномъ, требуя отъ него яснаго и отчетливаго сознанія относительно обыденныхъ, повседневныхъ вещей и ходячихъ понятій, простаивалъ сутки въ неподвижномъ размышленіи и предпочелъ умереть, чѣмъ отказаться отъ своего служенія.

Сократъ призналъ безуміемъ прежнюю физику: ея безплодіе, ея противорѣчія совершенно понятны, ибо задача ея суетна и неразрѣшима. Нельзя обладать существеннымъ познаніемъ природы, какъ нельзя творить ея явленій; существенное знаніе природы есть божественное, а не человѣческое[2]). Внѣшнее же знаніе явленій, независимо отъ непосредственной пользы, отъ своей приложимости — ни на что не годно и даетъ только мнимое разумѣніе вещей. Существенное, полное знаніе мы можемъ имѣть лишь о себѣ самихъ, и только такое знаніе полезно, только оно одно истинно и заслуживаетъ своего названія. Лишь въ нравственной области познаніе возможно и достижимо; лишь здѣсь мы можемъ найти разумный законъ и критерій, основаніе и цѣль всякой человѣческой дѣятельности; лишь въ нравственной области познаніе истины можетъ быть существенно и потому *дѣйственно.* Отъ этого оно не только полезно, оно необходимо для всѣхъ. Сознавая это, Сократъ „непрестанно разсуждалъ о дѣлахъ человѣческихъ, разсматривая, что благочестно и что нечестиво, что хорошо и что дурно, что справедливо и что несправедливо, что̀ мудрость и что̀ безуміе, что̀ храбрость и трусость“, знаніе и заблужденіе, добродѣтель и красота; знающихъ все это онъ почиталъ за свободныхъ и добрыхъ

---

[1]) Несмотря на ложное пониманіе самаго ученія Сократа, Гротъ едва ли не лучше всѣхъ историковъ понялъ и охарактеризовалъ его дѣятельность съ этой стороны.

[2]) X. M. I, 1, 11—16.

людей, незнающихъ — за рабовъ[1]). Ибо онъ считалъ такое знаніе не только теоретическою, но и практическою мудростью[2]): если знаніе добра въ насъ истинно и существенно, то и дѣйствіе наше будетъ истинное и доброе.

Это полное отождествленіе теоретической и практической мудрости составляетъ основаніе Сократова ученія. Онъ вѣрилъ твердо, что существенное познаніе истины одно можетъ сдѣлать человѣка свободнымъ и добрымъ, освободить его отъ зла, и отсюда объясняются всѣ особенныя черты дѣятельности Сократа: его самоотверженная любовь къ мудрости, его высокое безкорыстіе, публичность его ученія и его своеобразные пріемы. Поэтому онъ провелъ жизнь въ бѣдности, въ совершенномъ пренебреженіи своихъ частныхъ, семейныхъ дѣлъ, всецѣло посвятивъ себя своему служенію, бесѣдуя со всякимъ человѣкомъ, убѣждая всѣхъ углубиться въ себя, позаботиться о душѣ своей и искать существеннаго знанія того, что хорошо, полезно и право передъ Богомъ. А чтобы достичь такого знанія, надо прежде всего сознать свое совершенное невѣдѣніе относительно всѣхъ вещей, отрѣшиться отъ всякаго мнимаго знанія, въ которомъ корень человѣческаго безумія. Главное препятствіе къ достиженію совершеннаго знанія лежитъ въ смѣшеніи относительной истины или даже лжи съ истиной безусловной, съ вселенской правдой. Сократъ находилъ такое смѣшеніе повсюду: въ древнихъ философскихъ системахъ, исходившихъ изъ того или другого отвлеченнаго положенія, въ религіозныхъ мнѣніяхъ, въ морали и политикѣ своего времени и всего болѣе въ той софистической культурѣ, которая возвела въ принципъ мнимое, ложное знаніе, какъ единственное возможное и полезное, какъ *мірскую мудрость*. И Сократъ поставилъ задачей своей жизни борьбу противъ этой ложной мудрости и разоблаченіе ея во всѣхъ ея видахъ и проявленіяхъ.

Въ этомъ разоблаченіи состоитъ *иронія* Сократа, въ высшей степени нравственная и объективная: всякое утвержденіе, выдающее себя за безусловно истинное, онъ произвольно принимаетъ за таковое; онъ даже самъ иногда придаетъ ему характеръ всеобщности и безусловности — въ чемъ заключается признакъ вселенской истины. Затѣмъ онъ заставляетъ собесѣдника развить свое утвержденіе, выводитъ изъ него всѣ логическія слѣдствія и постепенно, путемъ ряда вопросовъ, раскрываетъ противорѣчіе между формальной все-

---

[1]) Хен. М. I, 1, 16. Ср. IV, 7.
[2]) Ib. III, 9, 4: *σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν.*

общностью и безусловностью утвержденія и ограниченностью, относительностью его содержанія, — формальное противорѣчіе между тѣмъ, что утверждаетъ человѣкъ, и тѣмъ, что онъ долженъ признать за истину, между тѣмъ, что онъ знаетъ, и тѣмъ, что онъ думаетъ знать. Несмотря на такой отрицательный результатъ, діалектика Сократа преслѣдовала цѣль положительную: ибо прежде всего онъ стремился посредствомъ обличенія незнанія возбудить въ своихъ собесѣдникахъ идеалъ истиннаго, абсолютнаго и вмѣстѣ положительнаго знанія; при помощи такого идеала человѣкъ не только судитъ о несовершенномъ своемъ знаніи, но стремится къ истинному познанію. Въ такомъ идеалѣ онъ имѣетъ не только критерій, но и цѣль; а отъ сознанія такой цѣли зависитъ и сознаніе средствъ, путей или методовъ, ведущихъ къ ней. Поэтому бесѣды Сократа не исчерпывались одной отрицательной діалектикой, но заключали въ себѣ указаніе положительнаго идеала мудрости и средствъ къ ея достиженію. И самая отрицательная діалектика Сократа имѣла цѣлью не скепсисъ, не безусловное сомнѣніе во всякой истинѣ и знаніи, но критическій анализъ человѣческихъ предразсудковъ, сомнѣніе въ безусловности человѣческихъ мнѣній. Проникнутый глубокой вѣрою въ вселенскую Истину Сократъ стремился доказать всѣмъ ея безмѣрное превосходство надъ всякой мнимой относительной истиной, ея совершенную *метафизичность:* она больше всѣхъ мнѣній людскихъ, она одна существенна, ее одну слѣдуетъ искать въ предѣлахъ, доступныхъ человѣку. И потому Сократъ стремился пробудить во всѣхъ,— во-первыхъ, смиренномудріе, основанное на сознаніи человѣческой ограниченности, во-вторыхъ — *философію*, т.-е. безкорыстную любовь къ мудрости, чистую, религіозную любовь къ Истинѣ.

Воспитательное значеніе Сократа, вліяніе его — было чрезвычайно велико и сильно; желая во всѣхъ пробудить философію, онъ успѣлъ во многихъ, и не было возбудителя сильнѣе, по свидѣтельству всѣхъ учениковъ его. Ни одинъ изъ великихъ ораторовъ аѳинскихъ не дѣйствовалъ такъ сильно и глубоко на слушателей, мужчинъ, женщинъ и юношей, — какъ Сократъ своими простыми рѣчами: слезы текли, билось сердце, душа смущалась и негодовала противъ собственнаго рабства[1]). Самое разнообразіе умовъ, имъ

[1]) Plat. Symp. 215 E. слѣд., слова Алкивіада: *πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου... Περικλέους δὲ ἀκούων καὶ ἄλλων ἀγαθῶν ῥητόρων εὖ μὲν ἡγούμην λέγειν, τοιοῦτον δ' οὐδὲν ἔπασχον, οὐδὲ τεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ οὐδ' ἠγανάκτει ὡς ἀνδραποδωδῶς διακειμένου· ἀλλ' ὑπὸ τουτουὶ τοῦ Μαρσύου πολλάκις δὴ οὕτω διετέθην, ὥστε μοι δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω.*

воспитанныхъ, указываетъ намъ на несравненное обаяніе Сократа: Платонъ и Ксенофонтъ, Антисѳенъ и Аристиппъ, Эвклидъ, Алкивіадъ, — одни эти выдающіеся ученики Сократа, имѣющіе столь мало общаго между собою, сходятся въ восторженномъ поклоненіи учителю. Каждый изъ нихъ цѣнилъ и понималъ его по-своему, каждый по-своему имъ вдохновлялся. Философія величайшаго изъ нихъ, Платона, есть въ извѣстномъ смыслѣ лишь своеобразное объясненіе Сократа, развитіе метафизическихъ предположеній его діалектики и его нравственнаго ученія. Сократъ былъ доступенъ всѣмъ, со всѣми публично бесѣдовалъ, но не со всѣми одинаково, открываясь вполнѣ лишь немногимъ[1]). У него были особые друзья, увлеченные его личностью, ходившіе за нимъ повсюду. Съ ними Сократъ читалъ сокровища древнихъ мудрецовъ, изслѣдовалъ ихъ, выбирая изъ нихъ все, что находилъ въ нихъ хорошаго[2]); съ ними онъ упражнялся въ діалектическомъ искусствѣ, объясняя имъ его пріемы[3]). Они собирались на общія трапезы, гдѣ за дружескимъ кубкомъ велись самыя задушевныя философскія бесѣды, гдѣ Сократъ могъ пить больше, чѣмъ кто-либо, сохраняя невозмутимую трезвость сознанія[4]). Это былъ тѣсный союзъ; повидимому, даже существовала общая касса на его расходы, т.-е. на устройство подобныхъ трапезъ, жертвоприношеній, покупку книгъ и т. п.[5]).

Въ учительствѣ Сократа достойно особаго вниманія, что самъ онъ не считалъ своей философіи ученіемъ и потому вопервыхъ ничего не писалъ, во-вторыхъ, не называлъ себя учителемъ и своихъ послѣдователей учениками. Онъ самъ указываетъ на то, что объ ученикахъ его говорятъ только его враги; противополагая себя софистамъ, онъ утверждаетъ, что не имѣетъ никакой мудрости[6]) и не умѣетъ учить людей чему бы то ни было, ни за деньги, ни даромъ[7]): у него есть друзья, подражатели, послѣдователи, которые ходятъ за нимъ, присутствуютъ при его бесѣдахъ и участвуютъ

---

[1]) Ib. 216 E.

[2]) X. M. I, 6, 14.

[3]) Та *τέχνη λόγων*, преподаваніе которой запретили ему Критій и Хариклъ X. M. I, 2, 31, ср. IV, 6 и др.

[4]) Указаніе на такія трапезы мы находимъ въ X. M. III, 14, 1.

[5]) Diog. L. II, 20, ср. *Diels* (über die ältesten Philosophenschulen d. Griechen въ юбилейномъ сборникѣ, посвященномъ Целлеру, стр. 259).

[6]) Pl. Theaet. 150 C. Ср. Aeschines ap. Aristid. or. XLV. *Zeller*, II, 118, 1.

[7]) Plat. Apol. 33 A: *ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην· εἴ δέ τίς μου λέγοντος καὶ τὰ ἑαυτοῦ πράττοντος ἐπιθυμεῖ ἀκούειν... οὐδενὶ πώποτ' ἐφθόνησα.* ib. 20 C и Xen. Mem. I, 2, 3.

въ нихъ[1]). Тотъ любитъ мудрость, кто не считаетъ себя мудрымъ ни много, ни мало, кто вмѣняетъ человѣческую мудрость въ ничто передъ мудростью божественной[2]). Мудрость не есть внѣшнее знаніе, ограниченное по содержанію, которое могло бы преподаваться въ видѣ устнаго или письменнаго ученія, передаваясь отъ человѣка къ человѣку. Въ самыхъ бесѣдахъ своихъ онъ большею частью только *спрашивалъ* друзей и собесѣдниковъ, какъ бы желая самъ отъ нихъ научиться, на дѣлѣ же стремился возбудить въ нихъ философскій вопросъ, поставить имъ цѣлью существенное знаніе и указать путь къ его достиженію.

Посредствомъ такого общенія онъ думалъ служить своему государству и ближнимъ, сдѣлать ихъ лучшими и мудрыми. Онъ говорилъ со всѣми, съ бѣдными и богатыми, юношами и старцами, съ ремесленниками и художниками, съ воинами и гетерами. При этомъ онъ конечно искалъ общенія со всѣми выдающимися людьми своего времени, съ политическими дѣятелями, поэтами и софистами, и подобныя бесѣды были особенно важны, какъ для него, такъ и для его спутниковъ.

Но всего болѣе Сократъ дорожилъ увлеченіемъ молодежи, способныхъ и прекрасныхъ юношей аѳинскихъ. Къ нимъ онъ ощущалъ родъ просвѣтленнаго чувственнаго влеченія, чисто эстетическаго. Въ свободномъ расцвѣтѣ молодыхъ силъ, тѣлесныхъ и душевныхъ, въ гармоническомъ ихъ развитіи было для него нѣчто неотразимо обаятельное. Самыя безпорядочныя страсти и порывы молодости не отталкивали его, иногда даже являлись ему признакомъ богато одаренныхъ натуръ (*ἀγαθαὶ φύσεις*), нуждающихся въ особо тщательномъ воспитаніи, способныхъ на великое во злѣ и добрѣ[3]). Какъ истый грекъ, ваятель по ремеслу вдобавокъ, онъ не былъ чуждъ влеченья и къ внѣшней красотѣ молодого тѣла (онъ настаивалъ на необходимости тѣлеснаго развитія и для успѣшной умственной дѣятельности)[4]). Но подобное влеченіе, чувственное по первому побужденію, совершенно одухотворялось въ немъ, освобождалось отъ всего матеріальнаго; то былъ *эросъ* въ лучшемъ

---

[1]) Гротъ указываетъ, что Ксенофонтъ говоритъ лишь о товарищахъ Сократа и его спутникахъ — *οἱ συνόντες αὐτῷ, οἱ συνουσιασταί* (I, 6, 1), *οἱ συνδιατρίβοντες — οἱ συγγιγνόμενοι, οἱ ἑταῖροι, οἱ ὁμιλοῦντες αὐτῷ — οἱ συνήθεις* (IV, 8, 2), — *οἱ μεθ' ἑαυτοῦ* (IV, 2, 1) — *οἱ ἐπιθυμηταὶ* (I, 2, 60). Аристиппъ говорилъ Платону о Сократѣ *ὁ ἑταῖρος ἡμῶν*, Rhet. II, 23, 1398 b, 29.

[2]) Apol. 21, 23.

[3]) X. M. IV, 1.

[4]) Ib. III, 12, 5—6.

и благородномъ смыслѣ слова, и предметомъ этого эроса была вся живая индивидуальность человѣка съ его душевной красотой, которую Сократъ такъ умѣлъ находить и развивать въ молодежи[1]). Въ этой особенности скрывается не вполнѣ понятная намъ, но глубоко народная черта, дѣлавшая личность Сократа особенно увлекательной и любезной. Его любовь къ друзьямъ не была отвлеченной, разсудочной, но имѣла особый духовно чувственный характеръ[2]). Такое особенное чувство простиралось на всѣхъ, съ кѣмъ общался Сократъ; онъ самъ называлъ его эросомъ, а себя любовникомъ своихъ друзей[3]). Нѣтъ нужды говорить о чистотѣ такого чувства, этого влеченія къ духовному произрожденію, оплодотворенію умовъ, безъ котораго нельзя воспитывать человѣковъ.

Не преподавая никому ничего, не считая возможнымъ учить кого-либо той безусловной правдѣ, въ которой онъ самъ только стремился, Сократъ вѣрилъ въ ея живую всеобщность, въ ея присутствіе въ каждой разумной душѣ и потому силился во всѣхъ породить ея сознаніе. Посредствомъ любовнаго общенія въ бесѣдѣ онъ стремился оплодотворить умъ и помочь ему въ рожденіи мысли. Какъ сынъ повивальной бабки, онъ, по собственнымъ словамъ, не производилъ на свѣтъ новыя мысли или теоріи, но умѣлъ вызвать процессъ духовнаго рожденія, направлять его, отличать правильные рóды отъ ложныхъ, недоношенную, мертворожденную мысль отъ мысли живой и способной къ развитію[4]). Такимъ образомъ философскій эросъ Сократа оплодотворялъ умы, діалектика разрѣшала умъ отъ бремени, освобождала мысль отъ ея субъективной замкнутости. Эросъ былъ внутреннимъ двигателемъ, паѳосомъ, діалектика — формой его философіи.

Такъ училъ Сократъ въ теченіе многихъ лѣтъ[5]), не занимаясь

---

[1]) См. характеристику сократическаго эроса въ „пирѣ“ Платона. Ср. *F. Chr. Baur*, Drei Abhandlungen z. Gesch. d. alten Philos. 1876. Sokrates u. Christus 322 и слѣд. *Zeller*, 69.

[2]) X. M. I, 6, 14: *ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτός, ὦ Ἀντιφῶν, ὥσπερ ἄλλος τις ἢ ἵππῳ ἀγαθῷ ἢ κυνὶ ἢ ὄρνιθι ἥδεται, οὕτω καὶ ἔτι μᾶλλον ἥδομαι φίλοις ἀγαθοῖς· καὶ ἐάν τι σχῶ ἀγαθόν, διδάσκω...* У Платона эросъ опредѣляется какъ стремленіе къ произрожденію въ красотѣ — тѣлесной и душевной (Symp. 206 B.): *τόκος ἐν τῷ καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν.*

[3]) Xen. M. IV, 1, 2, Symp. 8, 2, 24, Plat. Symp. passim, Charm. 155 D. и др. также Эсхинъ Aristid. or. XLV *π. ῥητορικῆς* 30, 34.

[4]) Theaet. 149—151 знаменитыя слова о „майевтикѣ“ Сократа: *μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν.*

[5]) Онъ былъ уже весьма знаменитъ до 423 г., когда Аристофанъ вывелъ его на сцену въ своихъ „Облакахъ“, какъ представителя всей современной ему философіи въ ея отношеніи къ обществу. На ряду съ дѣйствительными чертами сократической философіи, какъ напр. намеки относительно самопо-

никакимъ другимъ дѣломъ, ни частнымъ, ни государственнымъ, проводя жизнь публично на улицахъ и площадяхъ аѳинскихъ, окруженный толпою собесѣдниковъ, учась отъ всѣхъ и поучая всѣхъ, „испытывая себя и другихъ“[1]). Его реформаторская дѣятельность пріобрѣла ему многихъ враговъ. Семидесятилѣтнимъ старцемъ онъ былъ обвиненъ въ развращеніи юношества и въ религіозной ереси. Въ своей защитительной рѣчи онъ говорилъ о своей религіозной миссіи, о своемъ призваніи свыше, о высокомъ значеніи своей проповѣди; будучи признанъ виновнымъ, онъ требовалъ себѣ высшей почести вмѣсто наказанія и съ новой силой засвидѣтельствовалъ, что предпочтетъ разстаться съ жизнью, чѣмъ измѣнить своему служенью. Онъ былъ осужденъ на смерть и принялъ ее мѣсяцъ спустя, отказавшись отъ бѣгства, приготовленнаго его учениками. Они не покидали его до конца, и онъ бесѣдовалъ съ ними. Его смерть, которою онъ запечатлѣлъ и освятилъ дѣло всей своей жизни, осталась навсегда однимъ изъ самыхъ величавыхъ и трогательныхъ подвиговъ въ исторіи, однимъ изъ самыхъ возвышенныхъ и прекрасныхъ образовъ, оставленныхъ древностью.

Своимъ концомъ онъ засвидѣтельствовалъ религіозный характеръ своей дѣятельности, свою глубокую увѣренность въ посланіи свыше. Проникнутый глубокой вѣрой въ промыслъ Божій, онъ утверждалъ, что Божество управляетъ всѣмъ, заботится о всѣхъ дѣлахъ человѣческихъ, великихъ и малыхъ и открываетъ человѣку свою волю посредствомъ знаменій, посредствомъ особо установленныхъ оракуловъ, освященныхъ религіознымъ преданіемъ народа[2]). Лично, по собственнымъ словамъ и по словамъ своихъ учениковъ, Сократъ имѣлъ особый духовный даръ, особое внутреннее откровеніе, голосъ котораго онъ слышалъ съ ранняго дѣтства и до самой смерти[3]), возвѣщенной ему въ видѣніи[4]). Этотъ голосъ слышался имъ постоянно, какъ въ важныя минуты его жизни, такъ и по поводу самыхъ незначительныхъ дѣлъ[5]). Многимъ изъ близкихъ и друзей своихъ Сократъ давалъ совѣты на основаніи этого внутренняго

знанія (v. 841), майевтики (v. 137, ср. Plat. Theaet. 150 E), постояннаго воздержанія и пр., Аристофанъ приписываетъ Сократу ученіе софистовъ (реторику и эристику, ἄδικος λόγος, которому идетъ учиться отъ него Стерпсіадъ) и метеорософію древнихъ — Гераклита (v. 96), Анаксагора, преимущественно же Діогена Аполлонійскаго (см. выше стран. 369, ср. Nubes 228 и слѣд., 489 и др.).

[1]) Plat. Ap. 28 E.

[2]) X. M. I, 1 и 4 и пр. см. ниже.

[3]) Ib. IV, 8. Plat. Apol. 31 D.
Krito 44 A.

[4]) Plat. Apol. 31 D.

голоса; ученики же вѣрили ему, и, по словамъ Ксенофонта, исполненіе его совѣтовъ всегда приносило пользу, а непослушаніе — вредъ[1]). По Платону, этотъ голосъ имѣлъ лишь отрицательную форму: онъ внушалъ Сократу, чего не дѣлать, чего не говорить, осуждая нѣкоторые его намѣренія и поступки; онъ не повелѣвалъ ему ничего положительнаго, и оставлялъ ему такимъ образомъ полную свободу выбора[2]). Внимательный къ себѣ Сократъ постоянно прислушивался къ этому голосу, совѣщаясь съ нимъ во всемъ. Иногда, желая итти, онъ вдругъ возвращался на мѣсто, иногда измѣнялъ направленіе прогулки[3]), бралъ назадъ сказанныя слова[4]), удерживалъ около себя друзей, когда имъ грозила невѣдомая опасность[5]). Онъ ни съ кѣмъ не дружился и не мирился, ни съ кѣмъ не бесѣдовалъ и вообще не дѣлалъ ничего безъ вниманія къ этому божественному знаку[6]). Въ другихъ случаяхъ онъ вѣрилъ прорицаніямъ, сновидѣніямъ и другимъ путямъ откровенія. И когда онъ признавалъ какое-либо указаніе божественнымъ, ничто не могло убѣдить его идти противъ воли боговъ; онъ порицалъ безуміе тѣхъ, кто шелъ противъ такого указанія, предпочитая зрячему вождю свою слѣпоту. Самъ же — все человѣческое вмѣнялъ въ ничто предъ божественнымъ совѣтомъ[7]).

Въ силу этихъ откровеній Сократъ чувствовалъ себя призваннымъ къ своей проповѣди, ибо внутренній голосъ духа отвращалъ его отъ всякой иной дѣятельности, запрещая ему заниматься всякимъ инымъ дѣломъ, частнымъ или государственнымъ[8]).

Мы еще вернемся къ этому демоническому голосу Сократа; была ли это особая прозорливость совѣсти, гиперестезія нравственнаго чувства, или же необычайная способность самоуглубленія, дѣлавшая Сократа воспріимчивымъ къ самымъ тонкимъ духовнымъ движеніямъ, къ событіямъ трансцендентальной области духа — мы склонны при-

---

[1]) X. M., I, 1, 4.
[2]) Apol. 31 D... *ἀεὶ ἀποτρέπει, πρὸτρέπει δ' οὐδέποτε.*
[3]) Euthyd. 272 E, Phaedr. 242 B.
[4]) Ib. C. Cp. Apol. 40 A. B. и X. M. IV, 8.
[5]) Ps.-Plat. Theages 128 D.
[6]) Theae'. 151 A, Xen. Mem. II, 6, 8. IV, 8, 11: *εὐσεβὴς μὲν οὕτως, ὥστε μηδὲν ἄνευ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ποιεῖν.* Иногда впрочемъ откровеніе принимало положительный характеръ: когда въ бесѣдѣ ли, или въ размышленіи онъ нападалъ на трудный вопросъ, котораго не могъ разрѣшить, онъ сосредоточивался и молился; и если потомъ его озаряла мысль, то онъ считалъ ее вдохновенною свыше. Phileb. 25 B.
[7]) X. Mem. I, 3, 4: *αὐτὸς δὲ πάντα τἀνθρώπινα ὑπερεώρα πρὸς τὴν παρὰ τῶν θεῶν ξυμβουλίαν.*
[8]) Ap. 31 D, 33 C.

