+2999

Проф. **А. Д. Гуляевъ.**

ЛЕКЦІИ

ПО ИСТОРІИ

ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ

съ нѣкоторыми дополненіями и измѣненіями.

Казань.
Изданіе книжнаго магазина **Бр. Башмаковыхъ.**
1915

1957

Библиотека ООН
056
41

Типо-литографія Императорскаго Университета.

Уступая настояніямъ своихъ слушателей и слушательницъ, издаю этотъ первый выпускъ своихъ Лекцій по Исторіи древней философіи, для нихъ же преимущественно и предназначаю его.

Но лежащее въ основѣ моихъ чтеній убѣжденіе въ глубокожизненномъ происхожденіи и назначеніи философіи предписываетъ мнѣ желать распространенія этой книжки, недостатки и пробѣлы которой я сознаю, и внѣ круга моихъ слушателей, въ надеждѣ, что faciant meliora majora potentes. Всякое благожелательное указаніе на тѣ или иные недочеты приму съ признательностью.

Приношу благодарность Н. В. и Л. А. Гуляевымъ и К. И. Сотонину за ихъ помощь при корректированіи сочиненія.

Выпускъ первый.

Основные моменты эволюціи греческаго міровоззрѣнія до Платона.

КЪ ВВЕДЕНІЮ

ВЪ ФИЛОСОФІЮ ВООБЩЕ И ДРЕВНЮЮ ВЪ ЧАСТНОСТИ.

М. г.г! Въ основу предлагаемаго Вашему вниманію курса положена мысль, что исторія греческой философіи можетъ быть представлена какъ внутренно-связный и единый, достаточно-законченный процессъ, и что эти единство и связь греческаго философствованія опираются на универсальномъ и коренномъ значеніи проблемы высшаго блага между всѣми другими проблемами. Всѣ разнообразные вопросы философіи группируются около нѣкоторыхъ главнѣйшихъ пунктовъ, а эти пункты, въ концѣ концовъ, концентрируются около проблемы блага, какъ существенной и главнѣйшей, насущнѣйшей проблемы всей нашей мысли и дѣятельности,—всей жизни,—вотъ тотъ взглядъ на соотношеніе философскихъ проблемъ, который является однимъ изъ руководящихъ для лектора. При двухъ часахъ въ недѣлю трудно примѣнить къ изслѣдованію всѣ необходимые методы, въ этомъ отношеніи приходится часто ограничиваться только указаніями, которыя могли бы дать любознательному уму возможность далѣе идти въ томъ направленіи, въ какомъ ведетъ лекторъ; считаю особенно необходимымъ напомнить Вамъ, что научное изученіе не можетъ заключаться лишь въ одномъ пассивномъ воспріятіи фактовъ; наблюденіе фактовъ это еще только первая ступень на пути къ наукѣ, которая должна дать пониманіе фактовъ, теорію ихъ: наблюденіе можетъ быть плодотворнымъ лишь тогда, когда оно планомѣрно ведетъ къ этой цѣли, а это бываетъ только въ

томъ случаѣ, если изслѣдователь подходитъ къ фактамъ съ извѣстной гипотезой, которую они должны или опровергнуть или подтвердить; когда факты не пассивно воспринимаются, а обслѣдуются съ той или иной точки зрѣнія, разсматриваются для рѣшенія той или иной задачи, когда въ нихъ ищутъ отвѣта на тотъ или иной вопросъ. Само собою разумѣется при этомъ, что тѣ задачи, вопросы, точки зрѣнія, съ которыми изслѣдователь подходитъ къ фактамъ, не должны быть произвольными, а должны имѣть основаніе въ самихъ фактахъ, въ самихъ изучаемыхъ объектахъ, и сами пріемы наблюденія и изслѣдованія должны сообразоваться съ изучаемыми предметами. Вотъ почему прежде чѣмъ обратиться къ изложенію основныхъ моментовъ эволюціи греческой философіи, необходимо сдѣлать нѣсколько замѣчаній о самихъ фактахъ, которые будутъ предметомъ нашихъ штудій, т. е. о философствованіи, или философіи. Замѣчанія эти должны касаться прежде всего понятія философіи, т. е. ея первичной основы, ея цѣли, ея задачи, ея существа, ея состава, источниковъ и основъ философскаго творчества; и затѣмъ на основаніи этой общей характеристики предмета, намѣчается основная точка зрѣнія и методъ для изслѣдованія его.

Первичная основа философіи.

Человѣческое сознаніе есть живой движущійся потокъ; какъ волны въ потокѣ, такъ состоянія сознанія смѣняютъ другъ друга. И каждое состояніе сознанія сложно. Принято различать въ душевной жизни явленія познанія, чувства и воли; но они не существуютъ особо другъ отъ друга въ видѣ реально отдѣльныхъ состояній, исключительно познавательныхъ, исключительно чувствовательныхъ или исключительно волевыхъ; каждое реальное состояніе заключаетъ въ себѣ всѣ эти три стороны, но каждую въ той или иной, большей или меньшей степени; въ различныхъ состояніяхъ или въ тѣхъ же состояніяхъ, но въ различное время эти стороны выступаютъ съ различною степенью ясности и силы. На этихъ фактахъ основывается различеніе трехъ элементовъ, трехъ главныхъ функцій сознанія: познавательной, эмоціональной, волевой. Сознаніе есть, такимъ образомъ,

энергія, устремленіе, и поэтому можно допустить, что она можетъ проявить свою активность не только подъ вліяніемъ внѣшняго воздѣйствія, но и внутренняго, лежащаго въ ея природѣ, побужденія. По своей-ли такъ сказать инціативѣ, подъ вліяніемъ внутреняго устремленія, или вслѣдствіе случайнаго столкновенія живое существо приходитъ въ соприкосновеніе съ иными реальностями, испытываетъ воздѣйствіе ихъ. Въ обоихъ случаяхъ этотъ толчокъ ведетъ къ существенно одинаковымъ послѣдствіямъ—связному цѣлесообразному обнаруженію указанныхъ выше функцій и законосообразному кругообороту психической жизни. Столкновеніе съ какимъ либо предметомъ міра, попытка использовать его для удовлетворенія того или иного побуда, потребности и т. п. вызываетъ не только извѣстное впечатлѣніе, ощущеніе, представленіе и т. д., о предметѣ, но и чувство, эмоцію пріятную или непріятную, а ощущеніе и чувство ведутъ къ новому движенію, смыслъ и направленіе котораго ими опредѣляется: если предметъ произвелъ ощущеніе, связанное съ непріятнымъ чувствомъ, то возникаетъ стремленіе удалиться отъ предмета, или удалить предметъ съ цѣлью сохранить жизнь и не повредить себѣ; если же предметъ вызвалъ ощущеніе пріятное, то субъектъ направляетъ движеніе къ предмету, чтобы удовлетворить какую-либо свою потребность, и такимъ образомъ раскрыть свое существо, развить свою жизнь. Этотъ процессъ постоянно совершается снова и снова, такимъ образомъ жизнь сознанія представляетъ непрерывый постепенно осложняющійся кругооборотъ, моменты котораго ясно объединены не только тѣмъ, что они суть проявленія одной и той-же активности, но и тѣмъ, что они связно и совмѣстно служатъ извѣстной цѣли—сохраненію и раскрытію жизни субъекта. Прекращеніе этого связнаго цѣлесообразнаго кругооборота уничтожало бы и саму психическую жизнь; и ни одинъ изъ этихъ моментовъ не можетъ выпасть безъ того, чтобы не нарушить кругооборотъ и не прервать психическую жизнь, жизнь сознанія. И даже фикція жизни исключительно умственной, или эмоціональной, или волевой немыслима безъ указанныхъ трехъ функцій какъ своихъ необходимыхъ усло-

вій: напр., чтобы раскрыть жизнь въ направленіи познанія, нужно сознавать цѣнность познаванія, имѣть интеллектуальныя эмоціи, которыя и будутъ побуждать къ раскрытію дѣятельности познанія. Итакъ, связная цѣлесообразность функцій познанія, чувствованія, воленія есть выраженіе самой природы дѣятельнаго сознанія, послѣднее посредствомъ этого цѣлесообразнаго единства функцій и раскрываетъ свою природу, созидаетъ свою жизнь.

Въ этомъ-то цѣлесообразномъ объединеніи функцій сознанія для сохраненія и раскрытія жизни и заключается начальная, первичная основа, изъ которой постепенно развивается философія, какъ спеціальная сфера духовной жизни. Этотъ зачатокъ не называется философіей, какъ зародышъ человѣка не называется человѣкомъ. Но подобно тому, какъ зародышъ человѣческій, путемъ постепеннаго развитія получаетъ ту особенную форму существа, по которой онъ называется человѣкомъ, такъ и зачатокъ философіи путемъ постепенной эволюціи отливается въ ту форму духовной жизни и дѣятельности, которая носитъ названіе философіи. И какъ бы ни было велико, даже громадно различіе между человѣческимъ зародышемъ и достигшимъ полнаго развитія человѣкомъ, всетаки послѣдній есть ничто иное, какъ именно развившійся зародышъ, ничто иное, какъ обнаруженіе и осуществленіе тѣхъ возможностей, которыя были даны въ зародышѣ. Тоже и философія. Какъ ни велико разстояніе, отдѣляющее её отъ первичнаго удовлетворенія побуда на основаніи воспріятія и чувства посредствомъ какого-либо движенія, всеже философія по существу ничто иное, какъ развитое и осознанное выраженіе этого первичнаго связнаго и цѣлесообразнаго процесса жизненнаго сознанія. Эта первичная, зачаточная форма предуказываетъ и цѣль философіи, и ея главный интересъ и предметъ, и ея главную проблему и задачу, вообще ея существо.

Цѣль философіи.

Сознаніе пользуется познаніемъ, чувствованіемъ, дѣйствіемъ для того, чтобы удовлетворить какой либо побудъ, какую либо потребность. Но эта элементарная цѣль только первый шагъ на пути раскрытія природы сознанія, обна-

руженія и осуществленія ея потенцій, достиженія полной жизни, состоянія полнаго удовлетворенія. Слѣдовательно, связная цѣлесообразность функцій сознанія предуказываетъ цѣль философіи—быть выраженіемъ и орудіемъ стремленія человѣчества къ раскрытію и осуществленію человѣческой природы, къ достиженію идеала человѣчности;—философіи предуказывается жизненная цѣль въ широкомъ и глубочайшемъ смыслѣ этого слова.

Предметъ философіи.

Объединеніе всѣхъ функцій около центральной и окончательной цѣли—раскрытія жизни субъекта, главнымъ конечнымъ предметомъ интереса дѣлаетъ самого субъекта, его потребности, его природу, ея потенціи, ея идеалъ. Все, что ни познается, что ни чувствуется, что ни дѣлается, въ конечномъ счетѣ имѣетъ въ виду человѣка, субъектъ сознанія, относится къ нему. Это необходимо происходитъ не только въ томъ случаѣ, когда познаніе, чувство и дѣйствіе прямо и непосредственно направляются на самого субъекта, но и въ томъ также, когда ближайшимъ предметомъ этихъ функцій являются иныя реальности: въ живомъ связномъ процессѣ сознанія онѣ познаются, чувствуются и являются предметомъ дѣйствія въ конечномъ счетѣ не только сами въ себѣ, т. е. какъ онѣ есть, но и въ ихъ отношеніи къ человѣку, въ ихъ значеніи для человѣка. Познаніе стремится отразить въ себѣ реальности какъ онѣ есть, но для того, чтобы опредѣлить отношеніе къ нимъ субъекта, ихъ значеніе для субъекта. Это ясно уже въ самомъ простѣйшемъ фактѣ кругооборота психической жизни: здѣсь предметъ не просто только воспринимается, но воспріятіе оцѣнивается субъектомъ: оно окрашивается тѣмъ или инымъ чувствомъ и вызываетъ реакцію въ видѣ движенія, отвѣчающаго жизненному интересу субъекта. И эта концентрація процесса жизненнаго сознанія около субъекта остается всегда; и изъ нея вытекаетъ, что главнымъ предметомъ философскаго интереса необходимо долженъ быть и впослѣдствіи, всегда, самъ субъектъ сознанія, его природа, ея потенціи, ея идеалъ.

Главная задача философіи, ея главная проблема.

Та-же связная цѣлесообразность функцій въ процессѣ сознанія предуказываетъ и главную проблему, въ рѣшеніи

которой должна состоять задача философіи. Очевидно, всѣмъ процессомъ сознанія, всею жизнью его на извѣстной ступени его осложненія и развитія ставится насущный, всеобщій и неизбѣжный вопросъ: въ чемъ же состоитъ цѣль жизни? благо ея? или, въ иныхъ формулахъ—въ чемъ смыслъ ея? въ чемъ истинное назначеніе человѣка? и какъ его достигнуть? это, слѣд., и есть главная проблема философіи, и въ рѣшеніи ея и заключается главная задача философіи.

Существо философствованія.

То, что мы назвали первичною основою философіи,—цѣлесообразное объединеніе функцій, стремящееся къ раскрытію жизни, къ осуществленію потенцій природы субъекта, предопредѣляетъ и самое существо философствованія. Такъ какъ въ этомъ процессѣ жизненное сознаніе выявляетъ и осуществляетъ присущія ему же самому цѣли и стремленія, такъ какъ оно-же само въ конечномъ счетѣ является тутъ главнымъ предметомъ его интереса, такъ какъ процессъ осуществляется при посредствѣ ему-же присущихъ функцій; такъ какъ все существующее оно познаетъ и ставитъ въ отношеніе къ себѣ и оцѣниваетъ въ его значеніи для себя, то процессъ философствованія въ сущности есть ничто иное, какъ процессъ раскрытія жизненнаго самосознанія субъекта.

Простѣйшіе элементы первоначальнаго психическаго процесса—воспріятіе, чувствованіе и дѣйствіе съ теченіемъ времени въ человѣчествѣ разростаются каждый въ цѣлые весьма сложные міры явленій сознанія: изъ воспріятія выростаетъ міръ познанія, чувствованіе точно также разчленяется на цѣлый сложный міръ эмоцій; то же происходитъ и съ первичнымъ дѣйствіемъ: оно превращается въ цѣлый міръ всевозможныхъ „дѣятельностей“. Но ни одна изъ этихъ сферъ жизни, взятая особо сама по себѣ, не есть философія и не можетъ быть ею уже потому одному, что философствованіе должно быть цѣльнымъ процессомъ сознанія, цѣлесообразнымъ объединеніемъ всѣхъ его функцій—въ цѣляхъ раскрытія жизни. По этому именно основному признаку можно ясно отличить философію какъ спеціальную сложную сферу духовной жизни отъ другихъ ея сферъ. Кто

живетъ лишь познаніемъ, еще не философствуетъ; и ученый, даже и самый великій, не есть еще тѣмъ самымъ и философъ; еще не философствуетъ и не есть философъ и тотъ, кто погруженъ въ жизнь эмоцій, хотя бы и самыхъ сложныхъ, художественныхъ и возвышенныхъ; какъ и тотъ, кто предается, хотя бы и до самозабвенія, практической дѣятельности самой широкой и интенсивной. Только объединеніе этихъ сферъ около проблемы цѣли жизни, проблемы человѣческаго идеала, создаетъ философію. Всякій человѣкъ является философомъ въ той мѣрѣ, въ какой онъ не просто отдается присущимъ ему потребностямъ знанія, чувствованія и дѣйствія, а чрезъ нихъ стремится познать цѣль жизни, свое истинное назначеніе, не только отвлеченно познать идеалъ человѣчности, но и почувствовать его высокую истину, красоту, цѣнность и осуществить его. Таково существо „цѣльной“ философіи, внутренне-единой и гармоничной. Но она можетъ быть и болѣе или менѣе односторонней. Если человѣкъ постигаетъ свой идеалъ лишь теоретически, отвлеченно, то онъ философъ лишь мыслью; если-же онъ лишь смутнымъ чувствомъ схватываетъ его, онъ философъ лишь сердцемъ; первому, при глубокомъ теоретическимъ сознаніи идеала можетъ не доставать чувства и воли для его осуществленія; второму не достаетъ яснаго теоретическаго сознанія идеала и можетъ не доставать и воли для его воплощенія. И лишь тотъ вполнѣ отвѣчаетъ понятію философа, кто не только достигаетъ яснаго теоретическаго сознанія идеала человѣчности, но и питаетъ соотвѣтствующія ему чувства и обладаетъ мощью слѣдовать имъ на дѣлѣ, кто философъ не только умомъ, но и сердцемъ, и волею.

Естественность, необходимость и всеобщность философіи.

Самосохраненіе и раскрытіе жизни—естественная и неотвратимая цѣль сознанія, и стольже естественно и неотвратимо и объединеніе функцій, направленное къ достиженію этой цѣли и на дальнѣйшихъ ступеняхъ развитія сознанія превращающееся въ философію, какъ особую сферу духовной дѣятельности.

Если философія есть развитіе объединенія функцій сознанія для раскрытія жизни; и если это объединеніе есте-

ственно и необходимо, есть выраженіе самой природы сознанія; то отсюда ясно вытекаетъ, что и сама философія есть необходимое и естественное порожденіе сознанія; на соотвѣтствующей ступени развитія всякій человѣкъ становится философомъ.

Первичная цѣльная философія.

До тѣхъ поръ, пока энергія субъекта цѣликомъ поглощена борьбой за существованіе, заботою объ удовлетвореніи насущныхъ потребностей, о сохраненіи жизни, всѣ функціи сознанія управляются инстинктомъ самосохраненія, все содержаніе сознанія прямо и непосредственно концентрируется около этой жизненной цѣли и служитъ ей. Но и на этой ступени развитія человѣкъ невольно наживаетъ сумму представленій о себѣ, своихъ потребностяхъ, цѣляхъ, благахъ; объ окружающихъ предметахъ міра и его силахъ, ихъ отношеніи къ себѣ, ихъ значеніи для себя; и, наконецъ, ставитъ и себя самого въ тѣ или иныя жизненно-цѣлесообразныя отношенія къ окружающимъ его міровымъ реальностямъ. Этотъ жизненно-цѣлесообразный синтезъ мыслей, чувствъ, дѣйствій, касающійся какъ субъекта, такъ и міра, синтезъ невольный, творимый подъ давленіемъ самой жизни, подъ вліяніемъ ея внушеній, есть уже философія. Это—первичная цѣльная философія, это та начальная стадія въ развитіи философіи, на которой процессъ жизни сознанія еще не выдѣлилъ изъ себя философію въ видѣ особой спеціальной сферы, философіи въ этомъ смыслѣ еще нѣтъ, или, что то же, еще весь процессъ сознанія цѣликомъ, прямо и непосредственно служитъ цѣлямъ жизни, и въ извѣстномъ смыслѣ философія и жизнь слиты въ одномъ процессѣ непосредственнаго раскрытія жизненнаго сознанія.

Дифференцированіе философіи отъ жизни. Возникновеніе т. н. спеціализаціи и философіи какъ спеціальной сферы духовной жизни.

Съ теченіемъ времени, эволюція жизни неизбѣжно приводитъ къ тому, что въ жизненномъ процессѣ сознанія происходитъ расчлененіе и возникаетъ философія какъ спеціальная сфера духовной жизни, не совпадающая уже со всѣмъ процессомъ жизненнаго сознанія, взятомъ въ его цѣломъ видѣ, и благодаря этому становится возможнымъ различать философію и жизнь.

По мѣрѣ того, какъ течетъ жизнь, накапливаются новыя богатства опыта, увеличивается количество знаній, чув-

ствованій и дѣйствій,—жизнь сознанія становится богаче, сложнѣе, разнообразнѣе. Непроизвольное обогащеніе душевной жизни происходитъ уже и тогда, когда человѣкъ подлежитъ еще однимъ лишь природнымъ вліяніямъ, и не существуетъ еще т. н. соціально-экономической культуры. Созданіе послѣдней производитъ громадный переворотъ въ человѣческой жизни; матеріальная культура является новымъ могучимъ органомъ развитія человѣка. Она вызываетъ въ его душѣ цѣлый рядъ новыхъ представленій, чувствованій, дѣйствій, которыя раньше были недоступны. Она возводитъ его на новую болѣе высокую и сложную стадію жизни. Только съ началомъ соціально-экономической культуры становится возможнымъ стремленіе къ духовному развитію. Удесятеряя силы человѣка въ борьбѣ за существованіе, она дѣлаетъ его гораздо болѣе независимымъ отъ ея случайностей, лучше обезпечиваетъ его нужды, даетъ возможность достигнуть благополучія и досуга. До возникновенія матеріальной культуры удовлетвореніе насущныхъ физическихъ нуждъ поглощало всѣ помышленія и чувства, всѣ силы человѣка. Теперь человѣкъ имѣетъ досугъ, въ немъ копится тѣлесная и душевная энергія, и накопившаяся энергія ищетъ выхода въ свободной, самопроизвольной игрѣ и упражненіи ума, чувства, воображенія, порыва, дѣйствія; и чѣмъ чаще это повторяется, тѣмъ больше находитъ человѣкъ случаевъ почувствовать, какъ пріятна свободная духовная дѣятельность. Такъ постепенно возникаетъ предъ человѣческимъ сознаніемъ новый,—духовный міръ: знаній, чувствованій, стремленій, съ теченіемъ времени пріобрѣтающій все болѣе привлекательности и интереса, становящійся, наконецъ, предметомъ намѣреннаго стремленія и заботъ. Теперь человѣкъ въ дѣятельности ума, чувства и воли находитъ самостоятельную привлекательность и цѣнность и начинаетъ намѣренно культивировать ихъ, не только отдавать имъ лишь свой досугъ, но и посвящать имъ свои главныя усилія. Все это ведетъ къ огромному обогащенью душевной жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ и къ такъ называемой спеціализаціи. Каждая изъ областей душевной жизни разростается до того, что, наконецъ, начинаетъ не хватать силъ, чтобы въ одина-

ковой мѣрѣ усвоить и развивать далѣе всѣ сферы ея; и происходитъ невольное сосредоточиваніе силъ преимущественно на какой-либо одной или нѣсколькихъ, но не всѣхъ сферахъ, сообразно съ индивидуальными особенностями и склонностями того или иного субъекта; появляются т. н. спеціалисты, или предающіеся главнымъ образомъ дѣятельности познанія и созерцанія или живущіе больше всего чувствомъ, фантазіей, художественнымъ творчествомъ, религіозными эмоціями, или, наконецъ, посвящающіе себя преимущественно практической дѣятельности; въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи каждая изъ этихъ спеціальностей, по тѣмъ же причинамъ, можетъ расчлениться на болѣе узкія спеціальности. Съ болѣе глубокой точки зрѣнія, не съ точки зрѣнія отдѣльнаго человѣка, а съ точки зрѣнія человѣчества, не съ точки зрѣнія отдѣльной жизни и отдѣльнаго сознанія, а съ точки зрѣнія собирательной жизни всечеловѣческаго, общаго, сознанія, выдѣленіе спеціальныхъ сферъ должно означать только дифференціацію (расчлененіе) обогащеннаго человѣческаго сознанія, которая не должна отрывать ясно отчленившіяся сферы жизни отъ ихъ общаго корня, не должна лишать права разсматривать ихъ какъ частныя проявленія основного цѣльнаго стремленія духа, какъ развитіе функцій единаго цѣлесообразнаго процесса сознанія. Но теперь вслѣдствіе фактической невозможности того, чтобы каждый индивидуумъ охватывалъ своимъ сознаніемъ все нажитое человѣчествомъ богатство душевнаго содержанія, самая эта функція объединенія всей жизни сознанія въ цѣляхъ его утвержденія и развитія теперь по необходимости точно также спеціализируется, т. е. она также теперь дифференцируется отъ подчиненныхъ ей функцій познанія, чувства и воли, привлекаетъ къ себѣ непроизвольно вниманіе тѣхъ или иныхъ личностей, достаточно для этого одаренныхъ, которыя ей преимущественно и посвящаютъ свою дѣятельность. Вотъ когда это происходитъ, тогда возникаетъ философія какъ спеціальная сфера духовной дѣятельности наряду съ наукой, религіей, искусствомъ, практической дѣятельностью и т. д.

Погруженный въ свою спеціальность, субъектъ болѣе или менѣе отстаетъ отъ движенія, происходящаго въ другихъ областяхъ душевной жизни; спеціальности до извѣстной степени обособляются, ведутъ самобытную жизнь, и цѣлесообразное объединеніе функцій для раскрытія жизни какъ будто нарушается. Но это нарушеніе лишь относительно. Полнымъ оно и не можетъ быть. Такъ какъ цѣлесообразное объединеніе функцій выражаетъ самую природу сознанія, то оно никогда, ни въ какомъ сознаніи не можетъ исчезнуть; и оно исполняется и любымъ спеціалистомъ. Всякій изъ нихъ, не смотря на погруженіе въ свою спеціальность, болѣе или менѣе безотчетно или сознательно концентрируетъ свои познанія, чувства и дѣйствія около основного вопроса—о цѣли самой жизни, перерабатываетъ свои переживанія въ извѣстное жизнепониманіе, которое должно вести къ цѣли жизни, т. е. философствуетъ. Но философствованіе спеціалистовъ съ одной стороны безотчетно, съ другой опирается на односторонніхъ основаніяхъ (одинъ строитъ свою философію главнымъ образомъ подъ внушеніемъ наукъ, другой—чувства и искусствъ, третій—практической дѣятельности и т. д.), поэтому оно не отвѣчаетъ въ должной мѣрѣ тому значенію, какое по праву должно принадлежать ему, какъ орудію раскрытія жизни. Раскрытіе жизни—цѣль единственно существенная, неотвратимая, и должнымъ образомъ она можетъ быть достигаема только посредствомъ гармоническаго объединенія ради нея всѣхъ функцій сознанія; подъ давленіемъ этой насущной, наижизненной потребности въ періодъ спеціализаціи и появляются особаго рода спеціалисты, вниманіе которыхъ возбуждено не самыми познаніями, не самыми художествами, не самой дѣятельностью людей и т. п.,—вниманіе которыхъ, напротивъ, невольно приковано къ самой жизни человѣческой—въ цѣломъ, которыхъ интригуетъ самый процессъ человѣческой жизни, которые поглощены вопросомъ, въ чемъ же, собственно, должна заключаться подлинная цѣль жизни, ея дѣйствительный смыслъ? и какъ именно его достигнуть? Этотъ вопросъ они ставятъ, чтобы осуществить цѣль и смыслъ жизни, чтобы достигнуть жизни истинной и вполнѣ удовлетворяющей.

Непосредственное и рефлексивное философствованіе.

Такъ какъ первичная основа философіи лежитъ въ самой природѣ жизненнаго сознанія, такъ какъ философствованіе есть естественная и необходимая отчленившаяся существеннѣйшая дѣятельность сознанія—цѣлесообразное объединеніе функцій для раскрытія жизни; то первоначально философствованіе имѣетъ наивный, непосредственный характеръ, представляетъ собою наивный непроизвольный процессъ раскрытія и углубленія жизненнаго сознанія. Философъ, какъ и художникъ сначала отдается порыву творчества просто и непосредственно; только переживъ и пересмотрѣвъ нѣсколько опытовъ подобнаго творчества, онъ можетъ сдѣлать его предметомъ рефлексіи и начать творить затѣмъ съ извѣстной степенью сознательности и намѣренности. Наивное творчество въ философіи, какъ и въ другихъ областяхъ, предшествуетъ рефлексивному. Послѣднее есть уже плодъ осознанія перваго. Рефлексія можетъ встать къ непосредственному безотчетному философствованію или въ отрицательное или положительное отношеніе, или одобрить и принять его, или осудить или преобразовать въ той или иной мѣрѣ, но во всякомъ случаѣ непосредственное философское творчество служитъ необходимымъ предположеніемъ философской рефлексіи, послѣдняя на немъ основывается, отправляется отъ него какъ отъ естественной данной основы.

Догматическая и критическая рефлексія въ философіи.

Рефлексія, обращенная на философствованіе, имѣетъ двѣ главныхъ стадіи въ своемъ развитіи, низшую и высшую, догматическую и критическую. На первой философъ возвышается до сознанія существа, цѣли, задачъ, основъ и пріемовъ философскаго творчества какъ оно фактически непосредственно проявлялось и можетъ проявляться. Найденныя этой рефлексіею философскія орудія философъ затѣмъ можетъ уже сознательно примѣнить въ своемъ собственномъ философствованіи. Эта стадія рефлексіи можетъ быть названа догматическою, потому что она успокоивается лишь на сознаніи основъ непосредственнаго философскаго процесса и съ наивною вѣрою строитъ на нихъ свои болѣе отчетливыя философэмы. На слѣдующей, высшей, стадіи

рефлексіи философъ не удовлетворяется однимъ лишь сознаніемъ того, на какихъ основаніяхъ покоится и какими путями создаетъ свои построенія философствованіе, а стремится уяснить себѣ, прочны-ли и годны-ли эти основы, насколько законны и правомѣрны философскія притязанія, обладаетъ-ли философія такими средствами и орудіями, которыя дѣлали бы возможнымъ оправданіе тѣхъ притязаній, съ какими она выступала и выступаетъ. Эту стадію философской рефлексіи можно назвать въ отличіе отъ первой— стадіей критической рефлексіи. Какъ догматическая рефлексія предполагаетъ существованіе непосредственнаго философствованія, безъ котораго ее не къ чему было-бы приложить, точно такъ же критическая рефлексія предполагаетъ существованіе какъ непосредственной, такъ и рефлексивной догматической философіи. Философствованіе грековъ долгое время было непосредственнымъ, затѣмъ оно постепенно пріобрѣтало характеръ рефлексивный, но эта рефлексія большею частью останавливалась на стадіи догматической, и лишь отчасти и только изрѣдка пыталась подняться на стадію критическую.

Замѣчанія о процессѣ философствованія.

Слѣдовательно, при изученіи исторіи греческой философіи приходится имѣть дѣло почти исключительно съ догматическимъ философствованіемъ, сначала наивнымъ, непосредственнымъ, затѣмъ — рефлексивнымъ. Теперь, прежде чѣмъ приступить къ обзору его развитія, слѣдуетъ внимательнѣе всмотрѣться въ самый процессъ наивнаго философствованія. Мы охарактеризуемъ постепенную эволюцію основной проблемы жизненнаго сознанія,—проблемы цѣли или блага жизни. Затѣмъ вникнемъ въ основанія философствованія, т. е. выяснимъ источники, откуда оно черпаетъ матеріалы, изъ которыхъ строитъ, орудія, средства и пути построенія, и тѣ „столпы“, на которыхъ опирается философское зданіе.

Три фазы.

Въ постановкѣ и рѣшеніи проблемы цѣли жизни философское сознаніе переживаетъ три фазы, связная совокупность которыхъ создаетъ законченный философскій процессъ и приводитъ жизненное сознаніе къ желаемой степени само-

уясненія. Эти три фазы суть: антропологическая, метафизическая и гносеологическая. Онѣ естественно возникаютъ въ указанномъ порядкѣ, постепенно расширяя и углубляя жизненное сознаніе. Опишемъ кратко фазу антропологическую. Человѣкъ родится съ извѣстными побужденіями, потребностями, инстинктами, побудами, которымъ и долженъ удовлетворять. Этимъ удовлетвореніемъ полагается начало жизненному опыту: человѣкъ знакомится съ предметами, доставляющими или не доставляющими удовлетворенія его потребностямъ, и тѣми пріятными или непріятными чувствованіями, какія отсюда возникаютъ въ немъ. Когда объекты замѣчаются и сочетаются съ чувствованіями, они дѣлаются предметомъ сознательнаго стремленія, или уклоненія, превращаются въ цѣли, къ которымъ слѣдуетъ стремиться, въ жизненныя блага, или въ зло, котораго должно избѣгать. Такъ, въ непроизвольномъ раскрытіи жизни творятся и ея цѣли, создается представленіе о благахъ жизни и, по противоположности съ ними, о злѣ. Сначала эти представленія о цѣляхъ жизни, объ идеалахъ ея возникаютъ непроизвольно, они сами собою внушаются жизнью, невольно и непосредственно наживаются изъ простого опыта удовлетворенія тѣхъ или иныхъ потребностей. Но затѣмъ приходитъ время, когда они необходимо дѣлаются предметомъ наблюденія и размышленія. Это происходитъ уже тогда, когда жизнь усложнилась, потребности человѣка стали многочисленнѣе и разнообразнѣе, и между ними нерѣдко возникаетъ конфликтъ. Эти конфликты должны были невольно привлечь къ себѣ вниманіе. Это былъ важный моментъ въ этическомъ развитіи человѣка. Съ этого момента онъ обращаетъ сознательно вниманіе на разнообразіе потребностей своей природы, становится объектомъ сознательнаго самонаблюденія. Разнообразіе и противорѣчіе потребностей, связанное съ этимъ разнообразіе и противорѣчіе представленій о цѣляхъ жизни, дѣлается теперь предметомъ его рефлексіи, размышленія. Теперь онъ уже не можетъ безотчетно слѣдовать всякому побужденію, не можетъ стремиться ко всякой цѣли, вну-

Фаза антропологическая.

шаемой жизнью, не можетъ удовлетворять всякому стремленію: разныя побужденія, цѣли и стремленія сталкиваются другъ съ другомъ, мѣшаютъ другъ другу, и между ними приходится дѣлать выборъ, одни предпочитать другимъ. Такъ начинается сравнительная расцѣнка потребностей и благъ, и мало по малу вырабатывается лѣствица благъ, различающихся по ихъ цѣнности. Проводится различіе между низшими и высшими, менѣе и болѣе важными потребностями и цѣлями, между цѣлями подчиненными, условными, и главными, безусловными; въ результатѣ вырабатывается представленіе о высшей, истинной цѣли, другія же цѣли, ставшія въ подчиненное положеніе, превращаются въ средства. Такимъ образомъ рефлексія разсудка вноситъ порядокъ и связь въ представленія о тѣхъ потребностяхъ, какія развились въ человѣкѣ въ процессѣ его жизни, и о тѣхъ цѣляхъ и благахъ, которыя непосредственно внушались житейскими опытами. На почвѣ этого опыта и рефлексіи вырабатывается общее представленіе о человѣческой природѣ, т. е. о нѣкоторыхъ ея качествахъ, свойствахъ, потребностяхъ и стремленіяхъ, которыя постоянно встрѣчаются во всѣхъ людяхъ, общи всѣмъ и являются основаніемъ другихъ человѣческихъ свойствъ, связаны съ самымъ бытіемъ человѣка. Этическіе взгляды углубляются, является сознаніе, что нужно считать благомъ то, что согласно съ природой человѣка, и зломъ то, что ей противорѣчитъ. Вслѣдствіе этого нравственному самопознанію начинаютъ приписывать исключительное значеніе для жизни. Отмѣченная нами сейчасъ фаза въ развитіи жизненнаго сознанія въ ея непосредственной, наивной, и въ ея рефлексивной, разсудочной формѣ, должна быть названа антропологической, потому что она коренится въ развивающихся жизненныхъ потребностяхъ человѣка, сначала выражается въ тѣхъ взглядахъ на цѣли жизни, какія болѣе или менѣе непосредственно внушаются этими потребностями, далѣе она проявляется въ развитіи сознанія этихъ потребностей и цѣлей, и въ болѣе или менѣе отчетливой выработкѣ на этой почвѣ связнаго представленія о цѣляхъ жизни и ихъ сравнительной цѣнности и важности, наконецъ, приходитъ къ сознанію чело-

вѣческой природы, какъ основы и источника человѣческихъ потребностей, стремленій и идеаловъ.

Метафизическая фаза.

Но затѣмъ необходимо происходитъ дальнѣйшее углубленіе жизненнаго сознанія, переходящаго въ фазу метафизическую. Переходъ этотъ совершается подъ внушеніемъ непосредственнаго чувства существенной зависимости человѣка отъ противостоящей ему дѣйствительности. И чѣмъ менѣе развитъ, чѣмъ безпомощнѣе человѣкъ, тѣмъ живѣе и сильнѣе это чувство. Человѣкъ лишь волна на океанѣ міра, лишь звено въ цѣпи его событій. Силами природы онъ порожденъ, и его основныя потребности и стремленія не имъ созданы; они заложены въ его душевно-тѣлесной организаціи, они наложены на него, они суть для него нѣчто данное, принудительное, нѣкоторая объективная, міровая сила, дѣйствующая въ немъ. И въ самомъ удовлетвореніи своихъ потребностей и желаній, въ самомъ достиженіи внушаемыхъ ими цѣлей и благъ мы неизбѣжно зависимъ не только отъ нашей природной организаціи, но и отъ окружающей насъ реальной среды, отъ міра, отъ силъ природы. Такимъ образомъ инстинктъ самосохраненія и стремленіе къ развитію жизни неизбѣжно вызываютъ въ человѣкѣ стремленіе осознать свое отношеніе къ объективной реальности, познать ее, чтобы познать ея отношеніе къ человѣку и съ своей стороны установить къ ней жизненно-цѣлесообразныя отношенія, которыя способствовали бы сохраненію и развитію его жизни. Это стремленіе и находитъ свое выраженіе въ построеніи міровоззрѣнія, которое диктуется насущными жизненными интересами, и которое поэтому не просто даетъ лишь безстрастное представленіе о міровой реальности, но имѣетъ главной своей цѣлью выяснить и отношеніе ея къ человѣку и опредѣлить жизненно-цѣлесообразныя отношенія человѣка къ ней, есть, слѣдовательно живое міровоззрѣніе, предназначенное руководить человѣкомъ въ его опасной и многотрудной жизни среди міра,—отсюда особенно яснымъ становится то, что это міровоззрѣніе есть раскрытіе того же жизненнаго сознанія, есть дальнѣйшее углубленіе его въ себя и въ свои отношенія къ объективнымъ реальностямъ.

Какъ накопленіе и столкновеніе разнообразныхъ непосредственныхъ представленій о благахъ и цѣляхъ жизни необходимо вызываетъ рефлексію и сравнительную оцѣнку ихъ, для которой субъектъ ищетъ опоры въ представленіи о природѣ человѣческой; такъ и накопленіе и столкновеніе разнообразныхъ міровоззрѣній необходимо вызываетъ рефлексивное отношеніе къ нимъ и сравнительную оцѣнку ихъ, въ процессѣ которой въ той или иной мѣрѣ постепенно сознаются основы философскаго творчества, до сихъ поръ совершавшагося безотчетно. Эта высшая фаза догматическаго философствованія возникаетъ изъ тѣхъ же насущныхъ жизненныхъ побужденій, что и предшествующія. Когда субъектъ стоитъ уже предъ нѣсколькими жизненными міровоззрѣніями, изъ которыхъ каждое иначе опредѣляетъ цѣли жизни, иначе опредѣляетъ положеніе человѣка въ мірѣ, и въ зависимости отъ того и другого предписываетъ иныя нормы поведенія; и когда онъ самъ чувствуетъ настоятельную нужду въ опредѣленномъ міровоззрѣніи; тогда для выработки такого міровоззрѣнія у него остается одинъ только путь: взвѣсить основательность существующихъ міровоззрѣній, выяснить степень ихъ истинности; и затѣмъ, или принять какое-либо изъ нихъ или, исправить его или, наконецъ, выработать собственное. Имѣть міровоззрѣніе—вынуждаетъ сама жизнь въ своихъ собственныхъ интересахъ, но когда возникаетъ задача—пріобрѣсть истинное міровоззрѣніе, то она разрѣшима въ той мѣрѣ, въ какой сознаются и примѣняются средства философскаго построенія—выясняются и примѣняются пріемы философскаго познанія; слѣдовательно, наиболѣе полно эта задача рѣшается въ той догматической философіи, которая не просто творитъ, но изучаетъ и само философское познаніе и въ этой рефлексіи получаетъ опору для критики чуждыхъ построеній и для увѣренности въ истинности построеній собственныхъ. Слѣдовательно, міровоззрѣніе, въ этой фазѣ своей эволюціи,—вполнѣ сохраняя характеръ жизненный, попрежнему концентрируясь около проблемы блага, цѣли или смысла жизни, осложняется новымъ чрезвычайно важнымъ моментомъ—гносеологическимъ, обращается къ наблюденію надъ познаніемъ, къ изученію путей пріоб-

Гносеологическая фаза.

рѣтенія философской истины, и благодаря этому философское творчество перестаетъ быть непосредственнымъ, безотчетнымъ и становится постепенно болѣе и болѣе рефлексивнымъ, дающимъ себѣ отчетъ въ тѣхъ путяхъ, какими оно доходитъ до своихъ построеній. Въ концѣ концовъ въ этомъ обоснованіи міровоззрѣнія на болѣе или менѣе выработанной гносеологіи предъ нами лишь новая фаза въ раскрытіи все того же жизненнаго, цѣлестремительнаго сознанія, лишь новый, болѣе высокій моментъ его самоуглубленія. Раскрывая для себя свои цѣли сначала въ непосредственномъ процессѣ жизни, оно затѣмъ углубляется до сознанія основы ихъ въ своей природѣ; потомъ самосознаніе снова расширяется и углубляется: жизненное сознаніе, стремясь выяснить свое положеніе въ мірѣ и установить цѣлесообразныя отношенія къ нему, создаетъ т. н. міровоззрѣніе, творитъ представленіе о той реальности, отъ которой оно зависитъ въ своемъ бытіи и своемъ развитіи, въ которой, слѣдовательно, оно усматриваетъ источникъ и своей собственной природы. Вслѣдствіе этого природа существующаго является реальной основой природы субъекта и чрезъ нее—и цѣлей его жизни, и послѣднія такимъ образомъ получаютъ объективное обоснованіе. Къ установленію объективной обоснованности, объективной истинности цѣлей жизни ведетъ и гносеологія, поскольку она стремится къ отчетливому построенію объективно-истиннаго міровоззрѣнія и чрезъ него внушаетъ субъекту увѣренность, что онъ обладаетъ дѣйствительно подлиннымъ знаніемъ своего положенія въ мірѣ и нормъ цѣлесообразнаго поведенія.

Отсюда слѣдуетъ, что послѣдовательно проходя три указанныя фазы, жизненное сознаніе совершаетъ связный кругъ эволюціи, въ которомъ оно стремится къ законченному самоуясненію и активному самоопредѣленію, къ активному обоснованному самосознанію. Антропологическая этика, метафизика и гносеологія суть только фазы въ раскрытіи жизненнаго сознанія, необходимые внутренно связные моменты единаго цѣлесообразнаго процесса активнаго самосознанія, только изъ цѣлесообразнаго объединенія ихъ создается законченный процессъ философствованія.

Источники философствованія.

М. г.г! Такъ какъ философствованіе есть процессъ постепеннаго раскрытія жизненнаго сознанія, процессъ постепеннаго его осознанія и осуществленія его потенцій, его цѣлей, его идеаловъ, то отсюда вытекаетъ, что общей основой, на которой происходитъ этотъ процессъ, общимъ источникомъ, изъ котораго черпаетъ философствованіе, является само же сознаніе, въ общей совокупности своего содержанія,—и по своей матеріи, и по своей формальной сторонѣ.

Объективный и субъективный факторы.

Жизненное сознаніе не ставитъ себя отрѣшенно отъ всего, чѣмъ то единственнымъ, кромѣ котораго ничего иного и нѣтъ; жизненное сознаніе противопоставляетъ себя иной реальности, или иную реальность противопоставляетъ себѣ. Это иное, не всегда представляемое одинаковымъ по своему составу, есть „міръ“ въ широкомъ смыслѣ слова, „среда“ или „природа“, — все то дѣйствительно существующее, что сознаніе отличаетъ отъ себя, подвергаясь его воздѣйствію или само воздѣйствуя на него въ своихъ цѣляхъ. Жизнь сознанія раскрывается по присущимъ ему законамъ, есть обнаруженіе и осуществленіе присущихъ ему потенцій; но это раскрытіе происходитъ чрезъ взаимодѣйствіе съ иною реальностью, со средою и слѣдовательно стоитъ въ зависимости отъ нея. Поэтому процессъ философствованія нельзя объяснять исключительно вліяніемъ среды, природы; въ этомъ смыслѣ Гегель совершенно справедливо заявилъ: „не говорите намъ больше о прекрасномъ небѣ Греціи: оно безполезно свѣтитъ для Турокъ!“ Но было бы не менѣе ошибочно полагать, что природа не имѣетъ на развитіе сознанія субъекта никакого вліянія. Еслибы и самаго даровитаго грека перенести въ сибирскую тайгу и тундру, то онъ, несомнѣнно, не создалъ бы тѣхъ великихъ твореній духа, которыми теперь наслаждается человѣчество; и его мечтанія о жизни едвали оказались бы выше тѣхъ, какія изображены въ извѣстномъ „Снѣ Макара“ (разсказъ В. Г. Короленко).

Итакъ совокупность жизни сознанія, развертывающейся подъ воздѣйствіемъ тѣхъ условій, въ которыхъ существуетъ философствующій субъектъ,—вотъ общая почва, на которую опирается философствованіе.

Сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній какъ объ условіяхъ, данныхъ въ самой средѣ, такъ и о тѣхъ, которыя даны въ субъектѣ. Всѣ условія, какъ субъективныя, такъ и объективныя, можно раздѣлить на два рода: первичныя и производныя, или данныя самой природой и созданныя, въ зависимости отъ нея, человѣкомъ. Къ условіямъ перваго рода должны быть отнесены: психо-физическая организація человѣка и внѣшній міръ; ко второго рода условіямъ слѣдуетъ отнести созданную уже человѣкомъ экономико-соціальную культуру и культуру духовную. Вліяніе условій перваго рода постоянно и почти неизмѣнно. Условія второго рода отличаются несравненно большей подвижностью и измѣнчивостью. Внѣшняя природа, если ее не постигаютъ какія либо катастрофы, и психо-физическая организація остаются всегда тѣми-же, экономико-соціальная культура и культура духовная подлежатъ колебаніямъ или осложненія и развитія, или, наоборотъ, обѣднѣнія и пониженія. Значеніе указанныхъ условій для выработки міровоззрѣнія основывается на томъ, что жизнь человѣческаго духа есть раскрытіе его потенцій, согласное съ законами его организаціи, но происходящее чрезъ взаимодѣйствіе духа съ окружающей его средой; изъ этого, именно, взаимодѣйствія получается матеріалъ непосредственной жизни и опредѣляется форма и направленіе ея развитія; съ другой стороны, всякое познаніе начинается вмѣстѣ съ опытомъ, съ того, что человѣкъ переживаетъ въ своемъ сознаніи воздѣйствіе среды, и, начинаясь съ опыта, познаніе состоитъ въ переработкѣ его посредствомъ мысли. Конечно, результаты познанія зависятъ и отъ качества познающаго мышленія, но на нихъ не можетъ не вліять количество, качество и характеръ того матеріала, на который опирается мысль. Тотъ матеріалъ, та непосредственная жизнь духа, тотъ опытъ, какой пріобрѣтается духомъ изъ взаимодѣйствія со средой, заключается частью въ тѣхъ впечатлѣніяхъ, какія пассивно получаются нами отъ нашего организма и окружающей среды, частью въ тѣхъ чувствованіяхъ, какія возникаютъ въ насъ по поводу этихъ впечатлѣній, и частью въ тѣхъ дѣйствіяхъ, какими разрѣшаются эти впечатлѣнія и чувствованія, и кото-

рыя ведутъ къ новымъ впечатлѣніямъ, чувствованіямъ, активнымъ реакціямъ и т. д. и т. д. Изъ этого матеріала формируется и развивается жизнь духа, по имманентнымъ ему законамъ, но содержаніе и направленіе этого развитія должны зависѣть отъ особенностей впечатлѣній, идущихъ отъ окружающей среды; активныя реакціи должны отвѣчать эмоціямъ, эмоціи—впечатлѣніямъ; иныя впечатлѣнія вызвали-бы иныя и чувствованія, а иныя чувствованія иначе отразятся и на волевыхъ реакціяхъ; во всѣхъ этихъ случаяхъ важно не только разнообразіе, количество, но и качество и характеръ впечатлѣній, эмоцій и волевыхъ реакцій. Какія стороны душевной жизни будутъ преимущественно предъ другими развиваться? или всѣ онѣ будутъ развиваться болѣе или менѣе равномѣрно? и въ какомъ именно направленіи? Вообразимъ себѣ душевную жизнь человѣка, какъ онъ существуетъ еще до возникновенія соціально-экономическихъ, культурныхъ отношеній, пока онъ подлежитъ, слѣдовательно, однимъ природнымъ вліяніямъ. Впечатлѣнія, получаемыя имъ отъ природы, и вызванное ими взаимодѣйствіе съ ней дадутъ извѣстное содержаніе и направленіе его душевной жизни. Различія природной среды должны повести къ различіямъ и въ содержаніи и направленіи душевной жизни. Но на этой ступени развитіе человѣка не останавливается. Это происходитъ отъ того, что онъ не только пассивно отражаетъ въ себѣ впечатлѣнія природы и не только пассивно приспособляется къ тому, что она сама даетъ ему, но и активно вмѣшивается въ ходъ явленій природы, стараясь подчинить ихъ своимъ желаніямъ, этимъ путемъ онъ создаетъ матеріальную культуру. Напримѣръ, онъ не просто пользуется случайно той дичью, какую ему посылаетъ судьба, онъ приручаетъ птицъ и животныхъ, чтобы эксплуатировать ихъ въ свою пользу, онъ создаетъ охоту и скотоводство; онъ не только питается тѣми плодами, травами и кореньями, какія онъ случайно найдетъ, онъ создаетъ садоводство и земледѣліе; онъ не удовлетворяется тѣми случайными прикрытіями, какія доставляетъ ему сама природа, онъ строитъ дома, для облегченія передвиженія проводитъ дороги, строитъ лодки, пользуется животными и т. д. Со-

зданіе матеріальной культуры производитъ громадный переворотъ въ его жизни и познаніи. Матеріальная культура является новымъ органомъ развитія человѣка, она переводитъ его въ болѣе сложную и высокую стадію жизни, вызывая въ душѣ цѣлый рядъ новыхъ представленій, чувствованій и дѣйствій, которыя ранѣе были невозможны. Именно, активное вмѣшательство въ жизнь природы ближе и точнѣе знакомитъ съ ней, представленія о ней становятся богаче и разнообразнѣе, измѣняется и самый тонъ ихъ, такъ какъ съ каждымъ новымъ успѣхомъ матеріальной культуры, съ каждой новой побѣдой измѣняется отношеніе къ природѣ, человѣкъ начинаетъ чувствовать себя свободнѣе, смѣлѣе, его чувства страха и безпомощности предъ ней ослабляются; въ связи съ этимъ измѣняется и его самочувствіе. Далѣе, матеріальная культура предполагаетъ сотрудничество людей, установленіе между ними извѣстныхъ трудовыхъ отношеній, которыя также обогащаютъ жизнь новыми представленіями, чувствованіями, стремленіями, раскрываютъ новыя въ ней стороны, чрезвычайно важныя,—именно, всѣ представленія, чувствованія и дѣйствія, связанныя съ общественной жизнью людей,— новую область—общественной жизни. Съ этого времени вся дальнѣйшая жизнь человѣка развивается уже подъ неустранимымъ вліяніемъ взаимодѣйствія съ себѣ подобными, и всѣ продукты ея принимаютъ соціальный характеръ, и теперь мы можемъ мыслить человѣка только уже какъ общественное существо. И особенно мы должны указать на то, что только съ началомъ матеріальной культуры и общественности возможно стремленіе къ духовному развитію. До возникновенія матеріальной культуры, человѣкъ всецѣло зависѣлъ отъ всякихъ случайностей, удовлетвореніе неотвратимыхъ физическихъ нуждъ поглощало всѣ силы его, всѣ его помышленія и чувства. Матеріальная культура дѣлаетъ человѣка болѣе независимымъ отъ случайностей, лучше обезпечиваетъ его нужды, даетъ возможность достигнуть благополучія. Теперь человѣкъ имѣетъ досугъ, въ немъ копится душевная и тѣлесная энергія, накопившаяся энергія ищетъ выхода въ свободной, самопроизвольной игрѣ и упражненіи ума, чувства, воображенія и дѣйствія. Удо-

вольствіе, сначала случайно полученное отъ свободнаго проявленія душевныхъ энергій, постепенно придаетъ этой сторонѣ душевной жизни все болѣе интереса и привлекательности, на почвѣ этихъ ощущеній и стала возникать духовная культура, открывшая человѣку новый міръ знаній, чувствованій и стремленій. Такъ въ круговоротѣ взаимодѣйствія со средой постепенно осложняется, растетъ и развивается жизнь сознанія, знакомство съ міромъ и съ самимъ собою, самочувствіе и самопознаніе. Въ зависимости отъ состоянія своего самочувствія и отъ развитія своего самопознанія, человѣкъ такъ или иначе смотритъ на міръ, опредѣляетъ свое отношеніе къ нему, свое назначеніе въ немъ. Таково, въ своихъ самыхъ общихъ чертахъ, значеніе природы и экономико-соціальной и духовной культуры для жизни и міровоззрѣнія. Особенности той или иной, физической и соціальной, матеріальной и духовной среды должны привести къ особенностямъ въ развитіи жизни, а чрезъ это отразиться и на міровоззрѣніи. Но это значеніе среды для развитія жизненнаго сознанія, для созданія живого міровоззрѣнія обусловлено самой организаціей сознанія, имманентными ему функціями, законами, потенціями. Жизнь раскрывается и міровоззрѣніе создается все-же самимъ сознаніемъ, хотя и во взаимодѣйствіи со средою; и лишь поскольку самая среда и ея воздѣйствія даны въ сознаніи, поскольку эти воздѣйствія переживаются, они могутъ содѣйствовать развитію сознанія и живого міровоззрѣнія; существенныя условія созданія послѣдняго лежатъ слѣдовательно въ самомъ субъектѣ. Слѣдовательно и различія въ потенціяхъ субъекта должны необходимо вести и къ различіямъ въ содержаніи и направленіи жизни сознанія, а чрезъ это и къ различіямъ міровоззрѣній.

Самообоснованность и самодостовѣрность сознанія.

Сознаніе по существу своему—сила „цѣлестремительная“; въ человѣчествѣ кромѣ того еще самосознательная: она проявляется въ объединеніи функцій познанія, чувствованія и дѣйствованія въ цѣляхъ раскрытія потенцій, устремленій; въ самомъ существѣ ея заложено стремленіе къ активности обоснованной и осознанной. Если бы со-

знанію были чужды потенціи, и оно не было силою цѣлестремительной, оно не имѣло бы внутренняго побужденія отринуть данное, достигнутое состояніе во имя состоянія иного, лучшаго; если бы оно не было потенціей совершеннаго идеала, оно не было бы живымъ движеніемъ, активнымъ сознаніемъ. Но это движеніе къ идеалу не было бы возможно и въ томъ случаѣ, если бы какъ реальное состояніе, такъ и состояніе желанное, идеальное, оба не были даны въ самомъ же сознаніи, не проникали сознаніе и сознаніе не проникало ихъ, если бы сознаніе не было едино съ сознаваемымъ въ немъ, если бы сознаніе не было внутренно обосновано на сознаваемомъ въ немъ, и поскольку обосновывалось бы на сознаваемомъ въ себѣ, было бы и вполнѣ самодостовѣрно для себя. Поскольку реальное состояніе и состояніе желанное оба переживаются, сознаются каждое въ своей особенности, въ своеобразной своей сущности, они могутъ вызывать и соотвѣтствующія эмоціи и затѣмъ устремленіе отъ реальнаго состоянія къ идеальному, лучшему.

Очевидно, только при этомъ условіи самообоснованности и проистекающей отсюда самодостовѣрности сознанія и возможенъ процессъ его самораскрытія, процессъ философствованія, во всѣхъ его фазахъ,—и антропологической, и метафизической, и гносеологической. Каждая изъ этихъ фазъ въ концѣ концовъ опирается на переживаемыя состоянія, сознаніе которыхъ должно быть поэтому самообоснованнымъ и самодостовѣрнымъ.

Это коренное условіе раскрытія активнаго самосознанія неизбѣжно было глубочайшей основой и наивнаго философствованія.

ритическое и наивное сознаніе; наивное расширеніе области самодостовѣрнаго; т. н. интуиціи.

Современная рефлексивная критическая мысль можетъ разсматривать всякое состояніе сознанія отвлеченно, просто какъ дату или фактъ сознанія, и лишь въ этомъ отношеніи считаетъ его вполнѣ достовѣрнымъ и видитъ въ такого рода самодостовѣрности сознанія одинъ изъ источниковъ человѣческой достовѣрности (См. напр. Фолькельтъ объ источникахъ человѣческой достовѣрности и еще ранѣе В. С. Соловьевъ). Но если мы хотѣли бы усмотрѣть въ состо-

яніи сознанія что-либо большее, что-либо выходящее за предѣлы субъекта, что-либо транссубъективное, то судить о состоятельности такого усмотрѣнія должна уже логическая мысль, и принятію подлежитъ только то, что требуется логическою необходимостью. Среди состояній сознанія есть, однако, множество такихъ, которыя въ самихъ себѣ заключаютъ непосредственное указаніе на реальность, выходящую за предѣлы какъ даннаго состоянія, такъ и всякаго другого состоянія того же рода. Напр., всякая моя познавательная дѣятельность, всякое мое чувствованіе, всякое дѣйствіе, желаніе, стремленіе сознаются мною не отрѣшенно, не просто какъ сознаваемыя состоянія, но непремѣнно какъ состоянія именно мои, т. е. какъ состоянія нѣкоторой реальности, реальной силы, эта сила переживаетъ, имѣетъ всѣ указанныя состоянія, но не покрывается до тождества ни каждымъ изъ нихъ въ отдѣльности, ни всѣми ими въ совокупности, а сознается ихъ реальнымъ субъектомъ, реальною основою или носителемъ ихъ. Назовемъ такія состоянія сознанія, заключающія въ себѣ непосредственное, очевидное, не основанное на предварительномъ размышленіи, не носящее характера вывода, указаніе на реальность, выходящую за предѣлы сознаваемаго состоянія самого по себѣ,—назовемъ такія состоянія интуиціонными состояніями или просто интуиціями. Для критической мысли въ такихъ состояніяхъ является достовѣрнымъ и заслуживаетъ безспорнаго принятія только то, что эти состоянія существуютъ въ сознаніи, суть несомнѣнные даты или факты сознанія, и только, не болѣе. Что же касается того, дѣйствительно-ли существуютъ тѣ реальности, непосредственное указаніе на которыя содержится въ интуиціяхъ, то это неизвѣстно и должно подлежать особому изслѣдованію, которое и должно дать тотъ или иной отвѣтъ на этотъ вопросъ. Несомнѣнно, познающее сознаніе въ періодъ наивнаго философскаго творчества не отличалось подобной отвлеченностью и осторожностью; свойство самообоснованности и достовѣрности сознанія оно распространяло на всѣ данныя въ немъ состоянія, независимо отъ того, касались-ли показанія субъектної или объектной стороны сознанія, самихъ переживаемыхъ состояній, или тѣхъ реальностей, на которыя они указывали.

Эта цѣльность и наивность сознанія и была, думается намъ, причиною того, что въ наивномъ философскомъ творчествѣ принимается безъ всякихъ доказательствъ, какъ нѣчто само собою разумѣющееся, самоочевидное, многое такое, что философская мысль позднѣйшая, болѣе осторожная, считаетъ нужнымъ изслѣдовать и такъ или иначе обосновывать. По нашему мнѣнію, все это наивнымъ философствованіемъ принималось на вѣру и заранѣе именно потому, что дѣйствительно сознавалось какъ нѣчто очевидное, именно, было непосредственно дано въ нажитомъ уже интуиціонномъ состояніи. Такимъ образомъ наивное философское творчество непосредственно и невольно опиралось на интуиціи, и послѣднія придаютъ естественную логичность такимъ воззрѣніямъ древности, которыя на первый взглядъ кажутся странными, если не прямо произвольными и нелѣпыми.

Основныя интуиціи.

Такъ какъ раскрытіе жизненнаго сознанія происходитъ во взаимодѣйствіи субъекта и объекта, самого сознанія и отличаемой имъ отъ себя реальности. то соотвѣтственно съ этимъ и всѣ интуиціонныя состоянія естественно сводятся къ двумъ основнымъ: интуиціи реальнаго субъекта и интуиціи реальности иного, того, что субъектъ ставитъ реальнымъ особо отъ себя. Интуиція перваго рода, которую можно назвать виталистическою, содержится рѣшительно во всѣхъ переживаемыхъ состояніяхъ сознанія; каждое такое состояніе заключаетъ въ себѣ непосредственное указаніе на реальнаго субъекта, на живую силу или энергію, которая имѣетъ или переживаетъ эти состоянія, въ чемъ бы послѣднія ни состояли; всякое состояніе сознается непосредственно именно какъ состояніе или проявленіе активнаго субъекта, стольже реальнаго, какъ и его состояніе. Въ связи съ виталистическою интуиціею дана и интуиція реальности иного; уже въ первомъ-же ощущеніи, возникающемъ въ субъектѣ, заключается непосредственное сознаніе, что наряду съ ощущающимъ есть что-то иное, ставшее въ этотъ моментъ ощущаемымъ; затѣмъ это сознаніе повторяется и варіируется при всякихъ новыхъ состояніяхъ подобнаго рода; субъектъ во всемъ томъ, что онъ сознаетъ даннымъ

себѣ, а не имъ самимъ создаваемымъ и производимымъ, имѣетъ непосредственное указаніе на существованіе еще чего-то, особаго отъ него самого. Эти ставимыя сознаніемъ во взаимной связи реальности субъекта и объекта первоначально бываютъ совершенно неопредѣленными, скудными, недифференцированными по своему содержанію; но затѣмъ становятся болѣе опредѣленными, дифференцируются, дифференцируются и наполняются содержаніемъ и самыя интуируемыя реальности, и постепенно выясняются отношенія между субъектомъ и иными реальностями.

По мѣрѣ того, какъ отъ реальнаго „иного“ накапливается все болѣе и болѣе впечатлѣній и эти впечатлѣнія группируются около нѣкоторыхъ постоянныхъ источныхъ центровъ, распредѣляются по сходствамъ и различіямъ, первоначальная смутная интуиція реальнаго „иного“ дифференцируется, создаются представленія о реальныхъ, существующихъ особо отъ субъекта, предметахъ и существахъ, людяхъ, животныхъ, растеніяхъ, и т. п., землѣ и о томъ, что на ней, надъ ней и въ ней и т. п. Въ самой организаціи субъекта, и въ процессѣ раскрытія его жизни дано множество актовъ и состояній, заключающихъ въ себѣ моментъ ограниченности субъекта, его несамодовлѣемости, его нужды, его зависимости—отъ реальнаго иного, чѣмъ онъ самъ. Этотъ моментъ постепенно развивается до яснаго сознанія, въ которомъ субъекту не только непосредственно дана его ограниченность и зависимость, но и въ этой самой ограниченности и зависимости дано непосредственное сознаніе реальности того иного, отъ котораго онъ зависитъ, реальности того независимаго, которое называется имъ божествомъ, „божественнымъ“. Такъ на извѣстной ступени раскрытія жизненнаго сознанія необходимо возникаетъ интуиція религіозная, представляющая особый моментъ въ дифференціаціи смутной интуиціи реальности иного: среди иныхъ реальностей ставится сознаніемъ „божественое“, отъ котораго субъектъ зависитъ, въ благоволеніи, помощи, силѣ котораго онъ нуждается, которому должно подчиняться, поклоняться.

Когда наживается нѣкоторый хотя бы простѣйшій укладъ общественныхъ отношеній, когда создаются нѣкоторыя необходимыя условія его, безъ которыхъ онъ не могъ бы существовать и сохраниться, тогда въ общинѣ возникаетъ болѣе или менѣе ясное чувство,—что она обязана согласовать съ ними свое поведеніе и не должна нарушать ихъ, что исполненіе ихъ необходимо какъ бы внѣшнимъ и независимымъ отъ прихоти человѣка образомъ, есть законъ, стоящій надъ человѣческой волей. Такъ возникаютъ нравственныя интуиціи, такія состоянія, въ которыхъ чувство нравственной обязанности непосредственно связано съ чувствомъ ея объективнаго характера, съ непосредственнымъ принятіемъ нравственныхъ реальностей, стоящихъ надъ человѣческимъ міромъ и подчиняющихъ его себѣ. Когда матеріальное благополучіе и обезпеченная безопасность даютъ возможность отдаться спокойному созерцательному наслажденію жизнью и міромъ, въ человѣкѣ раскрывается новая сторона жизни—воспріятіе красоты, новыя интуиціонныя состоянія, въ которыхъ дано непосредственное сознаніе реальности созерцаемаго,—реальности созерцаемаго прекраснаго; подъ внушеніемъ этихъ состояній прекрасное представляется чѣмъ-то такимъ, что имѣетъ объективно-реальное существованіе.

Познающее сознаніе всегда интендируетъ объектъ, непремѣнно устремлено на какой-либо предметъ, во всякомъ сознаніи непремѣнно сознается что-либо, нѣтъ безпредметнаго сознанія (и самое слово со-знаніе означаетъ соприсутствіе предмета сознанію); эта данность познающему сознанію объекта, всегда отличаемаго отъ сознаванія самого, развивается въ интуицію истины, какъ подлинной познаваемой дѣйствительности. Первоначально познающее сознаніе необходимо бываетъ совершенно непосредственнымъ и наивнымъ, и всякое возникающее представленіе о предметѣ для субъекта вполнѣ истиннымъ, и предметъ представляемый именно такимъ, какимъ онъ данъ въ этомъ представленіи о немъ; самодостовѣрность сознаванія самихъ представленій внушаетъ чувство истины представляемаго. Практика познаванія по-

степенно устраняетъ наивность познающаго сознанія; необходимая интенція на предметъ, на познаваемую реальность остается, но случаи противорѣчія въ представленіяхъ о тѣхъ же самыхъ предметахъ, случаи ошибокъ, заблужденій порождаютъ сознаніе, что мнѣніе не всегда отвѣчаетъ дѣйствительности, что послѣдняя не всегда бываетъ такою, какою ее представляютъ, что знать ее значитъ постигнуть ее такою, какою она есть дѣйствительно; съ другой стороны болѣе близкое ознакомленіе съ дѣйствительностью вынуждаетъ различать въ ней случайное, преходящее, измѣнчивое, отъ постояннаго, производное отъ основного, подлинное зерно или существо реальности отъ того, чѣмъ она является, кажется; всѣ эти опыты пробуждаютъ непосредственное сознаніе, что познающее сознаніе устремлено на подлинную реальность, что она есть та истина [1]), которую оно интендируетъ (гностическая интуиція).

Процессъ философствованія, какъ бы ни были фантастичны и элементарны отвѣты на входящіе въ него вопросы, можетъ имѣть мѣсто только уже при существованіи интуиціи, на которыя онъ долженъ опереться и безъ которыхъ не можетъ состояться. Уже для того, чтобы началось творчество представленій о благахъ жизни, ея цѣляхъ, началось раскрытіе проблемы блага, цѣли жизни, нужно принять непосредственно реальность цѣлестремительнаго сознанія, реальность активнаго субъекта, и вмѣстѣ съ тѣмъ и реальность иного, того, во взаимодѣйствіи съ чѣмъ онъ ставитъ себѣ свои цѣли и достигаетъ ихъ. Еще яснѣе видна необходимость предварительнаго принятія реальности субъекта и иного въ дальнѣйшихъ фазахъ развитія философствованія, метафизической и гносеологической,—въ метафизической потому, что здѣсь жизнь субъекта требуетъ отъ него познанія иного, какъ оно есть, выясненія отношенія этого иного къ субъекту, а также выясненія должнаго, т. е. жизненно-цѣлесообразнаго отношенія субъекта къ реальному „иному“, очевидно, что ни одинъ изъ этихъ моментовъ

---

[1]) Истина—естина, отъ слова „есть“, по заключенію нѣкоторыхъ изслѣдователей.

не можетъ быть выполненъ безъ предварительнаго, непосредственнаго принятія реальности какъ субъекта, такъ и иного;—въ гносеологической, рефлексивной потому, что она есть возведеніе къ сознанію и обсужденіе того процесса, который имѣлъ мѣсто въ предшествующихъ фазахъ философствованія.

Процессъ наивнаго философскаго творчества опирается не просто на непосредственное принятіе реальности субъекта и реальности иного, но и на непосредственное и болѣе или менѣе интенсивное чувство зависимости субъекта отъ иного, развивающееся въ религіозную интуицію. Именно это чувство зависимости отъ иного является тѣмъ глубокожизненнымъ побужденіемъ, которое главнымъ образомъ и вызываетъ интересъ къ иному, стремленіе его познать, выяснить его отношеніе къ субъекту и установить собственныя жизненно-цѣлесообразныя отношенія къ нему.

Такъ какъ самое элементарное философское творчество не можетъ совершенно осуществиться безъ предварительнаго непосредственнаго принятія реальности субъекта, реальности иного и реальной зависимости перваго отъ второго; и такъ какъ сознаніе реальности субъекта и иного суть моменты живого сознанія реальной зависимости субъекта отъ иного, т. е. моменты религіозной интуиціи, то эта послѣдняя собственно и является тѣмъ живымъ центромъ, изъ котораго исходитъ философское творчество.

Интуиція причинной связи какъ основа метафизическаго творчества.

Самъ сознающій субъектъ не можетъ быть отождествленъ ни съ однимъ состояніемъ или актомъ сознанія; всякое состояніе сознанія есть состояніе субъекта, но не онъ самъ. Точно также реальное иное не можетъ быть вполнѣ приравнено ни къ одному своему воздѣйствію на субъектъ; всякое переживаемое субъектомъ воздѣйствіе, производимое реальнымъ инымъ, есть воздѣйствіе этого послѣдняго, но не оно само. Реальный субъектъ выходитъ за предѣлы всѣхъ своихъ состояній и дѣятельностей; какъ и реальное иное не покрывается испытываемыми отъ него воздѣйствіями. Хотя каждое состояніе сознанія непосредственно свидѣтельствуетъ о мнѣ какъ реальномъ его субъектѣ, и хотя каж-

дое испытываемое мною воздѣйствіе на меня непосредственно свидѣтельствуетъ собою о реальности иного, но ни самъ субъектъ, ни само иное не суть даты моего сознанія, не входятъ въ процессъ сознаваемыхъ состояній, а лежатъ за ними, суть нѣчто, какъ говорятъ, метафизическое. Однако наше сознаніе творитъ себѣ о томъ и другомъ и о ихъ взаимоотношеніи извѣстныя представленія, оно опредѣляетъ себѣ реальнаго субъекта и реальное иное и ихъ взаимоотношеніе, оно наполняетъ интуируемыя реальности извѣстными свойствами, качествами, оно проясняетъ темное чувство зависимости субъекта отъ реальнаго иного.

Чтобы познать цѣль своей жизни, ея благо, ея смыслъ, необходимо познать себя, познать свои потенціи, свою природу; а такъ какъ жизнь субъекта раскрывается въ зависимости отъ реальнаго иного, то необходимо познать это послѣднее, чтобы познать себя, необходимо познать себя въ связи съ реальностью иного. Творчество этого познанія опирается на тѣ же интуиціи. Интуиція виталистическая не только непосредственно свидѣтельствуетъ о реальности субъекта, но именно о томъ, что субъектъ есть реальное основаніе своихъ состояній и дѣятельностей: въ виталистической интуиціи всякое состояніе и дѣятельность непосредственно дано какъ состояніе и дѣятельность реальнаго активнаго субъекта, ихъ переживающаго, ихъ совершающаго. И въ интуиціяхъ отличныхъ отъ него реальностей не просто непосредственно дана реальность иного, но и зависимость отъ него, т. е. иное дано какъ реальная основа испытываемыхъ субъектомъ воздѣйствій, а въ религіозной интуиціи оно созерцается какъ реальная основа самого субъекта и съ нимъ всего существующаго вообще. Въ этихъ моментахъ интуиціи и дана основа для творчества понятій объ интуируемыхъ реальностяхъ и ихъ отношеніи: основою творчества метафизическихъ взглядовъ является интуируемое отношеніе реальнаго основанія и реальнаго слѣдствія, отношеніе, имѣющее мѣсто между состояніями субъекта и самимъ субъектомъ, между реальнымъ субъектомъ и реальнымъ инымъ, отъ котораго субъектъ зависитъ. Метафизическая дѣйствительность, реальный субъектъ и реальное иное не даны

прямо, среди переживаемыхъ состояній субъекта, въ видѣ особыхъ его состояній: но поскольку всѣ состоянія непосредственно сознаются какъ состоянія субъекта, на основаніи первыхъ можно создать лишь умозрительнымъ путемъ понятіе о послѣднемъ; и поскольку субъектъ непосредственно сознаетъ себя зависимымъ отъ иного реальнаго, независимаго, самобытнаго, онъ можетъ чисто лишь умозрительнымъ путемъ создать представленіе, понятіе или идею о послѣднемъ какъ о достаточномъ реальномъ основаніи и себя самаго и всего того, что подобно ему обладаетъ лишь зависимымъ бытіемъ. Реальность метафизическаго сознается непосредственно, но его опредѣленія не даны сознанію непосредственно; метафизическое есть для непосредственнаго сознанія реальное неизвѣстное; прояснить это неизвѣстное можно лишь умозрительно, постигая его чрезъ опытныя переживаемыя субъектомъ реальности, имѣющія въ метафизическомъ свое реальное основаніе; надѣляя метафизическое такими опрдѣленіями, которыя дѣлали бы его дѣйствительно достаточнымъ основаніемъ для всего того, что сознается зависимымъ и несамобытнымъ, прежде всего основаніемъ для самого субъекта. Именно, субъектъ переживаетъ непосредственно и свои собственныя состоянія и дѣятельности, и воздѣйствія иного реальнаго; это его опытъ; и вотъ лишь чрезъ себя и свой опытъ можетъ онъ узрѣть умомъ метафизическое какъ реальную достаточную основу и себя самого и всего вообще зависимаго бытія. Иного пути для постиженія свойствъ метафизической реальности не можетъ быть, и если этотъ путь невозможенъ, т. е. несостоятеленъ, незаконенъ, то постиженіе метафизическаго вообще невозможно. А этотъ путь есть путь косвеннаго самосознанія; субъектъ сознаетъ себя зависимымъ бытіемъ, проявленіемъ, отраженіемъ бытія независимаго, и по себѣ какъ по отраженію, постигаетъ свой первообразъ, само независимое бытіе, по себѣ какъ дѣйствію постигаетъ свою причину, самобытное. Дифференціація интуиціи реальнаго иного приводитъ субъекта къ сознанію, что наряду съ нимъ существуетъ иное подобно ему зависимое реальное (другіе люди, вообще живыя суще-

ства, и все вообще то, что существуетъ въ мірѣ); субъектъ не только непосредственно переживаетъ свою зависимость отъ иного, но и зависимость многихъ существъ и предметовъ міра отъ себя самого. Въ этомъ опытѣ субъекта можно различать двѣ группы переживаній: 1) состоянія и дѣятельности, характеризующія самого субъекта; 2) переживаніе воздѣйствій, производимыхъ иными реальными существами и предметами, и собственныхъ воздѣйствій на нихъ, слѣдовательно, зависимости ихъ отъ себя и иныхъ реальностей. Искомое метафизическое начало должно быть достаточнымъ основаніемъ для всего зависимаго существованія, но прежде всего для самого субъекта; реальное постигается не просто какъ оно есть, не само лишь по себѣ, а въ его значеніи для субъекта и отношеніи къ субъекту; и если созданное понятіе о метафизическимъ началѣ объясняетъ все иное, но не можетъ объяснить самого субъекта, оно не есть истинное первоначало, не способствуетъ самопознанію, не можетъ быть принято философствующимъ сознаніемъ, не удовлетворяетъ потребности его. Но именно потому, что метафизическое начало должно быть достаточнымъ реальнымъ основаніемъ всѣхъ переживаній субъекта, всего опыта его, всего зависимаго существованія, но прежде всего существованія самого субъекта, содержаніе для опредѣленія, для характеристики метафизическаго начала необходимо почерпается собственно изъ опыта субъекта, и главнымъ образомъ изъ его самосознанія; философствующій субъекъ вынужденъ надѣлять первоначало тѣми чертами, которыя онъ познаетъ въ своемъ опытѣ, находитъ въ своемъ самопознаніи, но такъ какъ первоначало есть реальное основаніе всего существующаго, такъ какъ эти черты суть лишь произведеніе, отобразъ первоначала какъ независимаго, довлѣющаго себѣ бытія, то философское сознаніе не можетъ приписать ихъ первоначалу прямо въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ оно находитъ ихъ въ опытѣ субъекта, оно видоизмѣняетъ ихъ примѣнительно къ идеѣ первоначала, какъ независимаго, довлѣющаго себѣ бытія, въ той мѣрѣ, въ какой эта идея проясняется въ сознаніи субъекта въ зависимости отъ

раскрытія его жизни, его содержанія; тому же правилу необходимо подчиняется и опредѣленіе философскимъ сознаніемъ способа происхожденія вещей и субъекта отъ первоначала: и здѣсь въ основѣ лежитъ какой-либо опытъ субъекта, но данное въ опытѣ болѣе или менѣе видоизмѣняется, приспособляется къ идеѣ первоначала. Точно также, подъ внушеніемъ своихъ переживаній, именно въ зависимости отъ степени раскрытія своего самосознанія субъектъ опредѣляетъ и свои собственныя отношенія къ первоначалу.

Общая точка зрѣнія и направленіе изслѣдованія исторіи философіи.

Изложенное понятіе о философіи, ея задачѣ, ея цѣли, ея существѣ, ея источникахъ, основаніяхъ и способахъ построенія, съ необходимостью предписываетъ основную точку зрѣнія, основной методъ при изслѣдованіи философіи вообще, и греческой въ особенности. Всякое сколько нибудь цѣльное и законченное философствованіе есть выраженіе стремленія субъекта къ полному и обоснованному активному самосознанію, къ полному самоуясненію и основанному на немъ жизненному самоопредѣленію; въ этомъ смыслѣ всякая философія есть философія самосознанія. Она существенно и внутренно зависитъ отъ степени раскрытія жизненнаго сознанія субъекта, какъ по его содержанію, по его переживаніямъ, его опыту, такъ и по развитію его функцій, по его формальнымъ силамъ; эволюція сознанія субъекта по его содержанію и формѣ неизбѣжно должна вызывать эволюцію философствованія, и общіе законы первой предуказываютъ нѣкоторые необходимые законы второй (эволюціи философствованія).

Выводы по отношенію къ греческой философіи.

Съ этой именно точки зрѣнія и слѣдуетъ разсматривать философію, изучать ее и объяснять; и основываясь на этой точкѣ зрѣнія можно сдѣлать нѣсколько общихъ предуказаній, касающихся существа греческой философіи и главнѣйшихъ моментовъ ея развитія.

Отношеніе къ жизни.

1) Должно бы ожидать, что греческое міровоззрѣніе будетъ отраженіемъ греческой жизни, греческаго жизненнаго сознанія и будетъ преслѣдовать жизненныя задачи.

Отъ наивнаго философствованія къ рефлексивному.

2) На первыхъ ступеняхъ своего развитія философское творчество Грековъ болѣе или менѣе продолжительное время

должно быть наивнымъ и непроизвольнымъ, становиться постепенно болѣе сознательнымъ, рефлексивнымъ и наконецъ только послѣ накопленія достаточнаго опыта достигнуть болѣе или менѣе яснаго и полнаго сознанія своего существа, задачъ и путей къ ихъ рѣшенію.

3) На первыхъ порахъ своего развитія познавательная функція сознанія бываетъ еще столь мало приспособлена къ познаваемымъ предметамъ, что творитъ о нихъ не логичныя, научныя понятія, а такъ называемые миѳы; познающее сознаніе переживаетъ продолжительную фазу миѳологизма, въ теченіе которой творитъ міровоззрѣнія не научнаго, а миѳологическаго характера. Эту фазу должно было пережить и греческое міровоззрѣніе. Понятіе миѳологическаго мышленія нуждается однако въ нѣкоторомъ разъясненіи. Чтобы лучше понять, что такое миѳологичность мышленія, нужно сравнить ее съ логичностью мышленія. Не замѣчали-ли мы по себѣ, что и сами мы иногда размышляемъ логичнѣе, иногда менѣе логично? И что и другіе люди отличаются другъ отъ друга въ этомъ отношеніи? Но что-же такое эта логичность? Логично то мышленіе, которое слѣдуетъ тѣмъ необходимымъ связямъ, или раздѣленіямъ, сходствамъ или различіямъ, которыя указываются мышленію самими предметами, о которыхъ размышляютъ; если извѣстный результатъ вынужденъ у меня самымъ предметомъ, о которомъ я размышляю, если этотъ результатъ необходимо навязывается мнѣ самыми свойствами или отношеніями предметовъ, которые я разсматриваю, то такой результатъ логиченъ, объективенъ, онъ имѣетъ необходимое, объективное основаніе: $2 \times 5 = 10$, мыслю я; если я дѣйствительно сознаю отношеніе указанныхъ величинъ, то я не могу не сознавать, что это отношеніе необходимо даетъ въ результатѣ 10. Итакъ, логично то, что самъ предметъ навязываетъ мнѣ о себѣ съ принудительной для моей мысли ясностью; поэтому непремѣннымъ условіемъ логичности моего мышленія о предметѣ должно быть близкое, точное, достаточное знакомство съ нимъ, съ тѣми свойствами и отношеніями, которыя вынудятъ у моего ума, разсматривающаго ихъ, очевидность такого, а не иного

От миѳологическаго мышленія къ научному.

соотношенія. Теперь, твердо держа въ памяти это разъясненіе логичности мышленія и условій ея, представимъ себѣ слѣдующее. Допустимъ, что к. л. человѣка очень интересуетъ какой-либо предметъ, т. е., по тѣмъ или инымъ причинамъ, возбуждаетъ его любопытство или любознательность. Конечно, живой интересъ къ предмету невольно заставляетъ думать, размышлять о немъ. Но представьте себѣ при этомъ, что самый предметъ очень мало извѣстенъ и даже можетъ быть совсѣмъ не доступенъ, или доступенъ очень мало для изученія. Представьте себѣ далѣе еще и то, что человѣкъ слишкомъ не опытенъ въ своемъ мышленіи, слишкомъ довѣрчивъ и неосторожень. Спрашивается, можетъ ли при такихъ условіяхъ его мышленіе о данномъ предметѣ быть логичнымъ и дать объективный результатъ? Конечно, не можетъ. Разъ мы недостаточно знаемъ свойства и отношенія предмета или предметовъ, то мы не имѣемъ возможности мыслить о нихъ логично, т. е. объективно, сообразно съ ихъ свойствами и отношеніями, наше мышленіе по необходимости будетъ нелогично, неосновательно, необъективно. За неимѣніемъ логическихъ, объективныхъ основаній для того, чтобы судить о предметѣ, мы главнымъ образомъ будемъ судить о немъ подъ вліяніемъ алогическихъ, субъективныхъ мотивовъ, своихъ чувствованій и склонностей, какія онъ въ насъ возбуждаетъ, наши сужденія о предметѣ будутъ выражать не столько свойства самого предмета, сколько игру нашего воображенія, возбужденнаго и направляемаго тѣми чувствами, тѣмъ настроеніемъ и тѣми, часто весьма отдаленными, аналогіями, какія внушаетъ намъ заинтересовавшій насъ предметъ. Такимъ образомъ при этихъ условіяхъ происходитъ не познаніе въ строгомъ смыслѣ слова, а непроизвольная, ничѣмъ незадерживаемая игра ассоціацій и аналогій по поводу заинтересовавшаго предмета, игра воображенія, въ которой чувство, настроеніе будетъ играть бо̀льшую роль, чѣмъ логическое обоснованіе; въ результатѣ получится не строго-обоснованный на свойствахъ и отношеніяхъ предмета выводъ, а непроизвольно и безсознательно-созданный, по законамъ не логики, а по законамъ ассоціаціи (сочетанія) представленій, живой образъ предмета, конечно, связанный

съ послѣднимъ все-таки нѣкоторой аналогіей, иногда очень отдаленной. Разъяснимъ это на примѣрѣ. Допустимъ, первобытный человѣкъ наблюдаетъ затменіе солнца. Явленіе затменія ему совершенно неизвѣстно и даже недоступно для изученія, потому что оно случается очень рѣдко. Но оно его чрезвычайно интересуетъ: его жизнь стоитъ въ зависимости отъ свѣта солнца и луны, онъ нуждается въ нихъ, поэтому затменіе свѣтилъ вызываетъ въ немъ страхъ, какъ что-то новое и грозящее бѣдой, онъ не можетъ не поразиться этимъ явленіемъ и не задуматься надъ нимъ. Но во что выльется эта дума о солнечномъ или лунномъ затменіи? Насколько размышленіе о немъ будетъ логично? Логичности въ немъ будетъ очень мало. Если бы первобытный человѣкъ могъ такъ наблюдать явленіе затменія, какъ это можетъ дѣлать современный астрономъ, и если-бы онъ столько-же и зналъ о небесныхъ тѣлахъ, ихъ свойствахъ и отношеніяхъ, сколько астрономъ, то, конечно, онъ иначе понялъ-бы и объяснилъ-бы явленіе затменія. Непроницаемость небесныхъ тѣлъ для свѣта и извѣстное положеніе ихъ по отношенію къ землѣ заставило-бы его съ необходимостью, принять такое, а не иное объясненіе этого явленія. Но этихъ знаній онъ не имѣетъ и потому его размышленіе о явленіи затменія необходимо превращается въ непроизвольную игру воображенія по поводу происходящаго явленія. Затменіе солнца или луны вызываетъ въ немъ величайшее безпокойство и страхъ. И вотъ не логика, а именно это чувство страха и возбуждаетъ его воображеніе и даетъ ему направленіе. Страшное явленіе имъ невольно, безотчетно и объясняется въ томъ-же страшномъ духѣ: у дикаря являются страшные образы, которые стоятъ все-таки въ нѣкоторой аналогіи съ наблюдаемымъ „страшнымъ“ явленіемъ. Ему именно мерещится, что это чудовище, напр., драконъ, или громадная свирѣпая собака заглатываетъ свѣтило и скрываетъ его отъ взоровъ человѣческихъ. Почему-же собака или что-нибудь подобное? Это онъ знаетъ изъ собственнаго опыта: онъ много разъ замѣчалъ, какъ собака или другое живое существо скрываетъ въ своей пасти предметы. Почему-же собака или драконъ—нѣчто страшное, гибельное,

злое? Потому что явленіе вызываетъ въ человѣкѣ чувство страха, онъ не отдѣляетъ это чувство отъ самого предмета, потому что сокрытіе благотворнаго свѣта солнца гибельно для человѣка, слѣд. его производитъ какое-нибудь злое существо, какой-нибудь звѣрь или драконъ. Почему-же, наконецъ, дикарь предполагаетъ непремѣнно живое существо? Потому что прежде всего по себѣ онъ знаетъ, что то или иное дѣйствіе производится живымъ существомъ, тоже самое постоянно наблюдаетъ и въ мірѣ животномъ, и такъ привыкаетъ къ этому взгляду, что уже все хочетъ объяснить дѣйствіями, подобныхъ ему живыхъ существъ. Отсюда ясно, что такое миѳологизмъ мышленія, въ чемъ онъ состоитъ, отчего возникаетъ. Главное условіе его—невѣдѣніе о предметѣ и полная наивность, неопытность мышленія, однимъ изъ проявленій которой служитъ то что человѣкъ слишкомъ поспѣшно и близко уподобляетъ міръ себѣ. Въ знаніи о предметѣ воображеніе наше находитъ себѣ сдержку, а размышляющій умъ имѣетъ опору; но если знаній не хватаетъ, то для объективнаго размышленія нѣтъ опоры, а для игры воображенія нѣтъ препятствій,—воображеніе получаетъ и положительный толчекъ отъ чувства и настроенія, возбужденнаго предметомъ; умъ уже опытный, искушенный сталъ-бы выжидать и копить знанія объ интересующемъ предметѣ; умъ наивный нетерпѣливо и непроизвольно тотчасъ-же удовлетворяетъ своей любознательности, но такъ какъ знанія о предметѣ не хватаетъ, то умъ оказывается во власти чувства и возбуждаемаго имъ воображенія, которое по поводу наблюдаемаго имъ явленія непроизвольно творитъ образы, окрашенные господствующимъ въ этотъ моментъ чувствомъ и имѣющіе только самое отдаленное сходство съ интереснымъ явленіемъ и притомъ образы живые, олицетворенные. Такимъ образомъ, миѳологизмъ мышленія характеризуется слѣдующими чертами: 1) скудостью познаній о мыслимомъ предметѣ; 2) наивностью мышленія; 3) проистекающимъ отсюда рѣшительнымъ преобладаніемъ мотивовъ чувства и воображенія въ умственной дѣятельности надъ логическими мотивами; 4) фантастичностью продуктовъ этой дѣятельности, которые носятъ характеръ не логическаго вывода, а живой

картины, или живого образа, олицетворяющаго, оживляющаго наблюдаемое явленіе. Требовалось объяснить явленіе затменія, и вотъ объясненіе превратилось, какъ мы видѣли, въ рядъ живыхъ, подвижныхъ образовъ, въ рядъ дѣйствій живыхъ существъ. Творчество этихъ образовъ протекаетъ безсознательно и непроизвольно, образы вполнѣ совпадаютъ съ предметами, такъ какъ не хватаетъ еще знаній, которыя заставили-бы умъ создать образы, ближе воспроизводящіе предметы, и до тѣхъ поръ, пока эти миѳическіе образы не находятъ для себя опроверженія въ опытѣ, они обладаютъ силой непосредственной убѣдительности: они просто принимаются умомъ въ томъ видѣ, въ какомъ они непроизвольно создаются. Изъ указанныхъ нами условій и сущности миѳологическаго мышленія вытекаетъ, что область его господства тѣмъ шире, чѣмъ глубже невѣдѣніе человѣка, цѣльнѣе наивность его мышленія, и чѣмъ остается болѣе простора для вліянія на умъ чувства и фантазіи, и наоборотъ, умноженіе знаній и развитіе критическаго мышленія необходимо съ каждымъ шагомъ впередъ съуживаютъ область миѳологіи. По мѣрѣ того, какъ расширяется логичность знанія, уменьшается и суживается миѳологичность мышленія.

Кругъ самодостовѣрнаго не миѳологическаго опыта, сначала очень небольшой долженъ былъ уже существовать и у первобытнаго человѣка. Онъ постепенно слагался изъ привычныхъ ощущеній и впечатлѣній, повтореніе которыхъ при различныхъ обстоятельствахъ обнаруживало ихъ объективное содержаніе; и этотъ кругъ постепенно расширялся, захватывалъ все новые и новые предметы, освобождая ихъ отъ миѳологическаго покрова, и заполняя освобождающуюся область логичнымъ мышленіемъ, направляющимся по свойствамъ и отношеніямъ, присущимъ самимъ объектамъ. Такимъ образомъ, уже и въ ту пору, приходится признать въ человѣческомъ духѣ два основныхъ процесса. Съ одной стороны, миѳологическое мышленіе еще продолжаетъ захватывать въ свою область новые и новые предметы, мало извѣстные или мало доступные опыту. Но, съ другой стороны, внутри этого процесса съ первыхъ-же его моментовъ начинается другой, разрушающій его и постепенно растущій, это про-

цессъ неизбѣжнаго, самой продолжающейся жизнью и дѣятельностью человѣка вызваннаго, расширенія точнаго опыта и приспособляющагося къ нему мышленія, начинается развитіе человѣка въ сторону логичности мышленія. Но абсолютная логичность сознанія такъ-же недостижима, какъ невозможна и полная миѳологичность его. Для абсолютной логичности сознанія требуется такой опытъ, который исчерпывалъ бы всю дѣйствительность, и кромѣ того требуется полное приспособленіе мышленія къ дѣйствительности, точное отраженіе въ мысли всѣхъ тѣхъ связей, какія даны въ самихъ мыслимыхъ объектахъ, но ни то, ни другое невозможно, съ одной стороны потому, что дѣйствительность необъятна и неисчерпаема, съ другой стороны, можетъ быть, потому, что въ дѣйствительности, какъ объективной, такъ и субъективной, есть элементы, по существу своему алогичные, ирраціональные, коковы, напр., въ насъ чувство и воля: это совсѣмъ различныя отъ мышленія силы, со своими особыми законами. Но изъ того, что абсолютная логичность сознанія невозможна, не слѣдуетъ, что человѣкъ не въ состояніи освободиться отъ миѳологическаго способа мышленія. Ни чувство зависимости, ни ирраціональные элементы сознанія вообще, ни получающійся за вычетомъ воспринятаго, познаннаго, логизированнаго, громадный остатокъ неиспытаннаго, непознаннаго, непроникнутаго нашей мыслью, не создаютъ еще сами по себѣ миѳологичности мышленія, хотя безъ нихъ это послѣднее и не было-бы возможно. Главное, что дѣлаетъ мышленіе миѳологичнымъ, это—смѣшеніе игры воображенія съ логическимъ, объективнымъ обоснованіемъ, преобладаніе чисто субъективныхъ чувствъ и настроенія надъ тѣми требованіями, какія предъявляетъ къ нашей мысли самъ познаваемый объектъ, оживленіе всей природы и ея явленій, на основаніи самыхъ отдаленныхъ аналогій. Слѣдовательно, вопросъ о томъ, можно-ли устранить миѳологизмъ въ мышленіи, сводится къ тому вопросу, можно-ли намъ устранить указанные сейчасъ недостатки и особенности, свойственные мышленію миѳологическаго періода. На этотъ вопросъ исторія человѣческаго мышленія уже дала утвердительный отвѣтъ. Человѣческій умъ научился уже,

въ случаѣ скудости знаній и недостатка основаній для сужденія о предметѣ, отлагать свое сужденіе о немъ до болѣе благопріятнаго времени. Умъ, слѣдовательно, уже выработалъ себѣ выдержку и терпѣніе и ставитъ непремѣннымъ условіемъ мышленія достаточный опытъ о предметѣ. Исторія человѣческаго знанія лишаетъ человѣка наивности мышленія, инстинктивной вѣры въ его непогрѣшимость. Горькій опытъ противорѣчія мнѣній, опытъ дорого доставшихся ошибокъ и заблужденій разрушили наивность его ума, человѣкъ теперь знаетъ, что онъ можетъ заблуждаться, поэтому онъ сталъ тщательнѣе разсматривать предметы, сдѣлался осторожнѣе въ своихъ заключеніяхъ, и, мало этого,—прямо сталъ стремиться къ тому, чтобы оградить себя отъ возможныхъ заблужденій наблюденія и мышленія; изъ этой потребности возникла цѣлая наука—логика. Такъ, между прочимъ, понята и опасность слишкомъ смѣлаго, безотчетнаго пользованія пріемомъ аналогіи, который велъ къ оживленію и одушевленію всѣхъ явленій природы. Самый пріемъ аналогіи удержанъ, но введенъ въ надлежащія границы, въ которыхъ онъ долженъ болѣе помогать уму, чѣмъ вводить его въ заблужденіе. Далѣе, человѣкъ понялъ разницу между фантазированіемъ о предметѣ по внушенію своихъ чувствъ и склонностей и между дѣйствительнымъ, объективнымъ познаніемъ предмета, поэтому теперь онъ сознательно стремится быть объективнымъ, судить о предметѣ такъ, какъ это велитъ самъ предметъ, человѣкъ теперь сознательно стремится устранить всякое вліяніе своихъ чувствъ и склонностей тамъ, гдѣ требуется познаніе предмета. Такимъ образомъ, не только возможно, но и стало дѣйствительнымъ фактомъ, преобразованіе мышленія и тѣхъ его особенностей, которыя дѣлали мышленіе миѳологичнымъ. Мышленіе уже получило возможность быть логичнымъ, судить о предметѣ объективно, на основаніи дѣйствительныхъ свойствъ и отношеній его, а не антропоморфизировать его по внушенію своихъ чувствованій посредствомъ воображенія. Это освобожденіе мышленія отъ миѳологичности и постепенное пріобрѣтеніе имъ логическаго характера началось еще въ эпоху миѳологическую, и было однимъ изъ важныхъ моментовъ

подготовленія собственно философскаго, т. е. наукообразнаго философскаго мышленія, идеалъ котораго—мышленіе вполнѣ логичное, объективное. Постепенный переходъ отъ мышленія миѳологическаго къ логическому— одна изъ характерныхъ сторонъ въ развитіи міровоззрѣнія, которую мы и должны отмѣтить. Въ этомъ отношеніи связь миѳологическаго періода съ научнофилософскимъ была, слѣдовательно, болѣе отрицательною, чѣмъ положительной: мышленіе должно было бороться съ унаслѣдованнымъ имъ отъ первобытныхъ временъ миѳологизмомъ, постепенно освобождаться отъ него и все болѣе подчиняться требованіямъ логики. Но было-бы всетаки ошибкой думать, что въ томъ, что касается способа мышленія, связь этихъ періодовъ была исключительно отрицательной: этого не могло быть уже потому, что и мышленіе миѳологическаго періода не было и не могло быть абсолютно миѳологическимъ. Послѣдующіе вѣка наслѣдовали отъ миѳологическаго періода не только его миѳологизмъ, но и накопленные имъ навыки знанія и опытъ болѣе трезваго мышленія, тамъ, гдѣ мышленіе не могло не подчиняться принужденію частыхъ наблюденій; они, слѣдовательно, въ этомъ отношеніи продолжали то, что было начато ранѣе, развивали далѣе тѣ зачатки логичности, которые имѣлись уже и въ миѳологическомъ періодѣ. Итакъ, миѳологизмъ мышленія, переходъ къ мышленію логичному, идеалъ вполнѣ логичнаго мышленія таковы главные моменты въ развитіи познающаго сознанія, которые должно было пройти и философствованіе грековъ.

Такъ какъ жизнь сознанія и его природа раскрываются постепенно въ процессѣ взаимодѣйствія его съ объектомъ, то постепенно вмѣстѣ съ тѣмъ раскрывается и самосознаніе субъекта,—познается и самъ субъектъ, познается и оцѣнивается въ отношеніи къ человѣку и міръ, и такимъ образомъ, проясняется положеніе человѣка въ мірѣ, смыслъ и назначеніе его существованія. Процессъ философіи долженъ состоять въ переходѣ отъ міровоззрѣнія, которое въ формальномъ и матеріальномъ отношеніи менѣе истинно, менѣе обоснованно, къ міровоззрѣнію болѣе совершенному, болѣе истинному, болѣе обоснованному; если всякая данная

философія необходимо является въ той или иной мѣрѣ односторонней и субъективной, то вмѣстѣ съ тѣмъ всякая философія стремится устранить свою односторонность и субъективность, возвыситься до объективности и всеобъемлемости, стремится стать истиннымъ и полнымъ сознаніемъ идеальной природы человѣка и подлиннаго смысла и назначенія человѣческаго существованія. Идея этой истины безотчетно или сознательно является закономъ эволюціи философіи; во имя этой истины создается міровоззрѣніе, во имя ея взамѣнъ міровоззрѣнія стараго создается новое, болѣе удовлетворительное, старое міровоззрѣніе перерабатывается въ той мѣрѣ, въ какой это требуется для того, чтобы въ философскомъ сознаніи возникло чувство, что истина постигнута. Въ той степени, въ какой данное міровоззрѣніе владѣетъ истиной и философствующій субъектъ способенъ къ усвоенію ея, оно можетъ вліять положительнымъ образомъ на новое, имѣющее явиться, міровоззрѣніе; и въ той степени, въ какой жизнь сознанія, лежавшаго въ основѣ стараго міровоззрѣнія, измѣнилась, осложнилась и обогатилась, послѣднее необходимо нуждается въ переработкѣ, въ измѣненіяхъ, исправленіяхъ, дополненіяхъ; міровоззрѣніе не можетъ избѣжать соотвѣствующихъ измѣненій и въ томъ случаѣ, если жизнь идетъ на убыль, становится болѣе скудною и бѣдною.