знавать совершенную реальность этого страннаго психическаго явленія.

Кромѣ отрицательныхъ показаній своего „демоническаго голоса“ Сократъ имѣлъ еще и другую положительную санкцію своей дѣятельности — отъ самого дельфійскаго бога. На вопросъ Херефона, превосходитъ ли кто мудростью Сократа, дельфійская пиѳія отвѣчала отрицательно, какъ бы вдохновленная духомъ Аполлона[1]). И Сократъ, посвятившій жизнь самопознанію, искавшій мудрости въ себѣ и не находившій ее, заключилъ изъ отвѣта пиѳіи, что истинная человѣческая мудрость состоитъ въ сознаніи своего невѣдѣнія и въ любви къ мудрости высшей, божественной[2]).

Поэтому онъ и считалъ своимъ долгомъ проповѣдывать самопознаніе и мудрость согражданамъ и чужеземцамъ, служа всѣмъ и Богу въ великой бѣдности[3]). Поэтому онъ предпочелъ умереть, чѣмъ ослушаться Бога, хотя бы въ маломъ. „Мужи аѳинскіе“, говорилъ онъ, „было бы странно, если бы я, повиновавшійся избраннымъ вами вождямъ и вѣрно сохранившій тѣ посты, на которые я былъ поставленъ при Потидеѣ, Амфиполѣ и Деліумѣ[4]), если бы я, не убоявшійся тогда смертельной опасности, — оставилъ бы теперь изъ страха смерти или чего-либо другого тотъ постъ, на который самъ Богъ, по моему убѣжденію, поставилъ меня проводить жизнь въ философіи, испытывая себя и другихъ. Это было бы странно и недостойно; тогда бы я заслуживалъ суда и обвиненія въ безбожіи за невѣріе высшему велѣнію, за страхъ смерти и за мнимую мудрость... И если теперь вы отпустите меня съ условіемъ отказаться отъ моего дѣла, отъ философіи и моихъ изысканій, угрожая мнѣ смертью — я отвѣчу вамъ, мужи аѳинскіе, что я васъ люблю и почитаю, но буду болѣе повиноваться Богу нежели вамъ. И пока буду живъ, не перестану философствовать, увѣщать и убѣждать каждаго изъ васъ, говоря каждому встрѣчному, по моему обыкновенію: о лучшій изъ людей! ты, аѳинянинъ, гражданинъ

---

[1]) Вся греческая философія выросла подъ сѣнью этого бога; Милетъ, Самосъ, Кротонъ, Колофонъ, Эфесъ, Аѳины — наиболѣе важные очаги философіи, были значительными центрами культа Аполлона.

[2]) Apol. 23.

[3]) Ib. 23 A—C ... *ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν*. Xen. M. I, 6, 2 — слова софиста Антифона: *ζῇς γοῦν οὕτως, ὡς οὐδ' ἂν εἷς δοῦλος ὑπὸ δεσπότῃ διαιτώμενος μείνειε· σιτία τε σιτῇ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα καὶ ἱμάτιον ἠμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ θέρους τε καὶ χειμῶνος, ἀνυπόδητός τε καὶ ἀχίτων διατελεῖς*. Ср. многочисленныя насмѣшки Аристофана надъ босоногими оборванцами Сократовой школы.

[4]) Гдѣ онъ спасъ жизнь Ксенофонту и Алкивіаду и выказалъ необычайное мужество и выносливость.

города великаго и славнѣйшаго въ мудрости и силѣ, какъ не стыдно тебѣ заботиться только о богатствѣ, чтобъ его у тебя было всѣхъ больше, о почестяхъ, о славѣ людской, а о мудрости и о правдѣ не пещись, не думать о душѣ, чтобы она была всего лучше? И если кто изъ васъ отвергнетъ это, и скажетъ мнѣ, что заботится о душѣ своей, я не тотчасъ отпущу и оставлю его, но распрошу, испытаю и обличу; и если я найду, что онъ не праведенъ, а только кажетъ себя таковымъ, то посрамлю его за то, что онъ предпочитаетъ незначительное самому великому и драгоцѣнному. Такъ буду я говорить стару и младу, кому придется, гражданамъ и чужеземцамъ — больше гражданамъ, потому что вы мнѣ ближе по роду. Такъ мнѣ Богъ велитъ, знайте это, и я полагаю, что не было никогда въ городѣ семъ какого-либо блага болѣе великаго, чѣмъ это мое служеніе Богу. Ибо все мое дѣло и трудъ — въ томъ, чтобы убѣдить васъ, старцевъ и юношей, заботиться прежде всего и крѣпче всего не о тѣлахъ и не о богатствахъ, но о душѣ, о наилучшемъ ея устроеніи. Ибо душа, добродѣтель, мудрость — не отъ богатства; но отъ добродѣтели всѣ богатства и блага въ жизни человѣковъ — частной и государственной[1])... И единственной цѣлью моей доставить каждому изъ васъ величайшее изъ благъ, убѣдивъ васъ не заботиться ни о чемъ изъ того, что принадлежитъ вамъ, прежде чѣмъ вы не позаботитесь о себѣ самихъ, — чтобы вамъ, быть какъ можно лучше и мудрѣе; и не заботиться о томъ, что принадлежитъ государству, прежде чѣмъ вы не позаботитесь такимъ же образомъ о самомъ государствѣ[2]). Отпустите вы меня или не отпустите, я буду говорить и дѣлать то же самое, хотя бы мнѣ даже и нѣсколько разъ пришлось умереть[3]). Если же вы умертвите меня, то повредите себѣ болѣе, чѣмъ мнѣ: ибо лучше снести смерть, ссылку, потерю имущества и лишеніе правъ, чѣмъ убить невиннаго. И если я защищаюсь теперь, такъ это не ради себя, но ради васъ, дабы вы не пренебрегли даромъ Божіимъ, осудивши меня... ибо Богъ привязалъ меня къ этому городу, какъ къ могучему и благородному коню, отягченному своей собственной величиной, которому нужна шпора; на это избралъ меня Богъ, чтобы я возбуждалъ и увѣщевалъ и порицалъ каждаго изъ васъ неустанно, цѣлый день сидя повсюду. Не легко вы найдете другого такого, но если повѣрите мнѣ, вы пощадите меня. А если вы, осердясь,

---

[1]) Plat. Apol. 28—30.
[2]) Ib. 36 C.
[3]) 30 C.

какъ тѣ, которыхъ пробуждаютъ отъ дремоты, наброситесь на меня, слѣдуя совѣту моихъ обвинителей, вы легко убьете меня, чтобы затѣмъ провести во снѣ всю остальную жизнь вашу, развѣ только Богъ не пошлетъ вамъ кого-нибудь другого, сжалившись надъ вами. А что я воистину Богомъ данъ городу вашему, убѣдитесь изъ слѣдующаго: есть нѣчто сверхчеловѣческое въ томъ, что я столько лѣтъ оставилъ всякую заботу о собственныхъ дѣлахъ и всецѣло посвятилъ себя заботѣ о вашихъ, обращаясь съ каждымъ изъ васъ, какъ отецъ или старшій братъ, убѣждая васъ пещись о добродѣтели. И если бы еще я извлекъ для себя какую-либо выгоду изъ моихъ увѣщаній, можно было бы сказать что-нибудь противъ этого, но вы видите сами, что даже обвинители мои, клеветавшіе на меня столь безстыдно, постыдились обвинить меня въ мздоимствѣ, не могли привести свидѣтеля противъ меня. Мнѣ же свидѣтель — бѣдность[1])... Итакъ, какъ я говорю вамъ, самъ Богъ повелѣлъ мнѣ такъ дѣлать и посредствомъ прорицаній, и посредствомъ сновъ, и всякимъ другимъ способомъ, какимъ когда-либо божественная воля сообщалась человѣку“[2]).

Такъ исповѣдывалъ Сократъ свое ученіе и свою вѣру передъ судомъ народнымъ. Взвѣшивая его слова и всю его дѣятельность, мы приходимъ къ убѣжденію, что Сократъ принадлежалъ къ числу тѣхъ загадочныхъ, мистическихъ явленій въ исторіи духовнаго развитія человѣчества, тѣхъ странныхъ личностей, безъ которыхъ не обходится никакая великая реформа, никакой нравственный или религіозный переворотъ. Всякій народъ, точно такъ же, какъ и самое человѣчество, образуетъ органическое цѣлое; но только части этого цѣлаго доступны внѣшнему наблюденію. Общія начала, родовыя органическія связи, скрѣпляющія и оживляющія народное цѣлое — невидимы, скрыты; только въ минуты видимаго разрушенія, опасности, или наоборотъ, въ періодъ высшаго напряженія творческой дѣятельности — эти сверхъ-личныя связи, эти демоническія, духовныя начала народности проявляются въ особо-одаренныхъ историческихъ личностяхъ и вдохновляютъ ихъ. Пророческій патріотизмъ такихъ личностей не всегда понятъ, ихъ реформа представляется всѣмъ преимущественно съ своей отрицательной стороны, преобразованіе кажется разрушеніемъ, особливо тамъ, гдѣ преобразователь выступаетъ носителемъ сверхъ-народнаго идеала.

---

[1]) Іь. 30, 31.
[2]) Іь. 33 С.

Сократъ былъ такимъ реформаторомъ. Отсюда все его величіе и вся его глубокая странность, та „атопія“, которая столь поражала его современниковъ и до сихъ поръ мѣшаетъ многимъ понять степень его значенія. Эта странность, это живое противорѣчіе между формой и содержаніемъ, которое Сократъ заключалъ въ себѣ, дѣлаетъ его лицомъ въ высшей степени драматическимъ — комикомъ внѣшней дѣйствительности и трагическимъ героемъ идеала. Поэтому онъ вмѣщалъ въ себѣ высшую геніальность подъ внѣшнимъ видомъ бездарности, мистическое откровеніе подъ прозаическимъ резонерствомъ, духовную красоту подъ наружностью чувственнаго силена.

2. *Ученіе о знаніи и понятіяхъ.*

Въ словахъ дельфійскаго бога Сократъ нашелъ санкцію своей философской дѣятельности. Онъ былъ признанъ мудрѣйшимъ изъ людей, потому что болѣе другихъ искалъ и любилъ мудрость и менѣе всѣхъ увлекался мнимымъ знаніемъ, менѣе всѣхъ считалъ себя мудрымъ. Онъ понялъ, что такая мудрость достигается самопознаніемъ, самоиспытаніемъ и сталъ ее проповѣдывать, искать ее въ себѣ и другихъ. Онъ обратился къ тѣмъ, которые считались всѣми за наиболѣе мудрыхъ, испыталъ ихъ мудрость и нашелъ ее мнимою. Государственные люди его времени не могли дать ему отвѣта на вопросъ о томъ, что есть истинная власть и государство, что есть законъ и справедливость. Ибо никто изъ нихъ не руководился общими разумными принципами, а позитивныя, традиціонныя начала пошатнулись. Поэты, творившіе столь много истиннаго и прекраснаго, считавшіеся мудрыми у всѣхъ, также не выдержали испытанія и не могли дать разумнаго отчета о своемъ безсознательномъ творчествѣ, о задачахъ и принципахъ своего искусства. Оставивъ ихъ, Сократъ шелъ къ художникамъ, къ простымъ ремесленникамъ: у нихъ онъ находилъ относительное знаніе ихъ ремесла, ихъ дѣла; но каждый изъ нихъ, искусный въ своей области, считалъ себя мудрымъ въ самыхъ высшихъ вопросахъ, и это ложное самомнѣніе обезцѣнивало его относительное умѣнье. Отсюда Сократъ убѣдился въ томъ, что онъ мудрѣе другихъ, ибо, не будучи мудрымъ, не считаетъ себя таковымъ и, не будучи знающимъ, сознаетъ, что ничего не знаетъ[1]).

---

[1]) Plat. Apol. 21, 23.

Въ своихъ поискахъ за мудростью, за истиннымъ знаніемъ, Сократъ обращался ко всѣмъ и не находилъ ни въ комъ самаго *понятія знанія*. И не только практическіе дѣятели всякаго рода, но и самые философы оказались совершенно чуждыми этого понятія, — откуда вытекали всѣ ихъ заблужденія. Смолоду, прежде чѣмъ установить свое отношеніе къ философіи, Сократъ естественно долженъ былъ обратиться къ философамъ, къ учителямъ мудрости; и хотя мы не можемъ назвать съ увѣренностью учителей Сократа[1]) — достовѣрно, что онъ былъ знакомъ со всѣми ученіями, которыя были въ ходу въ его время. Если онъ и отказался впослѣдствіи отъ всякой физики, „то это не отъ презрѣнія къ такого рода знанію“, но потому, что въ своихъ долгихъ исканіяхъ онъ не нашелъ никого „мудраго относительно подобныхъ вещей“[2]). Одно время, повидимому, ученье Анаксагора о міровомъ Умѣ произвело на Сократа сильное впечатлѣніе, хотя онъ быстро въ немъ разочаровался[3]). Повидимому, онъ узналъ это ученіе изъ книгъ самого Анаксагора или отъ Архелая, — во всякомъ случаѣ онъ могъ ознакомиться съ нимъ среди людей Периклова кружка, гдѣ оно было весьма популярно. А Сократъ былъ близокъ съ этимъ кружкомъ, особенно съ Эврипидомъ и Аспазіей, которую онъ называлъ своею учительницей[4]). Такъ же точно онъ могъ узнать и остальныя ученія, которыя всѣ имѣли въ Аѳинахъ своихъ представителей. То были, во-первыхъ, софисты, разносившіе ихъ съ собою — Горгій, Протагоръ, Гиппій, Продикъ и другіе, съ которыми Сократъ много спорилъ и бесѣдовалъ; во-вторыхъ, то были самые послѣдователи различныхъ ученій, которые покидали своихъ прежнихъ учителей и стекались, иногда изъ другихъ городовъ Греціи — послушать „софиста Сократа“. Сократъ и ихъ разспрашивалъ, испытывалъ, истинна ли

---

[1]) См. *Zeller* II, 49, 3; нѣкоторые называютъ Анаксагора и Архелая.

[2]) Pl. Apol. 19 C: *οὐχ ὡς ἀτιμάζων λέγω τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην, εἴ τις περὶ τῶν τοιούτων σοφός ἐστι.*

[3]) Plat. Phaedo 97 C и слѣд. Слѣды знакомства Сократа съ Анаксагоромъ явствуютъ также изъ Apol. 26 D, изъ Xen. Mem. IV, 7, 6—7 и I, 4, 14: *οὔτε γὰρ βοὸς ἂν ἔχων σῶμα, ἀνθρώπου δὲ γνώμην ἐδύνατ' ἂν πράττειν ἃ ἐβούλετο, οὔθ' ὅσα χεῖρας ἔχει ἄφρονα δ' ἐστί, πλέον οὐδὲν ἔχει.* Ср. выше стр. 362 ученіе Анаксагора (Arist. part. an. IV, 10, 687 a, 7): *διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον.*

[4]) Объ Аспазіи см. Xen. Mem. II, 6, 36, Oecon. 3, 14, Plat. Menex. 235, объ Эврипидѣ — Diog. L. II, 18, 22. Изъ другихъ личностей того же кружка можно назвать музыканта Дамона, друга Сократа (Pl. Resp. 400, 424), Алкивіада, коего Периклъ былъ опекуномъ, молодаго Перикла, побочнаго сына великаго аѳинянина отъ Аспазіи (X. M. III, 5, 1).

ихъ мудрость, полезна ли, хороша ли ихъ наука[1]), хотя подъ старость онъ конечно былъ уже заранѣе убѣжденъ, что наука эта ложна. Въ числѣ послѣдователей Сократа мы находимъ Θиванцевъ Симміаса и Кебеса — пиѳагорейцевъ, учениковъ Филолая; Эвклида изъ Мегары, въ которомъ впослѣдствіи столь рѣзко выступаетъ симпатія къ элейской школѣ[2]), и Платона — въ началѣ послѣдователя Кратила и Гераклитова ученія, которому онъ навсегда остался вѣренъ относительно представленія о всеобщемъ генезисѣ, теченіи чувственныхъ вещей[3]). Кромѣ этихъ учениковъ, представлявшихъ собою главнѣйшія направленія греческой мысли, вокругъ Сократа тѣснился рядъ молодыхъ людей, первоначально увлеченныхъ софистами, чрезъ посредство которыхъ Сократъ могъ ознакомиться и съ другими ученіями. Имѣя такихъ собесѣдниковъ, Сократъ могъ, вопреки Платону, не видаться съ Парменидомъ и Зенономъ въ своей ранней молодости[4]), не читать лично твореній Анаксагора или Гераклита[5]). Мы уже знаемъ однако, что Сократъ не ограничивался одними подобными бесѣдами съ своими друзьями, но вмѣстѣ съ ними разбиралъ сокровища древнихъ мудрецовъ, завѣщанныя въ ихъ писаніяхъ. И среди друзей Сократа было не мало богатыхъ людей, имѣвшихъ обширныя библіотеки[6]).

Такимъ образомъ Сократъ былъ знакомъ съ философіей и физіологіей своего времени. Вѣрный своему принципу, онъ не могъ бы говорить противъ нея, если бы не изслѣдовалъ ее прежде, и еще менѣе успѣвалъ бы онъ отвращать отъ нея людей, изучавшихъ ее съ увлеченіемъ. Какъ явно свидѣтельствуетъ Ксенофонтъ, онъ не былъ чуждъ познаній какъ по высшей математикѣ, такъ и по физіологіи своего времени, но отвращалъ своихъ друзей отъ этихъ дисциплинъ, убѣдившись по личному опыту въ ихъ тщетѣ и безплодіи[7]).

Внѣшнимъ признакомъ заблужденія древней философіи являлись Сократу коренныя, неразрѣшимыя противорѣчія отдѣльныхъ ученій, —

---

[1]) X. M. IV, 7, 1: *πάντων μὲν γὰρ ὧν ἐγὼ οἶδα μάλιστα ἔμελεν αὐτῷ εἰδέναι, ὅτου τις ἐπιστήμων εἴη τῶν συνόντων αὐτῷ.*

[2]) Целлеръ считаетъ вліяніе этой школы на Эвклида первоначальнымъ, предшествовавшимъ его знакомству съ Сократомъ, см. II (4-е изд.) 245, 3. Ср. D. L. II, 30, Cic. Ac. II, 42, 129.

[3]) Ar. M. I, 6, 987 a, 32.

[4]) Plat. Parm. 127. Theaet. 183 E. Soph. 217 C. Ср. *Zeller* I, 509.

[5]) Plat. Phaedo 98 B. и Diog. L. II, 22.

[6]) Напр. Эврипидъ, Евтидемъ (IV, 2, 1); ср. выше стран. 405.

[7]) Xen. Mem. IV, 7, 3 и 5. Уже изъ Ксенофонта мы видимъ, что Сократъ былъ знакомъ съ ученіемъ элейцевъ, Гераклита, Анаксагора и, можетъ быть, Эмпедокла (ср. *Zeller* II, 49).

философіи единства и философіи множества, философіи движенія, генезиса и философіи неизмѣннаго, неподвижнаго бытія. Говоря объ абсолютномъ и вѣчномъ, о первыхъ причинахъ вещей, философы не только не сходятся между собою, но, подобно безумнымъ, совершенно противорѣчатъ другъ другу относительно того же самаго безусловнаго предмета своихъ изслѣдованій. Корень заблужденія всѣхъ этихъ системъ лежитъ въ томъ, что каждая изъ нихъ исходила изъ разсмотрѣнія какого-либо отвлеченнаго начала, какой-либо одной стороны вещей, считая себя въ обладаніи абсолютной истины. Сократъ же понялъ, что такая абсолютная истина есть идеалъ, недоступный внѣшнему человѣческому познанію. Стремленіе къ конечному познанію тайнъ природы есть нечестіе, ибо такое безусловное знаніе есть божественное, а не человѣческое. Физіологи выдаютъ за такое знаніе свои собственныя мнѣнія; но они обличаются взаимнымъ разногласіемъ, внутренними противорѣчіями и всего болѣе суетностью и безплодіемъ своего мнимаго знанія. Ибо если бы они знали тайны мірозданья истинно и существенно, если бы они безусловно обладали этими тайнами — ихъ мудрость была бы не только теоретической, но и практической: она была бы божественной и вселенской, и они могли бы творить то, что они знаютъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ если бы ихъ знаніе было универсально и безусловно — оно было бы свободнымъ отъ противорѣчій. Такимъ образомъ мы не обладаемъ абсолютнымъ знаніемъ сущности вещей и смѣшиваемъ съ нимъ внѣшнее познаніе явленій; это послѣднее возможно, но само по себѣ безцѣльно, не объясняя сущности вещей. Поэтому оно желательно лишь по мѣрѣ своей практической пользы; иначе оно лишь надмеваетъ умъ и отвлекаетъ его отъ того существеннаго внутренняго познанія „дѣлъ человѣческихъ“, которое намъ ближе всего и всего нужнѣе[1]).

Изслѣдуя критически наше познаніе, мы убѣждаемся, что начало его есть разумъ; принципъ абсолютнаго, вселенскаго познанія, одинаково безусловнаго по формѣ и по содержанію, есть абсолютный, божественный разумъ. Только изъ такого разума можно познать вселенную; между тѣмъ древніе философы, если и приходили къ внѣшнему признанію подобнаго начала (какъ напр. то дѣлалъ Анаксагоръ), — производили явленія не изъ него, но изъ внѣшнихъ матеріальныхъ причинъ, объясняли ихъ механически, а не раціонально. Ибо они принимали за начала ту или другую общую

---

[1]) Xen. Mem. I, 1 и IV, 7.

сторону явленій, то или другое ихъ общее свойство. Поэтому содержаніе древнихъ системъ было условно, ограничено и частно, между тѣмъ какъ формально онѣ притязали на всеобщность и безусловность: онѣ заключали въ себѣ это коренное противорѣчіе и не удовлетворяли искомому идеалу знанія, всеобщему по формѣ и содержанію, потому что не знали этого идеала, не вѣдали, что такое знаніе. Сократъ же въ силу такого идеала призналъ философскую физику невозможной: никто не можетъ войти въ разумъ вселенной, ибо это сверхъчеловѣческая задача. Знаніе тайнъ природы есть божественное и можетъ быть дано лишь путемъ откровенія. Поэтому Сократъ отъ него отказался: онъ знаетъ, что ничего не знаетъ, между тѣмъ какъ другіе думаютъ знать, ничего не зная[1]).

Идеалъ божественнаго, абсолютнаго знанія или мудрости есть высшій принципъ всей философіи Сократа. Отъ разумѣнія этого идеала зависитъ и ея пониманіе[2]).

Сократа обыкновенно признаютъ отцомъ критицизма, какъ перваго мыслителя, покусившагося изслѣдовать природу человѣческихъ способностей и дѣятельностей — теоретическихъ и практическихъ. Его изображаютъ также отцомъ позитивизма, ибо его главною цѣлью было положительное истинное знаніе. Но тѣмъ не менѣе историки расходятся относительно того, какъ слѣдуетъ понимать этотъ позитивизмъ Сократа въ области знанія и морали. Одни говорятъ, что все его значеніе исчерпывается признаніемъ относительнаго характера всѣхъ человѣческихъ знаній и всякой морали. Сократъ признавалъ всякое знаніе ограниченнымъ, раскрывая его относительность; онъ доказывалъ также, что въ дѣйствительности все хорошо, прекрасно или добро не само по себѣ, а только въ виду какой-нибудь относительной цѣли или пользы. Сократъ является такимъ образомъ *эмпирикомъ* въ области теоретической и *утилитаристомъ* въ области нравственной. Но на дѣлѣ какъ эмпиризмъ, такъ и утилитаризмъ Сократа являются лишь подчиненными моментами его ученія; это — приложеніе его принципа къ эмпирической дѣйствительности, а не самый принципъ Сократа.

---

[1]) Apol. 21 D.

[2]) Ср. *Schleiermacher*, *W. W.* III, 2, 299, 300. Dieses Erwachen nun der Idee des Wissens und die ersten Aeusserungen derselben, das muss zunächst der philosophische Gehalt des Sokrates sein. *Ritter* Gesch. d. Ph. II, 50. *Zeller*, II, 106... das Streben nach wahrem Wissen, welches bei den Früheren nur eine unmittelbare, instinktartige Thätigkeit war, bei Sokrates zuerst zur bewussten und methodischen wurde... in ihm zuerst die Idee des Wissens *als solche* zum Bewusstsein kam und mit Bewusstsein zur leitenden erhoben wurde

Знаніе по своему идеалу такъ же истинно, такъ же полно и вселенско, такъ же безусловно и всеобще, какъ и самая истина. Всякое истинное знаніе безусловно и всеобще *по своей формѣ;* но знаніе абсолютное, идеальная премудрость (*σοφία*) каѳолична не только по формѣ, но и по содержанію. Можетъ ли быть такая премудрость системой одного знанія только, или же она, въ силу своей безусловности и полноты, вмѣщаетъ въ себѣ сверхъ-существенное и сверхъ-разумное начало всякаго бытія — это другой вопросъ, который ставила и рѣшала въ утвердительномъ смыслѣ послѣдующая философія съ Платономъ во главѣ. Заслуга Сократа состояла въ томъ, что онъ понялъ формальную безусловность и всеобщность знанія, *каѳоличность* знанія, какъ таковаго. Онъ позналъ, что такое знаніе. Въ силу этой новой идеи знанія Сократъ могъ указать на относительность эмпирическаго познанія, условнаго и ограниченнаго по содержанію; и вмѣстѣ онъ могъ поставить идеалъ знанія полнаго и безусловнаго, которое имѣетъ въ себѣ универсальное начало. Если есть знаніе относительное, если есть какое-либо знаніе вообще — то самая его возможность предполагаетъ идею безусловнаго истиннаго знанія. Если истина, истинносущее познаваемо, какъ предполагали древніе, то значитъ истинное знаніе, ему соразмѣрное, должно быть столь же абсолютно и универсально, какъ это сущее.

Понявши такимъ образомъ природу самаго знанія, Сократъ пришелъ къ тому, что онъ ничего не знаетъ абсолютно, что онъ „одно только знаетъ, что ничего не знаетъ“ — въ силу абсолютности формы знанія, т.-е. самаго знанія, какъ таковаго. Если вѣрить Платону, Сократъ признавалъ свое невѣдѣніе даже относительно опытныхъ и математическихъ истинъ, ибо эти истины болѣе всего облекаются въ безусловную форму. Когда два числа слагаются въ одно цѣлое, мы безусловнымъ и всеобщимъ образомъ знаемъ, что оно дѣйствительно такъ; но тѣмъ не менѣе понятіе единства не исчерпывается ни однимъ изъ слагаемыхъ въ отдѣльности, ни обоими вмѣстѣ: это понятіе настолько всеобще, универсально, что Сократъ призналъ непонятнымъ, какимъ образомъ какая-либо ограниченная вещь можетъ стать единой? какимъ образомъ какая-либо вещь можетъ быть больше или меньше другой, когда понятіе величины всеобще?[1]). Словомъ непонятно, какимъ образомъ ограниченное

[1]) Ср. Phaedo 96 E, 97 и 100 E—101; Платонъ выводитъ отсюда, что предметъ познанія есть универсальная идея, особая идеальная сущность, отличная отъ вещей.

по содержанію познаніе можетъ облекаться въ всеобщую, логическую форму, и какъ объ ограниченномъ подлежащемъ можетъ сказываться нѣчто всеобщее и безусловное. Ибо мы сказываемъ о томъ, что дано, что подлежитъ нашему утвержденію, больше чѣмъ то, что заключается въ такомъ подлежащемъ. Такимъ образомъ все наше дѣйствительное знаніе не соотвѣтствуетъ истинной идеѣ знанія; но самое это несоотвѣтствіе приводитъ насъ къ идеалу единаго, всевѣдущаго, премудраго Разума, всеобщее вѣдѣніе котораго не находится въ противорѣчіи съ частностью своего содержанія.

Позитивизмъ Сократа всецѣло основывается на этомъ идеалѣ, и его стремленіе къ положительному знанію выразилось двоякимъ образомъ.

Во-первыхъ, въ томъ, что онъ указалъ на относительность всякаго дѣйствительнаго, эмпирическаго знанія; во-вторыхъ, въ томъ, что онъ, исходя изъ самой этой относительности человѣческаго знанія, указалъ на его ничтожество въ смыслѣ абсолютномъ, предъявивъ идеальное требованіе, постулатъ абсолютнаго знанія. Оба эти результата связаны между собою и предполагаютъ другъ друга, оба вытекаютъ изъ одного *положительнаго* идеала знанія, адекватнаго, соразмѣрно своему предмету — истинѣ. Позитивизмъ Сократа заключался, во-первыхъ, въ томъ, что онъ созналъ себя незнающимъ, т.-е. что онъ призналъ фактическую ограниченность знанія въ человѣкѣ, между тѣмъ какъ само по себѣ, идеально, оно безусловно; во-вторыхъ же, позитивизмъ Сократа сказался въ предъявленіи самаго этого идеала положительнаго знанія[1]).

Отсюда ясно, какое великое положительное значеніе имѣла отрицательная діалектика Сократа. Отсюда же вытекаютъ и всѣ особенности Сократическаго метода, частью уже указанныя нами, его иронія и его „майевтика“. Знать, что̀ такое знаніе, можетъ только тотъ, кто способенъ познавать; судить о своихъ познаніяхъ можетъ только тотъ, кто имѣетъ ясную интуицію знанія. И разъ, что истинное знаніе всеобще и безусловно по своей формѣ, оно не можетъ быть сообщено извнѣ, но должно быть развито извнутри самою

---

[1]) Apol. 23 A: *τὸ δὲ κινδυνεύει, ὦ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός· καὶ φαίνεται τοῦτ' οὐ λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρῆσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἄν εἰ εἴποι, ὅτι οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστι, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν, ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν· ταῦτ' οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιὼν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεόν, καὶ τῶν ἀστῶν καὶ τῶν ξένων ἄν τινα οἴωμαι σοφὸν εἶναι· καὶ ἐπειδάν μοι μὴ δοκῇ, τῷ θεῷ βοηθῶν ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός.*

нашею познавательною дѣятельностью[1]). Всѣ наши знанія условны, относительны; но разъ мы сознаемъ ихъ относительность, они истинны въ условномъ смыслѣ. И тѣмъ не менѣе критеріемъ ихъ истинности служитъ все та же идея совершеннаго знанія, которую мы съ ними сопоставляемъ.

Итакъ въ знаніи открыто самобытное логическое начало универсальнаго свойства, и мы должны познавать всѣ вещи сообразно этой истинной природѣ знанія[2]). Истинное знаніе, хотя бы и относительное, человѣческое, должно имѣть въ себѣ самомъ свое основаніе, свой логосъ; оно должно опредѣляться логически, извнутри, а не зависѣть отъ психологическихъ ассоціацій, случайныхъ представленій, безсознательныхъ внушеній и внѣшнихъ впечатлѣній. Истинное разумное знаніе предполагаетъ логическія понятія и основанныя на нихъ опредѣленія и умозаключенія. Сущность вещи опредѣляется понятіями, понятія же раскрываются посредствомъ наведенія. И по свидѣтельству Аристотеля такого рода индукція (*ἐπακτικοὶ λόγοι*) и методъ „всеобщаго опредѣленія“ (*τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου, κοινὸς ὅρος*) представляютъ собою несомнѣнное открытіе Сократа[3]).

Согласно всѣмъ нашимъ источникамъ, подобное изслѣдованіе вещей посредствомъ понятій, такое стремленіе къ *опредѣленію* всѣхъ вещей составляло самую суть философіи Сократа. Имѣть понятіе какой-либо вещи значило для него знать ее истинно и всесторонне, опредѣлить самую ея сущность[4]); и потому во всякомъ вопросѣ или изслѣдованіи онъ стремился прежде всего къ установленію общаго понятія. Ксенофонтъ полагаетъ, что было бы слишкомъ долго передавать, какимъ образомъ Сократъ опредѣлялъ всѣ вещи (*πάντα... ᾗ διωρίζετο*), и ограничивается лишь нѣкоторыми примѣрами изъ нравственной области, какъ наиболѣе интересной и важной; но онъ замѣчаетъ при этомъ, что Сократъ стремился сообщить своимъ послѣдователямъ діалектическое искусство вообще и съ этою цѣлью

---

[1]) Разумъ долженъ развивать познаніе самъ изъ себя, *ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὑτοῦ τὴν ἐπιστήμην*, Meno 85 D.

[2]) Cp. *Schwegler*, Gesch. d. Gr. Ph. 3. Aufl. 1882. S. 132: zwischen sich selbst und seine Meinungen und Entschliessungen muss das Subject die Idee des richtigen Wissens stellen: es darf nicht urtheilen und beschliessen, bis sein Vorstellen dieser Idee adäquat, bis sein Vorstellen ein seiner Wahrheit bewusstes Erkennen geworden ist.

[3]) Ar. M. XIII, 4, 1078 b, 27: *δύο γάρ ἐστιν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης*. Cp. I, 6, 987 b, 1—4; de part. a. I, 1, 642 a, 28.

[4]) Ar. M. XIII, 4, 1078 b, 23: *ἐὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν*.

никогда не переставалъ изслѣдовать съ ними, что̀ есть каждая существующая вещь (*τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων*)[1]).

Намъ не извѣстно, обобщилъ ли Сократъ свои діалектическіе пріемы въ особую логическую теорію, или же только Платонъ, анализируя ихъ, пришелъ къ установленію общихъ методовъ діалектики. Въ этой области труднѣе, чѣмъ гдѣ-либо, отличить первоначальное зерно сократическаго ученія отъ позднѣйшихъ наслоеній платонизма, принципъ — отъ тѣхъ послѣдствій, которыя изъ него выводились. Ксенофонтъ мало освѣщаетъ эту сторону въ дѣятельности своего учителя. Желая оправдать его въ общественномъ мнѣніи, возможно болѣе отличить его отъ діалектиковъ-софистовъ, отъ присяжныхъ искусниковъ слова, Ксенофонтъ старается прежде всего раскрыть нравственный характеръ Сократовой діалектики, выставить ея возвышенныя цѣли[2]). Онъ не объясняетъ, ограничивался ли Сократъ практическимъ приложеніемъ своего метода, какъ то дѣлали софисты, или же эти практическія упражненія сопровождались общими методологическими указаніями, замѣчаніями относительно логическаго хода изслѣдованія. Можетъ быть, и здѣсь Сократъ сообразовался съ характеромъ собесѣдника, руководствуясь своимъ педагогическимъ чутьемъ. Во всякомъ случаѣ діалектика Сократа отличается отъ діалектики его предшественниковъ сознательностью своего принципа (понятіе знанія) и своей цѣли (существеннаго, универсальнаго опредѣленія); она была методичной по существу, и трудно допустить, чтобы Сократъ не проговорился ни разу съ друзьями о томъ, что составляло сущность его философствованія. Способъ опредѣленія понятій, котораго держится Сократъ, есть методъ діалектическаго наведенія. Подобный пріемъ, конечно, еще не имѣетъ того значенія строгаго критическаго анализа опыта и наблюденія, которое наведеніе получило теперь. Но съ одной стороны Сократъ вовсе не имѣетъ въ виду широкаго эмпирическаго знанія, съ другой — онъ пользуется своимъ методомъ въ личныхъ бесѣдахъ, въ виду единичныхъ случаевъ, смотря по потребности своихъ собесѣдниковъ[3]). Поэтому большею частью единичные случаи являются ему достаточными для доказательства или опроверженія. Онъ отправляется отъ наиболѣе обыденныхъ примѣровъ, отъ общепринятыхъ положеній и восходитъ отъ наиболѣе извѣстнаго къ тому, что менѣе извѣстно; начиная съ простѣйшаго, съ того, что̀ всѣ принимаютъ

---

[1]) X. M. IV, 6, 1.
[2]) Ср. M. IV, 5, 11.
[3]) Ср. *Zeller*, II, 127 и слѣд.

за истину, Сократъ думалъ поставить знаніе на положительную почву, которая уходила изъ-подъ ногъ его предшественниковъ[1]). Затѣмъ онъ старается провѣрить свою индукцію посредствомъ противоположныхъ примѣровъ, отрицательныхъ инстанцій. Такимъ образомъ, путемъ всесторонняго разсмотрѣнія предмета, выясняется его понятіе, раскрываются его существенные и случайные признаки. Сократъ противится всякой неопредѣленной отвлеченности, настаиваетъ на необходимости конкретныхъ различеній, посредствомъ которыхъ выясняются отличительные признаки отдѣльныхъ вещей.

Понятіемъ опредѣляется сущность вещей, въ понятіи лежитъ мѣрило истины всякаго дѣйствія или разсужденія, имъ опредѣляется всякое *доказательство*, все, что можно съ достовѣрностью утверждать относительно какой-либо вещи. Поэтому всякое разсужденіе Сократъ стремился свести къ основному понятію, выводя изъ него логическія слѣдствія, подводя частные случаи подъ общее положеніе[2]). Такъ поступалъ онъ, доказывая собственныя мнѣнія или опровергая противниковъ; такъ испытывалъ онъ всякое бездоказательное утвержденіе, изслѣдуя его основныя предположенія. Изъ частныхъ утвержденій противника онъ выводилъ общія начала, чтобы затѣмъ раскрыть ихъ ложность, или же самъ индуктивнымъ путемъ восходилъ къ общимъ понятіямъ и принципамъ, чтобы извлечь изъ нихъ заключеніе по данному случаю. Въ доказательствахъ, какъ и въ опредѣленіи понятій, Сократъ начиналъ съ наиболѣе извѣстнаго, выводилъ слѣдствія изъ общихъ посылокъ, допущенныхъ собесѣдникомъ и очевидныхъ для всѣхъ. Онъ опровергалъ чужія мнѣнія, раскрывая противорѣчія между ними и этими общими посылками; или же онъ доказывалъ ложь посылокъ нелѣпостью слѣдствій, изъ нихъ вытекающихъ, ихъ несоотвѣтствіемъ фактической дѣйствительности[3]).

Подобнымъ же образомъ онъ испытывалъ самыя понятія, обличая ложную отвлеченность и неопредѣленность, доказывая необходимость конкретныхъ различеній посредствомъ раскрытія внутреннихъ противорѣчій[4]). Каждое общее понятіе заключаетъ въ себѣ частныя и подчиненныя, каждое родовое понятіе заключаетъ въ себѣ

---

[1]) X. M. IV, 6, 14—15: *οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖς φανερὸν ἐγίγνετο τἀληθές. ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην ἀσφάλειαν εἶναι λόγου.*

[2]) Ib. 13: *ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον.*

[3]) Ср. *Schwegler*, о методѣ Сократа, 136—145.

[4]) Напр. M. I, 2, 35—36, IV, 2, 10. Ср. III, 1—3. Ср. *Fouillée* I, 83, 84 и пр.

понятія видовыя. И только тотъ, кто умѣетъ діалектически восходить отъ вида къ роду, отъ менѣе общаго — къ болѣе общему и универсальному и наоборотъ, отъ универсальнаго спускаться къ частному, не перепрыгивая промежуточныхъ звеньевъ — только тотъ обладаетъ въ совершенствѣ діалектическимъ искусствомъ. Такой діалектикъ способенъ правильно различать вещи по ихъ родамъ (*διαλέγειν κατὰ γένη τὰ πράγματα*)[1]), — разумѣть ихъ порядокъ относительно другъ друга; онъ познаетъ ясно, что̀ есть каждая существующая вещь. Поэтому онъ не обманывается относительно природы какой-либо вещи, или какого-либо дѣйствія; напротивъ того, тотъ, кто не имѣетъ яснаго и конкретнаго понятія о вещахъ и цѣляхъ дѣйствія, кто не способенъ діалектически опредѣлить ихъ родовые и видовые признаки — тотъ обманывается постоянно и вводитъ въ заблужденье другихъ. Поэтому Сократъ и стремился сдѣлать друзей своихъ наиболѣе искусными въ діалектикѣ[2]).

Такая „діалектика родовыхъ понятій“ залегла въ основаніе всего ученія Платона; послѣдовательный переходъ отъ рода къ видамъ и подвидамъ обобщается имъ въ особый методъ дѣленія (*διαίρεσις*) понятій, зародыши котораго можно искать и у Сократа[3]). Всѣ вещи распредѣляются по родамъ и видамъ, и порядку вещей, взаимоотношенію ихъ свойствъ и частей — соотвѣтствуетъ порядокъ и взаимоотношеніе понятій. Отсюда всего одинъ шагъ къ Платоновой теоріи идей. Истиннымъ предметомъ познанія являются понятія, въ которыхъ заключается самобытное и всеобщее логическое начало. Понятія универсальны, между тѣмъ какъ вещи, отъ которыхъ они отвлекаются — частны и единичны; понятіямъ соотвѣтствуетъ пребывающій *родъ* вещей, родовыя свойства или качества, тогда какъ всѣ вещи индивидуальны. Подлинный предметъ знанія есть истина, пребывающая и каѳоличная: такому опредѣленію соотвѣтствуютъ понятія съ своей универсальной формой; вещи же чувственныя, единичныя и преходящія не обладаютъ истиннымъ бытіемъ и не подлежатъ истинному познанію. Никакая вещь, взятая въ своей частности, отрѣшенная отъ всего общаго, не можетъ

[1]) X. M. IV, 5, 12; ср. III, 8, 1—3.
[2]) Ib. IV, 6, 1.
[3]) Напр. въ IV, 2. Ср. *Fouillée* I, 80. Напротивъ *Heyder*, Kritische Darstellung u. Vergleichung d. Aristotelischen u. Hegelschen Dialektik I, 85, 129 указываетъ на то, что даже въ Платоновомъ „Софистѣ“ и „Политикѣ“, гдѣ методъ дѣленія употребляется всего болѣе, діалогъ ведется не Сократомъ, но гостемъ изъ Элеи. Ср. выше стр. 265,1 о дихотомической формѣ доказательства у элейцевъ. Ср. также *Zeller* II, 128, 4.

быть познана; все чувственное частно, все оно вѣчно измѣняется и „течетъ“, какъ позналъ уже Гераклитъ. Поэтому истиннымъ предметомъ познанія — понятія и „каѳолическаго опредѣленія“ — являются, по Платону, не чувственныя вещи, а особыя универсальныя сущности, вѣчныя и всеобщія родовыя идеи вещей[1]). Онѣ составляютъ полноту вселенской истины и вмѣстѣ идеальное содержаніе абсолютнаго знанія, — совершенной, божественной Премудрости. Эти идеи однѣ истинно *суть* въ неизмѣнной вѣчности и пребываютъ внѣ явленій, внѣ всякаго чувственнаго генезиса, въ „умномъ мѣстѣ“, въ недосягаемомъ морѣ свѣта и красоты. Явленія же существуютъ и познаются — подлежатъ общимъ понятіямъ, обладаютъ общими свойствами и реальностью — лишь по отраженію этихъ идей, лишь поскольку они пріобщаются этимъ родовымъ сущностямъ. Міръ явленій представляется намъ смѣсью бытія и небытія, свѣта и мрака; въ его вѣчно текучемъ, измѣнчивомъ потокѣ пребываютъ неизмѣнными только общія родовыя начала, какъ неподвижная радуга цвѣтовъ въ безчисленныхъ падающихъ капляхъ дождя. Идеями опредѣляется сущность всѣхъ вещей, ихъ роды и виды, ихъ качества и взаимоотношенія.

Такова метафизика, соотвѣтствующая „діалектикѣ родовъ“. Эвклидъ, другой ученикъ Сократа, глава мегарской школы, пришелъ къ аналогичному результату: онъ приписывалъ исключительную реальность родовымъ понятіямъ и болѣе всего понятію универсальнаго бытія; и онъ отрицалъ всякое существованіе, даже всякій генезисъ дѣйствительныхъ вещей. Циникъ Антисѳенъ, напротивъ того, въ противоположность Эвклиду и Платону, приписывалъ реальность исключительно единичнымъ предметамъ; отрицая дѣйствительное существованіе чего-либо универсальнаго въ вещахъ, онъ возставалъ противъ всякихъ понятій вообще, противъ всякаго сочетанія понятій и приходилъ такимъ образомъ къ совершенному отрицанію познанія.

Такимъ образомъ Эвклидъ и Антисѳенъ поняли ученіе Сократа ложно и односторонне, одинъ, отрицая реальность явленій, другой — реальность родовъ, истинность понятій. Съ той и другой точки зрѣнія всякое познаніе становится невозможнымъ: Стильпонъ, одинъ изъ послѣдователей Эвклида, призналъ подобно Антисѳену, что

[1]) Ar. M. I, 6 и XIII, 4, 1078 b, 12: *συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινας φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην.*

всякое соединеніе подлежащаго со сказуемымъ ложно и недопустимо. Абстрактное утвержденіе понятій, признаніе ихъ отвлеченной безусловности привело къ тѣмъ же послѣдствіямъ, что ихъ совершенное отрицаніе. Платонъ понялъ принципъ Сократовой діалектики несравненно глубже и вѣрнѣе и построилъ на немъ широкое метафизическое ученіе, наиболѣе ему соотвѣтствующее, но несомнѣнно оригинальное, чуждое самому Сократу.

Тѣмъ не менѣе сомнительно, чтобы діалектика Сократа имѣла въ глазахъ его исключительное значеніе логическаго метода. Мы имѣемъ важныя основанія думать, что для него, какъ для Платона и другихъ его учениковъ, съ діалектикой тѣсно связывался и метафизическій интересъ.

Въ разумномъ сознаніи человѣка Сократъ нашелъ принципъ καθолическаго истиннаго знанія; познавая вещи сообразно этому логическому принципу, мы познаемъ ихъ истинно, объективно, всеобщимъ образомъ. Отсюда является методъ всеобщаго опредѣленія понятій, первоначально прилагаемый Сократомъ къ изслѣдованію нравственныхъ понятій, „человѣческихъ вещей“ (*τἀνθρώπινα*), а затѣмъ и къ изслѣдованію *сущности* всѣхъ вещей вообще (*τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων*)[1]. Такимъ образомъ Сократъ „искалъ *сущности* вещей логичнымъ, раціональнымъ путемъ“, стремился опредѣлять эти сущности посредствомъ правильныхъ умозаключеній, логически связывая понятія и выводя одно изъ другого (*συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει*). Но такая логическая дедукція, такой анализъ понятія предполагаетъ сперва общее начало или принципъ (*ἀρχή*), добытый путемъ наведенія. Это общее начало и есть самое понятіе опредѣляемой вещи, ея *сущность*, и такимъ образомъ понятіе сущности (т.-е. общее опредѣленіе) есть начало правильнаго умозаключенія или *силлогизма*. Отъ такого понятія отправляется выводное умозаключеніе, къ нему идетъ умозаключеніе индуктивное, и потому оно есть необходимый принципъ умозаключенія *вообще* (*ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστι*)[2].

Такимъ образомъ самъ Аристотель обращаетъ наше вниманіе на то, что раціональное опредѣленіе имѣло для Сократа не только логическое значеніе, но и реальное, онтологическое. Принципомъ умозаключенія является ему не формальное логическое понятіе, но

[1]) X. M. IV, 6, 1.

[2]) Ar. M. XIII, 4, 1078 b, 23: *ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν. συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν. διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ' ἦν, ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη.*

самая *сущность*, которую онъ непосредственно смѣшиваетъ съ такимъ понятіемъ. Новорожденная діалектика „не была еще достаточно сильна“, чтобы оперировать съ отвлеченными понятіями независимо отъ сущности вещей и отдѣлять логику отъ метафизики, съ которою она сливалась вначалѣ, какъ и другія науки.