От миѳологіи къ теософіи.

4) Сравнительное изученіе наиболѣе первичныхъ міровоззрѣній показываетъ, что религіозность является, подобно миѳологичности, также общей чертой всѣхъ ихъ, независимо отъ расовыхъ, національныхъ, природныхъ, экономико-соціальныхъ условій, среди которыхъ возникаютъ міровоззрѣнія. Но судьба религіозности въ исторіи міровоззрѣній иная; тогда какъ миѳологичность исчезаетъ по мѣрѣ умственнаго прогресса народа, религіозность въ большинствѣ случаевъ оказывается болѣе устойчивой: она подвергается преобразованію, но не устраняется. И это такъ и должно быть. Въ основѣ миѳологичности и религіозности міровоззрѣнія лежатъ различныя причины. Въ основѣ миѳологичности лежатъ причины, по самому существу своему, преходящаго характера, такія причины, которыя устраня-

ются необходимо самымъ процессомъ развивающейся жизни. Только въ томъ случаѣ, если развитіе народа задерживается на первобытной ступени мышленія, сохраняется миѳологизмъ. Если же знанія накопляются, мышленіе совершенствуется, то миѳологизмъ не можетъ не отмирать. Въ основѣ религіозности, какъ-бы мы ни оцѣнивали ея объективную цѣнность, лежитъ причина непреходящая, никогда не устранимая сполна, и допускающая только преобразованія. Глубочайшій, первоначальный источникъ религіи—въ чувствѣ зависимости человѣка отъ реальнаго иного. Это—источникъ, обусловленный всеобщимъ, самымъ основнымъ факторомъ, существованіемъ человѣка въ мірѣ, онъ данъ, слѣдовательно, вмѣстѣ съ самымъ бытіемъ человѣка въ мірѣ, поэтому абсолютно всеобщъ и неустранимъ. Станемъ сначала на отрицательную точку зрѣнія по отношенію къ религіи; допустимъ, что она не имѣетъ объективной цѣнности, допустимъ, другими словами, что религіозность мысли, признаніе сверхъестественнаго, божественнаго возникаетъ изъ ложно истолкованнаго чувства зависимости и страха человѣка, сталкивающагося съ чѣмъ-то мощнымъ, но неизвѣстнымъ. Отсюда будетъ слѣдовать, 1) что религіозное чувство необходимо бываетъ наиболѣе напряженнымъ на первоначальныхъ ступеняхъ развитія человѣка, въ періодъ его наибольшаго невѣдѣнія и безпомощности, и что 2) полная иррелигіозность невозможна; для того, чтобы достигнуть состоянія полной иррелигіозности, нужно достигнуть, съ одной стороны, абсолютной, логичности познанія, чтобы для насъ не осталось ничего недознаннаго, страшащаго своей неизвѣстностью, съ другой стороны, нужно достигнуть полной независимости и самобытности, чтобы исчезло чувство зависимости отъ всего мощнаго, неодолимаго. Ни та, ни другая цѣль не достижима. „Если бы передъ нами стояли разгаданными всѣ міровыя загадки, если-бы на землѣ для насъ не было уже никакихъ противорѣчій, никакой тайны, въ которую не могла бы проникнуть наша острая мысль,—тогда наставъ-бы конецъ всякой религіи, не было-бы ничего, къ чему мы должны были-бы обращаться съ молитвой, что мы должны были-бы почитать, ибо весь безконечный міръ ле-

жалъ-бы покореннымъ у нашихъ ногъ. Все было-бы познано и, значитъ, было-бы въ нашей власти. Но пока мы остаемся конечными существами и, какъ таковые, пребываемъ среди безконечности мірового цѣлаго, пока мы не въ силахъ осмыслить до конца, даже только представить себѣ, хотя-бы приблизительно, все величіе этого мірового цѣлаго, даже въ минуты высшаго поэтическаго или философскаго вдохновенія, до тѣхъ поръ религія останется неприкосновеннымъ благомъ человѣчества на всѣхъ ступеняхъ его развитія, ибо остается, значитъ, нѣчто для человѣка непостижимое и превосходящее насъ своею мощью". (Очеркъ сравн. изучен. религіи д-ра Томаса Ахелиса, пер. І. А. Давидова, С.-ПБ. 1906. с. 69; срн. замѣчательное соч. М. Гюйо „Иррелигіозность будущаго"). Но и съ другой точки зрѣнія мы приходимъ къ тому же результату,—если именно принять, что религія имѣетъ объективную цѣнность, дѣйствительныя, положительныя основанія въ человѣческой природѣ, въ самосознаніи человѣческомъ, что религія коренится въ сознаніи внутренней связи съ Высшимъ Началомъ, и зависимости отъ Него, что сознаніе это истинно. Отсюда опять будетъ слѣдовать, что невѣдѣніе и полная безпомощность необходимо вызовутъ особенно сильное напряженіе религіознаго чувства въ человѣкѣ и придадутъ его міровоззрѣнію религіозный характеръ, что при извѣстныхъ условіяхъ возможно ослабленіе религіознаго чувства, возникновеніе религіознаго индифферентизма, скепсиса и невѣрія, и независимой, свѣтской, философіи, но что вмѣстѣ съ расширеніемъ и просвѣтленіемъ человѣческаго самосознанія и религія будетъ просвѣтляться, одухотворяться,— не устраняться, а получать въ развивающемся самосознаніи новыя опоры. Такимъ образомъ, какое-бы положеніе по отношенію къ религіи мы ни заняли, судьба религіозной идеи въ Греціи должна представляться намъ иною, чѣмъ судьба миѳологическаго мышленія. Послѣднее подлежало постепенному устраненію и должно было быть замѣнено мышленіемъ логическимъ, религіозная идея не могла подлежать устраненію; нужно было-бы заранѣе ожидать, что она будетъ постоянно вновь и вновь заявлять о себѣ и въ позднѣй-

шихъ міровоззрѣніяхъ, что послѣднія будутъ вынуждены занимать по отношенію къ ней то или иное, опредѣленное, и не только отрицательное, положеніе. Такъ именно и было въ дѣйствительности. Во первыхъ, слѣдуетъ отмѣтить, что и само религіозное сознаніе грековъ не осталось неизмѣннымъ, неподвижнымъ, оно имѣло свою исторію. Во вторыхъ, религія и культъ были и предметомъ размышленія для греческаго ума; въ противовѣсъ религіозности возникло такъ наз. свѣтское настроеніе, которое или игнорировало религію практически, или выражалось и въ теоретическомъ скепсисѣ и въ прямомъ отрицаніи не только греческой религіи, но и религіи вообще; большею же частью приходится наблюдать въ исторіи греческаго философствованія иное отношеніе къ религіи: ея положительную критику, т. е. постепенное развитіе и разъясненіе религіозной интуиціи и ея объекта, стремленіе проникнуть въ существо религіи, а не только вскрыть различные недостатки старой религіи, связанныхъ съ нею чувствъ и понятій. Такъ какъ въ религіозной интуиціи субъекту непосредственно дается реальность того бытія, отъ котораго онъ зависитъ, реальность самобытнаго начала, то отсюда религіозная интуиція естественно получаетъ основное значеніе и въ сознаніи субъекта и въ самомъ міровоззрѣніи его: въ уясненіи этого именно начала философское стремленіе, стремленіе къ самопознанію и самоопредѣленію, могло-бы найти свое полное и окончательное удовлетвореніе; въ этомъ основномъ значеніи религіозной интуиціи лежало постоянное и мощное побужденіе слить начало метафизическое съ религіознымъ и философію превратить въ теософію („богомудріе“). Это вліяніе религіозной интуиціи должно было возрастать по мѣрѣ того, какъ раскрывалась полнѣе жизнь сознанія и обнаруживались основы и источники философствованія; и сближеніе философіи съ теософіей должно было выступать все яснѣе, и, наконецъ, завершиться превращеніемъ философіи въ явно теософское, религіозное міровоззрѣніе и такимъ образомъ придать законченность всему процессу философствованія: міровоззрѣніемъ религіознымъ оно началось, имъ же и завершилось.

5) Основываясь на существеннѣйшей связи философствованія съ процессомъ раскрытія жизненнаго сознанія, можно сдѣлать и нѣкоторыя общія предуказанія, касающіяся главныхъ эпохъ въ измѣненіи содержанія философствованія, характера и содержанія воззрѣній философствующаго субъекта на себя, міръ, первоначало существующаго, на свое отношеніе къ нимъ. От чувственнаго къ сверхчувственному совершенному идеалу.

Хотя жизненное сознаніе развивается непрерывнымъ расширяющимся и углубляющимся потокомъ, тѣмъ не менѣе въ немъ можно подмѣтить три важнѣйшихъ момента, связанныхъ съ главнѣйшими подъемами и напластованіями жизни сознанія. a) На первыхъ порахъ развитія жизненное сознаніе погружено въ органическія переживанія, возникающія изъ измѣненій въ самомъ организмѣ субъекта и изъ его взаимодѣйствія съ внѣшними вещами. Ощущенія, влеченія, инстинкты, потребности органическія, вызываемыя ими представленія и эмоціи, порождаемыя тѣми и другими движенія—дѣйствія—вотъ основная сфера жизни субъекта въ это время,—не только дитяти, но и взрослаго человѣка, и человѣческаго общества, въ ту эпоху ихъ безпомощности, когда энергія ихъ почти цѣликомъ направлена на удовлетвореніе основныхъ потребностей органической жизни на самосохраненіе, на борьбу за существованіе. Жизнь сознанія раскрывается въ направленіи, властно указываемомъ могучимъ инстинктомъ самосохраненія и животнаго благосостоянія; и умъ, и чувство, и воля привязаны къ чувственнымъ переживаніямъ, оцѣнкамъ и интересамъ, и изъ этихъ матеріаловъ субъектъ создаетъ представленіе о себѣ, своихъ потребностяхъ, стремленіяхъ, идеалахъ, о внѣшней дѣйствительности, опредѣляетъ свое положеніе въ мірѣ и цѣлесообразныя отношенія къ тѣмъ силамъ, отъ которыхъ онъ зависитъ.

b) Съ успѣхами матеріальной культуры и общественности, съ обезпеченіемъ безопасности, благополучія и досуга дѣятельности ума, чувства и воли освобождаются отъ исключительнаго служенія матеріальнымъ потребностямъ и интересамъ, шире и полнѣе обнаруживается ихъ собственная привлекательность, наряду съ чувственно-органическими по-

требностями возникаютъ потребности душевныя, создаются новыя цѣнности, новыя цѣли, новые идеалы; и раскрытіе этой новой сферы жизни, этотъ подъемъ, это расширеніе и углубленіе жизненнаго сознанія осложняютъ самочувствіе субъекта, его представленіе о себѣ, о мірѣ, о его силахъ, вліяютъ на опредѣленіе его отношеній къ этимъ силамъ: субъектъ теперь черпаетъ матеріалы для своего самопознанія и самоопредѣленія, для оріентированія своего въ мірѣ не только изъ сферы своихъ чувственноживотныхъ, но и болѣе высокихъ, душевныхъ переживаній, потребностей, чувствъ, стремленій.

с) При дальнѣйшемъ наростаніи и развитіи внутренней жизни субъекта, развивается и сознаніе, что потребности духа выше и цѣннѣе потребностей чувственноматеріальныхъ, и что природѣ субъекта присущи высшія идеи—силы, объединяющіяся въ ея стремленіи къ полному совершенству; такимъ образомъ субъектъ возвышается до сознанія сверхчувственнаго безусловнаго идеала, подчиненіе которому только и можетъ сообщить подлинную цѣнность и смыслъ всему процессу человѣческой жизни. Вмѣстѣ съ этимъ подъемомъ сознанія къ безусловному идеалу духа необходимо совершается новое измѣненіе самочувствія и самосознанія, новое измѣненіе взгляда на міръ и его начало, иначе опредѣляется и отношеніе субъекта къ нимъ.

Эти три основныя фазы должно было пережить и греческое сознаніе и творимое имъ міровоззрѣніе: отъ преобладающаго чувственноматеріальнаго идеала они должны были перейти къ матеріальному и вмѣстѣ психическому, и наконецъ, отъ него къ чисто-духовному безусловному идеалу.

Таковы наши антиципаціи какъ существа греческой философіи, такъ и самыхъ главнѣйшихъ моментовъ ея эволюціи.

Отвѣчаетъ-ли этимъ антиципаціямъ дѣйствительность? что представляетъ собою процессъ греческой философіи, взятый какъ въ цѣломъ, такъ и въ своихъ частныхъ моментахъ? Это есть „вопросъ факта“, который долженъ быть рѣшонъ путемъ объективнаго изложенія какъ отдѣльныхъ міровоззрѣній, такъ и связи ихъ въ цѣльномъ процессѣ

греческой философіи. Сейчасъ же мы должны сдѣлать лишь нѣсколько общихъ предварительныхъ замѣчаній о дѣленіи исторіи греческой философіи.

Замѣчанія о дѣленіи греческой философіи на періоды.

Пересмотръ фактовъ съ установленной нами точки зрѣнія приводитъ къ убѣжденію, что процессъ философствованія вылился, организовался въ форму цѣльную и отчетливую лишь постепенно, и вмѣстѣ съ этимъ лишь сравнительно поздно выяснилась для философскаго сознанія и идея философіи болѣе или менѣе исчерпывающимъ образомъ, —это произошло только уже въ философіи Платона.

Такимъ образомъ, въ развитіи процесса философствованія и выясненіи понятія о философіи Платонъ занимаетъ чрезвычайно важный, центральный пунктъ; въ этомъ отношеніи онъ съ одной стороны завершаетъ предшествующую исторію греческой философіи, съ другой служитъ нормой, къ которой болѣе или менѣе приближается философія слѣдующихъ поколѣній, заканчивающаяся возобновленіемъ платонизма.

Такое же приблизительно положеніе занимаетъ платонизмъ и въ развитіи греческаго міровоззрѣнія по его формѣ и содержанію. Платонизмъ былъ первымъ міровоззрѣніемъ, которое сознательно стремилось къ совершенной научности въ смыслѣ полной, исчерпывающей, всеобъемлющей обоснованности. И здѣсь опять платонизмъ далъ ясную идею, которая смутно предносилась предшествовавшимъ мыслителямъ и подъ властнымъ вліяніемъ которой совершался весь дальнѣйшій процессъ философіи. Аристотель пытался въ широчайшихъ размѣрахъ осуществить и разработать идею науки; позднѣйшія школы или разрабатывали ближе нѣкоторые частные моменты этой идеи, или боролись однѣ за нее, другія—противъ нея (борьба догматиковъ и скептиковъ). Исходъ борьбы—возобновленіе платонизма.

Наконецъ, философія Платона была первымъ міровоззрѣніемъ, которое открыто и рѣшительно подняло знамя абсолютнаго, духовнаго идеала, какъ начала жизни универсальнаго,—какъ начала морали, познанія и всей дѣйствительности. Мы увидимъ, что опытъ идеализма, нашедшаго свое выраженіе въ міровоззрѣніи Платона, былъ съ одной

стороны развитіемъ идеалистическихъ тенденцій предшествующей философіи; но съ другой онъ существенно опредѣлялъ все движеніе позднѣйшей философіи, которая уже съ Аристотеля стремится къ ограниченію платоновскаго идеализма, а позднѣе являетъ собою борьбу реалистическихъ и идеалистическихъ тенденцій, закончившуюся построеніемъ новой системы міровоззрѣнія въ духѣ Платона въ новоплатоновскихъ школахъ.

На этихъ основаніяхъ вся исторія греческаго міровоззрѣнія естественно разчленяется на два основныхъ отдѣла: 1) съ начала его и до Платона, 2) съ Платона и до новоплатониковъ. Первый представляетъ собою періодъ подготовительный, періодъ развитія и созрѣванія философіи; второй—исторію ея зрѣлаго развитія.

Займемся сначала обозрѣніемъ развитія греческаго міровоззрѣнія въ періодъ подготовительный.

Прежде всего нѣсколько замѣчаній о процессѣ исторіи греческаго міровоззрѣнія, взятомъ въ цѣломъ.

КРАТКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИСТОРІИ ГРЕЧЕСКАГО МІРОВОЗЗРѢНІЯ ВЪ ЕЯ ЦѢЛОМЪ.

М.м. г.г.! Исторія философіи—наука, чрезвычайно обширная. Первыя страны, въ которыхъ возникаютъ міровоззрѣнія, принадлежатъ Востоку. Тамъ, еще за нѣсколько десятковъ столѣтій до нашей эры, стали возникать религіозныя и философскія системы. Но не эти системы, созданныя азіатскими народами, будутъ предметомъ нашихъ штудій: мы будемъ изучать исторію европейской философіи. Этотъ отдѣлъ исторіи философіи охватываетъ весьма значительную по своему объему область явленій, начало которыхъ восходитъ къ глубокой древности, которыя затѣмъ продолжаютъ непрерывно возникать и далѣе, достигаютъ нашихъ дней и, несомнѣнно, будутъ возникать и впредь. Мы начнемъ изученіе ихъ съ исторіи греческой философіи, названной такъ

по имени того народа, среди котораго европейская философія возникла и свершила первый достаточно ясно очерченный и законченный кругъ развитія. Почти весь трудъ философскаго творчества здѣсь принадлежитъ Грекамъ или Эллинамъ; иностранцы принимаютъ участіе въ философской работѣ только въ позднѣйшее время. Географической ареной греческой философіи являются сначала берега Малой Азіи, затѣмъ сюда присоединяются южная Италія, далѣе европейская Греція, наконецъ и всѣ страны, прилегающія къ Средиземному морю. Хронологическія грани греческой философіи таковы: начальный пунктъ ея обыкновенно относятъ къ VII вѣку до Р. Х. въ древней Греціи; конечнымъ пунктомъ является V—VI вѣкъ по Р. Х. Въ общемъ, слѣдовательно, процессъ жизни греческой философіи обнимаетъ собою приблизительно болѣе тысячелѣтія. Въ культурномъ отношеніи греческая философія съ одной стороны, въ началѣ своемъ, граничитъ съ періодомъ т. н. религіозно-миѳологическаго міровоззрѣнія, на смѣну котораго постепенно и выступало собственно-философское міровоззрѣніе; но съ другой стороны, въ концѣ своемъ, греческое философское міровоззрѣніе, само принимая рѣшительный теософскій характеръ, граничитъ съ христіанскимъ или патристическимъ міровоззрѣніемъ, которому оно постепенно уступаетъ свое мѣсто, пока, наконецъ, не отмѣняется, такъ сказать, оффиціально, государственной властью, когда въ VI в. императоръ Юстиніанъ I Великій закрылъ существовавшія до тѣхъ поръ въ Аѳинахъ каѳедры греческихъ философскихъ школъ. Въ этотъ тысячелѣтній періодъ своего существованія греческая философія успѣла уже совершить нѣкоторый кругъ развитія. И ясно, въ чемъ-же именно указанный кругъ развитія заключался. О происхожденіи міра насъ въ дѣтствѣ учили: въ началѣ ничего не было, міра не было, а потомъ Господь Богъ создалъ міръ изъ ничего. Было-бы совершенно ошибочно такимъ-же образомъ думать о возникновеніи въ Греціи философскаго міровоззрѣнія. Нельзя сказать, что раньше него у Грековъ не было никакого представленія о мірѣ, о цѣляхъ и задачахъ человѣческой жизни; у Грековъ было уже міровоззрѣніе, которое давало отвѣтъ на эти вопросы,

именно религіозно-миѳологическое міровоззрѣніе, о которомъ мы выше упоминали. Древнѣйшія фазы его мало извѣстны, и мы будемъ имѣть въ виду главнымъ образомъ ту форму его, которая непосредственно предшествовала греческой философіи,—такъ называемое міровоззрѣніе Гомеро-гезіодовской эпохи. Это міровоззрѣніе было для грековъ религіозной вѣрой, было тѣмъ традиціоннымъ вѣковымъ духовнымъ наслѣдіемъ, которое грекъ усвоялъ ранѣе, чѣмъ начиналъ философствовать, т. е. на основаніи болѣе самостоятельныхъ размышленій рѣшать тѣ вопросы, на которые ранѣе по привычкѣ довольствовались традиціонными отвѣтами. Этимъ обстоятельствомъ и опредѣляется значеніе религіозно-миѳологическаго міровоззрѣнія для возникшей за нимъ философіи. Религіозно-миѳологическое міровоззрѣніе Гомеро-гезіодовской эпохи не только было той стадіей душевной жизни, отъ которой отправлялось греческое философствованіе, но также и той почвой, въ которой оно имѣло свои корни. Когда грекъ настолько развился, что въ немъ пробудилась потребность дать отчетъ въ своихъ взглядахъ на міръ и человѣчество, на задачи и правила человѣческой жизни, когда грекъ уже не могъ, какъ прежде, жить просто по старозавѣтнымъ взглядамъ и обычаямъ, то онъ оказался въ невольной и разнообразной зависимости отъ своего традиціоннаго міровоззрѣнія. Эта зависимость съ одной стороны была отрицательная, съ другой—положительная. По мѣрѣ того, какъ развивалась и усложнялась жизнь, появлялись новыя потребности и стремленія, новыя ощущенія и чувствованія, копилось знаніе, усиливался разсудокъ,—постепенно создавалось отрицательное и скептическое отношеніе къ старому міровоззрѣнію, грекъ былъ уже недоволенъ имъ, находилъ въ немъ одно сомнительнымъ, другое невѣрнымъ. Съ другой стороны, грекъ не могъ отбросить тѣ коренныя идеи и тенденціи, тѣ интимнѣйшія стремленія и чаянія, въ которыхъ выражался греческій народный складъ и характеръ, греческій геній, и которыя нѣкогда нашли свое воплощеніе въ Гомеро-гезіодовскомъ міровоззрѣніи. Грекъ не могъ отказаться отъ этихъ коренныхъ своихъ началъ, потому что они составляли его собственную сущность, нѣчто для него

непосредственное, чѣмъ онъ жилъ, что разумѣлось для него само собою, безсознательно признавалось вполнѣ достовѣрнымъ, заранѣе, безъ изслѣдованія. Грекъ могъ быть недоволенъ той формой, въ какой эти греческія идеи и стремленія воплотились, какъ въ эпоху Гомера и Гезіода, такъ и въ позднѣйшія эпохи, онъ могъ стремиться къ измѣненію ея, могъ сознавать неясность, неразвитость, неполноту этихъ идей, но собственное дальнѣйшее душевное развитіе грека могло заключаться только въ томъ, что эти идеи расширялись и углублялись въ его сознаніи, грекъ могъ почувствовать стремленіе къ тому, чтобы отчетливѣе сознать ихъ, выразить, разъяснить и обосновать, и то, что раньше было для него простой, безотчетной, наивной вѣрой, превратить въ обоснованное, систематическое міровоззрѣніе. Такимъ образомъ, когда Гомеро-гезіодовское міровоззрѣніе перестало удовлетворять греческіе умы, когда мыслители стали пытаться на собственный рискъ и страхъ отвѣтить на тѣ вопросы, которые входятъ въ міровоззрѣніе, то естественно, что значительная доля ученія философовъ была отрицательна и разрушительна для греческой религіи. Въ Греціи появились религіозные скептики, которые направляли свои насмѣшки на существующія вѣрованія; агностики, которые думали, что ничего нельзя утверждать достовѣрно о богахъ; свѣтскіе умы, считавшіе, что религія—одно измышленіе жрецовъ и правителей для достиженія ихъ своекорыстныхъ цѣлей. Однако нужно обратить особенное вниманіе на то, что греческая философія въ общемъ въ большей своей долѣ, является философіей религіозной. Въ этомъ великомъ движеніи человѣческаго духа греческіе мыслители Ксенофанъ, Пиѳагоръ, Гераклитъ, Анаксагоръ, Сократъ, Платонъ, Аристотель, стоики, новопиѳагорейцы, новоплатоники трудились надъ той же задачей, которая занимала пророковъ Израильскихъ,—они стремились не искоренить религіозную идею, а очистить ее отъ примѣсей, разъяснить ее и освѣтить ею все мірозданіе и человѣка въ его жизни, дѣятельности и назначеніи. Въ данномъ случаѣ греческая философія все болѣе и болѣе сознательно стремилась превратиться въ осмысленное, руководящее жизнью міровоз-

зрѣніе и, такимъ образомъ, играть ту роль, которая раньше принадлежала миѳологически - религіозному міровоззрѣнію. Она ищетъ не только отвлеченной теоретической истины, она ищетъ также *истины жизненной, она ищетъ истиннаго блага жизни, высшей цѣли человѣческой дѣятельности и старается построить міровоззрѣніе, разъясняющее и оправдывающее эти исканія и дающее на эти вопросы опредѣленные отвѣты.* Греческіе храмы все болѣе и болѣе теряютъ значеніе какъ мѣста удовлетворенія подобныхъ потребностей, и греки составляютъ теперь небольшія независимыя отъ традиціонныхъ религій общины страстныхъ искателей жизненной истины подъ руководствомъ какого-нибудь учителя. Рѣчь философа считалась христіанскими учеными первыхъ временъ христіанства образцомъ, по которому должна составляться христіанская проповѣдь. Иныя философскія школы предались истинно-пастырской дѣятельности, установивъ нравственный надзоръ за своими членами, стараясь сообразовать свою нравственную жизнь и свои привычки съ требованіями истинной мудрости (Мензисъ). Такимъ образомъ на греческой почвѣ послѣ того, какъ храмы и національная (Гомеровско - гезіодовская) религія перестали оказывать вліяніе, возникло то, что можетъ быть названо второю греческою религіею. Эта религія завладѣла греко-римскимъ образованнымъ міромъ и во время появленія христіанства была преобладающей религіей среди людей образованныхъ. Какъ потому, что греческая философія принимала тогда форму союза, такъ и въ своемъ религіозномъ ученіи, которое въ позднѣйшемъ своемъ развитіи было сходно съ іудействомъ, а также и своимъ этическимъ характеромъ, сосредоточеніемъ мысли на моральныхъ задачахъ и на нравственной жизни индивидуума, религія эта представляла собою сильную подготовку къ христіанству. Но конечно философія не была религіей, положительной религіей въ собственномъ смыслѣ слова, т. к. она не имѣла ни историческаго основанія, ни освященнаго божественнымъ авторитетомъ и традиціей вѣрованія, ни обрядовой стороны, достаточно опредѣленныхъ для того, чтобы быть усвоенными простымъ народомъ (Мензисъ). Все-же, чѣмъ дальше шло

время, тѣмъ яснѣе становилось, что философія сознательно работаетъ надъ тѣми-же задачами и вопросами, надъ которыми безотчетно и наивно трудилось и религіозно-миѳологическое міровоззрѣніе; что въ греческой философіи развивается то же зерно,—то же жизненное сознаніе, которое въ греческомъ религіозно-миѳологическомъ міровоззрѣніи имѣло только первую фазу своего развитія; что различіе между ними не въ задачахъ ихъ, и не въ сущности ихъ, не въ основныхъ ихъ стремленіяхъ и чаяніяхъ, а въ формѣ и степени: то, что раньше въ религіозно-миѳологическомъ міровоззрѣніи проявилось какъ зачатокъ, и принималось на вѣру, безотчетно, какъ нѣчто всѣмъ одинаково привычное, выработанное сообща и освященное традиціей, то теперь полнѣе и яснѣе раскрывается, и принимается или отвергается, исправляется или дополняется сознательно, на извѣстныхъ разумныхъ основаніяхъ, философски. Изъ этого можно догадаться, чѣмъ и когда должно было окончиться развитіе греческой философіи. Конецъ ея, очевидно, долженъ былъ наступить тогда, когда греческій духъ, греческій геній раскрылъ всѣ свои силы, когда онъ развилъ всѣ таившіяся въ немъ возможности, созналъ свою сущность и относительную правду тѣхъ моментовъ ея, какіе выразились въ греческой исторіи и когда онъ привелъ это сознаніе о себѣ въ систематическую философски-обоснованную форму. Такую всеобъемлющую систематическую философскую форму греческаго самосознанія мы имѣемъ въ такъ наз. новоплатоновской школѣ греческой философіи, послѣднемъ великомъ произведеніи, на которое оказался способенъ греческій духъ. Въ этой именно системѣ мы имѣемъ явное подтвержденіе нашего представленія объ общемъ ходѣ развитія греческой философіи. Возникнувъ изъ греческой религіозной миѳологіи, греческая философія, въ концѣ концовъ, въ системѣ новоплатонизма опять возвратилась къ той религіозной основѣ, изъ которой исходила: философія новоплатонизма у Плотина, ея величайшаго представителя, принимаетъ форму теософіи, а у его позднѣйшихъ послѣдователей опять принимаетъ въ себя религіозно-миѳологическія представленія, и грековъ, и нѣкоторыхъ другихъ народовъ, но съ той уже разницей,

что эти представленія приняты теперь не на вѣру, а находятъ для себя обоснованіе въ такой всеобъемлющей системѣ, которая стремится охватить и привести въ логическій порядокъ результаты предшествующаго развитія греческаго духа. Прекратилось творчество и новыхъ формъ быта и жизни, и новыхъ оригинальныхъ взглядовъ на міръ и жизнь. Греческій геній кончилъ свой великій, блестящій, плодотворный тысячелѣтній путь. Онъ не имѣлъ силъ идти далѣе, не имѣлъ новыхъ цѣлей, которыя его могли-бы въ эту даль увлекать. Онъ прошелъ весь назначенный ему путь и теперь ему не оставалось ничего другого, какъ оглянуться назадъ, на то, что имъ совершено, обозрѣть плоды своихъ подвиговъ, еще разъ перечувствовать ихъ и передумать, и, приведши въ возможно стройный систематичный, обоснованный порядокъ, завѣщать свой трудъ на поученіе и удивленіе грядущихъ вѣковъ. Дать большаго онъ уже не могъ. Для этого требовалась другая, лучшая душевная почва, болѣе глубокое и просвѣтленное жизненное сознаніе, и на этомъ новомъ непосредственномъ сознаніи, на этой новой жизненной вѣрѣ могъ затѣмъ возникнуть новый кругъ философскаго развитія. Такой новой душевной почвой было христіанское религіозное сознаніе, а новой философской эпохой—философія новыхъ народовъ, продолжающая свое развитіе до нашихъ дней. Греческій геній много сдѣлалъ для подготовленія этой новой философской эры, онъ привелъ къ ней человѣчество, но самъ не могъ войти въ нее. Въ двери міровой жизни давно уже проникла новая религія, основанная на болѣе человѣчномъ, гуманномъ сознаніи; на арену міровой жизни выступили новые народы „со свѣжей кровью, съ непочатымъ запасомъ тѣлесной и душевной энергіи“. Слышался отдаленный, но все болѣе нараставшій шумъ новой жизни и новыхъ ея творцовъ. Но старый греческій геній уже не могъ принять въ ней активнаго и творческаго участія: какъ старый Моисей, одинъ вдали отъ стана и шума воинскихъ тревогъ, скорбя глядѣлъ съ горы въ долину (новаго философскаго) Ханаана (новой философской земли), войти въ которую не могъ. Эту немощь греческая національная философія самымъ яркимъ образомъ

проявила въ упорной борьбѣ съ новой религіей и выраставшимъ изъ нея новымъ религіознымъ міровоззрѣніемъ,—греческій геній уже не могъ понять ни этой религіи, ни этого міровоззрѣнія. Еще за V вѣковъ до Р. Х. Аѳины сдѣлались центромъ греческаго просвѣщенія и философіи. И вотъ наконецъ въ 6 в. по Р. Х. палъ этотъ великій пританей греческой мудрости, палъ отъ руки христіанскаго императора, во имя христовой вѣры. Закрытіе языческихъ философскихъ каѳедръ въ Аѳинскомъ Университетѣ было заключительнымъ печальнымъ аккордомъ той борьбы, какую христіанство вело съ языческой религіей и философіей, вело за господство надъ міромъ.

Критическія замѣчанія, касающіяся обычнаго взгляда на задачи греческой философіи.

Наше утвержденіе, что греческое міровоззрѣніе преслѣдовало жизненныя задачи, что существеннѣйшимъ вопросомъ греческой философіи былъ вопросъ о цѣли жизни, ея смыслѣ, и что всѣ другіе вопросы группируются около этого вопроса, какъ около своего центральнаго пункта, наталкивается на серьезное предостереженіе. Обыкновенный, получившій значеніе чуть-ли не аксіомы, взглядъ на задачи, какія ставила себѣ греческая философія, весьма значительно отличается отъ взгляда, сейчасъ высказаннаго нами. Напр., Целлеръ, взгляды котораго, какъ замѣчательнѣйшаго знатока греческой философіи, имѣютъ наибольшее вліяніе и распространеніе, хочетъ руководиться при своемъ изложеніи греческой философіи слѣдующимъ понятіемъ о философіи: „Я разсматриваю, говоритъ онъ, философію ближайшимъ образомъ какъ чисто теоретическую дѣятельность, т. е. какъ такую, въ которой дѣло идетъ только о познаніи, и съ этой точки зрѣнія я исключаю изъ понятія и изъ исторіи философіи всѣ практическія или художественныя стремленія, какъ таковыя и независимо отъ ихъ связи съ какимъ либо опредѣленнымъ теоретическимъ міровоззрѣніемъ. Я опредѣляю ее далѣе, какъ науку, я вижу въ ней просто мышленіе вообще, а точнѣе—методическое мышленіе, которое сознательно ставитъ своей цѣлью сообразное съ разумомъ познаніе вещей, и по этому признаку я отличаю ее столько-же отъ ненаучной рефлексіи обыденной жизни, какъ и отъ

религіознаго или поэтическаго міровоззрѣнія. Наконецъ, я нахожу ея отличіе отъ другихъ наукъ въ томъ, что послѣднія сводятся къ изслѣдованію отдѣльныхъ областей, между тѣмъ какъ философія обращаетъ свой взоръ на всю совокупность существующаго, какъ на нѣкоторое цѣлое, единичное же стремится познать въ его отношеніи къ цѣлому и изъ законовъ цѣлаго и, такимъ образомъ, связать все познаніе.“ (Die Philos. d. Griechen. 1, [15]. S. 6—7).

Такого же понятія о философіи держится и другой ученый Ueberweg, руководство котораго въ обработкѣ Гейнце имѣетъ широкое распространеніе: философія—наука, и въ отличіе отъ спеціальныхъ наукъ, она имѣетъ въ виду не частныя области и не отдѣльные предметы, а сущность, законы и связь всего дѣйствительнаго, равно какъ законы познанія и дѣятельности, поэтому, думается ему, всѣ философствующіе прежде всего могли-бы принять такое опредѣленіе ея: философія есть наука о принципахъ (§ 1). Этимъ общимъ понятіемъ и упомянутые историки руководятся при изложеніи и освѣщеніи ученій греческой философіи.

Третій вліятельнѣйшій историкъ греческой философіи В. Виндельбандъ, по крайней мѣрѣ о греческой философіи до Аристотеля включительно, говоритъ, что она была наукой, развитіемъ науки (См. его „Исторію древней философіи“ и „Прелюдіи“, р. пер. 2-е изд. с. 12). „Философія въ Греціи есть единая нераздѣльная наука“ (16), такою она была до тѣхъ поръ, пока накопленное знаніе было еще по силамъ какому-либо одному великому уму. Но когда матеріалъ разросся, изъ нея выдѣлились особыя науки, отдѣльныя философіи, изъ которыхъ каждая получаетъ названіе отъ того предмета, которымъ занимается. Философіей въ собственномъ смыслѣ теперь, у Аристотеля, называется уже наука о послѣднихъ основаніяхъ, о первыхъ принципахъ всего существующаго, взятаго въ цѣломъ. Вотъ чѣмъ была, по Виндельбанду, греческая философія до Аристотеля включительно: сначала чистымъ знаніемъ, совокупностью знанія, затѣмъ наукой о первыхъ принципахъ.—Затѣмъ, это знаніе, подъ вліяніемъ потребностей жизни, поступаетъ послѣ Аристотеля,

въ эллино-римскія времена, сначала на службу морали, а затѣмъ религіи (с. 13—14), перестаетъ, слѣдовательно, имѣть самостоятельный интересъ. Ранѣе философія или наука изучалась ради нея самой, знаніе пріобрѣталось ради знанія, теперь оно пріобрѣтается ради моральной или религіозной жизни. Въ результатѣ получается то впечатлѣніе, что и по В. Виндельбанду греческая философія по существу своему была и должна-бы быть чисто-теоретическимъ познаніемъ о первопринципахъ; это подтверждается и тѣмъ, что проф. Виндельбандъ главную историческую заслугу греческой философіи видитъ въ томъ, что она выработала сознаніе самостоятельной цѣнности знанія, науки. „Исторія греческой философіи, говоритъ онъ, есть исторія зарожденія науки: въ этомъ ея глубочайшій смыслъ и ея непреходящее значеніе“ (с. 11). Что касается русскихъ ученыхъ, то я приведу взглядъ на сущность философіи вообще, греческой философіи въ частности, русскаго ученаго проф. С. Н. Трубецкого, которому принадлежитъ и недавно вышедшій превосходный трудъ по исторіи греческой философіи, подъ заглавіемъ: „Исторія древней философіи“, въ 2 ч. и болѣе ранній—„Метафизика въ древней философіи“. Проф. Трубецкой держится на философію въ общемъ того же взгляда, какъ и перечисленные выше историки: Целлеръ, Ибервегъ-Гейнце, Виндельбандъ и мн. другіе, но его взглядъ выраженъ съ большей яркостью. Именно, проф. Трубецкой видитъ въ философіи проявленіе стремленій человѣческаго ума „объективно понять и выразить всю безусловную, всеобъемлющую и всеобосновывающую истину, познать сущее въ его всеединствѣ“ (с. 6). Идеалъ абсолютной истины—вотъ жизненный нервъ исторіи развитія философіи, въ каждомъ истинно-философскомъ ученіи, при всѣхъ его временныхъ особенностяхъ, отражается тотъ или другой образъ истины, но философія не удовлетворяется отдѣльными лучами ея, она ищетъ цѣлаго, отсюда смѣна философскихъ системъ, отсюда исторія философіи (с. 8), которая не прекратитъ своего теченія до тѣхъ поръ, „пока идеалъ истины будетъ стоять передъ человѣческимъ разумомъ“. Отсюда видно, что, по существу своему, философія для проф. Трубецкого

есть выраженіе стремленій къ познанію полной истины. Такимъ образомъ, и онъ центръ тяжести философской задачи полагаетъ въ теоретической, созерцательной сторонѣ; философія сливается у него съ ученіемъ о первопринципахъ существующаго, съ метафизикой. Съ такимъ пониманіемъ задачъ греческой философіи высказанный нами взглядъ рѣзко расходится въ слѣдующихъ пунктахъ. Утверждая, что главная задача греческой философіи заключается въ выясненіи цѣли человѣческой жизни, мы тѣмъ самымъ заставляемъ видѣть въ философіи не одни только познанія, не удовлетвореніе одному только теоретическому интересу, а также и активную силу жизни, руководящія ею убѣжденія, такъ какъ вѣдь, усвоенный нами, тотъ или иной взглядъ на цѣль жизни долженъ имѣть вліяніе на ея характеръ и направленіе, долженъ, другими словами, имѣть практическія послѣдствія. Такимъ образомъ, на нашъ взглядъ, греческая философія стремилась быть не только чистой наукой, но и руководящей силой жизни. Правда, и греческая философія въ своихъ наиболѣе законченныхъ ученіяхъ, изслѣдовала и міръ въ его цѣломъ и въ его частяхъ, разсматриваемыхъ въ связи съ этимъ цѣлымъ. Но это изслѣдованіе для греческой философіи есть не главное, это только средство для того, чтобы дать обоснованный отвѣтъ на другой, главный вопросъ,—о высшей цѣли жизни. Точно такъ же исходные пункты на нашъ взглядъ у греческой философіи были иные, чѣмъ это обыкновенно принимается. Если философія содержитъ ученіе о благѣ жизни, то главные исходные пункты ея должны заключаться въ изученіи самого человѣка съ его развивающимися потребностями и стремленіями; правда, въ этой философіи долженъ изучаться и міръ, но цѣль міровѣдѣнія здѣсь—лучшее, болѣе основательное выясненіе и пониманіе истинныхъ человѣческихъ стремленій и потребностей; такимъ образомъ, для философіи въ обычномъ ея пониманіи главнымъ предметомъ философскаго интереса является міръ, все существующее, для философіи блага такимъ предметомъ является самъ человѣкъ съ его идеалами; философія, какъ ее обыкновенно понимаютъ, считаетъ свою задачу выполненной, если познанъ міръ и его части въ связи съ цѣлымъ

міромъ; философія блага этимъ не удовлетворяется, при помощи познанія о мірѣ она стремится къ тому, чтобы познать истинное благо человѣка и достигнуть его, она требуетъ также и примѣненія познанія къ жизни, она исходитъ изъ жизни и познаетъ для того, чтобы усовершить человѣка и его жизнь. Такою, думается намъ, сознательно хотѣла быть каждая болѣе или менѣе законченная система греческой философіи. Такова разница между развитымъ нами понятіемъ о греческой философіи и обычнымъ понятіемъ о ней.

Теперь мы попробуемъ провѣрить эти взгляды; мы посмотримъ, который изъ нихъ отвѣчаетъ исторической дѣйствительности. Подвергнемъ ихъ сначала самой общей повѣркѣ. Начнемъ съ послѣдняго весьма обширнаго по времени періода греческой философіи, періода послѣ-аристотелевской, эллино-римской философіи. Что касается этого періода, обнимающаго время съ начала III в. до Р. Х. и до VI в. по Р. Х., то между учеными изслѣдователями нѣтъ спора относительно того, какіе взгляды на существо и задачи философіи были тогда господствующими. Всѣ согласны въ томъ, что все это время главной задачей философіи было рѣшеніе вопроса о высшей цѣли жизни, о высшемъ благѣ ея, причемъ въ первую половину даннаго періода имѣли преобладаніе нравственныя задачи, во вторую—задачи религіозныя, въ первую половину философія носила преимущественно моральный, во вторую—религіозный, теософскій характеръ. Вотъ какъ характеризуетъ этотъ періодъ В. Виндельбандъ. Въ эпоху эллино-римскую „казалось, говоритъ онъ, только во внутренней жизни личности можно было найти счастіе и радость, и потому вопросъ о правильномъ устроеніи личной жизни сталъ для лучшихъ людей того времени важнѣйшимъ и насущнѣйшимъ. Жгучесть этого интереса ослабила чистую жажду знанія: наука цѣнилась лишь постольку, поскольку она могла служить этому интересу, и такъ наз. первая философія (т. е. теоретическое ученіе о первыхъ началахъ всего существующаго) съ ея научной картиной міра, казалась нужной лишь для того, чтобы узнать отъ нея, какое положеніе занимаетъ человѣкъ

Эллинорим-ская философія.

въ общей связи вещей и какъ соотвѣтственно тому долженъ онъ устроить свою жизнь (типъ этой тенденціи мы видимъ въ стоическомъ ученіи). Подчиненіе знанія жизни есть характерная черта того времени, и для него поэтому философія стала означать руководство къ жизни и упражненіе въ добродѣтели. Наука не есть болѣе самоцѣль, она есть благороднѣйшее средство, ведущее къ счастію. Новый органъ человѣческаго духа (познающій разумъ), развитый греками, вступаетъ въ продолжительный періодъ служебнаго отношенія" (Виндельбандъ, Прелюдіи, р. п. 1904, с. 13). „Съ вѣками онъ мѣняетъ своего господина. Въ то время какъ спеціальныя науки стали служить отдѣльнымъ общественнымъ потребностямъ—техникѣ, искусству обученія, врачеванія, законодательству и т. п., философія оставалась той общей наукой, которой надлежало учить, какъ человѣку достигнуть одновременно и счастія и добродѣтели. Но чѣмъ сильнѣе дичало общество въ жаждѣ наслажденій и въ безпринципности, чѣмъ болѣе (подъ вліяніемъ сознанія своихъ нравственныхъ немощей) надламывалась гордость добродѣтельныхъ, чѣмъ безнадежнѣе, подъ вліяніемъ бѣдствій жизни, становилось стремленіе къ личному счастію, тѣмъ болѣе земной міръ со всѣмъ его блескомъ и радостями глохнетъ, и идеалъ человѣческій все болѣе переносится изъ сферы земного въ иную, болѣе высокую и чистую область", усиливаются религіозныя потребности, нужда въ божественной помощи. Этическая мысль превращается въ религіозную, философія отнынѣ означаетъ богопознаніе: въ Богѣ теперь сосредоточиваются всѣ помыслы и надежды лучшаго человѣчества. Философія дѣлается теософіей, она проповѣдуетъ цѣль человѣческихъ стремленій въ Богѣ, и спасеніе человѣчества отъ зла видитъ также только въ Богѣ. Философія превращается въ попытку научнаго развитія и обоснованія нравственно-религіозныхъ жизненныхъ убѣжденій. Точно такого-же взгляда держатся на этотъ періодъ греческой философіи и другіе замѣчательные историки. Этотъ взглядъ нельзя не признать правильнымъ. Слѣдовательно, по отношенію ко всему эллино-римскому періоду, можетъ быть признано совершенно безспорнымъ, что задача существовавшихъ въ то время фи-

лософскихъ ученій сводилась къ рѣшенію вопроса о высшемъ благѣ и счастіи жизни. Отъ періода эллино-римской философіи перейдемъ къ болѣе древнимъ временамъ, къ періоду, ознаменовавшемуся ученіями Сократа, сократовскихъ школъ, циника Антисѳена, киренаика Аристиппа, аѳинянина Платона и ученика Платонова,—Аристотеля. Какія задачи ставила себѣ философія въ этотъ сократо-платоно-аристотелевскій періодъ? Правда-ли, что философія этого времени (съ половины пятаго до послѣдней четверти четвертаго столѣтія до Р. Х.) ставила своей задачей чисто-теоретическое созерцаніе, сознавала себя чистой наукой, и задачи этическія, задачи жизненныя, считала для себя несущественными, второстепенными? Такое представленіе о существѣ и задачахъ сократо-платоно-аристотелевскаго періода было-бы совершенно ошибочнымъ. Прежде всего оно явно непримѣнимо къ философіи Сократа и его учениковъ—Антисѳена и Аристиппа. Сократъ ставилъ философскому знанію рѣшительно-практическую задачу: выяснить, въ чемъ заключается доблесть и счастье личности, благо и спасеніе государства; предметомъ его знанія „были исключительно нравственныя цѣнности и нормы“. Что же касается метафизическихъ изслѣдованій о природѣ вещей, о мірѣ, то, если вѣрить Ксенофонту, Сократъ считалъ ихъ даже лишними, безполезными и безумными, потому что, на его взглядъ, они превышали силы человѣческаго ума. Такого-же взгляда на задачи философіи держались и ученики Сократа—Антисѳенъ и Аристиппъ. Относительно другихъ учениковъ Сократа—Евклида, основавшаго мегарскую школу, и Фэдона, основавшаго школу Элидо-эретрійскую, имѣется такъ мало свѣдѣній, что невозможно съ увѣренностью судить о томъ, какія задачи ставили они философіи и въ чемъ полагали ея существо. Мегарики и Элидцы были большіе любители логическихъ тонкостей, діалектическихъ споровъ, но во всякомъ случаѣ практическія задачи едвали были чужды этимъ приверженцамъ Сократа, и вліяніе ихъ на развитіе греческой философіи нельзя считать существеннымъ. Поэтому ссылка на школы Евклида и Фэдона была-бы очень слабымъ возраженіемъ противъ защищаемаго нами взгляда. Другое дѣло—обширныя фило-

Періодъ сократо-платоно-аристотелевскій.

Сократъ и Сократовцы.

софскія изслѣдованія Платона, ученика Сократа, и Аристотеля, ученика Платона. Что касается этихъ величайшихъ и вліятельнѣйшихъ философовъ Греціи,—то обыкновенно полагаютъ, что ихъ взглядъ на существо и задачи философіи былъ иной, совершенно отличающійся отъ взглядовъ Сократа, представителей сократовыхъ школъ и вліятельнѣйшихъ направленій эллино-римской эпохи. Типическимъ образцомъ того, какое понятіе о философіи ученые историки приписываютъ Платону, можетъ служить взглядъ Ибервега-Гейнце (1 [10], S. 3). Философія—слово, состоящее изъ соединенія двухъ словъ, означающихъ любовь и мудрость. Но мудростью, по Платону, обладаетъ только Богъ, человѣку же дано только любить мудрость, только стремиться къ ней. Что же такое эта мудрость? По мнѣнію Ибервега, для Платона эта мудрость тождественна съ наукой, познаніемъ (Теэт. 145 E.); поэтому и философія въ д. Евтидемъ (288 D.) называется пріобрѣтеніемъ знанія, науки. Это знаніе имѣетъ своимъ объектомъ истинно-сущее (Гос. V, 477. A), и философомъ у Платона называется тотъ, кто любитъ и познаетъ эту сущую, метафизическую дѣйствительность (Гос. V, 480. B. VI, 484. A). Въ широкомъ смыслѣ слова у Платона называются философіей и другія научныя дисциплины, напр. геометрія или „какая нибудь другая философія“. Итакъ, по Ибервегу-Гейнце, для Платона философія въ широкомъ смыслѣ означала всякое научное познаніе, напр. геометрію и другія науки, философія въ тѣсномъ или собственномъ смыслѣ—науку объ истинно-сущемъ, истинной, или какъ теперь стали выражаться, метафизической, дѣйствительности. И, если вѣрить Ибервегу-Гейнце, этимъ исчерпывается понятіе Платона о существѣ философіи и ея задачѣ, а изъ него, естественно, слѣдуетъ, что философія для Платона есть чистая наука, преслѣдующая знаніе ради знанія, знаніе, какъ нѣчто исключительно самоцѣнное, въ себѣ самомъ имѣющее свою цѣль и значеніе. Но если-бы мы приняли такой выводъ, мы сдѣлали-бы серьезную ошибку и очутились бы въ рѣшительномъ противорѣчіи какъ съ тѣми взглядами на задачи философіи, какія много разъ высказываетъ самъ Платонъ, такъ и съ тѣми

Платонъ.

дѣйствительными задачами, которыя на самомъ дѣлѣ преслѣдуетъ его философія. Платонъ нѣкоторое время былъ чистымъ Сократовцемъ и, конечно, тогда онъ вполнѣ раздѣлялъ и Сократовскую точку зрѣнія на философію. Это допускается почти всѣми изслѣдователями. Но не измѣнилъли Платонъ этому, Сократовскому, взгляду на задачи философіи въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ? Такое предположеніе рѣшительно опровергается всѣми сочиненіями Платона, начиная съ раннѣйшихъ и кончая позднѣйшими. Въ свое время это мы докажемъ исчерпывающимъ образомъ; а теперь пока ограничимся слѣдующей краткой, но не оставляющей никакихъ сомнѣній выдержкой изъ діалога Тимей, который почти всѣ изслѣдователи относятъ къ поздней порѣ литературной дѣятельности Платона и который какъ разъ содержитъ въ себѣ метафизическія умозрѣнія о началѣ, сущности, составѣ и происхожденіи міра и человѣка. Здѣсь на с. 90 B—D Платонъ говоритъ намъ, что познаніе истины ведетъ къ безсмертію и блаженству (B—C), что задача познанія міра и его движеній заключается въ томъ, чтобы разумъ человѣческій привести въ подобіе съ разумомъ объективно-природнымъ и чрезъ это—достигать своей цѣли—той совершеннѣйшей жизни, которая предназначена намъ богами, какъ задача не только для настоящаго, но и для будущаго вѣка (D). Предвзятое понятіе о философіи отклонило вниманіе ученыхъ отъ множества иныхъ подобныхъ мѣстъ, имѣющихся въ сочиненіяхъ Платона. Кромѣ того, въ своемъ мѣстѣ будетъ показано, что исторія развитія литературно-философской дѣятельности Платона есть ничто иное, какъ исторія постепенной эволюціи проблемы цѣли жизни, и что рѣшенію этой именно проблемы въ той или иной ея части, аспектѣ или моментѣ, посвящены и всѣ сочиненія Платона въ своей совокупности и каждое изъ нихъ въ отдѣльности. Не разъ ученые приближались къ этому взгляду. Напр., Целлеръ, какъ и многіе другіе, ясно видитъ, что философствованіе Платона исходитъ изъ этическихъ мотивовъ; но это наблюденіе не оказывало надлежащаго вліянія на изслѣдованіе и изложеніе платонизма. Зато оно ставитъ ученыхъ платонистовъ въ рѣзкое противорѣчіе съ самими

собою. Напр., проф. Виндельбандъ въ своей блестящей монографіи о Платонѣ говоритъ о философскомъ замыслѣ Платона въ слѣдующихъ словахъ: „Онъ (Платонъ) понялъ, что наукѣ, если она хочетъ дать законъ и направленіе человѣческой жизни, нельзя останавливаться на однихъ политическихъ и нравственныхъ размышленіяхъ, что она должна понять и установить цѣли человѣчества изъ совокупности цѣльнаго міросозерцанія“ и т. д. (с. 12 р. п. монографіи „Платонъ“). Но если, по признанію Виндельбанда, наука у Платона, т. е. философія его ставитъ своей задачей дать законъ и направленіе человѣческой жизни, выяснить высшую цѣль ея, то какъ проф. Виндельбандъ въ то же самое время утверждаетъ, что философія Платона стремилась быть чистымъ, самоцѣннымъ знаніемъ, незаинтересованнымъ въ своемъ практическомъ примѣненіи? если по признанію проф. Виндельбанда цѣльное міросозерцаніе нужно было Платону для того, чтобы изъ него понять и установить „цѣли человѣчества“, то развѣ это не означаетъ, что у Платона это цѣльное міровоззрѣніе, это метафизическое міровоззрѣніе играло служебную роль? Ясно, что задачи философіи Платономъ понимались подобнымъ-же образомъ, какъ и послѣ Аристотеля. Не найдутъ-ли Виндельбандъ и его единомышленники подтвержденія своему взгляду въ ученіи Аристотеля? Указываютъ, что по понятіямъ Аристотеля философія въ широкомъ (Metaph. VI, 1, 1026. a, 18 ed. Bekker) смыслѣ есть наука вообще, куда принадлежатъ также и математика, физика, т. е. натурфилософія, этика—наука о человѣческомъ поведеніи, и поэтика—наука о человѣческомъ творчествѣ, а первая философія (Metaph. VI, 1, 1026. a, 24 и 30; XI, 4, 1061. b, 19), которую Аристотель называетъ также мудростью (Ethic. Nic. VI, 7, 1141. a, 16 сл.; Metaph. I, 1, 981 b, 28; I, 2, 982. a, 6) и преимущественно наукой философской, (Metaph. IV, 3, 1005, a, 21; Metaph. XI, 4, 1061, b, 25) есть для него та доктрина, которую мы теперь обыкновенно называемъ метафизикой, или онтологіей, именно наука, которая направлена на сущее, какъ таковое (Metaph. VI, 1, 1026, a, 31; XI, 3, 1060, b, 31; XI, 4, 1061. b, 26), а не на какую-нибудь

Аристотель.

отдѣльную область, которая, слѣдовательно, разсматриваетъ первыя основанія или принципы всего существующаго (Metaph. I, 2, 982, b, 9). Въ противоположность первой философіи спеціальныя доктрины называются частными науками (Metaph. IV, 1, 1009, a, 25). Слово „философіи", т. е. множ. число, Аристотель употребляетъ частію въ смыслѣ: философскія доктрины, куда относятся математика, физика, теологія, какъ теоретическія науки (Metaph. VI, 1, 1026, a, 18; Ethic. Nic. I, 4, 1096, b, 31), частію въ смыслѣ: философскія направленія или системы (Metaph. I, 6, 987, a, 29); (Ueberweg-Heinze, I, S. 3—4). Обозрѣніе трудовъ Аристотеля также повидимому приводитъ къ тому заключенію, что Аристотель былъ выразительнѣйшимъ представителемъ философіи какъ универсальной, всеобъемлющей науки. Его труды касаются и первой философіи, т. е. метафизики, и второй философіи (астрономіи и математики), и физики, т. е. натурфилософіи, и отдѣльныхъ областей физики; онъ и физикъ въ нашемъ смыслѣ, онъ и зоологъ, и ботаникъ, и физіологъ, и психологъ и т. д. Онъ далѣе подвергаетъ изслѣдованію и область человѣческаго творчества, въ обширномъ смыслѣ слова, т. е. художественное искусство разныхъ формъ, равно какъ и техническія искусства и ремесла; онъ изслѣдуетъ и область человѣческой дѣятельности, или область этическую, нравственную. Эти области— теоретическая, творческая и этическая повидимому стоятъ у него какъ-то особнякомъ. Но это впечатлѣніе, будто философія Аристотеля была только чистой всеобъемлющей наукой, всеобъемлющимъ знаніемъ ради знанія, ошибочное: философія Аристотеля оказывается коренящейся въ жизненныхъ задачахъ; и она также служила жизни. Во-первыхъ, поэтика, т. е. теорія творчества, какъ и этика, т. е. теорія моральнаго поведенія, естественно и могутъ, и должны имѣть практическое примѣненіе, и самъ Аристотель не отрицаетъ, что, конечно, эти познанія предпринимаются для практическихъ цѣлей, для того, чтобы руководиться ими въ человѣческомъ творчествѣ и моральной человѣческой дѣятельности. Мы еще имѣемъ и то въ виду, что искусство въ тѣсномъ смыслѣ, по указаніямъ самого-же Аристотеля, дол-

жно исполнять извѣстное этическое, облагораживающее назначеніе. А главное, во вторыхъ, Аристотель высшую цѣль всѣхъ человѣческихъ стремленій видитъ, опять таки, въ блаженствѣ, въ счастіи и въ началѣ своей Этики (къ Никомаху) прямо заявляетъ, что къ благу стремятся всякое искусство, всякая наука, всякое намѣреніе и дѣятельность. И замѣчательно для Аристотеля то, что ту науку, которая занимается изслѣдованіемъ этой высшей цѣли жизни и всякой дѣятельности, Аристотель здѣсь ставитъ выше всѣхъ другихъ наукъ; это — наука о государствѣ или политика (въ которую входитъ и этика, понимаемая какъ ученіе о нравственной дѣятельности человѣка, какъ отдѣльнаго существа). Цѣль политики—высшее человѣческое благо (1094. 18 сл.), точнѣе — блаженство или счастье (1095, 14 сл.). А такъ какъ всякій понимаетъ блаженство, счастье по своему, то высшая задача изслѣдованія заключается въ томъ, чтобы открыть, въ чемъ именно заключается истинное блаженство (1095, 20, b, 10). А въ Метафизикѣ (982. b, 5 сл.) онъ говоритъ: „болѣе всего должна быть предназначена къ господству та наука, которая указываетъ, ради чего все слѣдуетъ дѣлать; такой цѣлью является хорошее, въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, а если взять существующее въ его цѣломъ, то такой цѣлью является лучшее во всемъ“. Эти слова важны для опредѣленія роли метафизическаго міровоззрѣнія у Аристотеля. Наука о всемъ существующемъ въ его цѣломъ по Аристотелю, какъ это видно изъ приведенныхъ словъ, должна способствовать рѣшенію вопроса о всеобщей цѣли, всеобщемъ благѣ, должна указать то, ради чего все слѣдуетъ дѣлать. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что хотя въ сохранившихся до насъ сочиненіяхъ Аристотель нигдѣ не далъ систематическаго плана и построенія наукъ въ духѣ приведенныхъ текстовъ, но изъ послѣднихъ ясно, что въ принципѣ и въ идеѣ теорію жизненнаго поведенія, выведенную изъ опредѣленнаго ученія о всеобщей цѣли и объ условіяхъ блаженства Аристотель считалъ господствующей надъ всей системой нанія наукой. Къ этимъ соображеніямъ, принадлежащимъ лавн. образомъ германскому ученому Дерингу, мы при-

соединимъ указаніе на слѣдующее обстоятельство. Фактически понятіе о задачѣ философіи совпадаетъ у Аристотеля съ понятіемъ о высшей цѣли жизни и блаженствѣ. Это блаженство заключается, по Аристотелю, въ дѣятельности разума, въ разумномъ познаніи и созерцаніи. Философія у Аристотеля есть ничто иное, какъ выраженіе этой дѣятельности разума, этого разумнаго созерцанія. Поэтому философія вообще, и первая философія въ особенности, суть ничто иное для Аристотеля, какъ проявленіе стремленія человѣческаго къ блаженству и какъ высшая возможная ступень этого блаженства. Такимъ образомъ, и по Аристотелю, философія служитъ для достиженія высшей цѣли жизни—блаженства, и у Аристотеля, слѣдовательно, философія не отрѣшена отъ ученія о цѣли жизни: точнѣе, будучи знаніемъ для знанія, этимъ она и служитъ для достиженія высшей цѣли жизни, ибо въ философскомъ созерцаніи и достигается эта цѣль, доставляющая блаженство. Итакъ, мы приходимъ къ тому выводу, что обычный взглядъ на то, какъ Аристотель понималъ задачи философіи, по меньшей мѣрѣ неточенъ. Ложно, что Аристотель не ставилъ философіи жизненныхъ задачъ. Съ одной стороны Аристотель требуетъ, чтобы наука о высшемъ благѣ и послѣдней цѣли существующаго была поставлена въ господствующее положеніе по отношенію къ другимъ наукамъ, которыя, слѣдовательно, должны служить ей, быть только орудіями ея. Съ другой стороны и фактически его философія была орудіемъ осуществленія этой цѣли жизни, ибо, по Аристотелю, высшая цѣль жизни заключается въ разумномъ созерцаніи, въ всеобъемлющемъ познаніи, а къ этой именно цѣли и ведетъ философія вообще, какъ система всѣхъ научныхъ познаній, и въ особенности первая философія или теологія, какъ наука о первыхъ принципахъ, первыхъ причинахъ всего сущаго. Слѣдовательно, разница между Аристотелемъ и позднѣйшими философами заключается не въ томъ, что философія у него была оторвана отъ жизненныхъ задачъ, а въ томъ, что сами высшія задачи жизни понимались иначе,—но это—разница не въ принципіальномъ пониманіи задачъ философіи, а въ пониманіи задачъ

жизни. Задачи собственной жизни Аристотель превратилъ въ задачи философіи вообще.

Впрочемъ, представленія историковъ о чисто-теоретическихъ, созерцательныхъ задачахъ греческой философіи основываются не только на взглядахъ Аристотеля по этому вопросу, они внушаются имъ также ихъ пониманіемъ начальнаго періода греческой философіи, въ томъ объемѣ и содержаніи, въ какихъ они его обыкновенно берутъ. Въ этотъ періодъ, съ VII столѣтія и до второй половины V, съ Ѳалеса и до Софистовъ, философія, думается имъ, сосредоточивала свое главное вниманіе на чисто-теоретическихъ вопросахъ, касавшихся внѣшняго міра, и почти никогда и не выходила за ихъ предѣлы. Въ чемъ заключаются основныя начала вещей міровыхъ? какъ вещи происходятъ изъ нихъ? и какъ устроенъ міръ?—вообще, т. н. космологическій вопросъ является, какъ полагаютъ, основнымъ и главнымъ вопросомъ греческой философіи отъ Ѳалеса до Софистовъ. Взятый отвлеченно, самъ по себѣ, это, дѣйствительно, есть вопросъ чисто теоретическій, созерцательный, и вытекаетъ изъ чистой любознательности, отвѣтъ на него даетъ знаніе ради самого знанія. Такой взглядъ на до-сократовскій періодъ внушаетъ соотвѣтствующее ему пониманіе и дальнѣйшаго теченія философскаго развитія: думаютъ невольно, что, начавши съ чисто-теоретическаго интереса, направленнаго на міръ, съ вопросовъ чистой любознательности, философія таковой оставалась и позднѣе, и у Платона и Аристотеля, и только расширила свои изслѣдованія, занималась уже не только внѣшнимъ міромъ природы, но и внутреннимъ міромъ человѣка, сферою не только его познанія, но и дѣятельности; послѣ же Аристотеля философія отклонилась отъ своихъ истинныхъ задачъ.—Но даже еслибы принятое освѣщеніе досократовскаго періода было даже и правильно, то всетаки отсюда было бы незаконно дѣлать выводы по отношенію ко всей исторіи греческой философіи. Философія слишкомъ сложное явленіе; и уже по этому одному, заранѣе можно считать невѣроятнымъ, чтобы она съ самаго-же начала ясно и полно осуществляла свою дѣйствительную задачу во всей ея широтѣ, не говоря о качествахъ самаго рѣшенія ея. Въ дѣлѣ выяс-

Досократовскій періодъ.

ненія и рѣшенія философской задачи греки того времени находились въ очень затруднительныхъ обстоятельствахъ: они стояли въ началѣ философской исторіи, они только начинали философствовать; для нихъ, поэтому, и не было и не могло быть ясно, куда должно вести философствованіе, какія задачи, въ какомъ порядкѣ и въ какой связи должны быть рѣшаемы, какими средствами и путями разумъ обладаетъ для ихъ рѣшенія; пониманія всего этого они могли достигать только постепенно, по мѣрѣ накопленія философскихъ опытовъ, по мѣрѣ того, какъ шире и яснѣе развертывалось, сначала непроизвольное, наивное, философствованіе. Философская мысль должна была на собственныхъ опытахъ учиться сознавать себя, свой предметъ, свои задачи, способы и пути ихъ рѣшенія; и только тогда, когда накопилось уже достаточное количество подобныхъ опытовъ наивнаго творчества, философская мысль могла изъ наблюденія и размышленія надъ ними придти къ болѣе ясному сознанію и пониманію своихъ собственныхъ стремленій и задачъ. Изъ этихъ общихъ соображеній вытекаетъ, что въ начальномъ періодѣ греческаго философствованія, каковымъ является періодъ до Софистовъ включительно, было-бы рискованно искать яснаго, точнаго и полнаго пониманія и осуществленія философствующими умами задачъ философіи, что, поэтому, и не слѣдуетъ изъ опытовъ философствованія этого періода дѣлать вполнѣ опредѣленные, прямые выводы о задачѣ греческой философіи.

Сомнительность подобныхъ выводовъ возрастаетъ еще отъ того, что наши документальныя свѣдѣнія объ этомъ періодѣ крайне скудны и отрывочны. Поэтому здѣсь гораздо естественнѣе и основательнѣе обратный путь заключенія,—отъ поры зрѣлости къ тенденціямъ начальнаго періода существованія: чѣмъ философія стала въ пору своей зрѣлости и продолжала быть до конца своего существованія, тѣмъ она уже собственно была по существу своему и въ начальной стадіи своего развитія. Въ пору своего зрѣлаго существованія философія стала и продолжала быть философіею жизни, проявленіемъ стремленія человѣка къ активному жизненному самосознанію; нужно предположить, что тѣмъ

же была философія и въ начальный періодъ своего развитія, хотя, на первый взглядъ, эта тенденція не такъ ясно и отчетливо выражалась въ ней. Жизненныя тенденціи греческаго философствованія въ досократовскій періодъ не замѣчаются по различнымъ причинамъ: частью потому, что его разсматриваютъ слишкомъ отрѣшенно,—берутъ одно лишь такъ называемое космологическое теченіе философской мысли и разсматриваютъ его само по себѣ; частью потому, что и мотивы философствованія за этотъ періодъ не подвергаются достаточному анализу; частью, наконецъ, потому, что самое философствованіе предвзятымъ образомъ ограничивается слишкомъ узкимъ кругомъ фактовъ. Едвали возможно думать, что религіозно-миѳологическое міровоззрѣніе не имѣло для грека жизненнаго значенія и ставило своею цѣлью лишь объясненіе непонятныхъ для него явленій природы; съ другой стороны совершенно невѣроятно, чтобы міровоззрѣніе философское (въ собственномъ смыслѣ этого слова) возникло независимо отъ предшествующаго ему религіозно-миѳологическаго, какъ нѣчто абсолютно-новое и самобытное; напротивъ, оно могло возникнуть лишь во внутренней связи съ религіознымъ, въ тотъ моментъ, когда развитіе жизни породило въ какомъ-либо выдающемся въ духовномъ отношеніи индивидуумѣ нужду дать себѣ отчетъ въ традиціонныхъ взглядахъ и, такимъ образомъ, поставило его въ то или иное лично-сознательное, положительное или отрицательное, отношеніе къ нимъ, могло привести индивида или къ болѣе глубокому пониманію стараго міровоззрѣнія, или къ его критикѣ, исправленію и дополненію, или, наконецъ, даже къ его отрицанію и къ исканію подлинной истины. Уже эта связь философіи съ религіознымъ міровоззрѣніемъ въ процессѣ ея возникновенія внушаетъ предположеніе, что она подобно ему преслѣдуетъ жизненныя задачи.—И дѣйствительно, даже и тѣ мыслители, которыхъ ставятъ во главѣ космологіи досократовскаго періода, размышляли не только о мірѣ, но и о человѣкѣ, и о задачахъ человѣческой дѣятельности, посвящали свое вниманіе не только космологическимъ, метафизическимъ, но и моральнымъ, политическимъ и религіознымъ вопросамъ. И болѣе внимательное

наблюденіе нерѣдко показываетъ, что міровоззрѣнія этого періода преслѣдовали не только теоретическія, но и этическія въ широкомъ смыслѣ этого слова задачи, возникали подъ вліяніемъ мотивовъ жизненныхъ, удовлетворяли не одной лишь потребности знанія, но и стремленію къ раскрытію, осуществленію всей полноты жизни, всѣхъ ея основныхъ тенденцій. Наконецъ, не слѣдуетъ забывать, что размышленія о цѣляхъ жизни, оцѣнка различныхъ житейскихъ идеаловъ, творчество и критика морально-религіозныхъ воззрѣній и т. п. имѣли мѣсто не только въ области натурфилософіи, но и въ области исторіи и особенно поэзіи; и совершавшійся здѣсь процессъ раскрытія жизненнаго сознанія долженъ дополнить наше представленіе о философствованіи грековъ въ досократовскій періодъ. Всѣ эти соображенія колеблютъ принятое мнѣніе, что философія этого періода была лишь зарожденіемъ и развитіемъ науки, научнаго, чисто теоретическаго сознанія. Несомнѣнно, она представляла собою процессъ болѣе сложный, въ которомъ раскрытіе научнаго сознанія было лишь весьма важнымъ моментомъ въ ряду другихъ, она была выраженіемъ стремленія къ осознанію, къ осмысленію человѣческой жизни вообще, всѣхъ ея главныхъ сторонъ, ея существенныхъ потребностей. Греческое сознаніе поднималось къ философствованію съ разныхъ пунктовъ жизни, отправлялось отъ разныхъ ея областей, подчиняясь основному побужденію— сознать и раскрыть всѣ потенціи жизни; оно стремилось къ удовлетворенію не только чисто теоретическихъ, но и эстетическихъ, моральныхъ, политическихъ и религіозныхъ интересовъ. По мѣрѣ того, какъ постепенно раскрывались потребности и стремленія человѣческой природы въ самомъ процессѣ жизни, непроизвольно создавались тѣ или иные взгляды на блага жизни, ея цѣли, ея идеалы, касающіеся не только отдѣльной личности, но и соціально-политическаго цѣлаго, въ нѣдрахъ котораго послѣдняя существуетъ; здѣсь источникъ этическаго философствованія грековъ, охватывающаго ихъ взгляды и моральные, и политическіе, и эстетическіе; накоплявшіяся знанія о мірѣ подъ вліяніемъ инстинктивнаго стремленія къ объединенію ихъ въ цѣльную понят-

ную картину вели къ построенію космологическихъ, натурфилософскихъ догадокъ, характеръ и содержаніе которыхъ невольнымъ образомъ зависѣлъ не только отъ объективныхъ воспріятій и представленій, получаемыхъ отъ міра, но въ неменьшей степени и отъ содержанія и характера самосознанія и самочувствія самого субъекта, переживавшаго непосредственно свое отношеніе къ міру, горе и радости своей жизни въ немъ. Подъ вліяніемъ общаго развитія жизни, накопленія новыхъ теоретическихъ знаній, измѣненія взглядовъ на міръ, подъ вліяніемъ развитія моральнаго и эстетическаго, подъ вліяніемъ вызваннаго всѣмъ этимъ повышенія человѣческаго самосознанія, и болѣе глубокія сферы, сферы религіозной жизни и религіозныхъ взглядовъ не могли не придти въ движеніе и не вызвать размышленій на религіозныя темы,—здѣсь источникъ религіозно-теософскаго направленія греческой мысли. Такимъ-то образомъ зачинались разные ручейки философской мысли, натурфилософской или этико-политической, эстетической, космологической и религіозной, которые должны были объединиться въ могучемъ потокѣ законченнаго философствованія. Это были болѣе яркія точки, освѣщавшія различныя сферы человѣческой жизни, точки пока не всегда непосредственно связанныя другъ съ другомъ, но имѣвшія общую для себя почву, нѣкоторый общій корень,—жизнь съ ея разнообразными потребностями—человѣческую природу. Разсматриваемая по существу своему, каждая изъ этихъ философскихъ струй являлась попыткой озарить свѣтомъ сознанія и пониманія, осмыслить явленія, служившія выраженіемъ, раскрытіемъ какой-либо одной стороны человѣческой природы, какого-либо одного существеннаго ея стремленія. Съ этой точки зрѣнія можно уже было предугадать, чѣмъ будетъ философія, когда она возвысится до яснаго и полнаго осуществленія и своего существа и своихъ истинныхъ задачъ, своего назначенія: она будетъ самосознаніемъ человѣка, она будетъ ученіемъ о жизни, о ея высшемъ благѣ и условіяхъ его достиженія. Этого сомосознанія философія могла достигнуть только послѣ того, какъ сознала ту общую почву, въ которой были скрыты всѣ эти ключи философствованія, и

тотъ глубокій родникъ, въ которомъ они брали свое начало: когда всѣ эти области философствованія были сведены къ основнымъ потребностямъ жизни, а потребности жизни, въ свою очередь, были сведены къ человѣческой природѣ, человѣческая-же природа поставлена въ связь съ міровымъ началомъ, тогда, естественно, философія оказалась ничѣмъ инымъ, какъ попыткой человѣка познать самого себя, свою природу, ея истинное назначеніе, ея цѣль въ связи съ познаніемъ существующаго. Въ такомъ понятіи о философіи находили стройную связь и объединеніе выше указанныя струи мысли: космологическая, этико-политическая, религіозная и другія. Но пока философія еще не возвысилась до этой ступени самосознанія, философскія теченія, казалось, жили каждое своей обособленной жизнью, только случайно сталкиваясь или соединяясь другъ съ другомъ и вліяя другъ на друга, развивались, слѣдовательно, какъ будто самостоятельно, каждое внутри своей области, копя наблюденія, ставя и рѣшая новые вопросы, творя новыя гипотезы, исправляя и расширяя старыя. Отсюда слѣдуетъ, что ни одно изъ этихъ разрозненныхъ теченій не выражало вполнѣ существа и задачи философіи, а только одну изъ сторонъ этого существа, одну сторону философской задачи, что эти теченія только были элементами для образованія болѣе полнаго понятія о существѣ философіи и ея задачѣ. Ни одно изъ нихъ въ отдѣльности не даетъ права рѣшать этотъ вопросъ. Но, взятыя всѣ вмѣстѣ, они ведутъ къ тому понятію о существѣ и задачѣ философіи, какое высказываемъ мы: философія вытекаетъ изъ желанія осмыслить человѣческую жизнь, уяснить ея высшую цѣль въ связи съ общимъ знаніемъ о мірѣ. Такимъ образомъ, и до-сократовскій періодъ греческой мысли, если разсматривать его во всей его сложности, со всѣхъ главныхъ его сторонъ, и съ болѣе глубокой точки зрѣнія, можетъ внушить тотъ взглядъ на существо и задачи философіи, какой развиваемъ мы. Во всякомъ случаѣ, рѣшающее значеніе въ этомъ вопросѣ долженъ имѣть, въ силу всего сказаннаго выше, не до-сократовскій поріодъ, а послѣдовавшій за нимъ, когда было достигнуто болѣе полное сознаніе предмета и задачи философіи и болѣе ясное понима-

ніе соотношенія ея различныхъ составныхъ частей. Это происходитъ въ первый разъ въ философіи Платона, не ранѣе. Слѣдовательно, съ Платона начинается исторія философіи, сознавшей свои истинныя задачи. Такимъ образомъ, нашъ взглядъ на задачи греческой философіи находитъ себѣ надлежащее историческое оправданіе, между тѣмъ, какъ тотъ взглядъ, который полагаетъ задачу греческой философіи въ построеніи метафизическаго, чисто теоретическаго міровоззрѣнія, не отвѣчаетъ фактамъ исторіи этой философіи. Неправильность этого взгляда состоитъ не въ томъ, что онъ приписываетъ греческой философіи такую задачу, которой она совсѣмъ не ставила себѣ; напротивъ, достиженіе достовѣрнаго всеобъемлющаго знанія, построеніе метафизическаго міровоззрѣнія, несомнѣнно, составляло одну изъ важныхъ задачъ греческой философіи; неправильность его состоитъ въ томъ, что эта подчиненная, производная задача превращается въ главную и коренную, а эта послѣдняя выдается за какое-то отступленіе отъ нормы, вслѣдствіе чего соотношеніе проблемъ, составлявшихъ содержаніе греческой философіи, представляется въ превратномъ видѣ. Если мы желаемъ соблюсти историческую объективность, если мы хотимъ брать явленія такъ, какъ они суть, а не класть ихъ на ложе Прокруста, мы не должны изъ понятія о метафизическомъ, чисто теоретическомъ міровоззрѣніи дѣлать главное, руководственное понятіе для исторіи греческой философіи; такимъ понятіемъ должно служить понятіе о философіи, какъ стремленіи къ осознанію жизни, къ активному самосознанію, къ выясненію высшей цѣли жизни, ея смысла, ея высшаго блага. Это не значитъ, что изслѣдователь долженъ брать и изучать одни только ученія о нравственности, о благѣ жизни и т. п.; вѣдь мы видѣли, что греческая мысль, отправляясь отъ потребностей жизни, отъ внушенныхъ ею представленій о цѣляхъ ея, непроизвольно расширяла свой кругозоръ и проходила въ выработкѣ и обоснованіи своихъ этическихъ взглядовъ три ступени: антропологическую, метафизическую и гносеологическую. Слѣдовательно, и метафизическія и гносеологическія ученія должны быть также изучаемы. Но исторія философіи, изу-

чая всѣ эти моменты греческой мысли, не должна упускать изъ виду, что центральнымъ пунктомъ, около котораго они группируются и объединяются, является вопросъ о благѣ и счастіи жизни, вопросъ этическій, и что философія есть выраженіе стремленія человѣка къ активному самосознанію. Такова та основная точка зрѣнія, съ которой мы будемъ излагать исторію греческой философіи.

Отдѣлъ первый.

ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЙ ПЕРІОДЪ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

М. г.г.! Изъ того, что философія только съ Платона, не ранѣе, пришла къ ясному сознанію своихъ дѣйствительныхъ задачъ, что только съ Платона появляются попытки дать связное, систематическое рѣшеніе проблемы блага и входящихъ въ нее главнѣйшихъ вопросовъ—этико-антропологическаго, метафизическаго и гносеологическаго, и что съ тѣхъ поръ и до конца своего существованія философія никогда уже не упускаетъ этихъ задачъ изъ виду, слѣдуетъ, что тотъ обширный періодъ исторіи греческаго духа, который предшествуетъ Платону, былъ только подготовительнымъ. Это было время, когда создавались и подготовлялись тѣ условія, изъ которыхъ могла возникнуть греческая философія, отвѣчавшая своему понятію; и это было время философскихъ начинаній. Подготовлялась та почва, то состояніе сознанія, изъ котораго могла произрасти эта философія; подготовлялись тѣ элементы, изъ объединенія которыхъ могло сложиться болѣе связное, цѣльное и широкое изслѣдованіе вопроса о благѣ жизни; развивался органъ мышленія до той ступени, на которой онъ оказался въ силахъ предпринять систематическое изслѣдованіе этого вопроса; и вмѣстѣ съ тѣмъ намѣчались основныя философскія точки зрѣнія на человѣка, міръ и ихъ взаимоотношеніе; вслѣдствіе этого подготовительный періодъ въ то-же время былъ и оригинальнѣйшимъ по своему философскому содержанію.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Греческое міровоззрѣніе въ эпоху Гомера и Гезіода и его значеніе для развитія философіи.

Гомеро-гезіодовское міровоззрѣніе не есть первоначальное міровоззрѣніе Грековъ.

М. г.г.! Всякій человѣкъ сначала живетъ, а потомъ размышляетъ о своей жизни, сремится осмыслить ее и выработать обоснованный взглядъ на ея цѣли и значеніе. Всякій изъ насъ въ своемъ развитіи переживаетъ такой періодъ, когда мы непосредственно и безотчетно отдаемся разнообразнымъ впечатлѣніямъ, чувствованіямъ, побужденіямъ, возникающимъ въ насъ, и сообразно съ ними и подъ ихъ прямымъ вліяніемъ составляемъ представленія о жизни, о себѣ, объ окружающемъ насъ мірѣ и нашемъ положеніи въ немъ. Это періодъ непосредственной жизни, когда взгляды человѣка на жизнь сливаются съ его наивными житейскими опытами, когда между тѣми и другими не чувствуется ни раздѣленія, ни противорѣчія. Продолжительность этого періода зависитъ частію отъ тѣхъ-же житейскихъ внушеній, частію отъ личной духовной одаренности каждаго; поэтому одни развиваются, начинаютъ размышлять о жизни ранѣе, другіе—позднѣе; у однихъ эти размышленія идутъ быстрѣе и успѣшнѣе, чѣмъ у другихъ; и одни достигаютъ болѣе глубокихъ и цѣльныхъ взглядовъ, чѣмъ другіе. Періодъ непосредственной жизни смѣняется періодомъ разсудочности, рефлексіи, высшимъ развитіемъ коихъ является научно-философское мышленіе, которое и создаетъ для объясненія и оправданія нашихъ идеаловъ жизни то или иное міровоззрѣніе. Рефлексія и научное философствованіе, какъ ея высшее выраженіе, стоятъ въ разнообразной и глубокой зависимости отъ непосредственной жизни. Сама жизнь, развиваясь и осложняясь, создаетъ необходимость рефлексіи надъ ней. Непосредственная жизнь является поэтому и предметомъ, и исходнымъ пунктомъ для рефлексіи и философіи. Непосредственная жизнь служитъ и той послѣдней основой, на которой покоится дѣятельность рефлектирующаго философствующаго ума: выводы разума и своей начальной и своей конечной точкой должны имѣть

что-либо непосредственно-данное и непосредственно переживаемое, что-либо непосредственно для насъ достовѣрное. Подобный-же періодъ непосредственной безотчетной жизни и внушенныхъ ею представленій переживаетъ и всякій народъ въ извѣстный періодъ своего развитія. Для Греціи такимъ періодомъ является періодъ т. н. религіозно-миѳологическаго міровоззрѣнія. Отсюда ясна необходимость ознакомиться съ религіозно-миѳологическимъ міровоззрѣніемъ грековъ раньше, чѣмъ обратиться къ изученію развитія ихъ наукообразнаго міровоззрѣнія,—ихъ философіи въ принятомъ смыслѣ слова. То міровоззрѣніе, которое нашло свое выраженіе въ поэмахъ Гомера и Гезіода, ни въ какомъ случаѣ не есть вполнѣ непосредственное міровоззрѣніе; оно содержитъ въ себѣ уже ясные слѣды рефлексіи; не есть оно и первоначальное религіозно-миѳологическое міровоззрѣніе грековъ. Несомнѣнно, ему предшествовали болѣе древнія міровоззрѣнія, въ основѣ которыхъ лежали иныя формы, иное содержаніе жизни, иное человѣческое самосознаніе и, можетъ быть, впечатлѣнія отъ иной внѣшней природы. Здѣсь не мѣсто пытаться возсоздавать эти весьма мало извѣстныя загадочныя міровоззрѣнія. Мы однако коснемся ихъ,—хотя лишь совершенно вскользь и въ самыхъ общихъ чертахъ,—такъ какъ нѣкоторые пережитки ихъ и лежащаго въ основѣ ихъ человѣческаго самосознанія замѣтны въ міровоззрѣніи гомеро-гезіодовскомъ и томъ самосознаніи, отраженіемъ котораго оно является.—Въ тотъ періодъ, когда вся энергія человѣка, невѣжественнаго, неопытнаго и потому безпомощнаго, зависящаго отъ всякихъ случайностей, тратилась на удовлетвореніе неотвратимыхъ тѣлесныхъ нуждъ, на постоянную жестокую борьбу за существованіе, среди всяческихъ, дѣйствительныхъ или воображаемыхъ опасностей; развитіе гуманныхъ чувствъ задерживалось, въ жизни человѣка особенное значеніе получали тѣлесная сила, отвага, ловкость, хитрость, коварство и т. п. качества, диктуемыя могучимъ инстинктомъ животнаго самосохраненія. Естественно, что эти именно качества велѣніемъ жизни получали выдающееся, главенствующее положеніе въ томъ представленіи, которое человѣкъ того вре-

мени составлялъ о себѣ, о своей доблести, о совершенствѣ человѣческомъ. Вызываемое условіями жизни самочувствіе и самосознаніе опредѣляло и взгляды человѣка на міръ и отношеніе къ нему. При полной зависимости отъ всякихъ внѣшнихъ случайностей религіозное чувство должно было быть крайне напряженнымъ, вслѣдствіе этого вездѣ, во всѣхъ явленіяхъ природы, во всѣхъ воздѣйствіяхъ ея на него человѣкъ видитъ проявленіе божественнаго начала, божественныхъ силъ; природа божественна и въ цѣломъ, и въ частяхъ; весьма возможно, что божественное сначала сливалось съ самой природой, ея частями и явленіями, и только потомъ отдѣлилось отъ нихъ, и такимъ образомъ создалось понятіе о демонахъ. Главнымъ качествомъ всякаго божественнаго существа должна была быть сила, мощь, имѣвшія столь высокую цѣнность для человѣка. Жизнь, полная опасностей и страха, случайныхъ неотвратимыхъ бѣдствій, внушала представленіе, что существуетъ много злыхъ божествъ, которыхъ необходимо умилостивлять, хотя есть и добрыя божества, помощь и благодѣянія которыхъ возбуждаютъ чувства благодарности и благоговѣнія. Остались слѣды древнѣйшаго обожествленія тѣхъ или иныхъ предметовъ и явленій мертвой, неподвижной и движущейся, природы, и природы живой - растеній, животныхъ; остались указанія на олицетвореніе и обожествленіе грозныхъ и жестокихъ могучихъ стихійныхъ силъ природы. Повидимому, эти представленія отражаютъ то время, когда природа своими величественными, грозными и гибельными явленіями вызывала въ человѣкѣ религіозный ужасъ, жизнь ея представлялась ему борьбой ужасныхъ, жестокихъ, сторукихъ титановъ, гигантовъ, громоздившихъ скалы на скалы, горы на горы, потрясавшихъ въ своей свирѣпой борьбѣ землю до самаго ея основанія. Можетъ быть, тутъ сказалось и вліяніе впечатлѣній иной, болѣе могучей и величественной природы, чѣмъ природа Греціи.

Остатки какъ этого имморальнаго религіознаго чувства и мышленія, такъ и лежавшаго въ его основѣ самосознанія имѣются еще въ значительной мѣрѣ и въ религіозно-миѳологическомъ міровоззрѣніи гомеро-гезіодовской эпохи. Такъ

какъ на смѣну [1]) этого міровоззрѣнія и появляются попытки самостоятельнаго, индивидуальнаго философскаго размышленія, то на немъ слѣдуетъ остановиться долѣе.

Замѣчанія о природѣ Греціи.

Какъ было разъяснено выше, для пониманія греческаго міровоззрѣнія нужно прежде всего быть знакомымъ съ природой Греціи и съ соціально-экономической культурой грековъ. Отсылая желающихъ детально познакомиться съ этими вопросами къ сочиненіямъ, касающимся географіи и исторіи Греціи, мы ограничимся сейчасъ напоминаніемъ только немногихъ, необходимыхъ для насъ фактовъ. Обратимся сначала къ особенностямъ греческой природы. Природа Греціи обладала такими качествами, которыя должны были могущественнымъ образомъ вліять на душу греческаго народа въ нѣкоторомъ опредѣленномъ направленіи. Страна эта, скорѣе бѣдная, чѣмъ богатая такъ наз. естественными дарами, требовала развитія энергіи и предпріимчивости, кромѣ того доставляла богатую пищу для развитія чувства красоты. Множество ландшафтовъ, въ которыхъ были равномѣрно представлены всѣ элементы красотъ природы и соединены въ самомъ тѣсномъ пространствѣ, видъ снѣжныхъ вершинъ, смѣющихся долинъ, суровыхъ горныхъ лѣсовъ, цвѣтами покрытыхъ луговъ, восхитительные дальніе виды, на широкій морской просторъ, отсутствіе всего чрезмѣрнаго, подавляющаго, гармоничное соединеніе разнообразнаго, „прозрачность воздуха, ясность неба, твердо-очерченныя формы горъ, часто столь далекіе, но большею частію съ ясными границами горизонты“, всѣ эти впечатлѣнія прежде всего должны были постоянно будить и питать чувство красоты. Послѣднее вслѣдствіе этого должно было получить могущественное значеніе во всѣхъ сферахъ греческой жизни. Прекрасная природа должна была постепенно наложить свою печать на весь духовный характеръ народа, на его воображеніе, его умственную дѣятельность, его жизненное настроеніе, его житейскіе идеалы. Природа, будя чувство

---

[1]) Поэтому для насъ не имѣетъ важнаго значенія вопросъ о разновременныхъ напластованіяхъ въ гомеровскихъ поэмахъ.

красоты и пріучая воображеніе грека имѣть дѣло съ образами, отличающимися гармонической красотой, „мѣрностью, ясностью и опредѣленностью“, этимъ самымъ не только давала работѣ воображенія эстетическое и поэтическое направленіе, но и облегчала ее, дѣлала воображеніе очень живымъ, подвижнымъ, дѣятельнымъ. Отсюда проистекаетъ невиданное богатство, разнообразіе и изящество миѳологическаго и поэтическаго творчества грековъ; отсюда также необычайная высота развитія пластическихъ искусствъ у нихъ,—скульптуры и архитектуры: сама природа облегчала имъ это творчество, побуждала къ нему, учила ему. Но здѣсь-же, въ природѣ Греціи, источникъ необычайныхъ умственныхъ успѣховъ грековъ. Потребность въ ясности, опредѣленности свойственна всякому уму. Природа Греціи ясностью, опредѣленностью, гармоничностью доставляемыхъ ею представленій шла на встрѣчу указанной умственной потребности, этимъ успѣхи логической мысли чрезвычайно облегчались, такъ какъ обработка ясныхъ и отчетливыхъ представленій для мысли несравненно легче, чѣмъ обработка представленій не ясныхъ, не отчетливыхъ, запутанныхъ; поэтому умственная работа дѣлалась пріятной по ея легкости и отчетливости, уму сообщалась ясность, свобода, смѣлость, острота. Вотъ почему такъ рано пробудилась любознательность среди грековъ, вотъ почему этотъ небольшой народъ, какъ-бы играя и шутя, безъ труда положилъ начало многимъ наукамъ и создалъ большое число оригинальныхъ философскихъ міровоззрѣній, изъ которыхъ нѣкоторыя отличаются великой геніальностью и многія поражаютъ ясностью, смѣлостью, неустрашимой послѣдовательностью. Вліянія, идущія отъ природы, отличаясь устойчивостью и постоянствомъ, воспитываютъ народъ въ извѣстныхъ постоянныхъ чувствахъ, создаютъ въ немъ нѣкоторое основное житейское настроеніе, кладутъ сильный отпечатокъ на его жизнепониманіе, и чѣмъ наивнѣе сыны того народа, который живетъ на данной территоріи, тѣмъ безотчетнѣе и вѣрнѣе слѣдуютъ они воспитательнымъ внушеніямъ природы.

Каковы-же, спрашивается теперь, были тѣ соціально-экономическія условія, среди которыхъ создалось интересующее насъ міровоззрѣніе? Прежде всего предъ нами уже не безпомощный, жалкій, угнетенный нуждой, подавленный страхомъ рабъ природы и ея случайностей. Человѣкъ достигъ уже нѣкоторой независимости отъ нея, извѣстной степени обезпеченности, благосостоянія и досуга. Существуетъ землевладѣніе, очень развито скотоводство, земледѣліе и садоводство пріобрѣтаютъ все большее значеніе, конечно, существуетъ и охота, и рыбная ловля; землевладѣніе цѣнится очень высоко; происходитъ уже концентрація его, существуетъ классъ безземельныхъ батраковъ, участь которыхъ считается величайшимъ бѣдствіемъ. Возникла и промышленность, и хотя почти все, что нужно было для обихода, изготовлялось дома, но были и профессіональные ремесленники, напр., кузнецы, гончары, искусные плотники, каменщики, кожевники; къ ремесленникамъ причисляются врачи, прорицатели и гадатели, такъ какъ они работали для общины за плату. Обрабатываются металлы, замѣтенъ совершающійся переходъ отъ мѣди къ желѣзу. Особаго купеческаго сословія еще не образовалось, торговля существуетъ, но не пошла дальше простого обмѣна; особенно крупныхъ городскихъ центровъ поэтому нѣтъ, но уже прокладываются пути сообщенія. Несмотря на простоту этихъ экономическихъ отношеній, сильно развито уже имущественное неравенство, населеніе разслоилось на богачей, людей средняго достатка (мелкихъ владѣльцевъ) и безземельныхъ батраковъ; на почвѣ этихъ отношеній образовалось политическое устройство, организовалось государство, богатство соединилось съ почетомъ и могуществомъ, и во главѣ государства сталъ царь изъ старѣйшинъ богатаго рода, вождь на войнѣ, верховный судья въ мирное время, жрецъ, посредникъ между государствомъ и богами. Царю помогаетъ главнымъ образомъ въ судопроизводствѣ совѣтъ старѣйшинъ изъ представителей знати, народное собраніе, состоявшее изъ мужчинъ, способныхъ носить оружіе, рѣшало всѣ важнѣйшія дѣла, но голосъ народный, повидимому, не имѣлъ особеннаго вѣса. Завязываются сношенія съ окружающими

Соціально-экономическія условія.

странами, частью торговыя, частью военныя; часто ведутся войны съ сосѣдями, предпринимаются и отдаленные морскіе походы, ради разбоя и добычи, а также ради колонизаціонныхъ цѣлей. Эпосъ воспѣваетъ какое-то великое движеніе племенъ къ малоазіатскому берегу. Эти времена переселенія миновали, но воинственное настроеніе, въ которомъ выросло поколѣніе, еще не улеглось. Народъ охотнѣе всего слушалъ разсказы о доблестныхъ битвахъ, смѣлыхъ морскихъ походахъ, разныхъ диковинныхъ странахъ и людяхъ, о всемъ томъ, что геройскіе предки совершили или испытали и узнали по волѣ боговъ и при дѣятельномъ участіи ихъ.

Такова была въ самыхъ общихъ чертахъ та соціально-экономическая почва, на которой выросъ гомеровскій эпосъ и завитое въ немъ міровоззрѣніе. Хотя, по всѣмъ признакамъ, высшіе и низшіе слои населенія того времени не потеряли еще духовной связи между собою, формы ихъ быта и ихъ духовные интересы, ихъ жизнепониманіе въ существѣ дѣла были одинаковы и различались только по степени; но гомеровскій эпосъ былъ созданъ преимущественно для высшаго класса, героевъ этого класса онъ воспѣваетъ, ихъ міровоззрѣніе и отражаетъ. „Это—эпосъ придворный, говоритъ знаменитый нѣмецкій филологъ Wilamowitz von Möllendorff; это фантазія воиновъ, это геройство—дворянское“ (См. Die Kultur der Gegenwart, I Th., Die griechische Litter. S. 7). Но такъ какъ, говоримъ мы, высшій классъ жилъ общей съ народомъ духовной жизнью, то эпосъ его получилъ общенародное значеніе, послуживъ безсознательнымъ выраженіемъ основныхъ тенденцій общенароднаго міровоззрѣнія.

Жизненное сознаніе и творчество идеаловъ.

М. г.г.! Жизнь той эпохи была уже достаточно богата и разнообразна, чтобы создать необходимыя условія духовнаго развитія. Однимъ изъ существенныхъ психологическихъ условій, отъ которыхъ зависитъ развитіе человѣка и его духовной культуры, является сознаніе различія между тѣмъ, что есть, и тѣмъ лучшимъ, которое можетъ и должно быть, т. е. между вреднымъ или безполезнымъ и полезнымъ, непріятнымъ и пріятнымъ, между красивымъ и безобразнымъ,

вѣрнымъ и ошибочнымъ, правдивымъ и ложнымъ, добрымъ, хорошимъ и дурнымъ и злымъ и т. п. Когда душевная жизнь достигаетъ этой ступени развитія, то указанная точка зрѣнія, точка зрѣнія лучшаго, болѣе совершеннаго, а затѣмъ и вполнѣ совершеннаго, является руководящею при созерцаніи вещей, и стремленіе къ лучшему, болѣе совершенному дѣлается болѣе или менѣе сознательнымъ мотивомъ жизни и дѣятельности; все разсматривается съ точки зрѣнія лучшаго, все не только воспринимается, но и оцѣнивается,— какъ явленіе природы, такъ и человѣкъ, его жизнь и дѣятельность; это именно мы и наблюдаемъ въ гомеровскую эпоху; греческая жизнь поднялась, слѣдовательно, на ту ступень, на которой полагается начало идеальному созерцанію вещей и творчеству идеаловъ жизни и дѣятельности. Добро, благо (агатὸнъ) въ значеніи совершеннаго, является господствующей этической категоріей гомеровскаго эпоса, какъ это правильно подмѣтилъ нѣмецкій ученый Вальтеръ въ своей обширной Исторіи эстетики въ древности: „каждая вещь благодаря своимъ свойствамъ въ сравненіи съ другими хороша, лучше или самая лучшая; о преимуществѣ и превосходствѣ состязается все и каждое, луки и щиты, кони и колесницы, герои и бои“ (Вальтеръ, стр. 15—16).

„Чѣмъ-же были живы“ люди гомеровской эпохи? какое представленіе имѣли они о томъ хорошемъ, совершенномъ, лучшемъ, которое они любили, котораго желали? Содержаніе представленія ихъ о лучшемъ было довольно разнообразно, его главнѣйшіе элементы были слѣдующіе.

На первомъ мѣстѣ по своему значенію и вліянію долженъ быть поставленъ элементъ эстетическій.

Эстетическій элементъ.