То, что въ вещахъ подлежитъ универсальному познанію, что можетъ быть *понято* въ нихъ, есть ихъ сущность; отсюда — необходимость выдѣлить эту сущность посредствомъ наведенія и опредѣлить ее логически. А эта сущность, подлежащая общему, каѳолическому познанію, опредѣляется по своему *роду*. Мы знаемъ, что впослѣдствіи родъ превратился въ простое свойство, общее неопредѣленному множеству вещей или точнѣе — въ понятіе такого свойства. По Платону, всякому родовому понятію соотвѣтствуетъ общій предметъ — идея, какъ особенная универсальная сущность: родъ въ вещахъ есть для него истинно сущее въ нихъ; только онъ отдѣляетъ идеи отъ вещей и помѣщаетъ ихъ въ сферу абсолюта. Для Сократа же идеи еще не отличаются отъ понятій; каѳолическое въ вещахъ, то, что опредѣляется въ нихъ всеобщимъ образомъ — есть ихъ истинная сущность, которую онъ еще не думаетъ отъ нихъ отдѣлять[1]).

Такимъ образомъ для самого Сократа діалектика родовыхъ понятій и каѳолическое опредѣленіе имѣютъ несомнѣнно метафизическій интересъ и метафизическій принципъ, который не трудно угадать. Сократъ оставилъ всякія изслѣдованія въ области природы и, „впервые понявъ значеніе всеобщаго опредѣленія“, нашелъ нѣчто всеобщее и безусловное — „каѳолическое“ въ нравственной области человѣка — въ его высшей разумности, въ идеалѣ знанія. Какъ мы видѣли, Сократъ не признавалъ истинно безусловнымъ никакое ограниченное знаніе и пришелъ къ идеалу истинно каѳолическаго сверхъ-человѣческаго знанія — знанія божественнаго. Въ этомъ знаніи, въ этой мудрости лежитъ абсолютный принципъ вещей; сообразно ему всѣ вещи устроены въ разумный порядокъ и подчинены общимъ законамъ. Поэтому, познавая вещи логически, сообразно всеобщей, идеальной природѣ знанія, мы познаемъ ихъ

[1]) Ar. M. XIII, 9, 1086 a, 37—1086 b, 14: *τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ' ἕκαστα ῥεῖν ἐνόμιζον* (Платоники) *καὶ μένειν οὐθὲν αὐτῶν, τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναί τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι. τοῦτο δὲ... ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας. δηλοῖ δ' ἐκ τῶν ἔργων· ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐστίν* и пр. Ib. 4, 1078 b, 30: *ἀλλ' ὁ μὲν Σ. τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς.*

согласно ихъ истинной природѣ, опредѣляемъ сообразно ихъ объективному вселенскому родовому опредѣленію.

По свидѣтельству Аристотеля, истинное, всеобщимъ образомъ опредѣленное понятіе вещи не отдѣляется Сократомъ отъ ея *сущности*. По указанію Фулье[1]), такая сущность является ему въ то же время *причиной* вещи, а по мнѣнію Циглера, ея понятіе всегда заключаетъ въ себѣ ея *цѣль*[2]). То, что есть каждая вещь (τὸ τί ἐστιν), можетъ быть понято нами вполнѣ лишь тогда, когда мы знаемъ, почему она есть, знаемъ ея причину (διὰ τί); причину же мы понимаемъ лишь тогда, когда она разумна, имѣетъ въ себѣ основаніе своего дѣйствія, его цѣль (οὗ ἕνεκα). Возьмемъ напримѣръ формальное опредѣленіе религіознаго благочестія, какъ законномѣрнаго богопочитанія. Такое опредѣленіе не удовлетворяетъ Сократа: благочестіе есть то, что содѣлываетъ человѣка благочестивымъ, а это есть „знаніе законнаго относительно боговъ“; ибо соблюденіе законовъ благочестія предполагаетъ ихъ *знаніе*. Точно такъ же справедливость напр. опредѣляется какъ *знаніе* законнаго и т. д.[3]). Но почему знаніе дѣлаетъ человѣка справедливымъ и благочестивымъ? Потому что, по Сократу, дѣйствіе человѣка всецѣло опредѣляется его представленіями и понятіями о добрѣ, *цѣлями*, которыя онъ себѣ ставитъ. Никто не заблуждается произвольно, и если я знаю истинную цѣль, то и слѣдую ей. Знаніе какого-либо человѣческаго дѣйствія есть опредѣленіе его природы и цѣли. И если бы познаніе внѣшнихъ вещей было намъ доступно, если бы мы могли проникнуть въ сущность природы, то знали бы внутреннюю разумную цѣль каждой вещи, предназначенную ей божественнымъ разумомъ. Это говоритъ самъ Сократъ въ Платоновомъ „Федонѣ“, и мы склонны думать, что въ данномъ случаѣ Платонъ вѣрно передаетъ мысль его[4]). Ибо мы уже знаемъ, что

---

[1]) Ср. все его любопытное изслѣдованіе „объ онтологическомъ основаніи метода Сократа“, I, 126—141 и замѣчательную главу VII объ опредѣленіи, 101—126. Особенно 124: Socrate dirait même, que définir par le genre est définir par la cause, car il ne distingue pas la raison qui rend simplement possible et intelligible de la cause active, qui rend réel et actuel.

[2]) *Ziegler*, Gesch. d. Ethik, I, 56.

[3]) X. M. IV, 6; отсылаемъ читателя къ превосходному изслѣдованію Фулье, I, VII.

[4]) Pl. Phaed. 97—98 — критика Анаксагора и требованія, предъявляемыя ему съ сократической точки зрѣнія: онъ долженъ объяснить цѣли всѣхъ вещей изъ абсолютнаго разума. *Zeller*, II, 109, 1, соглашается съ *Циллеромъ* лишь отчасти, полагая, что указанный телеологическій характеръ опредѣленій Сократа зависитъ отъ предмета его изслѣдованій, вращавшихся всецѣло въ области цѣлесообразной дѣятельности человѣка и Бога въ природѣ. Но чего же не захватываетъ собою эта область? Сфера дѣйствія механическихъ причинъ (μηχαναί),

въ существенномъ, истинномъ знаніи Сократъ отожествлялъ теоретическую и практическую мудрость.

Конечно среди опредѣленій Сократа мы можемъ указать не мало такихъ, гдѣ не указано ни причинъ, ни цѣлей. Но въ общемъ онъ, несомнѣнно, еще не различалъ всеобщую логическую *сущность* отъ *причины* и *цѣли*, какъ это выяснится изъ дальнѣйшаго изслѣдованія.

3. Этика Сократа. Ученіе о добродѣтели.

Сократъ открылъ въ самосознаніи человѣка каѳолическое истинное начало, которое составляетъ его внутреннее существо, его *истину*. Все достояніе человѣка, его тѣло, его органы, самыя его способности принадлежатъ ему внѣшнимъ образомъ и познаются имъ посредственно. Онъ есть животное, организмъ, тѣло: но какъ организмъ больше матеріальнаго тѣла и животное больше простаго организма, такъ и человѣкъ больше своего животнаго. Онъ есть еще нѣчто другое; и это нѣчто высшее, духовное начало, составляющее истинную сущность человѣка, раскрывается въ его разумномъ сознаніи[1]).

Отсюда вытекаетъ все ученіе Сократа о существѣ человѣка, которое всецѣло отождествляется съ разумомъ. Душа человѣка разумна и всѣ ея дѣятельности, всѣ ея истинныя *качества* — также разумны. На такомъ воззрѣніи основывается этика Сократа, которая сводитъ *къ знанію* — какъ всѣ „добрыя качества“ или *добродѣтели* человѣка, такъ и самое его высшее *благо*. Мудрость есть начало и конецъ нравственной, т.-е. истинной дѣятельности человѣка.

Эта мудрость состоитъ въ томъ, чтобы „разсматривать, что̀ есть лучшаго въ вещахъ и, соблюдая словомъ и дѣломъ діалектику ихъ родовъ, избирать наилучшее, удаляться отъ худаго“. Отъ упражненія въ такой діалектикѣ зависитъ разумная и непобѣдимая въ своей разумности добродѣтель, а отъ добродѣтели — благо людей[2]). Діалектикѣ понятій соотвѣтствуетъ діалектика цѣлей и дѣйствій. Зная относительную цѣну каждой вещи и каждаго поступка, мы имѣемъ разумную норму нашего поведенія; зная себя самихъ,

---

по мнѣнію Сократа, вообще не подлежитъ человѣческому изслѣдованію. Ибо то, что принимается нами за механизмъ, имѣетъ телеологическое основаніе во вселенскомъ, абсолютномъ разумѣ.

[1]) Ср. Apol. 36 C. Alcib. pr. 132—3 и пр.

[2]) X. M. IV, 5, 11—12.

свою истинную природу, мы знаемъ, что̀ намъ нужно, хорошо и полезно и естественно хотимъ своего блага. Вся суть въ томъ, чтобы такое знаніе было не мнимымъ, а подлиннымъ, чтобы оно родилось извнутри разума, а не получалось бы извнѣ, основанное на мнѣніи и предразсудкахъ. Истиннаго знанія нельзя ни взять, ни сдѣлать; его можно только родить въ себѣ. Отъ такого знанія зависятъ добродѣтель, отъ ложнаго знанія — вытекаетъ заблужденіе и порокъ.

Вникая діалектически въ устройство вещей, въ устройство общества и людскихъ отношеній, въ сущность дѣйствій человѣка, мы находимъ, что принципъ разумнаго дѣйствія есть цѣль, принципъ всякой цѣли есть благо, а принципъ всѣхъ дѣйствій и цѣлей — наибольшее благо. Какъ мы увидимъ далѣе, это наибольшее благо, искомое и постигаемое человѣкомъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и высшее, безусловное благо — всеобщее въ силу своей разумности. Всякій человѣкъ необходимо стремится къ этому высшему благу, какъ къ всеобщей цѣли своихъ дѣйствій. Между частными средствами онъ избираетъ тѣ, которыя являются ему наиболѣе полезными для достиженія этой цѣли. Поэтому тотъ, кто не знаетъ этой высшей цѣли, кто не знаетъ діалектическаго соотношенія къ ней частныхъ цѣлей и дѣйствій, — тотъ заблуждается, погрѣшаетъ и не достигаетъ блага: онъ принимаетъ за цѣль относительныя средства. Напротивъ того, истинный діалектикъ, знающій эту цѣль — стремится къ ней и достигаетъ блага. Такой человѣкъ добродѣтеленъ, ибо дѣйствія его добры въ высшемъ смыслѣ, добры не случайнымъ образомъ, но принципіально, ибо они вытекаютъ изъ сознанія, истиннаго знанія блага. Вотъ почему Сократъ хотѣлъ сдѣлать друзей своихъ наиболѣе искусными въ діалектикѣ, чтобы черезъ то они стали наиболѣе способными къ истинной практической дѣятельности[1]).

„Никто не счастливъ, никто не блаженъ противъ воли“; никто не ищетъ себѣ зла добровольно, — поэтому „никто не пороченъ добровольно“ — таковы основныя положенія Сократа, дошедшія до насъ черезъ посредство Аристотеля, Платона, Ксенофонта и другихъ сократиковъ[2]). Нѣтъ такого человѣка, который, зная или

---

[1]) X. M. III, 9, 4, IV, 6, 1 и 5, 1.

[2]) Ar. M. Mor. I, 9, 1187 a, 7. Eth. Nic. III, 7, 1113 b, 14 (Eth. Eud. II, 7, 1223 b, 3): *οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ.* Plat. Prot. 345 E: *πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ.. ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσι.* 352 C и слѣд. Gorg. 466 D. Apol. 25 E. Hipp. min. Xen. Mem. III, 9, 5: *δικαιοσύνην... σοφίαν εἶναι· τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα ὅσα ἀρετῇ πράττεται καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι· καὶ οὔτ'*

предполагая, что онъ можетъ сдѣлать нѣчто лучшее, чѣмъ то, что онъ дѣлаетъ, — дѣлалъ бы добровольно худшее. Сократъ до такой степени „не различалъ“ (*οὐ διώρισεν*) теоретической мудрости отъ практической, что онъ считалъ *знающаго* пути добра и зла — за мудраго и добраго въ силу самаго знанія. Какъ сказано, такое знаніе должно быть безусловнымъ, существеннымъ, чтобы быть истиннымъ, и дѣйственность является однимъ изъ его отличительныхъ признаковъ. Будучи спрошенъ, считаетъ ли онъ мудрыми и воздержанными тѣхъ, которые знаютъ, что̀ должно дѣлать, но дѣлаютъ противоположное, Сократъ отвѣчалъ отрицательно: „ибо всѣ люди, избирая изъ возможныхъ вещей то, что они находятъ наиболѣе для себя полезнымъ, сообразно этому и поступаютъ. Поэтому Сократъ не признавалъ тѣхъ, кто поступаетъ неправильно, — ни свѣдущими ни мудрыми. Онъ утверждалъ также, что справедливость и всякая добродѣтель есть мудрость[1]).

Многіе возражаютъ Сократу, что съ такой точки зрѣнія человѣкъ, добровольно и сознательно дѣлающій зло, лучше того, кто дѣлаетъ зло по невѣдѣнію, безсознательно. Сократъ отвѣчалъ, что если бы могъ найтись такой человѣкъ (*εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος*), который бы дѣлалъ зло, зная, что̀ онъ дѣлаетъ, то это былъ бы добрый человѣкъ[2]); ибо добродѣтель основывается на истинномъ знаніи цѣлей и на правильной расцѣнкѣ средствъ къ ихъ достиженію. Такое заключеніе нелѣпо, и самъ Сократъ не допускаетъ его истинности[3]). Оно вытекаетъ изъ ложной посылки, изъ допущенія добровольной несправедливости, въ чемъ и заключается источникъ противорѣчія. Человѣкъ, дѣлающій зло на разумномъ основаніи — былъ бы добрымъ и справедливымъ; поэтому, или такой человѣкъ въ дѣйствительности поступаетъ неразумно и не можетъ считаться мудрымъ и добрымъ; или же зло, которое онъ дѣлаетъ, есть лишь кажущееся, относительное, напр. насиліе надъ безумнымъ, наказаніе злодѣя и пр.

Слѣдуетъ различать между универсальнымъ стремленіемъ къ благу

ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι, οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν, ἁμαρτάνειν. IV, 6, 6, 11 и др. Также см. „Клитофонъ“, приписываемый Эсхину, и діалогъ „о справедливомъ“, въ концѣ *(ἄκοντες ἄρα ἀδικοῦσι)*. Ср. X. M. I, 1, 16 и Diog. L. II, 31.

[1]) X. M. III, 9, 4.

[2]) Hipp. min. 376 B: *ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.* X. M. IV, 2, 19.

[3]) Hipp. min. l. c. *οὐδὲ γὰρ ἐγὼ ἐμοί (συγχωρήσω), ἀλλ' ἀναγκαῖον οὕτω φαίνεσθαι νῦν γε ἡμῖν ἐκ τοῦ λόγου.* Ср. Resp. II, 382, III, 389 B, IV, 459 C.

разумной воли и между ея частными опредѣленіями. Человѣкъ хочетъ не то, что онъ дѣлаетъ, но то, ради чего онъ дѣлаетъ; дѣлать то, что считаешь наилучшимъ, не всегда значитъ дѣлать наилучшее. Надо знать, что полезно, надо діалектически подчинять всѣ наши дѣйствія высшей цѣли, какъ низшія понятія высшему, дабы всѣ эти дѣйствія составляли разумную и живую систему. Въ этомъ верховное призваніе разума человѣческаго. Если истина универсальна и должна познаваться всеобщимъ образомъ, то такимъ же образомъ она должна и осуществляться. И если воля наша разумна, то она должна опредѣляться къ дѣйствію вселенскимъ образомъ, каѳолическими понятіями.

Порокъ есть невѣдѣніе и заблужденіе, простое незнаніе истиннаго пути; но добродѣтель, напротивъ того, вытекаетъ изъ знанія, порождается мудростью, точнѣе, всецѣло сводится къ знанію. Аристотель прямо обвиняетъ Сократа въ томъ, что онъ превратилъ добродѣтели въ раціональныя понятія, въ науки, или познанія особаго рода (*ἐπιστήμας* или *λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι*)[1]. Всѣ познанія раціональны и потому заключаются въ раціональной, разсудочной области души (*ἐν λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ*); такимъ образомъ Сократъ отрицаетъ всю неразумную, ирраціональную часть души, уничтожаетъ и страсть (*πάθος*) и характеръ (*ἦθος*)[2]. По мнѣнію Аристотеля, добродѣтель, несомнѣнно, разумна, но это еще не значитъ, чтобы она всецѣло сводилась къ дѣятельности разума; Платонъ былъ ближе къ истинѣ, признавъ въ душѣ человѣка и страстное начало, ирраціональную область[3].

Ксенофонтъ и Платонъ въ своихъ раннихъ діалогахъ вполнѣ подтверждаютъ свидѣтельство Аристотеля: единство всѣхъ добродѣтелей и ихъ раціональный характеръ составляютъ излюбленную тему разсужденій Сократа[4]. *Мужество* есть знаніе того, что слѣдуетъ дѣлать въ опасности, трусость — заблужденіе въ опасности. Мужество не есть простое отсутствіе страха, основанное на непониманіи дѣйствительной опасности, но, наоборотъ, — истинное знаніе наилучшаго въ опасномъ случаѣ, разумѣніе того, что наиболѣе полезно[5]. Справедливость есть знаніе того, что законно по

[1]) Ar. Eth. N. VI, 13, 1144 b, 18, 28; III, 11, 1116 b, 4. Eth. Eud. I, 5, 1216 b, 2—20; III, 1, 1229 a, 14, 1230 a, 7; VII, 13, 1246 b, 34.
[2]) M. m. I, 1, 1182 a, 15, 1183 b, 8—18; 20, 1190 b, 28; 35, 1198 a, 10.
[3]) M. m. 35, 1198 a.
[4]) X. M. III, 9, 5 *πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι* ср. ниже.
[5]) X. M. IV, 6, 10—11. Plat. Protag. 349 E и слѣд. 360 D *ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν*. Ar. Eth. Nic. III, 11, 1116 b, 3. Eth. Eud. III, 1, 1229 a, 14.

отношенію къ людямъ, благочестіе — знаніе того, что законно относительно боговъ[1]). Самое воздержаніе, основаніе всякой добродѣтели, есть не что иное, какъ истинное знаніе высшаго блага, превозмогающее надъ приманкой низшихъ наслажденій. Это — діалектическая и вмѣстѣ практическая классификація, распредѣленіе различныхъ родовъ удовольствія и наслажденія[2]).

Всѣ добродѣтели сводятся къ такому знанію блага, къ такой практической діалектикѣ всѣхъ родовъ золъ и благъ. Поэтому добродѣтель собственно одна — мудрость, на что особенно напираетъ Платонъ въ своихъ раннихъ діалогахъ[3]). Обычное мнѣніе о множествѣ различныхъ добродѣтелей не основательно, и въ цѣломъ рядѣ бесѣдъ Сократъ раскрываетъ ихъ существенное единство, указывая, что истинное опредѣленіе какой-либо отдѣльной добродѣтели (какъ знанія) подходитъ ко всѣмъ добродѣтелямъ вообще и было бы ложнымъ въ исключительномъ примѣненіи къ одной изъ нихъ[4]) Справедливость, набожность, мудрость, храбрость суть одна добродѣтель, а не нѣсколько, ибо иначе онѣ исключали бы другъ друга въ своемъ множествѣ.

Таковъ всеобщій принципъ Сократовой этики, его нравственной реформы. Обычная традиціонная нравственность разлагалась, и пробудившійся анализъ пришелъ къ сознанію ея несостоятельности. Углубляясь въ самопознаніе, Сократъ нашелъ, что, подобно знанію теоретическому, и нравственный законъ обладаетъ каѳоличностью въ сознаніи человѣка: правда всеобща и непреложна. Но эта вселенскость правды, эта всеобщность нравственнаго закона находится въ противорѣчіи не только съ дѣлами человѣческими, но съ самымъ содержаніемъ нравственнаго сознанія языческаго общества, его религіозными и политическими убѣжденіями. И здѣсь Сократъ, точно такъ же, какъ и въ области чистаго знанія, стремился конкретно показать своимъ собесѣдникамъ несостоятельность и относительность традиціонныхъ понятій и мнѣній человѣка предъ идеальной всеобщностью нравственнаго закона. Въ этой-то всеобщности

---

[1]) X. M. IV, 6, 2—6.

[2]) X. M. IV, 5, 11: *τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι. Καὶ οὕτως ἔφη ἀρίστους τε καὶ εὐδαιμονεστάτους ἄνδρας γίγνεσθαι καὶ διαλέγεσθαι δυνατωτάτους.* Ar. Eth. N. VII, 3. Ср. выше.

[3]) Prot. 329 B, и слѣд. 349 B — 360 E, ср. Xen. M. III, 9, 4 и 5. *Zeller*, 146, 4.

[4]) Pl. Laches 199 E: *οὐκ ἄρα μόριον ἀρετῆς... ἀλλὰ ξύμπασα ἀρετή.* Ср. *Fouillée*, I, 387.

онъ и отождествлялъ добродѣтель и знаніе. Разумъ есть способность познанія, т.-е. всеобщаго и безусловнаго познанія, которое понимаетъ частное въ общемъ и общее въ частномъ. Свободный, добродѣтельный человѣкъ опредѣляется къ дѣйствію разумомъ. Онъ не подчиняется внѣшнимъ и частнымъ побужденіямъ, непосредственному слѣпому влеченію, но опредѣляется всеобщимъ образомъ — въ силу разумнаго сознанія блага и логическаго распредѣленія цѣлей и средствъ сообразно ихъ объективной природѣ. Сосредоточившись на разсмотрѣніи нравственнаго сознанія человѣка, Сократъ какъ бы оставляетъ безъ вниманія его волю; вопросъ о свободѣ воли не возникаетъ передъ нимъ, хотя онъ много думаетъ о свободѣ человѣка. Эта свобода состоитъ въ томъ, чтобы опредѣляться универсальнымъ разумомъ, всеобщей объективной истиной, чтобы дѣйствовать разумно; неразумное дѣйствіе несообразно истинной природѣ человѣка и постольку несвободно. Освобождаетъ же только знаніе, только истинная самодѣятельность разума.

Добродѣтель воспитывается въ людяхъ, какъ и знаніе, ученіемъ и упражненіемъ[1]), но она не можетъ преподаваться, какъ нѣчто готовое, данное извнѣ, какъ опредѣленное свѣдѣніе. Всякому разуму дано познавать истину, но никто не можетъ получить внѣшнимъ образомъ истинное знаніе: каждый долженъ искать его въ себѣ самомъ. На ряду съ истинной, свободной добродѣтелью знанія, существуетъ и традиціонная безотчетная добродѣтель *мнѣнія*. Первая не можетъ преподаваться внѣшнимъ образомъ, потому что основаніе ея универсально, καθολично; вторая не можетъ преподаваться никакъ, потому что не имѣетъ никакого логическаго основанія[2]). Она вытекаетъ изъ мнѣній и привычекъ, шаткихъ и безотчетныхъ и она случайна, какъ всякое мнѣніе, не опознанное разумно, не усвоенное сознательно. Даръ боговъ или счастливой случайности (*θεία μοῖρα*) — такая добродѣтель не надежна и не связана внутренней связью съ самымъ существомъ человѣка. Постоянное столкновеніе, трагическая коллизія традиціонныхъ нравственныхъ

---

[1]) X. M. III, 9, 2—3.

[2]) Pl. Prot. 361 A: *...ἄτοποί γ'ἐστέ, ὦ Σώκρατές τε καὶ Πρωταγόρα· σὺ μὲν λέγων ὅτι οὐ διδακτόν ἐστιν ἀρετὴ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, νῦν σεαυτῷ τἀναντία σπεύδεις, ἐπιχειρῶν ἀποδεῖξαι ὡς πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, ᾧ τρόπῳ μάλιστ' ἂν διδακτὸν φανείη ἡ ἀρετή... νῦν δὲ εἰ φανήσεται ἐπιστήμη ὅλον... θαυμάσιον ἔσται μὴ διδακτὸν ὄν* (по Сократу самое знаніе не передается внѣшнимъ образомъ). *Πρωταγόρας δ' αὖ διδακτὸν τότε ὑποθέμενος νῦν τοὐναντίον ἔοικε σπεύδοντι, ὀλίγου πάντα μᾶλλον φανῆναι αὐτὸ ἢ ἐπιστήμην· καὶ οὕτως ἂν ἥκιστα εἴη διδακτόν.*

началъ — указываетъ на внутреннее противорѣчіе нравственнаго сознанія, расчлененнаго и раздѣленнаго въ своихъ частныхъ, единичныхъ проявленіяхъ и заставляетъ искать общаго καθолическаго принципа.

Безъ такого принципа добродѣтель всего менѣе можетъ преподаваться (ἥκιστα διδακτόν); преподаваться, изучаться можетъ только наука, только знаніе, или то, что основано на знаніи. На дѣлѣ мы видимъ совершенно противное: софисты, риторы, поэты, жрецы, самые простые граждане берутся учить добродѣтели, поучать своихъ ближнихъ, управлять ими. Никто изъ нихъ не обладаетъ общими разумными принципами, никто не разсмотрѣлъ, что такое нравственность, добродѣтель, каковы цѣли частной и общественной дѣятельности, и самые присяжные учителя добродѣтели, софисты, отрицаютъ, чтобы она основывалась на истинномъ знаніи[1]). Добродѣтель (ἀρετή virtus) есть прежде всего извѣстное доброкачественное свойство или сила, присущая человѣку естественно и способная къ развитію посредствомъ упражненія. Для однихъ это извѣстнаго рода крѣпость, превосходство ума, силы и мужества, которое дѣлаетъ человѣка способнымъ къ власти, къ успѣшному веденію своихъ и общественныхъ дѣлъ; для другихъ это — ловкость, изворотливость, особаго рода соціальное искусство, которое развивается риторикой и общественной дѣятельностью, для третьихъ — дѣло вдохновенія, даръ боговъ или природы. По мѣткому замѣчанію Зибека, въ античномъ понятіи добродѣтели способность, мощь перевѣшивала надъ волей[2]). Быть добродѣтельнымъ значило быть способнымъ къ успѣшной дѣятельности; и такъ какъ существуетъ множество различныхъ цѣлей сообразно возрасту, полу, положенію дѣйствующаго лица, то существуетъ и множество различныхъ добродѣтелей. Такимъ образомъ для добродѣтели нѣтъ никакой объективной нормы, кромѣ внѣшняго успѣха.

Для Сократа, напротивъ того, добродѣтель отличается отъ внѣшнихъ свойствъ, силъ и способностей, естественно присущихъ человѣку: она имѣетъ безусловную цѣну, дороже жизни и наслажденія, тогда какъ всѣ другія естественныя добрыя качества и внѣшнія

---

[1]) Ср. рядъ раннихъ діалоговъ Платона — Евтифронъ, Апологія, Протагоръ и др. Ср. также множество эпизодовъ, приводимыхъ Ксенофонтомъ.

[2]) *Siebeck*, Unters. z. Philos. d. Griechen 1888, S. 22: in dem Begriffe der ἀρετή war den Hellenen von jeher ethische und eine Art ästhetischer Werthschätzung zusammengeflossen. Man sah in erster Linie in der ἀρετή eine Kraft, welche zur Ausführung grosser und edler Thaten befähigt. Das Moment des Wollens wird in diesem Begriffe überwogen von dem des Könnens.

блага совершенно относительны, смотря по употребленію, которое мы изъ нихъ дѣлаемъ. Добродѣтель имѣетъ въ себѣ самой логическое, универсальное начало и потому самобытна, свободна и освобождаетъ того, кто ею обладаетъ. Если случайная добродѣтель и приносила иногда хорошіе плоды и способствовала успѣшному дѣйствію, то добродѣтель истинная неминуемо и вѣрно ведетъ человѣка къ добру, указывая ему, что должно дѣлать въ каждомъ данномъ случаѣ и какъ подчинять всѣ свои поступки высшимъ цѣлямъ; она дѣлаетъ человѣка твердымъ и равнодушнымъ къ временнымъ лишеніямъ, къ относительнымъ страданіямъ, даетъ ему мужество и воздержаніе, справедливость и благочестіе, твердую увѣренность въ разумный промыслъ Божій. Не различаясь ни по возрасту, ни по полу и положенію человѣка, по его лицу или характеру[1]), она есть то, что дѣлаетъ всякаго добродѣтельнаго человѣка истинно добродѣтельнымъ.

4. Ученіе о благѣ.

Итакъ, добродѣтель есть знаніе *блага:* справедливъ, набоженъ, храбръ, мудръ — тотъ, кто знаетъ, что̀ хорошо въ каждомъ данномъ случаѣ, кто конкретно и совершенно знаетъ благо и можетъ діалектически опредѣлить соотношенія средствъ и относительныхъ цѣлей къ цѣли верховной. Но что такое благо вообще и что есть высшее человѣческое благо — вотъ второй вопросъ Сократовой этики.

По мнѣнію Целлера и другихъ ученыхъ[2]), Сократъ не далъ опредѣленнаго отвѣта на этотъ вопросъ, оставшись при одномъ отвлеченномъ понятіи: благо есть понятіе цѣли, благое дѣйствіе — цѣлесообразное дѣйствіе; но этимъ еще ничего не объясняется. Какъ теоретическая философія Сократа осталась при одномъ общемъ требованіи раціональнаго познанія, такъ и практическая философія не идетъ далѣе столь же неопредѣленнаго требованія — разумнаго дѣйствія, подчиненнаго понятіямъ. Изъ столь отвлеченнаго принципа нельзя вывести никакой опредѣленной нравственной дѣятельности и потому остается искать для нея какой-либо общей нормы либо въ существующемъ нравственномъ порядкѣ, либо же, сообразно принципу знанія, извлекать общія правила человѣческихъ поступковъ изъ разсмотрѣнія ихъ послѣдствій. Целлеръ утверждаетъ,

[1]) Pl. Meno, 71 E. Ar. Polit. I, 13, 1260 a, 3.
[2]) *Zeller,* II, 148. *Siebeck,* 27. *Ziegler,* Gesch. d. Eth. I. и др.

что въ дѣйствительности Сократъ такъ и дѣлалъ, испробовавъ оба выхода[1]). Онъ опредѣляетъ понятіе справедливаго какъ „знанія законнаго относительно людей“, или же просто отождествляетъ справедливое *(δίκαιον)* съ законнымъ *(νόμιμον)*[2]); онъ увѣщеваетъ повиноваться законамъ, хотя бы несправедливымъ и умираетъ, повинуясь такимъ законамъ[3]). Самая набожность опредѣляется имъ, какъ законное богопочитаніе, какъ знаніе того, что законно относительно боговъ, которыхъ всегда слѣдуетъ чтить по закону государства[4]). Такимъ образомъ существующій законъ составляетъ повидимому предметъ, содержаніе „знаніе блага“. Съ другой стороны, не довольствуясь авторитетомъ положительнаго законодательства, Сократъ пытается обосновать нравственную дѣятельность раціональнымъ путемъ, разсматривая ея послѣдствія. И онъ дѣлаетъ это чрезвычайно поверхностно, „доказывая свои нравственныя положенія такими аргументами, которые сами по себѣ отличаются отъ софистической морали только по результату, а не въ принципѣ“[5]). Далѣе Целлеръ изображаетъ нравственное ученіе Сократа, какъ самый плоскій утилитаризмъ: доброе, хорошее есть по Сократу лишь полезное; что хорошо одному, то дурно другому — добро относительно и условно. Прекрасное есть благопотребное, польза и вредъ суть мѣрило добра и зла. Дружба[6]), согласіе семейное и общественное[7]), умѣренность[8]), скромность[9]), повиновеніе законамъ[10]) рекомендуются какъ наиболѣе *полезныя*, обратныя качества выставляются какъ вредныя. Такимъ образомъ содержаніемъ „познанія блага“ является здѣсь эмпирическая польза.

Нечего и говорить, что оба выхода, слѣпое признаніе авторитета дѣйствующихъ законовъ и утилитаризмъ глубоко противорѣчатъ не только принципу Сократовой морали — безусловной всеобщности нравственной правды, но и самому духу ея. Почтенный нѣмецкій историкъ признаетъ такое противорѣчіе, но мирится съ нимъ на томъ основаніи, что и Кантъ имѣетъ свои противо-

---

[1]) *Zeller*, II, 149 и слѣд.
[2]) X. M. IV, 4, 12; 6, 6.
[3]) Ср. ib. IV, 4, 4: *προείλετο μᾶλλον τοῖς νόμοις ἐμμένων ἀποθανεῖν ἢ παρανομῶν ζῆν*. Ср. Plat. Crito.
[4]) X. M. IV, 6, 4; 3, 16. I, 3, 1.
[5]) *Zeller*, 151; ср. *Grote* Gesch. Gr. IV, 654.
[6]) X. M. II, 4, 5; 6, 4; 10.
[7]) Ib. II, 3, 19; 4, 5; 6, 4 и слѣд. Также II, 1, 4 и III, 7, 9.
[8]) Ib. I, 5, 6. II, 1. IV, 5, 6.
[9]) Ib. I, 7.
[10]) Ib. IV, 4, 5 и слѣд. III, 9, 12 и др.

рѣчія[1]). Но если бы Кантъ или Сократъ построили этику, прямо противоположную своимъ основнымъ идеямъ, то противорѣчіе было бы слишкомъ велико: мы могли бы, по меньшей мѣрѣ, усомниться въ цѣльности ихъ философіи и въ самомъ ея значеніи. Естественнѣе предположить однако, что какъ принципъ, такъ и все построеніе Сократовой этики недостаточно поняты многими историками, отчасти по винѣ Ксенофонта, свидѣтеля несомнѣнно честнаго, но ограниченнаго и слабаго по части философіи.

Замѣтимъ, что утилитаризмъ, равно какъ и признаніе существующаго нравственнаго порядка достаточны, взятые въ отдѣльности, для основанія нравственнаго міросозерцанія. Знаніе законнаго относительно боговъ и людей и знаніе полезнаго въ отношеніи къ нимъ — обнимаютъ каждое въ отдѣльности всю сферу нравственныхъ отношеній и дѣятельностей человѣка. Но самая двойственность этихъ началъ уже указываетъ, что „познаніе блага“ не исчерпывалось ни тѣмъ, ни другимъ.

Во-первыхъ, Сократъ нигдѣ не считалъ существующаго порядка за благо. Онъ жилъ и умеръ обличителемъ этого порядка и былъ далекъ отъ того, чтобы видѣть въ дѣйствовавшихъ законахъ норму благого дѣйствія. Онъ несомнѣнно требуетъ почтенія къ законамъ, какъ потому, что ими обусловливается жизнь государства, такъ и потому, что онъ усматриваетъ въ нихъ проявленіе высшей, сверхъличной и всеобщей разумности. Правда, онъ часто находилъ законы испорченными, проявленіе всеобщаго разума искаженнымъ прихотью черни или демагоговъ; но поэтому онъ съ особою силою настаиваетъ на томъ, что истинная власть въ государствѣ, истинное законодательство принадлежитъ не толпѣ, не ораторамъ-демагогамъ, но мудрому — тому, кто *знаетъ* благо и правду[2]). Онъ убѣжденъ, что даже въ эпоху тираніи или охлократіи, мудрый, отстраняясь отъ всякой прямой политической дѣятельности, служитъ государству, проповѣдуя такое знаніе и обличая невѣдѣніе общества[3]). Сократъ оспаривалъ софистическое противоположеніе закона естественной справедливости и въ этомъ смыслѣ утверждалъ органическое единство законнаго и справедливаго[4]). Естественная

[1]) *Zeller*, II, 159.

[2]) X. M III, 9, 10: *βασιλεῖς δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι, οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἱρεθέντας, οὐδὲ τοὺς κλήρῳ λαχόντας, οὐδὲ τοὺς βιασαμένους, οὐδὲ τοὺς ἐξαπατήσαντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν* и слѣд. Ср. IV, 2, 2. III, 1, 4; 4, 6; 5, 21 и особенно I, 2, 9 и слѣд. Всѣ добродѣтели сводятся къ *βασιλικὴ τέχνη* II, 1, 17.

[3]) Ib. I, 6, 15. Ср. Pl. Apol. 29 C и слѣд., 30 D, 33 C. Gorg. 513 и слѣд.

[4]) X. M IV, 4 и отвѣтъ Сократа Калликлесу въ „Горгіи“.

справедливость требуетъ повиновенія законамъ, безъ которыхъ немыслимо прочное государство, и самая эта справедливость сводится къ неписаннымъ вселенскимъ законамъ, на которыхъ конечнымъ образомъ основывается весь нравственный порядокъ. Эти вселенскіе божественные законы нормируютъ отношенія всѣхъ вещей и обладаютъ высшею объективною разумностью; Сократъ чтитъ ихъ въ лицѣ писанныхъ человѣческихъ законовъ, которымъ онъ повинуется, какъ „братьямъ“ законовъ божественныхъ [1]).

То же слѣдуетъ сказать и о законахъ народнаго богопочитанія: богопочитаніе *вообще* есть первый изъ неписанныхъ законовъ всякаго человѣческаго общества, точно такъ же какъ и семейный порядокъ, повиновеніе родителямъ [2]). Сами боги внушили этотъ законъ, который вытекаетъ изъ всего устройства вещей. Въ силу этого общаго закона возникли положительныя религіи среди различныхъ народовъ, и если мы хотимъ чтить боговъ объективнымъ и законнымъ образомъ, довѣряясь ихъ водительству, намъ слѣдуетъ поступать сообразно законамъ своего народа, освященнымъ его преданіемъ. Того, кто чтитъ боговъ, какъ ему вздумается, никто не назоветъ благочестивымъ [3]), ибо истинное благочестіе предполагаетъ покорность положительному и общему. Религіозныя воззрѣнія Сократа несомнѣнно отличались отъ народныхъ: какъ мы убѣдимся ниже, главнымъ догматомъ его религіи была вѣра во всеблагой и всеобщій Промыслъ, въ божественный Разумъ. И если при этомъ онъ считалъ необходимымъ чтить боговъ государства, то ясно, что подобный культъ имѣлъ для него относительное значеніе, во-первыхъ политическое, во-вторыхъ религіозное: поскольку всякая положительная религія являлась ему дѣломъ Промысла, онъ считалъ, что всякій долженъ по мѣрѣ силъ исполнять религіозныя обязанности того народа, среди котораго онъ находится по волѣ провидѣнія. Въ религіозномъ культѣ, условномъ по своему мѣстному и временному характеру, мы все-таки сносимся съ всеобщимъ божественнымъ началомъ, опредѣлившимъ данную конкретную форму богопочитанія — въ данномъ народѣ. Такимъ образомъ смиренное послушаніе Сократа законамъ человѣческимъ основывается прежде всего на почитаніи божескаго вселенскаго закона. Это признаніе существующаго, эта покорность закону нисколько не свидѣтель-

---

[1]) Plat. Crito, 54 B и C, ср. выше слова Гераклита 236, 1... *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.*

[2]) Xen. M. IV, 4, 19, 20.

[3]) IV, 6, 2.

ствуетъ противъ нравственнаго идеализма Сократа: она доказываетъ, что идеалъ его не былъ разсудочнымъ, что онъ былъ положительнымъ и живымъ.

Такой же идеальный позитивизмъ проявляется и въ другой сторонѣ Сократовой морали — въ ея относительномъ утилитаризмѣ. Что Сократъ не былъ утилитаристомъ въ современномъ смыслѣ слова, — явствуетъ изо всей его дѣятельности.

Идея каѳолическаго содержанія нравственныхъ понятій, превращеніе всей философіи въ этику и сведеніе всякой добродѣтели къ всеобщему, по природѣ, „знанію“ — достаточно указываютъ, что Сократъ не могъ полагать всеобщей цѣли нравственной дѣятельности въ совокупности внѣшнихъ выгодъ, ею доставляемыхъ. Утилитаризмъ былъ лишь моментомъ его философіи, нравственнымъ „релативизмомъ“, соотвѣтствующимъ его ученію объ относительности, эмпиричности дѣйствительныхъ знаній человѣка.

Прежде всего понятіе пользы относительно и само по себѣ неопредѣленно: оно всегда предполагаетъ какую-нибудь *цѣль;* разумное цѣлесообразное дѣйствіе непремѣнно полезно для извѣстной цѣли. Весь вопросъ въ томъ, какая эта цѣль? Современный утилитаризмъ ставитъ высшею цѣлью человѣческое счастье — наибольшую сумму удовольствій и возможно меньшую сумму страданій. Въ извѣстномъ смыслѣ можно вмѣстѣ съ Ланге признать любимымъ положеніемъ современнаго нравственнаго матеріализма, „что человѣкъ тѣмъ счастливѣе, чѣмъ болѣе онъ имѣетъ потребностей при одинаково достаточныхъ средствахъ къ ихъ удовлетворенію“ [1]). Но ничто не можетъ быть противнѣе взгляду Сократа [2]). Этика Сократа имѣетъ началомъ каѳолическое знаніе, сознаніе вѣчныхъ законовъ, польза же относительна и условна. Можно говорить о высшемъ благѣ, о конечной цѣли, но объ абсолютной конечной пользѣ говорить нельзя. Каждое дѣйствіе, даже безнравственное, полезно, если соблюдено вѣрное соотношеніе между нимъ и преслѣдуемой цѣлью; польза опредѣляется соотношеніемъ дѣйствія къ цѣли. Но при этомъ есть цѣли частныя и есть цѣли общія, есть ложныя и истинныя цѣли. Истинная цѣль существа опредѣляется его природой; истинная цѣль разумнаго существа непремѣнно всеобща сообразно природѣ разума, въ которомъ, по мнѣнію Сократа, — сущность души человѣка. Поэтому такая общая цѣль не можетъ осуществиться ни въ какомъ

---

[1]) Ист. матеріализма II, 390. Ср. слова Калликлеса (Gorg. 494 C): ...*τὰς.. ἐπιθυμίας ἁπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦν χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν.*

[2]) Ср. іb. отвѣтъ Сократа.

единичномъ человѣческомъ дѣйствіи, ограниченномъ, частномъ по своему содержанію. Отсюда ясно, что нѣтъ вещи безусловно хорошей, ни дѣйствія безусловно благого, но всякая вещь, или поступокъ хороши лишь въ извѣстномъ ограниченномъ отношеніи, въ которомъ они *полезны*. Когда Аристиппъ, „стремясь опровергнуть Сократа“ спрашивалъ его, знаетъ ли онъ *что-либо* хорошее или прекрасное (*εἴ τι εἰδείη ἀγαθὸν* или *καλόν*)[1]), Сократъ спрашивалъ въ свою очередь, къ чему должно быть хорошо или въ какомъ отношеніи прекрасно то, о чемъ говоритъ Аристиппъ? Все хорошее хорошо къ чему-нибудь, хорошая вещь (*τὶ ἀγαθόν*), которая не хороша ни въ какомъ отношеніи — есть невозможность.

Такимъ образомъ относительное благо (*ἀγαθόν τι*) не есть безусловное, и поэтому польза не можетъ быть конечною цѣлью человѣка, какъ это необходимо признаетъ утилитаризмъ. Сократъ болѣе всего настаиваетъ на относительности пользы вещей соотвѣтственно лицамъ и обстоятельствамъ: „полезное“ или „годное“ (*τὸ χρήσιμον*) хорошо для того, кому оно полезно, прекрасно тамъ, гдѣ оно годится[2]). О благѣ или красотѣ въ нихъ самихъ нѣтъ рѣчи, дѣло идетъ лишь объ отдѣльныхъ прекрасныхъ предметахъ, которымъ человѣческая суетность всегда склонна придавать самостоятельную, безусловную цѣну, видѣть въ нихъ безусловное благо. Поэтому, когда Евтидемъ называетъ Сократу цѣлый рядъ подобныхъ благъ, Сократъ доказываетъ ему ихъ относительность, настаивая на томъ, что ни одно изъ нихъ не есть истинное благо само по себѣ, но каждое относительно, двусмысленно (*ἀμφίλογον*) и зависитъ отъ употребленія, которое мы изъ него дѣлаемъ. Всѣ они суть блага лишь тогда, когда служатъ къ добру. Даже счастье есть самое двусмысленное, ложное благо, если только оно состоитъ въ обладаніи этими условными благами, какъ напр. силой, здоровьемъ, богатствомъ: всѣ эти вещи служатъ иногда въ пользу, иногда во вредъ; чѣмъ же онѣ болѣе благо, чѣмъ зло? (*τί μᾶλλον ἀγαθὰ ἢ κακά ἐστιν*)[3]).

---

[1]) X. M. III, 8, 1—2: *Ἀριστίππου δὲ ἐπιχειροῦντος ἐλέγχειν τὸν Σωκράτη... αὐτὸν ἤρετο, εἴ τι εἰδείη ἀγαθόν, ἵνα εἴ τι εἴποι τῶν τοιούτων, οἷον ἢ σιτίον ἢ ποτὸν ἢ χρήματα ἢ ὑγίειαν ἢ ῥώμην ἢ τόλμαν, δεικνύοι δὴ τοῦτο κακὸν ἐνίοτε ὄν.*

[2]) Ib. IV, 6, 9: *τὸ χρήσιμον ἆρα καλόν ἐστι, πρὸς ὃ ἂν ᾖ χρήσιμον.* Въ „Гиппархѣ“, коротенькомъ діалогѣ, принадлежащемъ неизвѣстному послѣдователю Сократа, послѣдній доказываетъ относительность понятія *выгоды*: все выгодное полезно въ нѣкоторомъ отношеніи, хотя и не безусловно.

[3]) X. M. IV, 2, 31 и слѣд.

Отсюда ясно, что Сократъ ищетъ абсолютное, безотносительное благо человѣка, т.-е. такое, которое составляетъ цѣль само по себѣ, безъ отношенія къ другой высшей цѣли; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ стремится указать условность частныхъ благъ, дабы относительное не принималось за безусловное, но сознавалось по своему истинному достоинству, какъ нѣчто условное, относительно полезное. Если же мы непосредственно принимаемъ полезное за благо, то опредѣляемъ послѣднее слишкомъ узко; и если мы въ опредѣленіи нашего блага ограничиваемся какимъ-либо частнымъ предметомъ, состояніемъ или свойствомъ — мы опредѣляемъ его ложно.

Въ чемъ же заключается это благо? Сократа нельзя упрекнуть въ плоскомъ эвдемонизмѣ: самое *счастье* кажется ему относительнымъ; самая жизнь есть условное благо и, проводимая въ безуміи, обращается въ величайшее зло[1]). Сущность человѣка въ разумѣ: по словамъ Аристотеля, Сократъ даже вовсе упраздняетъ неразумную, страстную часть души. Слѣдовательно и высшее благо человѣка есть благо его разумнаго духа. Неразумное не имѣетъ чести у Сократа[2]), ибо все — разумомъ и для разума. Тѣло разлагается и тлѣетъ, когда его покидаетъ душа, „въ которой одной обитаетъ разумъ“[3]) — эта божественная часть человѣческаго существа[4]). Поэтому мы должны прежде всего заботиться о своей душѣ, о ея внутренней красотѣ и совершенствѣ: не о томъ, что принадлежитъ намъ, не о тѣлѣ, о богатствѣ и славѣ, или о долгой жизни, но о себѣ самихъ, о лучшемъ, о существенномъ въ насъ[5]). Абсолютное имѣетъ цѣль въ себѣ самомъ, и если мы признаемъ нѣчто абсолютное и божественное въ разумномъ сознаніи человѣка, то очевидно должны полагать высшую цѣль человѣка въ свободной самодѣятельности разума, въ господствѣ истиннаго познанія. Такое познаніе не отличается отъ добродѣтели и отъ мудрости, которая и есть высшее благо[6]).

Счастье, внѣшнее благополучіе случайно и независимо отъ насъ; оно приходитъ и уходитъ, оно можетъ вредить человѣку, отклоняя его отъ истинной цѣли. Истинное же благо неотъемлемо отъ чело-

---

[1]) Ib. Также I, 6, 10, IV, 8, Plat. Gorg. 511—12 и Apol. passim.
[2]) X. M. I, 2, 55. *τὸ ἄφρον ἄτιμον.*
[3]) Ib. 53: *ἐν ᾗ μόνῃ γίγνεται φρόνησις.*
[4]) Ib IV, 3, 14: *ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἤ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει...*
[5]) Ib. I, 2, 4. Apol. 29 D.
[6]) X. M. IV, 5, 6: *σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθόν.* Ar. Eth. Eud. I, 5, 1216: *ὥστ' εἶναι τέλος τὸ γιγνώσκειν τὴν ἀρετήν.* Diog. L. II, 31: *ἔλεγε δὲ καὶ ἓν μόνον ἀγαθὸν εἶναι τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἓν μόνον κακὸν τὴν ἀμαθίαν.*

вѣка, заключаясь внутри его, вытекая изъ его собственнаго разумнаго дѣйствія. Поэтому случайное счастіе (εὐτυχία), внѣшнее благополучіе противоположно истинному *самодѣятельному* счастью (εὐπραξία), благой дѣятельности, усиливающейся познаніемъ и упражненіемъ[1]).