Грекъ гомеровской эпохи, благодаря успѣхамъ матеріальной и соціальной культуры, освободился отъ угнетающаго давленія физической нужды, достигъ сравнительной безопасности жизни, благосостоянія и досуга; онъ получилъ возможность свободнѣе отдаться впечатлѣніямъ окружающей среды, яснѣе и отчетливѣе пережить и перечувствовать ихъ. Главная роль принадлежала среди нихъ впечатлѣніямъ природы, отъ которой преимущественно зависѣло благосостояніе

человѣка того времени. А такъ какъ эти природныя вліянія носили эстетическій характеръ, будили чувство красоты, то вслѣдствіе этого чувство естественно - прекраснаго получило преобладающее значеніе въ гомеровскомъ идеалѣ. Природная, естественная красота и гармоничность въ мірѣ вещей и людяхъ—вотъ что грекъ чувствовалъ и замѣчалъ всего яснѣе и цѣнилъ всего больше. Это созерцаніе прекраснаго не было ни пассивнымъ, ни чисто-объективнымъ, оно заключало въ себѣ значительную долю активной заинтересованности: грекъ оцѣнивалъ созерцаемое прекрасное въ его значеніи для созерцающаго, онъ живо чувствовалъ, что прекрасное—хорошо для человѣка, есть нѣкоторое благо для него. Г. Лотце правильно указываетъ на то, что „природу греки ощущали собственно только въ видѣ обстановки и искали красоты ея болѣе въ томъ счастливомъ настроеніи, какое она намъ даетъ, а на произведенія ея смотрѣли преимущественно какъ на средства освѣжать и увеселять намъ существованіе, вовсе не пытаясь переживать заодно съ нею ея собственное, притаившееся отъ насъ, бытіе. Цвѣты, напримѣръ, имѣли гораздо болѣе цѣны въ вѣнкѣ, украшавшемъ голову человѣка (при большей части торжественныхъ случаевъ), нежели на родномъ кустѣ, носившемъ ихъ въ одиночествѣ. Ни живопись, ни поэзія не обращались у нихъ съ особенной любовью къ ландшафту; только гдѣ картины природы способны уяснить чувства человѣка, тамъ поэты Греціи уже со временъ Гомера мастерски умѣли набрасывать ихъ въ немногихъ характеристическихъ чертахъ; но онѣ были-бы совершенно для нихъ ничтожны, не достигай ихъ нѣмая красота полной своей живости въ настроеніи услаждающагося ею сердца“. „Слова, которыми Гомеръ прекрасно и умилительно заключаетъ краткую картину ночи: „и сердечно радуется ей пастухъ,“—эти слова передаютъ основной тонъ греческаго духа, для котораго не только все небесное великолѣпіе вращалось вокругъ спокойно лежащей земли, но и всѣ блага земныя предназначались на красу одному человѣческому же существованію“. Вполнѣ естественно чувство красоты, возбуждаемое впечатлѣніями природы, должно было сдѣлаться еще болѣе чуткимъ по отношенію

къ человѣческой красотѣ. Если грекъ цѣнилъ красоту природы и наслаждался ею, то тѣмъ болѣе онъ долженъ былъ цѣнить красоту человѣка, тѣмъ сильнѣе должно было быть его желаніе и самому обладать этимъ благомъ,—быть прекраснымъ. Природа Греціи благопріятствовала развитію этихъ ощущеній и стремленій. „Подъ кроткимъ небомъ Греціи, не вынуждавшимъ затворяться и прятаться отъ природы какъ отъ недруга, народъ, одаренный естественнымъ благообразіемъ, научился видѣть жизненныя блага и задачи воспитанія не только въ развитіи тѣлесной силы и бодрости, о чемъ заботится всякая новорожденная культура, но еще и въ благородствѣ внѣшняго облика, въ приличной осанкѣ и въ граціозности движеній вообще“ (Лотце). Но не только природныя, а и соціальныя условія положили свой отпечатокъ на представленіе Гомеровскихъ поэмъ объ идеальномъ, „лучшемъ“ человѣкѣ. Идеальные типы, рисуемые Гомеромъ,—воины-герои, почти всѣ принадлежащіе къ высшему и богатому военно-землевладѣльческому классу; настроеніемъ этого класса и диктуется подборъ тѣхъ превосходныхъ качествъ, которыми Гомеръ надѣляетъ „лучшихъ“, идеальныхъ людей. Такими качествами, конечно, являются тѣлесная красота, бодрый, мужественный видъ, сложеніе, выдающее могучую силу, мощныя и быстрыя ноги, вообще хорошая порода. Но необходимымъ дополненіемъ этихъ внѣшнихъ качествъ должны быть и внутреннія превосходныя качества: душевная мощь, энергія, храбрость, а также предпріимчивость, хитрость, острый, мѣткій, быстрый умъ и умѣніе дѣльную мысль высказать въ складной, убѣдительной и сильной рѣчи. Лишеніе этихъ качествъ внесло-бы дисгармонію въ идеальный образъ героя, воина, лишило бы его цѣльности, внѣшняя, мощная красота должна соединиться съ внутренней мощью. Только это соединеніе создаетъ истиннаго героя, дѣйствительно способнаго къ военнымъ подвигамъ, къ защитѣ себя, друзей и родины, только оно наглядно обнаруживаетъ, что красота хороша для человѣка, есть благо для него. Если внѣшнему прекрасному виду не отвѣчаютъ внутреннія качества личности, какъ напр., у Париса, то говорится въ порицательномъ смыслѣ: только

по виду ты лучшій; ты, правда, прекрасенъ, но не храбръ. Таковы существенныя, наиболѣе выдающіяся черты Гомеровскаго представленія о лучшемъ, совершенномъ человѣкѣ; въ идеалѣ, рисуемомъ Гомеромъ, черты внѣшнія, какъ сила и красота тѣла, черты, не имѣющія прямого моральнаго значенія, каковы душевная энергія, храбрость, умъ и даже хитрость, стоятъ на первомъ планѣ. Идеализирующей фантазіей грека руководило не моральное чувство, а эстетическое, чувство естественно-прекраснаго и цѣлесообразнаго для жизни и ея благополучія. Идеалъ Гомера въ своей основѣ есть чисто природный, а не моральный.

Этому уровню представленія о лучшемъ человѣкѣ отвѣчаетъ расцѣнка житейскихъ благъ, представленіе о радостяхъ и счастьѣ жизни. Въ мечтахъ гомеровскихъ людей о „лучшей жизни“, главное мѣсто еще занимаютъ блага физическія; надъ ихъ воображеніемъ господствуетъ богатство, благополучіе; часто ведутся рѣчи о пріятной нищѣ; особенно-же замѣтно благоволеніе къ хорошему вину. Прекрасная чувственная жизнь—вотъ преобладающая черта Гомеровскаго идеала жизни, духовныя и моральныя черты играютъ въ немъ второстепенную роль. Какая жизнь была бы для нихъ верхомъ блаженства? Объ этомъ мы узнаемъ изъ описанія жизни феакійскаго народа.—Феаки—это народъ, любимый богами, онъ живетъ далеко въ морѣ, на краю міра, непосѣщаемый другими смертными. Ихъ жизнь течетъ среди празднествъ, пѣнія, музыки и танцевъ. Какъ прекрасенъ климатъ ихъ страны! тамъ вѣчно вѣетъ благоуханный вѣтеръ, и въ то время, какъ одно зрѣетъ, другое опять уже цвѣтетъ. Въ палатахъ все изъ драгоцѣннаго металла. Стерегутъ палаты золотыя собаки, безсмертныя и нестарѣющіяся; золотые юноши стоятъ тамъ, держа факелы. Царь страны, Алкиной, сидитъ на тронѣ въ залѣ, царица около очага, окруженная служанками, прядетъ шерсть. „Алкиной-же сидитъ и пьетъ благовонное вино, безсмертному равный“. Боги иногда участвуютъ въ ихъ торжественныхъ гекатомбахъ (жертвоприношеніяхъ изъ ста быковъ). Корабли Феаковъ быстроходны. Феаки часто оказываютъ помощь плывущимъ по морю; они отличаются также

самымъ вѣжливымъ гостепріимствомъ. Въ такихъ-же чувственно-эстетическихъ чертахъ рисовалось и то счастье, какого герои желали для греческаго народа. Такъ, Одиссей говоритъ:

„Сладко вниманье свое намъ склонять къ пѣснопѣвцу, который,
Слухъ нашъ плѣняя, богамъ вдохновеньемъ высокимъ подобенъ.
Я-же скажу, что великая нашему сердцу утѣха
Видѣть, какъ цѣлой страной обладаетъ веселье, какъ всюду
Сладко пируютъ въ домахъ, пѣснопѣвцамъ внимая, какъ гости
Рядомъ по чину сидятъ за столами, и хлѣбомъ и мясомъ
Пышно покрытыми, какъ изъ кратеръ животворный напитокъ
Льетъ виночерпій и въ кубкахъ его опѣненныхъ разноситъ.
Думаю я, что для сердца ничто быть утѣшнѣй не можетъ!“

(Одисс. IX, 2—11 пер. Жуковскаго).

Изъ этихъ отрывковъ мы видимъ, что грекъ уже стремится не къ одному только удовлетворенію чувственныхъ потребностей. Удовлетвореніе послѣднихъ должно соединяться съ удовлетвореніемъ потребностей эстетическихъ, душевныхъ, съ поэзіей, музыкой и т. п. и вся картина жизни въ глазахъ грека принимаетъ веселый, ясный, эстетическій и чувственно-радостный характеръ. Натурально-эстетическимъ идеаломъ опредѣляется и взглядъ на человѣческое существо и исключительная цѣнность для грека земной жизни. То время не имѣло никакого понятія о чисто-духовномъ; хотя человѣка представляли состоящимъ изъ тѣла и души, но и душа была въ сущности матеріальнымъ существомъ. Въ основѣ самосознанія, такимъ образомъ, лежали факты чувственной жизни, и вслѣдствіе этого для Гомеровскаго

грека истинное бытіе человѣка—его душевно-тѣлесное бытіе, въ нераздѣльномъ соединеніи души съ тѣломъ, среди природныхъ физическихъ условій. Человѣкъ, со смертью лишившись тѣла, перестаетъ быть настоящимъ человѣкомъ и теряетъ возможность имѣть подлинную, реальную жизнь. Душа безъ тѣла—не человѣкъ, это безкровный, безсильный призракъ, тѣнь, ведущая жалкое, полусознательное, бездѣятельное прозябаніе „въ безотрадной обители мертвыхъ“ (Од. XI, 94). Со смертію душа человѣка не уничтожается, она остается и сходитъ въ Гадесъ (или Аидъ), обитель мертвыхъ. Но эта душа, отдѣленная отъ тѣла—не есть истинный человѣкъ, какъ это видно изъ того, что въ Одиссеѣ о героѣ Геркулесѣ говорится, что „бѣдная тѣнь его, душа, въ—Аидѣ, а самъ онъ—на Олимпѣ съ богами“. Этимъ отождествленіемъ подлиннаго человѣка съ живымъ физическимъ организмомъ, подлинной жизни съ тѣлесной жизнью объясняется и то, почему тѣни—души людей, живущія въ Аидѣ, такъ стремятся напиться крови,—этого жизненнаго элексира, этого сѣдалища жизни: благодаря этому напитку онѣ получатъ опять дѣйствительное бытіе, возвратятся отъ безсознательнаго прозябанія къ дѣйствительной жизни. Одиссей въ Аидѣ спрашиваетъ прорицателя Тирезія:

Ты же теперь мнѣ скажи, ничего отъ меня не скрывая,
Матери милой я вижу отшедшую душу: близъ крови,
Тихо сидитъ неподвижная тѣнь и какъ будто не смѣетъ
Сыну въ лицо поглядѣть и завесть разговоръ съ нимъ.
Скажи мнѣ,
Старецъ, какъ сдѣлать, чтобъ мертвая сына живого
узнала?
Такъ я его вопросилъ и, отвѣтствуя, такъ мнѣ сказалъ онъ:
Легкое средство на это, въ немногихъ словахъ я открою;
Та изъ безжизненныхъ тѣней, которой приблизиться
къ крови

Дашь ты, разумно съ тобою начнетъ говорить, но безмолвно
Та отъ тебя удалится, которой ты къ крови не пустишь.
Съ сими словами обратно отшедши въ обитель Аида,
Скрылась душа прорицателя, мнѣ мой сказавшая жребій.
Я-жъ неподвижно остался на мѣстѣ: но ждалъ я не долго;
Къ крови приблизилась мать, напилася и сына узнала.
Съ тяжкимъ вздохомъ она мнѣ крылатое бросила слово:
Какъ-же, мой сынъ, ты живой могъ проникнуть въ туманную область
Аида? Здѣсь все ужасаетъ живущаго; и т. д.

Ушедши съ земли, лишившись тѣла, и ведя, какъ представлялъ себѣ грекъ, чисто-призрачную, полусознательную жизнь, люди постоянно тоскуютъ о сладостно-милой жизни земной, тѣлесной. Земная жизнь имѣла въ глазахъ грека единственную и исключительную цѣнность, лишаясь ея, человѣкъ теряетъ все; эту мысль поэтъ влагаетъ въ уста перваго и любимѣйшаго героя, имъ воспѣваемаго „прекраснѣйшаго и лучшаго“—Ахиллеса (Од. XI, 483—491).

Въ предѣлахъ Аида.... гдѣ мертвыя только
Тѣни отшедшихъ, лишенныя чувства безжизненно рѣютъ, „въ безотрадной обители мертвыхъ“
Одиссей встрѣтилъ тѣнь героя Ахиллеса, царствующаго надъ мертвыми. Одиссей говоритъ Ахиллесу:
Ты межъ людьми и минувшихъ временъ и грядущихъ былъ счастьемъ
Первый: живого тебя мы какъ бога безсмертнаго чтили;
Здѣсь-же, надъ мертвыми царствуя, столь-же великъ ты, какъ въ жизни
Нѣкогда былъ; не ропщи-же на смерть, Ахиллесъ богоравный.
Такъ говорилъ я, и такъ онъ отвѣтствовалъ, тяжко вздыхая:
О Одиссей, утѣшенія въ смерти мнѣ дать не надѣйся;

Лучше-бъ хотѣлъ я живой, какъ поденщикъ работая въ полѣ,
Службой у бѣднаго пахаря хлѣбъ добывать свой насущный,
Нежели здѣсь надъ бездушными мертвыми царствовать, мертвый.

Т. о. идеалы гомеровской эпохи не на небѣ, не въ загробномъ, потустороннемъ мірѣ, а на землѣ. Всѣ чаянія, всѣ надежды, всѣ привязанности гомеровскаго человѣка—земныя. Счастливая, т. е. прекрасная земная, душевно-тѣлесная жизнь—вотъ высшее благо, которое единственно знаетъ Гомеровскій эпосъ. М. г.г. По многимъ причинамъ въ грекѣ Гомеровской эпохи должно было выработаться преобладающее оптимистическое отношеніе къ земной жизни. Прежде всего, эстетическая точка зрѣнія на жизнь уже въ самой себѣ носитъ задатки оптимизма, высокой оцѣнки и примиренія съ дѣйствительностью, міровой и человѣческой,—созерцаніе прекраснаго само по себѣ пріятно, доставляетъ удовлетвореніе и созерцаемая красота жизни сама по себѣ дѣлаетъ эту жизнь привлекательной и въ высокой степени цѣнной; кромѣ того, взоръ, прикованный къ прекрасному, привлекательному, только вскользь задѣваетъ невыгодныя стороны жизни и ея тягости; благодаря этому, бремя жизни дѣлается болѣе легкимъ. Съ другой стороны, идеализаціи земной жизни и глубокому удовлетворенію ею способствовали тѣ благопріятныя соціально-экономическія условія, въ какихъ находился классъ, идеалы котораго рисуетъ Гомеръ, богатый запасъ его физическихъ и душевныхъ силъ, простота душевнаго склада, немногочисленность потребностей. То, чего хотѣлъ грекъ отъ жизни, она еще давала ему въ такой степени, что міръ и жизнь казались ему полными радости и красоты, и что у него не являлось и мысли о томъ, что возможна еще другая, лучшая жизнь, которую ведутъ не среди прекрасной природы, не въ прекрасномъ, мощномъ тѣлѣ, не съ этой энергіей и умственной мощью, не наслаждаясь тою дѣятельностью и тѣми привязанностями, тѣми благами, которыя возможны только

на этой прекрасной землѣ, въ этой прекрасной тѣлесной жизни. Какъ-же понять эту идеализацію земной жизни? Эту удовлетворенность ею? эту исключительную цѣнность ея въ глазахъ грека? Должны-ли мы думать, что жизнь грека всегда была и въ дѣйствительности безоблачно - счастлива, что горе и бѣда его никогда не посѣщали, что онъ не зналъ даже, что такое несчастье? Думать такъ, конечно, невозможно. Даже самая свѣтлая картина человѣческой жизни не можетъ быть свободна отъ тѣней. Конечно, и на небѣ греческой жизни нерѣдко появлялись темныя тучи, заволакивавшія солнце ея счастья. И, разумѣется, грекъ не могъ этого не замѣтить, не переживать, не чувствовать. Какъ говоритъ Краузе (Hist. de la littér. grecque t. 1, p. 16 сл.), „грекъ обладалъ умомъ слишкомъ тонкимъ и сужденіемъ слишкомъ свободнымъ, чтобы въ одинъ прекрасный часъ не призадуматься надъ всѣмъ тѣмъ, что есть темнаго въ положеніи человѣка и несправедливаго или возмущающаго иногда въ ходѣ вещей. Въ то же время было невозможно, чтобы ихъ живая чувствительность не затрагивалась бѣдствіями жизни“. Нѣтъ, все это переживалъ, чувствовалъ и сознавалъ и грекъ гомеровской эпохи. И въ гомеровскихъ поэмахъ громко и ясно звучитъ грустная пессимистическая нота. Выразителемъ этого настроенія является многоопытный и многострадальный герой—царь Одиссей, который, послѣ разрушенія Трои, долженъ былъ, по волѣ боговъ, странствовать цѣлыхъ 10 лѣтъ среди разныхъ приключеній, опасностей и ужасовъ, прежде чѣмъ ему даровано было богами возвратиться на родину (Одисс. XVIII, 129—144), увидѣть свою землю, свою семью, своихъ подданныхъ. Онъ отправился въ походъ на Трою царемъ, во главѣ военной дружины, послѣ двадцатилѣтняго странствованія возвращается онъ въ свой домъ въ рубищѣ, притворяясь нищимъ. И вотъ что говоритъ онъ одному изъ гостей, и не чаявшихъ и не желавшихъ возвращенія прежняго владыки, вотъ какъ онъ описываетъ бѣдственныя, жалкія стороны человѣческой жизни:

Слушай-же, другъ, и размысли, размысли о томъ, что услышишь:

Все на землѣ измѣняется, все скоротечно; всего-же,
Что ни цвѣтетъ, ни живетъ на землѣ, человѣкъ скоротечнѣй;
Онъ о возможной въ грядущемъ бѣдѣ не помыслитъ, покуда
Счастіемъ боги лелѣютъ его и стоитъ на ногахъ онъ;
Если-жъ бѣду ниспошлютъ на него всемогущіе боги,
Онъ негодуетъ, но, твердый душой, неизбѣжное сноситъ:
Такъ суждено ужъ намъ всѣмъ, на землѣ обитающимъ людямъ,
Что-бъ ни послалъ намъ Кроніонъ, владыка безсмертныхъ и смертныхъ.

Подобное-же признаніе мы слышимъ и въ Иліадѣ, отъ героя Главка, который говоритъ Діомеду:

„Листьямъ въ дубравахъ древеснымъ подобны сыны человѣковъ;
Вѣтеръ одни по землѣ развѣваетъ, другіе дубрава,
Вновь расцвѣтая, рождаетъ; и съ новой весной возрастаютъ.
Такъ вѣдь и люди: одни нарождаются, тѣ погибаютъ“.

Наконецъ, иногда и сами боги указываютъ на ничтожество и слабость людей, на несчастье ихъ жизни, на перемѣнчивость ихъ настроенія. Такимъ образомъ, несомнѣнно, грекъ не закрывалъ свои глаза на темныя стороны человѣческаго существованія. Но замѣчательно, что это сознаніе тѣневыхъ сторонъ земной жизни не нарушало основного оптимистическаго жизнерадостнаго, жизнелюбиваго настроенія грека и его эстетическаго отношенія къ жизни. Несмотря ни на что, преобладающее настроеніе грека было ясное, безоблачное, жизнерадостное, и преобладающее его отношеніе къ жизни — эстетическое. Жизнь казалась ему прекрасной и радостной. Пессимистическія ноты, звучавшія въ жизненномъ чувствѣ грека, сообщали тѣмъ большую остроту и напряженность его основному эстетико-оптимистическому настроенію. Грустныя ноты не только не нару-

шали, а даже поддерживали общій жизнерадостный тонъ его жизни, темные штрихи тѣмъ болѣе оттѣняли общую свѣтлую жизнерадостность. Возьмите картину, написанную въ самыхъ свѣтлыхъ, яркихъ, сіяющихъ тонахъ. И въ этой картинѣ необходимы нѣкоторыя темныя полосы, темные штрихи, нѣкоторое количество тѣни для того, чтобы рельефнѣе выдвинуть для вниманія общій свѣтлый фонъ картины. Тоже самое значеніе имѣютъ и пессимистическія ноты въ жизненномъ чувствѣ грека гомеровской эпохи. Тѣневыя стороны жизни дѣлали тѣмъ болѣе яркими ея ясныя, свѣтлыя, прекрасныя стороны, и грекъ наслаждался этой прекрасной жизнью, смиренно принимая тѣ дары и тѣ испытанія, какіе ни пошлютъ ему боги или неотвратимая судьба. И ни въ чемъ не сказалась съ такой яркостью привязанность грека къ земной жизни съ ея свѣтлыми земными радостями, какъ въ мечтѣ о вѣчной счастливой тѣлесной жизни среди прекрасной природы. Грекъ ничего не могъ представить себѣ лучше земной жизни, но неумолимый рокъ полагаетъ предѣлъ ей въ смерти человѣка. Не естественно-ли, что у грека являлась мечта: какъ хорошо-бы вѣчно жить? какъ хорошо-бы быть вѣчно юнымъ, прекраснымъ, быть въ состояніи наслаждаться вѣчными радостями земли и никогда не умирать! Не замѣчаемъ-ли мы, что, чего намъ хочется, въ то намъ легче и вѣрится? Это—общечеловѣческое свойство. И оно тѣмъ болѣе властно надъ душой человѣка, чѣмъ наивнѣе и неразвитѣе его умъ. Греку гомеровской эпохи было поэтому легче увѣровать, что и дѣйствительно случается то, чего ему такъ страстно хотѣлось: что есть вѣчная, прекрасная, счастливая жизнь среди прекрасной природы. Съ этой вѣрой мы дѣйствительно уже встрѣчаемся у Гомера. Въ его пѣсняхъ мы находимъ вѣру грека въ то, что существуютъ въ земномъ мірѣ особые острова или поля, луга блаженныхъ, Елисейскія поля, гдѣ живутъ блаженные люди, вѣчной, счастливой жизнью, которой не грозитъ смерть. Но эта блаженная доля суждена не всѣмъ, а только нѣкоторымъ людямъ, чѣмъ-либо выдающимся и близкимъ къ богамъ. Такъ, въ Одисс. IV, ст. 560—565, мы читаемъ слѣдующее:

Но для тебя, Менелай, приготовили боги иное:
Ты не умрешь и не встрѣтишь судьбы въ многоконномъ Аргосѣ.
Ты за предѣлы земли, на поля Елисейскія будешь
Посланъ богами—туда, гдѣ живетъ Радамантъ златовласый,
(Гдѣ пробѣгаютъ свѣтло безпечальные дни человѣка,
Гдѣ ни мятелей, ни ливней, ни хладовъ зимы не бываетъ;
Гдѣ сладкошумно летающій вѣетъ Зефиръ, Океаномъ
Съ легкой прохладой туда посылаемый людямъ блаженнымъ),
Ибо супругъ ты Елены и зять громовержца Зевеса.

Такъ любилъ грекъ земную жизнь, не взирая на ея скорби и бѣдствія. Онъ никогда-бы не хотѣлъ разстаться съ ней; онъ желалъ-бы, чтобы она вѣчно продолжалась въ тѣхъ-же земныхъ, но лучшихъ, болѣе благопріятныхъ условіяхъ. Мечта о блаженной жизни на Елисейскихъ поляхъ есть апоѳеозъ земной жизни.

Моральный элементъ.

М. г.г.! Гомеровскій идеалъ человѣка хотя и опредѣлялся преимущественно натурально-эстетическими мотивами, но не былъ лишенъ и моральныхъ элементовъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь внѣшняя и внутренняя мощь и краса, которыя такъ цѣнилъ грекъ, хотя были привлекательны и пріятны и сами по себѣ, но ихъ значеніе усиливалось еще тѣмъ, что онѣ давали возможность „герою“ наилучшимъ образомъ исполнить свои обязанности по отношенію къ родинѣ: защищать ее отъ враговъ, жертвуя для нея даже своей жизнью. Такимъ образомъ, эстетическій элементъ въ гомеровскомъ идеалѣ оказывается связаннымъ съ элементомъ моральнымъ. Къ изслѣдованію моральныхъ сторонъ гомеровскаго идеала мы теперь и должны обратиться. Нравственность внутреннѣйшими узами связана съ областью взаимныхъ отношеній людей, съ ихъ общественной жизнью. Нравственность имѣетъ въ послѣдней свою естественную стихію, въ которой она зарождается и развивается, отливаясь въ тѣ или иныя кон-

кретныя формы. Элементарнымъ, зачаточнымъ формамъ общественно-государственной жизни гомеровскихъ временъ отвѣчаетъ элементарный и зачаточный характеръ нравственности. Основное предположеніе самой возможности всей моральной жизни и всякаго моральнаго развитія заключается въ сознаніи различія добраго и злого, въ нравственной разумности. Это сознаніе является тѣмъ необходимымъ зерномъ, изъ котораго развивается вся нравственная жизнь. И мы видимъ, что человѣкъ гомеровской эпохи сознаетъ въ себѣ существованіе этой способности, приписываетъ ее себѣ (Од. XVIII, 228), считаетъ ее признакомъ, отличающимъ моментъ достиженія зрѣлаго возраста. Пенелопа укоряетъ сына Телемака въ томъ, что онъ, не смотря на свой зрѣлый уже возрастъ, неразумно допустилъ обидѣть въ своемъ домѣ чужеземца, это можетъ навлечь на него „постыдный упрекъ отъ людей“. И матери такъ отвѣчалъ благомысленный сынъ Одиссеевъ:

Милая мать, твой упрекъ справедливъ, на него не могу я
Сѣтовать. Нынѣ я все понимаю; и мнѣ ужъ не трудно
Зло отличать отъ добра; изъ ребячества вышелъ я, правда;
Но не всегда и теперь удается мнѣ лучшее выбрать (Од. XVIII, 226—230).

Наши незваные гости приводятъ мой умъ въ безпорядокъ;
Злое одно замышляютъ они; у меня-жъ руководца
Нѣтъ (231—233).

И не только гомеровскій грекъ сознаетъ въ себѣ существованіе способности различать добро отъ зла, но онъ уже понимаетъ и то значеніе, какое имѣетъ для нравственной, хорошей жизни богатство нравственнаго житейскаго опыта. Бухгольцъ указываетъ, что по гомеровскому воззрѣнію нравственная дѣятельность покоится на знаніи; только посредствомъ опыта, въ широкомъ смыслѣ слова, благодаря обширному обращенію съ міромъ и образовывающему общенію

со старшими и болѣе опытными, можетъ быть пріобрѣтена та сумма познаній и та дѣльность, благодаря которымъ является способность къ нравственности и такому образу дѣйствій, который отвѣчаетъ требованіямъ общепринятой „правды“. По Гомеру (см. Бухгольцъ), разъ кто узналъ хорошее и справедливое, долженъ и исполнять его; нравственная разумность и воля сливаются у Гомера, и разумный человѣкъ необходимо въ то-же время и нравственный человѣкъ. Такъ же впослѣдствіи будетъ говорить и Сократъ. Но на ряду съ нравственнымъ опытомъ и образованіемъ еще большее значеніе придается въ гомеровскомъ эпосѣ происхожденію, породѣ; благородный считается отъ природы особенно способнымъ стать нравственно-разумнымъ и хорошимъ; хорошій не можетъ испортиться, дурной—исправиться; характеръ прирожденъ человѣку, воспитанію, поэтому, за нѣкоторыми исключеніями придается второстепенное значеніе (Бухгольцъ, Буркгардтъ въ „Ист. Культуры). Благодаря нажитому нравственному опыту сознана была разница въ цѣнности человѣческихъ потребностей и стремленій, выработалось нѣкоторое опредѣленное отношеніе къ нимъ и, такимъ образомъ, положенъ былъ зачатокъ для развитія собственно моральнаго, духовнаго идеала человѣка. У грека составилось представленіе о нѣкоторомъ желательномъ, нормальномъ, общемъ направленіи душевной жизни, нѣкоторомъ опредѣленномъ настроеніи сердца, направленіи воли и характерѣ дѣятельности. Опираясь на свой моральный опытъ, грекъ уже сознавалъ, что существуетъ нѣкоторый зародышъ здравой душевной жизни, который долженъ развиться и побороть всѣ болѣзненные аффекты сердца, всѣ низшія похоти и страсти, долженъ дать надлежащее направленіе сердцу и волѣ. Центръ, источникъ всѣхъ движеній, какъ хорошихъ, желательныхъ, такъ и нехорошихъ, нежелательныхъ, указывается въ аффективной, эмоціонально-волевой сторонѣ нашей душевной энергіи. Борьба съ нежелательнымъ направленіемъ этой энергіи и приданіе ей направленія желательнаго—есть задача „здравомудрія“, здраваго разумѣнія. Желательное направленіе жизни есть состояніе нравственной разумности. Въ приведенныхъ нами взглядахъ на

нравственное состояніе человѣка и желательное направленіе его жизни и дѣятельности, понятія добра и зла, доблести и порока получаютъ теперь дѣйствительно моральный оттѣнокъ въ собственномъ смыслѣ слова. Но нельзя не отмѣтить и въ этихъ взглядахъ вліянія эстетической точки зрѣнія. Прекрасному чуждо все чрезмѣрное, нестройное и всегда присущи соразмѣрность и гармонія. Кто ищетъ прекраснаго, тотъ, слѣд., ищетъ вмѣстѣ съ тѣмъ соразмѣрности и гармоніи. И кто ищетъ красоты въ жизни и дѣятельности, тотъ будетъ искать соразмѣрности и гармоніи въ нихъ; кто съ мѣриломъ красоты обратится къ своимъ внутреннимъ чувствамъ, мыслямъ, стремленіямъ, побужденіямъ, дѣяніямъ, тотъ и здѣсь будетъ осуждать все чрезмѣрное, будетъ желать мѣрности и гармоническаго взаимоотношенія силъ и дѣятельностей. Ничего слишкомъ, мѣра во всемъ—этотъ столь извѣстный впослѣдствіи, съ т. н. эпохи семи мудрецовъ, девизъ всей народной житейской мудрости, намѣчается уже въ гомеровскихъ поэмахъ. Нравственная разумность и мѣрность, соблюденіе границъ въ своихъ чувствахъ и желаніяхъ являются необходимымъ условіемъ и нормальнаго соціальнаго поведенія. Въ комъ не развитъ нравственный смыслъ, и кто не умѣетъ держать свои чувства и порывы въ должныхъ границахъ, тотъ впадаетъ въ дерзкое высокомѣріе и насиліе, нарушаетъ устои общественныхъ отношеній, нарушаетъ „правду“ и совершаетъ „неправду“. Чувство справедливости, сознаніе того, что каждый уже въ силу своего положенія въ общественной организаціи пользуется правомъ на извѣстныя блага, это чувство можетъ развиваться лишь тогда, когда люди признаютъ извѣстныя обязанности по отношенію къ своимъ согражданамъ, когда они убѣждены въ значеніи и необходимости соціальныхъ нормъ. Нравственная жизнь гомеровской эпохи поднялась уже до этой именно ступени. Въ гомеровскихъ поэмахъ мы не встрѣчаемъ еще термина „справедливость“, вмѣсто него употребляется слово дикэ, „право“, „обычай“, „правда“, и прилагательное дикаіосъ, согласный съ обычаемъ, правдой, правый. Правда, какъ соціальная норма, соціальное требованіе, несомнѣнно, уже стоитъ предъ нравственнымъ взоромъ гомеровскихъ героевъ;

она имѣетъ въ гомеровскихъ поэмахъ два смысла: 1) правда означаетъ правдивость, 2) справедливость. И та, и другая одинаково восхваляются, нарушеніе той и другой— осуждается, такъ какъ и та, и другая являются необходимѣйшимъ условіемъ общественной жизни. Нажиты уже были и другіе мотивы, которые также носили несомнѣнный морально-соціальный характеръ; таковы были: чувство чести, какъ чувство собственнаго нравственнаго достоинства,—стыдъ предъ самимъ собою; чувство чести, какъ стыдъ предъ другими, опасеніе позора и порицанія и, конечно, наказанія. Стыдъ предъ собой—чувство, напоминающее то, что называется совѣстью личной, индивидуальной; стыдъ предъ другими — чувство, очень близкое къ тому, что теперь наз. общественной совѣстью; если кто-либо, намѣреваясь совершить или совершивъ какой-либо нехорошій поступокъ, чувствуетъ стыдъ не только предъ собой, но и предъ другими, то это предполагаетъ, что и другіе, какъ и онъ самъ, относятся къ данному поступку съ осужденіемъ, слѣд., въ этомъ случаѣ предполагается извѣстное, общее всѣмъ, нравственное сознаніе, сопровождаемое одинаковыми нравственными чувствованіями, которое можно назвать общественной совѣстью (Leop. Schmidt, Ethik d. alt. Gr. I, S. 209—210. Одисс. 2, 64. Ил. 13, 122). Чувство собственнаго достоинства связано съ другими мотивами, побуждающими къ доблестной жизни и дѣятельности: соревнованіемъ и желаніемъ славы. Благородная и энергичная душа жаждетъ не просто сохранить свою честь, но и превзойти своими достоинствами другихъ, „быть всегда впереди“, и распространить славу своихъ доблестей не только среди современниковъ, но и среди потомковъ. Эти мотивы имѣли могучую силу надъ душой гомеровскихъ героевъ и желаніе—отличиться, достичь совершенства—можно назвать истиннымъ девизомъ ихъ жизни, всѣхъ ихъ стремленій.

Жилъ Гипполохъ, отъ него я рожденъ и горжусь своимъ родомъ.
Онъ послалъ меня въ Трою и мнѣ заповѣдовалъ крѣпко

Тщиться другихъ превзойти, непрестанно пылать отличиться,
Рода отцовъ не безчестить, которые славой своею
Были отличны въ Эфирѣ и въ царствѣ Ликійскомъ пространномъ.

Ахиллесу было предсказано, что его судьба можетъ сложиться двояко: либо онъ прославится на всѣ вѣка, но зато рано въ юныхъ лѣтахъ умретъ; либо проживетъ до глубокой старости, но въ безвѣстности. И Ахиллесъ выбираетъ первое. Доблесть и слава, о которыхъ мечтали эти герои, были—доблесть военная, слава,—пріобрѣтенная военными подвигами. Но слава среди современниковъ и потомковъ пріобрѣтается не одними только военными доблестями, она зависитъ также и отъ моральныхъ качествъ героя. Воспитатель Ахиллеса, старецъ Фениксъ, такими словами пытается смягчить гнѣвъ героя, оскорбленнаго царемъ Агамемноном:

Сынъ мой, смири-же ты душу высокую, храбрый не долженъ
Сердцемъ немилостивъ быть; умолимы и самые боги.

Такимъ образомъ, въ представленіе о храбромъ воинѣ вносится привлекательная моральная черта: великодушіе, милостивость.

Миѳическія сказанія грековъ показываютъ, что они умѣли уже цѣнить и удивляться любви и самопожертвованію, напр., Антилоха, который жертвуетъ жизнью, защищая своего стараго отца Нестора; самоотверженію Алкесты, которая терпитъ смерть вмѣсто своего супруга Адмета; Орфея, который спускается въ подземный міръ, чтобы спасти изъ мрачнаго царства тѣней свою супругу Евридику; Пейриоя, который сопровождаетъ Тезея въ его опасномъ пути, и т. д. Любовь они разсматривали какъ естественный элементъ настроенія человѣка. Объ этомъ говоритъ обычай Гомера прилагать къ близкимъ людямъ и лицамъ сплошь слово милый, любезный, какъ выраженіе взгляда, что ко всему

своему близкому чувствуютъ любовь. Насколько цѣнились и вызывали удивленіе любовь и самоотверженіе, настолько порицалось себялюбіе, эгоизмъ. Почти во всѣхъ перечисленныхъ нами случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ родственными, кровными привязанностями. Но нѣтъ сомнѣнія, что одобрялась милость и доброта и по отношенію къ чужимъ. Въ Одиссеѣ въ уста Пенелопы поэтъ влагаетъ слѣдующій возвышенный въ нравственномъ смыслѣ взглядъ (XIX, 328—334):

Не на долго намъ жизнь достается на свѣтѣ;
Кто здѣсь и самъ безъ любви, и въ поступкахъ ея не являетъ,
Тотъ ненавистенъ, пока на землѣ онъ живетъ, и желаютъ
Зла ему люди; отъ нихъ поносимъ онъ нещадно и мертвый;
Кто-жъ, безпорочный душой, и въ поступкахъ своихъ безпороченъ,
Имя его, съ похвалой по землѣ разносимое, славятъ
Всѣ племена и народы, всѣ добрымъ его величаютъ.—

Такимъ образомъ, и „въ гомеровскомъ обществѣ мы встрѣчаемъ уже идеи гуманныя въ самомъ прямомъ и широкомъ значеніи этого слова; гомеровское общество уже выработало идею о томъ, что существуютъ такія дѣянія, которыя было бы беззаконіемъ совершать по отношенію ко всякому человѣку, къ *человѣку* вообще. Отправляясь къ Троѣ, Одиссей заѣхалъ въ Эфилу (городъ въ Элидѣ) къ нѣкоему Илу, чтобы достать у него яду для отравленія своихъ стрѣлъ; но Илъ не далъ ему яду, „боясь боговъ вѣчносущихъ“ (Од. 1, 259—263) (Проф. Д. М. Петрушевскій. Общ. и госуд. у Гомера. 1913. с. 55).

Понятія любви, доброты, съ одной стороны, и жестокости, немилосердія, съ другой, примѣняются къ оцѣнкѣ личности, становятся мѣриломъ, опредѣляющимъ отношеніе къ ней другихъ; не только красота, мощь, умъ, храбрость, военные подвиги, но и доброта и любовь, жестокость и немилосердіе создаютъ дурную или хорошую славу о людяхъ;

здѣсь мы имѣемъ зачатки понятія о доблести моральной.— Этотъ краткій очеркъ болѣе или менѣе цѣнныхъ моральныхъ взглядовъ, нажитыхъ гомеровской эпохой, мы должны пополнить указаніемъ еще на одинъ важный для этики фактъ. Въ гомеровскихъ пѣсняхъ, описывающихъ мало развитыя, только на внѣшнюю или внутреннюю защиту мѣтящія государственныя учрежденія, есть слѣды сознанія того, что нравственность привязана къ государственному порядку. Напр. это сознаніе видно въ слѣдующемъ разсказѣ Одиссея о жизни циклоповъ (IX, 105—115):

Далѣе поплыли мы, сокрушенные сердцемъ, и въ землю
Прибыли сильныхъ, свирѣпыхъ, не знающихъ правды Циклоповъ.
Тамъ беззаботно они, подъ защитой безсмертныхъ имѣя
Все, ни руками не сѣютъ, ни плугомъ не пашутъ; земля тамъ
Тучная щедро сама безъ паханья и сѣва даетъ имъ
Рожь и пшено, и ячмень, и роскошныхъ кистей винограда
Полныя лозы, и самъ ихъ Кроніонъ дождемъ орошаетъ.
Нѣтъ между ними ни сходбищъ народныхъ, ни общихъ совѣтовъ;
Въ темныхъ пещерахъ они, иль на горныхъ вершинахъ высокихъ
Вольно живутъ; надъ женой и дѣтьми безотчетно тамъ каждый
Властвуетъ, зная себя одного, о другихъ не заботясь.

Темныя стороны моральнаго сознанія.

Но содержаніе нравственнаго сознанія гомеровской эпохи не исчерпывается сейчасъ перечисленными чертами. Конечно, жизнь „героевъ“, поведеніе ихъ часто не отвѣчаетъ этимъ требованіямъ. Нравственное далеко еще не было сознано во всей его чистотѣ; въ нравственномъ сознаніи той эпохи, въ ея нравственныхъ чувствахъ и требованіяхъ мы встрѣчаемъ такія, которыя стоятъ въ противорѣчіи съ перечисленными выше и свидѣтельствуютъ объ ограниченности, недостаточномъ развитіи и противорѣчивости нравствен-

наго сознанія. Этими противорѣчіями страдаютъ даже лучшіе и любимѣйшіе герои эпоса: Ахиллесъ и Одиссей. Способный къ самымъ сильнымъ и нѣжнымъ чувствамъ къ своему другу, Ахиллесъ считаетъ для себя обязательной самую жестокую и безпощадную месть врагу. Требованіе правдивости и справедливости по отношенію къ недругу не считается обязательнымъ, напротивъ, по отношенію къ врагу одобряется коварство и безпощадное насиліе. Одобряется чувство любви къ семейнымъ, роднымъ, друзьямъ, родинѣ, восхваляется великодушная доброта къ беззащитному иноземцу, но чувство любви къ ближнему поглощено „справедливостью“, понимаемой внѣшне и узко, въ смыслѣ принципа: око за око. О любви къ врагу не можетъ быть и рѣчи: въ общемъ господствуетъ, оправдываемое „справедливостью“, противоположное правило: люби друга, ненавидь врага и вреди ему всѣми средствами.

Примиреніе противорѣчій въ натуралистической точкѣ зрѣнія.

Гомеровскій герой свободно и полно, наивно предается всѣмъ являющимся въ немъ чувствамъ, порывамъ, страстямъ, и его мощная и обильная энергія, его бурная юная сила иногда доводитъ его въ проявленіи ихъ до крайностей. Отсюда противорѣчія въ его жизни и поведеніи. Но его жизнь противорѣчива лишь съ точки зрѣнія моральной. Съ точки же зрѣнія натурально-эстетической она цѣльна, естественна; герой остается самимъ собой при всей противоположности его мыслей, чувствъ и страстей, онъ всегда вѣренъ себѣ, прекрасенъ, могучъ, мужественъ; его нравственныя противоположности не наносятъ ущерба этимъ главнымъ его качествамъ.

Религіозный элементъ жизненнаго сознанія гомеровской эпохи.

М.м. г.г.! Мы теперь до извѣстной степени знаемъ и понимаемъ человѣка гомеровской эпохи; мы познакомились съ его самосознаніемъ и самочувствіемъ; отсюда мы можемъ познать и его богословіе и религію. Каковъ человѣкъ, каково его самосознаніе и самочувствіе, таковъ и его богъ, такова и его религія. Тайна теологіи—антропологія; тайна духа абсолютнаго—конечный человѣческій духъ—этотъ принципъ къ греческой теологіи и религіи имѣетъ полное примѣненіе.

Въ Гомеровскихъ богахъ мы сейчасъ увидимъ знакомыхъ уже намъ гомеровскихъ людей, но въ размѣрахъ увеличенныхъ и въ количественномъ и качественномъ отношеніяхъ; въ мірѣ гомеровскихъ боговъ явно отразился міръ гомеровскихъ героевъ, не исключая даже и формъ ихъ быта. Гомеровская теологія далеко уже не примитивна; подъ вліяніемъ успѣховъ культуры и развитія самосознанія, болѣе мѣрныхъ и прекрасныхъ впечатлѣній природы дикія силы природы представляются уже побѣжденными, скованными и низвергнутыми въ самыя бездны земли, въ тартаръ; эти силы развѣнчаны, онѣ уже, повидимому, не служатъ предметомъ религіознаго почитанія, въ честь ихъ не существуетъ никакого культа (Buchholz, Homer. Real. III, 1, § 1). Надъ міромъ природы и людей, по представленіямъ гомеровскихъ поэмъ, господствуетъ болѣе близкая къ человѣку династія прекрасныхъ и могучихъ человѣкоподобныхъ боговъ съ Зевсомъ-Кронидомъ во главѣ, третья, по Гезіоду, династія, которой предшествовали династіи Кроноса и Ураноса, олицетворявшія, повидимому, безмѣрныя стихійныя силы природы. Греки гомеровской эпохи воплотили въ своихъ богахъ то представленіе о совершенныхъ существахъ, до какого они возвысились. Все, что греки считали лучшимъ, превосходнымъ, желаннымъ, о чемъ они мечтали, все это они перенесли на міръ своихъ боговъ. Припомнимъ, что греки выше всего цѣнили мощь, красоту, силу ума, любили тѣлесную, земную жизнь, этими благами хотѣли-бы вѣчно наслаждаться;—разсматривая міръ ихъ боговъ, мы найдемъ, что въ немъ всѣ мечты грековъ стали дѣйствительностью. Гомеровскіе боги невыразимо прекрасны, колоссальны, могучи и тѣломъ, и умомъ, безсмертны, не могутъ старѣться, а всегда сохраняютъ свою полную мощь и красоту; въ климатическомъ отношеніи мѣсто ихъ обитанія не оставляетъ желать ничего лучшаго: это—Олимпъ (Од. VI, 42—47),

Гдѣ обитель свою, говорятъ, основали
Боги, гдѣ вѣтры не дуютъ, гдѣ дождь не шумитъ хладоносный,
Гдѣ не подъемлетъ мятелей зима, гдѣ безоблачный воздухъ

Легкой лазурью разлитъ и сладчайшимъ сіяньемъ проникнутъ;
Тамъ для боговъ въ несказанныхъ утѣхахъ всѣ дни пробѣгаютъ.

Жизнь олимпійцевъ—довольно точная копія съ жизни аристократіи греческой; боги женаты, но не особенно вѣрны своимъ женамъ; и едвали не болѣе всѣхъ грѣшитъ въ этомъ Зевсъ. Семейная жизнь ихъ бываетъ не безъ ссоръ и дрязгъ; иной разъ раздраженная богиня-мать и ударитъ строптивую богиню дочь, по божественной ланитѣ божественной рукой, или пустится на хитрости съ своимъ богомъ-супругомъ; и вообще при дворѣ Олимпійскаго царя, Зевса, интригъ не меньше, чѣмъ при дворѣ любого земного царя или аристократа. Олимпійцы въ то же время являются олицетвореніемъ и человѣческихъ общественныхъ силъ, отраженіемъ раздѣленія національныхъ политическихъ властей. „По совѣту древней Геи, въ силу предвѣчнаго опредѣленія судьбы, союзники божественнаго полиса распредѣляютъ между собою вселенную по жребію, признаютъ за собою отдѣльныя отрасли управленія міромъ. Царство боговъ воплощаетъ собою принудительное равновѣсіе общественныхъ силъ и служитъ для вѣрующихъ образцомъ юридическихъ взаимоотношеній. Надмірная община богочеловѣковъ, живописуемая въ античной миѳологіи, есть такая-же аристократическая община, какъ и Валгалла сѣвернаго религіознаго эпоса, подкопанная впослѣдствіи трудолюбивыми Нибелунгами. Божественный полисъ, царство привилегированной праздности и самодовольнаго покоя, является замкнутымъ союзомъ безсмертныхъ художниковъ жизни“ (В. Н. Сперанскій. Общественная роль философіи. Вып. 1. с. 11. СПБ. 1913). И по метафизическимъ, и по нравственнымъ своимъ свойствамъ гомеровскіе боги подобны людямъ; боги и люди различаются между собою болѣе количественно, чѣмъ качественно. Боги по природѣ совершеннѣе людей, но далеки отъ идеала божескаго совершенства, какъ онъ былъ понятъ впослѣдствіи въ той-же греческой жизни и міровоззрѣніи. У нихъ есть тѣло, хотя и съ особой божественной жидкостью,

вмѣсто человѣческой крови. Значитъ, они не вездѣсущи, а занимаютъ извѣстное мѣсто, находятся въ извѣстномъ пространствѣ; тѣла ихъ могутъ получать раны, испытывать страданія и лишенія, не могутъ обойтись безъ пищи, хотя пища ихъ—амбросія и нектаръ; надъ ними властны сонъ и богиня любви. Вообще, они—физически ограниченны. Боги и въ душевномъ отношеніи далеки отъ совершенства. Они много знаютъ, но не всевѣдущи, отъ нихъ сокрыто будущее, ихъ умъ—ограниченъ; они мудры, но все-таки отъ нихъ иногда можно что-нибудь и утаить и провести ихъ, обмануть. Въ нравственномъ отношеніи они часто оказываются не выше людей, если даже не ниже. Какъ и въ людяхъ гомеровской эпохи, въ богахъ доброе перемѣшано съ дурнымъ; боги—блюстители правды и добра, они награждаютъ справедливаго, наказываютъ преступнаго; но сердце ихъ самихъ не всегда лежитъ къ доброму и хорошему, ему не чуждо коварство, лживость, вражда, злоба, сладострастіе, зависть, пристрастіе и т. п. Ихъ воля могуча, но не всемогуща. Они направляютъ судьбы народовъ и государствъ, они господствуютъ надъ явленіями природы, надъ физическимъ и душевнымъ существованіемъ человѣка. Однако, боги—не абсолютны; не отъ нихъ произошелъ міръ, они—сами дѣти міра, существа происшедшія, имѣющія начало. Они подчинены всевластной судьбѣ, Айсѣ или Мойрѣ, владычицѣ міра; богамъ самимъ не избѣгнуть ея, они—исполнители воли судьбы. Боговъ—много, божественная сила воплощена во множество существъ, и между собой боги не равны. Выше всѣхъ Зевсъ. Онъ сильнѣе, умнѣе и часто справедливѣе всѣхъ другихъ боговъ; онъ всевластный господинъ боговъ и людей.

Такимъ образомъ, въ представленіи гомеровскаго эпоса о богахъ замѣтны тѣ-же противорѣчія, что и въ самомъ гомеровскомъ человѣкѣ. Элементы натурально-эстетическіе, элементы силы и красоты соединяются въ обоихъ случаяхъ съ элементами моральными и прямой безнравственностью. Смѣшеніе тѣхъ-же противорѣчивыхъ элементовъ мы найдемъ и въ религіозномъ чувствѣ гомеровской эпохи и тѣхъ требованіяхъ, какія оно предъявляетъ божеству. Въ общемъ

преобладаетъ еще грубо-утилитарный договорный характеръ въ отношеніи человѣка къ божеству. „Мы всѣ имѣемъ въ богахъ благодѣтельныхъ нужду“ эти слова Одиссея очень мѣтко выражаютъ тотъ принципъ, на которомъ покоились отношенія человѣка къ божеству; это—отношенія выгоды, пользы. Гомеровскій человѣкъ, такимъ образомъ, со своими культовыми дѣйствіями явно соединялъ еще своекорыстныя цѣли, его религіозный культъ носитъ довольно грубый матеріальный характеръ: онъ либо проситъ у бога извѣстныхъ благъ, либо благодаритъ за полученныя, либо старается умилостивить боговъ, чтобы отклонить ихъ гнѣвъ отъ себя. И сами боги при этомъ играютъ довольно низкую и непривлекательную роль: они требуютъ себѣ почестей и жертвъ, имъ предлагаются жертвы, ихъ умаливаютъ и т. п., между ними и людьми, при посредствѣ этихъ жертвъ, устраивается что-то въ родѣ торговой или юридической сдѣлки, такъ что боги какъ бы обязываются заплатить за то, что они получили въ видѣ жертвы; и бываетъ, что грекъ проситъ помощи у боговъ и для дурного дѣла.

Однако, наряду съ этимъ своекорыстнымъ отношеніемъ къ божеству существуютъ уже и болѣе моральныя отношенія. Напр., твердое упованіе на помощь боговъ заповѣдуется, какъ долгъ (Buchh. S. 235, § 141), малодушіе и отчаяніе въ помощи боговъ порицается; грекъ видитъ въ богахъ высшихъ судей нравственности, и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ его нравственное сознаніе оказывается въ затрудненіи и сомнѣніи, онъ за разрѣшеніемъ ихъ обращается къ божеству. На боговъ онъ смотритъ и какъ на защитниковъ права и нравственности, какъ на мздовоздаятелей; совершивъ преступленіе, онъ чувствуетъ свою вину предъ божествомъ и старается умилостивить его жертвоприношеніемъ, молитвой и обѣщаніемъ, очистительными обрядами. Моментъ объективной принудительности въ моральномъ сознаніи внушаетъ религіозное истолкованіе послѣдняго, моральныя обязанности разсматриваются какъ божественныя повелѣнія; въ связи съ этимъ возникаютъ ростки нравственно-религіознаго разсмотрѣнія какъ человѣческой, такъ и міровой

жизни. Нравственно-религіозная оцѣнка примѣняется не только къ отдѣльнымъ поступкамъ, но и къ цѣлой жизни, и не отдѣльныхъ только лицъ, но и цѣлыхъ народовъ. Въ эпоху Гомера уже весь народъ вѣрилъ, что въ судьбахъ людей властвуетъ строгая Правда, которая награждаетъ добрыхъ и наказываетъ злыхъ. „Горе тому, кто себѣ на землѣ позволяетъ неправду"! (Од. XVIII, 143) говоритъ Одиссей. Существенное содержаніе гомеровскихъ поэмъ проникнуто этой мыслью. Троянцы подверглись карѣ боговъ, „палъ Пріамовъ градъ священный", его народъ былъ плѣненъ или истребленъ, потому что троянцы нарушили священное право гостепріимства, за добро заплатили зломъ и потомъ еще увеличили свое преступленіе нарушеніемъ военнаго договора, сопровождавшагося торжественной клятвой. Правда настигаетъ человѣка еще въ этой жизни, но есть указанія и на воздаяніе загробное. Нравственно-религіозная точка зрѣнія распространяется и на весь міръ. Есть и долженъ быть порядокъ не только въ человѣчествѣ, но и въ мірѣ, порядокъ, установленный богами и обязательный подъ страхомъ кары боговъ. „Все совершается подъ руководствомъ и непосредственнымъ наблюденіемъ боговъ; они зорко слѣдятъ за тѣмъ, чтобы всё, что выходитъ изъ нормы, какъ въ мірѣ людей, такъ и въ мірѣ физическомъ въ природѣ, немедленно становилось въ предписанную ему колею. Ахиллесовъ конь Ксанѳъ заговорилъ человѣческимъ голосомъ; но только онъ успѣлъ кончить рѣчь свою къ Ахиллесу, какъ „Эринніи голосъ коня перервали" (Ил. XIX, 406—417) (Проф. Петрушевскій о. с. с. 56).

Начатки нравственно-религіознаго міровоззрѣнія.

Наряду съ этой нравственно-религіозной точкой зрѣнія на міръ возникла уже и теоретическая, создано было зерно для развитія философіи природы или космологіи, ученія о мірѣ, но, конечно, и оно носило еще миѳологическій характеръ.

Теоретическое сознаніе; зачатки теоретическаго міросозерцанія.

Насколько развита была любознательность греческаго ума въ гомеровскую эпоху? Есть нѣкоторыя довольно опредѣленныя данныя, которыя позволяютъ судить объ этомъ. Ученые много занимаются гомеровскими древностями. Нѣкоторые изъ нихъ, (какъ напр. Бухгольцъ, въ своемъ об-

ширномъ сочиненіи: „Гомеровскія реаліи“), пытались собрать и привести въ порядокъ тѣ свѣдѣнія, какія человѣкъ гомеровской эпохи имѣлъ о мірѣ и человѣкѣ. Этими свѣдѣніями, случайно упомянутыми въ гомеровскихъ поэмахъ, конечно, далеко не исчерпывается все то, что тогда знали. И все же оказалось, что въ это время были накоплены уже весьма разнообразныя и многочисленныя свѣдѣнія (конечно, часто невѣрныя), для сохраненія которыхъ въ памяти требовались значительныя усилія. Всѣ эти свѣдѣнія были получены, конечно, путемъ случайнаго опыта или усвоены со словъ другихъ. Но, несомнѣнно, пробудилась уже и любознательность. Грекъ этой эпохи понимаетъ то значеніе, какое имѣетъ богатый опытъ, и любитъ посмотрѣть или послушать что-нибудь новое; вотъ между прочимъ почему ему и кажутся столь привлекательными путешествія, приключенія и разсказы о нихъ. Сирены, чтобы соблазнить Одиссея, обѣщаютъ разсказать ему о дѣяніяхъ прошлаго и обо всемъ, что происходитъ на землѣ. Перебирая знанія гомеровской эпохи, нельзя не замѣтить, что эти знанія не остались разрозненными, обособленными единичными представленіями, они въ нѣкоторой степени классифицированы и приведены въ связь, созданы нѣкоторыя звѣнья, объединяющія всѣ предметы (противъ Buchholz'a, Hom. Real. 1, 2, S. 1). Напр., въ мірѣ различены были разныя области: небо и что на немъ, земля и ея части: Гадесъ и тартаръ, океанъ, море (т. е. Средиземное), рѣки, горы, и т. п.; различены были страны Европы, Азіи, Африки; были пріобрѣтены уже нѣкоторыя анатомическія, физіологическія, психологическія, этическія, политическія, и т. п. представленія; представленія о мірѣ животныхъ, птицъ, растеніяхъ и минералахъ и т. п. И не только эпоха эта собирала и копила свѣдѣнія, классифицировала ихъ, но, повидимому, ей не чуждо было и желаніе составить общую картину существующаго и объяснить его. Вопросы, съ которыми обыкновенно обращается человѣческая любознательность къ какимъ угодно частнымъ предметамъ, касаются понятія о предметѣ и исторіи его, происхожденія его (Каринскій, Ист. др. филос., с. 3 лит. курса 1892 г.). Изъ чего состоятъ предметы? Какую форму

и части они имѣютъ? Въ какомъ отношеніи находятся эти части между собою? Какъ предметъ произошелъ? и отъ чего зависитъ въ своемъ существованіи? вотъ суть этихъ простѣйшихъ вопросовъ. Представимъ себѣ, что мы задаемъ эти вопросы не по отношенію къ частному предмету, а по отношенію ко всему міру;—тогда мы получаемъ вопросы, имѣющіе общій, космологическій характеръ. Они гласятъ: какую форму имѣетъ міръ, т. е. все существующее, взятое, какъ нѣчто единое и цѣлое? Изъ какихъ частей онъ состоитъ? Въ какомъ отношеніи стоятъ другъ къ другу эти части? И какъ все произошло? и чему оно подчинено, отъ чего зависитъ? Это—тѣ самые вопросы, которые по общепринятому мнѣнію исключительно и занимали древнѣйшихъ греческихъ мыслителей, начиная съ Ѳалеса. мыслителей, называемыхъ физіологами или космологами, п. ч. они философствовали о природѣ или космосѣ. Но эти вопросы возникаютъ и рѣшаются уже и въ гомеровскую эпоху. Въ отвѣтъ на вопросъ о составѣ міра гомеровскій грекъ обзиралъ и перечислялъ части міра: небо, море, землю и т. п. Что касается формы міра, то она рисовалась греку въ такихъ чертахъ. Въ основаніи вселенной лежитъ, думалъ онъ, земля, имѣющая форму диска, который возвышается съ краевъ и углубляется въ срединѣ; углубленіе наполнено водой,—это средиземное море. Изъ него чрезъ Геркулесовы столбы вытекаетъ рѣка Океанъ, который обтекаетъ дискъ и возвращается назадъ чрезъ тотъ-же проливъ. Надъ этимъ земнымъ дискомъ простирается сводъ небесный, въ безднѣ земной находится Аидъ, печальное царство мертвыхъ, куда никогда не проникаетъ солнечный свѣтъ. Каждый день солнце обтекаетъ сводъ небесный съ востока на западъ, и т. п. Едва-ли нужно разъяснять, что набросанная сейчасъ наивная картина міра была внушена греку его наблюденіями надъ окружающимъ міромъ. Скудость ихъ отразилась въ младенческомъ характерѣ ея. Третій вопросъ грекъ рѣшилъ въ томъ смыслѣ, что все существующее, и боги, и все вообще, до моря и наполняющихъ его водъ, включительно, происходитъ отъ Океана, который окружаетъ всю землю своими широкотекущими водами, и Тѳѳисы (Buchh.

Homer. Real. III, 1 S. 8—9). Уже и этотъ взглядъ имѣетъ въ основѣ своей чувство не только связи всѣхъ вещей, но и производнаго, несамобытнаго характера существованія ихъ всѣхъ вообще, и человѣка въ особенности, который „всего, что ни есть на землѣ, скоротечнѣй“, который „листьямъ въ дубравѣ древеснымъ подобенъ“. То же чувство несамобытности, полной зависимости какъ человѣка, такъ и всего міра отъ чего-то Невѣдомаго и Непреклоннаго въ своей мощи нашло свое выраженіе и въ вѣрѣ въ рокъ или судьбу, неодолимо властвующую надъ всѣмъ безъ исключенія, даже надъ самими богами, и въ вѣрѣ въ то, что боги правятъ міромъ и людьми. Такъ рѣшенъ былъ и вопросъ о томъ, отъ чего зависитъ, чему подчиненъ въ своемъ существованіи міръ и всё, что въ немъ ни есть. Такимъ образомъ, гомеровскій грекъ выставилъ уже нѣкоторыя всеобъемлющія объяснительныя положенія, метафизическія гипотезы, хотя и облекъ ихъ въ миѳологическую форму. Несомнѣнно, въ послѣднемъ счетѣ эти положенія опираются на непосредственныя переживанія субъекта, на его чувство зависимости, на его сознаніе своей связи и взаимодѣйствія съ окружающимъ міромъ; здѣсь именно корень этихъ идей —о единствѣ и связи міра, о его преходящемъ характерѣ, о его происхожденіи, о его подчиненіи нѣкой высшей силѣ; интуитивный характеръ ихъ происхожденія и объясняетъ то, что онѣ просто безотчетно предполагаются, какъ нѣчто очевидное, и что грекъ не спрашиваетъ о томъ, единъ-ли міръ или не единъ, произошелъ или не произошелъ, зависимъ въ своемъ существованіи или независимъ, а прямо мысля міръ единымъ, старается создать цѣльное представленіе о немъ, мысля міръ зависимымъ и преходящимъ, стремится постигнуть его причину и ту силу, которой онъ подчиненъ. Элементы для созданія этой картины, представленіе о причинѣ міра, о судьбѣ, и т. п., внушаются опытомъ субъекта. Мы не думаемъ, чтобы постановка и рѣшеніе этихъ вопросовъ вытекали исключительно изъ чисто-теоретическаго интереса субъекта, изъ одной только любознательности. Моментъ любознательности здѣсь на лицо. Но любознательностью самою тутъ движетъ насущный жизненный интересъ—оріен-

тированія въ мірѣ, среди котораго течетъ жизнь субъекта: цѣльная картина міра даетъ представленіе не только о самомъ мірѣ, но и о положеніи субъекта въ немъ; ученіе о происхожденіи вещей есть вмѣстѣ и отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи человѣка; вѣра въ судьбу и власть боговъ касается и человѣка,—всѣ эти общія положенія примѣняются и къ самому человѣку:

Такъ суждено ужъ намъ всѣмъ на землѣ обитающимъ людямъ,
Чтобъ ни послалъ намъ владыка безсмертныхъ и смертныхъ....

Міровоззрѣніе Гезіода.

М. г.г.! Вмѣстѣ съ именемъ Гомера у древнихъ обыкновенно упоминается имя Гезіода. Для насъ интересны два произведенія, приписываемыя Гезіоду: „Теогонія“, поэма о происхожденіи боговъ и міра, и „Труды и Дни“, дидактическое стихотвореніе, представляющее собою размышленія о трудной крестьянской жизни, о ея бѣдахъ, о тѣхъ правилахъ, на которыхъ нужно строить ея благополучіе. Не всѣ признаютъ принадлежность этихъ сочиненій Гезіоду. Нѣкоторые думаютъ, что имъ написаны только „Труды и Дни“, „Теогонія“-же и „Щитъ Геракла“, также приписываемый Гезіоду, написаны другимъ лицомъ. Но для изслѣдованія судебъ греческаго міровоззрѣнія не имѣетъ значенія то, однимъ или многими авторами были написаны произведенія, носящія теперь имя твореній Гезіода; важнѣе другое: принадлежатъ-ли произведенія эти къ одной эпохѣ и выражаютъ-ли одно и то же міросозерцаніе? На этотъ вопросъ, думается намъ, должно отвѣчать утвердительно: слишкомъ велико сходство между ними по языку, духу и слишкомъ явны совпаденія въ содержаніи ихъ. Не всѣ согласны и въ томъ, къ какому времени относятся эти сочиненія. По мнѣнію однихъ, Гезіодъ даже старше Гомера, по другимъ — Гомеръ и Гезіодъ современники, на взглядъ третьихъ, Гезіодъ жилъ позднѣе Гомера. Мы примыкаемъ

къ взгляду послѣднихъ. Гомеровскій эпосъ обнимаетъ собою начало желѣзнаго вѣка, преобладаетъ еще мѣдь. Гезіодъ жилъ уже въ „желѣзномъ вѣкѣ“. Тяжелое положеніе малоземельнаго крестьянства, описываемое Гезіодомъ, вѣроятно, характеризуетъ время перехода отъ монархическаго правленія къ аристократическому. Языкъ произведеній Гезіода, близкій къ языку гомеровскихъ поэмъ, заставляетъ также отнести сочиненіе Гезіода, континентальнаго писателя, ко времени позднѣйшему, чѣмъ поэмы Гомера, потому что для распространенія моды на іонійскій литературный языкъ и славы гомеровскихъ поэмъ требовалось значительное время.—Обратимся сначала къ „Трудамъ и Днямъ“ и заключающемуся въ нихъ этическому ученію, тѣмъ болѣе, что они, вѣроятно, составлены ранѣе Теогоніи. Міровоззрѣніе „Трудовъ и Дней“ въ существенныхъ чертахъ совпадаетъ съ Гомеровскимъ. Но между ними есть и замѣтныя различія, частью по формѣ, частью и по содержанію. Источникъ этихъ различій въ томъ, что Гезіодъ жилъ не только позднѣе Гомера, но и среди нѣсколько иныхъ природныхъ и соціально-экономическихъ условій. Гезіодъ происходилъ изъ деревни Аскры, около г. Θеспій, близъ горы Геликона, въ Беотіи. Судя по описанію ея Гезіодомъ, это была мѣстность съ довольно суровымъ и туманнымъ климатомъ, она была открыта для сѣверныхъ вѣтровъ, зимою тамъ было очень холодно, лѣтомъ—невыносимо жарко. По-видимому, не отличалась родина Гезіода ни плодородіемъ, ни особыми красотами природы. Т. о. Гезіодъ выросъ среди болѣе суровыхъ природныхъ впечатлѣній, чѣмъ авторъ Гомеровскихъ поэмъ, вращавшійся глав. обр. на берегахъ М. Азіи и греческихъ островахъ. Но и та соціальная среда, среди которой выросъ Гезіодъ, также была иная, чѣмъ у Гомера. Въ „Трудахъ и Дняхъ“ Гезіода предъ нами уже не представители высшаго класса греческаго народа, не цари и герои, не военный лагерь, здѣсь предъ нами деревня, земля, трудовое крестьянство и его угнетатели—цари-дароѣды. Гезіодъ—крестьянскій сынъ, занимавшійся земледѣліемъ, идеалы крестьянства отражаются въ его „Трудахъ и Дняхъ“, онъ, крестьянинъ, составляетъ свои пѣсни

Міровоззрѣніе „Трудовъ и Дней“.

для крестьянства. При этомъ, какъ можно судить по его поэмѣ, въ его время крестьянству жилось уже очень не легко: на немъ лежалъ чрезмѣрный, изнуряющій тѣло, угнетающій душу, непрестанный, томительный трудъ. Матеріальная необезпеченность отягощалась еще соціальными неурядицами: клятвопреступничествомъ и наглымъ попираніемъ права въ судахъ, въ которыхъ рѣшителями дѣлъ были базилевсы, люди изъ богатыхъ и знатныхъ родовъ.

Вопли на площади слышу: то сирую Правду волочитъ
Сила мужей дароѣдовъ, кривую расправу творящихъ [1]).

Гезіодъ—Гомеръ стоятъ на общей, греческой, почвѣ. Вообще говоря, у Гомера имѣются уже всѣ или почти всѣ тѣ идеи, какія развиваются въ „Трудахъ и Дняхъ“. Но иныя условія, въ какихъ находился Гезіодъ, выдвигали предъ его сердцемъ и умомъ иныя стороны и интересы жизни, чѣмъ у Гомера. Какъ истый грекъ, Гезіодъ имѣетъ вкусъ къ красотѣ, какъ человѣческой, такъ и красотѣ природы, во главѣ его житейской мудрости стоитъ увѣщаніе соблюдать мѣру. Но эстетическій элементъ въ его взглядѣ на жизнь имѣетъ гораздо менѣе значенія, чѣмъ моральный. Когда жизнь становится тягостной, то и та красота, какая есть въ ней, блекнетъ и не замѣчается. Хотя Гезіодъ любитъ жизнь и вѣритъ въ жизнь, но пессимистическія ноты звучатъ у него несравненно громче, чѣмъ у Гомера; его настроеніе далеко не отличается той свѣтлой жизнерадостностью, какая разлита въ поэмахъ Гомера. Крестьянину Гезіоду чужды тѣ идеалы человѣческой доблести, какіе были выработаны рыцарскимъ классомъ гомеровской эпохи, т. е. идеалы красоты, военной доблести, военной славы. Три главныхъ идеи съ одушевленіемъ проповѣдуетъ Гезіодъ, именно, трудъ, справедливость и благоденствіе, которое необходимо слѣдуетъ за ними по божественному установленію. Рабочій человѣкъ, крестьянскій сынъ, изъ деревни

Три главныхъ идеи Гезіода.

[1]) См. с. 77 Исторіи античной культуры проф. Ѳ. Зѣлинскаго. Очень рекомендую своимъ слушателямъ эту книгу.

Аскры, даетъ намъ въ своей поэмѣ „Труды и Дни“ философію своей трудовой крестьянской жизни, излагаетъ свое крестьянское моральное самосознаніе, сознаніе тѣхъ основъ, на которыхъ крестьянская жизнь покоится. Какъ и всякій человѣкъ, онъ мечтаетъ о счастливой жизни. Общее недовольство и личныя невзгоды и огорченія давали этимъ мечтамъ богатую пищу. Этими-же, какъ общими, такъ и личными обстоятельствами, въ какихъ находилось все крестьянство и самъ Гезіодъ, объясняется то направленіе, какое приняли его мечты. Первая мысль поэмы—мысль о трудѣ; трудъ упорный, честный, вотъ главная основа крестьянскаго благополучія, крестьянскаго счастья. Не лѣнись, а работай постоянно, будь доволенъ тѣмъ, что добудешь честнымъ трудомъ и умѣньемъ, это—главное правило, проповѣдуемое Гезіодомъ. И что другое могъ придумать честный и энергичный мирный крестьянинъ? Трудъ ему и не нужно было придумывать, онъ былъ неизбѣжнымъ требованіемъ жизни, житейскихъ крестьянскихъ обстоятельствъ. Земледѣліе той суровой и непривѣтливой мѣстности, откуда происходилъ Гезіодъ, требовало непрестаннаго, упорнаго труда; крестьянинъ погибнетъ, если не будетъ работать, и вотъ крестьянинъ Гезіодъ сознаетъ это, составляетъ поэму „Труды и Дни“, и въ ней ставитъ трудъ необходимымъ закономъ жизни, главнымъ условіемъ ея благополучія и счастья. Вѣдь и его самого только тотъ-же трудъ спасъ отъ голодной смерти, когда неправедные судьи лишили его наслѣдства, а неправедное богатство не пошло въ прокъ его клятвопреступному брату. Физическій трудъ не былъ презираемъ и Гомеровской эпохой; его герои и цари сами являются иногда мастерами въ тѣхъ или иныхъ ремеслахъ. Напр., Одиссей умѣетъ устроить себѣ хорошую дубовую кровать. Но для героевъ Гомер. эпохи, богатыхъ и знатныхъ, трудъ былъ уже историческимъ пережиткомъ; онъ не былъ для нихъ житейской необходимостью и не возводится въ необходимый законъ жизни; напротивъ, среди этого класса, пользовавшагося наемниками и рабами для исполненія тяжелыхъ физическихъ работъ, должно было выработаться, и позднѣе, дѣйствительно, выработалось пре-

Трудъ.

зрительное отношеніе къ физическому труду; въ послѣднемъ стали видѣть что-то унизительное для человѣческаго достоинства и потому не свойственное благородному человѣку. Крестьянство и выразитель крестьянскаго самосознанія— Гезіодъ находились въ противоположныхъ условіяхъ: они вполнѣ зависѣли во всей своей жизни отъ труда и всѣмъ были ему обязаны. Поэтому естественно, что ихъ отношеніе къ труду было совсѣмъ иное: они видѣли въ немъ одинъ изъ необходимыхъ устоевъ жизни, необходимый законъ ея, законъ, слѣд., не ими самими созданный, значитъ, законъ объективный, божественный, хотя, можетъ быть, тяжкій и непріятный. „Трудись, неразумный, говоритъ Гезіодъ, трудъ есть законъ, богами предписанный людямъ, бойся, какъ-бы однажды тебѣ не пришлось съ твоими дѣтьми и женою, унылому и печальному, идти и просить у сосѣдей пропитанія. Смотри, какъ-бы они не отвернулись отъ тебя. Отъ двухъ или трехъ, можетъ быть, ты что-нибудь и получишь, но если ты будешь чаще докучать имъ, то напрасно будешь терять слова". Трудъ—жизненная необходимость, неизбѣжное условіе сохраненія жизни; такъ уже жизнь устроена богами; вотъ въ этомъ смыслѣ трудъ есть божественный законъ; трудъ не разсматривается здѣсь какъ средство нравственнаго воспитанія, и какъ нравственный законъ, трудъ есть печальная необходимость, неизбѣжное зло, работать нужно потому, что иначе придется голодать и погибнуть; въ сущности, трудъ, слѣдовательно, непріятенъ, и лучше бы обойтись безъ него, но это, къ сожалѣнію, невозможно. Но уже Гезіодъ съ уваженіемъ относится къ тому, что есть почтеннаго въ жизни, полной труда, какъ есть что-то презрѣнное въ непредусмотрительной праздности; такимъ образомъ, правило Гезіода „трудись" въ концѣ концовъ ведетъ къ пробужденію чувства человѣческаго достоинства и чувству гордаго удовлетворенія тѣмъ, что собственно волей и разумомъ выигрываешь свою долю счастья у судьбы!

Законъ правды.

Если первый законъ человѣческой жизни—трудъ, работа, то второй законъ, неразрывно связанный съ нимъ и являющійся необходимымъ дополненіемъ его—„правда", въ

смыслѣ правдивости и справедливости. Первый законъ безъ второго не достигаетъ цѣли, трудъ не будетъ обезпечивать жизни и ея благополучія, если результатами труда неправедно овладѣетъ праздный и невмѣру корыстолюбивый тунеядецъ; крестьянство постоянно испытываетъ это, испыталъ это и Гезіодъ. Изъ наблюденія надъ крестьянской жизнью вообще, а также изъ собственнаго опыта, ему стало ясно, что для благополучной жизни необходимъ не только трудъ, но и основанныя на мѣрѣ и правдѣ людскія отношенія. Эта зависимость благополучія жизни отъ мѣры и правды соціальной, отъ общественной нравственности была сознаваема и въ гомеровскую эпоху, но далеко не съ той ясностью, эта мысль тогда далеко не привлекала еще къ себѣ такого вниманія и не была развита съ той обстоятельностью, какъ у Гезіода. Общее тяжелое положеніе и личная тяжкая обида, нанесенная честному крестьянину его роднымъ братомъ и судьями, сдѣлали его моральное сознаніе очень чуткимъ.

Факты неправеднаго поведенія выдвигаются и у Гомера, но не останавливаютъ на себѣ его особеннаго вниманія. Эти факты упоминаются по какому-либо случайному поводу, между прочимъ. Въ общемъ остается то впечатлѣніе, что на взглядъ поэта нравственное состояніе людей нисколько не кажется ему слишкомъ низкимъ, мы не встрѣчаемъ еще у Гомера жалобъ на низкій уровень человѣческой нравственности. Жизнь идетъ такъ, какъ и нужно, все обстоитъ такъ, какъ и быть должно; неправда жизни поэту не бросается въ глаза и не безпокоитъ его. У Гезіода нравственное состояніе человѣчества дѣлается предметомъ настойчиваго вниманія и размышленія. Это состояніе рисовалось Гезіоду въ весьма мрачныхъ краскахъ. Его очамъ открылась вся та масса неправды и зла, какая накопилась въ людской жизни. *Неправдою и зломъ полна земля, полно ими и широкое море.* Современное ему поколѣніе людей такъ дурно, жизнь среди нихъ такъ бѣдственна, что онъ хотѣлъ-бы лучше не жить.

Не долженъ-бы я принадлежать къ этому вѣку, говоритъ Гезіодъ; Ужъ лучше-бы или умереть мнѣ раньше, или позже родиться!

Но Гезіодъ не ограничился наблюденіями надъ одними современниками, онъ постарался собрать преданія, миѳы, разсказывавшіе о предшествовавшей жизни человѣчества. На основаніи этихъ миѳовъ исторія человѣчества показалась ему постепеннымъ физическимъ и моральнымъ ухудшеніемъ людей, сопровождавшимся увеличеніемъ несчастій жизни. Но ни эти наблюденія надъ безнравственностью и несчастіемъ современниковъ, ни разсказы о постепенномъ ухудшеніи нравственности и счастья предшественниковъ не привели Гезіода къ пессимизму и отчаянію (какъ, повидимому, думаетъ это историкъ этики Циглеръ). Нравственная вѣра была такъ сильна въ Гезіодѣ, что онъ побѣдилъ всѣ пессимистическія внушенія, какія шли изъ его личной жизни, изъ наблюденій надъ современниками и разсказовъ о жизни предшествовавшихъ поколѣній. Его вѣра выдержала испытаніе, его моральное сознаніе стало болѣе широкимъ и яснымъ. Подобно Библіи и Евангелію, онъ видитъ теперь ясно, что передъ человѣческой жизнью лежатъ два пути: широкій и легкій путь порока, и трудный кремнистый путь добродѣтели. И онъ убѣждаетъ второй путь предпочесть первому.

Нужно служить правдѣ, а не насилію; правда есть законъ человѣческой жизни, составляющій отличіе человѣка отъ міра животныхъ:

Вотъ что запомни и въ сердцѣ сложи себѣ крѣпко:
Слушайся правды всегда и навѣки забудь о насильи:
Ибо таковъ тотъ законъ,
Который Кроніонъ далъ людямъ:
Рыбы и дикіе звѣри, пернатыя, хищныя птицы
Пусть другъ друга ѣдятъ—
Вѣдь правды они не имѣютъ,
Людямъ-же правда дана,
И она-жъ есть высшее благо.

Эта проповѣдь Гезіода привлекаетъ къ себѣ невольное вниманіе и вызываетъ невольное удивленіе и симпатіи, потому что Гезіодъ выступаетъ съ ней, вполнѣ сознавая, что

она стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ дѣйствительной жизнью. Надъ современной ему жизнью властвуетъ законъ насилія, а не законъ правды. Въ его желѣзный вѣкъ господствуетъ раздоръ, раздѣляющій отцовъ и дѣтей, братьевъ и друзей, союзниковъ. Царствуетъ обманъ, насиліе, клятвопреступленіе; почетъ воздается обидчику и злодѣю, вѣрность никогда не вознаграждается. „Стыдъ и возмездіе въ своихъ свѣтлыхъ ризахъ покидаютъ людей и отъ земли возносятся на Олимпъ, къ сонму безсмертныхъ. Смертнымъ остается лишь скорбь и не будетъ имъ помощи противъ зла“ (Трубецкой, с. 46). Если, не смотря на господство неправды, Гезіодъ призываетъ къ правдѣ и указываетъ въ ней „высшее благо“, то это возможно было для него только потому, что господство неправды казалось ему незаконнымъ, временнымъ и призрачнымъ, только потому, что Гезіодъ вѣрилъ, что дѣйствительнымъ закономъ, властвующимъ надъ жизнью, все же является законъ правды, что правда, въ концѣ концовъ, восторжествуетъ надъ неправдой. Правда гонима, она въ слезахъ, покрытая мракомъ, скитается по городамъ и народамъ земли. Но пусть не думаютъ, видя это, что Правда поражена и безсильна. Ослѣпленные обидчики не видятъ того, что Правда остается всетаки владыкой жизни, потому что жизнью управляетъ законъ возмездія, законъ правды. „Правда приноситъ бѣдствія тѣмъ, кто ее гонитъ, и наоборотъ, тѣмъ, кто воздаетъ правый судъ гражданамъ и чужеземцамъ, кто воздерживается отъ обидъ, тѣмъ она даетъ изобиліе и миръ, благоденствіе, удачу во всемъ“ (Трубецкой, с. 46). Правда не можетъ быть истреблена, слѣдующіе правдѣ не могутъ остаться безъ награды, и безнаказанность неправды чисто мнимая. „Человѣкъ живетъ не только сегодня и завтра, не каждый конецъ недѣли Богъ даетъ разсчетъ. Впродолженіе своей земной жизни неправедный живетъ въ страхѣ предъ божеской карой; но если даже грѣшника должна настигнуть смерть ранѣе, чѣмъ понесетъ онъ должное наказаніе, то кара падетъ на голову его дѣтей или внуковъ. И какъ дѣти платятся иногда за грѣхи отцовъ, такъ народы наказываются за несправедливость царей, ибо справедливость, какъ учитъ

Гезіодъ, вмѣстѣ съ Библіей, возвышаетъ народъ, а грѣхъ есть погибель людей (Пешмюллеръ, с. 155 сл.).

Цѣлый городъ нерѣдко за мужа единаго страждетъ.
Если тотъ злое творитъ и замыселъ дерзкій питаетъ,
Имъ-же съ небесъ посылаетъ Кроніонъ великія бѣды,
Голодъ и язву, и моръ народу на злую погибель,
Губитъ ихъ сильное войско, иль стѣну крушитъ городскую,
Или на морѣ суда ихъ караетъ онъ мстящей рукою.
(Трубецкой).

Таково убѣжденіе Гезіода, нравственный взоръ его видитъ то, что скрыто отъ взора другихъ: онъ вѣритъ, что въ человѣческой жизни властвуетъ объективный нравственный законъ, законъ правды, котораго, поэтому, никто не нарушаетъ безнаказанно, правда, такимъ образомъ, все-таки сильнѣе обиды и даже глупецъ долженъ познать вредъ послѣдней (Пешмюллеръ, стр. 218). Вотъ почему Гезіодъ, не смотря на постоянныя оскорбленія, наносимыя Правдѣ, божественной дочери Зевса, не смотря на видимое торжество неправды, требуетъ повиновенія Правдѣ и указываетъ въ Правдѣ высшее благо. Сила нравственной вѣры Гезіода была такова, что она превращала то, что должно было быть —желанное господство Правды, въ то, что непремѣнно есть, было и будетъ. Законъ правды есть универсальный законъ, господство его можно наблюдать и въ жизни предшествующихъ поколѣній, такъ какъ вѣдь эти поколѣнія несли кару за свои ошибки, грѣхи, неправды; господство его, хотя и не всякому зримое, Гезіодъ видитъ и въ современной ему жизни, онъ увѣренъ въ непреложности этого закона и на будущія времена. Въ этомъ пунктѣ сказывается широта моральнаго кругозора Гезіода, которой нельзя не отмѣтить, ибо она представляетъ замѣтный прогрессъ въ его міровоззрѣніи сравнительно съ міровоззрѣніемъ Гомера, который еще не касался вопроса о томъ, что будетъ послѣ насъ, какой законъ будетъ править судьбами человѣчества въ будущемъ.—Однако, въ чемъ состоитъ этотъ законъ Правды, властвующій надъ судьбами людей?—Между Правдой, спра-

ведливостью человѣка и судьбами его жизни, его благополучіемъ, его счастіемъ есть несомнѣнная, хотя и не всѣми замѣчаемая объективно-необходимая связь, независимая отъ человѣческой воли; и въ силу этой связи правда является необходимымъ условіемъ для достиженія блага жизни, и въ этомъ смыслѣ она есть „высшее благо“.

На чемъ-же коренится указанная необходимая связь между правдой жизни и ея благополучіемъ, между нравственностью и счастіемъ?

Замѣтимъ прежде всего, что эту связь можно представлять себѣ двояко. Во 1) можно эту связь понимать такимъ образомъ, что источникъ ея коренится въ самомъ устройствѣ человѣческой природы и человѣческихъ отношеній, во внутреннихъ законахъ ихъ; эта природа и эти отношенія могутъ быть устроены такимъ образомъ, что за правдою слѣдуютъ благополучіе, счастіе, за неправдою—несчастіе, бѣды; правда будетъ дѣятельностью, согласною съ этими природными законами, въ силу одного этого, правда повлечетъ за собою благодѣтельные результаты. Напротивъ, неправда будетъ нарушеніемъ указанныхъ законовъ природы, она будетъ разрушеніемъ самой природы человѣка и сообразныхъ съ его природою отношеній къ другимъ, и потому неправда естественно и необходимо должна влечь за собой гибельные результаты. Это—имманентная, природная связь между правдой и счастіемъ, по которой правда представляется внутреннимъ закономъ самой человѣческой природы, ея развитія и взаимныхъ человѣческихъ отношеній. Съ этимъ представленіемъ о связи между добродѣтелью и счастьемъ мы встрѣтимся впослѣдствіи, особенно въ философіи Платона, именно въ его сочиненіи „О государствѣ“, а также въ „Законахъ“. Во 2) возможно и другое представленіе о связи между нравственностью и счастіемъ. Связь эту можно представить точно такъ-же необходимой, но коренящейся не въ законахъ природы дѣятеля, а во внѣшней могучей волѣ, которая съ правдой, съ нравственностью человѣка необходимо связываетъ одни результаты,—именно счастіе, благополучіе, съ неправдой, съ порочностью соединяетъ результаты противоположные,—зло и несчастія.

Спрашивается, на чемъ основывается эта связь между нравственностью и счастіемъ въ глазахъ Гезіода?

По всей видимости, онъ представлялъ себѣ основу этой связи во внѣшней силѣ, въ волѣ божества. Хотя Гезіодъ и утверждаетъ, что правда есть законъ человѣческой жизни, отличающій человѣка отъ міра животныхъ, среди которыхъ господствуетъ естественный законъ силы, но изъ этого утвержденія онъ не дѣлаетъ того вывода, что и связь между нравственностью и счастіемъ коренится въ самой человѣческой природѣ, хотя, конечно, и не высказываетъ прямо противоположной мысли, что эта связь коренится только въ волѣ божества, а не въ природѣ вещей. Для подобныхъ вопросовъ еще не пришло время. Въ полномъ согласіи съ религіозно-миѳологическимъ духомъ эпохи вѣра Гезіода въ необходимую связь между правдой и благополучіемъ получаетъ у него религіозно-миѳологическое истолкованіе, она выражается въ формѣ вѣры въ промыслъ боговъ и демоновъ, ихъ необходимое и праведное мздовоздаяніе.

Помните это цари, всегда этотъ судъ разумѣйте.
Близко въ срединѣ людей витаютъ незримые боги,
Зорко смотрятъ за тѣмъ, кто кривдой кого обижаетъ,
Мести боговъ не боясь, начинаетъ неправую тяжбу.
Тридцать тысячъ безсмертныхъ поставлено стражниковъ Зевсомъ.
Надъ плодоносной землею, надъ смертными. Тяжбы людскія,
Злыя неправды дѣла, зорко они стерегутъ,
Мракомъ одѣтые, всюду незримо они проникаютъ.
Есть еще дѣва, рожденная Зевсомъ: славная Правда,
Въ чести великой она у боговъ, Олимпъ одержащихъ.
Если же кто оскорбитъ ее, кривдой надъ ней надругавшись,
Тотчасъ садится она близъ отца, Кроніона Дія,
Умъ беззаконныхъ людей обличая, доколь не отмстится.
Вотъ что храните, цари, и судъ вашъ содѣлайте правымъ.
Кривду забудьте во вѣкъ, пожиратели мзды незаконной.

Самъ себѣ дѣлаетъ зло, кто зло готовитъ другому,
Умыселъ злой всего злѣе тому, кто злое умыслилъ;
Зевсово око все видитъ и всѣ дѣла разумѣетъ,
Если захочетъ, увидитъ и то, безо всякой утайки,
Что за правда и судъ творится внутри государства.
(Трубецкой).

Мы видѣли эту вѣру въ промышленіе и мздовоздаяніе боговъ у Гомера; мы слышали, какъ Одиссей восклицалъ: горе тому, кто себѣ на землѣ позволяетъ неправду. Но эта вѣра получила въ „Трудахъ и Дняхъ“ несравненно болѣе рельефное и настойчивое выраженіе, чѣмъ въ поэмахъ Гомера. Причины этого были психологическія, онѣ крылись въ тѣхъ тяжелыхъ соціальныхъ условіяхъ, въ какихъ находилось крестьянство временъ Гезіода. Пешмюллеръ въ своемъ введеніи къ „Трудамъ и Днямъ“ Гезіода правильно отмѣтилъ вліяніе подобныхъ условій на усиленіе вѣры въ нравственный промыслъ боговъ. „Чѣмъ болѣе человѣкъ чувствуетъ себя угнетеннымъ въ своемъ житейскомъ положеніи,—чего еще не было въ такой мѣрѣ въ гомеровское время,—тѣмъ болѣе обращается его мысль и чувство къ высшей силѣ, у которой онъ надѣется найти защиту и поддержку; вполнѣ естественно, что то, чего не находятъ у людей, ищутъ у сверхчеловѣческихъ существъ. Въ этой вѣрѣ въ помощь и заступничество невидимыхъ духовъ, странствующихъ по землѣ, заключается прекрасное утѣшеніе“; трудно, а часто и совсѣмъ не подъ силу человѣку жить и терпѣть безъ этой вѣры. Вотъ почему эта вѣра такъ живуча въ народныхъ массахъ.— Что-же такое та правда, послушаніе которой проповѣдуетъ Гезіодъ и требуетъ божество? Въ чемъ заключается тотъ кодексъ нравственности человѣческой, который обнимается представленіемъ Гезіода о „правдѣ“?— Вопросъ о „правдѣ“ жизни—величайшій и труднѣйшій вопросъ. Въ вѣкъ Гезіода, какъ и въ вѣкъ Гомера, для болѣе или менѣе удовлетворительнаго рѣшенія его не было надлежащихъ условій; ни требуемаго моральнаго, ни умственнаго развитія. Мы видимъ, что потребность въ „правдѣ“ жизни уже пробудилась. Гезіодъ, какъ и Гомеръ, ясно

чувствуетъ, что есть какая-то норма, которой должны подчиняться внутренняя жизнь каждаго и его отношенія къ другимъ; потому онъ проповѣдуетъ, что нужно соблюдать мѣру, что нужно слѣдовать Правдѣ. Но содержаніе этихъ нормъ было для Гезіода не ясно, и то, что онъ высказалъ о нихъ, отличается еще всѣми признаками наивности и нравственной и умственной неразвитости. Въ указанныя понятія имъ вкладывается, преимущественно, утилитарный смыслъ, они обосновываются, главнымъ образомъ, съ точки зрѣнія пользы, и притомъ внѣшней, матеріальной. Мѣру нужно соблюдать потому, что чрезмѣрность ведетъ или къ жадности и чрезмѣрному труду изъ жадности, или къ расточительности, или насиліямъ, а это все ведетъ къ бѣдамъ; умѣренность поэтому во всѣхъ отношеніяхъ выгоднѣе. И „правда“ очень скудна нравственнымъ содержаніемъ. Нужно чтить боговъ. Богамъ жертвы нужно приносить часто и въ жертву предлагать чистыхъ животныхъ, иногда и хлѣбъ, чтобы расположить ихъ къ себѣ, и чтобы они подавали различныя блага. Нужно чтить родителей. Не нужно творить неправды и обиды людямъ. На свои пиры нужно звать друзей и не звать недруговъ. Нужно заботиться о томъ, чтобы имѣть добраго сосѣда. Злыхъ прибылей нужно избѣгать, они равны убыткамъ. Любящаго нужно любить, помогающему—помогать, но кто не даетъ самъ, тому давать не должно. Должно остерегаться льстивой и разряженной жены: она чистое раззореніе для хозяйства, и т. д.. Изъ этихъ примѣровъ видно, что нравственныя правила Гезіода отличаются утилитарнымъ характеромъ, и что онъ держится принципа: око за око, зубъ за зубъ. И Гезіодъ, не смотря на свою проповѣдь, направленную противъ неправды, еще не возвысился до мысли, что зла вообще не нужно дѣлать, что, слѣдовательно, нельзя причинять его и врагу.

Счастье.

Что-же будетъ тѣмъ, кто постоянно трудится, не покладая рукъ, кто вмѣстѣ съ тѣмъ не допускаетъ обидъ и насилія, справедливъ по отношенію и къ богамъ, и къ людямъ, какъ согражданамъ, такъ и чужестранцамъ? Какого рода награда его ожидаетъ? Ради чего предпринимаетъ человѣкъ подвигъ труда и правды? Онъ будетъ награжденъ

всѣми видами земныхъ благъ, о которыхъ можетъ мечтать крестьянское сердце. „Ихъ городище будетъ благоденствовать, народъ, населяющій его, будетъ процвѣтать. У нихъ будетъ царствовать миръ, питающій юность; и никогда Зевсъ своимъ громовымъ мановеніемъ не пошлетъ на нихъ бича войны; друзья правды, они никогда не будутъ терпѣть ни голода, ни бѣдъ; въ постоянныхъ празднествахъ, въ веселіи будутъ проводить они время. Ради нихъ земля покроется пышной жатвой; дубъ на горѣ кажетъ ихъ взору свои плоды и скрываетъ подъ листвой пчелъ; овцы покрыты густой волной, женщины рождаютъ дѣтей, похожихъ на ихъ отцовъ. Всюду благоденствіе! Имъ нѣтъ нужды вступать на корабль (т. е. искать новыхъ земель для поселенія): въ такомъ изобиліи благодѣтельная земля расточаетъ имъ свои плоды“. Вотъ тѣ высшія блага, какими награждаются люди за свою справедливость. Гезіодъ мечтаетъ, какъ и Гомеръ, о чисто земномъ счастьѣ, и притомъ почти исключительно матеріальнаго характера. Миръ и покой, отсутствіе заботъ и страданій, благораствореніе воздуха, изобиліе плодовъ земныхъ—далѣе этого не простирается его воображеніе. Это особенно ясно изъ его описанія жизни людей золотого вѣка, когда люди наслаждались высшимъ счастіемъ. „Люди золотого вѣка жили, подобно богамъ, безъ заботъ, не отягощенные трудомъ, безъ печалей. Надъ ихъ головой не висѣла тягостная старость, ихъ члены сохраняли свою крѣпость до конца, они проводили время въ радостныхъ празднествахъ, чуждые всякихъ золъ. Они умирали такъ, какъ будто засыпали. Всѣ блага были въ ихъ распоряженіи; плодоносная земля сама собою давала имъ плоды въ изобиліи, и они, спокойные, дѣлили между собою эти блага, мирно, среди полнаго достатка“ (ст. 112—119).

Въ соотвѣтствіи съ общимъ характеромъ мечтаній крестьянскаго сына о счастливой жизни и трудѣ и мотивъ соревнованія получаетъ въ „Трудахъ и Дняхъ“ иной смыслъ, чѣмъ у Гомера. Любопытно то, съ какой ясностью на пониманіи Гезіодомъ этого мотива отразились условія крестьянской жизни. Гезіодъ отличаетъ злобную зависть отъ благодѣтельнаго соревнованія. Но на что мѣтитъ у него это послѣд-

нее? У Гомера при этомъ прежде всего имѣлись въ виду военныя доблести, столь важныя для защиты родины, и слава въ потомствѣ. Ради нихъ гомеровскіе герои охотно жертвуютъ жизнью. У Гезіода—ни слова о храбрости и славѣ. Когда Гезіодъ размышляетъ о благодѣтельномъ соревнованіи, его мысль опять около работы и богатства. Благодѣтельное соревнованіе проявляется въ томъ, что даже и лѣнтяя оно побуждаетъ къ работѣ; бываетъ, что праздный человѣкъ, посмотрѣвъ на богатаго, внезапно начинаетъ пахать, сѣять, сажать, чтобы привести въ свой домъ благоденствіе. Сосѣдъ соперничаетъ съ сосѣдомъ ради пламеннаго желанія обогатиться. Такимъ образомъ, послѣдняя цѣль человѣческихъ стремленій евдемонистически-утилитарная—земное благоденствіе. Моральные горизонты едва намѣчены во взглядѣ на трудъ, въ требованіи соотвѣтствія съ „правдой“, въ идеѣ божественнаго мздовоздаянія за правду и неправду; яснаго сознанія самостоятельнаго значенія духовныхъ цѣнностей еще нѣтъ и слѣда; понятіе Гезіода о красотѣ—чисто внѣшнее, чувственное (см. Вальтеръ, Исторія эстетики въ древности). И такъ какъ за моральностью еще не признается самостоятельнаго значенія, то божественный промыслъ, вслѣдствіе этого, въ концѣ концовъ, оказывается на службѣ евдемоніи, онъ превращается въ орудіе земного счастія, обусловленнаго соблюденіемъ „правды“.

Теогонія.

Говоря объ источникахъ религіозныхъ воззрѣній греческаго народа, древніе ставятъ дружественно рядомъ Гомера съ Гезіодомъ. Этого не могло бы быть, если-бы между воззрѣніями того и другого были важныя отличія; дѣйствительно, эти послѣднія касаются болѣе формы, чѣмъ содержанія. Гомеръ сообщаетъ намъ свои религіозные взгляды безъ всякаго порядка и системы, случайно, по поводу тѣхъ или иныхъ дѣяній или событій въ жизни своихъ героевъ, въ судьбѣ которыхъ принимаютъ участіе боги, хотя, при ближайшемъ изслѣдованіи религіозныхъ миѳовъ Гомера, видно, что они образуютъ болѣе или менѣе законченный циклъ, предполагаютъ въ своей основѣ извѣстную систему представленій. Значеніе Гезіода заключается главнымъ образомъ въ томъ, что онъ является собирателемъ и система-

тизаторомъ религіозныхъ миѳовъ. Онъ поставилъ своей спеціальной цѣлью собрать и привести въ порядокъ всѣ ходившія тогда среди грековъ сказанія о богахъ и герояхъ. Вѣроятно, такія попытки дѣлались и до Гезіода. Его Теогонія не могла явиться сразу, какъ Аѳина изъ головы Зевса, но когда она была составлена, о прежнихъ опытахъ было забыто, а въ новыхъ, повидимому, долго не чувствовалось нужды. Чрезвычайно любопытенъ и характеристиченъ для религіознаго міровоззрѣнія его эпохи тотъ принципъ, та руководящая мысль, которой Гезіодъ воспользовался для того, чтобы привести въ порядокъ распространенныя среди народа представленія о богахъ и ихъ отношеніяхъ. Эта мысль такова: міръ и боги произошли; порядокъ ихъ происхожденія и опредѣляетъ собою тотъ порядокъ, въ какомъ ведется разсказъ о богахъ, этотъ порядокъ происхожденія объясняетъ и взаимныя отношенія между богами. Основная мысль Гезіода не нова: мы встрѣчали ее уже у Гомера: боги—произошли, боги—дѣти міра, и міръ произошелъ. И замыселъ Гезіода, ни мало ни много, состоитъ въ томъ, чтобы изобразить исторію происхожденія вмѣстѣ съ міромъ и боговъ. Замыселъ противорѣчивый, нелѣпый, но величественный. Мы коснемся нѣкоторыхъ основныхъ мыслей этой исторіи, чтобы познакомиться съ тѣмъ, какъ примѣнялись миѳологическіе пріемы къ рѣшенію подобныхъ вопросовъ. Какая часть содержанія Теогоніи происходитъ изъ болѣе древняго преданія, и сколько изъ собственныхъ комбинацій поэта и тѣхъ, кто позднѣе обработывалъ его сказанія, теперь уже, во всякомъ случаѣ, нельзя установить съ достовѣрностью (и здѣсь не можетъ быть это и изслѣдовано): для нашей цѣли достаточно замѣтить, что эта Теогонія безъ сомнѣнія лежала уже предъ самыми древними философами, за исключеніемъ немногихъ позднѣйшихъ вставокъ, въ ея теперешней формѣ. О научномъ пониманіи задачи или научномъ отвѣтѣ на нее въ этомъ сочиненіи, конечно, нельзя еще и думать. Все-таки мы должны обратить вниманіе на то, что въ сущности поэтъ предлагаетъ себѣ вопросъ, изъ котораго исходятъ всѣ космогоніи и исторіи творенія, и который дѣйствительно бли-

зокъ даже для самаго неопытнаго мышленія,—вопросъ о происхожденіи и причинахъ всѣхъ вещей. Этотъ-же вопросъ ставили и поэмы Гомера, его потомъ ставитъ и философская мысль. Значитъ миѳологическая и философская мысль въ этомъ случаѣ трудятся надъ одинаковыми вопросами. Но для философскаго сознательнаго, обосновывающаго, къ научности стремящагося мышленія этотъ вопросъ имѣетъ другой смыслъ, чѣмъ для мышленія миѳологическаго, и въ различіи этомъ сказывается различіе опытности, умѣлости мышленія въ разныя эпохи его развитія. Научное философское мышленіе требуетъ научнаго изслѣдованія сущности и основаній явленія, а миѳологическое мышленіе съ дѣтскимъ любопытствомъ просто и прямо спрашиваетъ: кто это все сдѣлалъ, и какъ сдѣлалъ, т. е. предполагается, что міровыя вещи должны произойти такъ-же, какъ человѣкъ создаетъ кругомъ вещи или видитъ, какъ онѣ создаются. На какихъ основаніяхъ дается отвѣтъ на этотъ вопросъ? На основаніи опыта, его аналогій и подъ руководствомъ чувства и фантазіи. То, что въ его опытѣ, его знакомствѣ съ міровымъ теченіемъ представляется человѣку первымъ и отъ чего мысль его не можетъ отдѣлаться, то онъ ставитъ первымъ живымъ началомъ, которое порождаетъ все дальнѣйшее. Какъ порождаетъ—на этотъ вопросъ опять отвѣчаетъ наиболѣе привычный, и потому кажущійся наиболѣе очевиднымъ, опытъ. А опытъ вообще показываетъ человѣку различный способъ происхожденія вещей; онъ видѣлъ, что нѣчто образуется въ самой природѣ, а другое—съ намѣреніемъ дѣлается тѣмъ или инымъ существомъ или существами; нѣкоторыя вещи создаются природой чрезъ элементарное дѣйствіе, или образуются чрезъ ростъ, или происходятъ чрезъ рожденіе, рождаются, другія получаются чрезъ обработку матеріала, механически, третьи—чрезъ простое высказываніе воли—когда напр., одинъ приказываетъ, а другой это дѣлаетъ. Если пересмотрѣть космогоніи у разныхъ народовъ, ихъ разсказы о происхожденіи міра и боговъ, то мы увидимъ, что тамъ для объясненія происхожденія вещей примѣняются сейчасъ указанные, заимствованные изъ опыта, способы. Напр., въ еврейскихъ книгахъ

читаемъ: Онъ сказалъ, и стало такъ; Онъ повелѣлъ, явился міръ.

Когда греки стали воображать себѣ происхожденіе міра, то имъ настойчивѣе всего могла являться мысль, что міровыя части произошли путемъ порожденія, какъ это бываетъ въ мірѣ человѣка и другихъ живыхъ существъ. Такую мысль навязывала имъ ихъ старая религія, въ которой части міра были уже олицетворены въ человѣкоподобныхъ существахъ, а происхожденіе такихъ существъ нельзя мыслить себѣ иначе, какъ чрезъ рожденіе. Такимъ образомъ и у Гезіода происхожденіе міра сводится къ рожденію другъ отъ друга боговъ, человѣкообразныхъ существъ: мыслить себѣ происхожденіе міра иначе еще не умѣли. Эти генеалогіи явно суть ничто иное, какъ миѳологическое истолкованіе простыхъ, повседневныхъ воспріятій и представленій. Эребъ вмѣстѣ съ Нюксомъ, ночью, порождаетъ свѣтъ, эфиръ и Гэмеру, т. е. день; это отраженіе того наблюденія, что день съ своимъ блескомъ, сіяніемъ воздуха, эфиромъ есть сынъ ночи и темноты, Эреба и Нюкса; день и свѣтъ открываютъ землю, значитъ, она родилась изъ мрака. А земля порождаетъ изъ себя море, потому что море кажется сначала массой, скрытой въ глубинахъ земли и кое-гдѣ выходящей изъ нихъ и на земную поверхность. Земля, соединившись съ небомъ, рождаетъ рѣки, потому что вѣдь источники земныхъ потоковъ питаются дождями. Сыновья Геи (земли), титаны, побѣждаются Олимпійскими богами, потому что какъ свѣтъ неба побѣждаетъ мракъ земли, такъ божество, приводящее все въ порядокъ, укрощаетъ дикія силы природы, и т. д.—То, что въ Теогоніи еще болѣе всего напоминаетъ натурфилософскія идеи, это ея начало (стих. 116 сл.). Сначала былъ хаосъ, затѣмъ—земля (съ ея бездною—тартаромъ) и эросъ. Изъ хаоса произошелъ Эребъ и ночь, земля родила сначала небо, горы и море, потомъ, въ супружествѣ съ небомъ—родоначальниковъ различныхъ божескихъ родовъ, за исключеніемъ немногихъ, которые происходятъ отъ Эреба и ночи.—Здѣсь, во всякомъ случаѣ, дѣлается попытка составить то или иное представленіе о происхожденіи міра, и постольку ее можно раз-

сматривать какъ начало космологіи у грековъ. Но это еще нѣчто грубое, простое и фантастичное. Не легко стать на точку зрѣнія миѳологическую и воспроизвести тотъ путь, которымъ поэтъ пришелъ къ такимъ фантастическимъ воззрѣніямъ. Поэтъ спрашиваетъ себя: что было прежде всего? (сначала былъ — говоритъ онъ). Онъ добрался до этого перваго, взявъ за исходный пунктъ землю, остановившись на землѣ, какъ неподвижномъ основаніи міра. При этомъ небо и небесныя свѣтила представляются еще несуществующими и, слѣд., земля—покрытою мракомъ и ночью. Поэтому, эребъ и ночь такъ-же стары, какъ земля. Но одновременно съ ними должно было быть еще нѣчто, именно, побужденіе къ рожденію, любовь, эросъ, такъ какъ безъ него ничто не могло произойти. Но что-же было до нихъ? пока ихъ не было? Зіяющая пустая бездна, хаосъ. Такимъ образомъ хаосъ—первѣе всего, за нимъ были Эребъ и ночь, земля и эросъ. Приблизительно такимъ образомъ могло возникнуть это ученіе въ умѣ Гезіода. Побужденіе къ изысканію, къ связному и наглядному представленію здѣсь—несомнѣнно; но пріемы мысли—чисто младенческіе; надъ умомъ господствуетъ фантазія, и простая ассоціація идей по смежности, простая временная послѣдовательность представленій, подсказываемая воображеніемъ, превращается въ объективную причинную связь. Начало Теогоніи есть осмысленный для своего времени миѳъ, но не логическое разсужденіе о первыхъ началахъ міра, слѣдовательно, не философія въ собственномъ смыслѣ слова. Ставится вопросъ универсальнаго характера—о происхожденіи всѣхъ вещей, но способъ рѣшенія его—чисто миѳологическій. Главное значеніе Теогоніи въ томъ, что она свидѣтельствуетъ о пробужденіи интереса къ универсальному и изначальному. Выработка болѣе удачнаго способа удовлетворенія этого интереса—дѣло будущаго. Все-же Гезіодъ въ своей космогоніи дѣлаетъ шагъ впередъ сравнительно съ Гомеромъ, шагъ, состоящій въ томъ, что въ ней устранены и разъяснены нѣкоторыя внутреннія противорѣчія и недоразумѣнія, которыми страдало богословіе Гомеровское, и что міросозерцаніе получило больше стройности и единства. Богословіе Гомера допускаетъ мно-

жественность началъ, производя все отъ Океана и Теѳисы (Ил. XIV, 245—246, 201. 302), и въ тоже время признавая существованіе Урана и Геи, отъ которыхъ должны были происходить и Океанъ съ Теѳисой, по народной вѣрѣ, и называя Зевса отцомъ боговъ и людей. Гезіодова Теогонія возводитъ все къ одному началу, къ хаосу. Руководящая мысль, лежащая въ основѣ Гезіодовскаго представленія о происхожденіи вещей, есть идея порожденія, и именно—порожденія худшимъ лучшаго, менѣе разумнымъ болѣе разумнаго, менѣе совершеннымъ болѣе совершеннаго. Онъ отмѣчаетъ три космогоническихъ періода: царства Урана, Крона и Зевса. Царство разумнаго Зевса появляется послѣднимъ и наступаетъ послѣ упорной борьбы съ неразумными, стихійными силами, олицетвореніемъ которыхъ были царства Урана и Крона. У Гезіода уже рѣшительнѣе выступаетъ мысль о верховенствѣ Зевса даже и надъ судьбой (Мойра и Тихе превращаются въ божества низшаго разряда, и, можетъ быть, даже въ дочерей Зевса—Ѳеог. 904), равно какъ и мысль о всевѣдѣніи его: Зевсъ не невѣдалъ о коварствѣ Прометея (Ѳеог. 550—551), обмануть или укрыться отъ ума Зевса невозможно (Ѳеог. 513), все видитъ Око Зевса и все замѣчаетъ.

Результаты гомеро-гезіодовской эпохи міровоззрѣнія.

М. г.г.! Данное нами изложеніе воззрѣній Гомера и Гезіода показываетъ, какъ эти воззрѣнія близки между собою въ существенныхъ пунктахъ своего содержанія. Ихъ различія—болѣе формальнаго характера. Взгляды одного выдаются своей высокой поэтичностью и большей непосредственностью, взгляды другого, отличаясь меньшими поэтическими достоинствами формы, обнаруживаютъ большіе успѣхи рефлексіи. Теогонія Гезіода знаменуетъ усиленіе рефлексіи въ области космогоніи и религіозныхъ представленій. На преданія, относящіяся сюда, уже сознательно направляется вниманіе, они собираются, дѣлается попытка систематизировать ихъ съ извѣстной точки зрѣнія, на извѣстныхъ основаніяхъ. Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что вопросы космогоніи и религіи возбуждаютъ любозна-

тельность ума, и что послѣднюю сознательно стремятся удовлетворить. Но эта любознательность еще поверхностна и не критична, наивна. Несомнѣнно усиленіе рефлексіи и въ „Трудахъ и Дняхъ“ сравнительно съ поэмами Гомера. Прежде всего отличіе морали Гезіода отъ морали Гомера заключается въ томъ, что послѣдній высказываетъ свои мысли о человѣческой жизни между прочимъ, въ ходѣ эпическаго изложенія, по тому или иному поводу, а первый—въ самостоятельномъ дидактическомъ стихотвореніи. Это представляетъ собою нѣкоторое приближеніе къ научной рефлексіи (Целлеръ, Ист. филос., I^5, 104—106; Циглеръ, Ист. этики, I, 21 и др.). Оно сказывается и въ томъ, что Гезіодъ не ограничивается, какъ это дѣлаетъ Гомеръ, простымъ, эпически-объективнымъ, воспроизведеніемъ нравственнаго состоянія своего народа, а напротивъ, размышляетъ надъ нимъ, обсуждаетъ его, отрываетъ свои размышленія отъ единичныхъ случаевъ, отъ ближайшихъ поводовъ къ нимъ и благодаря этому возвышается до болѣе общей точки зрѣнія (Циглеръ, 22), не удаляясь однако съ почвы гомеровскихъ взглядовъ. Гезіодъ не былъ творцомъ новыхъ истинъ, неизвѣстныхъ Гомеру; но своей любовью къ систематизаціи и разъясненіямъ пѣвцы, подобные Гезіоду, упорядочиваютъ и дѣлаютъ болѣе удобнымъ и легкимъ для обозрѣнія то, что создано; такова главная заслуга Гезіода по отношенію къ древнѣйшимъ воззрѣніямъ грековъ, нашедшимъ ранѣе свое выраженіе въ Гомеровскомъ эпосѣ.

Причины его эволюціи

Пересматривая теперь, приведенныя нами выше, гомеро-гезіодовскія воззрѣнія, нельзя не придти къ тому заключенію, что въ эту эпоху положены были основанія для всѣхъ сторонъ культуры и на этихъ основахъ создано было міровоззрѣніе, освѣщающее существенные жизненные вопросы. Нажиты были извѣстные взгляды на совершенство человѣческое, на благо и счастье жизни и ея цѣнность, на природу человѣческую; опредѣлены устои нравственно-общественныхъ отношеній, въ связи со всѣмъ этимъ созданы были представленія о мірѣ, о силахъ объективныхъ, и объ отношеніи къ нимъ человѣка, о положеніи субъекта въ мірѣ (т. е. религіозныя представленія, нравственно-религіозный

взглядъ на жизнь и міръ, орієнтированіе субъекта среди міра посредствомъ космологическихъ размышленій). Достигнутые въ этомъ отношеніи гомеро-гезіодовской эпохой результаты, одни—на долго, другіе—навсегда опредѣлили собою дальнѣйшее теченіе греческой жизни и мысли. Весь народъ никогда не стоитъ на одной и той-же ступени развитія. Тогда какъ одни слои его достигаютъ вершины культурной лѣстницы, другіе стоятъ на среднихъ ступеняхъ, третьи—въ самомъ низу ея. Греческій народъ долго жилъ гомеро-гезіодовскими воззрѣніями. Но и жизнь и мысль прогрессирующихъ, интеллигентныхъ слоевъ коренились въ той-же гомеро-гезіодовской почвѣ и никогда не могли вполнѣ отрѣшиться отъ нея. Исторія жизненнаго сознанія слѣдующихъ за Гезіодомъ поколѣній интеллигенціи можетъ быть разсматриваема какъ эволюція гомеро-гезіодовскихъ воззрѣній. Причины этой эволюціи были двоякаго характера: однѣ можно назвать внутренними, имманентными, другія внѣшними; первыя заключались въ особенностяхъ самихъ гомеровско-гезіодовскихъ воззрѣній, именно—неудовлетворительности ихъ въ различныхъ отношеніяхъ, послѣднія—въ возникновеніи новыхъ условій народной жизни, съ необходимостью вызывавшихъ эволюцію послѣдней и выросшаго изъ нея стараго міровоззрѣнія. Причины эти тѣсно связаны другъ съ другомъ, другъ друга предполагаютъ: эволюція міровоззрѣнія можетъ имѣть мѣсто только при ихъ взаимодѣйствіи.

Внутреннія причины.

Въ соотвѣтствіи съ элементарнымъ характеромъ экономическаго и соціальнаго быта, непосредственная жизнь гомеро-гезіодовской эпохи также отличается сравнительной элементарностью и недостаточнымъ развитіемъ, а мышленіе—наивностью, некритичностью, миѳологичностью. Низкая-же степень развитія непосредственнаго сознанія и мышленія не могла не отразиться на продуктахъ умственнаго творчества: при указанныхъ условіяхъ, и воззрѣнія на жизнь и міръ не могли не отличаться большими недостатками и по содержанію, и по формѣ. Помимо миѳологичности, воззрѣнія эти должны были отличаться неразвитостью, элементарностью, недостаточной ясностью и опредѣленностью,

противорѣчивостью, разрозненностью, отсутствіемъ систематической связи и обоснованности. Въ устраненіи этихъ недостатковъ,—въ углубленіи и расширеніи жизни непосредственнаго сознанія, въ уясненіи, объединеніи, систематизаціи и обоснованіи воззрѣній на жизнь и міръ заключалась та общая задача, которую гомеро-гезіодовская эпоха завѣщала дальнѣйшимъ поколѣніямъ. Эта общая задача заключала въ себѣ цѣлый рядъ частныхъ задачъ: нужно было устранить подобные-же недостатки, присущіе изложеннымъ нами элементамъ гомеро-гезіодовскаго міровоззрѣнія; всѣ эти элементы отражаютъ низкую ступень развитія непосредственнаго сознанія и мышленія. Въ самомъ дѣлѣ, напр., прекрасное—наиболѣе выступающій на видъ элементъ человѣческаго идеала, обрисованнаго въ гомеровскомъ эпосѣ, означаетъ тамъ прежде всего и почти исключительно внѣшнее естественное явленіе, доступное внѣшнему созерцанію. Рѣдко говорится о прекрасныхъ произведеніяхъ искусства, о прекрасной пѣснѣ. Гомеръ еще не знаетъ ничего о прекрасныхъ душахъ и прекрасныхъ поступкахъ (особенно въ Иліадѣ), но соблюденіе правилъ внѣшняго приличія и благопристойности, установившихся правилъ домашняго обращенія, особенно правилъ гостепріимства, соблюденіе мѣры, во всемъ положенной человѣку, означается терминомъ „прекрасное“. У Гомера еще очень рѣдки случаи, когда прекрасное переступаетъ за область внѣшнихъ явленій, кругъ внутренней жизни, для котораго Гомеръ употребляетъ слово: „прекрасно“, еще узокъ и ограниченъ (Вальтеръ, с. 17—18). Главный пробѣлъ здѣсь—отсутствіе сознанія красоты внутренней, духовной; — восполненіе этого пробѣла было задачей будущаго.—Идеалъ гомеровской эпохи, правда, не ограничивался одной физической стороной (тѣлесной красотой и силой) и заключалъ въ себѣ и сторону внутреннюю, и требовавшіяся внутреннія качества были довольно разнообразны (храбрость, умственная сила, умѣніе убѣдительно говорить, соблюденіе правды въ отношеніи къ богамъ и людямъ и т. п.). Однако на первый планъ еще выдвигаются качества имморальныя — храбрость, умственная сила, умѣніе говорить; качества моральныя отодвигаются на второй планъ

и не ставятся въ сколько-нибудь ясную связь съ первыми. Это предпочтеніе внѣшняго, или полезнаго—у Гезіода, какъ и принципъ, опредѣлявшій отношеніе къ ближнему: люби друга и ненавидь врага, доказываютъ низкій уровень развитія нравственнаго сознанія, и непониманіе высшаго значенія внутреннихъ, моральныхъ цѣнностей, высшей цѣнности „добраго“.—Но то обстоятельство, что идеалъ этой эпохи всетаки обнималъ въ себѣ и внѣшнюю и внутреннюю сторону, было очень важно: здѣсь намѣчался идеалъ калокагатіи, полнаго совершенства, предносившійся сознанію позднѣйшихъ поколѣній. Для обозначенія и внѣшнихъ, и внутреннихъ преимуществъ гомеровское время употребляетъ терминъ—агатонъ—добро, благо. Это общее представленіе можетъ быть разсматриваемо, какъ начало выработки понятія о полномъ совершенствѣ, объ абсолютномъ идеалѣ, но, именно, только какъ начало. Въ эпоху Гомера и Гезіода еще не достигнуто было сознаніе различія между абсолютнымъ и относительнымъ совершенствомъ, мысль двигалась, повидимому, еще среди различій относительныхъ совершенствъ. среди различій лучшаго и худшаго; не было еще и яснаго сознанія ни всѣхъ составныхъ элементовъ совершеннаго, ни ихъ взаимнаго отношенія. Выработка этого сознанія, опять-таки, была дѣломъ будущаго.—Всѣ изслѣдователи указываютъ на то, что гомеровскій эпосъ рѣдко описываетъ происходящіе въ человѣкѣ моральные процессы —внутреннюю исторію тѣхъ или иныхъ сознательныхъ рѣшеній, основанныхъ на моральномъ обсужденіи и моральномъ настроеніи. Гомеровская добродѣтель имѣетъ свои корни не въ настроеніи, а въ самой природѣ: уже рожденіе опредѣляетъ доблесть героя и худость Терсита. На ряду съ этимъ, однако, добродѣтель представляется и даромъ боговъ, указывается и на значеніе для нея нравственнаго опыта и образованія. Всѣ эти взгляды просто стоятъ рядомъ, не дѣлается никакихъ попытокъ поставить ихъ въ какую-либо связь другъ съ другомъ. Этимъ задана была позднѣйшимъ поколѣніямъ задача—опредѣленно выяснить, откуда проистекаетъ добродѣтель: дается-ли она отъ природы, или она—даръ боговъ, или—результатъ привычки

и упражненія, или-же знанія, обученія? — Сознаніе того значенія, какое имѣетъ общественно-государственный бытъ для нравственнаго состоянія людей, едва намѣчалось и нуждалось въ разъясненіяхъ.—То-же самое слѣдуетъ сказать относительно представленій эпохи о состояніи послѣ смерти и о загробной участи людей, о злѣ и бѣдствіяхъ жизни и причинѣ ихъ. Всѣ эти представленія носили совершенно зачаточный, неясный и противорѣчивый характеръ, и только будили чувство и воображеніе.—Въ силу той связи, какая существуетъ между самосознаніемъ человѣка и его религіознымъ сознаніемъ и религіозными представленіями, и эти послѣднія страдали многими недостатками. Религіозная идея не могла еще найти въ эту эпоху сколько-нибудь яснаго и полнаго раскрытія. Чувство зависимости, этотъ глубочайшій источникъ религіи, не получилъ послѣдовательнаго, единаго истолкованія: то высшее, отъ чего человѣкъ зависѣлъ, представлялось ему то въ видѣ божества, то въ видѣ слѣпого, темнаго и неумолимаго рока или судьбы. И взаимное отношеніе этихъ верховныхъ силъ—божества и судьбы, оставалось для сознанія эпохи неопредѣленнымъ и противорѣчивымъ. Чаще боги, и даже Зевсъ, высшій среди нихъ, представляются подвластными судьбѣ, простыми исполнителями ея нерушимыхъ повелѣній. Иногда-же судьба отождествляется съ волей божествъ, или съ волей высшаго бога, Зевса, и, такимъ образомъ, чувство зависимости получаетъ цѣлостное исключительно религіозное истолкованіе. Но религіозная идея страдала и многими другими неясностями и противорѣчіями. Боги, прежде всего, не были абсолютными, всесовершенными существами, какъ и вообще, повидимому, той эпохѣ было еще чуждо сколько-нибудь ясное сознаніе абсолютнаго, безусловно-совершеннаго, боги были совершенны только сравнительно. И отношеніе боговъ къ міровому бытію было противорѣчиво и неясно: съ одной стороны, явленія природы были подвластны богамъ, съ другой стороны, сами боги были существами происшедшими; они были зависимы отъ міра, и въ то-же время первые родоначальники міра—Океанъ и Тѳѳиса представлялись божественными существами, какъ и Хаосъ, Эребъ и другія на-

чала Гезіодовой космогоніи. И представленіе о взаимномъ отношеніи боговъ также было противорѣчиво. Если Зевсъ ставился выше всѣхъ другихъ боговъ, и его воля иногда отождествлялась съ судьбой, то въ этомъ просвѣчивало стремленіе къ единобожію, обнаруживалась монотеистическая тенденція. И, однако, это божество, Зевсъ, явилось позднѣе другихъ божествъ, зависимо отъ нихъ по своему происхожденію; но несмотря на свое болѣе позднее происхожденіе, Зевсъ — наиболѣе совершененъ: изъ худшаго возникало лучшее. Въ этомъ представленіи, которое, какъ мы видѣли, легло и въ основу Гезіодовой теогоніи, и нерѣдко воспроизводится и позднѣйшими космологіями, заключалась одна изъ труднѣйшихъ философскихъ проблемъ, завѣщанныхъ Гомеромъ и Гезіодомъ всѣмъ грядущимъ вѣкамъ, и неразрѣшенныхъ даже до сего времени. Изъ того, что сейчасъ сказано о недостаткахъ теологическихъ представленій Гомера и Гезіода, отчасти уже видно, что и зачатки даннаго ими общаго представленія о мірѣ страдали не меньшей неопредѣленностью, заключали въ себѣ разнообразныя, несогласованныя другъ съ другомъ тенденціи, которыя могли повести къ образованію рѣзко различныхъ міровоззрѣній. Гомеръ и Гезіодъ давали возможность смотрѣть на міровое начало и на самый міръ съ весьма различныхъ точекъ зрѣнія. Представленіе о слѣпой и неумолимой судьбѣ, необоримой владычицѣ боговъ и людей, могло внушить міровоззрѣніе механистическое; другого рода міровоззрѣніе внушали представленія о такихъ началахъ міра, какъ Океанъ и Тефиса, Хаосъ, Эребъ, Земля —силы или части живой природы; и совсѣмъ иного рода міровоззрѣніе внушала вѣра въ господство въ судьбахъ людей Правды, дочери Зевса, вѣра, поддерживаемая эстетико-телеологической точкой зрѣнія на жизнь и міръ, столь свойственной греку. Всѣ эти, столь разнохарактерныя, тенденціи были намѣчены, но ни одна изъ нихъ не достигла такой степени развитія, чтобы стала ясной, какъ собственная сущность каждой изъ нихъ, такъ и отношеніе ихъ другъ къ другу. Наивный умъ подъ воздѣйствіемъ внутреннихъ несомнѣнныхъ переживаній, принималъ ихъ всѣ вмѣстѣ, непосредственно слѣдовалъ всѣмъ,

не задумываясь особенно надъ ихъ взаимнымъ отношеніемъ. Позднѣйшіе мыслители будутъ выдвигать то одну изъ этихъ тенденцій, то другую, то всѣ ихъ, въ различныхъ сочетаніяхъ. Этотъ зачаточный характеръ всѣхъ гомеро-гезіодовскихъ воззрѣній на міръ и жизнь, ихъ неясность, неопредѣленность, противорѣчивость, непосредственность и необоснованность, были внутренними, имманентными причинами дальнѣйшихъ ихъ измѣненій, ихъ эволюціи. Освободить эти воззрѣнія отъ указанныхъ недостатковъ, развить гомеро-гезіодовскія тенденціи, придать имъ ясность и опредѣленность, выяснить ихъ основанія, значеніе и связь, отлить ихъ въ форму систематическаго міровоззрѣнія, освѣщающаго и осмысливающаго жизнь, составляло задачу будущаго.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Подготовительный періодъ, продолженіе: очеркъ основныхъ моментовъ греческаго міровоззрѣнія послѣ Гезіода до Софистовъ и Сократа.

Замѣчанія объ эволюціи греческой жизни.

М. г.г.! Несмотря на всѣ свои несовершенства, пробѣлы, неясности и противорѣчія, однако Гомеро-Гезіодовское міровоззрѣніе продолжало-бы существовать въ прежнемъ своемъ видѣ и впослѣдствіи, если-бы условія жизни, а вмѣстѣ съ ними и содержаніе ея, и развитіе мышленія оставались прежними, стояли на старомъ уровнѣ: въ этомъ случаѣ старое міровоззрѣніе попрежнему удовлетворяло-бы умы и сердца. Чтобы оно начало измѣняться, въ сторонули развитія или въ сторону упадка, должны были вступить въ дѣйствіе новыя условія, которыя повели-бы или къ развитію, или къ упадку жизни и мышленія. Въ этихъ условіяхъ, такимъ образомъ, долженъ заключаться глубокоскрытый и отдаленный рычагъ дальнѣйшаго развитія греческаго міровоззрѣнія. Наступившее послѣ гомеро-гезіодовской эпохи значительное усложненіе ихъ повело къ чрезвычайно быстрой эволюціи греческой жизни, и въ связи съ нею, и

греческаго міровоззрѣнія; возникшее на почвѣ старой жизни и стараго мышленія, оно не могло не измѣниться и не эволюціонировать вмѣстѣ съ измѣненіемъ ихъ. Такимъ образомъ, здѣсь мы опять наталкиваемся на природную, внутреннюю связь между міровоззрѣніемъ народа и его жизнью. Наши справки по этому вопросу по необходимости должны носить общій характеръ, такъ какъ мы не имѣемъ возможности изобразить детали той связи, въ какой процессъ дальнѣйшаго теченія греческаго міровоззрѣнія, до Софистовъ и Сократа, стоялъ съ измѣненіемъ условій и теченія греческой жизни.

Первый толчокъ исходилъ, повидимому, отъ экономическихъ и соціально-политическихъ затрудненій, какія стало испытывать населеніе, количество котораго увеличилось. Бѣдность, тѣснота, гнетъ богатыхъ аристократовъ и т. п. вызвали усиленный отливъ населенія на новыя мѣста, гдѣ надѣялись найти жизнь болѣе привольную, чѣмъ на родинѣ. Въ теченіе приблизительно двухъ столѣтій греки завладѣли массой новыхъ земель во всѣхъ странахъ, лежащихъ по берегамъ Средиземнаго моря. До сихъ поръ исторія греческой націи развивалась въ довольно тѣсныхъ рамкахъ, теперь, благодаря колонизаціи, греческое вліяніе распространяется на всю окружность Средиземного моря. Такое расширеніе владѣній не могло не отразиться на всѣхъ областяхъ греческой жизни (Белохъ, ст. 158, р. п.), и прежде всего на области экономической. „Аграрный характеръ экономическаго строя, на которомъ покоилось аристократическое государство девятаго столѣтія, рано сталъ подвергаться болѣе или менѣе значительнымъ измѣненіямъ. Экономическое положеніе Эллинскаго города—государства энергично требовало устраненія чисто-аграрнаго хозяйства. Въ силу незначительности своей территоріи греческія государства рано вынуждены были ввозить изъ чужихъ странъ важные предметы потребленія, коими ихъ не могло снабжать мѣстное производство, по необходимости отличавшееся одностороннимъ характеромъ. Взамѣнъ они могли предложить съ своей стороны прежде всего продукты своего земледѣльческаго хозяйства. Однако, ограниченные размѣры области естественно поставили тѣс-

ные предѣлы росту сельско-хозяйственнаго производства; поэтому хозяйство Эллинскаго города—государства поневолѣ должно было обращаться къ такимъ видамъ экономической дѣятельности, которые способны были захватить большій районъ, чѣмъ земледѣліе, т. е. къ ремеслу и торговлѣ (Пельманъ, ст. 40—41). Колонизація дала этому движенію новый толчокъ: она вела къ расширенію промышленности и торговли, такъ какъ колоніи долго не были въ состояніи собственными силами удовлетворять свои нужды и потребности. Вслѣдствіе этого должны были усилиться вывозъ метрополій, ихъ производительность, ихъ морская торговля; съ другой стороны, и сами колоніи развивали дѣятельныя торговыя сношенія и съ окружающими ихъ землями, и съ греческими городами. Вмѣстѣ съ ростомъ промышленности и торговли натуральное хозяйство мало по малу вытѣснялось денежнымъ, техническіе успѣхи подавляли домашнее производство, увеличивалось количество ремесленниковъ и ремесленныхъ профессій, приходило накопленіе и перераспредѣленіе богатствъ, —создавался новый классъ состоятельныхъ людей, экономическое значеніе которыхъ съ теченіемъ времени возрастало, но не было связано съ землевладѣніемъ. Съ другой стороны, ростъ населенія велъ къ дробленію собственности, къ обѣднѣнію, задолженности, превращавшейся, благодаря высокимъ процентамъ, въ кабалу; потребность удешевить трудъ повела къ ввозу рабовъ, дешевый рабскій трудъ сбивалъ цѣны на рабочія руки, всѣ эти обстоятельства способствовали увеличенію имущественнаго неравенства. Столь быстрое и рѣзкое измѣненіе въ соотношеніи экономическихъ силъ вызвало столь-же быстрое измѣненіе политическихъ формъ быта. Греческіе города переживаютъ стремительную соціально-политическую эволюцію, идетъ напряженное политическое броженіе и упорная борьба. Сначала падаетъ старая царская власть, политическое господство переходитъ въ руки аристократіи. Но затѣмъ начинается ожесточенная борьба съ ней демоса, стремящагося къ освобожденію, равноправію и господству. Отсюда рядъ революцій, кодификація права, возникновеніе и паденіе тираній, постепенное отступленіе аристократіи предъ демократіей въ однихъ государ-

ствахъ, преобладаніе аристократическихъ элементовъ въ другихъ, затяжная борьба между ними въ третьихъ и т. д. Такъ постепенно, но быстро въ жизни народа наступали „другія времена“, старое исчезало, жизнь мѣнялась. Она становилась болѣе сложной, богатой и разнообразной, глубокой. Сколько пережито было мечтаній о новой, лучшей жизни, о лучшихъ условіяхъ ея! И сколько разочарованій, какой просторъ для критики дѣйствительности, столь часто и быстро оказывавшейся неудовлетворительной, какой просторъ для творчества новыхъ идеаловъ жизни! Подобное движеніе не могло проходить безслѣдно для развитія народной души и ума. И непосредственное сознаніе народа, и его разсудокъ становились болѣе богатыми и зрѣлыми. Это движеніе давало множество новыхъ впечатлѣній и чувствованій, возбуждало множество новыхъ желаній и стремленій, касающихся какъ матеріальной стороны человѣческой жизни, такъ и другихъ ея сторонъ, особенно-же области человѣческихъ взаимоотношеній, области морально-соціальной. Элементъ этическій, воззрѣнія и чувствованія, касающіяся благъ человѣческой жизни, особенно-же поведенія человѣка и его отношенія къ другимъ, какъ члена общества—государства, партіи, союза и т. п.,—этотъ элементъ испытывалъ самое живое, хотя можетъ быть и не всегда благопріятное воздѣйствіе со стороны экономической и соціально-политической эволюціи и въ свою очередь оказывалъ на нее воздѣйствіе. Въ силу того внутренняго единства, той внутренней связи, какая естественно существуетъ между всѣми сторонами душевной жизни и въ отдѣльномъ человѣкѣ, и въ народѣ, обогащеніе и развитіе однихъ сторонъ ея отражается и на другихъ. Такъ какъ боги Греціи были покровителями и защитниками общественнаго порядка и правды, права и закона, и т. п., и такъ какъ вообще этическое сознаніе стоитъ въ глубокой внутренней связи съ сознаніемъ религіознымъ (и человѣкъ творитъ боговъ по своему образу и подобію), то и религіозное сознаніе не могло не испытывать разнообразныхъ возбужденій, не придти въ колебаніе и движеніе; этому должно было способствовать также и постепенно расширявшееся знакомство съ чужезем-

ными религіозными культами и воззрѣніями. Могла-ли при подобныхъ условіяхъ оставаться неподвижною и чисто-теоретическая сторона народной жизни? Болѣе широкое знакомство съ міромъ, съ другими народами, ихъ знаніями, разнообразными взглядами давало массу новыхъ впечатлѣній. Важно уже было и это увеличеніе количества и разнообразія знаній. Оно невольно расширяло умственный кругозоръ, указывало многое, чего раньше не видѣли, обращало вниманіе на новыя стороны, раньше незамѣченныя, будило любознательность, дѣлало разсудокъ болѣе осмотрительнымъ, заставляло его сравнивать старые свѣдѣнія и взгляды съ вновь полученными или непосредственно или отъ другихъ, сравненіе вело къ обсужденію ихъ, къ критикѣ, къ свободному къ нимъ отношенію. И это сравненіе и обсужденіе часто было не въ пользу принятыхъ по традиціи взглядовъ. Многое въ нихъ явно оказывалось невѣрнымъ, во многомъ пришлось сдѣлать уступки новымъ воззрѣніямъ, болѣе правильнымъ и точнымъ свѣдѣніямъ или внушеннымъ ими догадкамъ. Слѣпое довѣріе къ старому, безотчетное подчиненіе традиціи само собой рухнуло, умъ грека былъ теперь въ извѣстной степени свободенъ отъ ея путъ, его любознательность сильно затронута, его формальныя силы крѣпли и развивались. Жизнь, всѣ стороны которой становились болѣе сложными и глубокими, и давала больше знаній, и больше требовала ихъ, но она не только расширяла опытъ, но и необходимо и невольно упражняла и совершенствовала и разсудокъ; чѣмъ жизнь труднѣе и сложнѣе, тѣмъ больше вопросовъ ставитъ она уму, тѣмъ больше требуется сообразительности, умѣнья найтись среди запутанныхъ житейскихъ обстоятельствъ; чѣмъ богаче и разнообразнѣе міръ воспріятій, чувствованій, побужденій, стремленій,—вообще, чѣмъ богаче міръ опыта, тѣмъ больше для мышленія побужденій и возможности стоять ближе къ дѣйствительности, привыкать слѣдовать объективнымъ отношеніямъ вещей, быть логичнѣе. Какъ содержаніе старой гомеро-гезіодовской жизни стало только однимъ изъ элементовъ новой жизни, болѣе сложной, такъ и старое міровоззрѣніе теперь стало только однимъ изъ факторовъ новаго міровоззрѣнія. Всестороннее

постепенное развитіе жизни, обогащеніе самосознанія, расширеніе знаній, совершенствованіе разсудка, и вело къ критикѣ и переработкѣ стараго міровоззрѣнія, вызывало его эволюцію. Слѣдов., сама жизнь невольно отрѣшала отъ старыхъ взглядовъ и внушала новые, болѣе содержательные и удовлетворительные.

Правда, въ религіозно-миѳологическомъ міровоззрѣніи было и нѣчто такое, что̀ способствовало его самосохраненію и препятствовало развитію свободнаго размышленія. „Послѣ того“, говоритъ Буркхардтъ, „какъ греки наивно прожили тотъ вѣкъ, который послѣ имъ казался героическимъ, миѳъ господствовалъ далѣе у нихъ какъ прославленіе, возвеличеніе этого вѣка, господствовалъ невозмутимо и ненарушимо. Этотъ блестящій образъ, какъ блѣдное видѣніе, витаетъ надъ націей, которая чувствуетъ себя ближайшей наслѣдницей отраженныхъ тамъ состояній; онъ порою замѣщаетъ философію сильно выраженнымъ жизненнымъ воззрѣніемъ; онъ замѣщаетъ знаніе, поскольку онъ самъ является его первичной формой и содержитъ въ себѣ природу, міровѣдѣніе и исторію, также религію и космогонію въ нѣкоторомъ удивительномъ символическомъ одѣяніи; благодаря своей формѣ, своей великолѣпной поэтичности, миѳъ есть романтика, юность грековъ; онъ продолжаетъ жить, пока есть Эллины, и даже у Варваровъ, пока продолжается античный міръ, хотя бы въ концѣ концовъ только какъ наука, собираніе, сравненіе; его постояннымъ выраженіемъ служитъ искусство и поэзія, въ которыхъ онъ выгоняетъ постоянно новые отпрыски. Нужно было ниспровергнуть его, если должно было взойти свободное мышленіе и знаніе, но разрывъ съ нимъ долженъ былъ совершаться только медленно и никогда не могъ вполнѣ закончиться“ (Burckhardt, s. 306—307, Bd. 3). Однако живая жизнь была сильнѣе поэтической привлекательности миѳа и требовала въ старомъ міровоззрѣніи измѣненій, вела съ самой собою эти измѣненія. Въ соціальныхъ условіяхъ греческой жизни многое облегчало этотъ процессъ и способствовало ему. Греческая религія имѣла болѣе свободный и болѣе частный характеръ, чѣмъ религіи нѣкоторыхъ другихъ народовъ. Тамъ, гдѣ на почвѣ религіи выростаетъ могуще-

ственная церковная организація, гдѣ образуется жреческая каста, гдѣ являются спеціалисты религіозной жизни, тамъ обыкновенно свободное развитіе міровоззрѣнія затрудняется до чрезвычайности, на его долю выпадаетъ неподвижность и застой. Жреческая каста выступаетъ хранителемъ культа, властителемъ вѣры, которую и отливаетъ въ систему, всестороннюю, разработанную до мельчайшихъ частностей, предвидящую всевозможныя затрудненія мысли и практики. Эту вѣру должны всѣ принять, всѣ должны ей подчиняться, и благодаря этой ея общеобязательности, поддерживаемой иногда принужденіемъ, она является величайшимъ тормазомъ свободнаго развитія народной жизни и мысли. Жизнь грековъ почти не страдала отъ подобныхъ неблагопріятныхъ условій. Въ Греціи не возникло могущественной церковной организаціи, не было жреческой касты, не было во всѣхъ деталяхъ разработанной, во всѣхъ подробностяхъ обязательной догматики. Все это облегчало свободное отношеніе къ старому міровоззрѣнію, когда такое отношеніе внушалось благопріятными условіями. Вотъ почему мы и наблюдаемъ у грековъ несравненно болѣе быструю и плодотворную эволюцію міровоззрѣнія, чѣмъ въ другихъ странахъ, гдѣ на пути ея становилась закостенѣлая религіозная догматика. Правда, старое міровоззрѣніе окружалъ ореолъ древности, за него была традиція, на его сторонѣ стояло сознаніе большинства народнаго; но эволюція жизни постепенно освобождала вездѣ индивидуума отъ сильнаго подчиненія роду, пріучала цѣнить личный починъ, энергію, опытъ, личное чувство и сужденіе, и такимъ образомъ постепенно противопоставляла родовому и традиціонному сознанію—сознаніе индивидуальное, традиціонному міровоззрѣнію—міровоззрѣніе отдѣльныхъ выдающихся личностей, которыя, не находя удовлетворенія въ традиціонныхъ взглядахъ, перерабатывали ихъ и создавали новые взгляды, доставлявшіе большее удовлетвореніе ихъ чувству и уму. Такимъ образомъ теперь на ряду съ традиціей и индивидуальный факторъ получаетъ все большее вліяніе на образованіе міровоззрѣнія. Пересмотримъ же основные моменты эволюціи греческаго міровоззрѣнія до возникновенія философіи софистовъ и Сократа!

Порядокъ разсмотрѣнія подготовительнаго періода.

Проф. Виндельбандъ, обозрѣвая условія возникновенія греческой философіи, отмѣчаетъ, что въ силу политическихъ и соціальныхъ обстоятельствъ самостоятельность индивидуальной мысли воспиталась прежде всего съ практической стороны, т. е. на вопросахъ житейскихъ, вопросахъ о благахъ жизни, нормахъ поведенія, отношенія къ другимъ,— къ обществу, государству и т. п. устояхъ общественной и государственной жизни (Виндельбандъ с. 17). Это очень цѣнное и вполнѣ правильное наблюденіе. Но, къ сожалѣнію, изъ него не сдѣлано надлежащихъ историко-философскихъ выводовъ, оно не продумано до конца. Во 1) если благодаря историческимъ обстоятельствамъ, этическіе вопросы были первыми, привлекавшими къ себѣ вниманіе, первыми, надъ которыми работала самостоятельная мысль, то само собою разумѣется, что достигнутые здѣсь результаты не могли остаться безслѣдными и для другихъ, внутренно связанныхъ съ ними областей духа—его религіи, теологіи и общаго міровоззрѣнія. При разсмотрѣніи этихъ послѣднихъ областей изслѣдователь не можетъ пройти безъ вниманія указаннаго обстоятельства,—онъ долженъ постоянно учитывать вліяніе этическаго возбужденія, которое, такъ сказать, шло впереди. Можно, конечно, возразить, что эти соображенія вѣрны только относительно начала даннаго періода, что же касается позднѣйшихъ поколѣній, то въ нихъ интересъ къ этическому былъ слабѣе, онъ уступилъ первое мѣсто другимъ интересамъ, или религіозному, или чисто теоретическому. Съ исторической точки зрѣнія это предположеніе однако мало правдоподобно: ходъ греческой эволюціи дѣлаетъ болѣе вѣроятнымъ, что не только въ началѣ, но и все послѣдующее время по крайней мѣрѣ вплоть до Платона, соціально-политическая борьба требовала самаго напряженнаго вниманія къ себѣ, выдвигала на первый планъ практическіе вопросы и этимъ обезпечивала этической мысли постоянное преобладающее вліяніе въ общемъ міровоззрѣніи (Доленга. Важнѣйшіе моменты въ исторіи мысли). Кромѣ того, во 2) это наблюденіе Виндельбанда даетъ ключъ къ правильному, психологически и исторически, представленію о томъ порядкѣ, въ какомъ постепенно, одинъ за другимъ выдвигались на видъ

другіе основные мотивы мышленія: религіозный и теоретическій. Если возбужденіе этической мысли началось всего ранѣе, то оно должно было естественно прежде всего отразиться на религіозномъ сознаніи и религіозныхъ представленіяхъ; возбужденіе религіозное должно было предшествовать развитію космологическихъ, теоретическихъ изысканій, особенно-же изысканій гносеологическихъ, такъ какъ эти послѣднія стояли всего дальше отъ житейской борьбы и менѣе всего другого затрогивались ею, хотя, конечно, всѣ эти теченія не были обособлены вполнѣ и всегда въ извѣстной мѣрѣ шли рядомъ и развивались во взаимодѣйствіи другъ съ другомъ. Изъ этихъ соображеній вытекаетъ, что при изученіи подготовительнаго періода слѣдуетъ принимать во вниманіе прежде всего то, что̀ было сдѣлано въ области этическихъ взглядовъ, отъ нихъ нужно переходить къ взглядамъ религіознымъ и кончать разсмотрѣніемъ воззрѣній теоретическихъ,—космологическихъ, метафизическихъ и гносеологическихъ. При этомъ ни въ одномъ изъ этихъ дальнѣйшихъ движеній мы не должны упускать изъ виду продолжающагося постояннаго вліянія этическаго мотива. Если сравнить этотъ намѣченный съ исторической точки зрѣнія порядокъ разсмотрѣнія съ тѣмъ, какой требуется нашимъ пониманіемъ существа и задачи греческой философіи, то окажется, что они совпадаютъ; съ тѣмъ большимъ правомъ мы будемъ этому порядку слѣдовать.

Связь и единство эволюціи міровоззрѣнія за этотъ періодъ.

Въ какой мѣрѣ мы можемъ исполнить поставленную сейчасъ себѣ задачу? Имѣющіеся въ нашемъ распоряженіи источники отрывочны и скудны, если даже привлечь сюда всю древне-греческую литературу,—не только ту, которая обыкновенно считается философской, но и поэтическую, и историческую и т. п. Поэтому возстановить теченіе греческой мысли до эпохи Софистовъ во всѣхъ ея подробностяхъ невозможно. Кромѣ того, краткость, отрывочность, незаконченность воззрѣній философствующихъ мыслителей этого періода нельзя считать простой иллюзіей, вызываемой скудостью источниковъ: вѣроятнѣе всего, что это—характерная черта даннаго періода мысли, независящая отъ обилія или скудости свѣдѣній о немъ. За этотъ періодъ зачатковъ философствова-

нія и не слѣдуетъ ожидать болѣе или менѣе полныхъ и законченныхъ философскихъ ученій; здѣсь напротивъ, намъ дано будетъ наблюдать то, какъ постепенно создавались тѣ или иные элементы полной философской системы и такимъ образомъ подготовлялась возможность построенія ея. Если бы собрать всѣ относящіяся къ данному періоду философскія воззрѣнія и расположить ихъ въ хронологическомъ порядкѣ, то этотъ пестрый и дробный потокъ мысли произвелъ бы на насъ впечатлѣніе чего-то калейдоскопическаго. Но были силы, которыя связывали, объединяли этотъ калейдоскопическій потокъ и давали ему опредѣленное направленіе. Движеніе міровоззрѣнія послѣ Гомера и Гезіода происходило на фонѣ предшествующихъ религіозно-миѳологическихъ воззрѣній, прежде всего воззрѣній этихъ поэтовъ. Гомеро-гезіодовское міровоззрѣніе продолжало быть наиболѣе широкимъ русломъ, по которому текла народная мысль, но мысль выдающихся людей теперь уже не умѣщалась въ него, она вносила въ старое измѣненія, одно отбрасывая и исправляя, другое дополняя и развивая, третье создавая вновь. Это постоянное отношеніе къ народному міровоззрѣнію, постепенное его преобразованіе и придаетъ связность всему происходящему въ эти вѣка движенію мысли. Правда, эти перемѣны естественно представляютъ собою въ началѣ нерѣдко лишь отдѣльныя воззрѣнія по тѣмъ или инымъ вопросамъ, входящимъ въ міровоззрѣніе, однако сложность новыхъ воззрѣній постепенно возрастаетъ, они съ теченіемъ времени охватываютъ все большее количество вопросовъ, между которыми устанавливается связь, сначала инстинктивно, а затѣмъ и сознательно. Наконецъ, этическій интересъ, имѣвшій столь мощное, руководящее вліяніе на греческое мышленіе, не могъ остаться безслѣднымъ для самаго содержанія философскихъ воззрѣній, для направленія, въ которомъ рѣшались философскіе вопросы: мы должны ожидать, что въ болѣе или менѣе сложныхъ воззрѣніяхъ,—если не всѣхъ, то, по крайней мѣрѣ, большинствѣ ихъ, этическіе, жизненные мотивы должны играть преобладающую роль, что представленія о мірѣ, его началахъ, его законахъ должны были создаваться, главнымъ образомъ, подъ вліяніемъ жизненныхъ мотивовъ.

Эстетическій элементъ.

Итакъ, мы начнемъ съ обозрѣнія этическихъ воззрѣній, и сначала мы разсмотримъ опять эстетическій элементъ, игравшій столь замѣтную роль въ гомеровскомъ идеалѣ, т. е. представленіе послѣ Гомера и послѣ Гезіода о прекрасномъ,—въ человѣкѣ и человѣческой жизни. Мы ограничимся здѣсь краткими замѣчаніями, какъ потому, что наши источники даютъ мало матеріала по этому вопросу, такъ и потому, что эстетическій элементъ стоитъ въ неразрывной связи съ нравственнымъ, о которомъ мы будемъ говорить особо. У Гомера и Гезіода, какъ было отмѣчено, эстетическій идеалъ не могъ найти полнаго осуществленія—ни какъ фактъ жизни и непосредственнаго сознанія, ни какъ мечта мысли: весь глубокій смыслъ этого идеала еще не могъ быть вполнѣ сознанъ и понятъ. Гомеровскій совершенный человѣкъ прекрасенъ болѣе съ внѣшней стороны, чѣмъ внутренней;—онъ яснѣе сознаетъ и выше ставитъ красоту тѣлесную, преимущества внѣшнія и имморальныя, чѣмъ красоту душевную и качества моральныя, хотя и послѣднія ему не чужды и въ немъ пробуждается сознаніе ихъ цѣнности,—что еще въ большей степени замѣтно у Гезіода. То обстоятельство, что Гезіодъ моральную сторону жизни выдвигалъ съ несравненно большей настойчивостью, чѣмъ эстетическую, не прошло, повидимому, безслѣднымъ для позднѣйшихъ поколѣній, тѣмъ болѣе, что и соціально-политическая борьба приковывала ихъ вниманіе особенно къ моральной сторонѣ, къ внутреннимъ качествамъ личности, проявляющимся въ общественной дѣятельности и борьбѣ. Это обстоятельство способствовало тому, что „внутренняя красота“ заняла подобающее ей мѣсто въ сознаніи, и такимъ образомъ сознаніе „прекраснаго“ стало болѣе широкимъ. Взглядъ Гомера, такимъ образомъ, въ извѣстной мѣрѣ сохраняется (Симонидъ, Теогнисъ, Пиндаръ и др.), т. е. красоту внѣшнюю продолжаютъ цѣнить—сознаніе и пониманіе красоты этой не только не падаетъ, но и возвышается; поэтому пластическія искусства въ Греціи достигаютъ высшаго совершенства, какого можетъ быть и не достигали впослѣдствіи, и не достигнутъ никогда. Но наряду

съ этимъ возникаетъ и болѣе ясное и полное сознаніе духовной красоты. Съ интенсивнымъ развитіемъ духовной культуры, растетъ сознаніе и ея цѣнности, и такимъ образомъ съ теченіемъ времени духовную красоту начинаютъ ставить даже выше красоты тѣлесной и физическихъ преимуществъ. Духовной красотѣ отдается первенство, ради нея въ состояніи забыть объ отсутстіи красоты тѣлесной и преимуществъ физическихъ (Анакреонъ, Сапфо и др.). Такимъ образомъ наживается сознаніе высшей цѣнности духовной красоты сравнительно съ красотой внѣшней. И въ концѣ концовъ даже приходятъ къ сознанію, что послѣдняя теряетъ свое значеніе при отсутствіи первой—получается полная переоцѣнка старыхъ цѣнностей. Подобный взглядъ мы встрѣчаемъ къ концу этого періода, и при томъ у кого же? Можно бы подумать, что въ этомъ грѣхѣ повиненъ какой-либо представитель идеалистической философіи, убѣжденный, что все внѣшнее, матеріальное есть достойный пренебреженія призракъ. Но мыслитель, котораго мы имѣемъ въ виду, это—знаменитый Демокритъ изъ Абдеры, представитель строго матеріалистическаго міровоззрѣнія (атомистики), утверждавшій, что въ основѣ всѣхъ вещей лежатъ мельчайшія, чисто-матеріальныя недѣлимыя частицы, атомы; несмотря на это Демокритъ въ тоже время утверждалъ, что красота тѣла, если она не одухотворена разумомъ, представляетъ изъ себя что-то животное (Diels [3] frg. 105), что формы, подлежащія чувственному воспріятію и отличающіяся стройностью, правда, привлекаютъ взоръ, но „бездушны“ (Walter, o. c. S. 113—114).—(Это рѣзкое противорѣчіе между метафизическими и эстетическими воззрѣніями Демокрита показываетъ, что воззрѣнія эти вытекали изъ разныхъ источниковъ; въ основѣ однихъ лежитъ теоретическій интересъ къ внѣшнему міру, другія являются выраженіемъ непосредственныхъ ощущеній, и между этими двумя сферами Демокритъ еще не установилъ никакой связи). Какъ мы видѣли, еще въ эпоху Гомера было стремленіе образовать болѣе полное представленіе о человѣческомъ совершенствѣ, представленіе, въ которомъ объединялись-бы и внѣшнія и внутреннія преимущества. Теперь это стремленіе

получило бо̀льшую силу. Для обозначенія идеала человѣческаго совершенства создается особый терминъ („калокагатія"), первое употребленіе котораго преданіе приписываетъ еще эпохѣ семи мудрецовъ (Циглеръ, Ист. этики древнихъ грековъ —Питтаку и Біасу). Въ этомъ преданіи нѣтъ ничего неправдоподобнаго, такъ какъ элементы для образованія представленія о калоскагатосѣ—„человѣкѣ прекрасномъ и добромъ", были уже нажиты ранѣе, и ихъ объединеніе легко могло произойти именно въ то время, которое особенно ознаменовалось возбужденіемъ этической мысли и получило имя эпохи семи мудрецовъ; мнѣніе Вальтера (въ его Исторіи Эстетики въ древности), что терминъ калокагатіи вводится въ употребленіе только комикомъ Аристофаномъ уже въ концѣ нашего періода, кажется намъ далеко менѣе вѣроятнымъ. Такъ какъ теперь красота внутренняя сознается съ большей отчетливостью и опредѣленностью, такъ какъ она, далѣе, съ большей отчетливостью различается отъ красоты внѣшней и цѣнится выше послѣдней, то благодаря этому и самый идеалъ калокагатіи сталъ не только болѣе содержательнымъ, но и болѣе внутреннимъ и возвышеннымъ. Важный успѣхъ въ развитіи сознанія въ этотъ періодъ заключается также въ томъ, что становится болѣе яснымъ сознаніе различія между относительнымъ и абсолютнымъ, вполнѣ совершеннымъ,—тѣмъ, что прекрасно только сравнительно, относительно, и тѣмъ что прекрасно безотносительно, вполнѣ (Гераклита фр. Ds. 82, 83, 102 и др.); совершенно прекрасное выносится за предѣлы земного и вообще доступнаго для человѣка, оно объявляется достояніемъ одного только божества. Это преимущество божественнаго ума—непрерывно мыслить прекрасное, (D. fr. 112) говоритъ Демокритъ. Замѣчаются и попытки построить теорію прекраснаго. Впрочемъ, если судить по дошедшимъ до насъ источникамъ, то вопросомъ о томъ, что̀ такое прекрасное, занимались немногіе. Пиѳагорейцамъ, напримѣръ, приписывается цѣнное опредѣленіе гармоніи, которое гласитъ: гармонія есть объединеніе разнообразнаго и примиреніе враждебнаго. Подъ вліяніемъ этого пиѳагорейскаго понятія о гармоніи находились Гераклитъ и Эмпедоклъ (Вальтеръ).

Кромѣ того, въ эту же эпоху замѣтно стремленіе обобщить и объединить оба вида красоты въ нѣкоторомъ высшемъ, родовомъ понятіи; стремленіе это проявляется въ двухъ направленіяхъ: то высшее, въ чемъ объединяются внѣшняя и внутренняя красота, одни обозначаютъ какъ прекрасное, другіе какъ доброе, такъ что или „доброе“ представляется видомъ нѣкоторой высшей „красоты“, или, наоборотъ, красота кажется видомъ нѣкотораго высшаго „добра“. Такимъ образомъ уже здѣсь проявляется тѣсная, нераздѣльная для греческаго жизненнаго сознанія, связь между эстетикой и моралью, красотой и добромъ; вотъ почему въ этотъ періодъ часто, не только у различныхъ лицъ, но и у одного и того же мыслителя высшей цѣлью и регулятивомъ дѣятельности выставляется то доброе, нравственное, въ болѣе тѣсномъ смыслѣ этого слова, то прекрасное,—эстетика превращается въ этику, и мораль получаетъ эстетическій характеръ. Анакреонъ утверждаетъ: прекрасное тоже, что и достойное любви („любезное“) (Срн. Платона д. Лизисъ); а прекрасно для любящаго—то, что справедливо; это подтверждаетъ Сапфо: кто добръ, тотъ по ея мнѣнію и прекрасенъ (Вальтеръ); но даже къ концу нашего періода мы встрѣчаемъ и такія выраженія, какъ напр. у Демокрита: нужно избирать только удовольствія, доставляемыя тѣмъ, что прекрасно; философія сократо-платоновская непосредственно примыкаетъ къ этимъ результатамъ развитія эстетическаго сознанія.

Моральный элементъ.

М.м. г.г.! Послѣ этихъ краткихъ замѣчаній, касающихся развитія эстетическаго сознанія за интересующій насъ періодъ, мы должны отмѣтить то существенное, что было достигнуто въ это время въ области моральнаго сознанія и рефлексіи, на него направленной.

Уже въ Иліадѣ намѣчается мысль, что жизнь—высшее изъ благъ (IX, 401 сл.), такъ какъ ея нельзя купить ни за какія сокровища и ее нельзя повторить, разъ она прервалась. Но наряду съ этимъ въ Ахиллесѣ, высказывающемъ подобный, вполнѣ естественный, взглядъ, живо и сознаніе

той цѣнности, какую имѣетъ честь и слава, и ради нихъ онъ въ концѣ концовъ жертвуетъ жизнью; позднѣе, въ VII в. то же настроеніе находитъ свое выраженіе въ пѣсняхъ Тиртея (VII в.), этого „пѣвца въ станѣ лакедемонскихъ воиновъ“. Для Архилоха-же (VII в.),—іонійца, наоборотъ, жизнь выше чести, и онъ не печалится о томъ, что въ слишкомъ поспѣшномъ бѣгствѣ послѣ пораженія онъ потерялъ свой щитъ: зато я избѣжалъ смерти, а щитъ куплю новый, не хуже прежняго, говоритъ онъ. Не такъ смотрѣли на его поступокъ спартанцы: когда однажды пришелъ къ нимъ Архилохъ, то они его прогнали съ презрѣніемъ. Это показываетъ, что для нѣкоторыхъ изъ грековъ было нѣчто, что они цѣнили выше жизни, было нѣчто, ради чего нужно было жертвовать самой жизнью. Т. о. здѣсь обозначались двѣ основныя тенденціи этическаго мышленія: идеалистическая и реалистическая; проявленія ихъ мы встрѣчаемъ нерѣдко, въ продолженіи всего этого періода, въ разныхъ формахъ. Но всѣ греки согласны въ томъ, что пока есть жизнь, прекраснѣйшимъ содержаніемъ ея является наслажденіе, удовольствіе, счастье. Счастье, блаженство, по гречески—евдемонія, отсюда указанная черта греческихъ этическихъ взглядовъ—высокая оцѣнка счастья, какъ окончательной цѣли жизни—называется евдемонизмомъ. Проблески этого взгляда мы находили еще въ Иліадѣ и Одиссеѣ (IX, 5 сл.); теперь онъ получаетъ большую выпуклость, высказывается съ большей рѣзкостью и въ пользу его приводятся разнообразныя основанія, онъ, слѣдовательно, дѣлается предметомъ рефлексіи. Мимнермъ (около 600 г. по Вилямовицу), какъ и Симонидъ Кеосскій (V), предпочитаетъ смерть жизни безъ наслажденій. Солонъ считаетъ наслажденіе равнымъ величайшему богатству, истиннымъ богатствомъ, т. к. вѣдь никакими деньгами не откупиться отъ смерти. Я хочу наслаждаться, ибо я долженъ умереть,—такова житейская мудрость Теогниса. Симонидъ жизнь безъ наслажденій не находитъ заслуживающей того, чтобы ее жить, ни даже жизнь боговъ, если бы она была лишена счастья. Даже благороднѣйшіе изъ греческихъ поэтовъ, которые во многихъ отношеніяхъ стояли выше народныхъ мнѣній, вполнѣ раздѣляли этотъ

взглядъ (Пиндаръ, Эсхилъ). Софоклъ рѣзко высказываетъ убѣжденіе, что жизнь безъ наслажденія, безъ удовольствій — не жизнь, еслибы она и была проведена въ величайшемъ богатствѣ и величайшемъ могуществѣ. Съ поэтами сходятся въ этомъ взглядѣ и мыслители-космологи. (См. M. Heinze Eudâmonismus in d. gr. Ph.). Какъ мы видѣли, въ мечтахъ гомеро-гезіодовской эпохи о благахъ и преимуществахъ жизни имѣла перевѣсъ чувственно-эстетическая сторона. Позднѣе, подъ вліяніемъ экономическаго развитія и увеличенія благосостоянія эта сторона жизни, естественно, продолжаетъ развиваться и усиливаться. Много пѣвцовъ воспѣваютъ чувственныя удовольствія. Солонъ говоритъ о себѣ: „я люблю дѣла Афродиты, и Діониса, и музъ, эти источники усладъ людскихъ“. Нѣкоторыя ставятъ чувственныя удовольствія выше другихъ благъ жизни. Что за жизнь, что за радость безъ золотой Афродиты, говоритъ Мимнермъ. „Я бы умеръ, если бы служеніе ей для меня болѣе не существовало,—если бы для меня не было любовныхъ наслажденій, даровъ ласки и ложа“. Съ этимъ настроеніемъ связываются у Мимнерма, Симонида и ему подобныхъ горячія похвалы цвѣтущей юности, силѣ, здоровью, свободѣ отъ страданій, страхъ старости, похвалы богатству, ужасъ предъ бѣдностью: вѣдь старикъ и бѣдный лишены чувственныхъ радостей жизни.—Но въ этотъ періодъ и внутреннія преимущества и цѣнность ихъ съ большей выпуклостью выступаютъ въ сознаніи. Не только храбрость и слава побѣды въ состязаніи или бою, но и чисто-моральныя качества находятъ теперь многочисленныхъ воодушевленныхъ пѣвцовъ, восхваляющихъ ихъ высокую цѣнность для счастья человѣка; такъ поэты воспѣваютъ добродѣтель вообще; въ частности справедливость, „правильное отношеніе къ друзьямъ и врагамъ, великодушное и благородное отношеніе къ безпомощнымъ, старымъ, бѣднымъ, „униженнымъ и оскорбленнымъ“, мудрость,—добродѣтель, болѣе опредѣленное представленіе о которой возникаетъ только въ этотъ періодъ,—самообладаніе и умѣренность, соблюденіе мѣры и средины во всемъ; господство закона и порядка въ общественной жизни, заботливость властей о благѣ общемъ; бла-

гочестіе, послушное слѣдованіе божественному закону, „слѣдованіе богу“ и т. п.—Но особенность развитія этическаго сознанія за этотъ періодъ состоитъ, съ одной стороны, въ томъ, что не только прежнія потребности осложняются и усиливаются, и что выдвигаются впередъ новыя цѣли, о которыхъ ранѣе не имѣли столь опредѣленнаго представленія (напр. мудрость и „любовь къ мудрости“, философія—эти понятія и термины появляются только въ этотъ періодъ, съ Ксенофана и Пиѳагора), но и въ томъ, что потребности внутреннія и моральныя ставятся теперь часто выше внѣшнихъ и матеріальныхъ. Что касается представленій о прекрасномъ, то мы это уже видѣли. Но подобной же переоцѣнкѣ подверглись и другіе элементы представленія о благахъ жизни. И здѣсь въ старинѣ были спорные пункты. Смерть за отечество—высшее благо, по Тиртэю. Солонъ убѣжденъ, что не богатство—высшее благо, а добродѣтель, она выше всего, что только есть стоющаго. Изъ разнообразныхъ не вполнѣ достовѣрныхъ изреченій, приписываемыхъ Пиѳагору, выбирая то, въ чемъ они согласны между собою, можно заключить (срн. Целлеръ, Виндельбанѣъ, Циглеръ и др.), что пиѳагорейскій союзъ придавалъ внѣшнимъ, матеріальнымъ благамъ сравнительно мало цѣны, что онъ оказывалъ рѣшительное предпочтеніе удовлетворенію духовныхъ потребностей (умственныхъ, эстетическихъ и нравственно-религіозныхъ), что задачу жизни онъ полагалъ въ стремленіи къ мудрости, къ нравственному очищенію жизни, къ „слѣдованію божеству“, къ чистотѣ внѣшней и внутренней, порицалъ самопревознесеніе, требовалъ преданности судьбѣ и безусловнаго уваженія къ нравственному порядку семьи, государства, дружбы въ отношеніяхъ со всѣми. Пиѳагорейскимъ нравственнымъ воззрѣніямъ слѣдовали Парменидъ изъ Элеи и еще болѣе Эмпедоклъ изъ Агригента. Предпочтеніе духовныхъ потребностей и интересовъ физическимъ несомнѣнно и у Ксенофана изъ Колофона. Ксенофанъ порицаетъ излишнюю роскошь своихъ земляковъ, пѣсни о сраженіяхъ гигантовъ и неистовыхъ усобицахъ, хвалитъ умѣренность и самообладаніе, благочестіе и справедливость—они лучше всего. „Нашъ умъ выше физической силы человѣка и коня.

Напрасный и несправедливый обычай—давать силѣ предпочтеніе предъ благой мудростью“ (Diels [3] 1, 2, 3 fr.). Самъ онъ всю свою жизнь провелъ въ исканіи истины. „Не все изначала боги открыли смертнымъ, но постепенно, путемъ изысканій, люди доходятъ до лучшаго (18); и вотъ уже шестьдесятъ семь лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, говорилъ Ксенофанъ, какъ я ношусь со своею думой по Элладѣ, а было мнѣ тогда отъ роду 25 лѣтъ съ небольшимъ, если только я могу сказать объ этомъ правду“ (8). Подобное же настроеніе обнаруживаютъ Гераклитъ, Анаксагоръ и Демокритъ. Повидимому, Гераклитъ (104) осуждаетъ жизнь толпы, посвященную исключительно матеріальнымъ интересамъ: большинство живетъ какъ скотъ, валяются въ пыли и питаются землей, подобно червямъ; они родятся, нарождаютъ дѣтей и умираютъ, не стремясь къ какой-либо высшей цѣли (29). То, къ чему они стремятся, не имѣетъ цѣны, преходяще и ничтожно. Гераклитъ, по преданію, такъ пессимистически смотрѣлъ на жизнь большинства, что прозванъ былъ плачущимъ философомъ. Въ чемъ-же самъ онъ видѣлъ цѣль жизни? Повидимому, въ удовлетвореніи высшихъ потребностей, потребностей разума. Цѣлью при этомъ является не одно многознаніе, а знаніе и пониманіе, умъ (40): многознаніе не учитъ уму: иначе оно научило бы Гезіода, Пиѳагора, а также Ксенофана и Гекатея (35); философы должны обладать значительными знаніями, но цѣль знаній — разумѣніе, мудрость. Мудрость эта заключаетъ въ себѣ и теоретическую и практическую сторону (112, 114): мудрость—въ томъ, чтобы говорить истину и поступать разумно, согласно природѣ. Человѣкъ долженъ руководиться въ своемъ познаніи, и въ своей частной и общественной жизни и дѣятельности не своими прихотями, а всеобщимъ закономъ. Подчиненіе порядку цѣлаго и можетъ доставить человѣку ту удовлетворенность, которая должна была казаться Гераклиту высшей цѣлью жизни (Zeller, I, 2[5], S. 725, прим. 5). Анаксагору преданіе (Zeller, I, 2[5], S. 1017, и прим. 4, 5, S. 1018 и прим. 1, 2, 3, 4) приписываетъ самое незначительное количество мыслей, имѣющихъ отношеніе къ морали. Но какъ эти изре-

ченія, такъ еще болѣе дѣятельность и жизнь этого мыслителя не оставляютъ сомнѣнія относительно его взглядовъ на высшія блага жизни. Онъ не придавалъ значенія внѣшней сторонѣ ея, которую такъ высоко обыкновенно ставятъ. Высшимъ благомъ жизни, ея высшей задачей, служенію которой онъ посвятилъ всѣ свои силы, на достиженіе которой онъ истратилъ всѣ свои богатства, было для него исканіе истины,—созерцаніе неба и мірового цѣлаго, его порядка. „Небо (т. е. вселенную) онъ называлъ своимъ отечествомъ, или потому, говоритъ Целлеръ, что къ нему были привязаны всѣ его мысли и чувства, или потому, что съ неба происходитъ человѣческая душа, и поэтому, слѣд., оно является достойнѣйшимъ предметомъ ея дѣятельности“ (Zeller, S. 1017, прим. 4). Но чрезвычайно интересно то, что высокая оцѣнка внутреннихъ, душевныхъ и моральныхъ благъ ни у кого не нашла за этотъ періодъ такого опредѣленнаго и сильнаго выраженія, какъ у Демокрита, представителя строго-матеріалистическаго міровоззрѣнія. Перечитывая многочисленныя приписываемыя Демокриту моральныя изреченія, часто совершенно забываешь о томъ, что этотъ мыслитель былъ матеріалистомъ: такъ идеалистично, иногда-же прямо аскетично то настроеніе, какимъ проникнуты всѣ эти изреченія. Правда, цѣль жизни Демокритъ видитъ въ удовольствіи, точнѣе,—счастьи, „евдемоніи“, блаженствѣ; но послѣднее состоитъ въ ясности, хорошемъ состояніи, правильномъ настроеніи и неизмѣнномъ покоѣ души. Это—счастье не чувственное. Оно не въ стадахъ и не въ золотѣ; сѣдалище его не въ тѣлѣ, а въ душѣ. Человѣку приличнѣе болѣе заботиться о душѣ, чѣмъ о тѣлѣ. Не тѣло и не имущество, а справедливость и разумъ дѣлаютъ счастливымъ. Блага души божественны, блага тѣла—смертныя, человѣческія. Не всякое наслажденіе, а только наслажденіе, доставляемое чѣмъ-либо прекраснымъ, достойно желанія. Довольство, умѣренность, чистота дѣянія и настроенія, образованіе ума—вотъ что ведетъ къ истинному блаженству. Мужественъ не только тотъ, кто побѣждаетъ враговъ, но и тотъ, кто побѣждаетъ свое удовольствіе и свой гнѣвъ. Образованіе—лучше богатства, расширеніе нашихъ знаній

вѣситъ больше власти и всякихъ сокровищъ. Демокритъ восхваляетъ разумѣніе, доставляющее три великихъ блага: правильно мыслить, хорошо говорить и право поступать. Невѣдѣніе лучшаго онъ считаетъ причиною всѣхъ ошибокъ и рекомендуетъ образованіе и упражненіе какъ необходимыя средства усовершенствованія. Какое высокое нравственное настроеніе проявляется въ слѣдующихъ сентенціяхъ Демокрита: не только дѣло и слово, но и воля должны быть чисты отъ неправды; благодѣянія нужно оказывать не по принужденію, а изъ убѣжденія, не ради надежды на воздаяніе, а чтобы дѣлать добро; и воздерживаться отъ дурнаго нужно не изъ страха, а изъ чувства долга, себя нужно стыдиться больше, чѣмъ всѣхъ другихъ; и богамъ угоденъ только ненавидящій неправду; только сознаніе правоты даетъ спокойствіе души. Характерны также взгляды Демокрита на дружбу и на половыя отношенія. Чтобы быть любимымъ, думаетъ Демокритъ, нужно самому любить нравственной, чистой отъ всякой непозволительной страсти любовью. Онъ питаетъ отвращеніе къ половымъ наслажденіямъ, потому что въ нихъ сознаніе порабощается чувственнымъ и пошлымъ удовольствіемъ и возбужденіемъ. Вполнѣ понимая необходимость государственной жизни, отдавая предпочтеніе свободѣ и демократіи, Демокритъ считаетъ законъ благодѣтелемъ людей, требуетъ господства лучшихъ, повиновенія закону и власти, безкорыстной заботы о благѣ общемъ, общей готовности ко взаимной поддержкѣ. Никто другой ни изъ философовъ, ни изъ поэтовъ даннаго періода не достигалъ такой возвышенности и чистоты этическаго сознанія. Однако нѣкоторыя мысли и чувства подобнаго-же рода мы встрѣчаемъ почти у всѣхъ выдающихся поэтовъ этого періода, какъ напр. у Теогниса, Фокилида, Бакхилида, Пиндара, Софокла и Еврипида. Хотя Теогнисъ отражаетъ, подобно эхо, самыя разнообразныя настроенія, но и онъ считаетъ правое разумѣніе хорошаго самымъ цѣннымъ благомъ; о доблести и мудрости его первая и живѣйшая забота; лучше всего—разумность, хуже всего—глупость; вершина мудрости—держаться средины. По Фокилиду благородное происхожденіе для отдѣльной личности, сила и величіе для государства не

имѣютъ значенія, если первое не соединяется съ разумностью, второе съ закономѣрностью и порядкомъ; средняя мѣра всего лучше и справедливость есть вмѣстилище всѣхъ добродѣтелей. Пиндаръ, удивляясь всему прекрасному и пріятному, на первомъ мѣстѣ между ними ставитъ доблесть, и его душа естественно стремится ко всему возвышенному. Пиндаръ проситъ у Аполлона не матеріальныхъ благъ, а моральныхъ, онъ молитъ божество управить стопы его по божественному закону, чтобы сдѣлаться послушнымъ слугою его. И по Софоклу справедливость лучше богатства и потеря лучше несправедливой прибыли; набожность и добродѣтель выше всего другого, награждаются и здѣсь и по смерти, загробная жизнь поэтомъ предпочитается здѣшней; и Еврипидъ говоритъ, что добродѣтель и разумность лучше, чѣмъ богатство и благородное происхожденіе. Т. о. нравственное сознаніе лучшей части греческаго общества, дѣйствительно, стало не только богаче и разнообразнѣе, но и выше. Но всей возможной для него высоты за этотъ періодъ оно далеко не достигло. Въ этомъ мы можемъ убѣдиться, разсмотрѣвъ взгляды греческой интеллигенціи этого періода на отношеніе къ врагу.

Отношеніе къ врагу.

Отношеніе къ врагу это пробный камень, на которомъ хорошо можно испытать силу нравственныхъ чувствъ и чуткость и нѣжность нравственнаго сознанія. Посмотримъ-же, какъ грекъ этого періода совѣтовалъ относиться къ врагу. Первое прямое наставленіе по этому поводу мы имѣемъ еще у Гезіода. Взглядъ Гезіода одинъ поэтъ выразилъ въ слѣдующихъ словахъ:

Дающему тебѣ давай и будь въ томъ вѣрнымъ.
А за отказъ плати отказомъ равномѣрнымъ.
Коль любитъ кто тебя, ты самъ люби того.
Но кто тебя презрѣлъ, ты презри самъ его".

А кто ненавидитъ тебя, того, конечно, и Гезіодъ совѣтуетъ ненавидѣть. Если другъ начнетъ тебя злословить или причинять вредъ, то Гезіодъ совѣтуетъ припомнить ему и отплатить вдвое (ст. 711). Таково-же настроеніе и позд-

нѣйшихъ поколѣній. У древнѣйшихъ лириковъ слышится положительно злобное отношеніе къ врагу. Архилохъ хвалится своимъ умѣньемъ мстить всячески тому, кто причинилъ ему зло. Такъ наз. 7 мудрецовъ были выразителями народной этики, какъ она сложилась въ 7 вѣкѣ. Съ какимъ великимъ уваженіемъ относились греки къ этимъ правиламъ, всего лучше видно изъ преданія, что нѣкоторыя изъ нравственныхъ изреченій, приписываемыхъ этимъ мудрецамъ, были начертаны на стѣнахъ Дельфійскаго храма Аполлона. Что-же говорятъ намъ эти мудрецы объ отношеніи къ врагамъ? Питтакъ (по Димитрію Ѳалерейскому) думалъ, что хорошо говорить о врагѣ — признакъ величайшей глупости; очевидно, что это былъ человѣкъ далеко не кроткаго сердца. Солонъ молитъ музъ даровать ему, между прочимъ, съ врагами быть жестокимъ, съ друзьями пріятнымъ „Пусть высокое небо упадетъ на меня, клялся пѣвецъ элегій Теогнисъ, если я не буду заботиться о благѣ любящихъ меня и не буду стараться причинить вредъ и огорченіе—врагамъ“. Страстная ненависть къ врагу доходитъ у него до того, что онъ желалъ-бы „упиться кровью своего врага“, и ему кажется, что „нѣтъ никого между людьми, кто могъ-бы избѣжать его мщенія“. Какъ чувствуетъ и поступаетъ онъ самъ, такъ же совѣтуетъ онъ дѣлать и другимъ. „Хорошо сумѣй обольстить врага, совѣтуетъ Теогнисъ, и когда онъ сдѣлается послушнымъ тебѣ, тогда воспользуйся случаемъ и отомсти ему“. Это было почти обычнымъ правиломъ поведенія. Даже великіе греческіе лирики и трагики V в. стоятъ на той-же точкѣ зрѣнія: платить зломъ за зло (Пиндаръ, Эсхилъ, Софоклъ). Только немногіе рекомендуютъ кроткое обращеніе съ врагами, большей частью по практическимъ соображеніямъ. Клеобулъ совѣтовалъ добромъ привязывать къ себѣ друзей, а враговъ стараться всѣми силами обращать въ друзей; ему преданіемъ приписывается возвышенный взглядъ, что прощеніе лучше, чѣмъ мщеніе, потому что первое—признакъ кротости, второе—дикой натуры, — взглядъ, подлинность котораго можетъ показаться сомнительной. Но подобныя же мысли мы встрѣчаемъ у пиѳагорейцевъ. Подобно Клеовулу, они совѣтуютъ враговъ обращать въ друзей,

хранить кротость и миръ, осуждаютъ брань и месть за брань, считая подобное поведеніе признакомъ невоспитанности. Пиндаръ, вопреки Питтаку, хвалилъ тѣхъ, кто находилъ во врагахъ нѣчто доброе, Геродотъ говорилъ, что „мщеніе ненавистно богамъ“. Изъ приведенныхъ фактовъ видно, что въ этотъ періодъ раздавались голоса и за человѣческое обращеніе съ врагомъ. Однако эти голоса были, въ общемъ, рѣдки и одиноки. Отношеніе къ врагамъ, это, несомнѣнно, одинъ изъ темныхъ и непривлекательныхъ пунктовъ греческаго моральнаго сознанія; это сознаніе находилось въ состояніи колебанія и противорѣчія. Съ одной стороны оно возвышается до воззрѣнія, что добро слѣдуетъ дѣлать ради добра, съ другой стороны, за рѣдкими исключеніями, оно требуетъ мести и ненависти къ врагу, т. е. требуетъ зла. Еще Демокритъ убѣжденъ, что не мстить за полученную обиду—признакъ (нравственной) безчувственности (D. frg. 193). Ксенофонтъ въ своихъ „Воспоминаніяхъ“ о Сократѣ, приписываетъ послѣднему общенародный взглядъ, что нужно дѣлать добро другу и вредить врагу, хотя въ концѣ „Воспоминаній“ есть намекъ на иной взглядъ Сократа, болѣе возвышенный. И дѣйствительно Платонъ влагаетъ уже въ уста своего учителя возвышенное убѣжденіе, что зла и неправды не слѣдуетъ дѣлать ни въ какомъ случаѣ, что слѣдовательно, не подобаетъ причинять ихъ и тому, кто поступилъ съ нами несправедливо,—нашему обидчику и врагу. Но самъ же онъ и отмѣчаетъ полную исключительность и необычность такого взгляда; обычное сознаніе было замкнуто въ области справедливости, понимаемой въ смыслѣ заповѣди: око за око, зубъ за зубъ. Представленіе грека о добрѣ не переходило за предѣлы этого представленія о внѣшней правдѣ, а эта правда требовала и мести врагу, и заставляла смотрѣть на нее какъ на нѣчто хорошее, должное. Не мстить—значитъ нарушить законъ правды: ибо правда тамъ, гдѣ воздается добромъ за добро, зломъ за зло; отмстить—значитъ исполнить законъ правды. Такое пониманіе добра было границей греческаго моральнаго сознанія за этотъ періодъ. Эта грань была снята жизнью и смертью Сократа—практически и непосредственно,

а философіей Платона—теоретически и рефлексивно. Сократъ посвятилъ всю жизнь родному городу, будя нравственное сознаніе согражданъ, убѣждая ихъ „больше заботиться о душѣ, чѣмъ о тѣлѣ и о тѣлесномъ“. За его труды ему отплатили величайшею несправедливостью—обвиненіемъ въ безбожіи и въ развращеніи согражданъ и осужденіемъ на смерть. Что долженъ былъ чувствовать этотъ человѣкъ, сознавая свою правоту и свои заслуги? Отвѣтъ его на эту чудовищную несправедливость былъ достоинъ его жизни. Сократъ не захотѣлъ отплатить несправедливостью за несправедливость. Поэтому его жизнь и смерть явила греческому міру новую заповѣдь, воплощенную въ нихъ. Онъ могъ бы сказать съ полной искренностью своимъ ученикамъ: новую заповѣдь даю вамъ, жить только для добра и ни въ какомъ случаѣ, никогда и никому не дѣлать зла; лучше вынести несправедливость, чѣмъ причинить ее. Платонъ далъ жизненному моральному сознанію учителя ясное выраженіе въ спредѣленныхъ понятіяхъ и философское обоснованіе. Но ещѣ и сократо-платоновское сознаніе не возвысилось до требованія любви къ врагамъ,—о любви къ врагу ни у кого нѣтъ и рѣчи.

Рефлексія въ области нравственнаго сознанія.

М. г.г.! Въ области какъ эстетическаго, такъ и тѣсно связаннаго съ нимъ моральнаго сознанія происходитъ несомнѣнная и значительная эволюція,—жизнь сознанія становится не только болѣе богатой и разнообразной, но и болѣе внутреннею и духовною; происходитъ не только умноженіе, но и измѣненіе этическихъ цѣнностей. Моральныя сентенціи поэтовъ и мыслителей этого періода часто не приведены въ формально-логическую связь, высказываются афористически и могутъ быть разсматриваемы какъ выраженіе личнаго моральнаго опыта и сужденія; связь сентенцій нерѣдко сводится лишь къ тому, что онѣ принадлежатъ одному и тому же лицу, коренится въ настроеніи морализирующаго лица. Часто онѣ высказываются и безъ всякихъ попытокъ ихъ обосновать и оправдать, какъ что-то очевидное; все оправданіе ихъ—въ нихъ самихъ или—что то же—въ опытѣ и чувствѣ того, кто ихъ высказываетъ и кто

выслушиваетъ. Но можно указать и не мало случаевъ яснаго участія рефлексіи въ выработкѣ нравственныхъ воззрѣній,—фактовъ болѣе или менѣе связнаго нравственнаго размышленія. Работа рефлексіи въ области нравственнаго сознанія идетъ двоякая: разъясняющая и объясняющая; она направляется съ одной стороны на выясненіе содержанія этическихъ стремленій, нормъ и идеаловъ жизни, съ другой—на ихъ оправданіе, обоснованіе и объясненіе. Въ результатѣ этотъ періодъ создаетъ нѣсколько этическихъ теорій, нѣсколько опытовъ болѣе или менѣе широкаго и глубокомысленнаго жизнепониманія, въ которыхъ мысль область моральную невольно ставитъ въ соотношеніе съ областью либо религіознаго, либо метафизическаго, либо того и другого; и такимъ образомъ расширяетъ этическое сознаніе до болѣе или менѣе общаго и глубокомысленнаго жизненнаго міровоззрѣнія;—хотя на выработкѣ этого послѣдняго должны сказаться и внушенія, идущія и отъ другихъ сторонъ самосознанія, но объ этомъ рѣчь впереди, теперь же мы отмѣтимъ лишь нити, ведущія къ общему жизнепониманію и міровоззрѣнію именно изъ области этической.

Отъ Анаксимандра не сохранилось отрывковъ, содержащихъ изложеніе его моральныхъ размышленій. Но довольно ясные слѣды такихъ его размышленій однако остались въ знаменитомъ фрагментѣ: изъ чего всѣ вещи возникаютъ, въ то самое онѣ и уничтожаются, согласно необходимости, неся наказаніе и получая возмездіе другъ отъ друга за неправду въ установленное время. Въ частностяхъ этотъ отрывокъ допускаетъ различное толкованіе; но общій смыслъ его вполнѣ ясенъ: совершенно очевидно, что Анаксимандръ подчиняетъ все міровое существованіе нѣкоторому необходимому закону и порядку, именно закону правды и возмездія, закону нравственному. Нѣтъ никакихъ основаній придавать фрагменту Анаксимандра не буквальный, а какой-то иной, скрытый смыслъ. Идея необходимости, рока, судьбы, царящаго надъ всѣмъ неумолимаго порядка давно уже возникла въ греческомъ сознаніи; давно-же возникла и идея господства правды въ судьбахъ человѣчества; мы встрѣчали эти идеи и у Гомера и особенно у Гезіода; еще боль-

шую силу получили онѣ въ орфизмѣ, для котораго земная жизнь людей—время ихъ наказанія за грѣхи, который вѣрилъ, что человѣческая душа воплощается здѣсь въ различныя тѣла, который тѣмъ самымъ уже всю жизнь міра подчинялъ закону правды и возмездія. Слѣдовательно, сохранившійся отъ Анаксимандра отрывокъ не содержитъ въ себѣ ничего чрезвычайнаго: онъ лишь даетъ универсальное выраженіе убѣжденію, которое уже сложилось до него. Но въ основѣ идеи, что все существующее подчинено непреложному закону правды и возмездія, несомнѣнно лежатъ моральные опыты и размышленія субъекта; идея правды и нравственнаго закона, необходимаго, безусловнаго нравственнаго долга извѣстна намъ лишь изъ нашего моральнаго сознанія и отсюда распространяется нашею мыслью на все существующее, но она не воспринимается нами изъ жизни внѣшняго міра, и не переносится изъ него на наше существованіе. Лишь такимъ же путемъ могло возникнуть и міровоззрѣніе Анансимандра; это—умозрѣніе, возникшее на почвѣ его нравственныхъ убѣжденій и нравственнаго жизнепониманія. Найденный въ своемъ сознаніи объективнозначимый законъ правды онъ постигъ какъ объективнореальный законъ и распространилъ его не только на все человѣческое существованіе, но и на все существующее вообще. Выраженное въ приведенномъ отрывкѣ міровоззрѣніе Анаксимандра есть плодъ его этической рефлексіи, принявшей метафизическое направленіе, попытка „возвести идеи морали и естественнаго права къ міровымъ, метафизическимъ основамъ“ (Срн. В. Н. Сперанскій. Обществ. роль философіи СПб. 913. с. 13).

Пиѳагорейская этическая рефлексія.

Если относительно этической рефлексіи Анаксимандра можно только умозаключать, то на этическія теоріи пиѳагорейскія имѣются прямыя указанія въ нашихъ источникахъ. Правда, довольно трудно отдѣлить въ пиѳагорейской философіи то, что принадлежитъ самому Пиѳагору, отъ позднѣйшихъ прибавленій, внесенныхъ его школой. Но во всякомъ случаѣ нѣтъ основаній отрицать, что моральныя теоріи могли быть созданы уже самимъ основателемъ пиѳаго-

рейства. Три момента пиѳагорейской морали заслуживаютъ вниманія: 1) требованіе: слѣдуй божеству; 2) взглядъ на земную жизнь, какъ на время наказанія и исправленія, и связанное съ этимъ ученіе о душепереселеніяхъ; 3) положеніе, что добродѣтель есть гармонія и число, и что божество есть также гармонія. Несомнѣнно, мораль Пиѳагора и пиѳагорейскаго союза нельзя считать простымъ воспроизведеніемъ народной нравственной мудрости, какъ того хотѣлъ бы историкъ этики Циглеръ. По крайней мѣрѣ, пиѳагорейское воззрѣніе на земную жизнь, какъ на процессъ наказанія и исправленія души, и вытекающая отсюда вѣра въ душепереселеніе противорѣчили общенародному чувству, придававшему, какъ мы знаемъ, земной жизни исключительно высокую цѣнность. Но съ другой стороны пиѳагорейская мораль ярко отражаетъ въ себѣ отличительный характеръ греческаго сознанія: онъ проявляется въ явной эстетико-телеологической тенденціи ея: добродѣтель есть гармонія; божество есть гармонія,—это совершенно греческія воззрѣнія. Такой же характеръ получаетъ и выставленный Пиѳагоромъ религіозный принципъ поведенія: „слѣдуй божеству“, лишь только сопоставить его съ положеніемъ: „божество есть гармонія“. Выставляя подобный принципъ поведенія, Пиѳагоръ далѣе развивалъ нравственно-религіозное сознаніе своего народа. Боги и ранѣе считались покровителями и защитниками нравственности и законности, хотя и не ставились прямо образцами для человѣческаго поведенія. Принципъ Пиѳагора съ одной стороны получаетъ рѣзко выраженный существенно-религіозный характеръ, съ другой—побуждаетъ къ чистому морально-эстетическому представленію о религіозномъ объектѣ. Если, далѣе, и допустить, что пиѳагорейское воззрѣніе на земную жизнь заимствовано у чужихъ народовъ, то всетаки нельзя успокоиться на одной гипотезѣ заимствованія: самое заимствованіе требуетъ объясненія. Орфико-пиѳагорейское жизнепониманіе имѣло въ Греціи значительное вліяніе; и самая пиѳагорейская школа существовала тамъ въ теченіе многихъ столѣтій не только какъ научный, но еще болѣе какъ нравственно-религіозный союзъ, какъ секта, всегда пользовавшаяся

уваженіемъ. Этотъ фактъ заставляетъ принять за несомнѣнное, что въ самомъ душевномъ настроеніи Пиѳагора и множества грековъ многое предрасполагало къ усвоенію указаннаго жизнепониманія, что и самъ Пиѳагоръ и многіе другіе греки переживали нѣчто такое, что и имъ внушало такое жизнепониманіе, дѣлало его для нихъ весьма убѣдительнымъ. Орфико-пиѳагорейское жизнепониманіе представляется намъ результатомъ этической рефлексіи, возбужденной вспыхнувшимъ у нѣкоторыхъ наиболѣе одаренныхъ въ духовномъ отношеніи людей той эпохи сознаніемъ высшей цѣнности нравственныхъ, духовно-идеальныхъ потребностей и стремленій сравнительно съ потребностями и вожделѣніями чувственноматеріальными, сознаніемъ противоположности между духовно-разумной и животной, тѣлесной стороной человѣческой жизни. Мы указывали проблески этого сознанія въ поэзіи; орфики и пиѳагорейцы выразили его въ теологическихъ и метафизическихъ воззрѣніяхъ на жизнь. Чувство высшей цѣнности духовно-разумныхъ стремленій, присущихъ человѣческой душѣ, сознаніе низости животныхъ страстей, связанныхъ съ чувственной стороной человѣческаго существа, отвращеніе къ нимъ и могли внушить мысль, что тѣло и тѣлесная жизнь есть что-то чуждое душѣ, что-то такое, чего бы не должно быть, что истинная жизнь души должна быть свободной отъ давленія тѣла и ея страстей, должна быть жизнью безтѣлесной. Но въ такомъ случаѣ зачѣмъ же и почему душа вселена въ тѣло—заключена въ эту тюрьму? Моральное сознаніе эпохи внушало отвѣтъ и на этотъ вопросъ. Гомеръ, Гезіодъ и Анаксимандръ правильно утверждали, что теченіемъ міровой жизни правитъ необходимость, именно нравственная необходимость, законъ правды и возмездія; и Гезіодъ и Анаксимандръ ясно видѣли всю неправду жизни. Орфики и Пиѳагорейцы живутъ тѣмъ же сознаніемъ, и поэтому они подчиняютъ жизнь человѣчества закону правды и возмездія: земная жизнь есть время наказанія за неправду, время искуса и исправленія; ради этихъ именно цѣлей и въ соотвѣтствіи съ своимъ нравственнымъ состояніемъ душа получаетъ ту или иную чувственную среду, то или иное тѣло. Ученіе о переселеніяхъ душъ можетъ

быть разсматриваемо какъ дальнѣйшее развитіе этой рефлексіи, осложненное своеобразными психологическими взглядами. Человѣкъ того времени чувствовалъ себя гораздо болѣе близкимъ къ природѣ и особенно къ живому міру, чѣмъ современный человѣкъ, привыкшій противопоставлять себя всей внѣшней природѣ. Несомнѣнныя многочисленныя аналогіи между жизнью животныхъ и жизнью людей легко внушали мысль, что животный міръ населенъ тѣми-же самыми душами, что и человѣческій. При этихъ условіяхъ лишь одинъ шагъ остается до ученія о повторныхъ земныхъ существованіяхъ и о душепереселеніяхъ. Наблюденіе даетъ много случаевъ смерти неисправившихся и не получившихъ возмездія грѣшниковъ. Вѣра въ непреложный законъ Правды и возмездія и въ высшее назначеніе души требуетъ подъ вліяніемъ подобныхъ фактовъ не только загробнаго возмездія, но и новаго опыта жизни для неисправившагося; и при этомъ чувство справедливости въ извѣстныхъ случаяхъ могло потребовать вселенія грѣшника не въ человѣческій, а уже въ животный міръ; въ психологическомъ сознаніи грека для этого не встрѣчалось никакихъ препятствій: до такой степени жизнь животнаго казалась ему существеннооднородной съ жизнью человѣческой. Такимъ образомъ эти странныя воззрѣнія на земную жизнь людей какъ на время наказанія и исправленія, на тѣло какъ темницу, эти странныя ученія о кругѣ существованій и душепереселеніяхъ имѣютъ свой источникъ въ нравственномъ самосознаніи орфико-пиѳагорейцевъ, суть результаты этической рефлексіи,—попытки интерпретировать это самосознаніе, осмыслить человѣческую жизнь и судьбу съ заключающихся въ немъ точекъ зрѣнія.