„Мудрость есть высшее благо“, но люди отвращаются отъ нея невоздержаніемъ и жаждой удовольствій, которыя „препятствуютъ наилучшему и понуждаютъ къ худшему“. Это злѣйшіе тираны человѣка, ибо, рабствуя имъ, онъ отрекается отъ разумной свободы и служитъ неразумному и презрѣнному. Смѣшеніе пріятнаго съ благомъ, съ безусловною цѣлью, рождаетъ любостяжаніе и есть источникъ всѣхъ бѣдствій людскихъ, всѣхъ раздоровъ и междоусобій, всѣхъ пороковъ вообще[2]). Истинное разумное благо каѳолично, всеобще; само по себѣ оно есть цѣль всѣмъ и каждому и неотъемлемо отъ человѣка, будучи свободнымъ и внутреннимъ. Напротивъ того внѣшнія, ограниченныя блага не могутъ быть общими, принадлежать всѣмъ. Поэтому, какъ только мы принимаемъ ихъ за безусловныя и начинаемъ желать ихъ безусловно — мы сталкиваемся съ ближними въ безумной и слѣпой борьбѣ за ихъ обладаніе[3]). Ибо одно и то же не можетъ всѣхъ насытить, всѣмъ за разъ принадлежать, всѣхъ удовольствовать. Только изъ преслѣдованія блага истинно всеобщаго и разумнаго является общее согласіе, взаимная помощь и любовь; только въ преслѣдованіи каѳолической цѣли мы находимъ въ себѣ и другихъ согласную любовь къ благу и понимаемъ, что мы созданы для взаимной помощи. Такимъ образомъ для полноты человѣческаго счастья, для самаго благополучія нашего добродѣтель и знаніе служатъ болѣе, чѣмъ ненасытная погоня за ложной цѣлью — наслажденіемъ. Лишь ясное сознаніе относительной природы удовольствія ведетъ насъ къ истинному, законномѣрному и здоровому наслажденію.

Если въ разумѣ человѣка есть нѣчто каѳолическое и божественное, то и природа создана сверхъ-человѣческимъ, вселенскимъ Разумомъ. А если она устроена разумно, по общимъ и благимъ цѣ-

---

[1]) X. M. III, 9, 14: *πᾶν μὲν οὖν τοὐναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι. τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι, τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω, καὶ οἳ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσί μοι εὖ πράττειν..* Ср. *Fouillée*, I, 274.

[2]) X. M. IV, 5, 6 и II, 6.

[3]) Ib. II, 6, 21: *τά τε γὰρ αὐτὰ καλὰ καὶ ἡδέα νομίζοντες ὑπὲρ τούτων μάχονται καὶ διχογνωμονοῦντες ἐναντιοῦνται. πολεμικὸν δὲ καὶ ἔρις καὶ ὀργή, καὶ δυσμενὲς μὲν ὁ τοῦ πλεονεκτεῖν ἔρως, μισητὸν δὲ ὁ φθόνος.*

лямъ, то каждая истинная, нормальная дѣятельность, сообразная этимъ цѣлямъ, должна вести къ удовлетворенію, къ гармоніи человѣка съ природой. Отсюда же рождается счастье, естественное, нормальное удовольствіе. Сократъ не основывалъ добродѣтели на удовольствіи, но и не противополагалъ ихъ безусловно. Онъ вѣровалъ въ конечное единство добродѣтели и счастья, ибо добродѣтель вытекаетъ изъ того каѳолическаго разума, который *внутри насъ*, природа же образуется вселенскимъ божественнымъ разумомъ, который *во всемъ* (ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις). Поэтому между природой и нравственной дѣятельностью нѣтъ и не можетъ быть противорѣчія. Законы вселенной разумны; неписанные нравственные законы добра и правды — вселенски: столь же мало, какъ и первые, они не могутъ быть дѣломъ субъективнаго мнѣнія или условнаго соглашенія. Сократъ исходитъ изъ религіознаго представленія неписаннаго божественнаго *закона*, представленія общаго всему древнему міру[1]), углубляя и обосновывая его философски. Чтобы жить по-человѣчески, во взаимномъ согласіи, чтобы обезпечить свою жизнь и благосостояніе, исполнить задачу своего существованія — достигнуть высшаго и лучшаго развитія, человѣкъ долженъ жить въ государствѣ[2]) и въ наилучшемъ государствѣ, ибо благо отдѣльныхъ лицъ зависитъ отъ блага цѣлаго[3]). Главнымъ устоемъ государства являются законъ и справедливость; чтобы быть прочнымъ и справедливымъ, законъ долженъ быть истиннымъ и разумнымъ, основаннымъ на знаніи блага и на разумномъ убѣжденіи: иначе это не законъ, а насиліе[4]). Естественный вселенскій законъ лежитъ въ основаніи каждаго государства и его ограниченныхъ законовъ. Эти послѣдніе могутъ отклоняться отъ своего назначенія, болѣе отражать личный произволъ правителей, чѣмъ общій порядокъ; и хотя каждый долженъ стремиться къ исправленію такихъ законовъ, долгъ по отношенію къ нимъ безусловенъ для всякаго гражданина, поскольку уваженіе закона вообще есть необходимое условіе государственной жизни. Въ человѣческихъ законахъ всегда есть нѣчто условное, и нарушеніе ихъ

---

[1]) Ср. Антигону Софокла объ этихъ *ἄγραφα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα*; также рѣчь Перикла *(λόγος ἐπιτάφιος)* у Ѳукидида: аѳиняне придерживаются всего болѣе тѣхъ законовъ, *ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσι*. Ср. вообще *Leop. Schmidt*, die Ethik d. alten Griechen 1882.

[2]) X. M. II, 1, 12 и слѣд.

[3]) Ib. III, 7, 9.

[4]) Ib. I, 2, 40—46 слова Перикла: *ὅσα τις μὴ πείσας ἀναγκάζει τινὰ ποιεῖν εἴτε γράφων, εἴτε μή, βία μᾶλλον ἢ νόμος εἶναι*. Ср. III, 9, 12 и IV, 6, 12.

не всегда влечетъ за собой наказаніе, тогда какъ нарушеніе божественныхъ законовъ вызываетъ его неминуемо. Ихъ преступленіе само заключаетъ въ себѣ кару: ибо, только слѣдуя этимъ міроправящимъ всеобщимъ законамъ, которыми разумно опредѣляется порядокъ, норма и цѣль каждой вещи, — мы достигаемъ блага[1]). Нарушая законъ добра, мы невольно впадаемъ во зло, и природа, всеобщій порядокъ вещей мститъ за себя всему, что не сообразуется съ нимъ.

Такимъ образомъ добродѣтель не основывается на счастьи, а счастье основывается на истинномъ знаніи правды, законнаго въ отношеніи къ богамъ и къ людямъ[2]); и знаніе добра не основывается на дѣйствующихъ человѣческихъ законахъ, но самые эти законы должны основываться на знаніи добра, сообразоваться съ его объективными опредѣленіями, съ вселенскимъ закономъ[3]).

Правда, что Сократъ постоянно указывалъ на пользу добродѣтелей для частныхъ лицъ и для всего государства, доказывая всячески, что истинное счастье является ихъ результатомъ. Но это не была проповѣдь расчета, добродѣтели, основанной на выгодѣ. Доказательство, раскрытіе гармоніи между добродѣтелью и счастьемъ существенно для всякой морали вообще, для античной въ особенности. Если добродѣтель имѣетъ въ себѣ безусловное благо, то и всѣ относительныя блага должны вытекать изъ нея, или по крайней мѣрѣ, соотвѣтствовать ей — въ этомъ ли мірѣ, или въ загробномъ. Поэтому доказательство полезности отдѣльныхъ благихъ дѣятельностей, указаніе ихъ благихъ послѣдствій есть вмѣстѣ съ тѣмъ и доказательство безусловности, полноты верховнаго начала Сократовой этики, раскрытіе его разумности. Ксенофонтъ съ особенной любовью останавливается на такихъ утилитарныхъ соображеніяхъ, побуждаемый отчасти практическимъ складомъ своего ума, отчасти же своею апологетическою цѣлью. Сократа обвиняли въ отвлеченномъ доктринерствѣ и раціонализмѣ, въ стремленіи ниспровергнуть всѣ положительныя вѣрованія и нравственныя начала. Поэтому Ксенофонту было особенно важно выяснить позитивный, конкретный

---

[1]) Ib. IV, 4.
[2]) Ib. IV, 6.
[3]) Pl. Hipp. maj 284 D: *ὅταν ἄρα ἀγαθοῦ ἁμάρτωσιν οἱ ἐπιχειροῦντες τοὺς νόμους τιθέναι, νομίμου τε καὶ νόμου ἡμαρτήκασιν*. Ср. Ps. Pl. Minos 315 A, опредѣленіе закона какъ *τοῦ ὄντος εὕρεσις* и 317 B, см. *Fouillée*, II, 9—27. „Миносъ" вѣрно опредѣляетъ понятіе закона съ точки зрѣнія Сократа, разъ что власть должна основываться на знаніи блага — о чемъ столь много говорятъ Ксенофонтъ и Платонъ. Объ условности человѣческихъ законовъ см. также X. M. I, 2, 40—46.

характеръ его ученія; онъ указываетъ, что Сократъ постоянно имѣлъ въ виду практическіе положительные результаты истиннаго знанія, его пользу, провѣряя и показывая на ней его истинность и правоту. По тѣмъ же причинамъ Ксенофонтъ указывалъ и на другое проявленіе позитивизма Сократа — на его отношеніе къ законамъ государственнымъ, въ образѣ которыхъ онъ чтилъ верховный вселенскій законъ.

Итакъ Сократъ свободенъ отъ противорѣчій, въ которыхъ многіе его обвиняютъ. Какъ польза, такъ и законность дѣйствія суть лишь внѣшніе признаки его разумности, эмпирическія доказательства въ пользу принципа Сократа. Безъ такихъ доказательствъ этотъ принципъ *знанія* являлся бы слишкомъ отвлеченнымъ, и чтобы уяснить всю его конкретность, надо было показать его приложимость и практичность, надо было раскрыть согласіе разумной добродѣтели съ положительными нормами общественной нравственности (законами) и съ общею цѣлью человѣческихъ стремленій — истиннымъ счастьемъ. Истинная добродѣтель исходитъ изъ сознанія общихъ и объективныхъ принциповъ — знанія истинныхъ законовъ; и вмѣстѣ съ тѣмъ она неминуемо ведетъ къ благу въ силу самой общности и правды этихъ законовъ. Отдѣльныя добрыя дѣйствія также полезны въ силу общаго принципа: но какъ нѣтъ отдѣльныхъ добродѣтелей, независимыхъ отъ этого принципа, такъ и всѣ полезные результаты нашей дѣятельности, всѣ относительныя блага не имѣютъ сами по себѣ безусловнаго значенія. Абсолютное не нуждается ни въ чемъ: Сократъ считаетъ „божественнымъ — полное отсутствіе потребностей, и наиболѣе близкимъ къ божественному — возможно меньшее количество ихъ; божественное есть совершенное; наиболѣе близкое къ божественному — ближе всего къ совершенству“[1]).

Ученіе Сократа о непосредственномъ единствѣ добродѣтели и блага заключаетъ въ зародышѣ всю послѣдующую этику грековъ; школы, ведущія свое начало отъ Сократа, развивали отдѣльные моменты этой идеи. Такъ циники поставили принципомъ отвлеченную добродѣтель, основанную на формальномъ самосознаніи духовной независимости, свободы человѣческой души. Содержаніе такой добродѣтели есть простая независимость отъ всего внѣшняго,

---

[1]) Ib. I, 6, 10: *ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν* (софистъ, къ которому обращается Сократъ), *τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ'ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου· καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ'ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.*

отсутствіе не только потребностей, но и наслажденій. Циническая школа исходитъ отъ отвлеченнаго пониманія сократическаго идеала, взятаго съ его отрицательной стороны; она отрицаетъ самую относительную цѣну всякихъ *внѣшнихъ благъ* и обращается противъ всякаго соціальнаго порядка, противъ всякой зависимости отъ какихъ бы то ни было *законовъ* общественныхъ и религіозныхъ. Напротивъ того киренейцы, поставивъ наслажденіе верховной цѣлью человѣка, усвоили себѣ ученіе Сократа о необходимости разумной дѣятельности для ея достиженія, для правильной разцѣнки средствъ, къ ней ведущихъ.

Сократъ соединялъ оба эти момента въ одной глубокой интуиціи. Онъ понялъ идеальный и каѳолическій характеръ *блага*, какъ разумной *цѣли* человѣка. Но онъ еще не отдѣлялъ этого блага отъ міра и не противополагалъ его міру, какъ особую сущность, какъ божество, стоящее выше всякаго бытія и познанія (ученіе Платона). Онъ сознавалъ, что благо метафизично, но не отлучалъ его отъ природы; онъ отожествлялъ его съ „существеннымъ знаніемъ“, но знаніе это должно быть конкретнымъ вѣдѣніемъ и обнимать полноту разумной самодѣятельности человѣка; такое знаніе не есть ограниченная наука, но и не есть отвлеченность. Богъ Сократа есть вселенскій разумъ, управляющій природою — ея деміургъ: отсюда — наивная вѣра въ гармонію добродѣтели и счастья, въ неизбѣжную зависимость счастья отъ дѣятельности, опредѣляющейся раціональнымъ познаніемъ. Понятіе о загробномъ божественномъ мірѣ, о духовномъ царствѣ Блага было, повидимому, развито философски лишь Платономъ. Самъ Сократъ ограничивался непосредственнымъ признаніемъ единства добродѣтели и блага — въ нихъ самихъ, здѣсь ли, или въ загробномъ мірѣ, все равно. Понятіе блага въ отвлеченной противоположности эмпирической дѣйствительности впервые утверждаетъ другой ученикъ Сократа, Эвклидъ, родоначальникъ мегарской школы.

Такимъ образомъ всѣ три момента Сократовой этики — знаніе, какъ независимое *начало* добродѣтели, знаніе какъ *средство*, и знаніе, какъ абсолютный *конецъ* или благо — составляютъ содержаніе особыхъ школъ, развивающихся по взаимной противоположности.

Самъ Сократъ признаетъ непосредственное тожество *знанія*, *добродѣтели* и *блага*. Знаніе истины заключаетъ въ себѣ для него 1) *понятіе* (λόγος) добродѣтели, 2) благо — ея конечную *цѣль* (οὗ ἕνεκα) и, наконецъ, 3) самую добродѣтель — ту дѣятельность, которая осуществляетъ эту цѣль въ единичныхъ актахъ, посред-

ствуетъ, производитъ благо въ мірѣ. Впослѣдствіи Аристотель впервые подвергъ анализу и различилъ эти три начала — формальнаго, существеннаго понятія (сущности), цѣли и производящей причины. У Сократа они совершенно отожествляются: понятіе есть вмѣстѣ и цѣль, и производящая причина.

Такое воззрѣніе имѣетъ не только нравственное и психологическое значеніе, но устанавливаетъ совершенно новое понятіе о причинности, — чѣмъ опредѣляется всякая коренная реформа въ метафизикѣ. Истинная причина есть разумъ. Физики изслѣдовали внѣшнія явленія причинности и сводили ее къ движенію; другіе восходили къ невещественной причинѣ движенія, къ уму, но видѣли въ немъ лишь механическій двигатель — локомобиль вселенной. Сократъ же позналъ разумъ въ себѣ самомъ. Оставивъ всякія изслѣдованія внѣшней механической причинности (*μηχαναί*), какъ совершенно безплодныя, онъ разсмотрѣлъ внутреннюю сторону причинности въ себѣ самомъ: ибо причинность разумная есть единственная постижимая разумомъ, и всякая иная причинность постигается нами, лишь поскольку она явно или тайно сводится къ первой. Правда, Сократъ не различалъ трехъ моментовъ метафизической причинности, указанныхъ впослѣдствіи Аристотелемъ, и притомъ ограничивался одной субъективной, нравственной областью. Но анализъ причинности не могъ ограничиться одной этой сферой, и Сократъ въ узкихъ рамкахъ своей этики подготовилъ универсальную реформу метафизики, подобно тому какъ впослѣдствіи то же сдѣлалъ и Кантъ. Уже самъ Сократъ, отожествивши въ области этики причину и цѣль съ понятіемъ или *логосомъ*, открылъ вмѣстѣ съ тѣмъ всеобщность и безусловность — каѳоличность этого логоса. Разумное понятіе въ своей объективной правдѣ явилось ему сверхличнымъ въ силу своей всеобщности; оно переставало быть чѣмъ-то субъективнымъ, оно осуществляется во всей природѣ, какъ объективный разумъ — вселенскій и божественный.

5. *Богословіе Сократа.*

Богословіе Сократа составляетъ существенную часть его ученія, что обыкновенно упускается изъ виду большинствомъ нѣмецкихъ историковъ. Безъ этого отдѣла трудно понять, въ чемъ собственно состояла философія Сократа, имѣла ли она какое-нибудь положительное содержаніе. Ибо его теоретическая и практическая діалектика, его требованіе раціональнаго познанія и раціональнаго

поведенія — суть лишь формальные принципы, сами по себѣ довольно отвлеченные и безсодержательные. Нерѣдко все значеніе Сократа сводилось къ установленію такихъ принциповъ, такъ что самый идеалъ Сократа, которымъ онъ вдохновлялся и которому онъ служилъ, остается совершенно невыясненнымъ.

Уже Ксенофонтъ высказывается противъ такого непониманія. „Сократъ не торопился сообщить своимъ послѣдователямъ формальную способность слова, дѣйствія или какого-либо искусства, но прежде всего этого считалъ нужнымъ вселить въ нихъ мудрость. Ибо онъ думалъ, что тѣ, кто обладаютъ этими способностями, не имѣя мудрости, — наиболѣе несправедливы и наиболѣе способны творить зло. Поэтому прежде всего онъ стремился содѣлать своихъ послѣдователей мудрыми относительно боговъ“ [1]). „Согласно нѣкоторымъ устнымъ и письменнымъ свидѣтельствамъ о Сократѣ, существуетъ о немъ мнѣніе, что онъ прекрасно умѣлъ возбуждать людей къ добродѣтели, но не былъ способенъ вести ихъ къ ней (сообщать имъ ея принципы положительнымъ образомъ). Пусть же разсмотрятъ не однѣ тѣ бесѣды, въ которыхъ онъ бичевалъ мнимое знаніе, обличая его посредствомъ вопросовъ, но также и тѣ, въ которыхъ онъ говорилъ самъ, проводя цѣлые дни съ соучастниками своихъ изслѣдованій“ [2]). И первымъ примѣромъ такихъ поученій Ксенофонтъ приводитъ бесѣду Сократа о божествѣ съ атеистомъ Аристодемомъ. Правда, онъ даетъ всего два образчика богословскихъ разсужденій Сократа; но при этомъ онъ ссылается на лицъ, записавшихъ нѣкоторыя другія [3]). Самъ Ксенофонтъ, защищая Сократа, хотѣлъ лишь въ общихъ чертахъ отмѣтить положительный религіозный характеръ его морали, оставляя въ сторонѣ философскій интересъ.

Богословіе вытекаетъ изъ всей философіи Сократа. Какъ самъ онъ указывалъ въ своей апологіи, человѣкъ, сознающій ничтожество своего знанія, тѣмъ самымъ признаетъ безконечность и безусловность знанія совершеннаго, божественнаго. Человѣкъ, признавшій, что онъ ничего не знаетъ, вѣдаетъ истинное знаніе и мудрѣе всѣхъ передъ Богомъ; другіе же думаютъ, что знаютъ что-нибудь и потому не знаютъ Его, единый всевѣдующій Разумъ. Вся мудрость Сократа есть не что иное, какъ признаніе мудрости божественной [4]).

---

[1]) X. M. IV, 3, 1—2.
[2]) Ib. I, 4, 1.
[3]) Ib. IV, 3, 2: *ἄλλοι μὲν* (Платомъ, вѣроятно) *οὖν αὐτῷ πρὸς ἄλλους οὕτως διαλεγομένῳ παραγενόμενοι διηγοῦντο.*
[4]) Pl. Apol. 23 A.

Какъ мы видѣли выше[1]), Сократъ призналъ нравственный, метафизическій характеръ разума, его совершенное отличіе отъ тѣла, отъ всего, что внѣшнимъ образомъ принадлежитъ человѣку. Знаніе, какъ знаніе, — всеобще и безусловно; слѣдовательно и въ нашемъ разумѣ есть нѣчто каѳолическое. Если же содержаніе всякаго человѣческаго знанія ограничено, условно и противорѣчитъ идеальному понятію разумнаго знанія, какъ таковаго, то, значитъ, знаніе имѣетъ въ себѣ нѣчто сверхъ-личное и сверхъ-человѣческое. Если есть какое-либо условное знаніе, если есть знаніе вообще, то путемъ анализа мы приходимъ къ идеалу истиннаго знанія, вселенскаго по формѣ и содержанію. Только въ такомъ понятіи мы сознаемъ ограниченность и условность нашихъ эмпирическихъ знаній и постольку достигаемъ знанія истиннаго въ смыслѣ относительномъ. Итакъ есть въ насъ нѣчто каѳолическое и разумное въ чемъ мы познаемъ все, что мы познаемъ истинно и объективно. Эта сверхличная разумность и есть божественный вселенскій Разумъ.

Такимъ образомъ доказательства бытія Божія собственно нѣтъ. Сократъ просто сознаетъ и находитъ сверхъ-личный, каѳолическій разумъ въ своемъ собственномъ сознаніи и отличаетъ его отъ себя, какъ всеобщее отъ частнаго. Вѣдѣніе, разумность, разумъ не могутъ исчерпываться единичнымъ умомъ. „Думаешь ли ты, что въ тебѣ есть нѣчто разумное, а внѣ тебя ничего разумнаго нѣтъ? Ты знаешь однако, что твое тѣло заключаетъ въ себѣ небольшую частицу земли и воды, которыя сами по себѣ столь велики и обширны; ты знаешь также, что оно устроилось изъ малыхъ частицъ остальныхъ великихъ стихій. Какъ же ты думаешь, что ты по счастливой случайности одинъ вмѣстилъ въ себѣ весь разумъ, котораго нѣтъ болѣе нигдѣ, и что все сущее въ своей безпредѣльной величинѣ и безчисленномъ множествѣ благоустроено слѣпою, неразумною силою?“[2]) Такимъ обрамомъ разумъ универсаленъ и постольку отличенъ отъ частныхъ своихъ проявленій.

Тотъ же аргументъ и точно въ такихъ же выраженіяхъ Платонъ влагаетъ въ уста Сократа въ своемъ „Филебѣ“. Наше тѣло со-

[1]) 426.

[2]) X. M. I, 4, 8: *σὺ δὲ σαυτὸν φρόνιμόν τι δοκεῖς ἔχειν... ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι; καὶ ταῦτα εἰδώς, ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἑκάστου μικρὸν μέρος λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοσταί σοι; νοῦν δὲ μόνον ἆρα οὐδαμοῦ ὄντα σὲ εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι, καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι' ἀφροσύνην τινὰ οὕτως οἴει εὐτάκτως ἔχειν;*

стоитъ изъ частицъ космическихъ стихій, нечистыхъ и смѣшанныхъ между собою; оно черпаетъ эти частицы изъ окружающаго міра и питается изъ его общихъ стихій. Точно также и разумъ (имѣя въ себѣ нѣчто универсальное) не представляется индивидуальнымъ, единичнымъ. Какъ тѣло существуетъ по пріобщенію ко вселенскому тѣлу, такъ и разумъ человѣка существуетъ лишь по пріобщенію къ міровому уму, получаетъ свою разумность отъ разумности вселенской (*ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις* Ксенофонта). Единичная человѣческая душа пріобщается всеобщему божественному разуму; и какъ частицы стихій, входящія въ составъ нашего тѣла, нечисты, смѣшаны, растворены, незначительны по силѣ и объему, такъ и человѣческій разумъ, поскольку онъ индивидуаленъ, — слабъ и ничтоженъ въ своемъ соединеніи съ тѣломъ (на что особенно напираетъ Платонъ)[1]). Такое доказательство бытія Божія стало весьма популярнымъ и часто встрѣчается впослѣдствіи[2]): оно исходитъ изъ положенія, что причина разума сама должна быть разумна. Локкъ въ особенности блестящимъ образомъ развилъ это доказательство, особенно поучительное въ устахъ отца эмпирической психологіи[3]). Но прежде чѣмъ утверждать, что разумъ не можетъ возникнуть безъ разума, — слѣдуетъ убѣдиться въ его внутренней всеобщности и безусловности. Если онъ чисто относителенъ, какъ учитъ эмпиризмъ, если все наше познаніе есть продуктъ нашихъ чувствъ, то самый духъ нашъ, разсматриваемый какъ простая совокупность связанныхъ между собою впечатлѣній, можетъ являться продуктомъ внѣшнихъ причинъ; отсюда всего одинъ шагъ къ матеріализму, который и былъ сдѣланъ послѣдователями Локка. Сократъ же убѣдился прежде всего въ каѳолическомъ, безусловномъ и всеобщемъ характерѣ разумнаго познанія: для него самъ разумъ есть нѣчто божественное въ насъ и потому его богословіе не есть шаткое умозаключеніе отъ чего-то условнаго къ безусловному, но простое раскрытіе безусловнаго, его указаніе или испытываніе.

---

[1]) Plat. Phileb. 29, 30. Здѣсь Платонъ не упоминаетъ о своемъ ученіи объ „идеяхъ“, излагая подлинное ученіе Сократа о вселенскомъ разумѣ, который одушевляетъ вселенную подобно тому, какъ единичный разумъ одушевляетъ тѣло человѣка (Phil. 30 A). Ср. X. M. I, 4, 17: *...καὶ δ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα, ὅπως βούλεται, μεταχειρίζεται. Οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα, ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι.* Самое понятіе о „пріобщеніи“ человѣческаго духа — божественному засвидѣтельствовано Ксенофонтомъ IV, 3, 14, *ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἢ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει...*

[2]) Напр. Cic. de leg. II: neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se mentem et rationem putet inesse, in coelo mundoque non putet.

[3]) Essay on hum. und. B. IV, Ch. X.

Когда Платонъ говоритъ, что божественный разумъ есть причина человѣческаго, слѣдуетъ понимать внутреннюю причинность: божественный разумъ есть то, что дѣлаетъ человѣка разумнымъ посредствомъ пріобщенія.

Вспомнивъ, какимъ образомъ Сократъ понималъ причинность, мы найдемъ, что божественный разумъ есть въ одно и то же время производящая причина или источникъ, сущность или „форма“ и вмѣстѣ конечная цѣль человѣческаго разума и знанія — ученіе, впослѣдствіи развитое Аристотелемъ.

Разумъ имѣетъ существенно-нравственный, практическій характеръ. Разумъ міровой, всеобщій разумъ — является въ нравственномъ сознаніи человѣка какъ всеблагое божество. И подобно тому, какъ идеалъ истиннаго знанія привелъ Сократа къ сознанію своей ограниченности и къ признанію единаго божественаго разума, такъ и нравственный идеалъ καθолическаго блага приводилъ его къ признанію всеблагого Бога и нравственнаго порядка. Самое присутствіе идеальной общей цѣли въ нравственномъ сознаніи человѣка, самое сознаніе всеобщихъ неписанныхъ законовъ нравственнаго порядка свидѣтельствуетъ о сверхъ-личномъ и благомъ Разумѣ.

Нашедши божественный разумъ въ своей душѣ, въ философскомъ самопознаніи, Сократъ всюду искалъ его, указывалъ слѣды его во всей природѣ. Ея всеобщее единообразіе въ безконечномъ и живомъ различіи, общность и простота въ безконечной сложности, стройный порядокъ мірозданія, дивная цѣлесообразность въ устройствѣ организмовъ — все это указывало еще предшественникамъ Сократа на единство и разумность первой причины[1]). Но Сократъ не ограничивался внѣшней и случайной телеологіей. Мы уже видѣли, какъ онъ, увлеченный ученіемъ Анаксагора, думалъ сначала найти у него конечное объясненіе всей природы изъ абсолютнаго *Разума блага*. Увидавъ, что Анаксагоръ признаетъ самый разумъ за внѣшнюю причину, прибѣгая къ нему лишь тамъ, гдѣ механическое мірообъясненіе оказывалось ему не подъ силу, Сократъ разочаровался въ немъ; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ призналъ, что абсолютное познаніе природы возможно не ограниченному разуму человѣка, а только одному абсолютному Разуму, тому самому, который своею мудростью и всевѣдѣніемъ созидаетъ эту природу. Ибо абсолютенъ лишь тотъ разумъ и то познаніе, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ и причина, или что то же — абсолютный ра-

[1]) Ср. Plat. Phileb. 28 C и Xen. M. I, 4.

зумъ (ratio) есть вмѣстѣ *знаніе* и *причина*. Это метафизическое положеніе постоянно предполагалось Сократомъ, хотя и нигдѣ не формулировалось въ точности. Но въ ученіи Сократа о каѳоличности разума и его причинности несомнѣнно заключался принципъ грядущей метафизики природы, глубокомысленной телеологіи Аристотеля. Самъ Сократъ не пошелъ далѣе ея общаго принципа, хотя и считалъ въ извѣстной мѣрѣ полезнымъ и возможнымъ разсматривать разумное и цѣлесообразное устройство вещей, познавая Бога въ дѣлахъ Его. Въ этомъ смыслѣ телеологическое доказательство бытія Божія, предлагаемое Сократомъ, свободно отъ своего обычнаго несовершенства. Обыкновенно отъ разумности и внутренней цѣлесообразности какихъ-либо частныхъ явленій, изъ несовершеннаго знанія естественнаго порядка умозаключаютъ къ бытію универсальнаго Разума — что во всякомъ случаѣ *нелогично*. Сократъ же признавалъ каѳоличность разумнаго какъ такого: во всякой цѣли, хотя бы относительной, предполагается безусловное благо; во всякомъ цѣлесообразномъ дѣйствіи или явленіи предполагается нѣкоторое сознаніе блага. Поэтому во всякомъ проявленіи разумности, въ природѣ — въ сознаніи, инстинктахъ животныхъ, въ ихъ цѣлесообразной организаціи — Сократъ видѣлъ разумъ каѳолическій, божественный. Преобразованное такимъ образомъ, телеологическое доказательство перестаетъ быть доказательствомъ въ строгомъ смыслѣ слова, отчего оно несомнѣнно выигрываетъ. Это уже не умозаключеніе отъ условнаго къ безусловному, но простое раскрытіе безусловнаго въ явленіи, непосредственное усмотрѣніе благаго и мудраго Разума въ природѣ. Здѣсь Сократъ также *находитъ*, испытываетъ божественный разумъ въ природѣ, какъ онъ испытывалъ и находилъ его въ человѣкѣ.

Въ другомъ случаѣ законность телеологическаго міросозерцанія болѣе чѣмъ сомнительна. Возможно ли придавать объективное значеніе тому, что мы принимаемъ за проявленіе разумности въ природѣ? имѣетъ ли понятіе цѣли другое значеніе кромѣ чисто субъективнаго? Какъ мы думаемъ, Сократъ въ общихъ и элементарныхъ чертахъ вѣрно разрѣшилъ эти сомнѣнія. Разумъ имѣетъ въ себѣ нѣчто объективно-всеобщее, каѳолическое, и понятіе высшаго блага, какъ всеобщей и безусловной цѣли въ силу самой своей разумности также не можетъ быть только субъективнымъ. Затѣмъ наше познаніе цѣлей въ природѣ все-таки остается условнымъ и ограниченнымъ; но Сократъ и не пытался дедуцировать природу a priori изъ понятія блага, хотя въ Платоновомъ „Федонѣ“ онъ

и утверждаетъ, что истинное познаніе природы должно было бы основываться на подобной дедукціи (если бы она была возможной)[1]).

Въ дѣйствительности Сократъ ограничивается тѣмъ, что приводитъ примѣры разумныхъ явленій природы, въ которыхъ внутренняя цѣлесообразность совершенно очевидна (*τῶν φανερῶς ἐπ᾽ ὠφελείᾳ ὄντων*)[2]) и которыя необъяснимы, какъ продукты слѣпой случайности, или механической причинности.

Прежде всего Сократъ ссылается на психологическія явленія, на чувства и органы чувствъ. Эти органы образованы для внутренняго чувства и вмѣстѣ приспособлены къ воспріятію внѣшнихъ предметовъ, ихъ цвѣтовъ, звуковъ, запаховъ и вкусовъ. Они не могли образоваться случайно, возникнуть сами собою, и первое, что поражаетъ умъ, разсматривающій ихъ строеніе, есть ихъ внутренная и внѣшняя цѣлесообразность, мудрость ихъ устройства. Такъ глазъ, во всей своей безконечной сложности, созданъ съ одной стороны въ виду зрѣнія — внутренняго, психическаго акта; съ другой стороны, это оптическій аппаратъ, устроенный сообразно природѣ физическаго свѣта. Одна эта гармонія, одно это соотвѣтствіе между духовнымъ и физическимъ, между невещественнымъ сознаніемъ и матеріей есть фактъ, необъяснимый въ силу слѣпой случайности или въ силу дѣйствія механическихъ причинъ. Такое согласіе непремѣнно предполагаетъ разумную причину, единый разумъ, который производитъ сознаніе и вмѣстѣ съ тѣмъ созидаетъ внѣшнюю природу. Далѣе, Сократъ указываетъ на инстинктъ самосохраненія, на всеобщую жажду жизни, на инстинкты[3]) половые и родительскіе, которые, какъ и все органическое, также не могутъ быть простымъ результатомъ случайнаго совпаденія механическихъ дѣйствій. Размноженіе, питаніе, чувствительность, сознаніе, разсудокъ и познаніе — все это процессы, необъяснимые механически, въ которыхъ мы находимъ столь сложное и цѣлесообразное соотвѣтствіе и вмѣстѣ всеобщее, закономѣрное единообразіе. Наконецъ, Сократъ ссылается на весь строй неба и земли, на порядокъ и красоту мірозданія, управляемаго неизмѣнными и общими законами[4]). Въ частности многіе примѣры Сократа, приводимые Ксенофонтомъ,

---

[1]) Pl. Phaed. 97 C и слѣд.

[2]) X. M. I, 4, 4.

[3]) Ib. 7: *τὸ δὲ ἐμφῦσαι μὲν ἔρωτα τῆς τεκνοποιίας, ἐμφῦσαι δὲ ταῖς γεναμέναις ἔρωτα τοῦ ἐκτρέφειν, τοῖς δὲ τραφεῖσι μέγιστον μὲν πόθον τοῦ ζῆν, μέγιστον δὲ φόβον τοῦ θανάτου.*

[4]) Ib. I, 4 и IV, 3.

кажутся намъ наивными[1]), и цѣли, приписываемыя природѣ, иногда являются внѣшними. Но телеологическій принципъ Сократа вѣренъ и оказался глубоко плодотворнымъ впослѣдствіи. Телеологія не служитъ Сократу для объясненія явленій, а для указанія *разумнаго* въ нихъ; въ этомъ отношеніи одна ссылка на психическія и психо-физическія явленія, какъ напр. на инстинкты, на дѣятельность органовъ чувствъ, вполнѣ достаточна и доказательна.

Но самое живое и убѣдительное доказательство, или, точнѣе, проявленіе Божества, Сократъ находилъ въ разсмотрѣніи нравственной жизни человѣка. Въ постоянномъ самоиспытаніи, при неусыпномъ вниманіи къ себѣ, онъ находилъ на каждомъ шагу, въ великомъ и въ маломъ столь очевидные слѣды Божественнаго *Промысла*, что сомнѣніе казалось ему невозможнымъ. Жизнь духа представлялась ему непрестаннымъ общеніемъ съ Божествомъ.

Сократъ вѣровалъ во всевѣдущаго и всеблагаго Бога, въ благую міроправящую мысль (*ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις*), безусловную и потому дѣйствующую. Этотъ Богъ, или всеобщій Разумъ, устрояетъ и объединяетъ въ стройномъ порядкѣ вселенную, въ которой заключены всѣ блага и всякая красота; Онъ обновляетъ ее въ вѣчно юной красотѣ и силѣ и даетъ каждой твари по нуждѣ ея[2]). Премудрый деміургъ, зиждитель міра (*σοφὸς δημιουργός*), Онъ есть Богъ благой, жизнелюбецъ (*φιλόζῳος*) и человѣколюбецъ[3]); ибо Онъ все создалъ къ благу, къ той высшей, всеобщей цѣли, которую Онъ имѣетъ въ себѣ.

Онъ не ограничивается однимъ общимъ и отвлеченнымъ опредѣленіемъ, но заботится обо всемъ дѣйствительномъ. И если народъ полагаетъ, что боги пекутся лишь объ общемъ теченіи природы и дѣлъ человѣческихъ, или же ограничиваются частными вмѣшательствами, то Сократъ вѣрилъ, что они входятъ во все, промышляютъ обо всемъ и знаютъ всѣ дѣла, слова и сокровенные помыслы человѣка[4]). Боги суть для него какъ бы орудія всевѣдущаго Промысла: божье око видитъ все заразъ, божья мысль, „мысль, сущая во всемъ“ — обо всемъ заразъ промышляетъ.

---

[1]) Напр. X. M. I, 4, 12: *τὸ δὲ καὶ τὰς τῶν ἀφροδισίων ἡδονὰς τοῖς μὲν ἄλλοις ζῴοις δοῦναι περιγράψαντας τοῦ ἔτους χρόνον, ἡμῖν δὲ συνεχῶς μέχρι γήρως ταῦτα παρέχειν.*

[2]) Ib. IV, 3, 13: *ὃ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι, καὶ ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατα παρέχων.*

[3]) Ib. I, 4, 7. IV, 3, 8.

[4]) Ib. I, 1, 19.

И если боговъ много — „божественное“ едино во всемъ: одинъ всевѣдущій Промыслъ, одинъ Деміургъ, вселенскій разумъ, „отъ начала создавшій человѣка“[1]). И „такова сила и величіе Божественнаго, что оно все видитъ и слышитъ, всюду присутствуетъ въ одно и то же время и обо всемъ заразъ промышляетъ“[2]). Божество проявляется въ дѣлахъ своихъ, въ домостроительствѣ мірозданія; но само по себѣ оно невидимо и сверхъ-чувственно, точно такъ же, какъ и слуги его — вихри огненные и пламенѣющіе огни; подобно солнцу оно ослѣпляетъ очи того, кто дерзаетъ взирать на него. Оно одушевляетъ вселенную и управляетъ ею быстрѣе мысли, какъ невидимая душа тѣломъ человѣка[3]). Вездѣсущій и всевѣдущій Богъ печется обо всемъ, все направляя къ благу, не только провидитъ, но и промышляетъ, заботится о всякой твари въ маломъ и въ великомъ. Создавши все сообразно разуму, Онъ заботится, чтобы самая внѣшняя судьба каждаго человѣка была не случайной, но сообразной разуму въ высшей степени. Ибо одинъ и тотъ же разумъ просвѣщаетъ извнутри человѣка и управляетъ внѣшнимъ міромъ, откуда вытекаетъ соотвѣтствіе между добродѣтелью и истиннымъ счастьемъ человѣка.

Ученіе о Промыслѣ вытекаетъ изъ основного воззрѣнія Сократа. Если человѣкъ поистинѣ заключаетъ въ себѣ нѣчто божественное, безусловное, καθолическое, то и внѣшняя судьба его не можетъ быть чѣмъ-либо случайнымъ, независимымъ отъ этого божественнаго и разумнаго въ немъ. Мы уже видѣли, что человѣкъ, слѣдуя разуму — объективному неписанному закону правды — устрояетъ свою жизнь въ согласіи съ вселенскимъ божественнымъ порядкомъ. Благое дѣйствіе такого согласія должно обнаружиться неминуемо въ этой жизни или за гробомъ, точно такъ же, какъ и гибельныя послѣдствія неправды, беззаконія — этого противорѣчія частнаго съ общимъ. И гдѣ бы ни лежала цѣль нашей жизни, здѣсь ли или за гробомъ, — если только личность человѣка имѣетъ въ себѣ нѣчто безусловное и вселенское — самыя условныя и внѣшнимъ образомъ случайныя обстоятельства, изъ которыхъ состоитъ наша судьба, должны слагаться въ разумное цѣлое, что немыслимо безъ допущенія *промысла* высшаго божественнаго Разума. Это долженъ допускать всякій мыслитель, признающій безусловное достоинство

---

[1]) Ib. I, 4, 17 и 5 *ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους.*

[2]) Ib. I, 4, 18: *γνώσῃ τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν, ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι.*

[3]) Ib. IV, 3, 13—14. Ср. Plat. de Rep. II.

человѣческой личности, точно такъ же, какъ и всякій вѣрующій человѣкъ. Правда, одни мыслятъ подобный промыслъ какъ спе ціальное дѣйствіе Бога на человѣческую судьбу, а другіе, усматривая нѣчто божественное въ глубинѣ человѣческаго разума, принимаютъ провидѣніе за общее дѣйствіе того разумнаго начала, которое мы сознаемъ въ себѣ въ ограниченномъ проявленіи. Сократъ не высказывался опредѣленно по этому поводу: онъ признавалъ промыслъ божественнаго Разума какъ фактъ нравственнаго сознанія, не опредѣляя въ точности отношенія между этимъ Разумомъ и личностью человѣка. Есть основаніе думать, что онъ придерживался представленія Анаксагора и считалъ вселенскій Разумъ единымъ во всемъ, объясняя разумность человѣка пріобщеніемъ къ этому Разуму [1]). Но какъ смотрѣлъ Сократъ на индивидуальность человѣческаго духа и разума — трудно опредѣлить. По вопросу о загробномъ безсмертіи Сократъ открыто признавалъ свое невѣдѣніе; каковы бы ни были его предсмертныя чаянія, добродѣтель, божественное состояніе духа имѣло для него цѣну само по себѣ, независимо отъ загробной награды. Но всякій разъ, какъ Сократъ заводитъ рѣчь о дѣйствіи Промысла, оно представляется какъ опредѣленное дѣйствіе объективнаго Разума на человѣка, дѣйствіе, которое часто посредствуется невидимыми разумными силами, демонами или богами.

Въ дѣйствіи Промысла на человѣка есть еще важная особенность — оно познаваемо. Провидѣніе (*πρόνοια*) обдумываетъ всякую тварь и незримо даетъ ей жизнь, питаніе и силы; но въ существѣ разумномъ, въ человѣкѣ — водительство Промысла можетъ и должно познаваться. Человѣкъ можетъ и долженъ дѣйствовать на разумныхъ основаніяхъ, сообразуя свои дѣйствія съ божественнымъ закономъ, который онъ находитъ въ своемъ сознаніи. Знаніе человѣческое не полно и ограничено временемъ; многое изъ того, что слѣдуетъ, что должно дѣлать — ему неизвѣстно, хотя онъ и предчувствуетъ, что одно дѣйствіе должно быть разумнѣе другихъ. Въ такомъ случаѣ, если онъ искренно и чисто желаетъ блага, правды, то эта правда открывается ему; разумъ совершенный, сверхъ-временный и полный, разумъ всевѣдущій даетъ спеціальныя указанія ограниченному разуму человѣческому, когда онъ ищетъ истинной правды. Такія указанія даются всѣмъ людямъ и на каждомъ шагу, но человѣкъ невнимательный, невѣрующій, развлекаемый

[1]) X. M. IV, 3, 14 См. выше.

плотскими заботами и наслажденіями, не видитъ и не слышитъ ихъ[1]). Мудрый, напротивъ того, достигнувъ безстрастія, любя истину безкорыстно, не доступенъ обманчивой прелести мнимой правды, мнимой истины; познавая свою границу въ непрестанномъ самопознаніи, непрестанно упражняясь въ дѣятельной мудрости — онъ становится необыкновенно чутокъ къ воспріятію духовныхъ вліяній, къ познанію указаній Промысла. На такомъ познаніи въ сущности опиралась вся религія Сократа и вся его нравственность.

Божественныя указанія даются человѣку путемъ внѣшнихъ предзнаменованій, оракуловъ, освященныхъ религіознымъ преданіемъ, иногда путемъ личнаго откровенія — во снѣ или на яву. Религія, реальное общеніе съ божественнымъ міромъ имѣетъ субъективную и объективную сторону — обѣ тѣсно связанныя между собою. Личная религіозность предполагаетъ положительную религію, законом'рный культъ; традиціонная религія предполагаетъ въ свою очередь личную религіозность, вѣру въ боговъ и „знаніе законнаго относительно ихъ“. Религія Сократа основывалась на глубокой вѣрѣ въ Провидѣніе всеблагого Разума. Но тѣмъ не менѣе онъ чтилъ боговъ народныхъ, ревностно воздавая имъ должное „по законамъ государства“ и принося имъ „посильныя“ жертвы публично и у себя на дому[2]). Конечно онъ уже не вѣрилъ въ миѳологическія басни[3]), но подобно всѣмъ своимъ просвѣщеннымъ современникамъ прямо отвергалъ ихъ за безнравственность, или же допускалъ ихъ аллегорическое толкованіе[4]). Признавая единство божественнаго Разума, онъ слѣдовалъ той монотеистической тенденціи греческой религіи, которая стремилась примирить единство верховнаго Бога съ множествомъ боговъ-демоновъ, т.-е. сотворенныхъ, подчиненныхъ духовъ[5]). Но онъ признавалъ провиденціальнымъ божественнымъ установленіемъ всякую положительную религію, равно какъ и тѣ формы богопочитанія, съ которыми связанъ весь государственный и культурный строй народовъ[6]). Богопочи-

---

[1]) X. M. I, 1, 6—9, 4, 15.

[2]) Ib. IV, 3, 16; I, 1, 2—3; I, 3, 1, 3, 4.

[3]) Ср. Plat. Eutyphr., Resp. II, 378 и слѣд. (Полемика противъ Гомера). Phaedr. 229.

[4]) X. M. I, 3, 7; также въ пирѣ Ксенофонта миѳъ о Ганимедѣ. Ср. „Кратилъ“ Платона.

[5]) См выше 454. Ср. Apol. 27 D: демоны суть или боги, или полубоги — незаконнорожденная помѣсь боговъ и людей, въ родѣ лошаковъ, ублюдковъ отъословъ и лошадей. Это явная иронія. Если въ мірѣ боговъ нѣтъ разврата и блуда, то демоны суть боги, а не ублюдки: Сократъ постоянно отождествляетъ *τὸ θεῖον* съ *τὸ δαιμόνιον*.

[6]) Phaedr. 230 A.

таніе есть безусловная обязанность, общепризнанный вселенскій законъ; формы культа — условны и относительны, разъ что всякій обязанъ сообразоваться съ законами своего государства. Но эти религіозныя установленія, сами по себѣ условныя, имѣютъ высшую безусловную санкцію, посредствуя объективнымъ образомъ отношенія человѣка къ божеству. Отсюда смѣсь строгой религіозности, съ которой Сократъ неуклонно исполнялъ свои обязанности относительно боговъ и той неуловимой ироніи, которая столь часто слышится въ его благочестивыхъ рѣчахъ.