Въ приписываемыхъ Пиѳагору изреченіяхъ:—добродѣтель есть гармонія и число, и божество есть гармонія—отразилась та же этическая рефлексія, но направленная нѣсколько въ другую сторону,—на разъясненіе сущности доблести; здѣсь предъ нами попытка пиѳагорейцевъ свести доблесть къ ея основамъ. Какъ пиѳагорейцы могли придти къ такому странному воззрѣнію на сущность доблести? На этотъ вопросъ, какъ и на предыдущіе, за отсутствіемъ прямыхъ указаній,

можно отвѣтить только предположительно. Кажется, что имп пройденъ былъ при этомъ довольно извилистый путь, и что поставленный нами вопросъ слѣдуетъ разбить на два: 1) какъ пиѳагорейцы пришли къ взгляду, что добродѣтель есть гармонія, 2) какъ они пришли къ взгляду, что добродѣтель есть и „число“? Первый взглядъ естественнѣе всего разсматривать какъ результатъ вдумчиваго наблюденія надъ фактами индивидуальнаго и общественнаго поведенія и надъ фактами жизни государства, и какъ результатъ удачнаго анализа и обобщенія ихъ. Прежде всего понятіе пиѳагорейцевъ о гармоніи нельзя объяснять какъ только результатъ ихъ занятій математическими и ариѳметическими предметами и отношеніями. Понятію гармоніи пиѳагорейцы давали вовсе не количественное, а качественное опредѣленіе: гармонія, говорили они, есть объединеніе разнообразнаго и примиреніе враждебнаго, разнообразное-же и враждебное вовсе не являются количественными величинами и не служатъ непремѣнными и исключительными свойствами математическихъ и ариѳметическихъ предметовъ и отношеній, и потому заимствовать это свое понятіе о гармоніи изъ математики и ариѳметики они едва ли могли. Но наблюденіе надъ личной внутренней жизнью, надъ политической дѣятельностью людей, какъ и надъ жизнью партій и городовъ, легко могло внушить представленіе, что гармонія есть, дѣйствительно, объединеніе разнообразнаго и примиреніе враждебнаго, объединеніе и примиреніе разнообразныхъ и иногда враждебныхъ другъ другу потребностей, интересовъ и побужденій въ нашей личной жизни и дѣятельности, разнообразныхъ и враждебныхъ классовыхъ и партійныхъ интересовъ въ государственной жизни. И такого именно рода жизнь и дѣятельность одобрялась греческимъ нравственнымъ сознаніемъ, созерцалась какъ жизнь и дѣятельность доблестная. Это былъ первый моментъ, пройденный мыслью пиѳагорейцевъ, приведшій ихъ на основаніи наблюденія подобныхъ фактовъ къ выводу: добродѣтель есть гармонія. Гармонія здѣсь является предметомъ морально-эстетическаго созерцанія; добродѣтель пиѳагорейцевъ, какъ и всѣхъ грековъ имѣетъ прежде всего эстетическій характеръ. Что божество, которому должно

слѣдовать, которое, т. е., является образцомъ красоты и добра, должно было также представляться гармоніей, это отсюда вытекало само собою. Второй моментъ, исполненный пиѳагорейской мыслью, заключался въ сведеніи самой гармоніи на „число“. Вотъ здѣсь дѣйствительно наиболѣе рѣшающую роль по всей вѣроятности сыграли математико-ариѳметическія занятія пиѳагорейцевъ, особенно ихъ занятія музыкой и въ частности ихъ открытіе, что гармоническіе звуковые интервалы въ гаммѣ опредѣляются извѣстными пропорціональными числовыми отношеніями. Въ данномъ случаѣ открытъ былъ по крайней мѣрѣ тотъ фактъ, что музыкальная „гармонія“ сводится на „число“, или попросту, что она въ сущности своей есть число. Этотъ выводъ недисциплинированнымъ умомъ могъ быть широко обобщенъ. Отъ открытія, что музыкальная гармонія есть число, мысль пиѳагорейцевъ могла перейти къ общему положенію, что и всякая гармонія есть „число“. Такъ получилось новое общее положеніе пиѳагорейцевъ, что „гармонія“ есть „число“. Это—второй моментъ пиѳагорейскихъ размышленій. А такъ какъ ранѣе было признано, что добродѣтель есть гармонія, а потомъ найдено, что гармонія есть число, то теперь пришлось принять, что добродѣтель есть число. Такъ и понятіе добродѣтели, чрезъ посредство понятія гармоніи, было также въ концѣ концовъ сведено на понятіе числа, какъ на свою сущность. Это—третій моментъ пиѳагорейскихъ размышленій. Пересматривая эти моменты, едвали можно сомнѣваться въ томъ, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ рефлексивной работой мысли, первымъ отправнымъ пунктомъ которой были наблюденія надъ этической окружающей дѣйствительностью, посредствующимъ пунктомъ—наблюденія надъ нѣкоторыми гармоническими (именно музыкальными) явленіями, а самый процессъ мысли заключался въ анализѣ явленій и обобщеніи его результатовъ. Таково наиболѣе простое и естественное объясненіе теоретическихъ положеній пиѳагорейской морали: добродѣтель есть гармонія и число. Далеко-ли было отсюда до универсальнаго метафизическаго положенія,—что и въ основѣ всего существующаго вообще лежитъ число? что число есть начало всего? Для достиженія

подобнаго воззрѣнія необходимо было лишь одно: созерцать міръ какъ гармонію. Мы уже знаемъ, что такое созерцаніе міра было для грека вполнѣ естественнымъ. Слово „число“ не должно вводить насъ въ заблужденіе, не должно внушать намъ мысль, что пиѳагорейцы понимали свой принципъ въ чисто механико-ариѳметическомъ смыслѣ: онъ имѣлъ у нихъ эстетическій и моральный оттѣнокъ; число означало принципъ для объясненія гармоническихъ отношеній, которыя вызываютъ въ насъ впечатлѣніе красоты и добра. Пиѳагорейцы стояли на эстетико-моральной точкѣ зрѣнія; и въ ней коренилось ихъ метафизическое міровоззрѣніе. Размышленія пиѳагорейцевъ о сущности добродѣтели имѣли не маловажное значеніе. Ихъ взглядъ, что добродѣтель есть гармонія, т. е. объединеніе разнообразнаго и примиреніе противоположнаго въ нашихъ потребностяхъ и стремленіяхъ, имѣлъ цѣнность и самъ по себѣ, поскольку онъ правильно схватывалъ одну изъ несомнѣнныхъ существенныхъ чертъ добродѣтели, но онъ былъ кромѣ того и важенъ исторически,—по тому вліянію, какое онъ оказалъ на многихъ послѣдующихъ мыслителей.

Дальнѣйшую попытку значительной моральной рефлексіи послѣ Пиѳагора находимъ мы въ ученіи глубокомысленнѣйшаго философа этого періода—Гераклита Ефесскаго. Въ его моральномъ ученіи заслуживаютъ вниманія слѣдующіе моменты.

Этическая рефлексія у Гераклита.

Насколько мы знаемъ, Гераклитъ первый изъ мыслителей этого періода выражаетъ сознаніе сущности процесса научно-философскаго изслѣдованія: онъ говоритъ о себѣ (Diels [3] frg. 1), что въ своемъ изложеніи и изслѣдованіи онъ „различаетъ каждое слово и дѣло по ихъ природѣ и объясняетъ по существу (какъ они суть)“. Мы видѣли, что этимъ путемъ уже шли Пиѳагорейцы въ своей этической рефлексіи. Гераклитъ даетъ теперь краткую формулу этого метода и сознательно примѣняетъ его—разсматривая этическія явленія, онъ стремится выяснить ихъ отличительную природу и объяснить ихъ по существу,—какъ они суть. Тому, что Пиѳагорейцы дѣлали, можетъ быть, еще безотчетно, Гераклитъ далъ ясное методологическое формулированіе.

Такимъ образомъ первый вопросъ, который представлялся при этомъ Гераклиту, заключался въ слѣдующемъ. Человѣкъ стремится быть хорошимъ, добродѣтельнымъ, точнѣе—доблестнымъ, какъ въ своихъ словахъ, такъ и въ своихъ дѣлахъ, — какъ въ познаніи, такъ и въ жизни и дѣятельности. Въ чемъ-же заключается подлинная природа этого хорошаго—хорошаго или правильнаго, истиннаго познанія, и хорошей, добродѣтельной жизни? Въ поискахъ отвѣта на этотъ вопросъ Гераклитъ пришелъ къ замѣчательному открытію: онъ созналь и указалъ различіе между индивидуальнымъ, чисто-субъективнымъ, т. е. личнымъ, съ одной стороны, и всеобщимъ, природнымъ въ человѣческомъ познаніи и дѣятельности съ другой. Можно слѣдовать своимъ личнымъ своевольнымъ желаніямъ. Исполненіе подобныхъ желаній не хорошо для людей (110): это—своеволіе, которое слѣдуетъ тушить усерднѣе, чѣмъ пожаръ (43). Большинство живетъ такъ, какъ будто каждый имѣетъ свой собственный разумъ (2). Но субъективное прихотливое мнѣніе не даетъ ума и истины, не дѣлаетъ мудрымъ. „Существуетъ общій для всѣхъ разумъ“. Кто желаетъ быть разумнымъ, долженъ опираться на общій для всѣхъ разумъ, подобно тому, какъ государство опирается на законы, и даже еще сильнѣе. Ибо всѣ человѣческіе законы питаются единымъ божественнымъ: онъ властвуетъ поскольку хочетъ, довлѣетъ на все, главенствуетъ надъ всѣмъ (114). Существуетъ общій для всѣхъ разумъ, существуетъ и единая мудрость (108, 41). Этимъ разумомъ только и можетъ быть разуменъ всякій человѣкъ, этой мудростью онъ лишь и можетъ быть мудръ. Мудрость—въ познаніи разума, правящаго всѣмъ черезъ все (41). Разумѣніе—величайшая добродѣтель (112), и мудрость состоитъ въ томъ, чтобы говорить истину и поступать разумно, т. е. согласно не съ индивидуальной прихотью, а съ природой, согласно со всеобщимъ разумомъ и создаваемымъ имъ всеобщимъ порядкомъ (112). Отказъ отъ своеволія съ одной стороны и подчиненіе всеобщему единому разуму и порядку, единой самобытной (108) мудрости съ другой—вотъ по

Гераклиту отличительная природа хорошаго поведенія. Это указаніе Гераклита имѣетъ высокую цѣнность: въ первый разъ вниманіе мыслителя сознательно останавливается на чрезвычайно важной чертѣ теоретическаго и практическаго (моральнаго) сознанія: его всеобщности и объективности,— объективномъ, природномъ единствѣ нормы познанія и поведенія. Существуетъ единая, всеобщая, объективно природная норма познанія и поведенія—вотъ первое положеніе этики Гераклита; подчиненіе этой нормѣ и есть подлинная мудрость—вотъ второе положеніе ея. Эта мудрость, по отношенію къ человѣческому своеволію, проявляется какъ самоограниченіе,—вотъ третье положеніе этики Гераклита. Въ своей совокупности они даютъ этическую теорію ярко-метафизическаго характера: этическое сознаніе находитъ для себя объективно-реальный законъ, видитъ себя обоснованнымъ въ объективно-реальномъ всеобщемъ разумѣ. Отсюда, кажется намъ, ясенъ и процессъ мысли, которымъ шелъ Гераклитъ: это—этическая рефлексія, проведенная въ метафизическомъ направленіи. Ея отправной пунктъ—противоположеніе въ моральномъ сознаніи своеволія и объективнозначимаго закона, или своеволія и общеобязательнаго долга. И этотъ фактъ нравственнаго сознанія получаетъ метафизическое истолкованіе; сознаніе моральнаго долга, объективно-значимаго и общеобязательнаго, безотчетно получаетъ значеніе интуиціи нѣкоторой объективной реальности, которая затѣмъ и опредѣляется ближе какъ всеобщій разумъ, мудрость, правящая всѣмъ черезъ все, согласно съ которой все происходитъ (1 и 43); объективно-значимое въ моральномъ смыслѣ отождествляется съ объективно-реальнымъ, которое и надѣляется требуемыми моральнымъ сознаніемъ признаками разума, мудрости, истины, порядка и т. п. Какъ и Пиѳагора, Гераклита приводитъ къ метафизическимъ положеніямъ рефлексивное углубленіе въ этическое сознаніе. Въ этихъ положеніяхъ Гераклитъ своеобразнымъ путемъ установилъ выводы, вытекавшіе и изъ предшествовавшихъ ему ученій—Анаксимандра и Пиѳагора. Принять вмѣстѣ съ Анаксимандромъ, что надъ всѣмъ существующимъ властвуетъ Праведный рокъ, значитъ признать Разумъ и

Мудрость въ міровомъ порядкѣ. Созерцая вмѣстѣ съ Пиѳагоромъ міръ какъ число, мѣру и гармонію, опять нельзя не постигать въ нихъ и вселенскаго Разума, міровой мудрости, закона и порядка. Рефлексія Гераклита есть, слѣд., лишь варіація на ту же тему—метафизическаго самосознанія субъекта.

Указавъ природу хорошаго, Гераклитъ пытается объяснить его „какъ оно есть“. Въ предлагаемыхъ размышленіяхъ Гераклита по этому вопросу намъ будетъ все ясно,— и смыслъ выставляемыхъ имъ положеній, и путь, которымъ Гераклитъ пришелъ къ нимъ, если мы примемъ, что Гераклитъ въ существенномъ раздѣляетъ пиѳагорейское понятіе о гармоніи, какъ морально-эстетическомъ явленіи, исходитъ въ своихъ разсужденіяхъ о добромъ, прекрасномъ, справедливомъ „какъ они суть“ изъ созерцанія этой гармоніи, анализируетъ ее, и эту эстетическую точку зрѣнія и результаты этого анализа съ этическаго, человѣческаго міра, переноситъ на жизнь міра въ цѣломъ и ищетъ здѣсь подтвержденія своему воззрѣнію. Хотя пиѳагорейское понятіе о доблести какъ гармоніи и о гармоніи какъ объединеніи разнообразнаго и враждебнаго Гераклитомъ нигдѣ прямо и ясно не формулируется въ дошедшихъ до насъ отрывкахъ, но оно намѣчается въ нѣкоторыхъ его сравненіяхъ, необходимо вытекаетъ изъ его разсужденій о природѣ доблестнаго, хорошаго и, несомнѣнно, является предположеніемъ его объясненія хорошаго „какъ оно есть“. Если истинное познаніе состоитъ въ томъ, чтобы индивидуальный человѣческій разумъ ограничивалъ себя и подчинялся всеобщему, объективному разуму; и если въ томъ-же самоограниченіи и подчиненіи индивидуальныхъ, своевольныхъ желаній всеобщему объективному закону и порядку состоитъ и доблестное поведеніе, то отсюда ясно вытекаетъ, что доблесть и познанія и поведенія состоитъ въ гармоническомъ примиреніи борющихся противоположностей, именно, прежде всего элементовъ индивидуальныхъ и всеобщихъ, т. е., доблесть должна быть съ точки зрѣнія Гераклита гармоніей, гармоніей разнообразнаго, противоположнаго, враждебнаго, а это понятіе о доблести и гармоніи высказывалъ уже и Пиѳа-

горъ. Поэтому едвали Гераклитъ былъ безпристрастенъ, когда упрекалъ Пиѳагора въ многознайствѣ, злохудожествѣ и отсутствіи ума. На пирѣ Гераклитовой мудрости намъ предлагается немало даровъ пиѳагоровскаго ума. Гераклитъ лишь далѣе и детальнѣе развивалъ намѣченную Пиѳагоромъ точку зрѣнія путемъ болѣе обстоятельнаго и своеобразнаго анализа понятія гармоніи. Онъ обратилъ болѣе вниманія на моментъ враждебности объединяющихся въ гармоніи противоположностей, яснѣе выдвинулъ значеніе и необходимость этого момента, далѣе, взаимную связь и обусловленность враждующихъ противоположностей, и наконецъ и моментъ ихъ внутренняго единства. Вся эта работа рефлексіи такимъ образомъ сначала, какъ мы полагаемъ, была сосредоточена на фактахъ этическаго характера, выражала стремленіе Гераклита къ углубленію этическаго сознанія, опиралась на его собственное этическое самосознаніе и на наблюденіе надъ жизнью другихъ людей. Отсюда, изъ живого самосознанія Гераклитъ первоначально почерпнулъ свои глубокомысленныя положенія о сущности, основахъ и законахъ жизни, и потомъ вынесенное изъ самосознанія воззрѣніе распространилъ и на міръ природы, на все существующее, вездѣ искалъ для него подтвержденія, все созерцалъ и осмысливалъ съ найденной инымъ путемъ точки зрѣнія. Не этимъ ли объясняется какъ сила убѣжденія Гераклита въ истинѣ этихъ воззрѣній, чувствуемая читателемъ, такъ и то, что когда Гераклитъ касается міра природы, то часто выставляетъ такія голословныя утвержденія, которыя ясно показываютъ, что это собственно чисто апріорные выводы, своего рода постулаты, а не постиженіе реальныхъ фактовъ? что Гераклитъ находитъ въ мірѣ природы то, что онъ желаетъ самъ туда вложить и что онъ нашелъ инымъ путемъ и иными средствами, не путемъ наблюденія міра, а путемъ проникновенія этическихъ фактовъ, и постигнутыя здѣсь истины затѣмъ примѣняетъ и къ міру природы? Съ этой точки зрѣнія этическія положенія Гераклита и сейчасъ, по прошествіи столькихъ вѣковъ, не потеряли своей убѣдительности. Если ложь есть своеволіе ума и отрицаніе имъ универсальнаго, объективнаго, если дурное

есть своевольное желаніе и дѣйствіе, отрицаніе объективной мудрости и правды, объективнаго всеобщаго порядка; если съ другой стороны истина есть согласованіе индивидуальнаго человѣческаго разума съ разумомъ универсальнымъ, а мудрость и правда есть гармонія индивидуальнаго желанія и всеобщаго порядка и закона, то отсюда вытекаетъ, что въ экономіи жизни противоположности индивидуальнаго и всеобщаго и борьба между ними—необходимы, ибо безъ нихъ, безъ борьбы ихъ не было бы совсѣмъ жизни, безъ приведенія ихъ въ гармонію, не существовало-бы и мудрости въ жизни, не было бы добродѣтели, слѣдовательно борьба этихъ противоположностей и примиреніе ихъ собственно и составляютъ жизнь. Наблюденіе надъ жизнью Греціи блестяще оправдывало эту мысль, оно констатировало жизнь именно какъ состязаніе и борьбу, какъ гармонированіе враждебныхъ противоположностей. „Люди не понимаютъ, говоритъ Гераклитъ, что противодѣйствіе сближаетъ, что изъ противоположностей образуется совершенная гармонія, что все возникаетъ благодаря враждѣ, и что если бы вражда прекратилась, все-бы исчезло (8, 80, 53, 51). Война—родоначальница и владычица всего; это она назначила однихъ богами, другихъ—людьми, однихъ сдѣлала рабами, другихъ —свободными (53). Но изъ того, что жизнь по существу своему есть борьба и гармонированіе противоположностей, вытекаетъ, что въ процессѣ жизни хорошее и дурное, доброе и злое, прекрасное и безобразное не просто необходимы, каждое особо, но необходимы совмѣстно, во внутренней связи и взаимной обусловленности. Не будь одного изъ нихъ, не было-бы и другого, члены противоположностей стоятъ другъ къ другу въ отношеніи реальной взаимной связи; другъ безъ друга они невозможны и немыслимы (23); и этой именно реальной своей связью они обусловливаютъ жизнь и гармонію. Но эта ихъ связь, эта ихъ совмѣстная необходимость, это ихъ сотрудничество въ произведеніи жизни и гармоніи, разумнаго порядка жизни, обнаруживаетъ скрывающуюся за ихъ борьбою и за производимымъ ею результатомъ тождественность этихъ противоположностей, ихъ глубочайшее единство, какую-то особую высшую скры-

тую гармонію кромѣ явной,—той, которая выявляется самою борьбою противоположностей. Съ этой точки зрѣнія зло и добро, кривда и правда и т. п. не просто взаимно связаны и взаимно обусловлены въ процессѣ жизни, но они имѣютъ тождественную сущность, они—„одно и то же“ по своей скрытой за ними глубочайшей основѣ (58). Это тождество ихъ не должно означать, по мысли Гераклита, того, что они лишь субъективный призракъ, плодъ воображенія, не имѣютъ подлинной реальности; напротивъ, противоположности настолько реальны, что именно ихъ противоположеніемъ и примиреніемъ и создается сама жизнь; итакъ, противоположности реальны, реальна, а не призрачна, и самая противоположность ихъ другъ другу, ихъ борьба; но эта ихъ данная въ мірѣ борьбы реальность не есть ихъ единственная реальность; они противоположны здѣсь, въ мірѣ борьбы, но онѣ едины въ глубочайшей основѣ міра; или, какъ выражаетъ эту мысль Гераклитъ, добро и зло различны для людей, и одно и то же—для бога,—не въ смыслѣ ихъ безразличія, индифферентности, а въ томъ смыслѣ, что они суть обнаруженія и средства чего-то высшаго—лежащаго въ ихъ основѣ, ими правящаго,—мірового Разума, міровой Мудрости, которой онѣ своею борьбою и служатъ, которая и зломъ пользуется для добра, безобразнымъ для красоты, неправеднымъ ради правды,—всѣмъ ради гармоніи жизни, такъ что и зло оказывается (по своей основѣ и своему конечному результату и назначенію) добромъ, и безобразіе—красотой, и неправда—правдой: для бога все—добро, все—красота, все—справедливость (102). Но найденныя въ глубинахъ этическаго самосознанія основы человѣческой жизни были для Гераклита вмѣстѣ съ тѣмъ и основами универсальными, основами мірового существованія вообще, вслѣдствіе того, что для греческаго сознанія не было пропасти между человѣческою природою и природою міровыхъ вещей; чувствуя свою непосредственную связь съ природою, чувствуя себя однороднымъ звѣномъ въ цѣпи міровой жизни, греческое сознаніе естественно и непроизвольно въ найденныхъ основахъ своей жизни видѣло вмѣстѣ съ тѣмъ и основы жизни міровой. Такимъ образомъ и

у Гераклита углубленіе въ этическое самосознаніе непроизвольно приводило къ универсальнымъ метафизическимъ положеніямъ, къ метафизическому міровоззрѣнію; почерпаемое въ глубинахъ этическаго самосознанія воззрѣніе безотчетно принималось имѣющимъ значеніе и для всей природы, во всѣхъ ея явленіяхъ и вещахъ мыслитель ждетъ подтвержденія своей точки зрѣнія и если такого подтвержденія не находитъ, то постулируетъ его, принимаетъ за данную ему реальность то, что лишь должно бы быть по его убѣжденію. — Замѣчательнѣйшіе результаты этической рефлексіи Гераклита, частью прямо выраженные имъ, частью лишь подразумѣваемые, ясны: есть гармонія „скрытая“ и „явная“; есть добро, красота, справедливость, гармонія высшія, скрытыя, и есть явныя, лишь условныя и относительныя,— именно обусловленныя борьбою съ безобразіемъ, зломъ, неправдою и т. п., распредѣленныя между существами и вещами міра, обусловленныя ихъ индивидуальнымъ положеніемъ въ мірѣ, поэтому, хотя и реальныя, но имѣющія относительный характеръ. Однимъ словомъ, міровая жизнь-борьба есть гармонія, совершенство, разумъ, порядокъ; но это гармонія проявленная и обусловленная, обнаруженіе высшей скрытой, совершенной гармоніи, Единой Мудрости, предъ которой человѣческая мудрость такъ же ничтожна, какъ красота обезьяны предъ красотой человѣка. Это—зародышъ той самой теоріи двухъ міровъ, несовершеннаго и совершеннаго, которую впослѣдствіи съ такимъ блескомъ раскроетъ Платонъ на основахъ болѣе широкихъ и детальныхъ анализовъ человѣческаго самосознанія; но зачатки этой теоріи имѣются уже и въ орфико-пиѳагорейскихъ мечтахъ о жизни, свободной отъ тѣла и грѣха; они отражаются и въ томъ раздѣленіи существующаго на два міра (совершенный и несовершенный, божественный и земной, міръ боговъ, небесныхъ свѣтилъ (до луны включительно) и душъ (включая и человѣческія), и міръ земной, тѣлесный), съ которымъ мы встрѣчаемся у мыслителей, по преданію слушавшихъ Пиѳагора (таковы Эпихармъ, Алкмеонъ) и, вѣроятно, знакомыхъ и съ воззрѣніями Гераклита; и мы думаемъ, что источникомъ его у нихъ, какъ и у Пиѳагора, былъ непо-

средственно переживаемый этическій дуализмъ—противорѣчіе между почувствованными высокими стремленіями души и давленіемъ чувственныхъ страстей, часто нарушавшихъ красоту и порядокъ, доблесть жизни, ту желанную постоянную гармонію ея, образцомъ которой имъ представлялся вѣчный космосъ небесныхъ свѣтилъ. Долго потомъ мы не встрѣтимъ столь глубокой рефлексіи, какъ у Гераклита. Моральный опытъ Демокрита очень богатъ и разнообразенъ, его изреченія касаются почти всѣхъ сторонъ жизни. Это, конечно, очень важно. Это означаетъ несомнѣнный успѣхъ моральнаго сознанія и наблюденія. Но въ изреченіяхъ Демокрита не замѣтно ни сознательнаго, ни безсознательнаго стремленія отличить моральныя явленія по ихъ природѣ и объяснить ихъ по существу, равно какъ и связать ихъ однимъ опредѣленнымъ принципомъ и расположить въ системѣ. Циглеръ и особенно Виндельбандъ пытаются поставить мораль Демокрита въ связь съ его матеріалистическимъ міровоззрѣніемъ, но ихъ попытки нельзя не признать совершенно искусственными. Что бы ни говорили, но между моралью, хотя и евдемонистической, но ставящей на первое мѣсто духовные и моральные идеалы, выказывающей часто даже пренебреженіе и отвращеніе къ тѣлесному, и между атомистикой скорѣе бросается въ глаза полная противоположность, а не родство; въ морали Демокрита нѣтъ рѣшительно ничего, что заставляло бы предполагать, что авторомъ ея былъ непремѣнно атомистъ; напротивъ, нельзя не согласиться съ мѣткимъ замѣчаніемъ Целлера, что мораль Демокрита можно приписать и мыслителямъ, исповѣдующимъ совершенно иные взгляды. И,—что для насъ должно имѣть рѣшающее значеніе,—въ самыхъ моральныхъ изреченіяхъ Демокрита нѣтъ ни малѣйшаго намека на попытку связать мораль съ общими принципами его матеріалистическаго міровоззрѣнія, эта связь является измышленіемъ самихъ историковъ. Мораль Демокрита развивается имъ совершенно независимо отъ его атомистики. Это, впрочемъ, совершенно понятно. Демокритъ изъ своей атомистики и не могъ сдѣлать никакихъ моральныхъ выводовъ, въ области морали теорія атомовъ не могла имѣть никакого дѣйствительнаго

Этическая рефлексія у Демокрита.

примѣненія. Но если мораль Демокрита излагается имъ внѣ всякой связи и совершенно независимо отъ его общаго міровоззрѣнія, все же она обладаетъ внутреннимъ единствомъ и отражаетъ въ нѣкоторыхъ своихъ пунктахъ работу рефлексіи, немаловажную по своимъ результатамъ. Внутреннее единство ея коренится въ настроеніи моралиста,—въ томъ, что онъ вездѣ оказываетъ рѣшительное предпочтеніе духовному предъ матеріальнымъ, чувственнымъ, Что-же касается рефлексіи въ морали Демокрита, то въ этомъ отношеніи должно отмѣтить слѣдующіе пункты: 1) Прежде всего вопросъ объ отношеніи удовольствія къ пользѣ, 2) понятіе объ евдемоніи, какъ цѣли жизни,—вопросы, тѣсно связанные другъ съ другомъ, 3) принятіе объективнаго принципа морали. Демокритъ пытается поставить понятіе удовольствія въ связь съ понятіемъ полезнаго: удовольствіе и неудовольствіе онъ считаетъ гранью полезнаго и вреднаго [1]). Хотя многіе изъ предшествующихъ Демокриту поэтовъ и мыслителей говорили о счастіи и т. п., но они не пытались дать яснаго опредѣленія его. Этотъ пробѣлъ отчасти устраняется у Демокрита. Изъ его изреченій видно, что онъ отличаетъ удовольствіе, какъ преходящее состояніе, отъ счастья, какъ длящагося, постояннаго душевнаго настроенія; евдемонія какъ цѣль человѣка, полагается имъ не въ единичныхъ удовольствіяхъ, а въ ясномъ и хорошемъ правильномъ настроеніи и неизмѣнномъ покоѣ души, душевномъ „благодушіи“ т. е душевномъ *благосостояніи*. Подобное понятіе было выказано Демокритомъ впервые съ ясностью и опредѣленностью, что даетъ ему право, какъ замѣчаютъ еще Кестлинъ и Циглеръ, называться отцомъ теоріи евдемонизма въ греческой этикѣ. Попытки опровергнуть мнѣніе, что Демокритъ былъ евдемонистомъ въ морали, нельзя признать удачными (см. D. фр. 189, 191). Несомнѣнно, однако, что Демокритъ понималъ различіе между удовольствіемъ, условнымъ и относительнымъ, и подлиннымъ благомъ человѣка. „Благо и истина для всѣхъ людей тѣ же самыя, говорилъ онъ, а пріятно одному—одно, другому—другое (D. 69). Итакъ,

[1]) D. 188: *ὅρος συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων τέρψις καὶ ἀτερψίη.*

онъ принималъ, что есть благо, какъ нѣчто объективно-значимое, для всѣхъ людей дѣйствительное и тождественное, подобно истинѣ. Съ другой стороны, какъ было уже отмѣчено выше, евдемонизмъ Демокрита имѣетъ весьма возвышенный характеръ. Демокритъ ищетъ счастья не во внѣшнихъ смертныхъ, а во внутреннихъ (170—171), божественныхъ, благахъ—въ разумѣ и доблестяхъ, допускаетъ лишь такія удовольствія, которыя имѣютъ свой источникъ въ томъ, что прекрасно. Жизнь дурная, неразумная, невоздержная и нечестивая—не злая *жизнь*, говоритъ онъ, а долговременное умираніе (160). Въ связи съ этимъ внутреннимъ характеромъ евдемоніи стоитъ и то, что Демокритъ отмѣчаетъ личный элементъ нравственности,—самое направленіе воли. Добро по Демокриту не только въ томъ, чтобы не дѣлать несправедливое, но въ томъ, чтобы и не желать его (109); важно не только дѣйствіе, но и намѣреніе (171, 244, 264). Демокритъ регулятивомъ дѣятельности и желаній ставитъ природу человѣка. Это обращеніе отъ конкретнаго къ абстрактному также несомнѣнный успѣхъ этической рефлексіи. Понятіе этическаго благодаря этому сводилось на понятіе сообразнаго съ природой, и вновь указывалось на значеніе самопознанія, которое рекомендовали и народная мудрость, и Гераклитъ. Важенъ, далѣе, ясно выраженный Демокритомъ взглядъ, что основнымъ условіемъ, отъ котораго зависитъ достиженіе величайшихъ человѣческихъ благъ, является разумѣніе, и что невѣденіе лучшаго служитъ причиною всѣхъ ошибокъ и золъ (Целлеръ I 2[5] 930, прим. 4, фр. 116). Идеалъ жизни Демокрита, какъ мы видимъ отсюда, вовсе не исчерпывался однимъ чисто теоретическимъ созерцаніемъ, какъ это обыкновенно думаютъ, онъ заключалъ въ себѣ и практическую сторону; это ясно видно также изъ того, что ставя мудрость, разумѣніе выше всего, Демокритъ въ самой мудрости высшую цѣну и значеніе придавалъ мудрости политической, и государство и государственные интересы ставилъ выше личности и ея интересовъ (252). Такимъ образомъ, Демокритъ выставилъ нѣсколько важныхъ положеній въ этикѣ; читатель его фрагментовъ не рѣдко долженъ вспомнить о Сократѣ. Въ общемъ,

однако, нельзя не согласиться съ мнѣніемъ Целлера (I, 2^5, S. 935), что Демокритъ выставилъ рядъ разрозненныхъ наблюденій, предписаній и положеній, объединенныхъ одинаковымъ нравственнымъ настроеніемъ и образомъ мыслей, а не опредѣленными научными понятіями, и что его мораль совершенно независима отъ его метафизики. Можетъ быть, мораль Демокрита представилась бы намъ болѣе связной, мы нашли бы у него ясно формулированное цѣльное жизнепониманіе, если бы до насъ дошли тѣ сочиненія моральнаго содержанія, которыя преданіемъ приписываются Демокриту. Но фрагменты Демокрита, въ томъ видѣ, какъ они дошли до насъ, даютъ лишь отдѣльные члены, не сращенные въ цѣльный и обоснованный взглядъ. Что касается, поэтовъ то на почвѣ моральныхъ размышленій создаютъ болѣе или менѣе связное воззрѣніе на жизнь Теогнисъ и Симонидъ.

Этическая рефлексія у поэтовъ: Теогниса и Симонида.

Вмѣстѣ съ Гезіодомъ Теогнисъ мрачно смотритъ на нравственное состояніе людей, и вмѣстѣ съ однимъ изъ семи мудрецовъ (Біасомъ) считаетъ, что большинство людей—дурны, и поэтому съ презрѣніемъ смотритъ на „толпу“ (какъ человѣкъ партійный, аристократъ Теогнисъ высказывается о „толпѣ“ съ грубой односторонностью и нравственную годность связываетъ съ благородствомъ происхожденія; для него благородные то же, что и хорошіе, неблагородные, люди изъ народа то же, что негодные и дурные). На взглядъ Теогниса несправедливы не только люди, но и судьба и самые боги, такъ какъ участь добрыхъ и злыхъ въ мірѣ не согласна съ закономъ правды; дурной бываетъ счастливъ, хорошій—бѣдствуетъ; съ счастьемъ, удачей добиваются большаго, чѣмъ съ добродѣтелью; глупое дѣло часто приноситъ счастье, разумное—несчастье; сыновья страдаютъ за преступленія отцовъ, и преступники остаются ненаказанными (ст. 373 сл. 129. 653. 133. 161 сл. 731 сл.); богатство—значитъ все, а бѣдность и самаго добродѣтельнаго держитъ въ жалкомъ положеніи (173 сл. 649). Да и вообще никто не бываетъ счастливъ истинно, такъ много тягостей и огорченій обуреваетъ человѣческую жизнь. Гдѣ же твоя справедливость, о, Зевсъ, всемогущій и все видящій?! Эти наблюденія и размышленія порождаютъ въ Теог-

нисѣ самое мрачное настроеніе. Предъ нимъ встаетъ вопросъ о цѣнности человѣческой жизни. Стоитъ-ли жить, думается ему. Пожалуй лучше-бы совсѣмъ не родиться и не видѣть солнечнаго свѣта, а если ужъ родился, то какъ можно скорѣе умереть и быть засыпаннымъ могильной землей. Какъ-же однако жить при подобныхъ условіяхъ, разъ жизнь уже намъ дана и мы живемъ? Такъ какъ счастье ненадежно, и нашъ жребій не зависитъ отъ насъ, то всего лучше мы воспользуемся жизнью и возможными ея благами только въ томъ случаѣ, если будемъ разумны, если будемъ мужественны и разсудительны въ счастіи и несчастіи (441 сл. 561 сл. 651); лучше всего для человѣка разумность, хуже всего глупость (895, 1171 сл. 1157 сл.); не нужно заноситься выше грани, положенной человѣку и переходить мѣру; держаться златого средняго пути—вершина мудрости (1151 сл. 331. 335. 401. 753. 1103 и мн. др.). Таковы существенныя черты морали Теогниса. Правила, рекомендуемыя имъ, въ сущности раздѣляются всѣми; но для насъ интересно то, что эти правила имъ обоснованы, они выводятся имъ изъ наблюденій надъ нравственнымъ состояніемъ людей, надъ судьбами ихъ жизни, ихъ стремленій и надеждъ. Правда, какъ указываетъ Целлеръ, Теогнисъ не дѣлаетъ изысканій о существѣ нравственной дѣятельности, и не изъ этихъ изысканій онъ извлекаетъ рекомендуемыя имъ нормы поведенія; но все же эти нормы оправдываются условіями человѣческой жизни и дѣятельности, и все-же, какъ отмѣчаетъ Целлеръ, разнообразныя впечатлѣнія и опыты Теогнисъ опредѣленнѣе и сознательнѣе смыкаетъ въ единый взглядъ на жизнь и такимъ образомъ даетъ намъ нѣкоторую этическую теорію, хотя простѣйшаго типа. Подобный-же характеръ имѣетъ рефлексія и въ морали Бакхилида (Целлеръ), Эсхила и Софокла (Бергкъ). На основаніи наблюденій и соображеній, напоминающихъ Теогниса, Бакхилидъ высшую жизненную мудрость видитъ въ „равнодушіи“, т. е. ровномъ душевномъ настроеніи, которое довольствуется настоящимъ и не печалится о будущемъ, а Эсхилъ и Софоклъ—въ соблюденіи мѣры, въ самоотреченіи, въ подчиненіи собственной воли высшимъ нравственнымъ силамъ.

Изъ наблюденій и фактовъ очень сходныхъ Бакхилидъ съ одной стороны, и Эсхилъ и Софоклъ съ другой извлекаютъ неодинаковые выводы, въ зависимости уже отъ ихъ личнаго настроенія. У Симонида Кеосскаго, въ общемъ, размышленія идутъ въ томъ же направленіи, какъ и у Солона, Теогниса и др. И онъ совѣуетъ умѣренность и самоограниченіе, и также основывается при этомъ на разсмотрѣніи человѣческой слабости. Но его наблюденія и размышленія выдвигаютъ на видъ одну сторону въ состояніи человѣка, которой другіе не удѣляли столько вниманія: именно, относительность и неустойчивость человѣческой добродѣтели; отсюда, онъ не просто проповѣдуетъ добродѣтель умѣренности, какъ другіе поэты, но и, если можно такъ выразиться, умѣренность въ добродѣтели, его требованія къ людямъ въ этомъ отношеніи оказываются очень мягкими и снисходительными. Симонидъ, говоритъ Круазе, сказалъ прекрасное слово о ничтожествѣ жизни, ея скоротечности: онъ сравнивалъ сотню и тысячу лѣтъ съ точкой, находящейся между двумя безконечностями,—предшествующаго и послѣдующаго времени. И вмѣстѣ съ тѣмъ, этотъ мимолетный мигъ, называемый жизнью, полонъ труда и заботъ, счастье жизни непрочно и спѣшитъ убѣжать отъ насъ. Человѣческая жизнь, говоритъ Симонидъ вмѣстѣ съ Гомеромъ, это — листья или цвѣты, которые то опадаютъ, то опять вырастаютъ; разумъ слишкомъ легко теряется людьми, ихъ добродѣтель, съ такимъ трудомъ достигаемая, несовершенна, непостоянна, мѣняется вмѣстѣ съ обстоятельствами. Таковы посылки у Симонида. А вотъ заключенія, которыя онѣ внушали ему. Лучше всего не придавать жизни слишкомъ много значенія, а смотрѣть на нее, какъ на игру, и ничего не принимать слишкомъ серьезно; въ виду краткости жизни нужно стараться жить пріятно и съ умѣренностью, нужно отвратить душу отъ преходящаго, измѣнчиваго и питать ее добромъ. Но въ этомъ отношеніи не слѣдуетъ быть слишкомъ требовательнымъ,—такъ какъ обладаніе добромъ—преимущество боговъ, человѣку же не даровано быть безгрѣшнымъ. „Не свойственна-ли враждебность общественной жизни такъ-же, какъ хохолокъ извѣстнымъ пти-

цамъ“? „Я не ищу невозможнаго, говоритъ Симонидъ; я не обращаю тщетныхъ надеждъ къ химерическимъ грезамъ о совершенно-добродѣтельномъ человѣкѣ, чуждомъ всякаго упрека; если между всѣми нами, питающимися плодами широкой земли, я найду хоть одного такого, я приду сказать вамъ. Что до меня, я хвалю и люблю всякаго, кто не дѣлаетъ зла добровольно, необходимость-же торжествуетъ даже и надъ богами“. Если эта проповѣдь относительной морали выдаетъ уже ослабленіе нравственной вѣры и энергіи (такъ какъ нравственное совершенство объявляется недостижимой для человѣка мечтой), то она въ то же время показываетъ, что моральное сознаніе достигло яснаго различенія между добромъ относительнымъ, несовершеннымъ, и добромъ полнымъ, всесовершеннымъ; обладаніе послѣднимъ приписывается только божеству, какъ ему-же, видѣли мы, приписывается и совершенная красота, и совершенный разумъ. Истина, Добро и Красота выносятся за міръ явленій въ таинственную область религіозно-метафизическаго.

Религіозный элементъ.

М. г.г.! Общее усиленное движеніе, постепенно охватывавшее жизнь грековъ, потрясавшее старый укладъ и основы ея, не могло не затронуть ихъ религіознаго чувства какъ само по себѣ, такъ и чрезъ посредство этическаго сознанія, развитіе котораго не могло не отражаться на религіи, въ силу той внутренней связи, какая существуетъ между самосознаніемъ человѣка и его религіей. Религіозное чувство грековъ также приходитъ въ движеніе, совершающееся въ различныхъ направленіяхъ. Старая религія, отвѣчавшая старому ломающемуся строю, многихъ не можетъ уже удовлетворять, съ другой стороны старое многимъ становится тѣмъ дороже. Если появляются недовольные—религіозные критики и отрицатели, то не бываетъ недостатка и въ приверженцахъ старины, религіозныхъ консерваторахъ, защитникахъ вѣры [1]).

Консерватизмъ; раціонализмъ; мистицизмъ.

---

[1]) Преданіе еще одному изъ семи мудрецовъ приписываетъ увѣщаніе: „не отрицай существованія боговъ“ (*περὶ θεῶν λέγε, αἳς εἰσίν*).

Такъ началось дифференцированіе, расчлененіе нѣкогда болѣе цѣлостной религіозной жизни. Недовольство старой религіей побуждало искать новыхъ путей для удовлетворенія религіознаго чувства и выражалось въ различныхъ формахъ: мистицизма и раціонализма, вліявшихъ другъ на друга. Возбужденное быстрой ломкой жизни, религіозное чувство, въ связи съ развитіемъ индивидуализма, становилось болѣе личнымъ, внутреннимъ; умножившіяся тягости и бѣдствія жизни дѣлали болѣе ощутительной нужду въ божественной помощи и побуждали искать болѣе тѣснаго и близкаго общенія съ божествомъ. Полные гармоніи и покоя образы блаженныхъ и далекихъ Олимпійскихъ боговъ, довольно равнодушныхъ къ человѣческому міру, и публичный культъ въ честь ихъ не давали надлежащаго исхода возбужденному мистическому чувству. Потребность сближенія съ божественнымъ міромъ выражается какъ въ усиленіи мечты объ обожествленіи выдающихся людей, распространеніи культа героевъ и мертвыхъ, такъ и въ обращеніи религіознаго чувства къ старинным деревенскимъ культамъ, сохранившимъ черты первобытной дикости и простоты, либо къ культамъ иноземнаго происхожденія, обряды которыхъ носили характеръ дикаго, оргіастическаго изступленія, божественнаго наитія, каковы были культы нѣкоторыхъ малоазіатскихъ божествъ, и въ особенности культъ Діониса—бога оракійскаго происхожденія. Въ ихъ первобытности и оргіазмѣ и заключалось ихъ обаяніе. Празднества на вершинахъ горъ, темною ночью, при свѣтѣ факеловъ; странная возбуждающая музыка; дикія ночныя пляски вакхантовъ, участниковъ оргій Вакха или Іакха—Діониса, ихъ изступленные крики, ихъ кровавыя жертвы, которыя растерзывались и пожирались живьемъ, опьяненіе (сначала брагой, впослѣдствіи только Діонисъ, пришедшій съ сѣвера, сдѣлался богомъ вина)—все это возбуждало „энтусіасмъ“, давало непосредственное ощущеніе наитія, одержимости, общенія съ божествомъ. Эти оргіи были не обрядами, а радѣніями своего рода: участвовавшіе въ нихъ, переряженные въ звѣриныя шкуры, въ маскахъ, изображавшихъ лѣсныхъ духовъ, спутниковъ Діониса, предавались всевозможнымъ неистовствамъ, чтобы привести себя въ состояніе экстаза, чтобы

Мистеріи.

стать вакхами, пріобщиться богу, его страсти, его жизни. И такое пріобщеніе обезпечивало человѣку всевозможныя блага въ земной жизни и блаженство за гробомъ (Трубецкой, Ист. др. ф.; E. Rohde, Psyche; Н. Боголюбовъ, Философія религіи ч. I т. 1). Среди отечественныхъ мистерій грековъ самое выдающееся мѣсто занимаютъ елевсинскія таинства богинь Деметры и ея дочери Персефоны. Это старинныя сельскія празднества въ честь великой Матери—Земли (Деметра или Ге-метра, можетъ быть, значитъ мать (мэтэръ)—Земля (Дэ или Гэ) и боговъ, живущихъ подъ землею, празднества, которыя должны были обезпечивать плодородіе земли. Времена года смѣняются, растительность земная (дочь земли) періодически то оживаетъ, то умираетъ—эта мысль лежитъ въ основѣ тайнодѣйствій элевсинскаго культа, съ его радостными и печальными обрядами. Ежегодно изъ нѣдръ земли выходитъ прекрасная дѣва, дочь богини—Матери Земли, ежегодно она похищается въ преисподнюю. Богиня оплакиваетъ дитя, убивается по своемъ дитяти въ безутѣшномъ горѣ, ищетъ его повсюду. Сжалившись надъ нею или испуганные наступившимъ безплодіемъ, видомъ печальной, оголенной земли, боги возвращаютъ ей любимое существо, и ея вѣрные празднуютъ вмѣстѣ съ нею праздникъ воскресенія. Этотъ культъ, бывшій сначала мѣстнымъ земледѣльческимъ праздникомъ, рано пріобрѣлъ большую популярность среди сосѣднихъ общинъ (Элевсина—недалеко отъ Аѳинъ), въ него входитъ Діонисъ; свое преимущественное значеніе культъ получилъ, главнымъ образомъ, благодаря тому, что съ нимъ, какъ и съ культомъ Діониса, соединялись обѣтованія загробнаго блаженства. Въ сущности. въ Элевсинскихъ мистеріяхъ воплощаются тѣ же чувства и мечты, что и въ Діонисовскихъ:—о причастіи жизни и страстямъ божества, обезпечивающемъ человѣку блаженство. Еще съ первой половины 19 вѣка, со времени появленія труда Лобека подъ заглавіемъ „Аглаофамусъ“ сохраняется мнѣніе, что въ этихъ мистеріяхъ не преподавалось никакого особаго тайнаго, богословскаго ученія, но были тайныя дѣйствія, обряды, символы, жертвы, можетъ быть заклинанія, магическая сила которыхъ требовала строгаго соблюденія тайны

и обезпечивала человѣку помощь боговъ и всякія блага здѣсь и по смерти. Но нельзя отрицать, что эти тайнодѣйствія служили выраженіемъ такихъ религіозныхъ чувствованій и мечтаній, которыя были чужды культамъ публичнымъ и которыя, поэтому, внушали религіозныя идеи, отличавшіяся во многомъ отъ идей общепринятыхъ. Въ мистеріяхъ новое религіозное движеніе нашло только первую, начальную стадію своего развитія: новое движеніе проявлялось въ нихъ только въ видѣ чувства и дѣйствія, но на этой ступени оно не могло остановиться. Въ мыслящихъ умахъ эти религіозныя чувства и дѣйствія должны были вызывать потребность въ ихъ осознаніи и разъясненіи и теоретическомъ обоснованіи, внушать извѣстныя теоріи, и такимъ образомъ мистическое движеніе должно было привести къ теософіи, особому мудрствованію о богѣ и божественныхъ спасительныхъ вещахъ, религіозно-философскому воззрѣнію на жизнь и міръ. Такого рода теософія, міровоззрѣніе мистиковъ нашли свое выраженіе прежде всего въ орфизмѣ и орфической литературѣ, названныхъ такъ по имени древняго миѳическаго пѣвца Орфея, которому эта литература приписывается. Предметомъ орфической теософіи являются, внушённые мистеріями, вопросы о божествѣ въ его отношеніи къ міру и человѣческой душѣ, и о пути души къ божеству, о ея спасеніи— вопросы, корень которыхъ глубоко-жизненный. Среди фантастики миѳовъ и символовъ, въ какихъ орфики выражаютъ свои мысли, заслуживаетъ быть отмѣченнымъ ихъ представленіе, что въ основѣ всего существующаго лежитъ единое начало,—какъ и у Гезіода; это начало, какъ у Гезіода-же, не первое по своему происхожденію, но оно поглощаетъ въ себѣ все существующее и вновь выводитъ его и всѣхъ боговъ изъ себя. Это начало называется у Орфиковъ то Зевсомъ, то Діонисомъ. Все происходитъ отъ Зевса, слѣдовательно, Зевсъ присущъ всему. Объектъ религіи дѣлается у орфиковъ началомъ и сущностью міра, ихъ представленіе о Зевсѣ получаетъ пантеистическій характеръ. Что этотъ Зевсъ, будучи и высшимъ богомъ и міровой, универсальной основой и источникомъ всего существующаго и боговъ—не первоначальное, а позднѣе происшедшее существо, въ этомъ проти-

Орфическая теософія.

Ферекидъ Скиросскій.

ворѣчивость орфическаго представленія. Это противорѣчіе устраняется въ теогоніи Ферекида Скиросскаго (VI в.), которая замѣчательна тѣмъ, что въ началѣ всего мірового процесса вмѣсто стихійныхъ силъ Гезіода и древнѣйшихъ орфиковъ ставится Зевсъ, т. е. высшее божество, хотя наряду съ нимъ еще упоминается Земля и Кроносъ или Хроносъ. Идя навстрѣчу возраставшему нравственному сознанію, сознанію высшихъ стремленій души, сознанію личной нравственной отвѣтственности, орфики даютъ описанія Ада и состоянія въ немъ душъ, а также описаніе душепереселеній, чрезъ которыя должны были пройти души, чтобы искупить свои неправды. Какъ ни скудны дошедшія до насъ свѣдѣнія объ орфизмѣ, все-же несомнѣнно, что оно имѣло и умозрительное значеніе и продолжительное вліяніе. Этому вліянію подчинялись и лирическіе поэты, какъ Терпандъ, Пиндаръ, и поэты трагическіе, какъ Эсхилъ, Софоклъ и, можетъ быть, и Еврипидъ, и мыслители, какъ Анаксимандръ, Пиѳагоръ, Гераклитъ, Ксенофанъ, Парменидъ, Эмпедоклъ, позднѣйшіе пиѳагорейцы и Платонъ и, пожалуй, большинство другихъ греческихъ мыслителей, до самаго конца греческой философіи.

Развитіе наукообразной рефлексіи въ области религіознаго сознанія.

Въ существѣ дѣла орфизмъ остается еще на почвѣ гомеро-гезіодовской, онъ не отрицаетъ народный политеизмъ и религіозный культъ, а только прибавляетъ къ нимъ нѣкоторыя важныя чувства, идеи и тенденціи, монистическипантеистическую и морально-аскетическую (Новосадкій, Орфическіе гимны, Варшава 1900). Орфическое движеніе, какъ и вся вообще мистика, были интрарелигіозными явленіями, т. е. совершались внутри религіозной области и не порывали съ религіозной традиціей. Но греческая религіозная мысль и не исчерпывалась одной мистикой и миѳологической теософіей, она шла и другими путями, имѣла и другіе источники. Самое мистическое движеніе происходило не безъ вліянія моральныхъ чувствъ и запросовъ. Эти факторы способны были оказать вліяніе на религіозное сознаніе и независимо отъ мистики. Измѣненіе моральнаго сознанія вело къ измѣненію религіозныхъ чувствованій. Постепенное измѣненіе гомеро-гезіодовскихъ этическихъ идей, отмѣченная

нами выше переоцѣнка этическихъ цѣнностей вела къ постепенному измѣненію прежнихъ религіозныхъ представленій; различіе между обновлявшимся этическимъ сознаніемъ и старыми религіозными чувствами и взглядами побуждало къ критикѣ послѣднихъ и къ переработкѣ ихъ или выработкѣ новыхъ воззрѣній, болѣе отвѣчавшихъ развивавшемуся новому самосознанію: возникаетъ наукообразная рефлексія въ области религіознаго сознанія. Этотъ процессъ отразился какъ въ поэзіи и свѣтской литературѣ вообще, такъ и въ области т. н. „физіологіи“ или космологіи въ особенности. Усиліе человѣческаго ума критиковать и разъяснять созданія своей самопроизвольной дѣятельности (говоритъ Кюмонъ) начинается почти тотчасъ-же, какъ и эта дѣятельность. Повидимому уже и эпическіе пѣвцы не всегда имѣли полную вѣру въ тѣ легенды, какія они распѣвали. Перечитывая гомеровскія пѣсни, иногда встрѣчаешь такія мѣста, въ которыхъ трудно не видѣть явнаго ироническаго отношенія пѣвца къ богамъ. Есть также случаи, когда нравственное чувство личности вступаетъ въ конфликтъ съ религіозными предписаніями. Но начатки подобной рефлексіи здѣсь еще слабы. Мистическая теософія также оставляла неприкосновенной старую религію, хотя и дополняла ее новыми чувствами и идеями; она носила еще жреческій, священный (іератическій) характеръ и отражала на себѣ до извѣстной степени и восточныя вліянія. Съ началомъ развитія индивидуализма, съ появленіемъ попытокъ наукообразнаго философствованія (начиная съ т. н. „физіологовъ“ или космологовъ) религіозное сознаніе, эволюціонируя вмѣстѣ съ общимъ процессомъ эволюціи греческаго жизненнаго сознанія, постепенно очищается, одухотворяется, углубляется, но при этомъ за самыми рѣдкими исключеніями (нѣкоторыя изъ нихъ, можетъ быть, объясняются лишь скудостью нашихъ свѣдѣній) оно сохраняетъ свою основную черту, ясно проявившуюся въ орфической теософіи—совмѣщеніе пантеизма съ политеизмомъ. Въ этомъ обнаруживается основной натуралистическій характеръ греческаго религіознаго чувства: божество для грека есть животворящая сила природы, а божества—ея могучія проявленія, ея великія части; какъ животворящая сила природы,

божество едино, и оно-же многообразно по своимъ проявленіямъ. Религіозное чувство грека еще сливается съ чувствомъ зависимости отъ мірового существованія и вслѣдствіе этого начало религіозное сливается съ силою природы, божество означаетъ то же, что и природа—сила (φυσις), религіозный объектъ получаетъ для себя какъ нравственно-религіозныя, такъ и натурфилософскія (метафизическія) опредѣленія, и наоборотъ міровое начало надѣляется свойствами религіознаго объекта. Отсюда происходило какъ то, что успѣхи въ натурфилософскомъ мышленіи отражались на содержаніи теологическихъ представленій, такъ и то, что эволюція религіознаго сознанія и направленная на него рефлексія не просто лишь косвенно вліяли на греческое міросозерцаніе, но и сами по себѣ являлись существеннымъ факторомъ въ составѣ и образованіи греческаго міровоззрѣнія. Мы сейчасъ отмѣтимъ лишь измѣненія въ самихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ и соприкосновеніе ихъ съ воззрѣніемъ натурфилософскимъ. Ученія не только первыхъ болѣе наукообразныхъ, Іонійскихъ, мыслителей: Θалеса, Анаксимандра и Анаксимена, но и слѣдовавшихъ за ними часто излагаются такимъ образомъ, что они кажутся совершенно свободными отъ всякой религіозной тенденціи, совершенно свѣтскими наукообразными натурфилософскими теоріями. Однако, подобная интерпретація противорѣчитъ нѣкоторымъ древнимъ извѣстіямъ, отвергать правильность которыхъ нѣтъ безспорныхъ основаній; по этимъ извѣстіямъ выставлявшіяся древними мыслителями природныя начала (вода у Θалеса, безпредѣльное у Анаксимандра, воздухъ у Анаксимена и т. д.) были надѣлены божественными свойствами; т. е. эти начала были для нихъ божества. Съ другой стороны по нѣкоторымъ древнимъ извѣстіямъ тѣ-же мыслители принимали наряду съ единымъ природнымъ началомъ еще и многихъ боговъ. Это странно для насъ, но было совершенно естественно для нихъ. Натуралистическій характеръ греческаго религіознаго чувства дѣлалъ ихъ сразу и единобожниками и многобожниками. Ихъ пантеистическиполитеистическое религіозное воззрѣніе (родственное съ орфическимъ) было правильнымъ изъясненіемъ сущности этого чувства; однако оно ставило ихъ въ двойственное

отношеніе къ положительному (гомеро-гезіодовскому) традиціонному религіозному воззрѣнію, въ которомъ моментъ многобожія, принятіе человѣкообразныхъ боговъ, получилъ преобладаніе надъ моментомъ единобожія, не нашедшимъ яснаго выраженія. Они могли принять многобожіе въ принципѣ, но въ то-же время чувствовали необходимость и въ принятіи единаго божественнаго начала, и кромѣ того не могли мириться съ нажитыми формами религіозныхъ представленій. Отсюда и проистекаютъ колебанія въ религіозномъ сознаніи и мышленіи этого періода между стремленіемъ къ единобожію и многобожію, а также борьба противъ грубой человѣкообразности божества. О какихъ либо нападкахъ первыхъ іонійскихъ мыслителей на религію народную ничего неизвѣстно. Ѳалесу приписывается воззрѣніе, что „все полно боговъ“, Анаксимандръ возникающіе изъ Безпредѣльнаго безчисленные міры считалъ божествами; вѣроятно, таковы же были воззрѣнія и его ученика Анаксимена, который отождествилъ Безпредѣльное Анаксимандра съ воздухомъ. Пиѳагорейцы въ началѣ вещей—числѣ, именно въ началѣ чиселъ —единомъ видѣли божество; но это лишь высшее божество— Зевсъ, обитающій на полюсѣ неба и отсюда простирающій на все свою мірообразующую силу; рядомъ съ нимъ принимаются другія божества, отъ него происходящія: болѣе конкретныя формы и области мірового бытія; и эти божества отождествляются съ божествами народной вѣры и получаютъ ихъ имя. Хотя о нападкахъ этихъ мыслителей на вѣру народную ничего неизвѣстно, но совершенно ясно, что согласіе ихъ съ народной теологіей лишь общее и принципіальное: ихъ ученія заключаютъ въ себѣ философскую интерпретацію народной теологіи, но никакъ не простое воспроизведеніе ея. Превращая божества въ имманентныя природѣ силы, философская теологія колебала антропоморфическій характеръ народнаго представленія о божествѣ. Поэтому неудивительно, что эта сторона народной религіи скоро подверглась и открытому нападенію. Въ самомъ дѣлѣ, уже у Ксенофана, младшаго современника Пиѳагора, современника Гекатея „логографа“ и старшаго современника Гераклита мы находимъ сознательную, рѣзко-отрицательную, принципіальную кри-

Ксенофанъ.

тику гомеро-гезіодовскаго богословія. Трудно допустить, чтобы Ксенофанъ былъ первымъ, вступившимъ на этотъ путь, чтобы антагонизмъ между болѣе развитымъ религіознымъ сознаніемъ и традиціей сразу-же проявился въ столь рѣзкой и рѣшительной формѣ. Въ лицѣ Ксенофана грубый антропоморфическій политеизмъ уже сознаетъ свою сущность и отвергаетъ самъ себя. Ксенофанъ ясно сознавалъ, что люди создавали и создаютъ боговъ по своему образу и подобію, воплощаютъ въ нихъ и хорошія и дурныя свои свойства. „Смертные полагаютъ, что боги (не только) рождаются (подобно смертнымъ), но (даже) имѣютъ ту-же одежду, тотъ-же голосъ, ту-же тѣлесную оболочку“ (фр. 14). Эѳіопы же представляютъ себѣ боговъ черными и широконосыми, Ѳракійцы—рыжими и голубоглазыми (16). Ксенофанъ по этому поводу разражается слѣдующей саркастической тирадой. Если-бы волы или львы, обладая руками, могли, подобно людямъ, изображать своихъ боговъ и создавать произведенія искусства, они изобразили-бы ихъ по своему образу и подобію: лошади—по образу лошадей, волы—по образу воловъ (15). Это возраженіе вытекаетъ изъ чувства глубочайшаго различія между богомъ и человѣкомъ, т. е. безконечнаго превосходства бога надъ человѣкомъ, и сдѣлано съ точки зрѣнія самаго способа построенія религіозныхъ представленій. Далѣе Ксенофанъ протестуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и во имя нравственнаго чувства: „Гомеръ и Гезіодъ приписали богамъ все, что среди людей считается порокомъ и возбуждаетъ порицаніе,—множество беззаконныхъ поступковъ, воровство, прелюбодѣяніе и взаимный обманъ“ (11—12). Нравственное чувство, а также сознаніе того глубокаго различія, какое существуетъ между божествомъ и человѣкомъ, внушаютъ Ксенофану иное представленіе о божествѣ, болѣе возвышенное. Всѣ свойства, приписываемыя Ксенофаномъ божеству, ясно говорятъ о желаніи мыслителя антропоморфическому богосознанію противопоставить свое болѣе чистое и адэкватное, подсказываемое идеей совершенства божества (прямо, впрочемъ, не отмѣченной). „Единый богъ, величайшій среди боговъ и людей, не похожій на смертныхъ ни тѣломъ, ни разумомъ“

(23). Весь онъ видитъ, весь онъ мыслитъ, весь слышитъ (24). Безъ труда, силой разума, всѣмъ правитъ въ мірѣ (25). Всегда въ одномъ и томъ-же мѣстѣ пребываетъ неподвижно, и не подобаетъ ему переходить съ одного мѣста на другое (26). Всѣ эти свойства легко понять какъ отрицаніе грубыхъ человѣкообразныхъ свойствъ божества съ цѣлью замѣнить ихъ свойствами совершенными. — Мы находимъ у Ксенофана большой успѣхъ религіознаго сознанія: если онъ, можетъ быть, и не отрицаетъ множественность боговъ, то онъ ставитъ надъ ними единаго величайшаго, ни въ чемъ не похожаго на смертныхъ, вездѣсущаго, надъ всѣмъ въ мірѣ владычествующаго и т. п.; повидимому для Ксенофана божество было и міровымъ началомъ въ смыслѣ единой вседержащей міровой силы; такъ сказать „Всесуществомъ“. — Въ этомъ пунктѣ взглядъ Ксенофана совпадаетъ съ орфизмомъ. Но Ксенофана отличаетъ отъ орфиковъ не только то, что онъ придалъ своему воззрѣнію форму, болѣе отвѣчавшую требованіямъ мысли, но и то, что онъ развиваетъ свои взгляды прямо на основахъ критики принятыхъ религіозныхъ представленій. Какое положеніе по отношенію къ народной религіи занялъ Гераклитъ, объ этомъ думаютъ различно. Кюмонъ, напр., полагаетъ, что Гераклитъ „несмотря на свое аристократическое презрѣніе къ суевѣріямъ толпы, въ религіи является консерваторомъ, врагомъ культа Діониса, наводнявшаго Грецію, и пиѳагорейскаго мистицизма“. Дѣйствительно, до насъ дошло нѣсколько строкъ Гераклита, въ которыхъ онъ нападаетъ на вакхантовъ, мистовъ, „ночныхъ гулякъ“ (фр. 14). Но эти нападки едва-ли говорятъ только о консерватизмѣ Гераклита, потому что онѣ такого рода, что могутъ быть примѣнены и къ мистеріямъ и къ народнымъ религіознымъ представленіямъ. Гераклитъ протестуетъ во имя религіозно-нравственнаго чувства. „Люди причащаются тому, что они признаютъ таинствомъ, не священнымъ путемъ (14)“. Чтобы очиститься, они пятнаютъ себя кровью. Поступая такъ, они подобны человѣку, который, попавъ въ грязь, хотѣлъ бы обмыть себя грязью“ (5). Эти замѣчанія показываютъ, насколько противоположны были взгляды Гераклита воззрѣніямъ вакхическихъ мистовъ.

Гераклитъ.

Но Гераклитъ ясно понималъ, насколько противорѣчатъ религіозной идеѣ и тѣ представленія о богахъ, какія внушались элевзинскими (египетскими) тайнодѣйствіями: „если они дѣйствительно боги, говоритъ Гераклитъ, зачѣмъ ихъ оплакивать; а если вы ихъ оплакиваете, то вы не признаете болѣе ихъ богами“ (127). Это—нападеніе на антропопатизмъ: богамъ должны быть чужды человѣческія страсти и страданія. Но антропопатизмъ необходимый элементъ грубаго антропоморфизма. Отсюда ясно, что общепринятыя антропоморфическія представленія о богахъ Гераклитъ считалъ неправильными; этимъ между прочимъ, можетъ быть, объясняется его суровый выпадъ противъ Гомера и Архилоха (42), „которыхъ—слѣдовало-бы изгнать съ состязаній и подвергнуть побоямъ“. Не говоритъ о консерватизмѣ Гераклита и его выпадъ противъ идолопатріи: „и они молятся этимъ статуямъ! какъ если-бы кто захотѣлъ бесѣдовать съ домами! они не знаютъ, что такое боги и герои“ (5, 10—12). Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что нравственно-религіозное чувство Гераклита не находило въ народной религіи удовлетворенія. Несомнѣнно, онъ стремился къ преобразованію народныхъ религіозныхъ представленій. Едва-ли однако онъ вполнѣ отрицалъ народныхъ боговъ [1]); повидимому, наряду съ ними онъ ставилъ верховное единое божество, которое онъ отождествлялъ съ міровымъ, все порождающимъ, всѣмъ чрезъ все управляющимъ разумомъ, или единой самобытной мудростью, „божественнымъ огнемъ“ мірового порядка, осуществляющагося въ гармоніи борющихся и другъ въ друга переходящихъ противоположностей. „Божество—день и ночь, зима и лѣто, война и миръ, сытость и голодъ; оно видоизмѣняется подобно тому, какъ огонь, смѣшавшись съ куреніями, получаетъ названіе по благовонію каждаго изъ нихъ“ (67 пер. Маковельскаго). Это—очень интересный фрагментъ, показывающій, что Гераклитъ, подобно Орфикамъ и Ксенофану, не только стремился отождествить божество съ міровымъ первоначаломъ,

---

[1]) Такъ полагаетъ и Gilbert, въ недавнемъ своемъ сочиненіи Griech. Religionsphilosophie, 1911, S. 63. Срн. фр. 5 и 53: война—отецъ всего, царь всего—однихъ сдѣлала богами, другихъ людьми.

но и слить и растворить всѣ частныя божества въ единомъ пантеистическомъ божествѣ, сдѣлать изъ различныхъ божествъ проявленія одного и того-же божества. Но представленіе Гераклита о божествѣ замѣчательно тѣмъ, что наряду съ пантеистической тенденціей въ немъ намѣчается и тенденція теистическая—отличить божество отъ міра, представить божество особымъ отъ міра существомъ. Это—главная черта, отличающая теологію Гераклита отъ орфизма. Имѣя, можетъ быть, въ виду орфическое отождествленіе Зевса съ міровымъ началомъ и міромъ въ его цѣломъ, Гераклитъ въ фр. 41 и 32 замѣчаетъ: „мудрость то, что правитъ всѣмъ чрезъ все. Мудрость и не желаетъ и желаетъ называться именемъ Зевса“ [1]). Единая мудрость можетъ быть названа Зевсомъ въ смыслѣ все животворящаго разумнаго первоначала,—въ смыслѣ Гераклита, но она не можетъ и не должна быть называема Зевсомъ, если подъ нимъ разумѣть частное божество Олимпа или исключительно имманентное міру и непервоначальное божество Зевса Орфиковъ. Для Гераклита богъ—и первоначало міра, отъ послѣдняго не отдѣлимое, и что-то особое отъ міра, онъ и „имманентенъ“ міру и „трансцендентенъ“. Гераклиту думалось, что до подобной мысли не возвысился еще ни одинъ грекъ, кромѣ него: „Кого только ни слушалъ я!“ говоритъ онъ. „Но никто не дошелъ до признанія, что мудрость отдѣлена отъ всего (т. е. существуетъ сама по себѣ) (108)“. Соединеніе точекъ зрѣнія имманентности и трансцендентности заключаетъ въ себѣ чрезвычайныя трудности. Это—величайшая проблема религіозной философіи. Заслуга Гераклита въ томъ, что онъ первый поднялся до той высоты рефлексіи, на которой возникаетъ эта проблема. Какъ борецъ противъ грубаго антропоморфизма боговъ, Гераклитъ стоитъ подъ вліяніемъ теологіи Ксенофана, о которомъ онъ и упоминаетъ въ одномъ изъ отрывковъ; но стремленіе отличить божество отъ міра возвышаетъ его и надъ Ксенофаномъ.

---

[1]) Такъ переводятъ правильно и Gilbert S. 64, Дильсъ, Маковельскій. Переводъ Нилендера произволенъ.

Парменидъ. То всеединое, величайшее Божество, на которое указывалъ Ксенофанъ, было божествомъ и для его ученика Парменида. И казалось бы, что Парменидъ лишь это единственное божество и долженъ былъ принимать. Его настойчивое утвержденіе, что существуетъ (подлинно, въ абсолютномъ смыслѣ) лишь бытіе, сущее, которое должно быть единымъ, неизмѣннымъ, непреходящимъ и т. п., вело къ тому необходимому слѣдствію, что всѣ вообще множественныя частныя вещи суть лишь призракъ,—нѣчто кажущееся, мнимое; къ той же области мнѣнія, кажущагося должны были отойти у Парменида и боги. Утверждая, что разумъ долженъ принимать только Единое Сущее, Парменидъ не отрицаетъ того, что какимъ-то образомъ есть и кажущійся міръ, множественный и измѣняющійся; если бы Парменидъ ни въ какомъ смыслѣ не допускалъ существованія кажущагося міра, то онъ и не пытался бы объяснить его состава и образованія. Но міръ нѣкоторымъ образомъ реально существуетъ и для Парменида, и послѣдній набрасываетъ наиболѣе вѣроятную, по его убѣжденію, картину его состава и образованія. Въ этомъ отдѣлѣ своего міровоззрѣнія и Парменидъ стоитъ подъ несомнѣннымъ вліяніемъ религіозныхъ космогоническихъ представленій: мірообразующіе элементы—силы мыслятся имъ какъ божественныя силы и получаютъ имена традиціонныхъ греческихъ божествъ. Такимъ образомъ лѣвою рукою Парменидъ возвращаетъ то, что онъ устранилъ было правою: есть и единое божество, и есть нѣкоторымъ образомъ и боги. Даже и Парменидъ не отвергаетъ политеизма безусловно, а лишь вкладываетъ въ него смыслъ, требуемый его міровоззрѣніемъ. Правда, послѣднее говоритъ у Парменида гораздо болѣе въ пользу единобожія.—Зато теологія Эмпедокла, наоборотъ, гораздо болѣе благопріятствуетъ многобожію и превращаетъ
Эмпедоклъ. единобожіе въ сомнительную отвлеченность. Это—мудрецъ орфико-пиѳагорейскаго типа. Пророкъ и чудотворецъ, человѣкъ, мнившій себя существомъ божественнымъ, онъ проповѣдуетъ доктрину искупленія и душепереселенія, наставляетъ въ очищеніяхъ, которыя мало по малу должны приравнять душу божеству, запрещаетъ кровавыя жертво-

приношенія и т. п. Онъ намѣренъ очистить понятія о богахъ отъ окутывающихъ ихъ предразсудковъ,—онъ, слѣд., выступаетъ какъ реформаторъ теологіи. Его понятія о богахъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ удалены отъ общепринятой теологіи, въ другихъ близки къ ней. Все происходитъ изъ четырехъ неразрушимыхъ неизмѣнныхъ стихій: огня, воздуха, земли и воды, соединяемыхъ силою дружбы; сила ненависти разрушаетъ міръ, разлагая его опять на стихіи. Эти основы мірового существованія—божественны, въ этомъ смыслѣ для Эмпедокла есть вѣчныя божества (Зевсъ, Гера, Аидоней, Нестисъ), и все существующее причастно божественной природѣ. Кромѣ того Эмпедоклъ принимаетъ существованіе множества боговъ и демоновъ, возникающихъ вмѣстѣ съ образованіемъ міра и погибающихъ вмѣстѣ съ разрушеніемъ послѣдняго, боговъ не безсмертныхъ, а лишь долговѣчныхъ. И „міровой шаръ“—совершенное соединеніе всѣхъ вещей посредствомъ любви—высшее состояніе міра—также называется у Эмпедокла божествомъ; и это божество періодически возникаетъ подъ дѣйствіемъ на міръ любви и затѣмъ разрушается ненавистью. Вопреки Дешарму, мы полагаемъ, что здѣсь пока Эмпедоклъ не сказалъ ничего особенно новаго. Что боги—существа не первоначальныя, а происшедшія, это было и народнымъ мнѣніемъ, и подобное воззрѣніе встрѣчается даже и у Орфиковъ. И смертность боговъ—не новая черта: безчисленные боги-міры уже у Анаксимандра разрушаются,—возвращаются въ Безпредѣльное. Такимъ образомъ, въ теологіи Эмпедокла ярко выступаетъ политеистическая тенденція, естественно связанная съ его плюрализмомъ: множественность боговъ не допускала единства мірового начала, какъ и наоборотъ множественность міровыхъ началъ не допускала единобожія. Но политеистъ Эмпедоклъ высказывается, подобно Ксенофану, противъ грубаго антропоморфизма боговъ: божество не можетъ имѣть ни тѣла, ни одежды; оно только умъ (*φρην*) святой и неизреченный, обѣгающій быстрою мыслью весь міръ (Diels frg. 133, 134). Чрезвычайно любопытно, что политеизмъ нашелъ себѣ защиту въ атомизмѣ. Что Левкиппъ и Демокритъ, его представители, не должны бы раздѣлять

Атомисты.

народной вѣры въ боговъ, это кажется столь яснымъ: матеріалистическій атомизмъ, кажется теперь намъ, долженъ бы необходимо вести къ устраненію всего сверхъестественнаго, божественнаго, такъ какъ онъ всѣ явленія и вещи превращаетъ лишь въ комбинаціи атомовъ. Въ богахъ миѳологіи Демокритъ долженъ бы видѣть только образы фантазіи, олицетвореніе извѣстныхъ физическихъ или моральныхъ понятій (Zeller, I 2^5 S. 936—937). И приписываемая (Секстомъ Эмпирикомъ) Демокриту теорія происхожденія вѣры въ небесныхъ боговъ изъ чувства страха, какой нѣкогда вызывали въ людяхъ необычайныя и неожиданныя явленія въ родѣ грома, молніи, кометъ, затмѣній солнца и луны и т. п., какъ будто подтверждаютъ эти ожиданія. Однако сопоставленіе разнообразныхъ извѣстій даетъ иную картину религіозныхъ воззрѣній Демокрита. И для Демокрита въ мірѣ есть нѣчто божественное: это именно начала существующаго; это—совокупность атомовъ, которые благодаря присущему имъ движенію порождаютъ жизнь и разумъ. Это характерное для греческаго религіознаго чувства сліяніе божественнаго съ природными основами—силами и позволяло Демокриту называть богами и разлитые въ универсѣ зерна разума, и цѣлыя міровыя образованія, или принимать даже въ самомъ мірѣ особыя божественныя существа. По Демокриту въ воздушныхъ пространствахъ есть человѣкоподобныя существа, хотя и превосходящія людей величиной, силой, продолжительностью жизни, совершенствомъ, но не вѣчныя, а смертныя (какъ и у Эмпедокла, Анаксимандра и др.). Можетъ быть, Демокритъ принялъ существованіе ихъ для того, чтобы объяснить тѣ народные разсказы о явленіяхъ и вліяніи высшихъ существъ, которые онъ не рѣшался счесть простымъ обманомъ или плодомъ лишь одного воображенія. Такимъ образомъ, какъ это ни странно на нашъ взглядъ, отношеніе Демокрита къ народной религіи было въ нѣкоторой мѣрѣ и консервативнымъ: онъ нашелъ средство нѣчто удержать изъ нея на философскихъ основаніяхъ. Кромѣ смертности, боги Демокрита ничѣмъ существеннымъ не отличаются отъ боговъ и демоновъ народной вѣры. Но эволюція философскаго сознанія обнаружилась и

у Демокрита въ томъ, что онъ приписываетъ богамъ весьма высокія моральныя качества: боги непрестанно одни только помышляютъ о прекрасномъ, посылаютъ людямъ лишь благое, никогда не причиняютъ никакого зла; только ненавидящихъ неправду любятъ они, а неправедные имъ ненавистны и т. п. (фр. 175, 112, 217).

Когда религіозное чувство не отграничивается съ достаточною ясностью отъ чувства зависимости отъ природы, тогда божественное можетъ въ большей или меньшей степени отождествляться съ природнымъ, съ природными основами и силами. Яркимъ выраженіемъ этой тенденціи и является ученіе о началахъ, нашедшее свое выраженіе въ атомизмѣ, а также извѣстный взглядъ Гиппократа на патологическія явленія,—что всѣ они божественны, и что всѣ они „естественны"—суть произведенія природы. Это улетучиваніе божественнаго въ природное можетъ вести къ атеистическому воззрѣнію, если для этого нѣтъ препятствій въ живомъ религіозномъ чувствѣ,—если это послѣднее замолкло. Если же это чувство болѣе или менѣе живо, то оно можетъ постепенно привести къ сознанію различія божественнаго отъ природнаго, къ возвышенію божественнаго надъ всѣмъ природнымъ до полнаго обособленія перваго отъ послѣдняго по ихъ существу. Проблески сознанія, что божественное возвышается надъ всѣмъ міромъ, въ той или иной степени замѣтны во всѣхъ разсмотрѣнныхъ выше религіозныхъ воззрѣніяхъ, особенно же у Ксенофана и болѣе всего, можетъ быть, у Гераклита, котораго на мгновеніе озарила показавшаяся ему самому необычайною мысль, что изначальная „Мудрость обособлена отъ всего". Однако этотъ отвлеченный моментъ отступалъ на второй планъ даже и у Гераклита предъ живымъ чувствомъ божественности самой природы, которое внушало воззрѣніе, что божественное есть нераздѣльная отъ природы сущность и сила, и заставляло на образованіе и жизнь міра смотрѣть какъ на эволюцію, самораскрытіе „божественнаго". Но наконецъ религіозное сознаніе Анаксагора ясно и рѣшительно стало на тотъ новый путь, на который лишь намекали предшествующіе мыслители, но по которому не въ состоя-

Анаксагоръ.

ніи были идти, и вслѣдствіе этого онъ гораздо болѣе, чѣмъ атомисты, разошелся съ традиціонными представленіями. Анаксагоръ первый попытался устранить основную неясность греческаго религіознаго сознанія—смѣшеніе божественнаго съ природнымъ и рѣзко отдѣлилъ ихъ одно отъ другого, даже противопоставилъ ихъ другъ другу. Вся природа, взятая сама по себѣ, превратилась для его религіознаго чувства въ нѣчто совершенно косное, неспособное къ самостоятельному живому движенію, совершенно мертвое и вещественное, она лишалась всякаго разума, жизни и цѣлесообразности, всякой божественности. И даже небесныя свѣтила по убѣжденію Анаксагора не суть боги, а просто массы вещества, косныя тѣла: солнце (Геліосъ)—огромный раскаленный камень, луна (Селена)—такое-же тѣло, какъ и земля, и т. п. Начало движенія, жизни, порядка въ природѣ—не въ ней самой; оно есть нѣчто совершенно отъ нея отличное и существующее особо и независимо: это Разумъ, Нусъ.—Анаксагоръ надѣляетъ его свойствами совершеннаго существа: онъ всевѣдущъ и премудръ, всесиленъ, властенъ и надъ будущимъ, и настоящимъ, и прошедшимъ, Онъ—вседержитель; Анаксагоръ вмѣстѣ съ тѣмъ стремится отдѣлить Разумъ отъ матеріальнаго міра какъ нѣчто безтѣлесное и настаиваетъ на мысли, что онъ ни съ чѣмъ не смѣшивается въ мірѣ, но существуетъ совершенно особо и самобытно. Несомнѣнно, такое понятіе о началѣ есть результатъ углубленія самосознанія, сосредоточеннаго на разумной сторонѣ человѣческаго существа въ ея отличіи отъ стороны тѣлесной и положившаго для себя объективно-реальную основу—реальный источникъ въ безконечномъ самобытномъ Разумѣ. Несомнѣнно, далѣе, что этотъ Разумъ былъ единственнымъ божествомъ для Анаксагора, и что религіозное сознаніе этого мыслителя дѣлало его принципіальнымъ противникомъ не только традиціоннаго грубаго человѣкообразнаго многобожія, но и всѣхъ предшествовавшихъ и современныхъ ему религіозныхъ воззрѣній, проникнутыхъ пантеистически-политеистическими тенденціями; оно требовало замѣны пантеизма и многобожія теизмомъ и единобожіемъ. Религіозное сознаніе Анаксагора вообще не позволяло ему примкнуть принци-

піально къ какому-либо изъ прежнихъ міровоззрѣній. Ясное сознаніе различія между сущностью божественнаго и природою внушало иное представленіе объ отношеніи божества къ міру въ процессѣ образованія и жизни послѣдняго. Отдѣливъ божество отъ природы, отъ существа міра, Анаксагоръ не могъ созерцать міръ, вселенскую жизнь, какъ эволюцію самой божественной сущности. Исторія міра отдѣлялась отъ исторіи самого Начала; для Анаксагора не могло поэтому быть никакой теогоніи связанной съ космогоніей. Образованіе и жизнь міра теперь могли мыслиться не какъ раскрытіе самой природы божества, или божественной природы, а лишь какъ результатъ разумно-цѣлесообразнаго воздѣйствія Начала на иное сравнительно съ Нимъ реальное; міръ-космосъ объявляется произведеніемъ творчества Высшей Дѣйственной Мудрости, теченіе міровой жизни подчиняется ея власти и должно разсматриваться какъ постепенно развивающееся осуществленіе Ея плановъ—возникаетъ зерно идеи мірового прогресса. Такимъ образомъ ясно, что иное религіозное сознаніе привело Анаксагора къ новому, непантеистическому воззрѣнію на космосъ: божество присуще міру не какъ его животворящая природа, имманентная сущность, а какъ разумно-цѣлесообразная образующая сила. Но это сознаніе различія между божественнымъ и природнымъ не нашло у Анаксагора стольже яснаго отраженія въ воззрѣніи на отношеніе Изначальнаго разума къ разумамъ ограниченнымъ. Послѣдніе мыслятся частицами Перваго. Эта мысль выражаетъ ясно сознаніе существеннаго сродства разума ограниченнаго съ Разумомъ Вселенскимъ, но не ихъ различія. Слѣдовательно, здѣсь пантеистическая тенденція греческаго религіознаго сознанія осталась неустраненной и повидимому въ воззрѣніи на душу (разумъ) и ея отношеніе къ божеству Анаксагоръ продолжаетъ примыкать къ той пантеистической традиціи, которая представлена орфико-пиѳагорейцами и которой въ той или иной мѣрѣ и формѣ слѣдовали и почти всѣ прочіе греческіе мыслители.

Слѣды наукообразной рефлексіи въ области религіознаго сознанія замѣтны и въ болѣе широкихъ кругахъ обра-

зованнаго общества. Въ особенности историки, которые повсюду встрѣчали религіозно-миѳологическія традиціи, должны были занять по отношенію къ нимъ ту или иную позицію. У нихъ находятъ тѣ-же критическія стремленія, что и у всякихъ мыслителей, но въ болѣе слабой степени. Если и дѣйствительно Гекатею Милетскому, наименѣе наивному изъ логографовъ, принадлежитъ честь первому примѣнить къ баснямъ Эллинской миѳологіи раціоналистическое толкованіе (т. е. такое толкованіе, которое пытается устранить изъ сказаній элементъ чудеснаго и придать имъ естественный смыслъ), то во всякомъ случаѣ эти попытки у Гекатея были еще очень робки. Геродотъ вводитъ въ исторію новое правило—правдоподобіе, но извѣстно, съ какой осмотрительностью или скорѣе боязнью онъ прилагаетъ его къ вещамъ священнымъ. Если его здравый смыслъ ставитъ предѣлы его довѣрчивости, то съ другой стороны онъ очень страшится ярости неба и обвиненія въ безбожіи; онъ избѣгаетъ говорить о вещахъ неудобныхъ, могущихъ произвести соблазнъ. Эта сдержанность у Ѳукидида превращается въ полное воздержаніе, которое можно понимать, какъ угодно. Есть-ли это религіозный умъ, познающій въ событіяхъ міра правленіе небесъ, или-же человѣкъ, освободившійся отъ вульгарныхъ предразсудковъ, но уважающій вѣру своихъ читателей? Можно утверждать только то, что божественное вмѣшательство не есть болѣе для него подвижная игра капризныхъ воль, а правильное дѣйствіе, привязанное къ порядку вселенной.—Поэзія, живущая вымысломъ, не имѣла тѣхъ-же мотивовъ, какъ и исторія, вступить на путь критики. Напротивъ въ художественныхъ миѳахъ и легендахъ она имѣла въ высшей степени разнообразный матеріалъ, который привлекалъ и обольщалъ воображеніе, который поэты и стремились использовать, особенно въ драмѣ. Поэты обнаруживаютъ искреннее религіозное настроеніе и уваженіе къ культу. Но и поэты вступили на путь критики и очищенія религіозныхъ представленій, и само религіозное чувство, изображаемое и внушаемое ими, принимаетъ болѣе чистый характеръ, дѣлается болѣе безкорыстнымъ, менѣе эгоистичнымъ. Морализированіе религіознаго чувства стоитъ въ

связи съ постепеннымъ усиленіемъ моральныхъ элементовъ въ самомъ представленіи о божествѣ. Во имя новой этики изгоняются непристойности и ужасы старыхъ легендъ: исполнилось давнее желаніе стараго рапсода-мыслителя Ксенофана. У Пиндара и Эсхила, у Софокла и Еврипида религіозный идеалъ облагораживается. Наивная грубая вѣра прежнихъ вѣковъ уступаетъ у нихъ мѣсто вѣрѣ рефлексивной, разсудительной, которая очень свободно пользуется миѳами, самое разнообразіе которыхъ доказываетъ ихъ относительность, лишаетъ ихъ значенія догмата, для всѣхъ обязательнаго. Какъ и для Орфиковъ, Зевсъ дѣлается въ глазахъ поэтовъ „Всѣмъ“, цѣлой вселенной (универсомъ),—ихъ также одушевляетъ пантеизмъ, хотя и не нашедшій у нихъ точнаго опредѣленія (тогда какъ старое поэтическое—Гомеро-гезіодовское воззрѣніе считало боговъ отдѣльными отъ вселенной личными существами). Въ божествѣ съ теченіемъ времени все настойчивѣе выдвигаются совершенныя моральныя свойства, пока, наконецъ, оно не отождествляется съ идеей добра и блага. Все несовершенное и все противное нравственности, что примѣшивалось къ божеству народнымъ воззрѣніемъ, теперь изъ божества все болѣе устраняется. Уже Теогнисъ протестовалъ противъ несправедливости боговъ, которые взыскиваютъ на дѣтяхъ оставшіяся безнаказанными преступленія отцовъ и несправедливо распредѣляютъ счастье между обитателями земли. Бакхилидъ исповѣдуетъ, что Зевсъ не повиненъ въ несчастіяхъ, какія терпятъ смертные; Еврипидъ вѣритъ, что боги не могутъ творить зла; Софоклъ—что боги всегда ведутъ насъ къ правому. Слѣдовательно, поэзія пятаго вѣка стремится оправдать божество, стремится снять съ него вину за тѣ несчастія и за то зло и ошибки человѣческія, которыя всѣ старыя традиціи возлагали на божество, какъ на ихъ виновника, посылающаго ихъ на человѣка. И божеству не только въ его отношеніи къ людямъ, но и самому въ себѣ теперь приписывается существованіе, чуждое несовершенствъ. Божеству приписывается полнота всякаго вѣдѣнія (оно есть все—зрѣніе, все—слухъ и т. п.—Ксенофанъ), божество есть высшая гармонія, добро, совершенная

мудрость (Гераклитъ), совершенная добродѣтель (Симонидъ Кеосск.), оно всегда мыслитъ только о прекрасномъ (Демокритъ), оно всемогуще, оно есть сущность и первоначало міра, поэтому власть божества распространяется на все (Ксенофанъ) существующее, прошедшее, будущее, могущее и долженствующее быть (Анаксагоръ), божество представляется (у Софокла, Анаксагора и др.) создателемъ всего міра, оно — духъ, чистый отъ всякой тѣлесности самобытный Разумъ и т. д. Правда, не изъ этихъ только глубокомысленныхъ и чистыхъ элементовъ слагалось представленіе о божествѣ въ этотъ періодъ, даже въ концѣ его, въ пятомъ вѣкѣ: эти чистыя и возвышенныя идеи существуютъ совмѣстно со многими старыми, традиціонными гомеро - гезіодовскими богословскими воззрѣніями, даже у тѣхъ же самыхъ поэтовъ, которые возвышаются и до болѣе глубокихъ и чистыхъ взглядовъ. Новыя религіозныя чувства и новыя богословскія идеи вкрапливались въ старыя чувства и представленія, подобно блестящимъ созвѣздіямъ на темномъ фонѣ неба, они похожи были на просвѣты, за которыми скрывались болѣе широкіе и чистые горизонты религіозной мысли и чувства. Понятіе о божествѣ какъ существѣ имматеріальномъ, всесовершенномъ и блаженномъ, какъ Высшемъ Самосущемъ Добрѣ, которое можетъ быть только источникомъ добра и счастья, но никакъ не зла и несчастья,—вотъ то понятіе, которое обѣщали эти горизонты; элементы для образованія подобнаго понятія были намѣчены, но они были разрознены и ослаблены смѣшеніемъ съ элементами, противорѣчившими имъ. Задача будущей мысли, скрывавшейся за этими горизонтами, заключалась въ томъ, чтобы эти чистые и высокіе элементы религіознаго сознанія собрать и привести во внутреннюю связь, указать для нихъ основанія и отдѣлить ихъ отъ элементовъ имъ чуждыхъ. Эта задача синтеза, обоснованія и болѣе послѣдовательнаго разъясненія религіозной идеи была выполнена уже только въ послѣдующій періодъ философіи, прежде всего въ философіи Сократо-платоновской.

Теоретическое сознаніе. Первые опыты построенія наукообразныхъ міровоззрѣній. Начатки гносеологическихъ ученій.

М. гг.! При всей скудости и отрывочности нашихъ свѣдѣній о греческомъ философствованіи въ періодъ, предшествовавшій появленію т. н. софистовъ, мы все же нашли нѣсколько довольно ясныхъ указаній на то, что это философствованіе отнюдь не было выраженіемъ одного лишь чисто-теоретическаго интереса, проявленіемъ стремленія къ чистому знанію ради знанія, какъ это принято думать. Мотивы глубокожизненные принимаютъ явное и широкое участіе въ созданіи міровоззрѣнія; въ самой природѣ субъекта заложенное стремленіе къ возможно полному и ясному осознанію всѣхъ областей его переживаній порождаетъ въ областяхъ эстетическаго, моральнаго и религіознаго сознанія глубокія, метафизическія воззрѣнія, которыя входятъ въ качествѣ элементовъ въ общее міровоззрѣніе; на послѣднее, поэтому, никакъ нельзя смотрѣть какъ на выраженіе лишь чисто-теоретическаго стремленія нашего сознанія. Но съ другой стороны не слѣдуетъ умалять и того значенія, какое имѣетъ для построенія міровоззрѣнія мотивъ теоретическій. Не будемъ забывать того, что философія есть не слѣпое и безотчетное раскрытіе жизни, а выраженіе стремленія къ ясному, полному, разумно-обоснованному сознанію и раскрытію жизни; вслѣдствіе этого въ процессѣ философскаго творчества мотивъ теоретическій,—стремленіе къ чистому, объективному, подлинному познанію,—не менѣе важенъ и необходимъ, чѣмъ и мотивы жизненно-практическіе, всѣ эти мотивы другъ съ другомъ нераздѣльны, и другъ друга проникаютъ, другъ на друга воздѣйствуютъ. Мы не могли бы создать и понять описанныхъ выше метафизическихъ воззрѣній съ эстетическимъ, моральнымъ или религіознымъ содержаніемъ, если бы мы не имѣли эстетическихъ, моральныхъ и религіозныхъ переживаній и оцѣнокъ; но мы не могли бы создать и понять этихъ метафизическихъ воззрѣній и въ томъ случаѣ, если бы мы, обладая соотвѣтствующими непосредственными темными переживаніями, не могли освѣщать ихъ свѣтомъ сознанія, не стремились бы

освѣтить ихъ до самаго дна, сознать ихъ объективно-реальныя грани и основы, построить теорію ихъ, познать ихъ, если бы, другими словами, въ этихъ переживаніяхъ сознанія не участвовала его теоретическая функція. Въ конечномъ счетѣ однако и эта функція служитъ все той же цѣли —раскрытію жизни субъекта. Не будемъ забывать объ указанномъ въ своемъ мѣстѣ глубокожизненномъ значеніи и назначеніи теоретической функціи сознанія: въ силу нераздѣльности теоретической функціи сознанія отъ другихъ его функцій, безъ развитія первой невозможно надлежащее раскрытіе природы и жизни субъекта и въ цѣломъ; кромѣ того знаніе и само по себѣ является столь же важной потребностью духовной природы субъекта, какъ и другія ея потребности. Философское міровоззрѣніе есть тотъ концентрированный отъ всѣхъ осознанныхъ областей жизни субъекта свѣтъ, который обнаруживаетъ подлинныя цѣли жизни субъекта, ея смыслъ, ея назначеніе въ общей жизни міра, среди всего вообще существующаго. И элементы для построенія этого міровоззрѣнія указываются не только переживаніями эстетическими, моральными, религіозными, но и тѣми, которыя связаны съ исполненіемъ теоретической функціи субъекта, которыя примѣняются ко всему познаваемому —какъ къ субъекту, такъ и тому, что существуетъ особо отъ него; также и въ чисто теоретическихъ своихъ переживаніяхъ и рефлексіи, направленной на нихъ, субъектъ находитъ матеріалы для своего сужденія не только о существующемъ кругомъ него, но и о себѣ самомъ.

Эволюція наивнаго теоретическаго сознанія можетъ быть разсматриваема съ двухъ главныхъ сторонъ. Познаніе по самому понятію своему есть познаніе о чемъ-либо, и отвѣчаетъ своему понятію лишь постольку, поскольку оно отражаетъ въ себѣ познаваемый предметъ, поскольку мысль о предметѣ обосновывается на этомъ предметѣ, сообразна съ мыслимымъ предметомъ. Такъ какъ стремленіе къ обоснованію мысли въ мыслимомъ предметѣ выражаетъ самую природу познанія, то оно и является съ самаго же начала непроизвольнымъ и безотчетнымъ стимуломъ познавательнаго процесса. Этимъ стимуломъ въ сущности управляется

уже и миѳологическое мышленіе. И различіе между мышленіемъ миѳологическимъ и научнымъ, логическимъ заключается не въ томъ, что послѣднее хочетъ, а первое не хочетъ обосновываться на познаваемомъ предметѣ; творецъ миѳа не менѣе ученаго и мыслителя хочетъ имѣть мысли вѣрныя, выражающія познаваемый предметъ; но первый еще не можетъ и не умѣетъ въ надлежащей мѣрѣ достигать этой цѣли, а второй уже можетъ и умѣетъ; первый, наивно вѣря въ сообразность мышленія съ познаваемымъ, тотчасъ же приписываетъ познаваемому предмету не только то, что онъ дѣйствительно воспринимаетъ отъ него и имѣетъ право мыслить о немъ на основаніи полученныхъ отъ него воспріятій, но и то, что онъ воображаетъ, чувствуетъ, хочетъ самъ подъ воздѣйствіемъ познаваемаго предмета. Опытность и искусство познающаго мышленія, пріобрѣтаемыя на познаваніи наиболѣе необходимыхъ въ жизни и удобныхъ для ума предметовъ, затѣмъ примѣняются и къ познанію предметовъ болѣе далекихъ и трудныхъ, и наконецъ и къ построенію метафизическаго міровоззрѣнія, которое такимъ образомъ пріобрѣтаетъ наукообразный характеръ. Однако, на первыхъ порахъ это наукообразное построеніе метафизическаго міровоззрѣнія бываетъ вполнѣ наивнымъ въ томъ смыслѣ, что философъ творитъ свои воззрѣнія съ безотчетной вѣрой въ успѣхъ мышленія, отдается процессу наукообразнаго, обосновывающаго мышленія просто и непосредственно, сводя цѣлыя области явленій къ ихъ основамъ и эти основы къ ихъ первоначалу естественно и непроизвольно. Поэтому на стадіи вполнѣ наивнаго метафизическаго мышленія эволюція теоретическаго философскаго сознанія выражается главнымъ образомъ и прежде всего въ смѣнѣ самыхъ воззрѣній на дѣйствительность, ея существенный составъ, ея начала, ея образованіе изъ этихъ началъ. Объ орудіяхъ, пріемахъ и процессахъ познанія философскаго сначала не думаютъ; ихъ касаются лишь вскользь и мимоходомъ. Только значительно позднѣе, когда накапливается большое количество разнообразныхъ міровоззрѣній, обнаруживаются различія и въ направленіяхъ и пріемахъ философскаго мышленія, тогда и это послѣднее привлекаетъ

къ себѣ вниманіе, дѣлается предметомъ спеціальныхъ наблюденій и изслѣдованій, и такимъ образомъ возникаетъ то, что называется ученіемъ о познаніи,—гносеологіей.

Такимъ образомъ должно прослѣдить эволюцію и метафизическихъ міровоззрѣній и самаго познавательнаго процесса и его осознанія. Въ первомъ случаѣ мы будемъ обозрѣвать теоретическое сознаніе въ созерцаемыхъ имъ объектахъ, или въ его объектныхъ метафизическихъ теоріяхъ, объектныхъ созерцаніяхъ, во второмъ въ его мыслительныхъ орудіяхъ, пріемахъ и процессахъ, постепенно подмѣчаемыхъ.

Точное разумѣніе смысла философскихъ ученій существенно зависитъ отъ знанія тѣхъ основаній и тѣхъ мотивовъ, которые внушали ихъ мыслителю, тѣхъ путей, которыми мыслитель шелъ къ своимъ воззрѣніямъ. Къ сожалѣнію наши свѣдѣнія о философіи дософистическаго періода не только крайне скудны, но и нерѣдко неясны и даже сомнительны; вслѣдствіе этого предлагаемая ниже интерпретація смысла относящихся къ этому періоду воззрѣній, какъ и способа ихъ возникновенія, во многихъ случаяхъ по необходимости имѣетъ лишь значеніе гипотезы, кажущейся намъ наиболѣе пріемлемой потому, что она сообщаетъ интерпретируемому философскому ученію полную психологическую и логическую естественность, сообразность съ условіями мышленія того времени.

Ѳалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ (прибл. отъ 640 или 624 г.—рожд. Ѳалеса—до 524 г.—† Анаксимена).

Творчество наукообразныхъ общихъ взглядовъ на существующее, взамѣнъ миѳологическихъ, впервые возникаетъ въ Іоніи, той области, которая ранѣе континентальныхъ греческихъ областей достигла выдающихся успѣховъ въ сферѣ матеріальной и духовной культуры и вошла въ болѣе тѣсное соприкосновеніе съ культурой и цивилизаціей болѣе древнихъ восточныхъ народовъ (вавилонянъ, финикіянъ, египтянъ). Величайшій культурный центръ Іонійской Греціи—Милетъ—является и мѣстомъ рожденія и дѣятельности тѣхъ выдающихся личностей, которыя стали праотцами греческой философіи: Ѳалеса, Анаксимандра и Анаксимена.

Ученія этихъ мыслителей, какъ и дальнѣйшихъ, съ одной стороны непосредственно примыкаютъ къ миѳологическому міровоззрѣнію (въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ къ гомеро-гезіодовскому, въ другихъ — къ орфическому), съ другой, преобразуя его, стоятъ между собою въ тѣсной связи, представляя собою глубокооднородное, послѣдовательно развивающееся основное воззрѣніе.

Уже теоретическое сознаніе гомеро-гезіодовской эпохи возвысилось до представленія, что міровое существованіе есть что-то единое, и что все, что ни есть въ мірѣ, зависимо и преходяще; гомеровскія поэмы указываютъ родителей всего въ двухъ божественныхъ существахъ, но уже Гезіодъ въ началѣ всего ставитъ хаосъ, и орфики проповѣдуютъ, что Зевсъ поглощаетъ и изводитъ изъ себя все существующее. Эти всѣ идеи даны и въ воззрѣніяхъ первыхъ трехъ іонійскихъ мыслителей. Ѳалесъ, Анаксимандръ и Анаксименъ принимаютъ и единство существующаго, и его преходящій и зависимый характеръ, и единство первоначала, и божественность послѣдняго, и притомъ, насколько мы знаемъ,—безъ какихъ либо доказательствъ. Невѣроятно, однако, чтобы эти истины они просто и слѣпо заимствовали изъ миѳологическаго міровоззрѣнія: наиболѣе могучіе мыслители своей эпохи, наиболѣе образованные и ученые ея представители, усвоившіе привычки логическаго мышленія, не только опытнаго, но и математическаго, могли принять изъ стараго лишь то, что имъ самимъ представлялось очевиднымъ съ той или иной точки зрѣнія. Психологически было бы естественнѣе предположить, что основное догматическое положеніе, что единый преходящій и зависимый міръ (включая сюда и человѣка) имѣетъ свое реальное основаніе въ единомъ божественномъ первоначалѣ, было для праотцевъ греческой философіи интуитивной истиною. Сама по себѣ эта не новая уже интуиція получаетъ у нихъ разъясненіе и выраженіе при помощи болѣе совершенныхъ, чѣмъ ранѣе, не миѳологическихъ, а болѣе наукообразныхъ пріемовъ мышленія и на основаніи измѣнившагося содержанія человѣческаго самосознанія; вслѣдствіе этого старыя воззрѣнія

постепенно претерпѣваютъ у нихъ все болѣе широкое и глубокое преобразованіе.

Субъектъ, непосредственно сознавая свою собственную реальность, непосредственно-же сознавая свою зависимость отъ иныхъ реальностей, какъ и зависимость многихъ реальностей отъ него самого, тѣмъ самымъ непосредственно полагаетъ для субъектныхъ и объектныхъ реальностей реальное-же основаніе, реальное начало,—реальность послѣдняго психологически есть для субъекта нѣчто непосредственное. Однако, это неопредѣленная интуиція мірового первоначала требуетъ разъясненія; она не указываетъ того, что-же собственно такое это начало? и каково оно? какъ оно создаетъ міръ и міровую жизнь? какими создаетъ оно ихъ? и каково положеніе человѣка въ мірѣ и т. д.?

Ѳалесъ. На нѣкоторые изъ этихъ вопросовъ далъ болѣе наукообразный отвѣтъ Ѳалесъ. Аристотель знаменитую группу мудрецовъ той эпохи характеризуетъ какъ людей съ большимъ умомъ и пониманіемъ политической жизни (*συνετους δέ τινας καὶ πολιτικούς*), но не какъ спеціалистовъ-ученыхъ и философовъ (*οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους*). По отношенію къ Ѳалесу эта характеристика является не вполнѣ точной. Нѣтъ основаній не вѣрить разсказамъ о большомъ практическомъ и политическомъ умѣ Ѳалеса. Но точно также нѣтъ основаній не довѣрять извѣстіямъ, что Ѳалесъ много путешествовалъ и пріобрѣлъ обширныя познанія, особенно въ астрономіи и математикѣ, и посвящалъ свои размышленія и общимъ философскимъ вопросамъ. Нѣкоторыя изъ приписываемыхъ Ѳалесу краткихъ мыслей не противорѣчатъ умонастроенію той эпохи, и нѣтъ серьезныхъ препятствій принимать, что Ѳалесъ ихъ высказывалъ. Таковы, по нашему мнѣнію, слѣдующія положенія.

1) Все изъ воды. Это было весьма распространенное въ древности воззрѣніе. Гомеровскія поэмы знаютъ его, но предлагаютъ въ миѳологической оболочкѣ: все вообще существующее, не исключая и боговъ, происходитъ отъ Океана, окружающаго всю землю широкотекущими водами, и отъ Тѳѳисы (E. Buchholz, Hom. Real. III, 1, S. 8—9). Слѣ-

довательно, Θалесъ удержалъ древнее воззрѣніе, но лишилъ его миѳологическаго покрова, выразилъ въ болѣе трезвой, научной формѣ. Характеръ мышленія той эпохи, дѣлавшей еще лишь самые первые шаги на пути наукообразнаго философскаго размышленія, не даетъ права искать въ воззрѣніи Θалеса какого-либо особеннаго, тонкаго и точнаго смысла.

Недоумѣваютъ: говоритъ-ли здѣсь Θалесъ о возникновеніи всего во времени или о вѣчной основѣ всего существующаго? Думается, что подходить къ Θалесу съ такими вопросами значитъ слишкомъ много требовать отъ него и отъ современной ему эпохи. Нѣтъ признаковъ того, что первые греческіе мыслители сознавали и имѣли въ виду тонкое различіе этихъ вопросовъ. То же слѣдуетъ сказать и о слѣдующихъ вопросахъ: 1) говоритъ-ли Θалесъ, что все возникло изъ воды, или онъ указываетъ въ водѣ постоянное начало, неизмѣнно лежащее въ основѣ измѣнчивыхъ разнообразныхъ формъ природы?—Откуда видно, что философское вниманіе Θалеса было спеціально затронуто именно противоположностью постояннаго и неизмѣннаго съ одной стороны и измѣнчиваго и разнообразнаго съ другой? 2) Разумѣетъ-ли Θалесъ подъ водой одно изъ веществъ природы, или всякую жидкость или качество—влажность?—Можно-ли быть увѣреннымъ въ томъ, что Θалесъ принималъ во вниманіе эти различенія? Всего вѣроятнѣе предположеніе, что воззрѣніе Θалеса не имѣло подобнаго желательнаго для современной научной мысли, яснаго и точнораздѣльнаго смысла. Θалесъ постигъ пока лишь одно,—что есть начало всего существующаго, что это начало—вода; но въ какомъ именно смыслѣ и какимъ способомъ она служитъ началомъ? Производитъ-ли она міръ во времени? или же она является вѣчною основою всего существующаго? есть постоянная и неизмѣнная основа измѣнчивыхъ и разнообразныхъ формъ природы?—Что у Θалеса возникали эти болѣе опредѣленные вопросы, и что онъ искалъ ихъ рѣшенія, этого не видно. Слишкомъ еще общая мысль Θалеса ни исключала, ни содержала въ себѣ прямо и непосредственно эти вопросы и ихъ рѣшеніе. Подобная диффе-

ренціація ея была еще дѣломъ будущаго. Вѣроятно, что столь-же первичный и простой смыслъ вкладывалъ Ѳалесъ и въ самый терминъ: вода, разумѣя подъ ней вообще влагу и прежде всего воду; во всякомъ случаѣ было бы совершенно произвольно предположить, что онъ разумѣлъ въ этомъ случаѣ нѣчто лишь абстрактное,—качество влажности,—влажность: подобная абстрактность въ эпоху, непосредственно примыкающую къ миѳологической, мало вѣроятна.

Если-бы было опредѣленно извѣстно, какимъ путемъ Ѳалесъ пришолъ къ своему воззрѣнію и на какихъ основаніяхъ принялъ его, то смыслъ его воззрѣнія былъ бы яснѣе и несомнѣннѣе.

Чтобы понять воззрѣніе Ѳалеса, нужно бы уяснить себѣ: почему онъ принялъ вещественное первоначало? и далѣе, почему именно этимъ началомъ онъ счелъ воду?

Съ точки зрѣнія, установленной нами въ вопросѣ о возникновеніи метафизическихъ воззрѣній, т. е. выходя изъ характера человѣческаго самопознанія и интуиціи той эпохи, на поставленные сейчасъ вопросы можно бы отвѣтить слѣдующимъ образомъ.

Ѳалесъ стоялъ еще на почвѣ того самосознанія, которое было выработано уже въ миѳологическую эпоху. Для послѣдней человѣкъ въ своемъ подлинномъ существѣ былъ не чѣмъ инымъ, какъ живымъ веществомъ, живымъ организмомъ. Того-же самаго, самоочевиднаго въ силу своей чувственной наглядности, представленія о себѣ, о человѣческомъ существѣ, держался, повидимому, и Ѳалесъ. Какъ миѳологической эпохѣ, такъ и Ѳалесу, какъ и всему ряду позднѣйшихъ мыслителей до Платона понятіе о нематеріальномъ въ строгомъ смыслѣ слова не было извѣстно и доступно по самому характеру ихъ самосознанія. Вслѣдствіе этого у всѣхъ ихъ уже само собою, совершенно безотчетно, и предполагалось, что и первоначало,—реальная первооснова человѣческаго и всякаго другого существованія,—точно также должно быть живымъ веществомъ: въ невещественномъ началѣ не было никакой нужды, и о немъ не могло возникнуть даже и мысли. Только по мѣрѣ того, какъ все шире раскрывающаяся духовная сторона человѣка вліяетъ

на его самосознаніе, на его представленіе о себѣ, все сильнѣе выдвигаются и умножаются психическія свойства и въ самомъ первоначалѣ, получаютъ преобладаніе надъ физическими, и постигнутая въ человѣческомъ существѣ двойственность переносится на міровыя основы, духъ и вещество объявляются противоположными по своимъ свойствамъ сущностями. Ѳалесъ стоялъ въ самомъ началѣ этого ряда развитія, непосредственно примыкая въ своемъ воззрѣніи на человѣка и первоначало къ миѳологической эпохѣ; его первоначало имѣетъ наглядно чувственный характеръ, сливаетъ въ своемъ существѣ въ нѣчто единое жизнь и вещественность.

Но почему-же это первоначало Ѳалесъ увидѣлъ именно въ водѣ, влагѣ? Уже Аристотель отвѣчалъ на этотъ вопросъ осторожно и нерѣшительно и въ настоящее время онъ не находитъ единодушнаго рѣшенія. Многія изъ этихъ объясненій возникновенія Ѳалесова положенія о водѣ какъ первоначалѣ сами могутъ быть объяснены тѣмъ, что авторы ихъ очень не высоко ставятъ способъ метафизическаго творчества праотца философіи, предполагая (сознательно или безотчетно), что его мысль подчинялась въ этомъ случаѣ не законамъ логики, а скорѣе законамъ ассоціаціи и самымъ отдаленнымъ и поверхностнымъ аналогіямъ. По географическимъ представленіямъ той эпохи вода—послѣдняя грань земли и міра; Ѳалесъ заключаетъ: все изъ воды. Жизнь Іонянъ такъ тѣсно зависитъ отъ морской стихіи, Египтянъ —отъ Нила; значитъ, думаетъ Ѳалесъ, все изъ воды. Геологическія наблюденія показываютъ, что водою были ранѣе покрыты даже горныя пространства;—слѣдовательно, все изъ воды. Вода принимаетъ различныя состоянія (жидкое, твердое, газообразное); Нилъ отлагаетъ массы ила, земли, но и изъ земли бьютъ ключи—значитъ все изъ воды; и т. д., и т. д. Совершенно очевидно, что эти выводы, взятые сами по себѣ, крайне поверхностны и произвольны, и что нѣкоторые изъ нихъ были-бы даже прямо невозможны, если бы Ѳалесъ не подходилъ къ перечисленнымъ наблюденіямъ съ заранѣе готовой точкой зрѣнія и не разсматривалъ ихъ въ ея свѣтѣ. Всѣ эти географическія, астрономическія, фи-

зическія, геологическія наблюденія въ самомъ лучшемъ случаѣ могли бы служить не основаніемъ, а лишь подтвержденіемъ Ѳалесова положенія, если бы очевидность послѣдняго этотъ мыслитель почерпнулъ изъ какого-то другого источника. Ничего не объясняютъ и ссылки на древнія восточныя и греческія миѳологическія однородныя воззрѣнія: Ѳалесъ могъ принять ихъ, конечно, только въ томъ случаѣ, если они показались бы ему убѣдительными; но они сами по себѣ нисколько не убѣдительны и потому не могли показаться убѣдительными и Ѳалесу. Гораздо естественнѣе объясняетъ возникновеніе воззрѣнія Ѳалеса Аристотель; съ нашей точки зрѣнія это лучшее возможное объясненіе. Обыкновенно забываютъ, что первоначало должно быть пригодно для объясненія не только явленій природы, но и міра человѣческаго и всего вообще царства живыхъ существъ, и что чѣмъ неопытнѣе мышленіе, тѣмъ смѣлѣе переноситъ оно на міръ то, что постигаетъ въ субъектѣ. Было бы совершенно противно духу исторіи принять, что мыслитель, стоявшій на границѣ между миѳологической и наукообразной мыслью, былъ способенъ къ радикально иному, чисто объективному мышленію, т. е. лишь по міру природы судилъ о человѣкѣ, а не по человѣку о мірѣ природы. Такой абсолютный и внезапный разрывъ съ прошлымъ невозможенъ. Но съ другой стороны, если Ѳалесъ по всей вѣроятности судилъ о мірѣ по человѣку, то, несомнѣнно, онъ руководился въ этомъ случаѣ не поверхностными и произвольными аналогіями: могъ-ли, въ самомъ дѣлѣ, такъ поступать человѣкъ, котораго есть основаніе считать не только собирателемъ эмпирическихъ свѣдѣній, но и первымъ греческимъ математикомъ и теоретикомъ—геометромъ, астрономомъ и метеорологомъ, который могъ дѣлать предсказанія и открытія въ той и другой области и т. д.? Скорѣе Ѳалесъ принялъ положеніе, что вода, влага есть первоначало, на основаніи какихъ-либо очевидныхъ и убѣдительныхъ указаній на то, что изъ влаги, воды дѣйствительно возникаетъ жизнь, живыя существа, такъ что влага несомнѣнно оказывается зиждительнымъ началомъ существованія, жизни. Предлагаемое Аристотелемъ объясне-

ніе возникновенія воззрѣнія Θалеса въ высокой степени цѣнно тѣмъ, что оно содержитъ въ себѣ указанія на подобныя очевидности, которыя въ ту эпоху и даже позднѣе могли показаться и казались въ самомъ дѣлѣ неотразимыми. Аристотель полагаетъ, что Θалесъ пришолъ къ столь странному на нашъ взглядъ воззрѣнію на основаніи тѣхъ наблюденій, что сѣмена всѣхъ вещей имѣютъ влажную природу, что и пища всѣхъ существъ—влажная, что (питаніемъ влагою) создается и живетъ сама жизненная теплота (т. е. самая жизнь существа). А то, изъ чего все происходитъ, есть и начало всего. Подобные факты были у всѣхъ на глазахъ, ихъ всѣ знали; и совершенно непонятно, почему нѣкоторые изслѣдователи считаютъ невозможнымъ, чтобы Θалесъ обратилъ на нихъ вниманіе. Для этого ему вовсе не было необходимости быть непремѣнно спеціалистомъ - физіологомъ или біологомъ. Кромѣ того, по всей вѣроятности Аристотель лучше нашего зналъ, могъ или не могъ Θалесъ обратить вниманіе на указанные факты. Да эти факты и дѣйствительно уже привлекали вниманіе древнихъ мыслителей. Припомнимъ, какую роль въ древнихъ миѳологіяхъ играетъ міровое яйцо! Эти-то наглядные факты, дѣйствительно показывали, что по крайней мѣрѣ живыя существа и растенія возникаютъ и развиваются несомнѣнно изъ влаги—воды, и при склонности тогдашняго ума къ оживленію всей природы перенесеніе этого взгляда на все существующее было лишь вполнѣ естественно, и, такимъ образомъ, воззрѣніе, казавшееся простымъ результатомъ наблюденія наглядныхъ фактовъ въ данныхъ частныхъ областяхъ міра, получало значеніе всеобъемлющей гипотезы—влага, вода была постигнута какъ начало всего существующаго, т. е. всей міровой жизни.

2. При натуралистическомъ характерѣ греческаго религіознаго чувства, сліяніи его съ чувствомъ зависимости отъ природы, всеобщее начало Θалеса должно было получить въ его глазахъ божественный характеръ. Влага, какъ зиждительный источникъ жизни всей природы, тѣмъ самымъ становилась для Θалеса божествомъ. Но вслѣдствіе этого совпаденія божества съ метафизическимъ началомъ міровой

жизни достигнутое въ миѳологіи понятіе божества должно было получить у Ѳалеса нѣкоторое развитіе и очищеніе. Уже и гомеро-гезіодовская миѳологія учила, что божество безсмертно—не имѣетъ конца существованія; однако, вмѣстѣ съ тѣмъ миѳологи принимали еще рожденіе и происхожденіе—т. е. начало боговъ. Но когда теперь у Ѳалеса божественное слилось съ началомъ міра, то оно оказалось необходимо не имѣющимъ и начала для себя. Поэтому нѣтъ ничего неправдоподобнаго въ преданіи, приписывающемъ Ѳалесу изреченія: a) старше всего существующаго божество, потому что оно не рождено; b) божество не имѣетъ ни начала, ни конца; этими признаками, отличающими божество отъ всего другого, Ѳалесъ и опредѣлилъ божество. Родственныя мысли о первоначалѣ мы встрѣтимъ у непосредственнаго преемника Ѳалеса—Анаксимандра.

3. Какъ зиждительное, божественное начало всего, влага должна была представляться Ѳалесу присущей всему; онъ долженъ былъ чувствовать біеніе пульса божественной жизни во всей природѣ; эта мысль, думается намъ, и выражена въ приписываемомъ Ѳалесу изреченіи: все полно—боговъ и душъ, и въ магнитѣ, притягивающемъ желѣзо, есть душа.

Итакъ, Ѳалесъ представлялъ міръ возникающимъ изъ единаго животворящаго божественнаго начала—живой влаги и повсюду живымъ, полнымъ повсюду силы божественной жизни. Но какъ міръ возникаетъ изъ начала—влаги? Мы не знаемъ ни того, что Ѳалесъ ставилъ этотъ вопросъ, ни того, что онъ какъ-либо отвѣтилъ на него. Но этотъ пробѣлъ восполнитъ уже Анаксимандръ.

4. Намъ кажется весьма интереснымъ и правдоподобнымъ преданіе, приписывающее уже Ѳалесу высокую оцѣнку мірового цѣлаго съ эстетической точки зрѣнія.

Ѳалесу приписывается непонятная на первый взглядъ мысль, что ничѣмъ смерть не отличается отъ жизни. Смыслъ этого изреченія, можетъ быть, тотъ, что всякое явленіе и измѣненіе въ мірѣ по существу своему не что иное, какъ особая форма осуществленія жизненнаго мірового начала, что и то явленіе, которое мы называемъ смертью, опять

должно быть проявленіемъ той-же міровой силы жизни, и что поэтому въ сущности своей смерть не отличается ничѣмъ отъ жизни. Итакъ, весь міръ полонъ жизни, ея проявленіемъ служитъ даже и самая смерть. Какой жизнерадостностью, какимъ довольствомъ міровою жизнью дышитъ это удивительное изреченіе! Несомнѣнно, міръ казался этому мудрецу дѣйствительно прекраснымъ; созерцаніе его должно было доставлять ему глубокое удовлетвореніе. Поэтому намъ кажется вполнѣ правдоподобнымъ преданіе, приписывающее Ѳалесу изреченіе, что „прекраснѣе всего міръ“. Много прекраснаго въ мірѣ, но всего прекраснѣе самъ міръ—вотъ чисто греческая мысль, кратко и сильно провозглашенная на самой зарѣ греческаго философствованія. Ѳалесъ не просто лишь высказалъ эту мысль, но и подкрѣпилъ ее тѣмъ соображеніемъ, что „міръ—произведеніе божества“. Подобный способъ обоснованія не противорѣчитъ ни воззрѣнію Ѳалеса на міровое начало, ни идеямъ современной ему эпохи. Міровая сила жизни была для Ѳалеса божественна; божества же уже гомеро-гезіодовская миѳологія представляла существами самыми прекрасными и мудрыми; а орфическая теософія высшаго изъ нихъ—Зевса дѣлала и зиждителемъ существующаго міра. Ѳалесъ лишь извлекъ изъ этихъ идей выводъ, напрашивавшійся самъ собою. Такимъ образомъ, первый-же болѣе наукообразный мыслитель Греціи является и выразителемъ столь свойственнаго національному греческому генію воззрѣнія на міръ—воззрѣнія эстетическаго. Оно будетъ тотчасъ же воспринято и удержано дальнѣйшими греческими мыслителями и восполнено у нихъ другими элементами. Нѣкоторые изслѣдователи не безъ основанія открываютъ его уже у Анаксимандра.

Анаксимандръ.

Не смотря на скудость нашихъ свѣдѣній, въ болѣе грандіозныхъ, хотя и несовсѣмъ ясныхъ, чертахъ вырисовывается предъ нами ученіе Анаксимандра. Оно значительно углубляетъ, исправляетъ и дополняетъ философское воззрѣніе, намѣченное Ѳалесомъ.

Для Анаксимандра, какъ и для Ѳалеса, заранѣе несомнѣнно, что міръ—живое существо (*ζῶον*), что міровое существованіе есть существованіе зависимое и производное, что

есть всеобщее первоначало, единое, живое и вещественное; согласенъ онъ съ Θалесомъ и въ томъ, что это начало божественно, что оно не возникло и не погибнетъ, что оно, говоря словами Анаксимандра,—нетлѣнное и не старѣющееся.

Но содержаніе понятія первоначала этимъ у Анаксимандра не исчерпывается. Анаксимандръ постигъ въ первоначалѣ новое великое свойство, заключающее въ себѣ цѣлый рядъ свойствъ; по этому свойству Анаксимандръ назвалъ свое начало ἀπэйрономъ т. е. безпредѣльнымъ. Можно предположить, что воображеніе этого могучаго ума и великаго астронома было поражено идеей необычайнаго богатства и разнообразія жизни и неисчислимаго количества небесныхъ тѣлъ. Называя первоначало безпредѣльнымъ, Анаксимандръ этимъ, повидимому, хотѣлъ указать на то, что оно должно таить въ себѣ неисчерпаемые творческіе источники всякаго возможнаго бытія и жизни во всемъ безчисленномъ количествѣ міровъ. Но если первоначало есть неисчерпаемый источникъ всякой жизни, въ какихъ бы формахъ она ни воплощалась въ томъ или иномъ мірѣ, то отсюда слѣдуетъ, что оно не можетъ совпадать ни съ какой частной формой, ни съ какимъ частнымъ видомъ существованія,—ни съ какимъ опредѣленнымъ въ количественномъ или качественномъ отношеніи существованіемъ: напротивъ, будучи безпредѣльнымъ, оно должно быть вслѣдствіе этого и свободнымъ отъ всякой частной опредѣленности, должно быть неопредѣленнымъ. Такимъ образомъ, терминъ ἀπэйронъ обозначалъ у Анаксимандра и то, что начало безпредѣльно по своей зиждительной энергіи, и то, что оно не опредѣляется и не исчерпывается никакими частными свойствами.— Такимъ-то должно быть по своимъ свойствамъ живое, вещественное и божественное первоначало Анаксимандра. Но въ такомъ случаѣ что же такое оно само? Анаксимандръ пока выяснилъ лишь новыя свойства первоначала. Но что же именно обладаетъ этими свойствами? Θалесъ счелъ первоначаломъ воду. Очевидно, что Анаксимандръ не могъ принять воззрѣнія Θалеса: вода есть частная стихія, отличная отъ другихъ, нѣчто опредѣленное и ограниченное, а перво-

начало должно быть неопредѣленнымъ и безпредѣльнымъ. По тѣмъ же соображеніямъ Анаксимандръ не могъ счесть началомъ не только воду, но и никакую другую частную стихію. Что же такое является первоначаломъ всѣхъ вещей у Анаксимандра? Этотъ вопросъ кажется естественнымъ и современному читателю отрывковъ Анаксимандра, такимъ казался онъ уже и древнимъ, которые и пытались выяснить его. Но отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что и самъ Анаксимандръ далъ отвѣтъ на этотъ вопросъ; нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что Анаксимандръ лишь отличилъ свое безпредѣльное первоначало отъ всѣхъ опредѣленныхъ веществъ, данныхъ въ мірѣ, но такъ и оставилъ его безъ ближайшаго опредѣленія и не выяснилъ его отношенія къ этимъ веществамъ. Вообще, воззрѣніе Анаксимандра не такъ-то легко осуществить: первоначало, какъ безпредѣльное и неопредѣленное, не должно заключать въ себѣ опредѣленныхъ данныхъ въ мірѣ веществъ и качествъ; но какъ первоначало ихъ, оно и должно ихъ какимъ-то образомъ заключать въ себѣ, и не только потому, что они имѣютъ въ первоначалѣ источникъ своего возникновенія, но и особенно потому, что Анаксимандръ обходится безъ понятія реальнаго качественнаго измѣненія и подъ возникновеніемъ міровыхъ веществъ и качествъ разумѣетъ просто ихъ выдѣленіе изъ безпредѣльнаго первоначала. Но если всѣ міровыя вещества суть результатъ выдѣленія изъ первоначала, то не есть-ли послѣднее необходимо безпредѣльная вещественная смѣсь, и какъ смѣсь—нѣчто неопредѣленное, потому что нужно разложеніе смѣси на свои элементы, чтобы возникла дѣйствительная опредѣленность веществъ и качествъ? Далѣе, такъ какъ Анаксимандръ представляетъ себѣ процессъ выдѣленія въ видѣ не одновременнаго акта, а послѣдовательнаго ряда моментовъ, то является правдоподобною догадка, что Анаксимандръ представлялъ себѣ первоначаломъ ту неопредѣленную смѣсь, изъ которой выдѣлилась первая пара противоположностей. Если первыми выдѣлившимися „природами“ были теплота и холодъ, то отсюда должно-бы вытекать, что предшествовавшее этому движенію разложенія состояніе первоначала должно быть по Анаксимандру не-

опредѣлимой качественно смѣсью тепла и холода. Но на что-же похожей была по Анаксимандру эта неопредѣленная смѣсь? что такое это было за первовещество? ясныхъ и безспорныхъ указаній и на это не имѣется.

Но изъ сказаннаго ясно, что Анаксимандръ не только глубоко переработалъ понятіе Ѳалеса о первоначалѣ, но и ввелъ въ метафизическое умозрѣніе новые вопросы,—прежде всего вопросъ о способѣ происхожденія міра изъ первоначала; затѣмъ онъ пытался набросать общую картину мірового существованія въ цѣломъ и указать общіе законы міровой жизни.

Когда изъ безпредѣльнаго первоначала выдѣлились теплое и холодное, изъ нихъ образовалась влага, изъ влаги-же выдѣлились земля, воздухъ и окружившая ихъ въ видѣ шарообразной скорлупы огненная сфера. Въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ эта скорлупа лопнула, въ ней образовались колесообразныя трубки—отверстія, заполненныя огнемъ; они и носятся теченіемъ воздуха кругомъ земли. Земля имѣетъ форму цилиндра, неподвижнаго, вслѣдствіе одинаковаго вездѣ разстоянія его отъ границъ міра. Первоначально земля находилась въ жидкомъ состояніи, тогда-то въ ней возникли и живыя существа, въ частности и люди,—только постепенно потомъ они измѣнили свой видъ, выселившись на сушу.

По поводу этихъ превосходныхъ для той эпохи, но странныхъ для нашего времени, гипотезъ замѣтимъ во-первыхъ, что онѣ составлены подъ явнымъ вліяніемъ ученія Ѳалеса о происхожденіи всего изъ влаги, и во-вторыхъ, что процессъ образованія міра ни въ какомъ случаѣ не является для Анаксимандра чисто механическимъ. Строго говоря, это процессъ и механическій и вмѣстѣ телеологическій, цѣлесообразный и съ эстетической и съ нравственной точки зрѣнія. Представлять себѣ міровой процессъ, описываемый Анаксимандромъ, чисто механическимъ процессомъ измѣненія мертвыхъ веществъ, значитъ модернизировать его ученіе. Хотя процессъ этотъ и представляется подъ видомъ выдѣленія противоположностей и различій изъ первоначала, но не слѣдуетъ забывать, что это первоначало—живое, и что процессъ выдѣленія приходится мыслить какъ

самопроизвольное движеніе этого первоначала: Анаксимандръ держится того убѣжденія, что его первоначало все собою объемлетъ и всѣмъ правитъ въ мірѣ. Слѣдов., оно есть разумное существо. Воззрѣніе, приписываемое преданіемъ Ѳалесу,—что міръ всего прекраснѣе, потому что онъ созданъ божествомъ,—получаетъ у Анаксимандра болѣе конкретный смыслъ: по нѣкоторымъ извѣстіямъ можно судить, что взаимное отношеніе небесныхъ тѣлъ (ихъ величинъ) Анаксимандръ выражалъ въ пропорціональныхъ числовыхъ отношеніяхъ; слѣдовательно, по его воззрѣнію, божество придало міру математически правильныя—прекрасныя—формы. Этого мало, выше было указано уже и на то, что теченіе мірового процесса по убѣжденію Анаксимандра подчинено всемощному закону Правды и возмездія. Вслѣдствіе скудости дошедшихъ до насъ свѣдѣній въ этомъ послѣднемъ воззрѣніи, какъ было выше замѣчено, не все ясно. Анаксимандръ учитъ: изъ чего все возникло, въ то самое опять необходимо и разрѣшается въ установленное время, неся наказаніе и получая возмездіе другъ отъ друга. Итакъ эволюція первоначала, порождающая міровое существованіе, закономѣрно смѣняется инволюціей, вбирающей міровыя вещи и жизнь ихъ обратно въ первоначало. Это ученіе невольно напоминаетъ орфическое представленіе о Зевсѣ-Діонисѣ, поглощающемъ міръ и вновь изводящемъ его изъ себя. Сближеніе съ орфизмомъ даетъ возможность понять, что бы такое Анаксимандръ разумѣлъ подъ установленнымъ временемъ возвращенія міровой жизни въ лоно божественнаго начала: это, вѣроятно, тотъ моментъ, въ который исполняется мѣра праведнаго возмездія, понесеннаго земными существами за древнее прегрѣшеніе, древнее бѣдствіе отпаденія ихъ отъ божественной жизни. Если теперь объединить всѣ отмѣченныя нами выше черты метафизическаго міровоззрѣнія Анаксимандра, то становится ясно, что мотивы чистотеоретическіе играютъ въ немъ лишь частную роль и имѣютъ гораздо меньше вліянія и значенія, чѣмъ мотивы эстетическіе, моральные и религіозные; Анаксимандръ предлагаетъ не научную теорію міра и его явленій, а жизненное міровоззрѣніе религіозно-нравственнаго характера; его

построеніе—не наука, а теософія; его цѣль не удовлетвореніе лишь потребности знанія, а постиженіе подлиннаго закона и смысла всего мірового существованія, въ частности и человѣческаго. Это—опытъ расширенія и углубленія жизненнаго самосознанія; сознаніе теоретическое, эстетическое, моральное и религіозное являются въ немъ лишь частными моментами, объединеніе которыхъ создаетъ теософское міровоззрѣніе.

Анаксименъ. О третьемъ и послѣднемъ представителѣ древнѣйшей іонійской философіи, Анаксименѣ, извѣстно очень мало. Но все, что мы знаемъ о немъ, указываетъ на то, что онъ стоитъ подъ сильнѣйшимъ вліяніемъ Анаксимандра. Міровоззрѣніе Анаксимена есть исправленное міровоззрѣніе Анаксимандра. Этихъ поправокъ не мало, и онѣ весьма важны, однако онѣ болѣе касаются производныхъ, хотя и значительныхъ моментовъ міровоззрѣнія, чѣмъ его основъ. Мы коснемся лишь этихъ послѣднихъ. Анаксименъ принимаетъ положенія Анаксимандра, что первоначало—божественное, единое, живое, вещественное, что тепло и холодъ основныя противоположности мірового существованія, что міры исходятъ изъ начала и опять въ него возвращаются. Но Анаксименъ поставилъ началомъ аэръ—воздухъ, слѣдовательно, повидимому, опредѣленный элементъ природы вмѣсто неопредѣленнаго первовещества Анаксимандра. Однако, если вѣрить нѣкоторымъ извѣстіямъ, Анаксименъ пытался использовать и мысль Анаксимандра о неопредѣленности первоначала, по крайней мѣрѣ ему приписывается мысль, что воздухъ становится ощутимымъ, поскольку проявляется какъ холодъ, тепло, влага и движеніе; отсюда можно вывести, что самъ по себѣ онъ можетъ быть по Анаксимену неощутимымъ, ни теплымъ, ни холоднымъ, ни влажнымъ, т. е. можетъ не имѣть этихъ основныхъ для Анаксимена, какъ и для Анаксимандра, опредѣленій вещества, слѣдовательно быть неопредѣленнымъ.

Далѣе, міръ по Анаксимену возникаетъ не чрезъ выдѣленіе веществъ изъ первоначала, а чрезъ сжатіе (уплотненіе) и разрѣженіе, или, что то же, чрезъ охлажденіе и на-

грѣваніе первоначала. Разрѣжаясь, нагрѣваясь, воздухъ становится огнемъ; уплотняясь, онъ становится вѣтромъ, облаками, водой, землей, камнями; изъ этихъ, такъ сказать, вторичныхъ началъ и возникаетъ все, что ни есть въ мірѣ.

Можно полагать, что Анаксимандръ пришелъ къ понятію о началѣ, какъ (веществѣ) безпредѣльномъ и неопредѣленномъ, путемъ отвлеченной критики установленнаго Ѳалесомъ понятія о началѣ вещей—водѣ. Анаксименъ принялъ добытый Анаксимандромъ результатъ, что первовещество должно быть безпредѣльнымъ и неопредѣленнымъ, но при рѣшеніи вопроса о томъ, что же именно оно такое, Анаксименъ, повидимому, подобно Ѳалесу, исходилъ изъ данныхъ человѣческаго самопознанія: въ реальномъ условіи человѣческаго существованія онъ постигъ всеобщую реальную основу. Въ источникахъ можно найти нѣкоторое подтвержденіе подобнаго предположенія. Какъ Ѳалесъ пораженъ былъ фактомъ развитія живыхъ существъ изъ влажнаго начала, такъ вниманіе Анаксимена привлекъ фактъ зависимости жизни отъ дыханія,—отъ того движенія воздуха, съ прекращеніемъ котораго останавливается и разрушается и жизнь существа. Вода не есть всеобщее условіе жизни, потому что нѣкоторыя существа не могутъ жить въ водѣ, но не могутъ обойтись безъ воздуха и дыханія; воздухъ, слѣдовательно, имѣетъ для жизни болѣе общее и существенное значеніе, чѣмъ вода. Жить—то же, что имѣть силу движенія, прежде всего дыханія, т. е. быть одушевленнымъ; душа, слѣдовательно, въ сущности и есть этотъ самодвижущійся созидающій жизнь воздухъ. Итакъ, воздухъ есть начало живыхъ существъ, прежде всего—человѣка. Сущность эту Анаксименъ поставилъ и сущностью всеобщею, міровою, началомъ всѣхъ вещей. Анаксименъ представлялъ себѣ міръ совершенно подобнымъ по существу человѣку. Какъ жизненная сила наша, душа, т. е. воздухъ, владѣетъ нашимъ существомъ, такъ дыханіе и воздухъ объемлетъ весь міръ (космосъ) (D. Dox. 278 a 12 b 9). Такъ говорилъ, по преданію, Анаксименъ. По нашему мнѣнію, на это изреченіе слѣдуетъ смотрѣть не какъ на простое сравненіе; оно

имѣетъ болѣе глубокое значеніе,—оно вскрываетъ самый ходъ метафизическаго мышленія Анаксимена: отъ человѣка къ міру, отъ основы существованія человѣческаго къ основѣ всеобщей. Для этого воззрѣнія, схваченнаго первоначально въ интуиціи, Анаксименъ естественно искалъ подтвержденія въ тѣхъ или иныхъ своихъ наблюденіяхъ и соображеніяхъ, касающихся воздуха. Выше уже указано, что воздухъ казался Анаксимену самъ по себѣ неопредѣленнымъ; еще легче могъ онъ показаться безпредѣльнымъ по своему объему, вѣчно движущимся и т. п. Гдѣ не хватало указаній опыта и ясно вытекающихъ изъ нихъ выводовъ, тамъ мыслитель, наивно вѣрящій въ свои интуиціи, свои дедуктивные постулаты, вытекавшіе изъ найденнаго въ интуиціи принципа, принималъ за саму дѣйствительность. Такъ, несомнѣнно, Анаксименъ не могъ наблюдать дѣйствительныхъ случаевъ разрѣженія воздуха въ огонь, или сгущенія его черезъ воду въ землю, но это требовалось очевиднымъ для него принципомъ, и потому было совершенно для него несомнѣнно.

Такимъ образомъ, Анаксименъ раздѣляетъ основныя положенія Анаксимандра, внося въ нихъ лишь нѣкоторыя исправленія. Зато ученіе Анаксимена было болѣе, чѣмъ у Анаксимандра, разработано въ нѣкоторыхъ важныхъ деталяхъ, нѣкоторые астрономическіе и метеорологическіе взгляды его были болѣе сообразны съ опытомъ (См. Досократики въ пер. Маковельскаго, ч. I, с. 49—50), и вообще философія Анаксимена является высшимъ моментомъ развитія древнеіонійскаго (Милетскаго) философскаго воззрѣнія.

При всей скудости источниковъ, ясно видны и непрерывность этого развитія, и внутренняя однородность развивавшагося воззрѣнія. Уже у первыхъ іонійскихъ мыслителей философія служитъ выраженіемъ стремленія субъекта къ законченному самосознанію, къ оріентированію среди міровой жизни, и создаваемое міровоззрѣніе опирается не только на данныя теоретическаго сознанія, но и еще болѣе на сознаніе религіозное и морально-эстетическое. По существу своему древнеіонійское воззрѣніе можетъ быть охарактеризовано 1) какъ конкретный монизмъ и панзоизмъ; 2) какъ панентеизмъ; 3) какъ эстетизмъ. Все полно жизни

и вмѣстѣ съ тѣмъ все и вещественно, и въ основѣ всего лежитъ единое живое вещественное первоначало, представленіе о которомъ постепенно становится однако менѣе чувственнымъ (это вода или влага у Ѳалеса, безпредѣльная и неопредѣленная смѣсь у Анаксимандра, безпредѣльный и неопредѣленный самъ по себѣ воздухъ у Анаксимена) и надѣляется свойствами, которыя должны отличить его отъ производныхъ и преходящихъ вещей; это первоначало есть основа и сущность міра, но первоначало и міръ не покрываютъ другъ друга до полнаго тождества: первоначало обнаруживаетъ себя во множествѣ преходящихъ міровъ: божество вселяется въ міръ, такъ сказать, только частью, и міры опять погружаются въ божество; не міръ объемлетъ въ себѣ бога, а богъ объемлетъ міръ. Какъ созданіе божества, міръ „прекраснѣе всего“, въ немъ царитъ нерушимый порядокъ, правда, красота; міровому закону правды подвластно и человѣчество.

Пиѳагоръ (р. 580—570, † ок. 500) и **Ксенофанъ** (р. 570—565, † ок. 475).

М. гг! Островъ Самосъ, откуда происходилъ Пиѳагоръ, и городъ Колофонъ, родина Ксенофана, лежали недалеко отъ Милета. Анаксименъ былъ, можетъ быть, лишь на 8, самое же большее на 18 лѣтъ старше ихъ, имъ было уже около 25, (а Пиѳагору даже можетъ быть около 35) лѣтъ, когда умеръ (ок. 545 г.) Анаксимандръ. Поэтому трудно допустить, чтобы Пиѳагоръ и Ксенофанъ могли не знать объ Анаксимандрѣ и его ученіи. Но они отнеслись къ этому ученію съ гораздо большей самостоятельностью, чѣмъ Анаксименъ, древнеіонійское философское воззрѣніе было усвоено ими лишь въ самомъ своемъ существѣ и претерпѣло у нихъ болѣе глубокое преобразованіе, чѣмъ у Анаксимена, у каждаго однако свое особенное.

Моменты сходства пиѳагорейскаго воззрѣнія съ древнеіонійскимъ.

Пиѳагорейство удержало нѣкоторыя существенныя убѣжденія древнихъ іонійцевъ. Такъ и для пиѳагорейцевъ міръ есть живое существо, міровыя зиждительныя силы имѣютъ божественный характеръ, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ и вещественны, сущность міра остается слитою съ божествен-

нымъ міровымъ началомъ, міровое существованіе разсматривается какъ раскрытіе божественной силы, оно созерцается какъ нѣчто гармоничное, служащее законамъ правды и добра; принимается множество міровъ, міровому существованію придается преходящій характеръ.

Моменты различія.

Но на этой общей у нихъ съ предшественниками канвѣ пиѳагорейцы вышили иные узоры; эти идеи они развили въ иномъ направленіи и отлили въ иныя формы. Такъ древніе іонійцы принимали не только единство данной міровой жизни, но и единство мірового начала. Пиѳагорейцы отвергли единство начала и приняли нѣсколько началъ, не менѣе двухъ, и самое понятіе о послѣднихъ глубоко переработали. Для древнеіонійскаго философскаго сознанія первоначало вещей безотчетно казалось и первоматеріей, тѣмъ, такъ сказать, матеріаломъ, изъ котораго вещи создаются, и созидающей, формирующей силой: первоначало было тѣмъ и другимъ сразу. При этомъ вниманіе первыхъ мыслителей было направлено преимущественно на понятіе о первоначалѣ какъ о созидающемъ, творческомъ *матеріалѣ* вещей; что первоначало обладаетъ зиждительной, формирующей силой, есть принципъ формы, это разумѣлось само собою, но отчетливо и особо не указывалось и не учитывалось. Въ пиѳагорействѣ центръ философскаго вниманія въ этомъ вопросѣ перемѣщается, и понятіе о міровыхъ началахъ становится болѣе отчетливымъ. Съ одной стороны разрушается первоначальное безотчетное сліяніе въ понятіи о первоначалѣ момента матеріала и момента формы, эти моменты различаются; даже болѣе того: для наивнаго мышленія это ихъ умственное различеніе переходитъ въ реальное отдѣленіе, обособленность и самостоятельность (вѣроятно, не безъ вліянія и нравственнаго сознанія). Съ другой стороны пиѳагорейство гораздо болѣе вниманія удѣляетъ первоначалу какъ принципу формированія, порядка, красоты, добра, какъ и при постиженіи вещей придаетъ болѣе значенія моменту формы, чѣмъ матеріала. Однимъ словомъ, пиѳагорейство создаетъ дуалистическое воззрѣніе на основы міра, вмѣсто прежняго монистическаго. Преимущественное

вниманіе къ моменту формы въ понятіи о началахъ стоитъ въ глубокой связи съ еще болѣе бросающимся въ глаза различіемъ пиѳагорейства отъ предшествовавшаго ему іонійскаго воззрѣнія: отмѣченные нами выше у іонійской троицы слабые ростки эстетическаго и моральнаго воззрѣнія на міръ расцвѣтаютъ теперь самымъ пышнымъ цвѣтомъ и кладутъ яркую печать на все пиѳагорейское міровоззрѣніе, во всѣхъ его моментахъ: на пиѳагорейскій образъ жизни такъ же, какъ и на пиѳагорейскія теоріи. Пиѳагорейское міровоззрѣніе сплошь проникнуто морально-эстетической тенденціей, построено на основахъ морально-эстетическихъ; и такъ какъ, далѣе, міровыя основы для пиѳагорейскаго сознанія суть силы божественныя, то морально-эстетическія тенденціи сливаются въ пиѳагорейскомъ міровоззрѣніи съ религіозными, мистическими, которыя также выступаютъ въ немъ съ большею силою, чѣмъ у древнѣйшихъ іонійцевъ.

Глубокое совпаденіе ученій Анаксимандра и Анаксимена въ основныхъ положеніяхъ заставляетъ предполагать, что, можетъ быть, лишь скудость дошедшихъ до насъ свѣдѣній является причиною того, что ученіе Анаксимена теперь представляется намъ чистою теоріею, независимою отъ всякихъ жизненныхъ интересовъ. Глубокожизненный характеръ философствованія пиѳагорейскаго уже не подлежитъ никакому сомнѣнію; онъ выраженъ съ такою широтою и яркостью, что нѣтъ никакой возможности разсматривать пиѳагорейскую философію какъ попытку удовлетворить лишь чисто теоретическимъ запросамъ ума. Научно-теоретическій мотивъ имѣетъ существенное значеніе въ пиѳагорейской философіи, но не меньшее значеніе имѣютъ въ ней и мотивы иного рода: религіозный, эстетическій, моральный; да и самый теоретическій мотивъ имѣетъ двоякое значеніе: научная дѣятельность, удовлетворяя потребности ума въ познаніи, вмѣстѣ съ тѣмъ является однимъ изъ средствъ достиженія жизненнаго идеала, предносящагося сознанію пиѳагорейца. Пиѳагорейское философствованіе опирается на всѣ главныя стороны жизни сознанія; отсюда разнообразіе тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ оно слагается; поэтому было-бы неправильно, односторонне сводить все пиѳагорейское философствованіе на задачи ис-

ключительно или религіозныя, или моральныя, или политическія, или научныя, и т. п.; оно служитъ выраженіемъ стремленія къ широкому и полному раскрытію жизненнаго самосознанія.

Главные факторы пиѳагорейскаго міровоззрѣнія.

Нравственно-религіозное настроеніе (близкое къ орфическому), національно-греческое морально-эстетическое отношеніе къ жизни и міру, возбуждаемыя и направляемыя этими тенденціями научныя занятія,—эти факторы опредѣлили направленіе теоретической рефлексіи пиѳагорейцевъ, и результатомъ ихъ сложнаго взаимодѣйствія и было такъ называемое пиѳагорейское міровоззрѣніе.

Выше былъ уже кратко намѣченъ тотъ путь, какимъ пиѳагорейское сознаніе могло придти къ своимъ ученіямъ о высшемъ назначеніи и божественной природѣ души, о тѣлѣ какъ темницѣ, о земной жизни, какъ времени наказанія, исправленія, очищенія, о повторныхъ существованіяхъ и душепереселеніи. Подобныя ученія внушались сознаніемъ двойственности стремленій человѣческой природы, сознаніемъ различія этической цѣнности чувственно-животныхъ и духовно-разумныхъ, идеальныхъ стремленій. Наиболѣе кидается въ глаза прежде всего морально-мистическій и—аскетическій характеръ этихъ ученій, послѣднія представляются выраженіемъ отрицательнаго отношенія къ тѣлу, къ чувственной сторонѣ человѣческаго существа и смутнаго, но сильнаго томленія по высшимъ цѣнностямъ, высшемъ мірѣ существованія. Несомнѣнно, аскетика, направленная на борьбу съ чрезмѣрною чувственностью, и мистика, выражавшая и оживлявшая смутную жажду общенія съ божественнымъ, имѣли большое значеніе въ моральномъ ученіи, въ житейской практикѣ и религіозномъ культѣ пиѳагорейцевъ. Но этому отрицательному моменту не слѣдуетъ придавать исключительнаго значенія въ пиѳагорейскомъ жизненномъ сознаніи: не меньшее, если не большее значеніе имѣлъ наряду съ нимъ и моментъ положительный—стремленіе раскрыть жизнь духа, удовлетворить его потребность во всемъ разумномъ, хорошемъ, вообще во всемъ „прекрасномъ“ и связанное съ этимъ принятіе цѣнной стороны въ

земномъ мірѣ. Пиѳагорейцы были аскеты, но едва ли не еще болѣе они были „эстетами“, высоко цѣнившими все прекрасное въ человѣкѣ и мірѣ, стремившимися постигнуть его и воплотить въ своей жизни и окружающей ихъ средѣ. Эти противоположныя тенденціи, обѣ направляя ихъ жизнь, совмѣстно вліяя на нее, своимъ внутреннимъ противорѣчіемъ порождали нѣкоторую видимую двойственность и въ ихъ житейскомъ настроеніи, и ихъ воззрѣніи на жизнь и міръ. Наряду съ аскетическими предписаніями и обрядами, внушавшимися мечтою объ освобожденіи отъ оковъ земной жизни, они въ то же время заботятся о естественности жизни, сообразности ея съ природой, гармоническомъ развитіи силъ не только души, но и тѣла. Пользуясь музыкой для исцѣленія душевныхъ ранъ, они ревностно изучаютъ медицину и занимаются гимнастикой и гигіеной ради здоровья и красоты тѣла. Въ ихъ моральныхъ правилахъ не мало предписаній, имѣющихъ своею цѣлью ограниченіе чувственности и подчиненіе тѣла духу (отвращеніе къ чувственнымъ страстямъ, умѣренность въ пищѣ, простота въ одеждѣ и всемъ образѣ жизни, физическая выносливость и т. п.); эти правила дополняются рядомъ иныхъ предписаній, стремящихся къ сохраненію и развитію нажитыхъ духовныхъ цѣнностей, порядка и красоты, нашедшихъ осуществленіе въ обществѣ и индивидѣ (уваженіе къ традиціи,—подчиненіе законамъ государственнымъ и религіознымъ, почитаніе боговъ, родителей, вообще старшихъ, начальниковъ, наставниковъ, вѣрность друзьямъ, самообладаніе, умѣнье подчиняться, строгое исполненіе своихъ обязанностей, развитіе духовныхъ силъ, вообще одухотвореніе всей жизни—стремленіе сдѣлать свою жизнь разумно сознательной, каждому прожитому дню придать осмысленный характеръ).

Вотъ изъ какихъ глубокихъ жизненныхъ тенденцій выросъ т. н. пиѳагорейскій союзъ, пиѳагорейское общество, выработавшее для практическаго осуществленія своихъ идей особый укладъ жизни, знаменитый „пиѳагорейскій“ образъ жизни, и цѣлую педагогическую систему, предлагавшую средства подготовиться къ нему и затѣмъ совершенство-

ваться въ немъ. Эти факты: пиѳагорейскій образъ жизни и пиѳагорейская педагогическая система—уже сами по себѣ ставятъ внѣ всякихъ сомнѣній жизненное назначеніе пиѳагорейскаго философствованія. Въ пиѳагорейское общество принимали не всякаго желающаго и не тотчасъ же, принимали только послѣ строгаго испытанія и способностей и характера. Это былъ союзъ немногихъ, лишь лучшихъ и избранныхъ, наиболѣе одаренныхъ въ духовномъ отношеніи. Принятые долго находились въ роли учениковъ, обязанныхъ безусловно повиноваться старшимъ, съ полнымъ довѣріемъ относиться къ предлагаемымъ ученіямъ и хранить обѣтъ молчанія. Только когда ученикъ усвоитъ соотвѣтствующіе навыки мысли, ему дозволялось самостоятельное размышленіе: слѣдовательно, послѣднее высоко цѣнилось,—обстоятельство весьма важное для правильнаго пониманія пиѳагорейскаго взгляда на цѣли воспитанія: одной изъ этихъ цѣлей является возвысить ученика до самостоятельнаго мыслителя. Не менѣе ясно подлинный духъ пиѳагорейства обнаруживается въ требованіи постоянной нравственной сознательности жизни, каждаго ея дня, каждаго шага и поступка въ этомъ днѣ,—требованіи, которое союзъ предъявлялъ своимъ членамъ. Пиѳагореецъ, говоритъ преданіе, долженъ былъ начинать день свой размышленіемъ: что должно сегодня сдѣлать? а кончать день строгимъ самоиспытаніемъ: что я сегодня сдѣлалъ и чего не выполнилъ? въ чемъ я погрѣшилъ? Это—то самое требованіе, которое всегда предъявляютъ къ себѣ строгіе моралисты и аскеты, подвижники и языческаго и христіанскаго міра, стремящіеся внести въ свою жизнь полный нравственный свѣтъ, сдѣлать ее полной смысла, значительности, цѣнности. Подобные люди все, что ни дѣлаютъ, дѣлаютъ для извѣстной серьезной и высокой жизненной цѣли, и не желаютъ допускать въ своей дѣятельности ничего, къ этой цѣли не относящагося, тѣмъ болѣе ничего, ей противорѣчащаго.—Пиѳагорейцы стремились организовать союзъ именно подобнымъ образомъ настроенныхъ людей. Они даже прилагали усилія къ тому, чтобы своимъ посвященнымъ и избраннымъ вручить и политическую власть въ городахъ. По временамъ пиѳагорейцы

имѣли въ этомъ успѣхъ. Но скоро, еще при жизни Пиѳагора, они возбудили противъ себя глубокую вражду демократическихъ партій великогреческихъ городовъ, взрывы которой происходили неоднократно и выражались въ жестокихъ преслѣдованіяхъ и погромахъ, обрушивавшихся на союзъ: однажды даже было подожжено зданіе пиѳагорейскихъ собраній и сгорѣло вмѣстѣ со всѣми находившимися въ немъ пиѳагорейцами за исключеніемъ двухъ-трехъ лицъ, которымъ удалось ускользнуть и бѣжать въ Грецію. Что было причиной столь смертельной ненависти къ пиѳагорейцамъ? Яркія-ли аристократическія пристрастія пиѳагорейскаго союза въ сферѣ политики, какъ обыкновенно думаютъ? Или, какъ допускаетъ, повидимому, Бендеръ (Mythologie u. Metaphysik S. 176), аскетическія тенденціи ихъ практической политики, къ которымъ масса была въ Великой Греціи такъ же мало воспріимчива, какъ и въ метрополіи? Возможно, что имѣло значеніе то и другое.—Но если пиѳагорейцы были не въ состояніи направить въ желательное имъ русло жизнь и дѣятельность государствъ, то организовать согласно съ своими убѣжденіями и идеалами жизнь и дѣятельность внутри своего союза имъ было гораздо легче (хотя и здѣсь, кажется, не обходилось безъ треній и распрей, сущность которыхъ остается неясной). Отмѣченное выше стремленіе сообщить жизни полный смыслъ и цѣнность, одушевлявшее пиѳагорейцевъ, необходимо побуждало ихъ придать всей своей дѣятельности разумную планомѣрность, сосредоточивать всю дѣятельность около той высокой жизненной цѣли, которая открылась ихъ самосознанію. Цѣль же эта была мистико-аскетическая и вмѣстѣ эстетическая; она-то и опредѣляла не только общее направленіе ихъ дѣятельности, но и главные объекты ея, и характеръ отношенія къ нимъ. Преданіе сохранило свѣдѣнія о нѣкоторыхъ характерныхъ чертахъ уклада пиѳагорейскаго образа жизни. Прежде всего несомнѣнно, что пиѳагорейство было религіознымъ сообществомъ съ своимъ особымъ культомъ и религіозно-обрядовымъ строемъ жизни. Это былъ культъ Аполлона, представителя и служителя разумнаго свѣтлаго начала, побѣдителя темныхъ титаническихъ силъ земныхъ; бога-цѣли-

теля, врачевателя тѣлъ и очистителя душъ, творившаго свое дѣло чрезъ своихъ особыхъ посланниковъ; однимъ изъ этихъ богоугодныхъ посланниковъ его сознавалъ себя, повидимому, и Пиѳагоръ, который и поставилъ культъ Аполлона на самое почетное мѣсто въ своей общинѣ и подчинилъ жизнь ея членовъ системѣ обрядовъ, правилъ и предписаній, которой несомнѣнно приписывалась мистическая очистительная сила. Но Пиѳагоръ не считалъ возможнымъ ограничиваться лишь чисто обрядовыми очистительными средствами; для достиженія жизненной цѣли онъ требовалъ и нравственнаго усовершенствованія и потому предписывалъ каждому не только строго-нравственный образъ жизни, но и постоянное строгое нравственное самоиспытаніе. Далѣе, извѣстно, что пиѳагорейцы проводили время въ занятіяхъ гимнастикой, музыкой, пѣніемъ, танцами, и т. п., что они ревностно предавались научнымъ занятіямъ, разрабатывали науки и практическія и теоретическія; они прилежно изучали медицинскія науки, причемъ употребляли въ качествѣ лѣчебнаго средства и музыку; затѣмъ ихъ излюбленными науками были астрономія, акустика, а также ариѳметика и геометрія. Недостаточно лишь принимать эти факты, сообщаемые преданіемъ; не лишне и поставить вопросъ: былъ-ли подобный подборъ занятій случайнымъ обстоятельствомъ, ничѣмъ не связаннымъ съ самымъ существомъ пиѳагорейства? Выше было уже отмѣчено, что подборъ занятій у пиѳагорейца никакъ не могъ быть случайнымъ, а непремѣнно долженъ былъ опредѣляться пиѳагорейскимъ взглядомъ на задачи жизни, пиѳагорейскимъ пониманіемъ жизненныхъ цѣнностей. И если посмотрѣть на пиѳагорейскую программу занятій именно съ этой точки зрѣнія, то окажется, что эта программа по всей видимости внушена мистико-аскетическими и эстетическими стремленіями пиѳагорейства. Ее создавали мистики-аскеты и вмѣстѣ эстеты, которые намѣтили себѣ тѣ роды дѣятельности и занятій, которые по ихъ убѣжденію особенно способствовали достиженію ихъ цѣли жизни. Какъ мистическіе аскеты, они мечтаютъ объ очищеніи духа отъ тѣлесности, объ освобожденіи духа отъ давленія тѣлесныхъ страданій и возбуждаемыхъ тѣломъ влеченій и страстей; какъ

эстеты, они вмѣстѣ съ тѣмъ стремятся къ гармоническому развитію душевныхъ и тѣлесныхъ силъ, къ гармоніи между духомъ, разумомъ и тѣломъ, чувственностью. Медицина души и тѣла должна была по убѣжденію пиѳагорейцевъ способствовать этой цѣли, устраняя или облегчая страданія, гимнастическими и діэтическими средствами помогая природѣ возстановить нарушенную гармонію тѣлесныхъ и душевныхъ состояній, или поддержать и сохранить существующую. Если медициной пиѳагорейцы хотѣли пользоваться какъ прямымъ средствомъ поддержанія или возстановленія гармоніи тѣлесной жизни и какъ косвеннымъ средствомъ для освобожденія души отъ давленія тѣла и для установленія гармоническаго отношенія между тѣломъ и духомъ, такъ чтобы духъ господствовалъ, а тѣло служило ему, то музыкой пиѳагорейцы пользовались, вѣроятно, для исцѣленія души, обуреваемой страстями, потерявшей подъ давленіемъ ихъ гармоническое равновѣсіе своихъ стремленій и силъ. Не тѣ же ли аскетико-эстетическія тенденціи влекли пиѳагорейцевъ къ занятію танцами, подчинявшими тѣлесныя движенія гармоническому ритму, къ занятію пѣніемъ и музыкою, подчинявшими ритму голосъ и звукъ?

Съ другой стороны танцы, пѣніе, игра на музыкальныхъ инструментахъ будили чувство и пониманіе гармоніи, красоты и такимъ образомъ имѣли уже и духовно-образовательное значеніе, способствовали раскрытію силъ духа. Но особенно мощнымъ орудіемъ очищенія духа и его положительнаго развитія пиѳагорейцы, повидимому, считали развитіе дѣятельности теоретическаго разума, занятія научныя: здѣсь корень стремленій Пиѳагора къ многознанью и всякому искусству; въ многознаніи и какомъ-то худомъ употребленіи его—„худомъ искусствѣ“ упрекаетъ Пиѳагора уже Гераклитъ; нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что Пиѳагоръ ясно понималъ умѣряющее, цѣлебное дѣйствіе на страсти душевныя не только музыки, но и разума, объективнаго размышленія, познанія, и научное образованіе въ его глазахъ было силою исцѣленія, очищенія и развитія души. Но и здѣсь опять таки было вполнѣ естественно, что пиѳагорейцы, какъ цѣнители красоты, обратились преимуще-

ственно къ изученію тѣхъ предметовъ, которые наиболѣе живо и очевидно возбуждали эстетическое чувство: это были музыка съ одной стороны и астрономія съ другой; что касается ариѳметики и геометріи, то первоначальный мотивъ занятій ими вѣроятно былъ иной: онъ заключался не въ томъ, что эти науки съ особою силою возбуждали чувство красоты, а въ томъ, что ко времени Пиѳагора онѣ уже настолько развились и пріобрѣли такой авторитетъ въ его глазахъ, что казались ему образцами чистой и подлинной, строго-упорядоченной дѣятельности познающаго разума; поэтому Пиѳагоръ могъ питать надежду на то, что изученіе именно этихъ наукъ особенно мощно можетъ способствовать раскрытію разумныхъ силъ и слѣдовательно одухотворенію жизни и очищенію души.

Вліяніе основныхъ жизненныхъ тенденцій пиѳагорейства сказалось, конечно, не только въ подборѣ предметовъ занятій и дѣятельности, но и въ самомъ направленіи интереса по отношенію къ этимъ предметамъ. Не только изучаются тѣ практическія и теоретическія дисциплины, которыя указываются пиѳагорейскимъ жизненнымъ самосознаніемъ, но онѣ изучаются преимущественно въ томъ самомъ направленіи и съ тѣхъ сторонъ, которыя имѣютъ ближайшее отношеніе къ основнымъ тенденціямъ этого самосознанія, т. е. главнымъ образомъ со стороны моральной и эстетической: вниманіе пиѳагорейца вездѣ останавливается на моментахъ гармоніи, красоты, ясно и легко схватываемаго порядка и законосообразности въ изучаемыхъ предметахъ. Медицина разсматривается преимущественно какъ искусство по возможности естественными средствами способствовать возстановленію нарушившихся естественныхъ гармоническихъ отношеній; поэтому особенное значеніе придается гимнастикѣ и діэтѣ; изъ средствъ психіатрическихъ выдвигается эстетическое (музыка) и опять для достиженія эстетическаго-же результата (возстановленія гармоническаго душевнаго состоянія); при изученіи музыки вниманіе пиѳагорейца сосредоточивается не на объективномъ и обстоятельномъ изученіи тоновъ вообще, а именно гармоническихъ сочетаній ихъ, и особенно характерно для пиѳагорейства то,

что преимущественнымъ почетомъ у него пользуется не возбуждающая,—Діонисовская,—музыка флейты, а умѣряющая успокаивающая душу, музыка Аполлоновская, музыка лиры и киѳары; эта именно музыка употреблялась какъ очистительное средство; при изученіи небесныхъ тѣлъ пиѳагорейцы останавливаются на законосообразной стройности и красотѣ движеній и соотношеній ихъ; и чтобы не испортить этого впечатлѣнія гармоніи небесныхъ тѣлъ, они вѣрятъ въ реальное существованіе небеснаго тѣла (т. н. противоземія), котораго никто, ни они сами, никогда не наблюдали, и въ симфонію небесныхъ тѣлъ, которой никто, какъ и они сами, никогда не слыхали. То же спеціально пиѳагорейское направленіе изучающаго вниманія въ нѣкоторыхъ случаяхъ замѣтно и въ ариѳметическихъ и геометрическихъ изслѣдованіяхъ пиѳагорейцевъ (напр. приписываемое Пиѳагору открытіе въ стереометріи образованія правильныхъ тѣлъ; въ ариѳметикѣ ученіе о пропорціональныхъ и гармоническихъ отношеніяхъ). Однимъ словомъ вездѣ оказываетъ несомнѣнное вліяніе моральная и эстетическая тенденція пиѳагорейскаго сознанія, ихъ особенная чуткость и воспріимчивость ко всему гармоническому, прекрасному, ко всякому ясному порядку, ладу, строю, космосу, гдѣ бы и какъ бы они ни проявлялись.

Можно составить весьма правдоподобное представленіе о томъ, какъ изъ очерченнаго выше пиѳагорейскаго жизненнаго самосознанія возникло ихъ общее міровоззрѣніе,—представленіе о началахъ и основахъ жизни и міра, о его устройствѣ и т. п.

Міръ есть гармонія, космосъ.

Если каждый пиѳагореецъ обязанъ былъ всякій день и не однажды подвергать себя строгому нравственному самонаблюденію и самоиспытанію, суду своей совѣсти, то исполненіе этого требованія должно было не только пріучить его къ наблюденію и критикѣ нравственныхъ явленій, но и повести къ теоретическому углубленію въ природу ихъ. Если пиѳагорейцы отъ практическаго занятія музыкой перешли къ теоретическому изслѣдованію въ этой области, то мало правдоподобно, что то же

самое не произошло и въ области пиѳагорейской морали, не произошло не смотря на то, что всѣ пиѳагорейцы каждый день предавались наблюденіямъ и размышленіямъ надъ своимъ собственнымъ нравственнымъ состояніемъ и, конечно, и другихъ людей. Поэтому извѣстное пиѳагорейское опредѣленіе добродѣтели: добродѣтель есть гармонія, какъ и опредѣленіе самой гармоніи: гармонія есть соединеніе разнообразнаго и примиреніе враждебнаго можно съ совершенно такимъ же правомъ считать древнепиѳагорейскимъ, какъ и ихъ извѣстное открытіе въ области теоріи музыки,—именно, что гармонія обусловлена извѣстнымъ выразимымъ въ опредѣленныхъ числахъ отношеніемъ тоновъ. Кромѣ того, весьма естественно допустить, что положеніе: добродѣтель есть гармонія возникло не какъ силлогистическій выводъ изъ общаго положенія: все (міровое существованіе) есть гармонія. Какъ это отмѣчено при разсмотрѣніи зачатковъ этической рефлексіи у пиѳагорейцевъ, ихъ опредѣленіе добродѣтели весьма просто объясняется какъ результатъ внушеній, идущихъ изъ нравственнаго самонаблюденія и размышленія, направленнаго на данные въ немъ факты. При постоянномъ нравственномъ самонаблюденіи и наблюденіи надъ другими, надъ жизнью индивидовъ, партій, обществъ, государствъ, проницательный умъ, подвергая доблестную жизнь, доблесть обобщающему анализу, сводя ее на ея существенныя черты и условія, могъ подмѣтить, что „доблесть“ выражается въ гармоніи разнообразныхъ и противоположныхъ моментовъ (—стремленій, силъ, интересовъ, партій и т. п.), такомъ объединеніи и примиреніи ихъ, которое порождаетъ чувства одобренія, чувства морально-эстетическія. Эта истина должна была показаться очевидной, потому что она была почерпнута изъ собственнаго живого самосознанія, была результатомъ удачнаго анализа несомнѣнныхъ фактовъ и выражала то, что въ нихъ дѣйствительно есть. Зависимость жизни отъ доблести для пиѳагорейцевъ должна была быть ясной, а вмѣстѣ съ этимъ становилась ясной и зависимость жизни отъ гармоніи: послѣдняя такимъ образомъ оказывалась дѣйственной реальной силой, пока впрочемъ лишь въ области человѣческаго существованія. Но нѣкоторыя отмѣ-

ченныя выше особенности пиѳагорейскаго сознанія неудержимо влекли къ тому, чтобы придать гармоніи универсальное значеніе, распространить ее на все существующее и такимъ образомъ возвыситься до созерцанія всего міра какъ гармоніи, какъ космоса, т. е. „лада“, „строя“. Какъ извѣстно, по преданію Пиѳагоръ сдѣлалъ это, и притомъ онъ первый назвалъ міръ космосомъ, по нашему мнѣнію—„первый“—въ томъ смыслѣ, что онъ первый высказалъ подобный взглядъ на міръ съ большею подробностью и обоснованностью, чѣмъ это дѣлалась до него. Съ одной стороны красота греческой природы, съ другой—чуткая воспріимчивость пиѳагорейца ко всему прекрасному и не только въ природѣ (особенно созерцаніе неба), но и въ объектахъ научныхъ (созерцаніе правильныхъ математическихъ фигуръ), и въ искусствахъ, пластическихъ и изобразительныхъ (припомнимъ хороводы, танцы, пѣніе и музыкальныя занятія пиѳагорейцевъ; припомнимъ, что столь чтимый въ пиѳагорейскомъ союзѣ Аполлонъ былъ богомъ музыки и поэзіи и ему были спеціально посвящены нѣкоторые виды лирической поэзіи), все это, вмѣстѣ взятое, должно было производить мощное внушающее дѣйствіе на умъ пиѳагорейца, и мысль о мірѣ какъ гармоніи, какъ космосѣ, сдѣлать для него чѣмъ-то очевиднымъ: все, весь міръ есть гармонія, космосъ.— Это убѣжденіе получало подтвержденіе косвеннымъ путемъ. Эстетическое воззрѣніе на міръ намѣтили уже древніе іонійцы (Ѳалесъ и Анаксимандръ), а также Ферекидъ,—теологъ-миѳотворецъ, котораго преданіе называетъ учителемъ Пиѳагора. Но гораздо важнѣе было другое: рефлексія, направленная на факты, извѣстные изъ непосредственнаго опыта.

Міровыя противоположности.

Наблюденіе этическихъ явленій показывало, что добродѣтель, какъ гармонія, проявляется въ соглашеніи, единеніи разнообразія и противоположностей. Отсюда слѣдовало, что этическое существованіе обусловлено двумя главными факторами: 1) суммою противоположностей, 2) нѣкоторымъ началомъ, примиряющимъ, гармонизирующимъ ихъ, создающимъ изъ нихъ нѣчто единое. Извѣстно, что пиѳагорейцы пытались отыскать и перечислить міровыя противоположности и

указывали ихъ десять паръ: предѣлъ и безпредѣльное, четъ и нечетъ, единство и множество, правое и лѣвое, самецъ и самка, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свѣтъ и тьма, добро и зло, квадратъ и продолговатый четвероугольникъ. Подборъ противоположностей весьма несовершененъ, произволенъ и лишенъ системы; иначе и не могло быть, но важенъ самый фактъ составленія таблицы противоположностей: онъ показываетъ, что пиѳагорейцы не хотѣли ограничиться простымъ непосредственнымъ эстетическимъ созерцаніемъ жизни и міра, но пытались и обосновать его: констатированіе существованія міровыхъ противоположностей должно было свидѣтельствовать объ истинѣ пиѳагорейскаго положенія, что міръ есть гармонія, потому что послѣдняя есть именно соединеніе и примиреніе противоположностей; а эти противоположности въ мірѣ есть и онѣ примирены въ немъ. Исканіе міровыхъ противоположностей, слѣдовательно, связано съ анализомъ содержанія понятія гармоніи.

Предѣлъ и безпредѣльное какъ основные элементы космоса.

Но этотъ-же анализъ могъ повести и къ другому, упрощенному выраженію той-же концепціи міра, какъ гармоніи противоположностей. Греческая этика задолго до Пиѳагора возвысилась до сознанія мѣры, разумнаго предѣла, какъ принципа поведенія, какъ начала доблести. „Ничего—слишкомъ“—это крылатое изреченіе для всѣхъ уже стало ясной истиной; оно приписывалось одному изъ семи мудрецовъ; оно было, вѣроятно, написано на стѣнахъ Дельфійскаго храма Аполлона, столь чтимаго пиоагорейцами; оно строго примѣнялось ими въ жизни и какъ принципъ и цѣль лежало въ основѣ ихъ научныхъ дисциплинъ. Подобный принципъ поведенія заключаетъ въ себѣ два необходимыхъ и соотносительныхъ понятія: 1) понятіе стремящихся къ безмѣрности крайностей и 2) ихъ мѣры, ихъ введенія въ извѣстные предѣлы, иначе: 1) понятіе безпредѣльнаго, безмѣрнаго и 2) предѣла, мѣры. Отсюда слѣдовало, что если область нравственнаго существованія есть гармонія, то, значитъ она заключаетъ въ себѣ предѣлъ и безпредѣльное, какъ свои существенныя начала. Геометрическія занятія пиѳагорейцевъ помогли придать этой мысли болѣе конкрет-

ный, чувственно-наглядный характеръ: вѣдь всякая геометрическая фигура заключаетъ въ себѣ какое-то пространство, формы котораго могутъ быть любыя, какія угодно, которое, слѣдовательно, можетъ принимать всякія формы, но само не имѣетъ никакой формы и никакой границы, есть что-то совершенно безпредѣльное и неопредѣленное. Та или иная фигура получается лишь вслѣдствіе того, что это безпредѣльное „опредѣляется“, т. е. заключается въ извѣстные чуждые ему самому предѣлы и на него налагаются извѣстныя формы или мѣры. Не было ничего легче, какъ примѣнить ту же самую точку зрѣнія ко всѣмъ вещамъ природы, ко всему существующему: подобно любой геометрической фигурѣ, всякая вещь въ природѣ можетъ быть разсматриваема какъ форма, облекающая собою какой-то самъ по себѣ безформенный и безпредѣльный матеріалъ, т. е. всякая вещь тоже слагается изъ предѣла и безпредѣльнаго; и безъ этого отлитія безпредѣльнаго матеріала въ разнообразныя формы, безъ этого опредѣленія неопредѣленнаго не было-бы міра, какъ космоса, какъ гармоніи.

Космосъ какъ гармонія и число.

Дальнѣйшее углубленіе въ понятіе гармоніи могло привести пиѳагорейцевъ къ новому выраженію того же ихъ воззрѣнія на міръ и его начала: къ постиженію всего какъ числа и начала мірового какъ числа-же, другими словами къ признанію того, что космосъ есть нѣчто „исчисленное“, и міровое начало есть начало счисляющее, зиждительное число. Занятія музыкой привели пиѳагорейцевъ къ открытію зависимости гармоніи отъ опредѣленныхъ числовыхъ отношеній,—было открыто, такимъ образомъ, что въ основѣ гармоніи лежитъ число или, кратко, что гармонія есть число. Открытія пиѳагорейцевъ въ математикѣ (равенство угловъ треугольника 2 d, равенство квадрата гипотенузы въ прямоугольномъ треугольникѣ суммѣ квадратовъ катетовъ), открытіе правильныхъ фигуръ въ стереометріи, изученіе математической закономѣрности въ движеніи небесныхъ свѣтилъ, такіе всѣмъ извѣстные факты, какъ смѣна дня и ночи, мѣсяцевъ, лѣтъ убѣдительно внушали имъ мысль объ основномъ значеніи числа въ существованіи и порядкѣ всего міра: космосъ есть гармонія и число.

Начало, какъ божество.

Натуралистическій характеръ религіознаго чувства, въ которомъ божественное сливалось съ міровымъ началомъ, осложнялъ описанный сейчасъ ходъ пиѳагорейской мысли и побуждалъ надѣлить начало новыми моментами: теологическимъ съ одной стороны и физическимъ (космологическимъ) съ другой.

Начало, какъ огонь.

Для Пиѳагорейцевъ, какъ и для ихъ предшественниковъ, міровая сущность и сила есть вмѣстѣ и божественная сила, божество. Вслѣдствіе этого все міровоззрѣніе пиѳагорейцевъ принимаетъ религіозный характеръ. И такъ какъ пиѳагорейскому сознанію было чуждо понятіе чисто невещественнаго, то божественное міровое начало мыслилось ими безотчетно какъ какое-то вещественное начало, именно какъ огневое, т. е., нужно думать, какъ принципъ зиждущей жизнь теплоты.

Отношеніе къ предшествовавшимъ ученіямъ.

Въ космологическомъ моментѣ понятія о сущности и началѣ міра пиѳагорейцы непосредственно примыкали къ своимъ предшественникамъ Анаксимандру и Анаксимену; уже у Анаксимандра начало теплое—свѣтлое, огненное первымъ выдѣлилось изъ первоначала и слѣдовательно было первымъ моментомъ эволюціи міра; у Анаксимена - же огонь представлялся слѣдствіемъ расширенія воздуха, который, уплотняясь, превращался въ вѣтеръ, вѣтеръ—въ облака, облака въ воду, вода въ землю, земля въ камни. Такимъ образомъ, процессъ мірообразованія у нихъ, особенно у Анаксимена, начинается съ теплового начала—огня. Его-то пиѳагорейцы (напр., уже Гиппасъ) (а затѣмъ также Гераклитъ) ставятъ началомъ мірообразованія. Основанія, на которыхъ первоначало природное было отождествлено съ огнемъ, неизвѣстны; но подобная мысль могла быть внушена наблюденіями и надъ животнымъ міромъ, и надъ міромъ природы: жизнь животнаго, какъ и человѣка, обыкновенно характеризуется присутствіемъ жизненнаго тепла, которое исчезаетъ изъ организма мертваго; солнце является источникомъ жизни во всей природѣ, и жизнь послѣдней ослабѣваетъ и замираетъ съ ослабленіемъ дѣйствія солнечной теплоты и т. п. Опредѣленно неизвѣстно и то, почему

пиѳагорейцы не удовлетворились ученіемъ о первоначалѣ, какъ водѣ, или смѣси, или воздухѣ, предложеннымъ предшественниками. Однако ясно видно, что отступленія отъ нихъ въ ученіи о первоначалахъ вызваны въ пиѳагорействѣ преобладающимъ вліяніемъ морально-эстетическаго мотива. Оно именно вызвало преимущественное вниманіе къ моменту формы въ существѣ и началахъ вещей; въ немъ имѣютъ свой корень эстетическія опредѣленія міра и дуалистическое ученіе о міровыхъ началахъ (опредѣленія міра какъ гармоніи, какъ „лада“ безпредѣльнаго и предѣла, какъ числа и соотвѣтствующія ученія о началахъ міровыхъ—безпредѣльномъ и предѣлѣ, числѣ); имъ же объясняется и то, что элементъ безпредѣльнаго хотя необходимо и удержанъ пиѳагорейцами, но гораздо менѣе освѣщенъ, и ученіе о немъ не вполнѣ ясно. Что собственно такое этотъ элементъ безпредѣльнаго? Есть-ли это безпредѣльное пустое пространство, если и наполненное, то лишь воздухомъ—(отголосокъ ученія Анаксимена)? Или же онъ есть и та матеріальная масса, которая повидимому заключена въ формахъ вещей? Такъ какъ и само формирующее начало вещественно, именно—огненной природы, то не приходится-ли принять нѣсколько степеней вещественности? Все это неясные пункты пиѳагорейскаго ученія о началахъ. Наконецъ въ преобладающемъ же вліяніи морально-эстетическаго мотива находитъ свое объясненіе и то, что безпредѣльное лишается божественности: вопреки ученію Анаксимандра, божественность приписывается формирующему началу, предѣлу, числу, зиждительному огню—Зевсу: по всей видимости это произошло вслѣдствіе того, что для пиѳагорейскаго сознанія безпредѣльное является источникомъ безпорядка, бѣдъ и золъ въ человѣческой жизни и всего несовершеннаго въ мірѣ природы, тогда какъ предѣлъ, число—началами порядка, красоты, совершенства. Гармонія міра есть для пиѳагорейца откровеніе силы, покоющейся въ предѣлѣ, числѣ; а число есть только иное обозначеніе самого формирующаго начала, начала божественнаго, открывающаго себя въ художественномъ зодчествѣ міра, въ претвореніи безпредѣльнаго матеріала въ „космосъ“.

Главные моменты углубленія пиѳагорейской метафизической рефлексіи.

Итакъ, весьма возможно, что пиѳагорейское ученіе о сущности и началѣ міра сложилось изъ нѣсколькихъ моментовъ, послѣдовательно накоплявшихся; главные изъ нихъ слѣдующіе: 1) все есть гармонія, космосъ; 2) слѣд., онъ „слаженъ“ изъ противоположностей, въ сущности-же изъ двухъ основныхъ началъ: предѣла и безпредѣльнаго; 3) слѣд., послѣднимъ зиждительнымъ началомъ является начало предѣла, мѣры, начало счисляющее, зиждительное „число“, и все существующее, космосъ есть нѣчто введенное въ предѣлы, размѣренное, исчисленное, есть „число“; все есть гармонія и число; 4) это гармонирующее, опредѣляющее, счисляющее начало—божественно, его субстанція—огневая, оно—огонь, источникъ жизненной теплоты.

Примѣненіе метафизическихъ принциповъ; пиѳагорейская космогонія.

Описанный выше подъемъ пиѳагорейскаго сознанія къ всеобщимъ началамъ достигаетъ здѣсь высшаго своего пункта; теперь начинается обратный путь—примѣненіе найденныхъ принциповъ къ объясненію существующаго въ цѣломъ и частяхъ. Высшимъ, наиболѣе отвлеченнымъ результатомъ размышленій пиѳагорейцевъ было ихъ утвержденіе, что въ существѣ своемъ все есть гармонія и число, послѣднее оказалось у нихъ глубочайшимъ принципомъ для всего существующаго. Нужно было опредѣленнѣе раскрыть смыслъ этого положенія и показать, что и дѣйствительно все есть число, нужно было изъ числа объяснить существующее. Конечно, подобная задача была не по силамъ хотя бы и величайшимъ умамъ того времени, если она еще превышаетъ мощь современной науки. Много-ли въ существующемъ можетъ наука теперь свести на число, на опредѣленныя количественныя отношенія? Тѣмъ менѣе въ состояніи была сдѣлать это пиѳагорейская наука. Естественно, что пиѳагорейцы не пошли дальше нѣкоторыхъ неопредѣленныхъ интуицій и требованій и вмѣсто дѣйствительнаго математическаго анализа міра могли дать только фантастику чиселъ, фантастическое ученіе о числѣ, какъ сущности вещей (онтологія пиѳагорейцевъ) и о процессѣ образованія міра чрезъ число (космогонія пиѳагорейцевъ). Сводя все существующее на число, они элементы числа необходимо признали пер-

вичными элементами всего существующаго. Во главѣ всего, что̀ ни есть, такимъ образомъ, оказалась единица, и чрезвычайное значеніе получили первыя десять чиселъ (знаменитая пиѳагорейская декада—десятокъ), и особенно первыя четыре числа (1, 2, 3, 4), которыя въ своей совокупности даютъ декаду. Элементы чис'а пиѳагорейцы произвольнѣйшимъ образомъ, на основаніи самыхъ отдаленныхъ аналогій, отождествляли съ тѣми или иными сторонами и элементами существующаго. Единица есть начало единенія или единства, двоица—начало раздѣленія и множества, троица — первое проявленіе единства во множествѣ и т. д. Къ числамъ они сводили и элементы пространства, и математическія фигуры: они единицу сближали съ точкой, діаду (двоицу) съ линіей, такъ какъ двухъ точекъ достаточно для образованія уже линіи; три—съ плоскостью, потому что три точки могутъ дать геометрическую плоскость; четыре, на томъ-же основаніи,—съ тѣломъ; на тѣ или иныя числа пиѳагорейцы сводили и другія сферы существованія, — здоровье, разумъ, справедливость, „благопріятный случай“ и т. д., такъ какъ съ ихъ точки зрѣнія „все небо (все существующее) есть гармонія и число“, все управляется числами и состоитъ изъ чиселъ.

Но какъ-же именно представляли себѣ пиѳагорейцы образованіе міра? Отвѣтъ на этотъ вопросъ подсказывался взглядомъ ихъ, что міръ есть гармонія и число. Если гармонія есть введеніе предѣла въ безпредѣльное, и если она есть, въ сущности, „число“, то не значитъ-ли это, что опредѣленіе, ограниченіе безпредѣльнаго происходитъ собственно чрезъ „число“? Что, другими словами, міръ создается „счисленіемъ“ безпредѣльнаго? Итакъ, представимъ себѣ, что существуетъ безпредѣльное и предѣлъ, т. е, число. Какъ же изъ нихъ образуется міръ? Первоначальное единое (огневая монада, по Филолаю), зиждящая жизнь теплота, втягиваетъ въ себя безпредѣльное, вдыхаетъ его въ себя, какъ воздухъ или пустоту и благодаря этому разчленяется и распространяется по безпредѣльному: въ единомъ образуются пустые промежутки, порождается множество и движеніе, жизнь, безпредѣльное, такъ сказать, „счисляется“. Въ этомъ

„счисленіи“ безпредѣльнаго и заключается сущность процесса мірообразованія; міровой процессъ есть превращеніе безпредѣльнаго въ числа и опредѣленныя числовыя отношенія, причемъ „числа“ сами безотчетно мыслились какъ вещественные, занимающіе извѣстное пространство, элементы. Посредствомъ этого счисленія происходятъ и міровыя тѣла, планеты и т. п., такъ какъ міръ есть гармонія—совершенство, то въ немъ 10 тѣлъ—по числу полноты—декадѣ; по той же причинѣ пиѳагорейцы насчитывали 10 міровыхъ противоположностей; планеты стоятъ другъ къ другу въ опредѣленныхъ числовыхъ отношеніяхъ: онѣ относятся другъ къ другу какъ интервалы тоновъ октавы; издавая подобно всякому быстро двигающемуся тѣлу звукъ, планеты создаютъ „гармонію“ сфэръ, міровую симфонію, которая звучитъ непрерывно и потому не различается нашимъ слухомъ.—Космосъ въ цѣломъ представляетъ шаръ, его образованіе происходитъ изъ центра. Оттуда именно, изъ центра дѣйствуетъ всеобъемлющая огневая единица и раздѣляетъ міровой матеріалъ на 10 сферъ. Творецъ міра является здѣсь геометромъ и ариѳметистомъ. Наряду съ этимъ на представленіе о космосѣ вліяетъ и морально-аскетическое воззрѣніе пиѳагорейцевъ на земную жизнь. Они различаютъ сферы по ихъ рангу, по ихъ достоинству и указываютъ сферѣ земной одно изъ низшихъ мѣстъ, весьма далекое отъ сферы божественной; кромѣ того, земля перестаетъ у пиѳагорейскихъ астрономовъ быть и центромъ вселенной; этотъ центръ они помѣщаютъ внѣ земли. Едвали можно оспаривать то, что эти ученія стоятъ въ явномъ соотвѣтствіи съ убѣжденіемъ пиѳагорейцевъ, что земная жизнь есть лишь время странствія и исправленія души, что истинная родина ея не здѣсь, а въ другомъ, болѣе совершенномъ мірѣ.

Если взять пиѳагорейское міровоззрѣніе въ цѣломъ, въ его принципахъ и результатахъ, то оно оправдываетъ пиѳагорейское жизнепониманіе. Міръ въ своей сущности—божественъ, потому что онъ создается божественною единицею, счисляющею безпредѣльное и чрезъ это счисленіе разчленяющеюся по нему въ міръ множества существъ и

вещей и отношеній. Но для пиѳагорейскаго сознанія въ мірѣ существуетъ независимый отъ божества элементъ, и даже не только независимый, но и противоположный божеству. И божественность міра неодинакова, она соотвѣтствуетъ степени удаленія отъ божественнаго первоначала и отъ связанной съ этимъ степени силы безпредѣльнаго въ вещахъ. Различныя сферы міра стоятъ на разныхъ ступеняхъ совершенства. Элементъ безпредѣльнаго необходимо покорять божественному, приводить къ единенію съ нимъ, ввести въ предѣлы и формы, чтобы создать космосъ. Въ этомъ и состоитъ дѣятельность божественнаго начала, являющаяся глубочайшимъ условіемъ мірового существованія. Ту же дѣятельность, предписываемую имъ божественною природою ихъ души, люди должны возложить на себя какъ религіозный долгъ. Живя въ мірѣ несовершенномъ, гдѣ безпредѣльное имѣетъ большую силу, они должны „слѣдовать божеству“: направлять всѣ свои усилія къ тому, чтобы внести въ свою жизнь и окружающій міръ какъ можно больше мѣрности, порядка, гармоніи, разума, чтобы такимъ образомъ освободить душу отъ давленія матеріальнаго начала и достигнуть высшаго блаженнаго существованія. Такимъ образомъ міровоззрѣніе пиѳагорейцевъ, въ послѣднемъ счетѣ, есть ничто иное, какъ ихъ жизненное сознаніе, углубленное до его послѣднихъ основъ.

Міровоззрѣніе Ксенофана.

М. гг! Одни древніе писатели называютъ Ксенофана, вышедшаго также изъ Іоніи, ученикомъ Анаксимандра, другіе— пиѳагорейцемъ. То и другое можетъ быть принято лишь съ большими ограниченіями. Несомнѣнно, Ксенофанъ раздѣлялъ нѣкоторые взгляды и древнихъ Іонійцевъ и Пиѳагора, но въ цѣломъ онъ является своеобразнымъ и независимымъ мыслителемъ, который шелъ своимъ особымъ путемъ и отвергалъ многія основныя положенія своихъ предшественниковъ. Онъ переработалъ древнеіонійское воззрѣніе въ иномъ направленіи, чѣмъ Пиѳагоръ.

Сходства и различія между ученіемъ Ксенофана древнеіонійскимъ и пиѳагорейскимъ воззрѣніемъ.

Ксенофанъ раздѣляетъ общее у древнеіонійцевъ съ Пиѳагорейцами убѣжденіе, что міръ есть нѣчто божественное и живое, направляемое силою божественнаго разума. Вмѣстѣ съ древними іонійцами и пиѳагорейцами онъ принимаетъ и единство міровой жизни. По всей видимости настойчивое указаніе на фактъ мірового всеединства составляетъ одну изъ важныхъ особенностей воззрѣнія Ксенофана: онъ намѣренно и рельефно отмѣтилъ то, что̀ его предшественники принимали безотчетно. Но затѣмъ Ксенофанъ рѣзко расходится съ ними во многихъ весьма важныхъ пунктахъ. Такъ, правда, онъ выдвигаетъ единство высшаго первоначала, примыкая въ данномъ случаѣ къ іонійцамъ—монистамъ и расходясь съ дуалистами—пиѳагорейцами. И однако наряду съ этимъ онъ указываетъ еще и два начала: землю и воду, изъ которыхъ все происходитъ, становясь въ этомъ случаѣ на сторону дуализма. Какъ онъ примирялъ то и другое,—единое божественное начало съ двумя указанными? въ какое отношеніе онъ ставилъ ихъ? это не ясно. Своеобразно мыслитъ Ксенофанъ и самое первоначало, и отношеніе божества къ міру. Панентеизмъ іонійцевъ уступаетъ у него мѣсто пантеизму въ строгомъ смыслѣ слова. Для іонійцевъ богъ былъ нѣчто большее, чѣмъ міръ, и свободное по отношенію къ міру: богъ оставался богомъ и тогда, когда поглощалъ въ себя міръ, и послѣдній, такимъ образомъ, переставалъ существовать какъ міръ. И пиѳагорейцы представляли божественное первоначало чѣмъ-то особымъ и отдѣльнымъ отъ универса, который образуется дѣятельностью божества, счисляющею безпредѣльное. Для Ксенофана-же самый міръ, какъ всеобъемлющее существо, и есть богъ. Однако и тутъ опять у Ксенофана есть неясность, происходящая можетъ быть отъ крайней скудости нашихъ свѣдѣній: Ксенофанъ все-же принимаетъ и возникновеніе всѣхъ вещей, въ частности и людей, именно изъ земли и воды, и постепенное поглощеніе ихъ моремъ. Какъ собственно происходитъ этотъ процессъ? какое участіе принимаетъ въ немъ божество? все это неясно.

„Землебожіе“ (геотеизмъ) Ксенофана.

Но по нашему мнѣнію для пониманія основныхъ тенденцій философствованія Ксенофана весьма важное значеніе

имѣетъ одна особенность въ его пантеистическомъ воззрѣніи, которая, однако, рѣдко привлекаетъ къ себѣ вниманіе. У всѣхъ предшественниковъ Ксенофана, и у іонійцевъ и у пиѳагорейцевъ, земля (земной міръ)—нѣчто происшедшее, зависимое отъ первоначала; у Анаксимандра и Анаксимена она вмѣстѣ съ другими тѣлами небесными періодически поглощается первоначаломъ и вновь возникаетъ изъ него; у Анаксимандра (а можетъ быть и у Анаксимена) земной міръ—страна возмездія и исправленія, т. е. не высшая и не окончательная ступень возможнаго существованія; эта тенденція—унизить землю и земное бытіе у пиѳагорейцевъ выступаетъ еще яснѣе; земля перестаетъ быть центромъ существующаго, по своему значенію она занимаетъ чуть-ли не послѣднее мѣсто въ ряду небесныхъ тѣлъ. Этотъ взглядъ стоитъ въ ясной параллели съ мистико-аскетическимъ жизнепониманіемъ пиѳагорейцевъ, съ ихъ отрицательнымъ отношеніемъ къ чувственности, съ ихъ чаяніемъ неземной, высшей формы жизни. Отношеніе Ксенофана къ землѣ,—къ земному міру, по всей видимости, совершенно иное, не пиѳагорейское, а старое національно-греческое. Ксенофанъ признаетъ за землей, за земнымъ міромъ основное и коренное значеніе для всего существующаго,—въ частности и для всѣхъ небесныхъ тѣлъ. Земля—начало и конецъ всего, ибо все изъ земли, и все возвратится въ землю, простирающуюся подъ нашими ногами въ невѣдомую даль (D. 27, 28). Небесныя же тѣла, всѣ свѣтила и звѣзды вовсе не самостоятельные независимые отъ земли, столь же прочно, какъ и она существующіе тѣла или міры, а лишь мимолетныя произведенія нѣкоторыхъ происходящихъ на ней процессовъ. Воды ея морей испаряются; изъ испареній образуются облака, которыя воспламеняются,—начинаютъ свѣтить, становятся свѣтилами. Каждый день они потухаютъ, каждую ночь загораются новыя солнца, чтобы къ вечеру опять потухнуть—какъ обыкновенно говорятъ—„закатиться“; каждый день новыя свѣтила, притомъ въ каждой области земли—свои особыя. Если такимъ образомъ небесныя свѣтила, вопреки іонійцамъ и пиѳагорейцамъ, превращаются у Ксенофана въ совершенно эфемерныя явленія, иногда

безполезныя и излишнія (какова, напр., по мнѣнію Ксенофана, луна), если устойчивое и прочное бытіе принадлежитъ только землѣ, земному міру, если именно мать сыра земля есть по его убѣжденію начало всего, то ясно, что пантеистическое воззрѣніе Ксенофана, строго говоря, сводится даже не къ обожествленію универса въ смыслѣ іонійцевъ и Пиѳагора, а лишь къ обожествленію земли—природы земного міра,—къ землебожію (геотеизму). Мать сыра земля (земля и вода) и есть божество Ксенофана, если не единственное, то по крайней мѣрѣ главное.

Цѣнность земной жизни.

Подобно тому, какъ представленія о міровой системѣ іонійцевъ и пиѳагорейцевъ стояли въ ясной параллели съ ихъ жизнепониманіемъ и испытали на себѣ его внушающее вліяніе, такъ, думается намъ, и геоцентризмъ и геотеизмъ Ксенофана есть отраженіе соотвѣтствующаго воззрѣнія этого мыслителя на земную жизнь и ея цѣнность. Слѣдуетъ предположить, что Ксенофанъ глубоко разошелся съ предшествующими мыслителями въ оцѣнкѣ земного міра и земной жизни; что онъ считалъ заблужденіемъ ученіе пиѳагорейцевъ о высшей неземной природѣ души, о ея высшемъ сверхмірномъ происхожденіи, что земной міръ вполнѣ удовлетворялъ его, былъ для него единственно цѣненъ и дѣйствителенъ, единственно божественъ.

Въ самомъ дѣлѣ, въ сохранившихся до насъ извѣстіяхъ, несмотря на ихъ скудость, есть указанія, что Ксенофанъ отрицательно относился къ орфико-пиѳагорейскому аскетизму. Изъ отрывковъ его элегій читатель можетъ видѣть, что хотя Ксенофанъ и порицаетъ вредную роскошь жизни гражданъ родного города, но ни чуть не относится пренебрежительно къ чувственнымъ радостямъ и удовольствіямъ жизни, а напротивъ цѣнитъ и любитъ ихъ, когда онѣ не переступаютъ извѣстныхъ предѣловъ, которыхъ никакъ нельзя назвать узкими. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно обратить вниманіе на то, съ какимъ художественнымъ чувствомъ и съ какимъ, такъ сказать, аппетитомъ, смакованіемъ описываетъ Ксенофанъ пиршественный залъ и его обстановку (См. пер. Маковельскаго). Стоитъ кра-

теръ, полный веселья (т. е. вина, веселящаго сердце человѣка); приготовлено и другое вино, сладкое, съ запахомъ цвѣтовъ въ такомъ изобиліи, что обѣщаетъ никогда не истощиться; ...холодная вода, сладкая, чистая; золотистые хлѣбы; роскошно убранный столъ гнется подъ тяжестью сыра и густого меда; цвѣтами разукрашенъ алтарь со всѣхъ сторонъ; пѣнье съ пляской и веселый пиръ оглашаютъ весь домъ. Подобныя, дышащія явнымъ наслажденіемъ и сочувствіемъ строки несомнѣнно писаны не рукою аскета. Точно также далеко не аскетическимъ духомъ вѣетъ и отъ наставленія, съ которымъ пѣвецъ-мыслитель обращается къ пирующимъ: не грѣхъ пить столько, чтобы быть въ состояніи безъ слуги дойти до дому, если кто не очень старъ (а кто, слѣдовательно, очень старъ, какъ самъ Ксенофанъ, тому разрѣшается выпить до такой степени, чтобы лишь дойти до дому при поддержкѣ слугъ?); не грѣхъ пить и даже много, только бы не забыть о доблести и приличіи. Однимъ словомъ, по Ксенофану, какъ по русской пословицѣ: пьянъ да уменъ—два угодья въ немъ. Если учесть это чувственно-жизнерадостное настроеніе Ксенофана, то естественно предположить, что Ксенофанъ не сочувствовалъ орфикопиѳагорейскому воззрѣнію на земную жизнь. Это предположеніе бросаетъ особенный свѣтъ на неоднократныя утвержденія Ксенофана, что „все происходитъ изъ земли; все изъ земли и воды; всѣ мы произошли изъ земли и воды; и душа—изъ земли и воды“. Не выражается-ли въ этомъ воззрѣніи оппозиція пиѳагорейской идеѣ трансцендентнаго начала всего существующаго, какъ и пиѳагорейской мечтѣ о неземной природѣ души и о ея истинной неземной родинѣ? Это предположеніе находитъ себѣ подтвержденіе въ томъ, что Ксенофанъ осмѣиваетъ пиѳагорейское ученіе о душепереселеніи.

Итакъ, Ксенофанъ не сочувствуетъ мистическому аскетизму и внушаемымъ имъ мечтамъ о существованіи въ иныхъ высшихъ мірахъ. Онъ, напротивъ, чувствуетъ, что природа и призваніе человѣка—земныя, что здѣсь именно, на землѣ, человѣкъ имѣетъ достигнуть предназначенныхъ ему природою задачъ, а какіе-то другіе, высшіе міры совершенно не нужны. На мѣсто трансцендентнаго пиѳаго-

рейскаго пониманія задачъ жизни Ксенофанъ ставитъ пониманіе имманентное; и не въ этой-ли имманентной моральной точкѣ зрѣнія лежатъ корни описаннаго выше землебожія Ксенофана, его убѣжденія, что земной міръ—единственно реаленъ и цѣненъ, что земля—основа и начало всего существующаго, что никакихъ другихъ, высшихъ міровъ нѣтъ, что небесныя тѣла суть лишь эфемерныя произведенія той-же земли?

Но имманентное моральное воззрѣніе на жизнь не требуетъ съ необходимостью признанія лишь однихъ чувственныхъ цѣнностей, а въ связи съ этимъ и внушаемое имъ воззрѣніе на міръ приписываетъ міровымъ основамъ не только одни лишь чувственныя физическія опредѣленія. Ксенофанъ цѣнитъ чувственныя блага; но наряду съ ними онъ не менѣе рѣшительно принимаетъ блага духовныя, и послѣднія даже ставитъ гораздо выше первыхъ. Среди самыхъ наслажденій чувственными благами должно соблюдать благочестіе и твердо помнить о доблести. Выше же всего справедливость и разумѣніе истинныхъ благъ жизни. Ксенофанъ не отрицаетъ цѣнности физической силы и физической красоты. Но благодѣтельная мудрость въ его глазахъ много выше ихъ. Не все съ самаго же начала боги открыли людямъ; послѣдніе собственными усиліями достигаютъ успѣха въ своихъ изысканіяхъ. Служителемъ мудрости, ея атлетомъ сознаетъ себя Ксенофанъ. Онъ открыто высказываетъ свое возмущеніе тѣмъ, что ему и другимъ подобнымъ поборникамъ мудрости не оказываютъ подобающаго почета. Великими почестями награждаютъ побѣдителей на разнообразныхъ общественныхъ играхъ. Но побѣдитель въ подобныхъ состязаніяхъ не заслуживаетъ этихъ почестей въ такой мѣрѣ, какъ я, говоритъ Ксенофанъ. Ибо наша мудрость гораздо выше силы людей и лошадей. Совершенно неразумный и несправедливый обычай—тѣлесную силу ставить выше благодѣтельной мудрости. Побѣдитель на общественныхъ играхъ мало полезенъ городу, такая побѣда не наполняетъ городской казны (D. 2—3). Итакъ, въ томъ, что касается исканій мудрости, Ксенофанъ считаетъ себя атлетомъ, которому нѣтъ равнаго среди всѣхъ людей, который поэтому достоинъ величайшихъ почестей: цѣнности духовныя выше чувственныхъ.