Особое значеніе, какъ сказано, онъ придавалъ оракуламъ и предзнаменованіямъ, постоянно вопрошая боговъ и побуждая къ тому же друзей. Онъ признавалъ, что боги чрезъ особыхъ предустановленныхъ посредниковъ открываютъ человѣку то, что ему полезно знать, но чего онъ не можетъ узнать путемъ личныхъ усилій своего ума[1]). Такіе оракулы есть вездѣ, у всѣхъ народовъ, и сомнѣніе въ нихъ нечестиво; но грѣшно вопрошать ихъ о томъ, что и безъ нихъ познаваемо человѣку, о чемъ ему и безъ нихъ свидѣтельствуетъ разумъ или совѣсть[2]). Всякому человѣку на каждомъ шагу даются знаменія и указанія свыше — во внѣшнихъ явленіяхъ и внутри его духа. Мудрый, внимательный къ себѣ человѣкъ разумѣетъ ихъ и безъ посредства внѣшняго оракула и потому никогда *не оставленъ совѣтомъ боговъ*. Къ такому внутреннему внушенію или совѣту сводится конечнымъ образомъ всякое предзнаменованіе. Не птицы, не внутренности жертвъ или другія явленія предвѣщаютъ намъ что-либо, но боги или божественный Промыслъ *посредствомъ* такихъ знаменій открываютъ намъ свою тайную волю (*διὰ τούτων αὐτὰ σημαίνειν*)[3]). Всякій можетъ читать ее въ дѣлахъ божіихъ, если только не будетъ ждать чувственнаго явленія самихъ безплотныхъ силъ, но чтить невидимаго Творца въ Его видимыхъ дѣлахъ, во всей вселенной[4]); ибо каждому изъ насъ (*πᾶσιν ἀνθρώποις*) врождено представленіе о божественномъ, о богахъ — виновникахъ благъ и золъ нашей жизни[5]), такъ что мы невольно

---

[1]) X. M. IV, 3, 12: *εἰ ἀδυνατοῦμεν τὰ συμφέροντα προνοεῖσθαι ὑπὲρ τῶν μελλόντων, ἡμῖν αὐτοὺς συνεργεῖν* и т. д.

[2]) Ib. I, 1, 9.

[3]) Ib. I, 1, 3; 4, 15 и слѣд. Apol. Xen. 13.

[4]) X. M. IV, 3, 13.

[5]) Ib. I, 4, 16: *οἴει δ'ἂν τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις δόξαν ἐμφῦσαι, ὡς ἱκανοί εἰσιν εὖ καὶ κακῶς ποιεῖν, εἰ μὴ δυνατοὶ ἦσαν, καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐξαπατωμένους τὸν πάντα χρόνον οὐδέποτ'ἂν αἰσθέσθαι;*

относимъ къ нимъ все, что случается съ нами. Поэтому Сократъ увѣщевалъ не дѣлать ничего безъ совѣта боговъ и самъ совѣщался съ ними непрестанно, на каждомъ шагу, въ маломъ и великомъ, въ словахъ и дѣлахъ, во всѣхъ своихъ отношеніяхъ.

Мы уже видѣли, что такое совѣщанье съ богами было облечено у Сократа въ особую форму внутренняго откровенія: съ нимъ случалось „нѣчто демоническое“[1]), ему слышался „божественный голосъ“, о которомъ онъ говорилъ то шутя, то совершенно серіозно. Объ этомъ „демоническомъ явленіи“ существуетъ цѣлая литература: неоплатоники видѣли въ немъ дѣйствіе спеціальнаго демона; отцы церкви — чорта или ангела-хранителя, смотря по отношенію къ греческой философіи. Современные писатели, французы въ особенности, признаютъ „демона“ Сократа за простую аллегорію, метафору, подъ которой философъ иронически прикрывалъ свой здравый смыслъ. Другіе, исходя изъ популярной теоріи поголовнаго умопомѣшательства великихъ людей, видѣли въ этомъ „демонѣ“ простую галлюцинацію, патологическое раздвоеніе личности, тогда какъ спириты указывали на него, какъ на медіумическое явленіе, а нѣмецкіе философы усматривали здѣсь обожествленіе субъективности. Всѣ эти объясненія кажутся намъ неудовлетворительными. Внутреннее воспріятіе божественнаго голоса не было гордымъ самообожествленіемъ: въ своей отрицательной формѣ этотъ голосъ осуждалъ различныя дѣйствія и намѣренія Сократа и только молчаніе его Сократъ принималъ за одобреніе; но это не былъ и голосъ совѣсти, ибо „божественный знакъ“ Сократа противился часто поступкамъ нравственно безразличнымъ и давалъ ему указанія относительно его друзей. То не было также и гностическое откровеніе, сопряженное съ какимъ-либо патологическимъ состояніемъ и всего менѣе — фикція, метафора.

Самъ Сократъ, твердо убѣжденный въ реальности своего божественнаго знака, — нигдѣ не говоритъ о какомъ-либо опредѣленномъ демонѣ. Онъ признавалъ конечно, что всякая душа причастна божественному[2]), что въ каждой душѣ есть слѣдовательно нѣчто пророческое (*μαντικόν τι*)[3]). Платонъ уже идетъ далѣе: подобно египтянамъ, онъ склоненъ думать, что высшая часть души есть особое демоническое начало, особый демонъ или духъ, который

[1]) Plat. Eutyphr. 3 B; см. выше, стран. 408—9.
[2]) X. M. IV, 3, 14, см. выше 441, 4.
[3]) Pl. Phaedr. 242 C, важное мѣсто: *εἰμὶ δὴ οὖν μάντις μὲν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι, ὅσον μὲν ἐμαυτῷ μόνον ἱκανός... μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή.*

сопутствуетъ ей въ жизни и ведетъ ее послѣ смерти въ предназначенное ей мѣсто. Какъ бы Сократъ ни объяснялъ себѣ свое внутреннее знаменіе — онъ несомѣнно видѣлъ въ немъ провиденціальное откровеніе высшаго Промысла, не пытаясь точнѣе проникнуть въ его пути[1]).

Тѣмъ не менѣе „геній“ Сократа оказалъ свое вліяніе на послѣдующую психологію, на позднѣйшее понятіе о человѣческомъ *духѣ*, какъ особомъ существѣ, отличномъ отъ *души* человѣка и его призрачнаго *двойника*. Самъ Сократъ, повидимому, ничего не высказывалъ относительно души и осуждалъ изслѣдователей „демонической области“. То же слѣдуетъ сказать и объ отношеніи Сократа къ ученію о загробной жизни: онъ открыто исповѣдывалъ свое невѣдѣніе относительно нея. Добродѣтель, знаніе блага имѣетъ цѣну само по себѣ, и тотъ, кто обладаетъ такимъ знаніемъ, никогда не оставленъ богами, въ этой ли жизни или въ загробномъ существованіи, если оно дѣйствительно[2]). Признаніе такого существованія столь естественно вытекаетъ, впрочемъ, изъ ученія Сократа, что молчаніе его можно объяснить лишь философскою сдержанностью. Въ предсмертныхъ бесѣдахъ съ избранными учениками онъ могъ однако высказать то, о чемъ онъ молчалъ съ остальными. Душа безусловно отлична отъ тѣла и оживляетъ его, какъ вѣчное божество оживляетъ міръ; нѣтъ причины, чтобъ она разрушилась вмѣстѣ съ тѣломъ. Душа имѣетъ въ себѣ нѣчто божественное[3]) и чѣмъ болѣе она отрѣшается отъ плотскихъ страстей и желаній, чѣмъ болѣе умираетъ она для плоти, тѣмъ ближе она къ совершенной божественной жизни[4]). И если жизнь мудраго есть непрестанное умираніе[5]), то не есть ли его смерть окончательный переходъ къ истинной жизни?[6]) Религіозный позитивизмъ Сократа

---

[1]) Тѣмъ не менѣе въ своей апологіи Сократъ говоритъ (27 C—D): *εἰ δὲ δαιμόνια νομίζω, καὶ δαίμονας δήπου πολλὴ ἀνάγκη νομίζειν μέ ἐστιν... τοὺς δὲ δαίμονας... ἤτοι θεούς γε ἡγούμεθα ἢ θεῶν παῖδας...* У Платона уже *ὁ ἑκάστου δαίμων* (Phaedo, 107 D и слѣд.); *τὸ δὲ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε* (Tim. 90 A). Ср. также X. M. IV, 3, 14.

[2]) Pl. Apol. 41, C—D.

[3]) X. M. IV, 3, 14.

[4]) Ib. I, 6, 10.

[5]) Pl. Phaedo 64—5.

[6]) Ib. Ср. Xen. Cyrop. VIII, 7, гдѣ приведены многія доказательства безсмертія души, вполнѣ сообразныя ученію Сократа: всего важнѣе указаніе на отличіе души отъ тѣла, на ея совершенную нематеріальность. Нѣтъ причины разрушаться ей вмѣстѣ съ тѣломъ, вся жизнь котораго зависитъ отъ ея присутствія. Жизнь души тѣмъ полнѣе, блаженнѣе, разумнѣе, чѣмъ чище она отъ тѣла. Самое нравственное сознаніе свидѣтельствуетъ о безсмертіи.

приводитъ къ подобному же заключенію: всеобщая вѣра въ загробное существованіе, традиціонный культъ усопшихъ, въ которомъ онъ несомнѣнно участвовалъ, — могли являться ему провиденціальными божественными установленіями. Съ другой стороны конечная гармонія между добродѣтелью и счастьемъ предполагаетъ загробное блаженство.

Во всякомъ случаѣ смерть есть мнимое зло: для добраго нѣтъ зла ни въ жизни, ни въ смерти, и страхъ передъ ней основанъ на ложныхъ представленіяхъ мнимаго знанія. Это главное положеніе Сократа: мы должны поступать сообразно сознанію блага и правды, представляя божественному Промыслу распорядиться послѣдствіями нашихъ дѣйствій, ибо Провидѣніе лучше насъ знаетъ, что́ благо и что́ зло. Поэтому молясь богамъ, Сократъ просилъ у нихъ просто *блага*, считая недостойнымъ просить у нихъ чего-либо другого, какихъ-либо внѣшнихъ, условныхъ благъ[1]). Если же мы вспомнимъ, какъ матеріальны были представленія древнихъ о будущей жизни, мы поймемъ, почему Сократъ молчалъ о своихъ упованіяхъ, признавая загробный міръ неизвѣстнымъ и непознаваемымъ человѣку. Сократъ вѣровалъ въ живое всеобщее благо, въ вездѣсущее божество, которое онъ не хотѣлъ отрѣшить отъ дѣйствительнаго міра, и онъ основывалъ свою нравственность не на гадательномъ чаяніи грядущихъ благъ или золъ, но на знаніи дѣйствительной, вселенской правды, которая сама есть высшее благо.

X. M. I, 3, 2. Ср. Pl. Alc. sec. 143, 148.

Мы присутствовали при зарожденіи греческой мысли и прослѣдили ея первые шаги. Возникнувъ изъ хаоса теогоній она смутно постигала Истину, какъ безпредѣльное стихійное начало. Затѣмъ она различила въ немъ абсолютную *субстанцію* сущаго, *процессъ* его вѣчной жизни, его *всеединство*. Мы видѣли впослѣдствіи, какъ силилась греческая мысль примирить между собою эти различныя опредѣленія абсолютнаго, разрѣшить связанныя съ ними задачи вещества и движенія, единства и множества вещей. То пыталась она постигнуть міръ изъ единой живой стихіи; то разбивала его матерію на безконечное множество безкачественныхъ атомовъ; то, наконецъ, сознавала, что изъ атомовъ и матеріи нельзя объяснить ни *движенія*, ни конкретной *формы* вещей — ихъ внѣшнихъ и внутреннихъ качествъ: тогда она обратила вещество въ простую потенцію чувственнаго множества и признала надъ нимъ особыя нематеріальныя, образующія начала. Всѣ эти понятія связывались съ чувственными образами, всѣ противополагались и противорѣчили другъ другу, доколѣ Сократъ не отвергнулъ всѣхъ ихъ и не провозгласилъ новый методъ и принципъ философіи — раціональное логическое знаніе.

Вооруженный этимъ принципомъ, Платонъ пересмотрѣлъ всѣ предшествующія ученія и подвергъ ихъ начала діалектическому анализу. Онъ изслѣдовалъ ихъ основныя понятія — тождества и различія, единства и множества, бытія и небытія, предѣла и безпредѣльнаго, и нашелъ, что ни одно изъ предшествующихъ опредѣленій не исчерпываетъ собою Истины. Она не покрывается никакимъ понятіемъ или представленіемъ, но есть никакая существующая вещь, будучи совершенно невещественной. Платонъ высказалъ міровую идею, повитую Сократомъ: истина есть сверхъприродный идеалъ, вселенскій и абсолютный. Предметъ каѳолическаго познанія, пребывающая полнота бытія безконечно возвышается

надъ чувственнымъ міромъ вѣчнаго измѣненія, генезиса, въ которомъ бытіе смѣшано съ небытіемъ, добро и свѣтъ — съ зломъ и мракомъ, правда съ ложью. Истина есть *сущая* истина; но это не отвлеченное бытіе элейцевъ, исключительное въ своемъ единствѣ, цѣпенѣющее въ мертвенномъ, неподвижномъ тождествѣ. Это идеальное живое *всеединство*, это живая вселенская система идей, въ которой абсолютное единство осуществляется въ своемъ другомъ и посредствомъ реально-діалектическаго *процесса* рождаетъ безконечное, конкретное множество. Это идеальное царство, полнота божественной истины въ ея троякомъ проявленіи правды, добра и красоты.

Чувственный матеріальный міръ отличенъ отъ Истины. И вмѣстѣ онъ подобенъ ей, ибо иначе его бы не было вовсе. Онъ двойственъ по существу — и добръ и золъ, прекрасенъ и безобразенъ. Это міръ Гераклитова *генезиса*, въ которомъ все рождается и умираетъ, въ которомъ есть *любовное влеченіе* къ горней красотѣ и неистовая *вражда* противъ нея (Эмпедоклъ). Онъ отражаетъ въ своемъ мракѣ небесные лучи и преломляетъ ихъ, онъ силится воспроизвесть въ себѣ истинныя, идеальныя формы, и въ преходящемъ потокѣ дробныхъ явленій пребываютъ универсальные родовые типы. И какъ въ чувственномъ мірѣ есть влеченіе, эросъ и къ идеалу, такъ и изъ божественнаго міра исходитъ непостижимое творческое дѣйствіе, созидающее видимую вселенную по вѣчнымъ первообразамъ идеала. Въ единствѣ міра, въ его движеніи и генезисѣ, въ его безсознательномъ стихійномъ творчествѣ, въ его рождающихъ силахъ Платонъ усмотрѣлъ дѣятельность Міровой Души, великой Матери мистерій, двойственной по существу, доброй и злой. Ибо въ основѣ міра лежитъ безпредѣльная потенція, *неопредѣленная двоица* пиѳагорейцевъ, пассивная, отрицательная, ничтожная и хаотическая, въ которой рождается міръ. И поскольку этотъ міръ осуществляетъ въ себѣ царство Истины, поскольку онъ пріобщается ей, опредѣляется ею — онъ имѣетъ въ себѣ правду и разумъ; поскольку же онъ утверждается въ своей основѣ, въ своемъ темномъ базисѣ — онъ исполненъ злого хаотическаго начала, безпорядочныхъ, разрушительныхъ влеченій.

Въ человѣкѣ міръ сознаетъ себя, и чтобы познать міръ, нужно познать человѣка. Истина познается и осуществляется *дѣйствующимъ разумомъ*, разумъ же сознается нами въ себѣ самихъ. Сократъ положилъ началомъ философіи такое самосознаніе и впервые раскрылъ сверхъ-личную, каѳолическую природу разумнаго начала

въ человѣкѣ. Въ этомъ началѣ человѣкъ логически познаетъ всеобщую правду, въ немъ находитъ критерій своихъ знаній норму и законъ своихъ дѣйствій. Его онъ долженъ осуществлять въ личной и общественной жизни, имъ должно просвѣтиться все, чтобы царство Разума наступило на землѣ.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

О мистеріяхъ Самоѳракіи (см. Лобека (Lib. III), Преллера (I, 660—73), Мори (II, 308—11) и Отфр. Мюллера (Orchomenos u. die Minyer 450—63 и Prolegomena 146 и пр.). Самое названіе боговъ этихъ мистерій — „Кабиры" *κάβειροι* — загадочно по своему происхожденію. Одни видятъ въ нихъ *кабирим*, „великихъ, могучихъ" боговъ Финикіи, другіе стремятся подыскать этому слову греческую этимологію, исходя изъ предположенія о пеласгическомъ происхожденіи боговъ Самоѳракіи. Имена и число кабировъ также въ точности неизвѣстны. Весьма вѣроятно, что сами греки не знали или *не понимали* именъ и существа Кабировъ и потому произвольно отождествляли ихъ то съ тѣми, то съ другими своими богами, какъ они это дѣлали обыкновенно со всѣми богами иноземнаго восточнаго происхожденія. Такъ напр. Геродотъ отыскалъ въ Египтѣ культъ Кабировъ и Гефеста. Все, что мы можемъ знать о Кабирахъ, сводится поэтому къ мнѣніямъ отдѣльныхъ греческихъ писателей, при чемъ мы заранѣе должны ожидать существенныхъ разногласій.

Согласно нѣкоторымъ показаніямъ, большую роль въ этомъ мистическомъ циклѣ играютъ, какъ кажется, Деметра, Гефестъ и Гермесъ, итифаллическій демонъ пеласговъ, занимающій въ древнѣйшихъ мистеріяхъ мѣсто Діониса. — По Геродоту (III, 37), Акузилаю и Ферекиду (Lobeck, 1207—10), Гефестъ есть отецъ всѣхъ кабировъ и супругъ великой Матери Кабиры (Деметры-Гекаты) — богини очевидно колеблющейся между теллурическимъ и луннымъ типомъ.

Гефестъ занимаетъ здѣсь, повидимому, мѣсто верховнаго бога: это какъ бы одна изъ древнихъ формъ небеснаго божества (Muller, Orch. 458), жгучаго Зевса-Солнца. Родина Гефеста, его царскій удѣлъ, есть Лемносъ, гдѣ онъ былъ супругомъ мѣстной Геры-Кабейры (какъ нѣкогда эолійскій Геліосъ-Иксіонъ). Въ Сициліи Ге-

фестъ имѣетъ супругою Этну — мать *паликовъ*[1]), въ другихъ мѣстностяхъ съ нимъ сочетается Афродита, которую иные хотятъ видѣть въ лицѣ богини Кабиры[2]). Въ Аттикѣ, другомъ важномъ центрѣ своего культа, Гефестъ преслѣдуетъ своею страстью аѳинскую Дѣву, которая спасается изъ его объятій; плодомъ этой страсти является однако исчадье Земли, хтоническій змѣевидный демонъ *Эрихтоній*[3]), чтимый особымъ мистическимъ культомъ въ храмѣ Аѳины.

Другой богъ, имѣющій большое значеніе въ циклѣ кабировъ, есть, повидимому, пеласгическій Гермесъ, хтоническій демонъ производительныхъ оплодотворяющихъ силъ природы, демонъ, имѣющій тысячи именъ, но всюду вѣрный себѣ: его естественные символы суть фаллосъ и змѣя. Таковы Триптолемъ, Язіонъ, Трофоній, Эрихтоній, бэотійскій Эросъ, Имбросъ и другіе. Боги вѣтровъ издревле являются богами сѣва и оплодотворенія; хтоническіе боги въ силу естественной ассоціаціи сближаются съ богами производительныхъ силъ земли (Аидоней = Плутону).

Такимъ образомъ мы имѣемъ одного верховнаго бога — Кабира, одну великую матерь — Кабиру (иногда раздвояющуюся на мать и дочь)[4]) и сына ихъ — бога-посредника — фаллическаго демона. Но существуютъ и другія комбинаціи, въ которыхъ мы не находимъ слѣдовъ Гефеста.

Такъ мистическія имена Кабировъ, дошедшія до насъ чрезъ посредство ученыхъ александрійцевъ, суть Аксіэрос, Аксіокерсос и Аксіокерса, при чемъ Аксіэросъ отождествляется съ Деметрой, а два остальныхъ съ Аидомъ и Персефоной. Четвертымъ богомъ является ихъ сынъ, итифаллическій Гермесъ-Кадмиллъ[5]). Мы склонны предполагать въ этой четверицѣ нѣсколько иное значеніе. Аксіокерса-Персефона есть несомнѣнно богиня мистическаго типа; Керсосъ, сближаемый съ Аидомъ, очевидно хтоническій богъ (можетъ быть карійскій Гермесъ-Имбросъ, *Ἵμερος* ср. Preller I, 126, 2. Gerhard, Gr. M. 5270, 2). Что же касается до Эроса, то хотя этотъ демонъ

---

[1]) Палики — *ἀπὸ τοῦ πάλιν ἑκέσθαι* — боги, то поглощаемые землею, то снова возстающіе изъ нея, чтимые человѣческими жертвами близъ Этны, см Gerhard, Gr. Mythol. § 164, 1.

[2]) Plin. XXXVI, 4, 7: Scopas fecit Venerem et Pothon et *Phaetontem* (солнечный богъ) qui Samothrace vetustissimis caerimoniis coluntur. Ср. Paus. I, 43, 6.

[3]) Apollod. 3, 14, 6: когда богиня вырвалась изъ объятій Гефеста *ὁ δὲ ἀπεσπέρμηνεν εἰς τὸ σκέλος τῆς θεᾶς, ἐκείνη δὲ μυσαχθεῖσα ἐρίῳ ἀπομάξασα τὸν γόνον εἰς γῆν ἔρριψεν.*

[4]) Напр. Paus. IX, 25, 5.

[5]) Schol. Paris. ad Apollon. I c. (Lobeck, 1221).

и соединяется съ матерью-землею и оплодотворяетъ ее, но имѣетъ самостоятельное значеніе на ряду съ нею. Въ бэотійской Θеспіи Эросъ чтился болѣе всѣхъ боговъ, изображаемый неотесаннымъ камнемъ (Paus. IX, 27); Гезіодъ, самъ бэотіецъ, видитъ въ Эросѣ перваго и древнѣйшаго изъ боговъ на ряду съ Землею[1]). Такимъ образомъ эти три бога — Эросъ, Гермесъ-Аидъ (Керсосъ) и Гермесъ-Кадмиллъ суть три типа одного и того же фаллическаго демона, скотья бога пеласговъ, а богиня Аксіокерса неопредѣленная форма древней нимфы. Эросъ — теогоническая *сила*, Эросъ малютка, *сынъ* Гермеса и Афродиты (*гермафродитъ*) и Имбросъ (Керносъ) супругъ Афродиты (ἔρως, πόθος, ἵμερος Paus. I,43,6) — въ сущности одно и то же божество[2]). По всей вѣроятности, кромѣ этихъ кабировъ, были однако еще и другіе демоны и нимфы того же названія и того же древняго типа — магическихъ производительныхъ силъ природы. Нѣкоторыя подробности культа и саги Кабировъ въ Лемносѣ указываютъ на общую всѣмъ мистеріямъ идею періодическаго умиранія и обновленія жизненныхъ силъ въ годовомъ процессѣ (Preller II, 326). Отсюда же объясняется и то обстоятельство, что Кабиры постоянно именуются *Діоскурами*. Все указываетъ намъ въ этомъ культѣ Кабировъ на глубокую пеласгическую древность; представленія его такъ смутны и неопредѣленны, что они легко и весьма рано могли слиться съ сродными имъ мистическими идеями. Первоначальный культъ Кабировъ нельзя уподоблять никакому опредѣленному культу позднѣйшаго времени; ибо онъ и до позднѣйшаго времени отражалъ собою, повидимому, ту первоначальную хаотическую неопредѣленность религіознаго сознанія, о которой свидѣтельствуетъ Геродотъ.

---

[1]) Мы находимъ въ Бэотіи многочисленные слѣды культа Кабировъ. Таковъ напр. древній храмъ Деметры *Кабиры* и ея дочери, который Павсаній видѣлъ близъ Θивъ: храмъ этотъ былъ открытъ лишь посвященнымъ въ таинства Кабировъ. О древности этого культа свидѣтельствуетъ вся мѣстная сага. Θивы основалы Кадмомъ, героемъ, тождественнымъ съ Гермесомъ-Кадмилломъ Самоѳракіи (O. Müller l. c.). Супруга этого героя, Гармонія, сочеталась съ нимъ въ Самоѳракіи; въ мистеріяхъ этого острова Гармонія есть богиня, исчезающая и искомая, подобно Персефонѣ. Наконецъ, самыя Θивы подарены Персефонѣ Зевсомъ въ день ея обрученія.

[2]) Эросъ, какъ богъ вѣтровъ, orph. fr. 22 (Schol. Apoll. Rhod. III, 26): *Ἔρωτα Κρόνος καὶ πνεύματα πάντ' ἔτέκνωσε*. Какъ скотій богъ — Sophocl. Antig. 783, *ὃς ἐν κτήμασι πίπτεις*, ср. Gerhard. über d. Gott. Eros, пр. 17; какъ богъ сѣва и оплодотворенія вообще *σπέρμα φέρων κατὰ γῆς* (Theognis) — окрыленный фаллосъ, см. тамъ же.