Т. о., хотя Ксенофанъ и возвращается къ древнему общенародному воззрѣнію на земную жизнь, какъ единственно реальную и цѣнную, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ стремится очистить и возвысить идеалъ жизни, одухотворить его,—и въ этомъ отношеніи онъ сближается съ пиѳагорейцами, оставаясь лишь чуждымъ ихъ аскетическимъ тенденціямъ.

Монистическое воззрѣніе Ксенофана; его мѣсто и значеніе, характеръ и обоснованіе.

И однако, не смотря на свое стремленіе къ имманентному жизнепониманію и міровоззрѣнію, на свое несочувствіе къ пиѳагорейскому мистицизму, аскетизму и трансценденгизму, Ксенофанъ очень много способствовалъ упроченію и развитію въ греческомъ философскомъ сознаніи тенденціи къ мистическому трансцендентному міровоззрѣнію. Есть свѣдѣнія, что Ксенофанъ отвергалъ мантику. На какихъ основаніяхъ? Неизвѣстно. Но самый фактъ отрицанія мантики показываетъ, что Ксенофанъ не воспринималъ явленій природы съ такимъ же напряженнымъ мистическимъ чувствомъ, какъ Пиѳагоръ, который нерѣдко слышалъ какіе-то таинственные голоса и для котораго всѣ явленія природы были полны указаній на высшія силы и ихъ дѣйствія. Однако, очевидно, воззрѣніе на міръ и у самого Ксенофана по существу своему было совершенно мистическое, какъ и у всѣхъ его предшественниковъ, а также и у орфиковъ: для Ксенофана жизнь въ мірѣ есть жизнь въ лонѣ божества. Его отличіе отъ пиѳагорейцевъ заключается скорѣе въ томъ, что на его воззрѣніи на міръ не замѣтно яснаго и прямого вліянія эстетической интуиціи (если только этотъ пробѣлъ не объясняется скудостью сохранившихся свѣдѣній объ ученіи Ксенофана); онъ воспринимаетъ міръ какъ цѣлое исключительно съ религіозной точки зрѣнія и съ этой-же точки зрѣнія преимущественно и учитъ о немъ. Мѣсто и значеніе Ксенофана въ эволюціи греческаго міровоззрѣнія главнымъ образомъ и опредѣляется тѣмъ, что онъ обстоятельнѣе, чѣмъ это дѣлалось до него, разработалъ теологическій моментъ греческаго философскаго воззрѣнія. Предшественники Ксенофана, какъ іонійцы, такъ и пиѳагорейцы, понятію о божествѣ и всей вообще теологической сторонѣ гре-

ческаго воззрѣнія на міръ удѣляли лишь второстепенное вниманіе; они касались ея только мимоходомъ, хотя ихъ воззрѣніе по существу и было религіознымъ. Ксенофанъ-же около этого именно момента сосредоточилъ главныя усилія своей мысли. Поставивъ своей цѣлью не только выяснить основныя свойства божества, но и обосновать необходимость ихъ, Ксенофанъ въ этой своей богословской рефлексіи является первымъ метафизическимъ діалектикомъ. Это соединеніе мистическаго міроощущенія съ діалектической рефлексіей, на него направленной, составляетъ также одну изъ своеобразныхъ чертъ Ксенофана какъ мыслителя. Онъ предлагаетъ спеціальный опытъ философскаго богословія, но весьма своеобразнаго. Такъ какъ земной міръ и божество для него тождественны, то теологическая и натурфилософская точка зрѣнія у него совпадаютъ, и мы вслѣдствіе этого находимъ у него, кратко говоря, спеціальное философское ученіе о мірѣ—божествѣ или, что то же, о божествѣ—мірѣ. Только учитывая это само собою разумѣющееся у Ксенофана отождествленіе точекъ зрѣнія, и можно понять его доводы и найти естественность и логичность въ его діалектическихъ размышленіяхъ, весьма неуклюжихъ и неискусныхъ подобно всякимъ вообще первымъ опытамъ въ какомъ либо трудномъ дѣлѣ. Въ своей пантеистической теологіи (или теологической космологіи) Ксенофанъ руководится не эстетической идеей, имѣвшей такое огромное вліяніе на пиѳагорейцевъ, а частью моральной идеей, частью отвлеченной идеей совершенства божества, несравненнаго превосходства его надъ всѣмъ смертнымъ. Въ свое время было уже указано, что этими мотивами руководился Ксенофанъ въ своей критикѣ народной человѣкообразной теологіи, отвлеченной идеей совершенства (въ мѣру ея сознанія) руководится и изложеніе его собственныхъ теологическихъ положеній, исходящее изъ критики воззрѣній предшественниковъ. Преданіе приписываетъ Ксенофану не просто догматическое утвержденіе, что божество едино, но и попытку доказать этотъ тезисъ. Это преданіе заслуживаетъ полнаго довѣрія. Послѣ того, какъ пиѳагорейцы въ противовѣсъ монистамъ Милетцамъ выдвинули дуализмъ началъ, сдѣлалось невоз-

можнымъ ограничиваться простымъ наивнымъ утвержденіемъ того или иного взгляда по этому вопросу: теперь и монистъ, и дуалистъ или плюралистъ вынуждены были оправдывать эти свои утвержденія, а не просто высказывать ихъ. Поэтому, если Ксенофанъ выступаетъ съ попыткой доказать, что божество должно быть едино, то это было съ его стороны вполнѣ естественно;—при его великомъ многознаніи, о которомъ свидѣтельствуетъ его современникъ Гераклитъ, наоборотъ, было бы уже странно, если бы онъ, не взирая на извѣстную ему обнаружившуюся противоположность взглядовъ по вопросу о количествѣ первоначалъ, попрежнему рѣшилъ этотъ вопросъ чисто догматически. Къ сознательному оправданію единства божества должна была побуждать Ксенофана и его борьба съ грубымъ народнымъ политеизмомъ. Ксенофанъ доказываетъ единство божества, выходя изъ понятія о его совершенствѣ. Богъ, думаетъ Ксенофанъ, долженъ обладать высшей мощью и силой; т. е. онъ долженъ быть совершеннымъ, ἄριστον; а поэтому онъ и можетъ быть только одинъ; если бы боговъ было много, то одни изъ нихъ должны бы быть сильнѣе и совершеннѣе, другіе слабѣе и несовершеннѣе,—что значитъ, что они не были-бы боги; и многіе равные такъ же не отвѣчали бы понятію о совершенствѣ божества, потому что каждый изъ нихъ былъ бы ограниченъ, несовершененъ. Уже Ѳалесъ и Анаксимандръ высказывали вопреки народной вѣрѣ мысль о томъ, что божество не только не погибаетъ, но и не рождается,—не имѣетъ начала бытія, т. е. вѣчно. Ксенофанъ пытается доказать и этотъ тэзисъ. Доказательство это состоитъ въ разъясненіи того положенія, что богъ есть нѣчто не подлежащее возникновенію и вслѣдствіе этого—вѣчное. Богъ могъ бы произойти изъ („подобнаго себѣ“) равнаго или неравнаго („неподобнаго“) (т. е. изъ бога или небога); въ первомъ случаѣ родитель и рожденный были бы совершенно тождественны (и процессъ рожденія не давалъ бы ничего новаго),—тотъ-же богъ остался бы тѣмъ же богомъ; во второмъ родитель былъ бы по отношенію къ рожденному чѣмъ-то несуществующимъ, а изъ несуществующаго ничто не можетъ произойти (изъ небога не можетъ произойти богъ).

Изъ идеи совершенства далѣе Ксенофанъ выводитъ новое свойство божества, направленное также противъ народныхъ религіозныхъ представленій: богъ долженъ быть во всѣхъ отношеніяхъ внутренно одинаковъ, т. е. тѣми или иными принадлежащими ему свойствами обладать весь сполна: весь долженъ видѣть, весь слышать, весь обладать вообще тѣми или иными ощущеніями, весь—мыслить: въ противномъ случаѣ части бога находились-бы однѣ въ состояніи господства, другія—въ состояніи подчиненія, (—т. е. не были бы совершенны), а это невозможно. По тѣмъ же побужденіямъ Ксенофанъ приписываетъ божеству форму шара: безъ нея богъ не могъ бы быть одинаковымъ, т. е. во всемъ одинаково совершеннымъ.

Ксенофанъ стоялъ предъ противорѣчіемъ взглядовъ Анаксимандра и Пиѳагора на первоначало, которое первый считалъ безпредѣльнымъ, а второй опредѣленнымъ,—предѣломъ. Поэтому нѣтъ ничего невѣроятнаго въ преданіи, которое приписываетъ Ксенофану попытку критически отнестись къ этимъ противорѣчивымъ взглядамъ. Ксенофанъ находилъ, что божество не можетъ быть ни безпредѣльнымъ, ни опредѣленнымъ,—конечнымъ. Все, что ни существуетъ, должно имѣть начало, средину и конецъ; что не имѣетъ ихъ, то есть не сущее; безпредѣльное не имѣетъ ихъ, и слѣд., есть что-то несуществующее; если бы богъ, слѣд., былъ безпредѣльнымъ, то онъ былъ бы чѣмъ то несуществующимъ; но богъ не можетъ быть чѣмъ-то не существующимъ и, слѣд., не можетъ быть и безпредѣльнымъ. Но въ свою очередь опредѣленность связана съ границей, предѣльностью, слѣд., съ множествомъ вещей, и такъ какъ богъ одинъ вслѣдствіе своего совершенства, то онъ не можетъ быть и предѣломъ, чѣмъ то конечнымъ. Іонійцы приписывали божеству движеніе; народная религія представляла боговъ переходящими съ мѣста на мѣсто; Ксенофану это казалось недопустимымъ очеловѣченіемъ божества: послѣднее должно вѣчно пребывать тамъ, гдѣ оно есть (стр. 24). Нѣтъ опять ничего невѣроятнаго въ томъ, что это противорѣчіе привлекло вниманіе Ксенофана, и онъ въ результатѣ нашелъ, что ни движеніе, ни покой не свойственны единому боже-

ству. Все, что̀ ни существуетъ, должно быть движущимся, такъ что только несуществующее не движется; и поэтому богъ не можетъ быть недвижущимся. Но онъ не можетъ быть однако и движимымъ, потому что всякое движеніе предполагаетъ или измѣненіе или множественность вещей или существъ или состояній: движущееся должно двигаться во что-либо иное, т. е. въ иное пространство или состояніе, или существо, или форму. Но такъ какъ богъ единъ, и повсюду одинаковъ, то ему двигаться не во что и онъ двигаться не можетъ.

Выводы Ксенофана по мнѣнію Гильберта (о. с. S. 164—165), должны производить на насъ впечатлѣніе игры; съ этимъ нельзя вполнѣ согласиться; какъ утверждаетъ и Гильбертъ, самъ Ксенофанъ придавалъ своимъ доводамъ вполнѣ серьезное значеніе (о. с. S. 165). Они, дѣйствительно, заключаютъ въ себѣ нѣкоторое здоровое ядро. Это ядро, думается, состоитъ въ слѣдующемъ. Ксенофану кажется невозможнымъ, что бы Богъ, по скольку онъ существуетъ, былъ чѣмъ то неподвижнымъ, т. е. вполнѣ безжизненнымъ, и чѣмъ-то вполнѣ безпредѣльнымъ, не имѣющимъ своей опредѣленной сущности;—и съ этимъ нельзя не согласиться; но съ другой стороны Ксенофанъ уже чувствуетъ, что и то движеніе и та опредѣленность, какія присущи вещамъ міра, не могутъ быть свойственны божеству, почему онъ вынужденъ отрицать ихъ въ немъ. И съ этимъ опять нельзя не согласиться. Очевидно, взглядъ Ксенофана на свойства божества не доведенъ былъ до надлежащей ясности и законченности, и Аристотель вполнѣ проницательно отмѣчаетъ это обстоятельство. Мысль Ксенофана собственно сводится къ слѣдующему утвержденію: въ Богѣ должны быть и движеніе и опредѣленность, но какія-то особыя, а не тѣ, какія присущи вещамъ міра. Какія же именно? Ксенофанъ этого не объясняетъ. Онъ лишь намѣтилъ проблему, но къ рѣшенію ея не приступалъ.

Ясно, однако, что у Ксенофана неизбѣжно предполагается отличеніе въ его имманентномъ божествѣ—мірѣ божества какъ мірового начала, въ силу своего совершенства единаго, вѣчнаго, во всѣхъ отношеніяхъ вполнѣ одинаковаго

и шаровиднаго, ни безпредѣльнаго, ни конечнаго, ни неподвижнаго, ни движущагося, а обладающаго какой то высшей формой бытія,—отъ міра вещей. Первая сторона міра —божественная сторона его, оказывается трансцендентною по отношенію къ другой, объединяющей въ себѣ совокупность множества вещей и явленій. Выгнанное въ одно окно, трансцендентное возвратилось въ другое. Мыслитель, стремившійся къ имманентному монистическому міровоззрѣнію, не хотѣвшій знать никакихъ высшихъ міровъ, принимавшій лишь одинъ земной міръ, обожествившій его, затѣмъ въ этомъ послѣднемъ вынужденъ былъ принять трансцендентное высшее, и на немъ почти исключительно сосредоточить свое умозрѣніе, оставивъ позднѣйшимъ поколѣніямъ разъяснить, какъ можно мыслить отношеніе этого единаго трансцендентнаго совершеннаго бытія къ множеству потрясаемыхъ или управляемыхъ имъ вещей.

Гераклитъ (р. ок. 540, † ок. 475), **Парменидъ** (р. ок. 540—535) и ихъ школы.

М. гг.! Ученія Гераклита (изъ Ефеса) и Парменида (изъ Элеи) составляютъ эпоху въ развитіи греческаго философскаго воззрѣнія. Каждый изъ нихъ создалъ, какъ обыкновенно говорятъ, школу, т. е. имѣлъ послѣдователей, раздѣлявшихъ и развивавшихъ его ученіе,—Парменидъ еще при жизни, а Гераклитъ уже по смерти; кромѣ того, оба они оказывали совмѣстное существенное вліяніе и на болѣе независимыхъ и оригинальныхъ мыслителей, какъ непосредственно слѣдовавшихъ за ними по времени (каковы, напр., Эмпедоклъ, Левкиппъ, Анаксагоръ), такъ и почти всѣхъ позднѣйшихъ (софистовъ, Платона и пр.). Философская работа этихъ величайшихъ мыслителей досократовскаго періода является непосредственнымъ продолженіемъ и органическимъ развитіемъ того, что было сдѣлано до нихъ. Оба они опираются на нѣкоторую общую почву—сумму убѣжденій, наслѣдуемыхъ изъ одного философскаго поколѣнія въ другое. Именно подобно всѣмъ ихъ предшественникамъ, Гераклитъ и Парменидъ принимаютъ міровую дѣйствительность за нѣчто единое, божественное, матеріальное и вмѣстѣ и ра-

зумное. Но на этой общей почвѣ они воздвигли философскія зданія совершенно различнаго стиля, создали глубокоразличные образа міра и жизни, хотя и не столь радикально противоположные, какъ это обыкновенно думаютъ.

Міровоззрѣніе Гераклита.

Гераклитъ является мощнымъ поборникомъ древняго іонійскаго религіозно-монистическаго воззрѣнія, по которому міровое существованіе есть закономѣрно чередующаяся эволюція и инволюція единаго божественнаго первоначала, слѣд., воззрѣнія панентеистическаго. Гераклитъ подобно пиѳагорейцамъ считалъ этимъ первоначаломъ огонь (вселенское начало жизненной теплоты) и этотъ взглядъ съ исторической точки зрѣнія, былъ, какъ и у пиѳагорейцевъ, лишь преобразованіемъ ученія Анаксимена и, можетъ быть, принятъ былъ по тѣмъ же побужденіямъ, какія могли вліять и на пиѳагорейцевъ.—Но Гераклитъ не просто повторяетъ старое, милетское, монистическое воззрѣніе, онъ во многихъ отношеніяхъ уясняетъ, углубляетъ и расширяетъ его. Онъ дѣлаетъ это подъ вліяніемъ воззрѣній Пиѳагора и Ксенофана. Эти мыслители во многомъ рѣзко разошлись съ воззрѣніемъ староіонійскимъ. Не смотря на это, Гераклитъ однако не видитъ необходимости отступать отъ основной догмы древнеіонійскаго ученія, и лишь для ея уясненія и развитія пользуется и многими положеніями Ксенофана и Пиѳагора, такъ что эти положенія у Гераклита превращаются лишь въ частные моменты іонійскаго воззрѣнія, ставшаго болѣе глубокимъ и богатымъ по содержанію. Ученія Пиѳагора и Ксенофана страдали важными недостатками. Пиѳагорейцы 1) принимали нѣсколько паръ противоположностей какъ элементовъ мірового существованія; 2) два конечныхъ противоположныхъ міровыхъ начала; но 3) вопреки этому плюрализму міровыхъ элементовъ и дуализму міровыхъ конечныхъ началъ они видѣли въ мірѣ единство и гармонію. Очевидно, пиѳагорейское воззрѣніе было не вполнѣ ясно и посдѣдовательно. Уже ранѣе Гераклита Ксенофанъ выступилъ на защиту монистическаго воззрѣнія противъ пиѳагорейскаго дуализма. Но онъ отлилъ монизмъ въ слишкомъ узкую и отвлеченную форму, такъ

какъ примѣнилъ понятіе единства лишь къ божественной сторонѣ міра, къ міру, поскольку онъ мыслилъ его лишь какъ божество. Но въ какомъ отношеніи къ божеству, единому, стоитъ небожественная, множественная и преходящая сторона міра, которую однако тоже принимаетъ Ксенофанъ? этотъ пунктъ остался у Ксенофана не разъясненнымъ. Ксенофанъ провозгласилъ догматъ всеединства, настаивалъ на связи всего съ божествомъ, единымъ, но не смогъ этотъ замыселъ воплотить въ ясномъ и послѣдовательномъ воззрѣніи. Чтобы внести, такъ сказать, гармонію въ столь негармоничныя ученія, нужно было построить такое понятіе о началѣ, которое совмѣщало-бы въ себѣ моментъ единства и множества, единенія и противоположенія, различенія, постоянства и измѣненія, жизни. Лишь такое понятіе могло послужить принципомъ для построенія міровоззрѣнія, которое удовлетворительно оріентировало-бы среди міровой дѣйствительности во всей ея сложности, обнаружившейся послѣ ученій милетцевъ, Пиѳагора и Ксенофана, которое саму божественную жизнь стремилось бы мыслить дѣйствительно единой и нераздѣльной съ жизнью міровой, дѣлало бы послѣднюю закономѣрнымъ проявленіемъ природы божественнаго единаго начала. Но требуемый принципъ не есть ни исключительно принципъ единства, ни однѣхъ противоположностей и множественности, всеобщности, ни только лишь измѣненія или жизненнаго процесса; это—такой принципъ, который объединяетъ въ себѣ всѣ указанные моменты, какъ частные и подчиненные. Это есть принципъ всеединой *живой* божественной субстанціи, единой и постоянной, пребывающей, но вмѣстѣ съ тѣмъ, обладающей всѣмъ міровымъ множествомъ различныхъ и противоположныхъ свойствъ и состояній, той же самой и однако никогда не остающейся въ мертвомъ покоѣ, но вѣчно подлежащей процессу міровой жизни—перехода изъ одного состоянія въ другое, отъ однихъ свойствъ къ другимъ. Принципъ всеединой живой божественной субстанціи, всеединаго *живого* первосущества и есть подлинный принципъ метафизики Гераклита, ядро его міровоззрѣнія.

Принципъ Гераклита.

Всѣ моменты содержанія этого принципа указаны Гераклитомъ, хотя и не съ одинаковой рельефностью. Онъ учитъ, что въ основѣ всего лежитъ начало единое и тождественное, пребывающее, и что міровой процессъ есть именно процессъ самого единаго и тожественнаго первоначала—огня вселенской жизни. Такъ какъ устойчивое пребываніе міровой основы до сихъ поръ предполагалось всѣми предшествующими мыслителями и никѣмъ изъ нихъ не оспаривалось, то и Гераклитъ не имѣлъ побужденій останавливаться на этомъ моментѣ ученія съ особымъ вниманіемъ. Однако онъ оставилъ по этому поводу одно краткое замѣчаніе, въ которомъ онъ мысли о пребываніи даетъ болѣе широкое и послѣдовательное примѣненіе, чѣмъ его предшественники. Милетцы говорили о пребываніи, вѣчности, лишь Первоначала. Пиѳагорейцы, по Аристотелю, учили о твореніи или образованіи міра, т. е. повидимому представляли міръ происшедшимъ во времени произведеніемъ формирующаго безпредѣльное Начала. Ксенофанъ, правда, училъ о вѣчности міра, но міра-божества, не высказываясь о пребываніи міра въ его цѣломъ составѣ (т. е. вмѣстѣ съ множествомъ его преходящихъ вещей). Гераклитъ-же, имѣя въ виду именно этотъ весь міръ, провозглашаетъ, что его никто не сотворилъ ни изъ людей, ни изъ боговъ, но что онъ былъ, будетъ и есть вѣчный огонь, мѣрно вспыхивающій и мѣрно потухающій. Этотъ фрагментъ заключаетъ въ себѣ смѣлое воззрѣніе, что не только одно божество, но и міръ въ цѣломъ для Гераклита, вопреки пиѳагорейцамъ, не есть что-то произведенное во времени, какъ это бываетъ съ твореніями рукъ человѣка или человѣкообразныхъ боговъ; слѣдовательно, міръ въ цѣломъ есть нѣчто пребывающее, вѣчное; но что-же это за пребываніе? это—постоянство его субстанціи—огня, объятой однако закономѣрнымъ процессомъ измѣненія, и эта субстанція объятая закономѣрными измѣненіями, эта живая субстанція,—и есть міръ, какъ она же есть божество. Воззрѣніе Гераклита не только устраняетъ грубое человѣкообразное представленіе о происхожденіи міра, но и ясно и послѣдовательно выражаетъ мысль Ксенофана о единствѣ міра—божества; для Гераклита нѣтъ

существеннаго различія между богомъ и міромъ; въ самомъ всецѣломъ мірѣ онъ схватываетъ признакъ вѣчности,—постоянство его субстанціи и законосообразности ея жизни, а въ божественную субстанцію вноситъ всю полноту міровой жизни. Историческое положеніе заставляло Гераклита рельефнѣе выдвинуть иные моменты содержанія своего принципа: не постоянство субстанціи, а съ одной стороны единство—тождество существующаго, и съ другой—въ особенности его измѣнчивость, его динамическій характеръ. Къ первому его побуждало ученіе пиѳагорейцевъ о противоположностяхъ, какъ элементахъ мірового существованія, и о двойственности міровыхъ началъ, ученіе, которое они не умѣли связать съ ученіемъ о единствѣ міра. Гераклитъ принимаетъ существованіе міровыхъ противоположностей, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ убѣжденъ въ истинности и монистической точки зрѣнія. Поэтому онъ стремится постоянно, на многихъ примѣрахъ, разъяснить, что всѣ противоположности [1]) не только соотносительны и обусловливаютъ другъ друга. но и внутренно тождественны, всегда суть одно, единое. Такимъ путемъ Гераклитъ не только защищаетъ принципъ монизма, но и придаетъ ему богатое, конкретное содержаніе и лишаетъ его того отвлеченнаго характера, какой онъ получилъ было у Ксенофана; лишь у Гераклита мысль о всеединствѣ, провозглашенная Ксенофаномъ, нашла свое осуществленіе: въ единое дѣйствительно онъ стремится внести все, т. е. все богатое разнообразіе, всѣ противоположности міровой жизни, и единое стало у него на дѣлѣ всеединымъ: не только все стало единымъ,—какъ у Ксенофана, но и единое стало всѣмъ.—Въ связи съ этимъ Гераклитъ стремится выдвинуть какъ можно яснѣе и выпуклѣе мысль о динамическомъ характерѣ мірового существованія,—о томъ,

---

[1]) Даже въ сохранившихся скудныхъ отрывкахъ Гераклитъ касается многихъ противоположностей, принимаемыхъ и пиѳагорейцами (фр. 23, 58 добро и зло, 50, единое и многое (все); 59 прямое и кривое; 67, 57 день и ночь (т. е. свѣтлое и темное) 60 верхъ и низъ). Вѣроятно, онъ разбиралъ и многія другія пары противоположностей, упоминаемыя и у пиѳагорейцевъ и у другихъ мыслителей; ср. фр. 103 (начало и конецъ). Зачатки ученія о противоположностяхъ есть и у Милетцевъ.

что міръ пребываетъ въ постоянномъ измѣненіи, есть непрестанный процессъ. Общая мысль о текучести всего не была новостью и до Гераклита, древніе находили ее уже у поэтовъ, фактъ мірового возникновенія и измѣненія (міровой процессъ) принимали всѣ іонійцы, и даже и Ксенофанъ (поскольку и онъ принималъ чередованіе возникновенія вещей и ихъ гибели). Но міровой процессъ до Гераклита и еще у Ксенофана принимался просто какъ само собою ясный фактъ. Послѣ Ксенофана подобное наивное отношеніе къ нему стало невозможнымъ, міровое измѣненіе становилось само проблемой: хотя Ксенофанъ и принималъ возникновеніе и гибель міра, но онъ въ то же время пытался доказать, что божество—міръ едино, вѣчно, однородно, ни безпредѣльно, ни ограниченно, ни покоится, ни движется и т. п. Такія опредѣленія существующаго возбуждали сомнѣніе въ томъ, есть-ли въ немъ на дѣлѣ измѣненіе и множественность, и даже возможны-ли они? Гераклитъ и возстаетъ противъ отвлеченнаго монизма Ксенофана и со всей возможной яркостью старается констатировать несомнѣнный фактъ господствующаго въ мірѣ измѣненія и разъяснить его необходимость, показывая, что измѣненіе внутренно связано съ самимъ принципомъ всеединства и самою сущностью жизни. Живое единое начало можетъ быть всеединымъ только при томъ условіи, если всѣ міровыя противоположности и различія суть лишь его производныя формы и состоянія, другъ друга обусловливающія, внутренно тождественныя и единыя, слѣдовательно другъ противъ друга напрягающіяся и другъ въ друга превращающіяся и такимъ образомъ дѣлающія жизнь непрестаннымъ измѣненіемъ, процессомъ.

Такъ ученіе объ измѣненіи съ одной стороны защищается, съ другой служитъ опять для болѣе широкаго и послѣдовательнаго выраженія основнаго принципа: послѣдній включаемъ въ себя не только моменты единства, постоянства и всеобщности, но вмѣстѣ съ ними и моментъ измѣненія,—жизненнаго процесса. Если теперь обратить вниманіе на то, что для Гераклита это всеединое есть не только живое, но и божественное существо, то мы будемъ знать всѣ

основные моменты Гераклитова принципа. Это, дѣйствительно, принципъ всеединаго живого первосущества, всеединой живой субстанціи; и только лишь подъ вліяніемъ своего историческаго положенія Гераклитъ оттѣняетъ въ своемъ принципѣ моментъ всеединой, многообразной жизни болѣе, чѣмъ моментъ постоянства.—Вмѣстѣ съ тѣмъ намъ становится въ общихъ чертахъ ясной истинная сущность философскаго воззрѣнія Гераклита. Центръ этого воззрѣнія —не въ ученіи о первоначалѣ—огнѣ, и не въ ученіи объ измѣненіи, и не въ ученіи о единствѣ противоположностей или о всеединствѣ въ чисто фетафизическомъ смыслѣ слова. Все это, хотя и весьма важные, но тѣмъ не менѣе не оригинальные и лишь подчиненные пункты все той-же, религіозно-монистической концепціи жизни и міра. Воззрѣніе Гераклита, въ самомъ общемъ своемъ видѣ напоминающее орфическое ученіе объ умирающемъ и воскресающемъ богѣ, есть панентеистическій монизмъ: міровое существованіе есть закономѣрное раскрытіе единаго божественнаго начала, то вбирающаго міръ въ себя, то воплощающагося въ міръ. Въ этомъ случаѣ Гераклитъ отъ строгаго пантеизма Ксенофана возвращается къ панентеизму старыхъ іонійцевъ. Зато Гераклитъ, какъ можно догадываться, въ своемъ стремленіи къ строгому проведенію монизма, становится на сторону Ксенофанова геотеизма, отступая отъ іонійскаго и пиѳагорейскаго ученія о многихъ мірахъ и отъ пиѳагорейскаго ученія о существованіи небесныхъ тѣлъ, превосходящихъ земной міръ своимъ достоинствомъ и значеніемъ. Правда, наши скудныя свѣдѣнія содержатъ только лишь намеки на эту черту воззрѣнія Гераклита. Ксенофанъ говорилъ о божествѣ, что оно силою ума всѣмъ управляетъ. Гераклитъ проводитъ далѣе сближеніе божества съ жизнью міра, утверждая, что Вселенскій Разумъ правитъ всѣмъ чрезъ все, что міръ и есть ничто иное, какъ самъ огонь жизни, закономѣрно вспыхивающій и потухающій. И единство божества—начала, и его имманентность процессу міровой жизни тутъ выражены очень сильно. И Гераклитъ, кажется, подобно Ксенофану, подъ этимъ міромъ разумѣетъ именно земной міръ. По крайней мѣрѣ онъ признавалъ лишь одинъ

Сущность Гераклитовскаго воззрѣнія.

міръ и вмѣстѣ съ Ксенофаномъ видѣлъ въ небесныхъ тѣлахъ лишь незначительныя и эфемерныя произведенія процессовъ земного міра. Напр. солнце для него—величиною въ человѣческую ступню; оно возникаетъ изъ земныхъ испареній не особенно далеко отъ земли; Гераклитъ соглашается съ Ксенофаномъ, что каждый день бываетъ новое солнце, и лишь заостряетъ эту мысль, поправляя Ксенофана: не только каждый день—новое солнце, но и каждое солнце непрерывно всегда обновляется. Не указываетъ-ли это совпаденіе съ Ксенофаномъ на то, что и для Гераклита, какъ и для Ксенофана имѣетъ основное значеніе лишь земной міръ, что никакихъ другихъ независимыхъ отъ земли тѣлъ и міровъ не существуетъ, что этотъ земной единый міръ и есть тотъ единый огонь, который мѣрно вспыхиваетъ и погасаетъ, что, другими словами, Гераклитъ—геотеистъ?

Нѣтъ признаковъ того, чтобы Гераклитъ вмѣстѣ съ пиѳагорейцами принижалъ земной міръ предъ другими мірами: земной міръ есть единственный. Къ этому единому міру принадлежатъ по своему происхожденію и души: онѣ —испаренія изъ влаги, онѣ—изъ воды (фр. 36), какъ училъ и Ксенофанъ. Но, какъ можно судить по нѣкоторымъ признакамъ, Гераклитъ всетаки удерживаетъ мысль о различномъ по цѣнности существованіи, но примѣняетъ ее въ предѣлахъ единаго признаваемаго имъ міра. Держась взгляда, что душа возникаетъ изъ водяныхъ испареній, душу сухую, огневую онъ считаетъ лучшей и мудрѣйшей. Отсюда слѣдуетъ, что совершенное существованіе свойственно міровому началу—первоогню, а въ самомъ міровомъ процессѣ существованіе имѣетъ различныя степени совершенства: оно 1) постепенно убываетъ по мѣрѣ того, какъ усиливается потуханіе, охлажденіе огня, пока наконецъ, послѣднее не достигнетъ своего максимума, оно 2) затѣмъ постепенно прибываетъ, когда потуханіе смѣняется обратнымъ процессомъ постепеннаго разгоранія огня, процессомъ, который кончается развитіемъ Пламени совершенной жизни по всему міру, т. н. міровымъ пожаромъ. Вмѣстѣ съ этимъ Гераклитъ, кажется принимаетъ два вида смерти (1) раствореніе души въ водной стихіи, 2) превращеніе души въ огонь),

которые слѣдуетъ считать лишь двумя противоположными по своему достоинству формами существованія, такъ какъ съ точки зрѣнія Гераклита смерти въ абсолютномъ смыслѣ нѣтъ, а есть лишь формы и степени жизни, потому что начало всего—одна лишь Жизнь, Жизненная Теплота. Наконецъ, какъ можно заключать по нѣкоторымъ изреченіямъ Гераклита, онъ принималъ догму безсмертія и возмездія и вѣрилъ, что по крайней мѣрѣ для нѣкоторыхъ по смерти наступаетъ славное и божественное существованіе, а для другихъ—жизнь въ темныхъ и туманныхъ областяхъ Аида, гдѣ высшіе органы ощущенія,—зрѣніе и слухъ,—непримѣнимы, и души пользуются вмѣсто нихъ обоняніемъ. Подчиняя вмѣстѣ съ Анаксимандромъ весь вообще міровой процессъ Закону Правды и вѣря, что ничто не можетъ укрыться отъ праведнаго суда Первоогня, никогда не заходящаго солнца жизни, что въ день мірового пожара огонь все разсудитъ, Гераклитъ, повидимому, вѣрилъ, что лишь послѣ этого суда наступитъ совершенная, праведная, вполнѣ гармоническая всеобщая жизнь. Такимъ образомъ, Гераклитъ въ связи съ своей общей эволюціонной точкой зрѣнія, вмѣсто различныхъ по достоинству міровъ принимаетъ различные по направленію періоды существованія, а въ этихъ періодахъ различныя ступени жизни. Вскорѣ послѣ Гераклита эти мысли о міровой жизни выразитъ въ новой формѣ Эмпедоклъ. Какъ видно изъ сказаннаго, въ вопросѣ о цѣнности земного міра, какъ и во многихъ другихъ, Гераклитъ занимаетъ позицію примирителя: его стремленіе къ строгому монизму и имманетному жизнепониманію сказывается въ томъ, что онъ вмѣстѣ съ Ксенофаномъ отвергаетъ иные міры и принимаетъ лишь единый земной міръ, который для него и является единственно-цѣннымъ и единственно божественнымъ. Но затѣмъ въ этомъ земномъ мірѣ онъ стремится примѣнить тѣ различенія цѣнностей, которое выдвинули частью древніе іонійцы, въ особенности-же пиѳагорейцы. Монистическая тенденція Гераклита и здѣсь ясно обнаруживается въ томъ, что хотя, повидимому, принимается различіе между полнымъ совершенствомъ божества и относительнымъ совершенствомъ вещей и преходящихъ существъ, но вмѣстѣ

съ тѣмъ это различіе Гераклитъ пытается мыслить лишь какъ количественное, степенное: вѣдь какъ высшая, такъ и низшая ступени существованія,—объ суть степени жизни все того же единаго начала—Огня жизни; для объясненія различія по степени цѣнности не постулируется инородный принципъ —безпредѣльное, какъ у пиѳагорейцевъ; все объясняется различіемъ въ степени осуществленія одного и того же принципа: этотъ огонь въ своей центростремительной энергіи есть принципъ совершенства, въ своемъ центробѣжномъ ослабленіи, потуханіи, охлажденіи—несовершенства, онъ и предѣлъ, и безпредѣльное пиѳагорейцевъ. — У предшественниковъ Гераклита сущность философскаго воззрѣнія сводилась къ постиженію жизни человѣческой какъ момента жизни міровой, и отождествленію жизни міровой съ жизнью божественной. Къ тому-же сводится въ самомъ общемъ своемъ видѣ и философское воззрѣніе Гераклита; его философское значеніе заключается въ томъ, что, какъ видно уже изъ сказаннаго выше, онъ попытался выразить это воззрѣніе съ большею широтою и послѣдовательностью.

Замѣчанія объ источникахъ и пріемахъ философствованія Гераклита.

Предшественники Гераклита, предполагая, что первоначало, основа міровой жизни, есть нѣчто живое, тѣмъ самымъ подразумѣвали, что оно есть живое существо, живая субстанція. Но въ ихъ мышленіи о первоначалѣ черты его какъ живого существа, еще не выдвинулись съ достаточной рельефностью. Это произошло лишь у Ксенофана и особенно у Гераклита, и произошло не только благодаря объединенію результатовъ предшествующаго ему метафизическаго мышленія, но и вслѣдствіе большей напряженности и рефлексивности внутренней жизни у Гераклита. Изслѣдователи правильно отмѣчаютъ, что Гераклитъ обнаруживаетъ къ внутренней, душевной жизни, гораздо болѣе интереса, чѣмъ кто-либо изъ его предшественниковъ. Вслѣдствіе этого и на его міровоззрѣніи вліяніе человѣческаго самопознанія сказалось сильнѣе, чѣмъ у нихъ, и яснѣе видно, что его метафизическое міровоззрѣніе внушено его самосознаніемъ. Въ живомъ мірѣ собственнаго самосознанія Гераклитъ могъ найти всѣ тѣ моменты, которые заключаются въ его принципѣ: 1) единство и всеобъемлемость —единство силы (жизненной теплоты, жизненнаго огня) и

всеобъемлемость этой силы, такъ какъ все богатство данныхъ въ немъ противоположностей и разнообразій сознаніе относитъ къ нѣкоторому единому корню, источному и центральному началу въ насъ; 2) постоянство и измѣненіе, такъ какъ источное начало въ насъ ставится нашимъ сознаніемъ какъ что-то единое, неизмѣнное и постоянное въ насъ, и въ тоже время ему-же приписывается и все данное въ сознаніи измѣняющееся богатство состояній, качествъ, дѣйствій и т. п. Сознавая-же себя живою субстанціею, Гераклитъ и міръ мыслилъ себѣ живою субстанціею, и именно субстанціею божественною, такъ какъ полагалъ въ ней начало себя самого и вмѣстѣ съ собою и всѣхъ прочихъ преходящихъ и зависимыхъ существъ. Онъ надѣлялъ весь міръ, подобно Ѳалесу, душевнымъ и божественнымъ началомъ,—огнемъ жизни, и полагалъ, что все полно душъ и демоновъ; какъ себя, такъ и міръ онъ представлялъ себѣ живымъ, т. е. чувственно-психическимъ. Даже строеніе мірового существа казалось ему въ самыхъ главныхъ своихъ чертахъ похожимъ на строеніе человѣческаго существа: при всемъ внѣшнемъ различіи міръ есть тоже организмъ, какъ и человѣкъ; они въ общемъ состоятъ изъ тѣхъ же элементовъ, имѣютъ сходное устройство, жизнь ихъ течетъ по одинаковымъ законамъ и проходитъ тѣже стадіи или „мѣры“, „пути“. Міровой организмъ отличается отъ человѣческаго лишь большими размѣрами, иными формами и большимъ совершенствомъ. Міровой и человѣческій организмъ аналогичны не только въ физическомъ, но и психическомъ отношеніи: міровое начало и жизнь міровая надѣляются не только физическими, но и психическими свойствами. Все это вмѣстѣ и заставляетъ предполагать, что метафизическое творчество Гераклита опиралось на содержаніе его самопознанія, что оно есть ничто иное, какъ самопознаніе этого мыслителя, исполненное въ метафизическомъ направленіи. И нѣкоторые сохранившіеся до насъ отрывки сочиненія Гераклита указываютъ, думается намъ, что этимъ именно путемъ шло его философское творчество.

Гераклитъ уже подмѣтилъ, что всѣмъ людямъ свой-

ственно познавать себя и быть разумными (φρονεῖν) [1]), и это свойство человѣка подмѣтилъ Гераклитъ, конечно, яснѣе всего на себѣ самомъ; и онъ самъ заявляетъ о себѣ, что онъ „изслѣдовалъ себя самого“ [2]). А мы знаемъ, что Гераклитъ впервые выразилъ сущность теоретическаго философскаго стремленія; онъ мечталъ о томъ, чтобы изслѣдовать каждое явленіе въ его природѣ и объяснить его по существу [3]). Столь-же глубоко желалъ, конечно, Гераклитъ познать и себя, т. е. познать человѣка въ его природѣ и объяснить его по существу. И есть основаніе думать, что именно углубленіе въ себя, изслѣдованіе человѣка и его души вывело Гераклита изъ тѣсныхъ предѣловъ субъекта къ природѣ міра, отъ самопознанія увлекло къ натурфилософіи и метафизикѣ. Не моментъ-ли этого перехода выражается въ слѣдующихъ словахъ Гераклита: не найти предѣловъ души, по какой бы дорогѣ (для этого) не идти: столь глубокъ логосъ ея [4]). Изъ сопоставленія фр. 101, 116, 115, 45 получается такая цѣпь положеній Гераклита: я изслѣдовалъ себя; я нашелъ, что всѣмъ людямъ свойственно познавать себя и быть разумными и растить эту разумность (фр. 115); и логосъ души столь глубокъ, что раздвигаетъ границы души въ безпредѣльность (т. е. до всеобщихъ основъ существующаго, до единства ея со всѣмъ, что ни есть). Т. е., не указываетъ-ли здѣсь Гераклитъ на то, что углубленіе въ природу души привело его къ убѣжденію, что она есть проявленіе всеобщей природы, что въ своей природѣ онъ постигалъ природу всего міра, его основы и законы, и что такимъ образомъ его самопознаніе расширилось и углубилось до міропознанія?—

---

[1]) Фр. 116 *ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ φρονεῖν.*

[2]) Фр. 101 *ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν* срн. 116.

[3]) Фр. 1 *διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει.*

[4]) Фр. 45 *Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.*

Сведеніе человѣческаго существованія къ основамъ міровымъ и разсмотрѣніе мірового существованія по аналогіи съ человѣческимъ—вотъ, повидимому, основные пріемы метафизическаго творчества Гераклита. Когда Гераклитъ утверждаетъ: всѣ человѣческіе законы питаются единымъ божественнымъ; законъ божественный довлѣетъ на все и властвуетъ надъ всѣмъ; черезъ участіе въ общемъ божественномъ разумѣ мы становимся разумными, и чрезъ прекращеніе или ослабленіе связи съ нимъ теряемъ или ослабляемъ свою разумность; все происходитъ согласно божественному Логосу; душа живыхъ существъ и душа міровая—однородны, и т. п., то во всѣхъ этихъ утвержденіяхъ Гераклитъ руководится сознаніемъ зависимости субъекта отъ мірового начала и для субъекта полагаетъ послѣднее основаніе въ этомъ началѣ, которое мыслится однако по аналогіи съ тѣмъ, чего оно должно быть основою. Тотъ же процессъ мысли можно, кажется, вскрыть и въ 124 фр. Этотъ фрагментъ заключаетъ въ себѣ слѣдующее соображеніе Теофраста: было бы неразумно принимать, что въ универсѣ и въ каждой его части вездѣ порядокъ, разумъ и т. п., а что въ самихъ началахъ его ничего подобнаго нѣтъ. Почему-же это было-бы странно? Это не объясняется, но объясненіе очевидно. Странно это было-бы потому что все, что есть въ мірѣ, имѣетъ свое основаніе въ его началахъ, слѣдовательно въ послѣднихъ есть основаніе для разума, порядка въ мірѣ и т. п. Вмѣсто этого само собою разумѣющагося объясненія Теофрастъ прибавляетъ слѣдующее изреченіе Гераклита: но самый лучшій космосъ, самый прекрасный космосъ, говоритъ Гераклитъ, подобенъ сору какъ попало высыпаемому. Къ чему приводится это изреченіе? что оно означаетъ? Теофрастъ находитъ страннымъ полагать, что порвоначаламъ чужды тѣ совершенства, какія наблюдаются въ мірѣ. Положительно извѣстно, что міръ въ цѣломъ для Гераклита былъ хорошъ и прекрасенъ (фр. 102). Отсюда ясенъ смыслъ приведеннаго Теофрастомъ изреченія Гераклита. Совершенства, замѣчаемыя въ мірѣ, не могутъ быть чужды его первоначаламъ, ибо первоначала суть источникъ и основа міровыхъ совершенствъ. И эти совер-

шенства нужно мыслить присущими первоначалу, но въ болѣе высокой степени, въ степени полной, такъ какъ совершенство міра только относительное, и сравнительно съ абсолютнымъ разумомъ и порядкомъ самый прекрасный космосъ есть сорная корзина, содержимое которой вываливаютъ какъ придется: слѣд., мысль Гераклита идетъ тѣмъ же путемъ, что и у Теофраста.

Таковы тѣ скудныя указанія на основные пріемы метафизическаго творчества, которыя можно найти въ сохранившихся до насъ отрывкахъ сочиненія Гераклита.

Изслѣдователи не разъ уже отмѣчали тотъ фактъ, что Гераклитъ является объективнымъ изслѣдователемъ міра въ меньшей мѣрѣ, чѣмъ даже его предшественники. Задачей его философствованія является не теоретическое познаніе міра, а проникновеніе въ законы и смыслъ жизни. Это находитъ нѣкоторое подтвержденіе и въ мнѣніяхъ древнихъ о заглавіи, главной задачѣ и дѣленіи сочиненія Гераклита. Одни приписываютъ его книгѣ заглавіе „Музы“, другіе „О природѣ“, Діодотъ же—„Точный руль для направленія жизни“, еще иные—„Мнѣніе о нравахъ“ и т. п. Тотъ-же Діодотъ говоритъ еще, что сочиненіе Гераклита заключало въ себѣ ученіе не о природѣ, а о государствѣ, изреченія же о природѣ приводились въ видѣ примѣра. Діодотъ былъ грамматикъ, т. е. историкъ литературы; поэтому его мнѣніе кажется заслуживающимъ вниманія. Правда, едвали Діодотъ правильно понялъ значеніе и положеніе общихъ ученій Гераклита; но его указаніе (и нѣкоторыхъ другихъ), что сочиненіе Гераклита ставило себѣ задачей рѣшеніе проблемы жизненной, намъ представляется правильнымъ. По Діогену Лаэрцію сочиненіе Гераклита дѣлилось на три части: общую, политическую и теологическую, изъ этого дѣленія видно по крайней мѣрѣ то, что вопросы чисто теоретическіе занимали только одну часть сочиненія Гераклита, а двѣ были посвящены вопросамъ, ближе касавшимся жизни.

Итакъ, есть основанія полагать, что міровоззрѣніе Гераклита есть результатъ углубленія мыслителемъ своего жизненнаго сознанія, а не стремленія лишь къ познанію.

Теоретическій мотивъ играетъ у Гераклита важную, но служебную роль; выше (въ обзорѣ развитія этической рефлексіи) было указано на то, какое важное вліяніе оказывало на метафизическое творчество Гераклита его этическое сознаніе и направленная на него рефлексія. Но міровоззрѣніе Гераклита опирается на все содержаніе его самосознанія въ цѣломъ, и изъ него только и можетъ быть понято полнѣе.

Нераздѣльность физическаго и психическаго.

Какъ въ сознаніи о себѣ самомъ у Гераклита сливались въ нераздѣльное цѣлое свойства физическія и психическія, и субъектъ объединялъ въ себѣ тѣ и другія; такъ это было у Гераклита и съ представленіемъ о мірѣ и его первоначалѣ. Какъ и человѣкъ и всѣ живыя существа, міръ надѣляется у Гераклита свойствами физическими и психическими въ ихъ нераздѣльности. Человѣкъ и міръ и вещественны и вмѣстѣ съ тѣмъ одарены жизнью и свойственными ей силами и проявленіями. И человѣкъ и міръ—тѣлесно-духовны, или духовно-тѣлесны; то и другое въ нихъ едино и нераздѣльно; это единое лишь воплощается въ разныхъ по цѣнности формахъ и степеняхъ существованія. Если спросить: какъ же или чѣмъ-же представлялъ себѣ Гераклитъ это живое вещество или вещественную живую силу, то отвѣтъ будетъ таковъ: это—огонь, т. е. жизненная теплота, огонь жизни, чувствуемый человѣкомъ въ себѣ самомъ и въ разныхъ степеняхъ и формахъ наполняющій и проникающій и все существующее. Но что-же значитъ: существованіе, жизнь? въ чемъ состоятъ онѣ? Гераклитъ отвѣчаетъ: жизнь есть борьба, движеніе, процессъ, но борьба подвластная разумному логосу, закону правды и гармоніи, создающая правду и гармонію.

Огонь жизни.

Жизнь—борьба.

Воззрѣніе Гераклита на жизнь какъ на ἀγὼν, состязаніе, борьбу, воззрѣніе, связанное съ живымъ ощущеніемъ красоты, разума, гармоніи, внутренно присущихъ этой жизни-борьбѣ, не заключало въ себѣ чего-либо чрезвычайнаго и неслыханнаго. Если пиѳагорейцы представляли міровое существованіе соглашеніемъ и объединеніемъ противоположностей и различій, то, слѣдовательно, они обусловливали

существованіе борьбой ихъ. И если Анаксимандръ созерцалъ міровую жизнь какъ процессъ взаимнаго наказанія и возмездія вещей другъ чрезъ друга, то и онъ этимъ по крайней мѣрѣ внушалъ мысль, что борьба является необходимымъ моментомъ мірового существованія. Гераклитъ же указалъ, что въ этой борьбѣ противоположностей и связанномъ съ нею процессѣ движенія и измѣненія и заключается жизнь, и что безъ борьбы ничто и не можетъ существовать и жить, что гармонія жизни есть именно результатъ этой борьбы, вражды. Какое важное вліяніе оказало на выработку подобнаго воззрѣнія на жизнь эстетическое и этическое сознаніе, было уже указано ранѣе. Возникновеніе подобнаго воззрѣнія естественно объясняется прежде всего наблюденіями надъ прогрессомъ собственной внутренней жизни, а также надъ жизнью обществъ—государствъ. Множество наблюденій могли внушать Гераклиту мысль, что борьбѣ, войнѣ противоположностей обязаны своимъ существованіемъ и самъ человѣкъ, и вся его жизнь (fr. 10), со всѣмъ ея сложнымъ укладомъ. Человѣкъ рождается при посредствѣ противоположныхъ половъ; онъ создаетъ рѣчь посредствомъ гласныхъ и согласныхъ — противоположныхъ звуковъ; музыку посредствомъ высокихъ и низкихъ—т. е. противоположныхъ, тоновъ; живопись посредствомъ противоположныхъ красокъ; нравственную жизнь посредствомъ противоположностей индивидуальнаго желанія и всеобщей нормы, познаніе посредствомъ противоположенія индивидуальнаго мнѣнія и объективно-обоснованной мысли. Война противоположностей породила и жизнь государственную съ ея подчиненными и начальствующими, господами и рабами; это она сдѣлала однихъ рабами, другихъ господами, этихъ—людьми, а тѣхъ—богами. Гармонія, какъ слѣдствіе борьбы. Такимъ образомъ, если человѣческое существованіе отливается въ опредѣленныя формы, представляющія картину единства и гармоніи, то эти опредѣленность, единство, гармонія въ отдѣльномъ-ли индивидѣ или въ человѣческомъ обществѣ суть имманентный результатъ самой борьбы противоположностей, ихъ взаимнаго напряженія другъ противъ друга, а не являются чѣмъ то внѣшнимъ для послѣдней, чѣмъ то

такимъ, что накладывается на противоположности и противорѣчія жизни откуда то со стороны. Вотъ какимъ образомъ Гераклитъ думалъ устранить пиѳагорейскій дуализмъ и плюрализмъ въ воззрѣніи на жизнь и вмѣстѣ объяснить происхожденіе гармоніи, не удававшееся пиѳагорейцамъ.

Относительность, взаимная обусловленность и единство противоположностей.

Пиѳагорейцы приняли противоположности, не вникая ближе въ ихъ сущность и взаимныя отношенія; жизнь людей и міра казалась имъ отлитой разъ навсегда въ извѣстныя гармоническія формы, представлявшія собою примиреніе опредѣленнаго количества противоположностей, по существу другъ отъ друга отличныхъ, на вѣки обособленныхъ, другъ на друга несводимыхъ. Гераклитъ выдвигаетъ условность, соотносительность, внутреннюю связь и единство противоположностей; эти положенія за незначительными исключеніями обосновываются ссылками на факты, взятые изъ этической области. Такъ, напр., Гераклитъ указываетъ, что разумъ, мудрость, красота, правда и т. п. здѣсь чисто относительны, условны, и по сравненію съ абсолютнымъ разумомъ, мудростью, красотою, правдою они не что иное, какъ неразуміе, глупость, безобразіе, несправедливость. Безъ добра не было-бы зла, безъ кривды—правды, безъ лжи—истины; болѣзнь дѣлаетъ пріятнымъ и дорогимъ здоровье, голодъ—сытость, трудъ—отдохновеніе. Полезное и годное для однихъ—непригодно и вредно для другихъ существъ.

Жизнь—постоянное измѣненіе, процессъ.

Но если жизнь есть борьба противоположностей, и если противоположности эти не абсолютны, а относительны, условны, взаимно связаны и переходятъ другъ въ друга, то ясно, что жизнь не можетъ быть чѣмъ то застывшимъ, разъ навсегда отлитымъ въ одну форму. Всякое существо, всякая жизнь должны быть чѣмъ-то глубоко-измѣнчивымъ, неустойчивымъ, текучимъ. Но эта текучесть существа, эта измѣнчивость его должны были быть ясны для Гераклита прежде всего изъ наблюденій не надъ внѣшними явленіями, а надъ самимъ собою и другими людьми и живыми существами. Именно въ себѣ самомъ всякій съ неотразимою очевидностью воспринимаетъ смѣну множества разнообразныхъ и противоположныхъ состояній; постоянная измѣнчи-

вость собственнаго внутренняго міра гораздо нагляднѣе для человѣка, чѣмъ измѣнчивость его тѣла и внѣшнихъ явленій. Процессуальный характеръ существованія ясно постигается прежде всего въ самомъ субъектѣ и лишь отсюда эта точка зрѣнія распространяется на весь міръ, находя для себя вездѣ дѣйствительное или воображаемое, лишь дедуцируемое подтвержденіе.

Основное единство противоположностей.

И то же самое наблюденіе надъ собою и другими живыми существами могло легко внушить Гераклиту убѣжденіе, что смѣняющія другъ друга противоположности внутренно тождественны, едины. Самонаблюденіе показывало Гераклиту, что единое и то же самое существо дѣлается то холоднымъ, то горячимъ, то сытымъ, то голоднымъ, то больнымъ, то здоровымъ, бываетъ то добрымъ, то злымъ, то справедливымъ, то несправедливымъ, то познаетъ истину, то заблуждается и т. д. Поскольку эти противоположныя состоянія переживаются однимъ и тѣмъ же существомъ, они и сами являются внутренно, въ своей основѣ, едиными и тождественными, — это вѣдь одно и то же существо переходитъ изъ одного своего состоянія въ другое, изъ одной противоположности превращается въ другую.

Имманентные законы жизни.

Гераклитъ ясно сознавалъ желѣзную законосообразность процесса жизни, проявляющуюся въ строгой, роковой періодичности, ритмичности его. Но эта законосообразность не означала для него лишь необходимость причинной связи въ общемъ смыслѣ этого слова; она получала въ его глазахъ высшій, идейный характеръ; всматриваясь въ жизнь, Гераклитъ постигалъ въ ней имманентные ей высшіе, идейные законы,—законы разума, правды, красоты, добра. Если гармонія жизни есть результатъ борьбы противоположностей, то, слѣдовательно, жизнь - борьба—не случайна, не хаотична, въ ней есть скрытый разумъ, смыслъ,—разумъ, самъ себя множащій,—она подчинена закону красоты, правды. „Нравъ (характеръ) человѣка—демонъ (рокъ) его, говорилъ Гераклитъ (фр. 119): всякая жизнь носитъ въ себѣ самой свое счастье или несчастье, свое возмездіе, свою праведную судь-

бу,—послѣдняя не есть что-то внѣшнее по отношенію къ ней, а внутренно присуща ей, есть ея имманентный законъ.

Отъ человѣка—къ космосу.

Найденнымъ въ своей, человѣческой, индивидуальной и коллективной жизни основамъ и законамъ Гераклитъ придалъ объективно-реальное и всеобъемлющее значеніе, распространилъ ихъ на всю міровую жизнь. Не только человѣческій, но и весь вообще міръ, въ его цѣломъ, невольно сталъ представляться Гераклиту жизнью-борьбою, борьбою противоположностей.

„Люди должны знать, говоритъ Гераклитъ, что борьба повсемѣстна (т. е. существуетъ не въ одномъ только человѣческомъ мірѣ), что все возникаетъ благодаря враждѣ, что она родительница и владычица всего. Это она сдѣлала однихъ рабами, другихъ—свободными; однихъ—людьми, другихъ богами. Гомеръ восклицаетъ: о, если бы вражда покинула боговъ и людей! Но если бы это случилось, тогда, говоритъ Гераклитъ, все бы исчезло“. Далѣе, и міровая жизнь превратилась для Гераклита въ постоянный потокъ, вѣчно-текущую рѣку, потокъ гигантскій, рѣку неизмѣримую, въ воды которой нельзя вступить дважды, такъ какъ онѣ непрерывно скользятъ мимо насъ, однѣ волны смѣняя другими; все измѣняется и движется: небеса, стихіи, поколѣнія живыхъ существъ и всякая частная вещь, всякій предметъ. И это міровое движеніе Гераклитъ созерцалъ какъ подвластное логосу,—частное проявленіе котораго онъ постигалъ въ человѣческой жизни (—„все бываетъ согласно Логосу“), какъ подвластное имманентному праведному року, который открывался его умственному взору въ той-же человѣческой жизни (28). Ничто не можетъ быть изъято изъ-подъ власти и суда Логоса. „Можно-ли укрыться отъ свѣта, никогда не заходящаго?“ (фр. 16) „Самое солнце никогда не прейдетъ своихъ предѣловъ: иначе накроютъ его эринніи (богини-мстительницы), стражи Правды (94 срн. 137)“. Послушная власти этого „справедливаго бога“, и міровая жизнь-борьба создавала въ созерцаніи Гераклита всеобщую гармонію, красоту, правду, добро,—создавала посредствомъ борьбы противоположностей, слѣдовательно, заставляя и зло, неправду, ложь, безобразіе и т. п. служить великой цѣли—

наивозможному совершенству міровой жизни. Для частныхъ существъ и въ частныхъ условіяхъ ихъ жизни есть зло и добро, правда и несправедливость, красота и безобразіе; съ вселенской-же точки зрѣнія,—„для бога, по выраженію Гераклита, все—правда, красота, добро“. Старая теологія нерѣдко считала божество виновникомъ зла, заблужденій и бѣдъ жизни; Гераклитъ, какъ видимъ, пытался снять съ божества всякую вину во злѣ тѣмъ, что, поднимаясь на универсальную точку зрѣнія, онъ созерцаетъ міръ исполненнымъ разума, красоты и справедливости, онъ даетъ первый зачаточный опытъ такъ называемой „теодицеи“ (оправданія Бога въ существующемъ въ мірѣ злѣ).

Носитель (субъектъ) мірового процесса.

Въ основу всей міровой жизни, носителемъ всего мірового процесса Гераклитъ полагаетъ нѣкоторое начало, реальность котораго принимается непосредственно, безъ какихъ-либо доказательствъ (слѣд., съ нашей точки зрѣнія, подъ внушеніемъ чувства зависимости субъекта и связи его съ міромъ); какъ онъ чувствовалъ въ себѣ нѣчто реальное и единое, носящее всѣ преходящія состоянія и измѣненія, несмотря на ихъ противоположность, такъ же нѣчто единое и живое полагалъ онъ и въ основу всѣхъ міровыхъ измѣненій и состояній, принималъ Всемірную Жизнь и надѣлялъ этого мірового субъекта тѣми свойствами, какія подобаютъ ему какъ основѣ и источнику всей міровой жизни вообще, и человѣческаго субъекта въ частности. Поэтому міровое начало для Гераклита есть нераздѣльно и чувственное и психическое, оно есть принципъ жизни, первоогонь жизненный, сразу и вещественный и психическій, онъ есть совершенная истина, разумъ и правда, онъ есть тотъ праведный и разумный рокъ, который правитъ въ мірѣ всѣмъ чрезъ все, та скрытая гармонія, которая создаетъ видимую менѣе совершенную гармонію мірового процесса.

Какъ мыслитъ себѣ Гераклитъ отношеніе этого первоначала къ міру? По всей видимости и здѣсь опять тайна теософіи Гераклита—антропологія: онъ ставитъ божество въ такое отношеніе къ міру, которое аналогично отношенію души, жизненной силы, къ своимъ проявленіямъ.

Ограниченность и неограниченность (неистощимость) начала.

Жизненная, психическая сила въ человѣкѣ представляется чѣмъ-то сосредоточеннымъ, опредѣленнымъ и ограниченнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ кажется, что она обладаетъ неисчерпаемой способностью къ новымъ и новымъ безчисленнымъ проявленіямъ. По аналогіи съ нею, Гераклитъ, съ одной стороны, вмѣстѣ съ Пиѳагорейцами представляетъ свое начало ограниченнымъ (въ отличіе отъ Анаксимандра, который признавалъ его безпредѣльнымъ), съ другой—вѣчно способнымъ къ новымъ формамъ міровой жизни, слѣдовательно, неистощимымъ въ своей творческой жизненной силѣ и въ этомъ смыслѣ, согласно съ Анаксимандромъ,—безпредѣльнымъ.

Имманентность и трансцендентность первоначала.

Душа внутренно присуща своимъ проявленіямъ, потому что это вѣдь она проявляется, осуществляется въ нихъ, и отдѣльно отъ нея они не существуютъ, она, слѣдовательно, дѣйствительно имманентна имъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ душа и трансцендентна всѣмъ своимъ проявленіямъ, она выходитъ за границы своихъ проявленій и каждаго въ отдѣльности и всѣхъ въ совокупности; проявляясь въ данныхъ движеніяхъ, чувствованіяхъ, мысляхъ, желаніяхъ, она не исчерпываетъ въ нихъ свою силу и сущность, потому что она потомъ снова проявляется въ новыхъ и новыхъ своихъ мысляхъ, представленіяхъ, движеніяхъ, которымъ она также бываетъ присуща. Такимъ образомъ, душа и трансцендентна и имманентна своимъ душевно-тѣлеснымъ явленіямъ и внутренно-присуща имъ, и въ то же время отличается отъ нихъ и переступаетъ за предѣлы ихъ. Подобнымъ-же образомъ мыслитъ себѣ Гераклитъ и отношеніе первоначала къ міровымъ его проявленіямъ: первоначало по отношенію къ нимъ сразу и трансцендентно и имманентно [1]); оно и внутренно присуще всему міру, всему существующему, такъ что „все есть одно“ [2]), но оно и

---

[1]) 65. 19. *ἓν τὸ σοφόν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.*

[2]) 1. *ἓν πάντα εἶναι.* 22. *πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.*

обособленно отъ всего; и въ указаніи на эту трансцендентность Гераклитъ видитъ (едвали вполнѣ справедливо) свою оригинальность, отличающую его взглядъ отъ ученія всѣхъ другихъ мыслителей [1]).

Гильбертъ (о. с. S. 52—53) указываетъ, что цѣлый рядъ выраженій у Гераклита можно понять только въ томъ случаѣ, если принять, что огонь-первоначало не поглощается міромъ и его явленіями безъ остатка, а что, если такъ можно выразиться, нѣкоторая часть первоначала сохраняетъ свою божественную полноту силы, тогда какъ другая воплощается въ міровыя формы и вещи и вмѣстѣ съ ними и въ нихъ подвергается превращеніямъ. Это неизмѣнное первоначало Гераклитъ и называетъ мудростью, отдѣленной отъ всѣхъ вещей; оно и есть постоянно живой, вѣчный огонь; оно „есть свѣтъ, который никогда не заходитъ“; это есть та молнія, которая правитъ всѣмъ. Изъ него всѣ вещи возникаютъ и развиваются по опредѣленнымъ міровымъ періодамъ и ступенямъ и въ него же въ обратномъ порядкѣ возвращаются. Міровая субстанція, слѣдовательно, не уничтожается и непреходяща; измѣняется не эта субстанція, а огонь какъ преходящая форма явленій, этотъ огонь потухаетъ, превращаясь въ дымъ, воздухъ, паръ, воду, землю, а затѣмъ обратно по тѣмъ же ступенямъ возвращаясь къ состоянію огня. Эти формы субстанціи—силы мѣняются, умираютъ и возрождаются, но сама Жизнь, самый принципъ тепла, жизненной силы, не измѣняется и не преходитъ, жизнь сама не можетъ умереть, она только переселяется изъ одной стихіи въ другую, изъ одной вещи въ другую. Поскольку первоначало воплощается въ стихіи міра, его вещи и явленія, смѣняющія другъ друга, о ней нельзя сказать, что она—отдѣлена отъ всего, что она правитъ всѣмъ, что она свѣтъ, который никогда не заходитъ и т. п.; всѣ эти выраженія получаютъ смыслъ только тогда, когда первоначало мыслится и трансцендентнымъ міру или мірамъ.—Эти моменты имманентности и трансцендентности

---

[1]) 18. *δκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.*

первоначала фактически даны были уже и въ ученіи предшествующихъ Гераклиту Іонійскихъ мыслителей, поскольку послѣдніе утверждали, что все возникаетъ изъ первоначала и въ него опять возвращается, но эти моменты не были сознаны и отмѣчены. Гераклитъ же моментъ трансцендентности намѣренно отмѣчаетъ и постиженіе его ставитъ себѣ въ заслугу.

Первоначало какъ всеединое (монизмъ и плюрализмъ одновременно).

Наша сущность, представляется намъ, остается одной и той же не смотря на то, что она осуществляетъ себя во множествѣ разнообразныхъ и противоположныхъ проявленій; она, слѣдовательно, сразу и едина, и множественна, даже всеобща; она—нѣчто цѣлое и въ то же время раздѣлена на части. Тѣми же чертами характеризуется и первоначало Гераклита (фр. 10 и 50). Оно, въ своей міровой цѣлокупности представляется ему ни исключительно единымъ и цѣлымъ, ни совершенно раздробленнымъ на множество и лишеннымъ единства; оно и цѣлое, и не цѣлое; и единое, и вмѣстѣ—раздѣленное на множество; раздѣляясь на многое, оно не перестаетъ быть единымъ цѣлымъ,—единымъ и тѣмъ же огнемъ, измѣняющимся во все, какъ золото мѣняютъ на товаръ и товаръ на золото. Гераклитъ не является, слѣдовательно, ни отвлеченнымъ плюралистомъ, ни отвлеченнымъ монистомъ, а объединяетъ монизмъ и плюрализмъ въ понятіи живой субстанціи.

Космосъ есть бытіе происшедшее и непроисшедшее.

Такое-же примирительное положеніе Гераклитъ занимаетъ и въ вопросѣ о томъ, произошелъ или не произошелъ космосъ, какъ и самое начало. Онъ и произошелъ, и не произошелъ, онъ—и отецъ и сынъ, онъ смертенъ и безсмертенъ. Одно и то же рожденное и нерожденное,—огонь; онъ есть и сынъ, поскольку онъ вѣчно возникаетъ вновь, онъ есть и отецъ, поскольку онъ-же есть то, изъ чего возникаетъ [1]).—И это представленіе навѣяно аналогіею съ

---

[1]) 50. *Ἓν μὲν οὖν (ἕν) φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον ἀΐδνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον*

жизнью самосознанія, субъектъ котораго есть и сынъ, поскольку онъ постоянно вновь проявляется, раскрывается въ тѣхъ или иныхъ состояніяхъ и дѣятельностяхъ, и онъ-же есть и отецъ, поскольку изъ него-же каждый разъ и возникаетъ сумма его проявленій.

Смыслъ жизни міровой и человѣческой.

Подобно своимъ іонійскимъ предшественникамъ, Гераклитъ принимаетъ два періодически смѣняющихъ другъ друга противоположныхъ направленія мірового существованія: порожденіе первоначаломъ міра вещей и возвращеніе ихъ въ первоначало, или два пути: отъ огня и затѣмъ обратно къ огню; первый есть путь внизъ, второй—путь вверхъ. Вѣроятные этапы этого круговращенія таковы: огонь, воздухъ, вода, земля—путь внизъ; обратный путь: земля, вода, воздухъ, огонь—путь вверхъ. Міровое существованіе есть то мѣрно потухающій, то опять мѣрно вспыхивающій огонь жизни, смѣна потуханія огня (путь внизъ) въ стихіяхъ и вещахъ, и новаго воспламененія его (путь вверхъ).

Но откуда же эта періодическая смѣна противоположныхъ формъ и направленія жизни въ самомъ Началѣ-божествѣ? Она, конечно, истекаетъ изъ самой природы божественнаго огня, который есть огонь жизни, слѣдовательно, есть принципъ вѣчнаго движенія жизни, осуществляющагося въ законосообразной борьбѣ противоположностей. Такъ какъ Гераклитъ мыслилъ этотъ огонь не только чувственнымъ, но и психическимъ началомъ, аналогичнымъ человѣческой душѣ, т. е. существомъ одареннымъ сознаніемъ, то съ этой точки зрѣнія жизнь міра превращалась въ чувственно психическія переживанія божества, въ смѣну то потуханія, то воспламенѣнія божественной сознательной жизни, въ закономѣрную эволюцію переживаній противоположныхъ и разнообразныхъ состояній. Къ какимъ результатамъ приводилъ этотъ процессъ жизни? въ чемъ его смыслъ? Послѣдній, можетъ быть, заключается въ томъ, чтобы ярче и сильнѣе пережить и ощутить благо высшаго, разумнаго, огневого, полножизненнаго существованія. Вѣдь всякое благо ощущается нами сильнѣе и полнѣе послѣ предшествовавшаго зла, какъ и зло—послѣ добра; болѣзнь послѣ здоровья, и

здоровье послѣ болѣзни, вообще пріятное послѣ непріятнаго и наоборотъ. Чтобы испытать полную радость совершенной жизни, нужно пережить и низшее и высшее состояніе, необходимо испытать смѣну ихъ; и въ этомъ заключается разумное оправданіе ея. Міръ поэтому есть царственное дитя, постоянно играющее само съ собою, вѣчно разрушающее и возсоздающее себя ради достиженія полнаго разумѣнія и радостнаго ощущенія своей совершенной, разумной, праведной, прекрасной и благой, гармоничной, жизни. Такимъ образомъ міровая жизнь получаетъ великій и глубочайшій смыслъ: черезъ нее осуществляется блаженная и совершенная жизнь божества.

Жизнь человѣческая, по Гераклиту, есть частица жизни божественной, потому что, по его убѣжденію, въ богѣ мы живемъ, и движемся и существуемъ; отсюда слѣдуетъ, что жизнь человѣческая должна быть исполнена, въ мѣру возможности, того же самаго смысла и значенія, что и жизнь міровая, жизнь самого божества; законъ жизни божественной, міровой долженъ быть и закономъ жизни человѣческой.

Уже отсюда вытекаетъ, что Гераклитъ былъ никакъ не гедонистомъ въ морали, и цѣль жизни вовсе не полагалъ въ чувственныхъ удовольствіяхъ, какъ это думали нѣкоторые. Напротивъ, къ подобному взгляду на человѣческое счастье онъ относился съ полнымъ презрѣніемъ. Если бы счастье заключалось въ чувственныхъ наслажденіяхъ, говорилъ онъ, то мы должны были бы называть счастливыми быковъ, когда тѣ находятъ горохъ для ѣды (фр. 4). Ограниченіе подобнымъ счастьемъ казалось, слѣдовательно, Гераклиту чѣмъ то унизительнымъ для человѣка. Отношеніе къ чувственности у Гераклита, повидимому, болѣе строгое чѣмъ у Ксенофана; по его словамъ, лучшимъ людямъ свойственно предпочитать всему вѣчную славу, и лишь пошляки довольствуются набиваніемъ брюха; въ фрагментахъ Гераклита имѣются намеки на то, что его пониманіе задачъ жизни не чуждо было до извѣстной степени даже аскетической тенденціи; такъ онъ говоритъ о какихъ-то средствахъ очищенія души, которыя онъ называетъ лекарствами, такъ какъ они излечиваютъ душу отъ страшнаго и спасаютъ

отъ несчастій жизни (фр. 68); онъ вѣритъ въ безсмертіе и славную, невыразимую, божественную участь, выпадающую нѣкоторымъ людямъ за гробомъ; онъ вѣритъ въ возмездіе не только въ здѣшней, но и загробной жизни. Онъ, несомнѣнно, предпочитаетъ блага духовныя—чувственнымъ. Все это сближаетъ Гераклита съ пиѳагорейцами болѣе, чѣмъ съ Ксенофаномъ. Но въ отличіе отъ нихъ онъ, кажется, не ставитъ человѣческой дѣятельности за-мірныхъ цѣлей и идеаловъ; напротивъ его пониманіе задачъ жизни носитъ имманентный характеръ и разсматриваетъ человѣка лишь какъ звѣно единственнаго міра—міра земного. Въ процессѣ божественной жизни этого міра человѣкъ долженъ выполнить свою задачу. Послѣдняя заключается въ томъ, чтобы достигнуть возможной для него совершенной мудрости. Мудрость-же не есть просто познаніе, а основанная на разумѣніи объективной, всеобщей истины, жизнь (фр. 112). Человѣкъ долженъ уразумѣть объективную, вселенскую, природную истину и правду, прислушиваться къ ней и поступать и жить согласно съ этой „природой“. Природа же погружена въ жизнь и движеніе, борьбу противоположностей, подчиненную законамъ разума, правды, красоты, создающую полноту и совершенство жизни. „Слѣдуй божеству!“ говорили уже пиѳагорейцы. Міровоззрѣніе Гераклита привело къ оправданію того-же возвышеннаго требованія, но выразило это требованіе болѣе въ духѣ имманентнаго этическаго воззрѣнія: для Гераклита слѣдовать божеству значитъ слѣдовать самой природѣ вселенной. Съ этимъ требованіемъ у Гераклита, какъ и у Пиѳагорейцевъ, непосредственно связано осужденіе индивидуальнаго произвола. Нужно подчиняться закону божественному и тому, въ чемъ онъ проявляется, всеобщему закону ума и воли, объективной истины и объективной правды. Произволъ, неправду, беззаконіе нужно тушить тщательнѣе, чѣмъ пожаръ. Міровому строю противно и рабство чувственнымъ наслажденіямъ: служить имъ, значитъ тушить огонь жизни, стремиться къ мудрости значитъ усиливать пламень жизни: огонь выше воды и земли, сухая огневая душа—лучшая и мудрѣйшая.

Такимъ образомъ, и міровоззрѣніе Гераклита стоитъ въ явномъ соотвѣтствіи съ пониманіемъ имъ задачъ жизни, и философствованіе его оказывается опять углубленіемъ его жизненнаго самосознанія. Гераклитъ происходилъ изъ царскаго рода въ Ефесѣ и долженъ былъ получить санъ жреца—басилевса. Онъ отказался отъ него въ пользу своего брата; но созданное имъ міровоззрѣніе показываетъ, что его настроеніе было глубокомистическое, и его міровоззрѣніе по справедливости можно назвать міровоззрѣніемъ глубокомысленнаго мистика, который не хотѣлъ связывать свободы своей мысли и своего чувства оффиціальными жреческими обязанностями.

Парменидъ.

М. гг.! Непосредственнымъ дальнѣйшимъ шагомъ въ разработкѣ философскаго воззрѣнія послѣ Гераклита является ученіе Парменида, котораго Платонъ называетъ мыслителемъ необыкновенной глубины, котораго и вся древность чтила какъ великаго мыслителя и образецъ высоконравственной жизни. Касался-ли Парменидъ въ своихъ философскихъ размышленіяхъ проблемы жизни? Это вѣроятно, какъ потому, что Парменидъ вводитъ въ свою философію пиѳагорейское ученіе о душепереселеніи, такъ и потому, что преданіе представляетъ его пиѳагорейцемъ; наконецъ, потому, что трудно допустить, что высоконравственный образъ жизни у столь рефлексивнаго мыслителя, какимъ былъ Парменидъ, не опирался на философскія основанія. Къ сожалѣнію, для сужденія о содержаніи и характерѣ этой стороны философіи Парменида не сохранилось данныхъ. Остатки философской поэмы Парменида, написанной въ стихотворной формѣ, содержатъ въ себѣ не цѣльное міровоззрѣніе, а лишь т. н. онтологію и космологію. Эти ученія Парменида, дѣйствительно, отличаются огромнымъ для своего времени глубокомысліемъ, смѣлостью и оригинальностью, превосходя этими качествами любое изъ предшествующихъ ученій, не исключая и ученія Гераклита.

Исполненный Гераклитомъ грандіозный опытъ монистическаго міровоззрѣнія, задавшагося цѣлью объединить и примирить разнообразные принципы и тенденціи предше-

ствовавшаго философствованія не смотря на ихъ противоположность и противорѣчіе другъ другу, могъ удовлетворить лишь подобнаго Гераклиту интуитивнаго мыслителя, не отступающаго ни предъ какими обобщеніями и выводами, если только они внушаются цѣльнымъ созерцаніемъ человѣческой и міровой жизни. Но онъ былъ рѣшительно не выносимъ для мыслителя—діалектика, стремящагося къ ясному и отчетливому логическому мышленію, строго разграничивающаго и продумывающаго тѣ понятія и основанія, которыми онъ пользуется, тѣ результаты, къ которымъ онъ приходитъ, не терпящаго темноты и противорѣчій въ своихъ мысляхъ. Мыслителемъ подобнаго рефлексивнаго діалектическаго типа и былъ Парменидъ, и ему должны были броситься въ глаза серьезные логическіе недостатки предшествовавшихъ ученій, создатели которыхъ непосредственно отдавались процессу философскаго творчества, весьма мало изучая его и не давая себѣ отчета въ его логическихъ основаніяхъ и путяхъ. Парменидъ въ этомъ отношеніи сильно выдается надъ ними. Это первый мыслитель, который сознательно стремится поставить философствованіе на познавательно-логическую точку зрѣнія—отчетливо сознать предпосылки философствованія, отличить среди нихъ логически состоятельныя отъ ошибочныхъ, по качеству этихъ предпосылокъ принципіально судить о качествѣ исходящихъ изъ нихъ ученій и построить свое собственное воззрѣніе на правильной предпосылкѣ посредствомъ извлеченія изъ нея всѣхъ заключающихся въ ней слѣдствій,—т. е. идя методомъ, подобнымъ математическому, который развиваетъ выводы, опираясь на какую-либо аксіому.

Новый методъ философскихъ построеній.

Въ открытіи этой точки зрѣнія и въ попыткѣ осуществить ее сказались и большая рефлексивность, и глубина, и оригинальность, и мощь, и какая-то трезвость Парменида какъ мыслителя.

По всей вѣроятности познавательно-логическій методъ Парменида въ философіи навѣянъ методомъ математическихъ построеній, есть результатъ вызваннаго обаяніемъ математическаго познанія счастливаго намѣренія попытаться пойти въ философскомъ изслѣдованіи тѣмъ-же, насколько

это возможно, путемъ, какимъ математикъ добываетъ истины въ своей области.

Но откуда Парменидъ взялъ самыя предпосылки (— аксіомы) философскаго мышленія? И въ чемъ онѣ заключались? Необходимо предположить, что Парменидъ открылъ ихъ путемъ вдумчиваго логическаго анализа предшествовавшаго ему метафизическаго умозрѣнія, и особенно наиболѣе развитого и сложнаго современнаго ему философскаго воззрѣнія,—воззрѣнія Гераклита.

Въ силу указанныхъ особенностей въ направленіи его рефлексіи и характерѣ его мышленія Пармениду болѣе, чѣмъ кому-либо другому, должна была быть ясной неудача грандіознаго замысла Гераклита—создать законное, примиряющее всѣ противоположности и противорѣчія монистическое воззрѣніе. Анализъ воззрѣнія Гераклита легко могъ показать его логическую несостоятельность. Гераклитъ не побѣдилъ дуализма, съ которымъ боролся; его воззрѣніе въ различныхъ отношеніяхъ оказывается дуалистическимъ и противорѣчивымъ. Его первоначало то какъ будто вполнѣ сливается съ міромъ до полнаго тождества, то оказывается трансцендентнымъ по отношенію къ міру. Весь многообразный потокъ міровой жизни представляется процессомъ самой божественной субстанціи, но послѣдняя, однако, сама должна оставаться неизмѣнной, и т. п. Получается цѣлый рядъ неясностей и противорѣчій: міръ—субстанція и процессъ, тождественъ и измѣнчивъ, причина (отецъ) и слѣдствіе (сынъ), вѣченъ и временен, произошелъ и не произошелъ, существуетъ и не существуетъ, единъ и множественъ и т. п., и т. п. Гераклитъ въ своемъ воззрѣніи смѣло объединяетъ эти противорѣчія, принимаетъ ихъ всѣ вмѣстѣ, но отъ этой смѣлости его воззрѣніе не дѣлается для логической мысли ни яснымъ, ни свободнымъ отъ противорѣчій. Мы имѣемъ право (таково, повидимому, было убѣжденіе Парменида) принимать только тѣ мысли, которыя въ силу своей обоснованности очевидны для насъ, и отличаются ясностью и свободны отъ противорѣчія. Но если разсмотрѣть глубже философское воззрѣніе Гераклита, то становится яснымъ, что его основныя предпосылки противорѣчатъ

другъ другу и что нѣкоторыя изъ нихъ ложны. Эти предпосылки слѣдующія. 1) Сущее, бытіе, и только оно, есть; это—божественная субстанція, и самый міръ въ цѣломъ есть она-же, и кромѣ нея ничего нѣтъ; вѣдь она только и существуетъ. Безъ этой предпосылки невозможно ученіе Гераклита о мірѣ какъ единой и единственной субстанціи.

Но 2) и бытіе есть, и небытіе есть; потому что хотя *есть* только вѣчная неизмѣнная субстанція (бытіе), однако и отличный отъ нея временный процессъ, который не есть бытіе, тоже какъ-то есть; итакъ есть не только бытіе, но и небытіе; безъ этой предпосылки было бы невозможно принятіе Гераклитомъ принципа *живой* субстанціи. 3) Бытіе—то же, что и небытіе, потому что Гераклитъ осмѣливается объ одномъ и томъ же утверждать, что оно-же и существуетъ и не существуетъ, есть и отецъ и сынъ, причина и дѣйствіе, воскресаетъ и умираетъ, одно и множественно, тождественно и измѣнчиво и т. п. Одновременное совмѣщеніе этихъ мыслей въ воззрѣніи на міръ возможно только при предположеніи, что быть то же, что и не быть, быть единымъ то же, что и не быть единымъ (а быть множественнымъ), быть причиною тоже, что и не быть причиною (а быть дѣйствіемъ) и т. п. Вѣдь если бытіе и небытіе не тождественны, то міръ, существуя, не можетъ уже быть въ то же время несуществующимъ, будучи единымъ, не можетъ одновременно быть неединымъ, многимъ, будучи отцомъ, не можетъ быть не отцомъ, сыномъ и т. д. Слѣдовательно, безъ этой третьей предпосылки было бы невозможно принятіе принципа конкретнаго всеединства, объединенія разнообразій, противорѣчій и противоположностей, въ частности, и принципа живой субстанціи. Итакъ, эти три предпосылки—необходимое условіе Гераклитовскаго воззрѣнія. И онѣ необходимы всѣ вмѣстѣ; при устраненіи которой-либо изъ нихъ оно разрушается, или частью или вполнѣ; но это обстоятельство должно было въ глазахъ Парменида лишь, такъ сказать, отягчать его вину, усиливать степень его недоброкачественности: если уже и одна ложная предпосылка дѣлаетъ несостоятельнымъ воззрѣніе, на ней основывающееся, то чѣмъ больше количество такихъ предпосылокъ, тѣмъ ниже состоя-

тельность воззрѣнія. Для діалектическаго-же ума Парменида лишь первая предпосылка могла показаться ясной, отчетливой и послѣдовательной: сущее есть, не сущаго нѣтъ; а вторая и третья—противорѣчивыми и ложными; равно какъ и первая предпосылка—непримиримой съ двумя остальными.

Уже одно только указаніе логико-гносеологической точки зрѣнія, вскрытіе основныхъ предпосылокъ предшествующаго философствованія и опирающаяся на этомъ методѣ критика результатовъ, добытыхъ ранѣе, обезпечивала бы Парменидъ выдающееся мѣсто въ ряду мыслителей. Но Парменидъ сдѣлалъ болѣе: въ непосредственной связи съ своимъ новымъ методологическимъ воззрѣніемъ онъ выступаетъ съ смѣлымъ словомъ о спеціальномъ органѣ философскаго познанія, объ отношеніи его къ познаваемому, и кромѣ того онъ дѣлаетъ опытъ и положительнаго примѣненія открытой имъ логико-гносеологической точки зрѣнія,— онъ развиваетъ собственное философское воззрѣніе на открытыхъ имъ основаніяхъ и при помощи надежнаго метода.

Философское воззрѣніе Парменида.

Сущность воззрѣнія Парменида можно выразить въ слѣдующихъ положеніяхъ.

a) Исходной предпосылкой своего философствованія онъ ставитъ положеніе: сущее есть, не сущаго нѣтъ, или бытіе есть, небытія нѣтъ.

b) Сущее постигается не чувствами, а лишь мышленіемъ разума, и мысль одно съ бытіемъ, небытіе-же никакъ не постижимо и не выразимо; оно только мнится и воображается.

c) Раскрывая разумомъ содержаніе понятія сущаго, Парменидъ, опираясь на свою предпосылку, характеризуетъ сущее слѣдующими чертами. 1) Пустота въ мірѣ пространственная (о которой говорили пиѳагорейцы) означаетъ нѣчто несуществующее, слѣд., ея нѣтъ, а если нѣтъ, значитъ бытіе есть нѣчто непрерывное въ пространственномъ смыслѣ, части его не раздѣлены никакими промежуточными пустотами, слѣд., оно едино и представляетъ собою однородную и сплошную массу, одинаковой вездѣ плотности (вопреки Анаксимену). 2) Такъ какъ безъ пустоты невоз-

можно движеніе, то значитъ бытіе (вопреки всѣмъ іонійцамъ) неподвижно, и въ частяхъ и въ цѣломъ, потому что пустоты нѣтъ ни внутри бытія, ни внѣ его. 3) Пустота во времени, несуществованіе во времени означаетъ также только несуществованіе, слѣдоват., его нѣтъ, поэтому о бытіи нельзя говорить, что оно было (въ прошломъ, въ которомъ его уже нѣтъ) или будетъ (въ будущемъ, въ которомъ его еще нѣтъ), оно всегда есть и не можетъ ни возникать, ни уничтожаться (вопреки ученію Гераклита). Не можетъ быть въ немъ и смѣны качествъ, потому что для нея должно существовать небытіе: должно возникнуть то, чего не было, и должно исчезнуть, перестать быть то, что было. 4) Такъ какъ небытія нѣтъ, то бытія столько, сколько есть, оно не можетъ ни увеличиться, ни уменьшиться, бытіе нѣчто законченное, ограниченное и т. п.

Такъ Парменидъ, анализируя отвлеченное понятіе бытія, извлекаетъ изъ него неожиданные выводы, противные обычному взгляду, принятому и всѣми предшествующими мыслителями. Неизмѣнное, вѣчное, единое, неподвижное, однородное, сплошное бытіе слишкомъ далеко отъ міровой измѣнчивой дѣйствительности со всѣми ея многообразными формами. Но Парменида его выводы не устрашали. Напротивъ, глубоко вѣря въ ихъ истину, онъ открыто возстаетъ противъ привычнаго взгляда на дѣйствительность, обольстившаго даже и мудрецовъ, и объявляетъ выдумкой все, въ чемъ были до сихъ поръ такъ увѣрены люди: возникновеніе, гибель, существованіе небытія вмѣстѣ съ бытіемъ, перемѣну мѣста и измѣненіе цвѣта и т. п. Но Парменидъ не отрицаетъ безусловно этотъ міръ. Не видя въ немъ бытія, онъ всеже признаетъ, что онъ существуетъ въ мнѣніи и воображеніи людей. Къ своему ученію о бытіи онъ присоединяетъ теорію міровыхъ явленій, относимую имъ уже не къ области истины, а къ области мнѣнія. Таково ученіе Парменида о бытіи. Этотъ атлетъ выступалъ противъ всеобщаго обмана и заблужденія за истину, открывшуюся лишь его взору.

Было-бы, однако, ошибочно думать, что Парменидъ въ своемъ ученіи о бытіи совершенно порываетъ съ пред-

Отношеніе къ предшественникамъ и смыслъ основоположеній Парменида.

шествующимъ ему развитіемъ философской мысли и даетъ нѣчто вполнѣ новое. Напротивъ, Парменидъ непосредственно примыкаетъ къ существеннѣйшему положенію предшествующаго метафизическаго умозрѣнія или, точнѣе, выдвигаетъ изъ него на свѣтъ и раскрываетъ моменты, которые въ немъ были, но оставались для сознанія въ тѣни.

Всѣ его предшественники, до Гераклита включительно, въ Универсѣ различали, съ большею или меньшею ясностью, устойчивую, непреходящую основу отъ ея измѣнчивыхъ, преходящихъ формъ и проявленій. Эту мысль ясно выразилъ Гераклитъ; многое далъ для нея Ксенофанъ; но ее можно найти и у ихъ предшественниковъ. Въ этомъ различеніи обнаруживалось признаніе, что есть нѣчто, что существуетъ въ подлинномъ смыслѣ слова, или что есть нѣчто сущее, бытіе, которому по природѣ, самому по себѣ, свойственно существованіе. Вотъ эту существеннѣйшую метафизическую мысль и выдѣлилъ Парменидъ и выразилъ ее въ своей рѣзкой формулѣ: сущее есть, т. е. ему, какъ самобытному, необходимо существовать и оно не существовать не можетъ. Это положеніе должно было быть безспорнымъ для всѣхъ предшествовавшихъ мыслителей, которые непосредственно полагали реальное самобытное, побуждаемые сознаніемъ зависимости своего и мірового существованія. Такимъ образомъ первоначальный смыслъ предпосылки Парменида—не просто формально-логическій, она означала не то, что „если что есть, то оно есть“, или: „существующее существуетъ“: изъ подобнаго положенія Парменидъ не могъ вывести тѣхъ слѣдствій, которыми онъ характеризовалъ свое сущее; напротивъ, предпосылка Парменида имѣла смыслъ метафизико-онтологическій и теософскій, она заключала въ себѣ утвержденіе необходимой реальности самобытнаго или подлинно сущаго: сущее, бытіе есть, т. е. необходимо существуетъ и не можетъ не существовать. Такъ же должно понимать и соотносительную съ утвердительной отрицательную предпосылку Парменида: небытія нѣтъ. И ее не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ лишь формально-логическомъ: „чего нѣтъ, того нѣтъ“; несуществующее не существуетъ“ и т. п. И она должна имѣть метафизико-онтологическій и теософскій смыслъ: несамобытное, небытіе, необходимо, по

самой природѣ своей, не заключаетъ въ себѣ самомъ существованія, необходимо не существуетъ,—не есть.

Всматриваясь въ процессъ философскаго творчества своихъ предшественниковъ, Парменидъ могъ подмѣтить то важное обстоятельство, что самобытное, міровое бытіе не дано для чувства, а постигается только умозрѣніемъ, т. е. лишь мыслится; тогда какъ пестрый бѣгъ измѣнчивыхъ явленій какъ разъ поражаетъ именно чувства. Между тѣмъ постигаемое лишь умозрѣніемъ, только мыслимое субстанціональное существованіе и есть настоящее существованіе,—истина, тогда какъ смѣна явленій—что-то неподлинное, призрачное, обманъ, несуществующее. Отсюда Парменидъ и могъ вывести, что лишь мышленіе, умозрѣніе постигаетъ истину; чувства-же даютъ только обманъ, призракъ, кажимость.

Въ умозрѣніи каждаго мыслителя, предшествовавшаго Пармениду, заключалось признаніе первоначала разумнымъ, и чѣмъ далѣе, тѣмъ эта идея выступала все рельефнѣе и яснѣе, и у непосредственныхъ предшественниковъ Парменида—Ксенофана и Гераклита начало, сущее, уже явно есть всеобщій разумъ, Логосъ, объективно-реальная вселенская мысль. Если теперь Парменидъ сущее отождествляетъ съ мышленіемъ и объявляетъ, что они—одно, то онъ, очевидно скорѣе ставитъ лишь точку надъ іотъ монистическаго воззрѣнія, чѣмъ даетъ что-то совершенно новое. Стремленіе къ полному монизму и борьба съ плюрализмомъ должны были побуждать Парменида сосредоточить свое вниманіе не на различіи, а именно на единствѣ мышленія и бытія. Отождествить мышленіе съ бытіемъ значило быть вѣрнымъ мысли о внутреннемъ единствѣ сущаго, тогда какъ различеніе ихъ вносило бы въ него рознь и множественность и утверждало бы наряду съ бытіемъ мышленіе какъ что-то особое отъ бытія, слѣд., какъ небытіе. Такимъ образомъ, и отождествленіе мышленія съ бытіемъ имѣло у Парменида прежде всего опять таки метафизико-онтологическій смыслъ: оно означало, что бытіе, если такъ можно выразиться, было для Парменида мыслительное бытіе, или, что тоже, мысль, единый универсальный объективно-реальный разумъ и есть

именно для него бытіе, такъ что эти термины означаютъ у него одинъ и тотъ же предметъ, тоже самое. Но подобное отождествленіе, конечно, не есть еще непремѣнно спиритуалистическій идеализмъ, т. е. признаніе того, что подлинная дѣйствительсть вся цѣликомъ сводится на духовное существованіе. Влагать подобный смыслъ въ парменидовское воззрѣніе значило бы модернизировать его. Мыслительное бытіе Парменида, его сущее-мышленіе было не только духовно, но и пространственно и тѣлесно, оно наполняло пространство, оно имѣло внѣшнія очертанія, было подобно шару. Для сознанія людей той эпохи, и Парменида въ частности, понятіе чисто-духовнаго еще не существовало, и для ихъ религіознаго чувства объектъ послѣдняго совпадалъ съ міровою дѣйствительностью; эта ограниченность живого сознанія и была причиною той слабости силы абстракціи у Парменида, о которой говорятъ нѣкоторые его изслѣдователи. Парменидъ еще наивно совмѣщаетъ въ своемъ сущемъ и мышленіе и вещественность; подъ своимъ сущимъ онъ разумѣетъ объективно-реальную міровую дѣйствительность, въ мышленіи которой объективная реальность превращается во внѣшность, матеріально-пространственное существованіе, лишонное однако всей пестроты и красокъ чувственнаго міра. Кромѣ того, отождествленіе мышленія и бытія, кажется, имѣло у Парменида и логико-гносеологическое значеніе: это отождествленіе стоитъ у него въ связи съ положеніями о томъ, что небытіе никакъ немыслимо и невыразимо, а бытіе постигается мышленіемъ и одно съ нимъ. Думается, что Парменидъ подмѣтилъ необходимую внутреннюю связь и соотносительность познающаго мышленія съ бытіемъ: мышленіе подлинное, дѣйствительно познающее, непремѣнно бываетъ сообразно съ познаваемымъ, одно съ нимъ. Это открытіе было облегчено размышленіями Гераклита, который истинность мышленія обусловливалъ его согласіемъ съ объективно-природнымъ и всеобщимъ разумомъ, т. е. съ сущимъ. Но далѣе этого усмотрѣнія связи или единства мышленія и бытія въ истинномъ познаніи Парменидъ не пошелъ и мы не имѣемъ права утверждать, что онъ видѣлъ въ бытіи лишь положеніе сознанія и, такимъ образомъ, предвосхитилъ новокантіанскую точку зрѣнія въ этомъ вопросѣ.

Таковъ въ общихъ чертахъ смыслъ ученія Парменида о мірѣ сущемъ и умопостигаемомъ. Лишь это сущее есть, и именно какъ единое вѣчное, неизмѣнное, неподвижное и т. п.

Но какъ же быть съ той измѣнчивой, преходящей стороной мірового существованія, которую принимали всѣ предшественники, не исключая и Ксенофана, и которую съ такимъ талантомъ и силою выдвигалъ Гераклитъ? что дѣлать съ множественнымъ міромъ?

Отвѣтъ Парменида на этотъ вопросъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ оригинальнѣе, чѣмъ его ученіе о сущемъ; именно изъ перваго можно видѣть, какимъ образомъ по мысли Парменида можно было осуществить монистическое воззрѣніе, неудавшееся Гераклиту.

Новое рѣшеніе проблемы монизма.

Если бытіе необходимо есть, то небытіе необходимо не есть. Но отсюда не вытекаетъ, что оно абсолютно не можетъ существовать никакимъ образомъ. Метафизико-онтологическое положеніе: небытіе не есть собственно означаетъ то, что оно не можетъ обладать самобытнымъ, независимымъ, существованіемъ; но отсюда еще не слѣдуетъ того, что оно не можетъ обладать существованіемъ несамобытнымъ, производнымъ. Подобный, производный, зависимый способъ существованія, принимаетъ вмѣстѣ со всѣми своими предшественникаии и Парменидъ. Но въ пониманіи самой сущности способа зависимаго существованія Парменидъ разошелся съ ними. Всѣ его предшественники всю міровую жизнь разсматривали какъ проявленіе и раскрытіе самого первоначала, т. е. самого бытія; міровая измѣнчивая жизнь превращалась ими въ жизнь самого бытія,—эта мысль нашла у Гераклита вполнѣ ясное и рѣшительное выраженіе. Это было сведеніе мірового процесса непосредственно на самобытное какъ его прямое реальное основаніе и субъекта, и въ тоже время это было явное смѣшеніе бытія съ небытіемъ, откуда и проистекали всѣ неясности и противорѣчія прежняго монизма. Чтобы избѣжать ихъ и сохранить монизмъ, Парменидъ нашелъ, повидимому, слѣдующій выходъ. Онъ допустилъ, что небытіе, міръ не единый и не вѣчный, не однородный и т. п. нѣкоторымъ производнымъ

образомъ существуетъ, но не какъ независимая объективная реальность, не какъ непосредственное слѣдствіе или обнаруженіе самого бытія, не какъ истина, а какъ нѣчто кажущееся субъекту,—существуетъ въ мнѣніи и воображеніи послѣдняго. Отсюда ясно, въ чемъ именно Парменидъ здѣсь разошелся съ своими предшественниками.

Какъ видно изъ сказаннаго, и Парменидъ подобно своимъ предшественникамъ принимаетъ два различныхъ способа существованія, или, если угодно, два міра. Но представленіе о томъ и другомъ онъ одинаково глубоко преобразовываетъ. Онъ принимаетъ самобытный міръ, но характеризуетъ его иначе, чѣмъ всѣ его предшественники, за исключеніемъ Ксенофана, тезисъ котораго о мірѣ-божествѣ онъ во многихъ существенныхъ пунктахъ поддерживаетъ, хотя и на иныхъ основаніяхъ. Онъ принимаетъ и производный міръ, но не ставитъ его въ непосредственное реальное отношеніе съ бытіемъ, а въ отношеніе, опосредствованное субъектомъ. Предшествующіе мыслители указывали непосредственную реальную основу для субъекта и для міра въ реальномъ первоначалѣ; Парменидъ вставилъ между самобытнымъ реальнымъ началомъ и призрачнымъ чувственнымъ міромъ мнящаго и воображающаго субъекта, въ мнѣніи и воображеніи котораго чувственный міръ лишь и существуетъ.

Почему-же Парменидъ міръ множественности и измѣнчивости не ставитъ въ непосредственное отношеніе къ міру сущаго и не обосновываетъ на послѣднемъ, какъ это дѣлали предшественники? Повидимому, причиной этого было желаніе Парменида избѣжать той темноты и противорѣчій, какими было полно воззрѣніе его предшественника, смѣло ринувшагося по этому пути умозрѣнія. Парменидъ вслѣдствіе неудачи Гераклита не желалъ болѣе становиться на этотъ путь, и принимать міръ преходящей множественности какъ непосредственное дѣйствіе міра единаго сущаго: столь радикально различаясь по своему существу, какъ могутъ они стоять между собою въ непосредственномъ отношеніи реальнаго основанія и слѣдствія? Какимъ образомъ единое сущее, вѣчное и неизмѣнное можетъ стать множе-

ственнымъ, временнымъ, преходящимъ и т. п., какъ это допускалъ Гераклитъ? Очевидно, Парменидъ былъ вполнѣ вѣренъ себѣ, отрицая возможность такого рода объясненія міра множественности изъ міра сущаго, и слѣд., упрекать Парменида въ отсутствіи у него такого перехода отъ одного міра къ другому едвали было бы вполнѣ справедливо. Такого перехода съ точки зрѣнія Парменида и не должно быть. Бросивъ явно ошибочный путь своихъ предшественниковъ, Парменидъ намѣчаетъ иное рѣшеніе этой глубочайшей проблемы. Онъ сводитъ міръ множественности не на само сущее, какъ на его непосредственную основу, а на ощущеніе. мнѣніе, воображеніе познающаго субъекта: здѣсь именно, а не въ единомъ объясненіе множественности міра: она реально не существуетъ, а лишь мнится, воображается. Это воззрѣніе было оригинально и ново; но Парменидъ не развилъ его съ требуемой полнотой. Допустимъ, что множественный и преходящій міръ существуетъ лишь въ воображеніи и мнѣніи субъектовъ. Но, вѣдь, если подлинно существуетъ лишь единое, неизмѣнное и вѣчное, тождественное притомъ же съ постигающимъ истину мышленіемъ или разумомъ, то откуда же взялись и какъ возможны мнѣнія и воображенія и ихъ субъекты? Парменида, кажется, подобный вопросъ еще не пришелъ на мысль; его обольстила открывшаяся ему перспектива новой постановки и новаго рѣшенія тяжкаго вопроса,—рѣшенія, повидимому, свободнаго отъ тѣхъ облаковъ тумана и противорѣчій, которыми покрыты были попытки предшественниковъ.

„Мнѣніе“ Парменида.

Но если Парменидъ не поставилъ вопроса о конечной возможности миража множественнаго міра, зато онъ, принявъ его какъ всѣмъ общій и извѣстный фактъ, попытался раскрыть его въ немъ самомъ, составить о немъ наиболѣе ясное и обоснованное мнѣніе.

Здѣсь ясно видно большое вліяніе на Парменида Анаксимандра, Пиѳагора и Гераклита. Такъ какъ нужно объяснить возникновеніе и строеніе множественнаго міра, не сущаго, то Парменидъ вполнѣ естественно объясняетъ его не изъ одного единственнаго начала, а изъ нѣсколькихъ, именно самое меньшее изъ двухъ. Какъ и у Пиѳагора, эти начала

противоположны другъ другу. Это іонійскія—свѣтлое, легкое, теплое начало съ одной стороны, и—темное, тяжелое, холодное, земляное съ другой. Первое замѣняетъ бытіе, второе—небытіе; первое играетъ роль начала дѣлательнаго, мірообразующаго, второе—страдательнаго, формируемаго. Эти сообщенія Аристотеля и Теофраста заслуживаютъ вниманія не только въ силу авторитета этихъ свидѣтелей, но и по внутренней своей правдоподобности. Для того, чтобы объяснить не сущее, у Парменида не было иного пути, кромѣ принятія ложной предпосылки: есть не только бытіе, но и небытіе, и примѣненія небытія въ качествѣ необходимой рабочей гипотезы или фикціи. Призракъ объясняется какъ смѣсь сущаго и не сущаго, какъ поддѣлка подъ сущее, въ которой къ сущему прибавлено еще больше не сущаго. Самый процессъ мірообразованія представленъ въ теолого-миѳологической формѣ. Парменидъ говоритъ, подобно Гезіоду, о борьбѣ божественныхъ мірообразующихъ силъ, порождаемой Афродитой и эросомъ,—родителемъ и зиждителемъ мірового существованія. Припомнимъ, какое важное значеніе имѣла мысль о міровой борьбѣ у Гераклита! Представленіе Парменида о міровомъ устройствѣ есть результатъ переработки ученія Анаксимандра и пиѳагорейцевъ.—Къ сожалѣнію, свѣдѣнія, касающіяся ученія Парменида о призракѣ крайне скудны и сбивчивы.

Дѣйствіе ученія Парменида на умы.

Несомнѣнно, міровоззрѣніе Парменида, глубокомысленное, оригинальное, боевое, должно было вызвать огромное умственное возбужденіе. Взятое въ цѣломъ, оно представляется прежде всего геніальною переработкой главнымъ образомъ Ксенофановской идеи о единомъ вѣчномъ мірѣ-божествѣ, переработкой, чрезвычайно углубившей и расширившей воззрѣніе Ксенофана. Но если друзья Ксенофана могли видѣть и чтить въ Парменидѣ генія своего монизма, то какъ приверженцы Гераклита, такъ и люди простого здраваго смысла должны были возмущаться той рѣзкой смѣлостью, съ какой Парменидъ объявилъ единственной истиной свой единый умопостигаемый міръ, а этотъ чувственный міръ, всѣмъ данный, всѣмъ близкій и доступный—лишь призракомъ, заблужденіемъ. Враждебно должны были

отнестись къ ученію Парменида и приверженцы народной миѳологической религіи: ихъ религіозное чувство оскорблялось тѣмъ, что съ точки зрѣнія этого мыслителя боги должны имѣть дѣйствительности не болѣе, чѣмъ и чувственный міръ вообще, хотя Парменидъ и принимаетъ будто бы существованіе ихъ во второй части своей поэмы. Съ другой стороны такое возвеличеніе мысленнаго міра и униженіе міра земного чувственнаго должно бы чрезвычайно благопріятствовать пиѳагорейскому міровоззрѣнію; не даромъ же Парменидъ, по преданію, былъ ученикомъ пиѳагорейцевъ и славился пиѳагорейскимъ образомъ жизни, вѣдь на міровоззрѣніе Парменида можно взглянуть и съ пиѳагорейской точки зрѣнія этической двойственности существованія и найти у Парменида не монизмъ, а рѣзкій дуализмъ двухъ міровъ: сущаго и истиннаго, невидимаго, и несущаго и мнимаго, обманчиваго, чувственнаго. И могло-ли бы быть два отвѣта на вопросъ: существованіе въ которомъ изъ міровъ имѣетъ бо́льшую цѣнность? Но если и дѣйствительно міровоззрѣніе Парменида внушено этическимъ пиѳагорейскимъ дуализмомъ, то этотъ геніальный мыслитель зашелъ въ своихъ построеніяхъ такъ далеко, что почти ниспровергъ и пиѳагорейское воззрѣніе. Чувственный міръ со всѣмъ его многообразіемъ и всѣми его противоположностями былъ для пиѳагорейца не менѣе реаленъ, какъ и міръ невидимый. И вотъ Парменидъ объявилъ гармоничный космосъ вещей призракомъ; а въ своемъ истинномъ мірѣ не далъ мѣста никакому многообразію, никакимъ противоположностямъ, а вмѣстѣ съ ними изъялъ изъ него и гармонію. И если земное многообразное, связанное противорѣчіями и противоположностями существованіе есть лишь обманчивый призракъ, то какимъ образомъ можно сохранить убѣжденіе въ цѣнности пиѳагорейскихъ принциповъ поведенія,—гармоніи, мѣры и т. п., нераздѣльно связанныхъ съ принятіемъ реальности многообразія и противоположностей? Неужели призрачна цѣнность этихъ принциповъ, а слѣдовательно и пиѳагорейскаго образа жизни? Но тогда кто-же такой самъ Парменидъ? другъ или врагъ пиѳагорейства? Симплицій сообщаетъ, что Парменидъ раздѣлялъ пиѳагорейское ученіе

о душепереселеніи; но относилъ Парменидъ это переселеніе къ міру призрачному, не сущему, управляемому Афродитою; итакъ, переселеніе душъ—истина или призракъ?

Задача учениковъ Парменида.

Однимъ словомъ, геніальное ученіе Парменида должно было изумлять и волновать всѣхъ и никого не могло удовлетворить, вездѣ вызывать сомнѣнія и протесты. Принять и усвоить воззрѣніе Парменида могли немногіе глубокіе и смѣлые мыслители, на которыхъ ложилась нелегкая задача и защитить его и яснѣе изложить. Эта задача съ большимъ талантомъ была исполнена Зенономъ и Мелиссомъ. Противорѣчіе есть признакъ заблужденія, и если-бы удалось показать, что,—когда мы принимаемъ, что вещей много, что міръ движется и измѣняется, то мы запутываемся въ противорѣчія,—тогда было бы несомнѣнно, что подобный взглядъ на вещи ложенъ.

Зенонъ.

Къ этому именно пріему и прибѣгъ любимый ученикъ Парменида Зенонъ, онъ задался цѣлью опровергнуть, привести къ нелѣпости, взглядъ противниковъ Парменидова ученія и такимъ образомъ косвенно оправдать это послѣднее. Слѣд., ученіе Зенона было т. наз. косвеннымъ доказательствомъ ученія Парменида: послѣдній приводилъ положительные доводы въ пользу того, что бытіе едино и неизмѣнно, первый доказывалъ, что оно не можетъ быть множественнымъ, движущимся и измѣняющимся. При этомъ особенность Зеноновой тактики въ спорѣ заключалась въ томъ, что онъ примѣнилъ къ изслѣдованію разговорную, діалогическую форму, откуда логическій методъ Зенона и получилъ названіе діалектики. Цѣль этой діалектики заключалась въ томъ, чтобы раскрыть понятія въ спорѣ и показать скрывающіяся въ нихъ необходимыя противорѣчія.

Доказательства противъ множественности въ мірѣ.

Зеноновы доказательства[1]) направлены частію противъ принятія множественности, частію противъ принятія движенія вещей. Доказательства противъ множественности вещей касаются ихъ величины, ихъ числа, ихъ существованія въ пространствѣ, ихъ взаимодѣйствія. 1. Если-бы существующее было (не единымъ, а) множественнымъ, то оно должно

---

[1]) См. весьма полезный трактатъ о нихъ у А. О. Маковельскаго, Досократики и т. д., вып. 2.

было-бы одновременно быть и нулемъ, и безконечной величиной, что немыслимо.—Множество должно состоять изъ недѣлимыхъ далѣе единицъ, недѣлимыхъ—значитъ, неимѣющихъ уже величины, отъ прибавленія и убавленія которыхъ ничто не можетъ ни увеличиться, ни уменьшиться. Слѣд., если міръ есть многое, т. е. если существующее сложено изъ такихъ единицъ, то оно совсѣмъ не будетъ имѣть никакой величины. Но съ такой-же необходимостью приходится приписывать существующему безконечную величину. То, что не имѣетъ величины, уже не существуетъ; поэтому вещи множественныя, чтобы существовать, должны имѣть каждая величину и разстояніе отъ другой, которая опять должна имѣть величину и разстояніе отъ другой и такъ далѣе въ безконечность и по всѣмъ направленіямъ, такъ что получается огромная масса вещей, занимающихъ неизмѣримое пространство. Иначе: въ существующемъ части его должны быть удалены другъ отъ друга, т. е. между этими частями должны лежать другія части, между вторыми третьи и т. д., въ безконечность, если именно всѣ части должны имѣть величину. А въ такомъ случаѣ получается безконечное число величинъ, т. е. безконечно огромная величина.

2. Такъ-же Зенонъ доказываетъ, что „многое“ въ одно и тоже время и безконечно по числу и ограниченно. Существующее должно быть ограниченно по числу, потому что многаго должно быть столько, сколько есть, ни болѣе, ни менѣе; но въ то-же самое время его необходимо признать и безграничнымъ по числу, потому что двѣ вещи—тогда двѣ, когда онѣ отдѣлены другъ отъ друга, т. е. между ними что-либо находится, но точно также и между этой новой вещью и каждой изъ прежнихъ должно что-либо находиться, и такъ въ безконечность, слѣд., вещей должно быть безконечное число.

3. Мы считаемъ существующее не единымъ, а многимъ потому, что помѣщаемъ вещи въ различныхъ пунктахъ пространства, мы полагаемъ, что все существуетъ въ пространствѣ. Но, принимая существованіе пространства, мы опять запутываемся въ неразрѣшимыя противорѣчія. Если

все существуетъ въ пространствѣ, и если само пространство дѣйствительно существуетъ, то вѣдь любое пространство само должно быть въ пространствѣ, которое опять должно быть въ пространствѣ-же, и т. д. въ безконечность, а это немыслимо, невозможно. Слѣд., и существующее не можетъ быть въ пространствѣ. (А съ устраненіемъ пространства устраняется и множественность вещей).

4. Мы принимаемъ, что нѣкоторые результаты или дѣйствія производятся совокупностью вещей. Но какъ это возможно и мыслимо? Если бы четверикъ сѣмянъ (множество сѣмянъ) при сотрясеніи производили шумъ, то и каждое отдѣльное зерно, и каждая отдѣльная частичка его должны бы производить шумъ, что однако противорѣчитъ опыту; если-же ни одно зерно не производитъ шума, то сумма нулей не можетъ никогда дать положительной величины, а всегда дастъ только нуль.

Приведенныя доказательства оспариваютъ множественность, чтобы подтвердить единство сущаго, первое основное положеніе элеатскаго ученія. Слѣдующія ниже доказательства оспариваютъ движеніе въ мірѣ, чтобы оправдать второе основное положеніе этой системы—неизмѣнность бытія: движеніе—немыслимо. 1. Прежде всего, гдѣ бы могло происходить движеніе? Нигдѣ! Тѣло всегда занимаетъ пространство, равное своему объему, поэтому въ немъ оно покоится и двигаться не можетъ; но тѣло не можетъ двигаться и тамъ, гдѣ его еще нѣтъ.

Доказательства противъ движенія въ мірѣ.

2. Всякое тѣло, чтобы отъ одного пункта достигнуть до другого, должно сначала пройти половину этого разстоянія, далѣе половину этой половины, затѣмъ половину новой половины и т. д. въ безконечность, т. е. оно должно пройти безконечно много пространствъ, а безконечное не можетъ быть пройдено ни въ какое данное время, слѣд., немыслимо, чтобы тѣло дѣйствительно отъ одного пункта двигалось до другого, хотя это намъ и кажется.

3. Немыслимо, чтобы быстроногій Ахиллесъ догналъ черепаху: это ясно и изъ указаннаго выше основанія и изъ того, что всякій разъ, какъ Ахиллесъ достигнетъ того

пункта, который занимала черепаха, послѣняя опять подвинется нѣсколько впередъ и такъ въ безконечность.

4) Пока что-либо находится въ данный моментъ въ томъ же мѣстѣ, въ томъ-же пунктѣ, оно (не движется а) покоится. Летящая стрѣла въ каждый отдѣльный моментъ находится въ томъ-же пространствѣ, т. е. въ каждый моментъ своего полета она покоится, слѣд., она все время покоится, ея движеніе—кажущееся.

5. Послѣдній аргументъ Зенона имѣетъ цѣлью указать новое затрудненіе въ понятіи движенія тѣлъ, состоящее въ томъ, что два тѣла одинаковой величины, двигающіяся по параллельнымъ линіямъ съ одинаковой быстротой, т. е. пробѣгающія въ одинаковое время одинаковое пространство, при извѣстныхъ условіяхъ проходятъ въ одинаковое время разныя пространства, что противорѣчиво и нелѣпо. Сущность этого аргумента такова. Предположимъ, что два тѣла A и B, проходящія въ одинаковое время съ одинаковой быстротой одинаковыя протяженія, движутся мимо другихъ протяженныхъ и равныхъ тѣлъ C—D,—именно A подлѣ C, B подлѣ D. При этомъ C находится въ покоѣ, а D движется въ обратномъ направленіи къ движенію B. Тогда оказывается, что первое тѣло A, движущееся подлѣ покоющагося тѣла C, пройдетъ только половину его, тогда какъ B въ тоже самое время пройдетъ уже полное протяженіе тѣла D, т. е. вдвое болѣе. Между тѣмъ, по условію, тѣла A и B въ одинаковое время съ одинаковой быстротой проходятъ одинаковое протяженіе. Выходитъ такимъ образомъ нелѣпость: часть оказывается равной цѣлому, тѣло въ одно и тоже время проходитъ, несмотря на свою одинаковую быстроту, и цѣлое протяженіе и половину его.

Мелиссъ.

Другой послѣдователь элеатской философіи—Мелиссъ Самосскій (повидимому тотъ самый, который въ 442 г. разбилъ около Самоса Аѳинскій флотъ) посвящаетъ свое вниманіе не столько полемикѣ съ обычными взглядами, сколько положительному оправданію ученія Парменида. Въ общемъ способъ аргументаціи Мелисса тотъ-же, что и у его предшественниковъ—Элейцевъ, но съ одной стороны

онъ выражаетъ элейскіе доводы въ болѣе обстоятельной, простой и ясной формѣ, съ другой въ его ученіи намѣчаются и нѣкоторыя новыя важныя мысли, именно, признаніе нематеріальности бытія и вмѣстѣ его безконечности.

Бытіе для Парменида казалось еще тѣлеснымъ и ограниченнымъ; тѣлеснымъ-же оно было вѣроятно и для Зенона, хотя послѣдній уже нарушалъ это представленіе тѣмъ, что отвергалъ существованіе пространства. Мелиссъ-же, приписывая бытію безстрастіе и безпечальность, блаженство, прямо отрицаетъ тѣлесность бытія—пунктъ, который отмѣченъ Таннери и еще раньше его русскимъ ученымъ г. Гиляровымъ (въ соч. Софисты, ихъ міровоззрѣніе и судьба, с. 137). Мелиссъ описалъ свойства бытія, его истинныя свойства. Всякое истинное бытіе должно обладать тѣми-же свойствами; слѣд., если-бы вещи, подлежащія чувствамъ и представляемыя нами, существовали истинно, были истиннымъ бытіемъ, то всѣ онѣ должны-бы обладать и его свойствами—т. е. неизмѣнностью, единствомъ и т. д. Но вещи мѣняются, слѣдовательно, не существуютъ истинно. Чтобы существовать истинно, быть неизмѣннымъ и единымъ бытіемъ, вещи не должны имѣть тѣла, въ противномъ случаѣ единое не былобы единымъ, такъ какъ тѣло имѣетъ части, дѣлимо и поэтому не можетъ быть въ строгомъ смыслѣ единымъ. Слѣд., истинно сущее и единое не должно быть тѣломъ, и множество тѣлесныхъ вещей есть иллюзія нашихъ чувствъ. Мелиссъ, повидимому, первый высказалъ подобный взглядъ, поэтому онъ заслуживаетъ того, чтобы за нимъ было признано право на самостоятельное значеніе среди другихъ мыслителей. Такъ какъ Мелиссъ, отвергая протяженность и дѣлимость бытія, въ то же время приписываетъ ему безконечность, то отсюда ясно, что послѣдняя понимается имъ не въ смыслѣ пространственномъ, а въ смыслѣ отвлеченномъ. „Цѣнно или нѣтъ это понятіе, говоритъ Таннери, но честь открытія его принадлежитъ Мелиссу“ (с. 257 р. п.). Въ итогѣ ученіе Мелисса есть довольно ясно выраженный идеализмъ въ формѣ религіозно-монистическаго воззрѣнія. Таковъ былъ результатъ развитія философствованія въ элей-

ской школѣ: Мелиссъ былъ послѣднимъ замѣчательнымъ представителемъ ея.

Ученики Гераклита не были такъ талантливы, какъ послѣдователи Парменида. Они не сумѣли прибавить что-либо существенное къ тому, чего достигъ ихъ глава. Свое подражаніе этому великому мыслителю они довели до шаржа; они стрѣляли въ собесѣдниковъ вычурно-темными изреченіями и еще болѣе обостряли и безъ того казавшіяся иногда парадоксальными мнѣнія своего учителя. Гераклитъ, напр., утверждалъ, что нельзя дважды войти въ однѣ и тѣ же воды рѣки; его ученикъ Кратилъ сталъ утверждать, что этого нельзя сдѣлать и однажды. Но и послѣдователи Гераклита успѣшно защищали догмы его. Вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе древнія философскія ученія имѣли послѣдователей, которые съ извѣстными оговорками находили еще ихъ удовлетворительными. Благодаря этому философія въ V вѣкѣ отличалась уже значительнымъ разнообразіемъ нерѣдко противорѣчивыхъ точекъ зрѣнія, интересовъ и мотивовъ мышленія, которые, однако, имѣли за себя многое.

Послѣдователи Гераклита.

Кратилъ.

Дальнѣйшее развитіе греческаго умозрѣнія опредѣлялось признаніемъ истинности основныхъ положеній Гераклита и Парменида. Нужно было и сохранить мысль Парменида о томъ, что бытіе всегда есть и не можетъ перейти въ небытіе, и въ то-же время считаться съ несомнѣннымъ фактомъ, особенно подчеркнутымъ Гераклитомъ, что все въ мірѣ объято движеніемъ и измѣненіемъ. Нужно было такъ понять міръ, чтобы примирить и совмѣстить въ своемъ взглядѣ эти основныя истины Парменидовой и Гераклитовой философіи. Было-бы однако большой ошибкой представлять себѣ, будто только эти и другія чисто теоретическія проблемы занимали мыслителей V в.; проблема жизни также оказывала глубокое вліяніе; она была и теперь тѣмъ рычагомъ, который приводилъ въ движеніе и теоретическое умозрѣніе.

Дальнѣйшія теоретическія задачи.

Эмпедоклъ (р. ок. 495, † ок. 435), атомисты (**Левкиппъ** (?) и **Демокритъ** (р. ок. 470, † ок. 370) и **Анаксагоръ** (р. ок. 500, † 428).

Вліяніе жизненнаго сознанія на дальнѣйшее развитіе философіи.

М. г.г! Въ то время, какъ послѣдователи Гераклита и Парменида защищали и уясняли свои ученія путемъ критики противоположныхъ имъ обыденныхъ и философскихъ воззрѣній, въ рядахъ самихъ ихъ противниковъ происходило оживленное философское движеніе, вызванное тѣмъ огромнымъ впечатлѣніемъ, какое произвели на умы ученія Гераклита и Парменида, особенно-же послѣдняго. Рѣзко, опредѣленно, съ мощнымъ талантомъ выраженныя, рѣзко, до противоположности, расходящіяся между собою въ нѣкоторыхъ существенныхъ пунктахъ, построенія Гераклита и Парменида, сопоставленныя другъ съ другомъ, давали рядъ противоположныхъ отвѣтовъ на самые коренные вопросы міровоззрѣнія. Вслѣдствіе этого возникла необходимость новыхъ философскихъ построеній, въ которыхъ учитывались выдвинутыя Гераклитомъ и Парменидомъ противоположности и философская мысль искала правильнаго соглашенія ихъ въ міровоззрѣніи болѣе сложномъ, но зато и менѣе оригинальномъ по своимъ принципамъ и руководящимъ точкамъ зрѣнія. При этомъ философія Гераклита оказывалась всетаки болѣе близкой къ обычному сознанію и предшествовавшимъ философскимъ воззрѣніямъ, чѣмъ философія Парменида. Первая отнюдь не считала многообразный міръ лишь призракомъ, напротивъ, она принимала объективную реальность всей міровой дѣйствительности и давала возможность сохранить за нажитыми жизненными идеалами ихъ объективную цѣнность; вторая, объявляя всю міровую и, слѣд., и человѣческую жизнь въ ея многообразіи и противоположностяхъ противнымъ разуму призракомъ, тѣмъ самымъ подрывала ея цѣнность и смыслъ, но въ то-же время не разъясняла и того, какимъ образомъ возможна какая-либо дѣйствительная жизнь въ нѣдрахъ единаго неизмѣннаго сущаго, чуждаго всякой множественности, всякихъ противоположностей, въ которыхъ и осуществляется жизненный процессъ, въ томъ

видѣ, какъ онъ данъ нашему сознанію, и съ которыми связаны нажитые греческимъ сознаніемъ идеалы мѣры и гармоніи и т. п. Міровоззрѣніе Парменида, однимъ словомъ, было радикальнымъ и революціоннымъ, тогда какъ міровоззрѣніе Гераклита скорѣе оказывается наиболѣе полнымъ и цѣльнымъ раскрытіемъ и синтезомъ тенденцій, обнаруживавшихся въ предшествовавшей философіи. Отмѣченнымъ характеромъ и положеніемъ построеній Гераклита и Парменида объясняется отношеніе къ нимъ главнѣйшихъ представителей философіи слѣдующаго за ними поколѣнія: Эмпедокла, атомистовъ (Левкиппа и Демокрита) и Анаксагора.

Объявляя міровой процессъ лишь призракомъ, Парменидъ вмѣстѣ съ объективною реальностью міровой и человѣческой жизни подрывалъ вѣру въ ея смыслъ, ея идеалы, ея духовныя цѣнности, во всякомъ случаѣ дѣлалъ ихъ сомнительными, превращалъ ихъ изъ ясныхъ якобы истинъ въ проблемы. Радикально-революціонная діалектика Парменида опрокидывала не только теоретическія отвлеченныя воззрѣнія, но грозила самимъ исконнымъ устоямъ человѣческой жизни. Здѣсь-то въ нѣдрахъ нажитого жизненнаго сознанія и заключался глубочайшій источникъ реакціи противъ элеатизма.

Во имя интересовъ самой жизни необходимо было не только отстоять реальность мірового процесса, но и такимъ образомъ переработать результаты элейской діалектики, чтобы оправдать объективную цѣнность нажитыхъ человѣчествомъ идеаловъ, а не превращать ихъ какъ и весь міръ, въ достояніе лишь мнѣнія и воображенія.

Подобнаго рода реакціею противъ элеатизма и переработкой его во имя интересовъ жизненнаго сознанія намъ представляются ученія всѣхъ трехъ главнѣйшихъ мыслителей, выступившихъ послѣ Парменида.

Общія черты философіи въ эпоху послѣ Парменида.

Всѣмъ имъ обща одна характерная черта,—именно, извѣстнаго рода консерватизмъ; всѣ они борются противъ переволюціоннаго радикализма Парменида за Гераклита и предшествующую философію въ томъ смыслѣ, что всѣ они

вопреки Парменіду стремятся сохранить и развить мысль объ объективной реальности и цѣнности человѣческой и міровой жизни и ея непосредственной связи съ міровыми началами, разорванной могучею мыслью Парменида. Принятіе объективной реалъности міровой жизни и непосредственной связи ея съ первоначалами, сведеніе всей жизни міра на эти первоначала образуютъ основную догму всѣхъ ученій послѣ Гераклита—Парменида. Противъ отважнаго заявленія Парменида о призрачности міровой жизни, міроВого движенія и многообразія, Эмпедоклъ, атомисты и Анаксагоръ настаиваютъ на несомнѣнной объективной реальности ихъ, дѣлая нѣкоторыя уступки и элеатскому воззрѣнію; и этого рода реализмъ наиболѣе рѣзкое выраженіе находитъ у Анаксагора. Левкиппъ—Демокритъ своимъ ученіемъ о томъ, что на самомъ дѣлѣ существуютъ лишь вѣчно движущіеся атомы—мельчайшія недѣлимыя частицы и пустота, въ которой они соединяются въ различныхъ комбинаціяхъ, до извѣстной степени идутъ навстрѣчу элейскому воззрѣнію. Анаксагоръ же пытался міръ природы мыслить реальнымъ въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ онъ рисуется наивно-реалистической интуиціи, т. е. со всѣми его чувственными качествами и свойствами, какія можно открыть въ послѣднихъ. Въ указанномъ отношеніи воззрѣніе Анаксагора является прямой противоположностью воззрѣнія Мелисса, опредѣленно отрицавшаго реальность чувственныхъ вещей и качествъ ихъ, какъ и истинность чувственнаго познанія. Ясно, что въ вопросѣ о реальности многообразнаго мірового процесса мыслители эпохи, слѣдовавшей за Парменидомъ, въ общемъ возвратились къ точкѣ зрѣнія Гераклита и вмѣстѣ съ нимъ и всего предшествовавшаго іонійскаго міровоззрѣнія, и что развитіе намѣченной Парменидомъ новой точки зрѣнія оказалось имъ не по силамъ.

Реальность мірового процесса.

Но теперь, послѣ Парменида, принятіе реальности міровой жизни въ ея многообразіи и ея противоположностяхъ неизбѣжно вызвало отступленіе не только отъ абсолютнаго монизма Парменида, но и отъ ученія Гераклита о всеединомъ началѣ. Не сомнѣваясь,—вѣроятно, подъ влія-

Множественность началъ.

ніемъ яркихъ указаній Гераклита (да и самого Парменида въ его ученіи о мнѣніи)—въ реальности различій и противоположностей мірового и человѣческаго существованія, мыслители послѣ Парменида эти различія и противоположности признаютъ столь радикальными, что отвергаютъ даже и ученіе Гераклита о конкретномъ всеединствѣ первоначала и видятъ себя вынужденными принять, что сущее не едино, а множественно. Ученіе о единствѣ замѣняется ученіемъ о множественности сущаго, принятіемъ многихъ сущихъ началъ, и этотъ плюрализмъ, чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе усиливается. У Эмпедокла мы замѣтимъ еще нерѣшительность: онъ явно принимаетъ нѣсколько неизмѣнныхъ сущихъ началъ, вмѣсто одного, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ учитъ, что высшій моментъ развитія мірового процесса выражается въ образованіи мірового всесущества, блаженнѣйшаго бога—шара, который потомъ постепенно распадается, чтобы опять постепенно возстать къ новой всеединой жизни. Такимъ образомъ, Эмпедоклъ колеблется между ученіемъ о множественности началъ съ одной стороны и ученіемъ о міровомъ всеединомъ существѣ съ другой. Но плюрализмъ находитъ у атомистовъ уже рѣзкое выраженіе въ видѣ ученія о безконечномъ множествѣ вѣчно движущихся матеріальныхъ недѣлимыхъ сущихъ элементовъ міра; наибольшаго-же развитія плюралистическая тенденція достигаетъ опять у Анаксагора, который не только вмѣстѣ съ атомистами принимаетъ безконечное количество (матеріальныхъ) сущихъ элементовъ но и 1) считаетъ каждый изъ этихъ элементовъ безконечно дѣлимымъ, 2) на ряду съ ними принимаемъ еще начало, противоположное имъ по природѣ, начало невещественное, простое, и этой двойственностью природы міровыхъ началъ еще болѣе обостряетъ мысль о ихъ множественности, и безъ того усиленную принятіяемъ безконечной дѣлимости матеріальныхъ элементовъ.

Міровой процессъ и его отношеніе къ сущему

Представленіе о міровомъ процессѣ и объ отношеніи этого процесса къ сущему у Эмпедокла, атомистовъ и Анаксагора точно также носитъ яснѣе слѣды реакціи противъ Парменида и вмѣстѣ и огромнаго впечатлѣнія произведен-

наго имъ. Это представленіе съ другой стороны направлено и противъ Гераклита, оно есть, вообще, результатъ компромисса между крайними ученіями Гераклита и Парменида.

Съ одной стороны и Эмпедоклъ, и атомисты, и Анаксагоръ принимаютъ дѣйствительное существованіе мірового процесса, слѣдовательно, становятся на сторону Гераклита противъ Парменида, который былъ убѣжденъ, что въ дѣйствительности въ мірѣ нѣтъ никакого движенія, никакого возникновенія и исчезновенія, никакого измѣненія, что это намъ такъ только кажется; удержали эти три мыслителя и другое іонійское воззрѣніе, что міровой процессъ имѣетъ свое реальное основаніе въ сущихъ началахъ вещей, вопреки Пармениду, принципіально отказывавшемуся связать міровой процессъ съ самимъ сущимъ. Но съ другой стороны они отступили отъ Гераклитовскаго ученія о существѣ мірового процесса и переработали его несомнѣнно подъ впечатлѣніемъ размышленій Парменида. Доказательства этого діалектика, что сущее не подлежитъ измѣненію и непреходяще, очевидно показались имъ вполнѣ убѣдительными. Предъ ними встала теперь такая проблема: если міровой процессъ дѣйствительно существуетъ, еели онъ имѣетъ свои основанія въ сущихъ началахъ, есть ихъ дѣйствіе, но если, съ другой стороны, начала неизмѣнны и непреходящи, то въ чемъ же собственно можетъ состоять міровой процессъ? Уже и самъ Гераклитъ и всѣ іонійцы, разсматривавшіе міръ какъ раскрытіе первоначала, должны были отрицать возможность абсолютнаго возникновенія или уничтоженія въ мірѣ; теперь послѣ Парменида эта мысль и высказывается съ полною рѣшительностью: и Эмпедоклъ, и атомисты, и Анаксагоръ въ одинъ голосъ утверждаютъ что на самомъ дѣлѣ ничто не возникаетъ и не исчезаетъ въ строгомъ смыслѣ этого слова. Однако Гераклитъ сводилъ міровой процессъ къ превращенію и смѣнѣ противоположностей и, такимъ образомъ, допускалъ качественное существенное измѣненіе вещей. Теперь послѣ Парменида такое понятіе о міровомъ процессѣ уже отвергается, на мѣсто качественнаго существеннаго измѣненія ставится лишь количественное, и міровой процессъ сводится къ соединенію и раздѣленію неизмѣнныхъ и не-

преходящихъ сущихъ началъ, соединеніе ихъ ведетъ къ возникновенію вещей, раздѣленіе—къ уничтоженію. Нужно было и сохранить реальность мірового процесса и его связь съ сущимъ, и вѣчность и неизмѣнность сущаго,— это была нелегкая задача, и сведеніе мірового процесса на соединеніе и раздѣленіе сущихъ началъ было попыткой рѣшить ее. Не менѣе очевидно, что подобное рѣшеніе невозможно безъ принятія множественности сущихъ началъ. И чѣмъ яснѣе становилась мысль, что неизмѣнность сущаго не допускаетъ превращенія противоположностей другъ въ друга, и чѣмъ отчетливѣе сознавалось безконечное разнообразіе міровой жизни, тѣмъ сильнѣе чувствовалась потребность въ увеличеніи количества основныхъ неизмѣнныхъ элементовъ міра.

Но этотъ смутный силуэтъ намѣчавшагося новаго міровоззрѣнія, общій всѣмъ тремъ мыслителямъ эпохи послѣ Парменида, получилъ болѣе ясныя и опредѣленныя, конкретныя очертанія, подъ вліяніемъ особенностей жизненнаго самосознанія каждаго изъ нихъ.

Міровоззрѣніе Эмпедокла—апологія пиѳагорейскаго жизнепониманія.

Преданіе причисляетъ Парменида къ ревностнымъ послѣдователямъ пиѳагорейства. Но построенное имъ философское воззрѣніе, несомнѣнно, оказалось настолько смѣлымъ и радикальнымъ, что грозило ниспровергнуть и все пиѳагорейское жизнепониманіе. Естественно, это должно было прежде всего въ нѣдрахъ самого пиѳагорейства вызвать реакцію противъ элеатизма, побудить ревностныхъ пиѳагорейцевъ къ переработкѣ элейскаго ученія въ цѣляхъ научно-философскаго оправданія пиѳагорейскаго жизнепониманія. Необходима была научно-философская аналогія пиѳагорейскаго жизнепониманія, опирающаяся, насколько это возможно, на принципы и элеатизма. Въ этой роли и выступаетъ Эмпедоклъ изъ Агригента въ Сициліи. Широкообразованный, разносторонне одаренный, онъ въ то-же время по своему настроенію, стремленіямъ и мечтамъ во многомъ напоминалъ Пиѳагора, подражалъ ему и, какъ это очевидно изъ сохранившихся отрывковъ его сочиненія, былъ убѣжденнѣйшимъ, ревностнѣйшимъ послѣдователемъ пиѳагорейскаго мистико-аскетическаго жизнепониманія. Эмпедоклъ оказалъ

выдающіяся услуги своему отечеству на разнообразныхъ поприщахъ дѣятельности, не только какъ политическій дѣятель, но и какъ инженеръ, благотворитель и т. п. Граждане предлагали ему царскій вѣнецъ. Но онъ отвергъ его, повидимому, предпочитая ему роль чудотворца, пророка и спасителя человѣчества отъ золъ грѣха. Такимъ образомъ, его выступленіе въ роли проповѣдника и философа-апологета пиѳагорейскаго жизнепониманія было какъ нельзя болѣе естественно въ силу особенностей его личности и своевременно вслѣдствіе огромнаго впечатлѣнія, произведеннаго философскимъ воззрѣніемъ Парменида, представлявшимъ изъ себя серьезную угрозу и для пиѳагорейства.

И дѣйствительно, перечитывая дошедшіе до насъ отрывки сочиненій Эмпедокла, можно ясно видѣть, что его философское построеніе представляетъ собою опытъ приспособленія наиболѣе понятныхъ и ясныхъ результатовъ предшествующаго развитія философіи для оправданія пиѳагорейскаго жизнепониманія, оправданія популярнаго, убѣдительнаго и для широкихъ массъ, на которыя стремился распространить свое вліяніе Эмпедоклъ. Всякая апологія, чтобы имѣть успѣхъ, должна заботиться о ясности и извѣстной популяризаціи, тѣмъ болѣе долженъ былъ заботиться объ этомъ Эмпедоклъ, стремившійся повліять на массы, мечтавшій выступить спасителемъ человѣчества отъ золъ и бѣдъ жизни. Апологетическая и популяризаторская тенденція объясняютъ нѣкоторыя особенности міровоззрѣнія Эмпедокла: оно явно упрощено въ весьма важныхъ пунктахъ (напр., въ ученіи объ основныхъ элементахъ опирается просто на общепринятые взгляды), авторъ его заботится болѣе о ясности и образности изложенія своего взгляда, чѣмъ о его обоснованіи и продумываніи и развитіи до конца; онъ съ пышнымъ краснорѣчіемъ набрасываетъ живописную картину міровой жизни лишь съ такимъ разсчетомъ, чтобы въ неё можно было вплэсти и связать съ ней пиѳагорейское воззрѣніе на человѣка, его жизнь, его назначеніе и судьбу.

Средства познанія.

Для построенія такого міровоззрѣнія, которое могло бы оправдывать пиѳагорейское мистико-аскетическое жизнепони-

маніе, недостаточно опираться лишь на органы чувствъ; не достаточно и одного разума; необходимо кромѣ нихъ божественное откровеніе и вѣра въ него. Эмпедоклъ, естественно, и рекомендуетъ воспользоваться, всѣми этими источниками познанія.

Основныя положенія міровоззрѣнія Эмпедокла.

Подобно Пармениду, Эмпедоклъ отмѣчаетъ основныя предпосылки, на которыя должно опираться его метафизическое построеніе, и эти предпосылки онъ и беретъ изъ ученія Парменида о сущемъ, именно онъ выдвигаетъ въ качествѣ самоочевидныхъ аксіомъ положенія Парменида, что сущее не можетъ исчезнуть, стать не сущимъ, а изъ не сущаго ничто не можетъ возникнуть (фр. 12), что во „Всемъ“ нѣтъ ни пустоты, ни излишка (13. 14). И этими парменидовскими предпосылками Эмпедоклъ тотчасъ же пользуется для того, чтобы отмѣтить несомнѣнность пиѳагорейской догмы, что нѣтъ ни дѣйствительнаго рожденія, въ смыслѣ возникновенія существа, ранѣе никакъ не существовавшаго, ни дѣйствительной смерти—въ смыслѣ полнаго уничтоженія, прекращенія всякаго существованія, а что есть только измѣненіе формы существованія, смѣна одной формы существованія другою (фр. 8 и 15). Итакъ нѣтъ ни смерти нашей, ни рожденія въ строгомъ смыслѣ слова, а мы безсмертны, существуемъ всегда, лишь въ разныхъ формахъ. Но что-же тогда должны означать слова: рожденіе и смерть? и вообще, къ чему-же сводится міровой процесъ, если въ немъ лишь вѣчная жизнь, и нѣтъ ни возникновенія, ни уничтоженія? Рожденіе и смерть суть лишь не точные, условные, термины для обозначенія міровыхъ процессовъ соединенія и разложенія, раздѣленія, или яснѣе: объединеніе элементовъ въ извѣстную форму существованія есть то, что называется рожденіемъ, а разложеніе этой сложной формы на болѣе простыя называютъ смертью.

Но какимъ-же образомъ міръ полонъ жизни, жизни вѣчной? и какимъ образомъ и отъ чего происходитъ смѣна формъ ея, то, что на обыкновенномъ языкѣ извѣстно подъ именемъ рожденія и смерти?

Эмпедоклъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ живописнымъ изображеніемъ міра, его началъ и мірового процесса.

Если нѣтъ ни рожденія въ смыслѣ возникновенія чего-то ранѣе не бывшаго, ни смерти въ смыслѣ полнаго прекращенія существованія, а есть только либо образованіе болѣе сложной формы существованія чрезъ соединеніе, либо распаденіе болѣе сложнаго существованія на болѣе простыя, то отсюда очевидно, что надъ всею міровою жизнью и въ ея цѣломъ, и въ ея частяхъ, властвуютъ двѣ вселенскія силы: единящая и раздѣляющая, примиряющая и обособляющая, Любовь, Гармонія, и Вражда, Ненависть. Это—популярное выраженіе идеи, которая не только ясно была намѣчена нѣсколькими предшественниками Эмпедокла, но и гораздо глубже продумана была Гераклитомъ и пиѳагорейцами.

Что же именно соединяютъ или обособляютъ Любовь-Гармонія и Вражда, вызывая или осложненіе или распаденіе вѣчной міровой жизни, мірового „Всего“?

Вся міровая жизнь есть такое или иное комбинированіе нѣкоторыхъ неизмѣнныхъ, вѣчныхъ, сущихъ началъ, міровыхъ элементовъ или,—какъ выражется Эмпедоклъ,—„корней“ всего существующаго. Эти корни: Зевсъ, Гера, Аидоней и Нестисъ (фр. 6); они-же—огонь, воздухъ, вода и земля. Эти начала были намѣчены многими предшествующими и наукообразными и миѳологическими мыслителями; они были понятны и для обыденнаго житейскаго сознанія, и Эмпедоклу какъ апологету должно было казаться очень выгоднымъ примкнуть къ столь распространенному представленію; это онъ и дѣлаетъ безъ дальнѣйшихъ доказательствъ.

Такимъ образомъ, Эмпедоклъ и получаетъ шесть началъ существующаго: два дѣятельныхъ, и четыре пассивныхъ. Это ученіе о началахъ мнѣ представляется просто популярной переработкой пиѳагорейскаго взгляда. Принятіе двухъ дѣятельныхъ началъ, гармоніи и вражды это—просто расчлененіе пиѳагорейско-гераклитовской идеи о существованіи какъ гармонированіи противоположностей; принятіе четырехъ пассивныхъ началъ есть популярная переработка пиѳагорейскаго ученія о пассивномъ безпредѣльномъ, которое форми-

руется Предѣломъ. И самое раздѣленіе началъ на двѣ группы навѣяно тѣмъ же пиѳагорействомъ, которое Предѣлъ считало началомъ дѣятельнымъ, формирующимъ, безпредѣльное—пассивнымъ, формируемымъ.

Что міровыя начала для Эмпедокла, какъ и для всѣхъ его предшественниковъ, тѣмъ самымъ и божественны, это разумѣется само собою. Эмпедоклъ самъ указываетъ на ихъ божественность. Не менѣе несомнѣнно, что всѣ начала у него не просто матеріальныя, но и живыя, обладаютъ душою, мыслью, разумѣніемъ, такъ что все существующее оказывается и у Эмпедокла живымъ и разумнымъ: все живо (все дышетъ), все одарено разумѣніемъ, сознаніемъ (фр. 100, ст. 14; 102, 103, 110, ст. 10 и др.).

Эмпедоклъ принимаетъ два основныхъ направленія міровой жизни, съ необходимостью періодически смѣняющихъ другъ друга. Они соотвѣтствуютъ дѣятельнымъ міровымъ силамъ: любви—гармоніи и враждѣ—раздору. Первая представляется Эмпедоклу источникомъ всего прекраснаго, всякаго добра и счастья, вторая—всего злого, дурного, всякаго несчастья. Такимъ образомъ, движимыя этими силами, корни существующаго или создаютъ подъ постепенно усиливающимся воздѣйствіемъ любви-гармоніи все болѣе сложное и гармоничное, все болѣе совершенное существованіе міра и вещей, или наоборотъ, подчиняясь власти раздора, постепенно разрушаютъ и ухудшаютъ жизнь міра и его существъ. Первый процессъ заканчивается образованіемъ всеединой гармоничной міровой жизни, въ формѣ блаженнаго мірового во всѣхъ отношеніяхъ закругленнаго, совершеннаго существа—мірового шара (сфэроса). Второй процессъ приводитъ въ концѣ концовъ къ состоянію полной бѣдственной дезорганизаціи и обособленности элементовъ міровой жизни. Какъ маятникъ часовъ, качается міровой процессъ между двумя указанными полюсами существованія,—совершеннаго раздробленія и совершеннаго единенія, зла и добра, несчастія и блаженства; міровое всесущество то постепенно умираетъ подъ дѣйствіемъ раздора, то опять воскресаетъ къ новой совершенной и блаженной всеединой жизни подъ благодѣтельнымъ дѣйствіемъ любви. Что происходитъ въ

крупныхъ размѣрахъ съ цѣлымъ, то въ размѣрахъ малыхъ имѣетъ мѣсто въ его частяхъ и отдѣльныхъ существахъ: и въ послѣднихъ всякое рожденіе, всякая организующаяся жизнь, всякое появленіе новаго существа есть плодъ любви, соединяющей, гармонически смѣшивающей зерна мірового существованія въ тѣ или иныя формы; всякая смерть—ихъ разложеніе для перехода въ иныя формы.—Въ этой картинѣ міра и его ритмической жизни не трудно узнать популярное воспроизведеніе съ нѣкоторыми измѣненіями уже извѣстнаго намъ орфическаго и гераклитовскаго воззрѣнія на міръ какъ на живое, умирающее и воскресающее, существо, какъ на великій чувственно-психическій единый вселенскій организмъ, по неизбѣжнымъ, имманентнымъ ему законамъ то распадающійся на болѣе простые, но всетаки живые элементы, то опять возстановляющій свою жизнь во всей ея сложности и вмѣстѣ гармоничномъ единствѣ. Въ набросанномъ рукою Эмпедокла рисункѣ началъ и жизни міра есть не мало пробѣловъ. Особенно-же бросается въ глаза умолчаніе о томъ, какъ относятся другъ къ другу и къ всеединому міровому существу—сфэросу міровыя силы и міровые корни—элементы. Что это? результатъ отрывочности нашихъ источниковъ? или недосказанность? Мы склоняемся въ пользу послѣдняго предположенія. Представленіе Эмпедокла о мірѣ, по всей видимости, внушено его представленіемъ о живомъ организмѣ. Подмѣченные въ послѣднемъ элементы и силы организаціи и дезорганизаціи Эмпедоклъ перенесъ на міровой организмъ, не задумываясь надъ тѣмъ, въ какомъ именно отношеніи стоятъ эти элементы и силы къ организму какъ единому цѣлому. Можетъ быть ему казалось, что для его популярно-апологетическихъ цѣлей ему нѣтъ нужды запутываться въ вопросъ объ отношеніи единаго къ многому въ той же самой субстанціи, что набросанная имъ космологическая картина достаточно оправдываетъ основные пункты пиѳагорейскаго жизнепониманія. Дѣйствительно, какъ исходная Парменидовская предпосылка о непреходящемъ характерѣ сущаго служитъ Эмпедоклу для того, чтобы тотчасъ выдвинуть очевидность безсмертія человѣческаго, такъ и его космологія предназначена для

того, чтобы подробнѣе раскрыть и оправдать пиѳагорейскую догму безсмертія во всѣхъ ея главныхъ моментахъ. Ученіе о божественныхъ „корняхъ“ существующаго оправдываетъ пиѳагорейскую вѣру въ божественную природу человѣческой души. Переселеніе душъ космологія Эмпедокла можетъ разсматривать какъ необходимый имманентный моментъ мірового процесса. Возможность жизни и души имѣетъ свою метафизическую основу въ томъ, что корни всего существующаго не только матеріальны, но и психичны; извѣстная комбинація ихъ даетъ то, что называется жизнью и душою; и гдѣ есть эта комбинація, тамъ есть жизнь и душа, есть живое существо, или на языкѣ Эмпедокла— образъ или форма существованія, или, еще иначе, вселеніе души въ тѣло. Эти формы существованія, по Эмпедоклу, должны необходимо проходить различныя ступени совершенствованія или ухудшенія вмѣстѣ съ эволюціей самого міра. Чѣмъ болѣе власти пріобрѣтаетъ въ мірѣ злоба, тѣмъ въ менѣе и менѣе совершенныя формы должны группироваться божественные корни существующаго, тѣмъ менѣе совершенныя тѣла и души, души болѣе злыя и несчастныя, должны возникать. И наоборотъ, чѣмъ большій перевѣсъ пріобрѣтаетъ въ мірѣ любовь, тѣмъ болѣе совершенныя комбинаціи элементовъ возникаютъ, т. е. тѣмъ болѣе совершенныя формы существованія создаются. Чтобы принять при этихъ условіяхъ возможность непрекращающагося существованія того-же существа, нужно было допустить, что та или иная комбинація элементовъ никогда не бываетъ окончательно и абсолютно разрушаема, и что даже въ моментъ самой сильной власти злобы отъ нея всегда остается зачатокъ, который потомъ въ міровомъ процессѣ, совершающемся подъ властью любви, постепенно проходитъ все болѣе и болѣе совершенныя формы. Эти зачаточныя комбинаціи могутъ быть различны по таящимся въ нихъ возможностямъ, и этимъ различіемъ будетъ объясняться различіе разныхъ существъ по качествамъ и достоинству ихъ природы. Въ этомъ заключалось метафизическое основаніе возможности вѣры Эмпедокла въ свою божественную природу и въ свое

природное превосходство надъ обыкновенными смертными въ ихъ земномъ состояніи.

Таковъ путь, ведущій къ ученію о душепереселеніяхъ отъ космологіи Эмпедокла. Въ „Очищеніяхъ“ онъ изображаетъ душепереселеніе какъ дѣйствіе всемогущей судьбы, какъ клятву боговъ, какъ изверженіе стихіями изъ себя грѣшника, обреченнаго на принятіе всевозможныхъ формъ смертныхъ тварей, земного, бѣдственнаго существованія: сила воздуха гонитъ грѣшниковъ въ море, море извергаетъ ихъ на землю, земля къ лучамъ свѣтоноснаго солнца, а послѣднее опять бросаетъ ихъ въ вихрь воздуха. Одна стихія принимаетъ ихъ отъ другихъ и всѣмъ они ненавистны (фр. 115). Въ сочиненіи „О природѣ“ есть намеки на разсмотрѣніе ученія о душепереселеніяхъ съ точки зрѣнія природы самихъ тварей (110). Все, по воззрѣнію Эмпедокла, обладаетъ разумѣніемъ, все причастно мысли (110, ст. 10), и все стремится возвратиться къ своей исконной природѣ (ст. 9). А эти исконныя природы суть „корни“ и силы любви и вражды. Мы можемъ познавать ихъ всѣ и уподобляться имъ всѣмъ: чрезъ нашу землю—землѣ, чрезъ воду—водѣ, чрезъ воздухъ—воздуху, чрезъ любовь—любви, чрезъ ненависть — ненависти (фр. 109). Внутреннее содержаніе человѣка опредѣляется составомъ его существа, комбинаціей элементовъ въ его крови, этой основѣ жизни и души. Такъ какъ элементы одарены психическою стороною, то очевидно, что мысли, чувства и желанія человѣка необходимо будутъ соотвѣтствовать характеру его составныхъ элементовъ (фр. 105, 106, 107) и измѣняться вмѣстѣ съ измѣненіемъ послѣднихъ (фр. 108). Итакъ все будетъ зависѣть отъ того, какія начала мы будемъ растить въ себѣ, чему мы будемъ все болѣе и болѣе уподобляться. Отъ человѣка зависитъ создать въ себѣ тотъ или иной внутренній міръ и вмѣстѣ съ этимъ предопредѣлить себѣ и соотвѣтствующее мѣсто въ міровомъ процессѣ, вступить-ли въ царство любви или низринуться во власть ненависти, постепенно достигать все болѣе высокаго и блаженнаго состоянія или погружаться въ пучины злобы и бѣдствій. Въ познаніи этой истины и слѣдованіи ей—высшее сокровище

человѣка. Философія Эмпедокла и открываетъ людямъ эту благодѣтельную истину. Но она обѣщаетъ имъ и нѣчто большее, она сулитъ имъ не только очищеніе отъ грѣховъ и ихъ слѣдствій, но и власть надъ явленіями и силами природы на благо людей (фр. 111). Эти мистическія вѣрованія и обѣщанія еще болѣе убѣждаютъ въ томъ, что философствованіе Эмпедокла было всецѣло проникнуто орфико-пиоагорейскими настроеніями; его глубочайшій мотивъ—вѣра въ высшее назначеніе человѣческой души и связанное съ ней мистико-аскетическое отношеніе къ земной жизни. Земная жизнь—юдоль скорби и бѣдствій, физическихъ и нравственныхъ,—но истинный удѣлъ души—божественная, блаженная жизнь, безсмертіе.

Но о какомъ-же и чьемъ безсмертіи учитъ космологія Эмпедокла? Съ перваго взгляда можетъ показаться, что Эмпедоклъ имѣетъ въ виду не индивидуальное безсмертіе, а лишь вѣчность самихъ началъ міровой жизни. Вѣдь въ самомъ дѣлѣ, по ученію Эмпедокла смерти нѣтъ какъ будто лишь въ томъ смыслѣ, что вѣчны и даже неизмѣнны тѣ корни, тѣ сущіе элементы, въ разнообразномъ комбинированіи которыхъ состоитъ міровой процессъ, міровая жизнь; другими словами, въ строгомъ смыслѣ слова живутъ вѣчно эти „корни“ всего, и кромѣ этой жизни и нѣтъ никакой жизни, какъ и нѣтъ ни дѣйствительнаго возникновенія, ни дѣйствительнаго уничтоженія. О. Гильбертъ (вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими) полагаетъ, что вѣра Эмпедокла въ личную неземную жизнь противорѣчитъ его теоріи, что носительницей жизни является кровь, такъ какъ изъ этой теоріи должно бы вытекать, что съ разрушеніемъ крови должна разрушиться и душа даннаго человѣка, и что слѣдовательно, послѣдній не существовалъ до возникновенія этой крови и перестаетъ существовать по разложеніи ея. Ссылка на противорѣчіе не доказываетъ здѣсь ничего. Эмпедоклъ рѣшительно заявляетъ, что глубоко ошибаются тѣ, кто принимаетъ эфемерность человѣческаго существованія, онъ твердо настаиваетъ, что человѣкъ существовалъ и ранѣе рожденія, и будетъ существовать и послѣ такъ называемой смерти, и нигдѣ онъ не дѣлаетъ оговорки, что

онъ имѣетъ въ виду не индивидуальное безсмертіе. Отсюда ясно, по крайней мѣрѣ, что Эмпедоклъ вѣрилъ въ безсмертіе индивидуальное, а не какое-то иное; это рѣшительно подтверждается и тѣмъ, что онъ принимаетъ рядъ своихъ собственныхъ предшествующихъ существованій.

М. гг! Философское ученіе Эмпедокла имѣло большія внѣшнія достоинства: оно было изложено краснорѣчивымъ, торжественнымъ, нерѣдко поэтическимъ языкомъ, оно было образно и популярно, въ немъ чувствовался паѳосъ проповѣдника. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно страдало большими и явными внутренними недостатками. Принимая множественность различныхъ и обособленныхъ міровыхъ началъ и противоположныхъ міровыхъ силъ, Эмпедоклъ въ то-же время живописуетъ міръ какимъ-то единымъ организмомъ, подчиненнымъ необходимымъ законамъ; такого рода монизмъ является въ ученіи Эмпедокла чѣмъ-то противорѣчивымъ, неяснымъ и произвольнымъ. Далѣе, функціи міровыхъ силъ, единящей любви и раздѣляющей ненависти были обрисованы такими неопредѣленными и общими чертами, что дѣйствія ихъ въ міровомъ процессѣ невольно смѣшивались и самыя силы мѣнялись при этомъ своими ролями: чтобы соединять элементы, необходимо выдѣлить ихъ изъ однородныхъ массъ, въ которыхъ они находились; и раздѣлять образовавшіяся гармоничныя соединенія значитъ соединять элементы въ конгломераты. Очевидно, общая и неопредѣленная ссылка на такія міровыя силы лишь возбуждала воображеніе, но едвали что объясняла. Наконецъ, несомнѣнно, Эмпедоклу не удалось удовлетворительно обосновать свою вѣру въ безсмертіе и душепереселенія: что божественные элементы—корни вѣчны и неизмѣнны, это было ясно изъ его ученія; но что вѣчно существуютъ и частныя существа, этого онъ не показалъ: напротивъ, изъ его ученія о міровыхъ началахъ и міровомъ процессѣ скорѣе съ необходимостью вытекало, что частные существа суть лишь временныя комбинаціи міровыхъ элементовъ, необходимо періодически разрушаемыя и замѣняемыя новыми комбинаціями; и что, такъ какъ въ смерти тѣло и въ частности кровь распадаются на свои со-

ставные элементы, а кровь и является носительницей жизни, души, то и душа распадается на свои составные элементы и перестаетъ существовать. Ученіе Эмпедокла не объясняло, какимъ же образомъ могла сохраниться душа по распаденіи ея основы, и что оставалось отъ души, чтобы потомъ облечься въ новый „хитонъ“, въ одежду новой земной жизни.

Ясно, что переработка элейскаго ученія, исполненная въ цѣляхъ оправданія пиѳагорейскаго жизнепониманія, сама по себѣ не могла имѣть прочнаго значенія. Особенно же она должна была показаться неудовлетворительной умамъ иного склада и настроенія,—умамъ, болѣе чѣмъ Эмпедоклъ и пиѳагорейцы, свободнымъ отъ мистической тенденціи, настроеннымъ раціоналистически и тяготѣющимъ къ чисто имманентному пониманію задачъ жизни. Этимъ свѣтскимъ умамъ ничего не говорила мистическая концепція всеединаго мірового существа, сохраненная Эмпедокломъ. Для нихъ и орфико-пиѳагорейскій догматъ безсмертія былъ лишь заблужденіемъ, противорѣчившимъ основнымъ философскимъ принципамъ и притомъ ни къ чему не нужнымъ. Какъ было указано, величайшій представитель атомистовъ блага духовныя рѣшительно предпочитаетъ во всѣхъ областяхъ человѣческой жизни благамъ чувственнымъ; выше-же всего ставитъ онъ благо познанія истины. На его взглядъ добиться объясненія хотя бы и мелкаго факта имѣетъ гораздо болѣе цѣны, чѣмъ обладаніе самымъ могущественнымъ царскимъ тономъ. Но моральныя цѣли атомистовъ, при всей возвышенности и тонкости ихъ, не выходили за предѣлы наличной земной жизни; состояніе покойнаго и свѣтлаго внутренняго довольства человѣка, какъ разумнаго, но лишь земного существа—вотъ ихъ высшій жизненный идеалъ. Въ такомъ раціоналистическомъ, имманентномъ, реалистическомъ воззрѣніи атомистовъ на человѣческую жизнь заключалось побужденіе отбросить какъ догматъ безсмертія души, такъ и мистическую концепцію божественнаго всесущества, сохраненную Эмпедокломъ, остаться съ одною лишь множественностью чисто естественныхъ началъ и построить міровоз-

Имманентное реалистическое воззрѣніе на жизнь у атомистовъ.

зрѣніе наиболѣе свѣтское, наиболѣе свободное отъ вліянія мистическихъ чувствъ и стремленій, наиболѣе объективистическое и раціоналистическое, сухое и прозаическое, какое только имѣла прекрасная Греція, столь чуткая ко всему гармоничному, идеальному.

Основныя положенія атомистическаго міровоззрѣнія.

Существо міровоззрѣнія Левкиппа (неизвѣстно, изъ Милета, Элеи или Абдеръ во Ѳракіи) и Демокрита (изъ Абдеръ, разработавшаго основныя мысли Левкиппа въ примѣненіи къ частнымъ областямъ существующаго) можно сосредоточить въ слѣдующихъ положеніяхъ. Въ реальномъ небытіи—безграничной пустотѣ существуетъ сущее полное,—именно безконечное множество вещественныхъ, обладающихъ природнымъ движеніемъ, вѣчныхъ, неизмѣнныхъ и недѣлимыхъ бытій, совершенно однородныхъ и различающихся лишь формой, величиной, положеніемъ и порядкомъ, иначе: существуютъ атомы и пустота. Между атомами въ различныхъ мѣстахъ необходимо происходятъ столкновенія, переходящія въ законосообразныя вихревыя движенія; послѣднія, соединяя и разъединяя атомы, въ зависимости отъ ихъ механико-геометрическихъ свойствъ, создаютъ и разрушаютъ міры, а въ мірахъ предметы и существа; соединеніе атомовъ есть такъ наз. возникновеніе, рожденіе; раздѣленіе и разсѣяніе—такъ называемое уничтоженіе, смерть. Міръ, и въ цѣломъ и въ частяхъ, въ конечномъ счетѣ сводится на движеніе атомовъ.

Это міровоззрѣніе въ своихъ существенныхъ пунктахъ прежде всего—явная и рѣзкая оппозиція элеатизму во имя іонійскаго воззрѣнія, но воззрѣнія раціонализированнаго, упрощеннаго и обобщеннаго; вмѣстѣ съ тѣмъ оно носитъ и слѣды вліянія какъ элеатизма, такъ и пиѳагорейства.

Чистый натурализмъ и панкинетизмъ.

Какъ видно изъ сказаннаго, атомизмъ нельзя считать порожденіемъ чисто теоретическаго стремленія: онъ обусловленъ и особенностями жизненнаго сознанія атомистовъ. Это сознаніе дало направленіе ихъ теоретическому созерцанію міра. Послѣднее было сосредоточено болѣе на той сторонѣ жизни, которая обща человѣку со всѣмъ міромъ и

отвлекалось отъ спеціально-человѣческихъ, мистическихъ и идейныхъ, сторонъ существованія. Душа у нихъ означаетъ жизнь, жизнь-же приравнивается къ движенію, и все существующее представляется объятымъ движеніемъ, движущимся по самой природѣ своей. Мистическій (пантеистическій и панентеистическій) панзоизмъ предшественниковъ—іонійцевъ атомисты упрощаютъ, дѣлаютъ болѣе отвлеченнымъ и общимъ, превращаютъ въ натуралистическій панкинетизмъ.

Они стремятся мыслить природу безъ ея обычнаго предиката—божественности; божество-природа замѣняется природою просто; положеніе: міръ божественъ получаетъ смыслъ: все естественно. Живое подмѣняется движущимся: основнымъ типомъ жизни ставится движеніе, и высшія формы ея объявляются только особыми комбинаціями наиболѣе тонкихъ и быстрыхъ движеній; при этомъ все міровое движеніе освобождается отъ власти высшихъ, идейныхъ законовъ и подчиняется лишь общему внѣморальному закону необходимой причинной связи, устраняющей всякій случай и произволъ. Этотъ протестъ противъ пантеизма и панзоизма задѣваетъ не только іонійскихъ мыслителей, но и элеатовъ, воззрѣніе которыхъ несомнѣнно имѣло теософскій характеръ.

Въ болѣе конкретномъ развитіи своей точки зрѣнія атомисты яснѣе обнаруживаютъ свое отрицательное отношеніе къ элеатизму.

Въ полную противоположность именно элеатамъ, отрицавшимъ реальность мірового движенія, атомисты выдвигаютъ его абсолютную реальность: міровое движеніе по ихъ убѣжденію не только не мнится лишь и не воображается, а существуетъ дѣйствительно и объемлетъ все; болѣе того: оно реально абсолютно, оно присуще міровымъ началамъ по самой ихъ природѣ, въ міровыхъ началахъ поэтому необходимо принять и изначальное, вѣчное движеніе. Атомисты, непосредственно принимая жизнь—движеніе въ мірѣ, реальное основаніе этого движенія полагали въ абсолютныхъ движеніяхъ, т. е. въ самодвижущихся по природѣ началахъ: это обычная логика наивнаго метафизическаго умозрѣнія, та самая, которой слѣдовали какъ всѣ предшественники атомистовъ, такъ потомъ и самъ Аристотель, поэтому, неспра-

ведливо упрекавшій атомистовъ въ томъ, что они произвольно приписали міровымъ началамъ движеніе „по природѣ“.

Безконечная множественность вмѣсто единства.

Оппозиція элеатизму-же (хотя и не ему одному) проявилась и въ томъ, что атомисты вмѣсто единаго сущаго принимаютъ безконечное количество сущихъ началъ, слѣдовательно, мыслятъ и множественность не только реальной, но и безконечной и, подобно движенью, реальной абсолютно.

Матеріализмъ атомистовъ

Правда, вмѣстѣ со всѣми своими предшественниками, атомисты считали сущее вещественнымъ; ихъ міровыя начала суть частицы вещества. Но въ отличіе отъ прежнихъ мыслителей они пытались устранить или по крайней мѣрѣ, насколько лишь возможно, нивеллировать психическій моментъ, которымъ тѣ надѣляли сущее: сущее у атомистовъ обладаетъ лишь движеніемъ. Есть извѣстія, что атомисты не считали живыми существами небесныя свѣтила. Однако, атомизмъ нельзя считать вполнѣ послѣдовательнымъ абсолютнымъ матеріализмомъ. Атомисты принимали два рода движенія въ мірѣ: 1) движеніе, присущее началамъ по самой ихъ природѣ, и 2) механически-необходимое движеніе, производимое столкновеніемъ самодвижущихся сущихъ вещественныхъ началъ. Перваго рода движеніе, присущее началамъ самимъ по себѣ, есть остатокъ гилозоистическаго представленія о нихъ, которое раздѣлялось всѣми мыслителями до атомистовъ,—остатокъ того самодвиженія, которымъ іонійскіе предшественники атомистовъ надѣляли свое живое начало.

Подчиненіе мірового движенія разумной необходимости.

Атомисты не въ состояніи были лишить и построенный ихъ мыслью міръ всякихъ слѣдовъ и признаковъ, связанныхъ съ началомъ сознательнымъ, разумнымъ: это обнаружилось въ ихъ ученіи, что ничто не происходитъ случайно, но что все подчинено разумной необходимости: въ чемъ бы ни заключался этотъ міровой логосъ атомистовъ, онъ роднитъ ихъ міръ съ началомъ разума; какъ мы видимъ, начала ихъ—не просто вещественныя и самодвижущіяся, но и проникнутыя какимъ-то логосомъ, какимъ-то разумнымъ закономъ, хотя

бы это и былъ лишь общій законъ причинности, а не тѣ высшіе идейные имманентные законы, въ существованіе которыхъ вѣрилъ Гераклитъ и другіе іонійцы.

Если свои самодвижущіяся матеріальныя начала атомисты считали не только вѣчными, но и полными, внутренно однородными, недѣлимыми и неизмѣнными: то всѣ эти признаки они взяли изъ элеатскаго ученія о единомъ сущемъ; въ этомъ отношеніи атомы, дѣйствительно, суть ничто иное, какъ раздробленное на безконечное количество частей единое сущее элеатовъ.

Различія между атомами.

Но атомисты вопреки элеатамъ допускаютъ въ сущемъ и различія, и при томъ различія безконечныя, въ четырехъ отношеніяхъ: по формѣ, величинѣ, порядку и положенію. слѣдовательно, различія механико-геометрическаго характера. Множественность этихъ различій вмѣстѣ съ безконечнымъ числомъ сущихъ элементовъ принята была атомистами потому, что иначе они считали невозможнымъ объяснить безконечное разнообразіе въ мірѣ.

Сущее—полное и не сущее—пустота.

Явно противъ элеатовъ было направлено утвержденіе атомистовъ, что кромѣ сущаго ничуть не менѣе его существуетъ и не сущее, или иначе, что кромѣ сущаго—полнаго существуетъ пустота. Полное и пустота, сущее и не сущее, оба безконечныя, являются у атомистовъ основными элементами мірового существованія. Не сущее, пустоту, какъ и разнообразіе между атомами, атомисты приняли потому, что безъ пустоты невозможно было бы движеніе въ мірѣ, какъ это доказывали и сами элеаты. Но атомисты обратили элеатскіе доводы въ свою пользу, разсуждая, очевидно, слѣдующимъ образомъ: если движеніе безъ пустоты невозможно, а движеніе—несомнѣнный фактъ, то, слѣдовательно, пустота существуетъ. Въ подобныхъ разсужденіяхъ сказывается различіе въ направленіи элеатскаго и атомистическаго изслѣдованія: первое на основаніи апріорныхъ дедукцій отвергаетъ факты опыта; второе наоборотъ опирается на опытъ и постулируетъ реальность условій, дѣлающихъ факты возможными.

Первоначальное движеніе атомовъ.

Атомы обладаютъ природнымъ движеніемъ, которое возможно благодаря пустотѣ. Не будь послѣдней, оно бы не осуществилось. Какого рода было это первоначальное движеніе, не ясно; всего вѣроятнѣе, что атомисты просто принимали изначальныя атомныя движенія, не ограничивая ихъ какимъ-либо образомъ, т. е. принимали всевозможныя движенія. Послѣднія повели къ столкновеніямъ атомовъ, т. е. породили производное, механически обусловленное, движеніе, и это-то движеніе и повело къ образованію міра и вещей въ разныхъ пространствахъ безграничной пустоты. Столкновеніе атомовъ и группъ ихъ формируется въ вихревыя вращательныя движенія, которыя постепенно охватываютъ все большія и большія массы атомовъ, раздѣляя и соединяя ихъ по механическимъ законамъ. Нашъ міръ не единственный; кромѣ него существовало, существуетъ и будетъ существовать много другихъ міровъ. Изъ скучившихся въ серединѣ болѣе тяжелыхъ атомовъ образовалась земля; изъ болѣе мелкихъ оттѣсненныхъ вверхъ—небо, воздухъ и огонь; выдѣлившіяся изъ нихъ болѣе плотныя массы отъ быстраго движенія раскалились и стали свѣтилами и звѣздами. Изъ подобныхъ же сочетаній атомовъ образуются и всѣ вещи и всѣ существа. Различіе ихъ зависитъ отъ различія атомовъ и ихъ комбинаціи. И души состоятъ изъ атомовъ. Какъ должно предполагать, нажитое сознаніе различія между душою и тѣломъ съ одной стороны, и можетъ быть и наблюденія надъ кровью, которая и ранѣе уже считалась основою жизни и души, побудили атомистовъ утверждать, что душа состоитъ изъ особаго рода атомовъ: самыхъ мелкихъ, гладкихъ, круглыхъ, огневыхъ. Эти атомы—самые подвижные, они проникаютъ и все наше тѣло, и всякія тѣла и весь міръ; они-то и порождаютъ явленія тепла и жизни всюду, гдѣ мы послѣднія ни замѣчаемъ. Всѣ душевные процессы, ощущенія, мышленіе и т. п. суть движенія этихъ атомовъ. Очевидно, процессъ образованія міра получаетъ у атомистовъ механико-геометрическій характеръ: въ основу его полагаются движенія частицъ, обусловленныя ихъ формой, величиной, положеніемъ и порядкомъ. Это напоминаетъ пиѳагорейскую точку зрѣнія; но рѣзкое

Мірообразованіе.

отличіе атомистической натурфилософіи отъ пиѳагорэйства заключается въ томъ, что она устраняетъ пиѳагорейскую мысль объ инородномъ міровомъ зиждительномъ началѣ— предѣлѣ и числѣ; атомы суть и матеріалъ міра и его формирующій факторъ.

Этотъ общій обзоръ главнѣйшихъ положеній атомистическаго міровоззрѣнія едвали позволяетъ сомнѣваться въ томъ, изъ какихъ тенденцій оно выросло и противъ какихъ направлено; какъ и въ томъ, что въ своемъ протестѣ противъ мистическихъ и теософскихъ, элеатскихъ-ли то или іонійскихъ, воззрѣній, въ своемъ стремленіи къ чистому натурализму и объективизму атомисты зашли уже слишкомъ. далеко.

Отношеніе атомизма къ жизненному сознанію.

Свыше мѣры нивеллированные принципы метафизики атомистовъ пригодны были для того, чтобы со всею рѣзкостью отстоять противъ элеатовъ абсолютную реальность движенія и множественности въ мірѣ. Міровоззрѣніе атомистовъ было въ корнѣ враждебно мистико-аскетическому и трансцендентному воззрѣнію на задачи жизни, защищаемому орфико-пиѳагорейцами и въ частности Эмпедокломъ. По убѣжденію атомистовъ, вмѣстѣ съ разрушеніемъ тѣла должны неизбѣжно разсѣиваться и атомы души и жизнь индивидуума должна прекращаться; а никакой другой жизни, никакихъ другихъ высшихъ формъ существованія кромѣ существованія матеріальнаго, въ видѣ той или иной комбинаціи атомовъ, нѣтъ и быть не можетъ. Какой же смыслъ ставить себѣ, вмѣстѣ съ пиѳагорейцами и Эмпедокломъ, такія цѣли, которыя переступаютъ за предѣлы нашей жизни и не имѣютъ ничего общаго съ нашимъ подлиннымъ существомъ? Но жизненно - практическія слѣдствія атомизма, въ дѣйствительности, не ограничивались ниспроверженіемъ лишь орфико-пиѳагорейскаго жизнепониманія, а носили совершенно радикальный характеръ. Казалось бы, что принципіально-враждебное мистико-аскетическому трансцендентному пониманію задачъ жизни атомистическое воззрѣніе тѣмъ самымъ допускало жизнепониманіе чисто натуралистическое и имманентное. Въ дѣйствительности-же атомизмъ не давалъ возможности построить какое бы то ни было

опредѣленное рѣшеніе проблемы жизни. Причина этого заключалась въ томъ, что отъ нивеллированныхъ и скудныхъ принциповъ атомизма не было и не могло быть совершенно никакого дѣйствительнаго удобопроходимаго пути къ человѣческому жизненному сознанію съ его объединяющею функціею, съ его цѣлесообразною, основанною на познаніи и эмоціи стремительностью, съ его различеніемъ многообразныхъ цѣнностей. Созерцаніе атомистовъ совершенно устранило изъ поля своего зрѣнія человѣческое жизненное сознаніе, сосредоточивъ свое вниманіе лишь на томъ, что человѣкъ имѣетъ общаго со всѣмъ міровымъ процессомъ, именно на матеріальномъ движеніи. Изъ послѣдняго-же, какъ бы его ни измѣнять и ни комбинировать, можетъ получиться только матеріальное движеніе, а никакъ не жизненное сознаніе. Если существуютъ только движущіеся въ пустотѣ атомы, то не можетъ быть никакого различія между подлиннымъ и еще какимъ то неподлиннымъ, условнымъ, субъективнымъ существованіемъ: послѣднему откуда же взяться? Что придастъ одному движенію большую подлинность и истинность, чѣмъ другому? Если подлинно существуютъ только движущіеся атомы и пустота, то нѣтъ и не можетъ быть никакого субъекта; никто, слѣдовательно, не отличаетъ себя отъ объекта, не подвергаетъ ни себя, ни иное, никакому познанію и никакой оцѣнкѣ, не отличаетъ то, что есть, отъ того, что должно быть, но чего еще нѣтъ, не ставитъ себѣ никакихъ цѣлей и т. д., потому что никакихъ подобныхъ жизненныхъ функцій въ понятіи вещественнаго движенія не заключается.

Если бы атомизмъ былъ истиною, то не было бы и самихъ атомистовъ. И если бы атомисты имѣли силы быть послѣдовательными, они отреклись бы отъ существованія жизненнаго сознанія и вмѣстѣ съ ними и отъ всякаго различенія какихъ бы то ни было цѣнностей. Этою сверхъестественною послѣдовательностью они, конечно, не обладали. Жизненному сознанію возможно на время сосредоточиться мысленно на абстрактномъ разсмотрѣніи міра съ той или иной точки зрѣнія, но отрѣшиться отъ себя самого реально оно не можетъ. И атомисты, отвлекшись въ своемъ

умозрѣніи отъ спеціальныхъ явленій жизненнаго сознанія, на дѣлѣ продолжали имѣть его и осуществлять его функціи и принимать существованіе ихъ продуктовъ. Они различаютъ душу и тѣло, какъ двѣ различныя по совершенству формы существованія, жизни; они отличаютъ познаніе разумомъ отъ познанія чувственнаго, ставя первое выше послѣдняго; въ связи съ этимъ они принимаютъ двѣ формы и міровой дѣйствительности: 1) подлинную дѣйствительность—движущіеся, соединяющіеся и раздѣляющіеся въ пустотѣ атомы и 2) условную, субъективную дѣйствительность: воспринимаемыя нашими чувствами качества сладкаго, горькаго, теплаго, холоднаго, окрашеннаго въ тотъ или иной цвѣтъ и т. п.; наконецъ, они признаютъ два различныхъ по достоинству направленія жизни и дѣятельности: 1) удовлетвореніе потребностей духа, разума и 2) тѣла, чувственности и т. п. Эти воззрѣнія дѣлаютъ честь уму и сердцу представителей атомизма, но они не стоятъ и не могутъ стоять ни въ какой дѣйствительной логической связи съ понятіемъ движущихся въ пустотѣ вещественныхъ атомовъ.

Послѣ элеатовъ философское умозрѣніе попало у атомистовъ изъ огня да въ полымя: Эмпедоклу не доставало силы творческой мысли; отважныя же и оригинальныя построенія элеатовъ и атомистовъ не въ состояніи были оправдать и объяснить не только содержаніе, но даже и самое существованіе жизненнаго сознанія, духа, разума.

Жизненная задача философіи Анаксагора.

Если теперь съ ученіями элеатовъ и атомистовъ сопоставить ученіе Анаксагора, то становится ясно, что именно крайности элеатизма и атомизма, ихъ неспособность оправдать жизненное сознаніе эпохи вызвали къ жизни и опредѣлили существенныя черты анаксагоровскаго міровоззрѣнія, равно какъ и отношеніе Анаксагора къ воззрѣніямъ элеатовъ и атомистовъ,—то направленіе, въ которомъ онъ переработывалъ эти воззрѣнія.

Главные моменты его міровоззрѣнія.

Пересмотримъ главные моменты міровоззрѣнія Анаксагора.

Какъ было уже отмѣчено выше, вопреки ошибочному мнѣнію Еллиновъ, Анаксагоръ вмѣстѣ съ элеатами былъ убѣжденъ, что ничто ни возникаетъ вновь, ни уничтожает-

ся, что вездѣ и во всемъ есть лишь соединеніе или раздѣленіе вѣчныхъ сущихъ началъ; что соединеніе ихъ есть т. н. рожденіе, возникновеніе, раздѣленіе ихъ—т. н. смерть, уничтоженіе, исчезновеніе. Въ данномъ случаѣ Анаксагоръ раздѣляетъ взглядъ Эмпедокла и атомистовъ. Вмѣстѣ съ ними онъ принимаетъ и реальность какъ множественности въ мірѣ, такъ и движенія, процесса; здѣсь, въ вопросѣ о реальности міра, Анаксагоръ выступаетъ противъ элеатовъ даже рѣшительнѣе, чѣмъ атомисты: послѣдніе, принимая условный и субъективный, не подлинно истинный характеръ чувственныхъ качествъ міра, этимъ дѣлали нѣкоторую уступку элеатскому ученію о призрачности міра. Для Анаксагора міръ дѣйствительно таковъ, какимъ онъ открывается нашимъ чувствамъ, и качества вещей—реальны. Наши чувства, правда, слабы и нуждаются въ помощи разума, однако, при надлежащихъ условіяхъ, воспріятія чувствъ открываютъ для умственнаго зрѣнія подлинныя начала вещей. Чувства указываютъ намъ на дѣлимыя качества вещей: красное, бѣлое, и т. п., мясо, кость, волосъ и т. п.; и они не лгутъ: эти качества существуютъ, именно какъ дѣлимыя матеріальныя качества или качественныя матеріальности. Каждая вещь, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ воспріятіе, заключаетъ въ себѣ неисчерпаемое количество всякихъ качествъ. Анаксагоръ оставляетъ, при объясненіи міра, количественную точку зрѣнія атомистовъ и становится на точку зрѣнія качественную, подчиняя ей первую: онъ объясняетъ міръ изъ реальныхъ матеріальныхъ качествъ, и опредѣленность вещей—изъ количества тѣхъ или иныхъ качествъ послѣднихъ: во всемъ есть всякія качества, но преобладаніе въ вещи извѣстнаго рода качествъ придаетъ ей ея отличительный характеръ. Къ качественному воззрѣнію на міръ могъ побуждать Анаксагора не только его наивный рѣшительный реализмъ, но и научная безплодность для того времени атомизма, который тогда могъ имѣть значеніе лишь смѣлой и геніальной метафизической гипотезы, но никакъ не гипотезы рабочей, никакъ не метода для объясненія явленій: объясненіе качественной стороны міра изъ количественной, изъ движенія качественно-однородныхъ вещественныхъ

Реализмъ.

Вещественныя качества.

фигуръ Анаксагору должно было казаться нелѣпымъ и невозможнымъ; качества могутъ быть объясняемы лишь тоже изъ качествъ: объяснять ихъ изъ некачествъ не значило ли бы принимать происхожденіе изъ ничего? т. е. противорѣчить столь ясной элеатской догмѣ? Анаксагоръ, вслѣдъ за атомистами, далъ этой догмѣ положительное логико-гносеологическое выраженіе: онъ уже ясно сознавалъ, что все должно имѣть достаточное реальное основаніе или причину; и ему должно было думаться, что объясненіе качествъ лишь изъ количествъ противорѣчитъ указанному требованію (постулату) познанія.

Двойная безконечность.

Такимъ образомъ, вопреки атомистамъ, Анаксагоръ полагаетъ въ основу міра не вещественныя безкачественныя фигуры, а вещественныя качества. Этой основѣ Анаксагоръ приписываетъ двойную безконечность: природа безконечна и въ великомъ, и въ маломъ. Нѣтъ ничего настолько великаго, что ничего уже не было бы большаго; и нѣтъ ничего столь мелкаго, что невозможно было бы ничто еще болѣе мелкое; вещественныхъ качественныхъ частицъ, какъ и атомовъ у атомистовъ,—безконечное число; но въ отличіе отъ атомовъ, качественныя частицы Анаксагора, повидимому дѣлимы,—слѣд., не заключаютъ въ себѣ никакого собственнаго, имъ присущаго единящаго центра, единящей силы, внутренняго единства и однородности, а всегда готовы къ распаденію, такъ сказать множественны по самой природѣ. Подобная концепція двоякой безконечности природы, можно полагать, была внушена Анаксагору, съ одной стороны его наивнымъ реализмомъ, его довѣріемъ къ чувственному воспріятію и математическому наглядному представленію, съ другой—аргументами Зенона, касающимися величины міра.

Зенонъ доказывалъ, что если чувственный множественный міръ подлинно существуетъ, то необходимо представлять его себѣ и безконечно великимъ, и безконечно малымъ, даже не имѣющимъ никакой величины, и однако и саму эту минимальную частицу его опять состоящей изъ безконечнаго количества частей. Зенонъ видѣлъ въ этомъ противорѣчіи доводъ противъ принятія реальности міра. Анаксагоръ придалъ аргументу Зенона неожиданный оборотъ: онъ смѣло при-

нялъ, что міръ и въ самомъ дѣлѣ безконеченъ и въ великомъ, и въ маломъ. Чувственное воспріятіе и математическое воображеніе подтверждали эту концепцію, во всякомъ случаѣ не противорѣчили ей. Воспріятіе открываетъ въ любомъ предметѣ неисчерпаемое количество качествъ, а воображеніе Анаксагора,—астронома и математика не находило себѣ въ мірѣ предѣла: для созерцанія астронома міръ представлялся неизмѣримо великимъ, для воображенія математика не было такой малой частицы—величины, которая не допускала бы дальнѣйшаго уменьшенія и дѣленія. Эти умственные процессы, оба одинаково необходимые, тѣмъ самымъ могли показаться наивному гносеологу имѣющими объективное познавательное значеніе.

Усилія противопоставить вещество духу.

Итакъ, по Анаксагору вещественные элементы міра не суть атомы, а дѣлимыя качественности. Кромѣ того они, вопреки мнѣнію атомистовъ сами по себѣ косны, неподвижны, слѣдовательно совершенно мертвы. И наконецъ, вопреки имъ же, вещественные элементы не исчерпываютъ дѣйствительности, кромѣ нихъ существуетъ духъ—разумъ, Нусъ, отъ нихъ особый, отъ нихъ независимый, съ ними не смѣшивающійся, противоположный имъ по своимъ свойствамъ: тогда какъ всякая тѣлесная вещь представляетъ собою „смѣсь всего во всемъ“, нѣчто сложное и разнородное, разумъ не смѣшанъ съ чѣмъ-либо другимъ, существуетъ особо, самъ по себѣ, т. е. онъ—нѣчто внутренно единое, однородное, недѣлимое, обособляющее себя отъ иного (т. е. субъектъ); вещь, будучи смѣсью многаго, не имѣя въ себѣ собственнаго источника движенія, жизни, есть нѣчто ограниченное, зависимое, разумъ же—начало активное, самодѣятельное (безпредѣльное), самоопредѣляющееся (зависящее только отъ себя); вещи матеріальны—грубы, тяжелы, разумъ „легче всего и тоньше всего“ и т. д. Изъ этихъ антитезъ несомнѣнно, что Анаксагоръ стремится различить вещество и духъ по самой ихъ сущности. Противоположеніе вещества духу-разуму является руководящею мыслью ученія Анаксагора, хотя ему и не удалось еще ясно и точно выразить понятіе о духѣ въ отличіе отъ вещества, и вся его крайне неудачная терминологія порождаетъ недоразумѣнія:

изъ того, что Анаксагоръ называетъ духъ „самымъ легкимъ и тонкимъ“ ошибочно и вопреки всему замыслу философа выводятъ, что онъ считаетъ разумъ тонкимъ веществомъ. Анаксагоръ не знаетъ вещества настолько тонкаго, что-бы оно было уже несложно и неспособно къ дѣленію; сложность и дѣлимость — существенныя свойства всякаго вещества. Между тѣмъ Анаксагоръ ясно и опредѣленно заявляетъ, что духъ одинъ лишь не сложенъ, не „смѣшанъ ни съ чѣмъ“ и не дѣлимъ. Правда, Анаксагоръ утверждаетъ, что разумъ присущъ всему, въ чемъ есть душа, что всякій разумъ подобенъ себѣ, но эти выраженія показываютъ не то, что разумъ по Анаксагору дѣлимъ и веществен, а лишь то, что Анаксагоръ не ставилъ еще вопроса о томъ, какъ должно мыслить отношеніе мірового разума къ частнымъ разумамъ.

Такимъ образомъ, была разрушена та однородность сущаго, которую сохраняли еще и атомисты какъ наслѣдіе прежняго умозрѣнія, и вмѣсто нея былъ выработанъ болѣе ясный дуализмъ міровыхъ началъ. Это было лишь отчасти возвращеніемъ къ пиѳагорейству. Пиѳагорейскія начала не были противоположны другъ другу въ смыслѣ дѣятельнаго невещественнаго духа-разума и косной матеріи; предѣлъ и число были у пиѳагорейцевъ матеріальны, какъ и любовь и ненависть и міровые корни у Эмпедокла.

Атомистическій матеріализмъ, крайностями и пробѣлами своими вызвалъ къ жизни этотъ анаксагоровскій дуализмъ духа и матеріи. Атомизмъ, стремясь обойтись въ своемъ міровоззрѣніи съ однимъ лишь вещественнымъ движеніемъ, невольно заставилъ пристальнѣе присмотрѣться къ міру духа и отчетливѣе сознать различіе вещественнаго и духовнаго. Ученіе Анаксагора о противоположности ихъ есть именно выраженіе этого сознанія, подготовленнаго всѣмъ предшествующимъ развитіемъ культуры и особенно возбужденнаго матеріализмомъ атомистовъ.

Общее міровоззрѣніе Анаксагора уже предопредѣлялось съ психологической и логической необходимостью этимъ дуализмомъ.

Нусъ—активное начало космоса.

Абсолютно мертвая и косная, неподвижная сама по себѣ, масса вещественныхъ качествъ могла представить собою только матеріалъ для міростроенія, но никакимъ образомъ не могла лишь изъ себя одной объяснить космоса и его движенія, его прекрасной и цѣлесообразной жизни; никакихъ подобныхъ возможностей въ этой массѣ не заключалось. Источники всего мірового устройства, всего движенія міра, всей его жизни, всего гармоничнаго мірового теченія необходимо было искать внѣ матеріальной міровой массы. Несомнѣнная реальность міровой жизни дѣлала несомнѣнной для Анаксагора и реальность внѣ-матеріальнаго начала, начала активнаго, самобытнаго источника мірового движенія. Атомизмъ, подчиняя все въ мірѣ закону причинности и желая считаться только съ нею одной, вступалъ въ рѣзкое противорѣчіе съ греческимъ геніемъ съ его живою чуткостью ко всему прекрасному и цѣлесообразному и вслѣдствіе этого долженъ былъ усилить и изощрить вниманіе къ прекраснымъ и цѣлесообразнымъ явленіямъ міра. Атомизмъ долженъ былъ невольно способствовать тому, чтобы сознаніе реальности психическаго, разумнаго начала, а также красоты и цѣлесообразности въ мірѣ стало болѣе яснымъ и отчетливымъ. На долю Анаксагора выпадала задача согласить эти противоположныя тенденціи, матеріалистическую и спиритуалистическую, механистическую и телеологическую. Такой именно, примирительный характеръ имѣетъ построенное Анаксагоромъ болѣе широкое воззрѣніе. Послѣднее совмѣщаетъ въ себѣ матеріализмъ и спиритуализмъ, механизмъ и телеологію въ формѣ, которая сдѣлалась столь обычной съ тѣхъ поръ и до настоящаго времени.

Совмѣщеніе матеріализма и спиритуализма, механизма и цѣлесообразности.

По нашему мнѣнію, понятіе чистой вещественности впервые высказано съ ясностью не атомистами, а Анаксагоромъ; имъ же впервые отчетливѣе выражено и понятіе духа, и вслѣдствіе этого метафизическій дуализмъ тѣла и духа впервые находимъ у Анаксагора-же. Онъ принимаетъ матеріализмъ, хотя и не атомистическій, развиваетъ понятіе вещества даже послѣдовательнѣе, но именно благодаря этому сознаетъ рѣшительную недостаточность и односторонность исключительно матеріальнаго принципа; поэтому, онъ огра-

ничиваетъ матеріализмъ и дополняетъ его спиритуалистическимъ воззрѣніемъ, принимая наряду съ веществомъ начало духовное. Точно также Анаксагоръ не отвергаетъ существованія механической причинной связи, необходимаго внѣшней причиною обусловленнаго движенія, это понятіе получаетъ у него даже болѣе ясности; но наряду съ механической причинностью онъ принимаетъ и реальность причинности цѣлевой. Онъ именно подчиняетъ первую послѣдней, превращаетъ первую въ служебное орудіе послѣдней,—тѣмъ, что реальную причину возникновенія мірового веществ-ннаго движенія онъ полагаетъ въ невещественномъ самобытномъ, неограниченномъ, активномъ всевѣдущемъ и всемогущемъ, всѣмъ управляющемъ Нусѣ-Разумѣ. Принятіе такого Начала было неизбѣжно для дуалистическаго сознанія Анаксагора: безъ Нуса Анаксагору не изъ чего было объяснить движенія, жизни, красоты, порядка, цѣлесообразности въ мірѣ и кромѣ того всей области внутренняго, психическаго существованія.

Всѣми этими предпосылками предопредѣлялось воззрѣніе Анаксагора на процессъ образованія міра.

Разрывъ съ эволюціонизмомъ.

Порвавъ съ гилозоизмомъ, даже столь утонченнымъ, какъ атомизмъ, совершенно умертвивъ вещество и лишивъ его не только жизни, духа, разума, но и движенія, Анаксагоръ долженъ былъ порвать и съ традиціоннымъ пантеистическимъ и натуралистическимъ эволюціонизмомъ: въ косномъ неподвижномъ неразличимомъ міровомъ матеріалѣ Анаксагора не осталось никакихъ силъ, которыя могли бы вызвать самопреобразованіе міровой массы въ космосъ. Послѣдній поэтому у Анаксагора не есть уже самораскрытіе вещественныхъ и вмѣстѣ живыхъ и божественныхъ началъ: міръ можетъ возникнуть лишь путемъ воздѣйствія на міровой косный матеріалъ, исходящаго изъ отличнаго отъ него активнаго и разумнаго самобытнаго Начала-Нуса. Это воззрѣніе свидѣтельствуетъ о томъ, что религіозное чувство Анаксагора (до извѣстной степени) возвысилось надъ традиціоннымъ натурализмомъ: божественное начало отдѣлилось отъ внѣшней природы. Къ міровой массѣ качественныхъ частицъ—зеренъ или вещей, какъ называетъ ихъ Анакса-

Міръ—результатъ воздѣйствія трансцендентнаго Нуса на косную массу вещества.

горъ, подобочастныхъ (гоміомерій), какъ называетъ ихъ Аристотель, отъ вѣка неподвижныхъ, долженъ былъ приступить Нусъ и начать процессъ образованія изъ нихъ космоса, отлитія ихъ въ прекрасныя и цѣлесообразныя формы существованія. Очевидно, этотъ процессъ долженъ былъ состоять въ выдѣленіи, точнѣе цѣлесообразномъ выдѣленіи и распредѣленіи вещественныхъ качествъ. Самое-же это выдѣленіе и распредѣленіе вслѣдствіе вещественности качествъ могло состоять только въ движеніи ихъ. Вотъ почему Нусъ вызвалъ въ одномъ пунктѣ безпредѣльной массы движеніе, именно чрезвычайное по своей быстротѣ вращательное движеніе, которое и должно было, постепенно расширяясь, привести къ выдѣленію и распредѣленію качествъ, къ образованію космоса. Такъ какъ процессъ образованія міра развивается въ той-же самой міровой смѣси и тѣмъ же самымъ Нусомъ, то міръ—единъ; въ силу-же двоякой безконечности смѣси.—и по количеству ея частицъ, и по дѣлимости ихъ, процессъ образованія міра безконеченъ, космосъ подлежитъ безконечному прогрессу, безпредѣльному совершенствованію. Древніе упрекали Анаксагора въ томъ, что онъ пользуется при твореніи міра Нусомъ какъ театральнымъ машиннымъ богомъ, который появляется лишь однажды на случай безвыходной нужды, съ тѣмъ, что бы послѣ этого навсегда исчезнуть и предоставить событіямъ идти своимъ чередомъ и независимо отъ него. Нусъ Анаксагора произвелъ лишь первый толчокъ, дальнѣйшее же движеніе продолжается уже чисто механическимъ путемъ, безъ всякаго участія съ его стороны. Подобное пониманіе ученія Анаксагора едвали вполнѣ точно: Анаксагоръ утверждаетъ, что Нусъ и вызвалъ міровое движеніе, и Нусъ же и руководитъ имъ, что все оно и въ настоящемъ, и прошедшемъ, и будущемъ вѣдомо Нусу. Кромѣ того, противно всему смыслу философскаго воззрѣнія Анаксагора считать вызванное Нусомъ движеніе чисто-механическимъ: это—движеніе, но исходящее отъ Нуса, направленное цѣлесообразно, осуществляющее планъ Нуса и руководимое Имъ, повидимому слѣдовательно, не прерываемое Имъ. Яснѣе другой огромный пробѣлъ въ космологіи Анаксагора: принимая на ряду съ вселенскимъ Нусомъ су-

ществованіе душъ и разумныхъ существъ, Анаксагоръ ничего не говоритъ яснаго о происхожденіи послѣднихъ и ихъ отношеніи къ Нусу. Разумы—единыя, простыя безсмертныя частицы Нуса: эти мысли нарушаютъ ту трансцендентную дуалистическую тенденцію, которая характеризуетъ міровоззрѣніе Анаксагора въ цѣломъ.

Насколько позволяютъ намъ судить о характерѣ Анаксагора наши скудныя свѣдѣнія, это былъ человѣкъ, который интересы духа, разума, ставилъ выше потребностей тѣла. Тѣло Анаксагоръ считалъ лишь орудіемъ духа. Тѣло—система служебныхъ органовъ духа, изъ которыхъ особенное значеніе имѣетъ рука: ей болѣе всего человѣкъ обязанъ своимъ развитіемъ. Такое взаимоотношеніе ихъ по Анаксагору имѣетъ свое основаніе въ самой природѣ ихъ: духъ, разумъ — начало господствующее, правящее, активное, тѣло—служебное, подчиненное, пассивное. Эту точку зрѣнія, опирающуюся на показанія самосознанія, Анаксагоръ перенесъ на все существующее. И здѣсь онъ умъ, Умъ вселенскій, противопоставляетъ массѣ мірового вещества, дѣлая первый началомъ царственнымъ, зиждущимъ и цѣлестремительнымъ, второе—подчиненнымъ и формируемымъ. Въ человѣкѣ, какъ каплѣ океана бытія, отражаются законы послѣдняго и опредѣляютъ задачу человѣческой жизни; послѣдняя, въ соотвѣтствіи съ природою началъ, соединенныхъ въ человѣческомъ существѣ, должна состоять въ уразумѣніи существующаго,—не только теоретическомъ познаніи, но и практическомъ господствѣ разума надъ міромъ. Это воззрѣніе на міръ и жизнь было весьма близко и вообще душѣ грека, столь чуткой къ идеямъ красоты и цѣлесообразности, и находило въ національномъ греческомъ геніи своего лучшаго заступника.

Что міровоззрѣніе Анаксагора въ общемъ, по своей основной тенденціи соотвѣтствовало этическому сознанію этого мыслителя и другихъ лучшихъ представителей эпохи, оправдывало послѣднее и, вмѣстѣ съ этимъ, изъ элеатизма и атомизма устраняло тѣ моменты, которые препятствовали этому, это легко видѣть. Такимъ образомъ, міровоззрѣніе Анаксагора съ полнымъ правомъ можно считать высшимъ

моментомъ развитія самосознанія въ философіи, предшествовавшей софистамъ. Философія же софистовъ является непосредственнымъ органическимъ продолженіемъ и развитіемъ какъ всей предшествующей имъ философіи въ цѣломъ, такъ и философіи Анаксагора въ частности: гдѣ кончаетъ послѣдняя, тамъ начинаетъ софистика.

СОФИСТЫ

(Старшее поколѣніе: **Протагоръ**, р. ок. 480, † ок. 410; **Горгій**, род. ок. 483, † ок. 375; **Гиппій?**; **Продикъ**, р. ок. 460; младшее поколѣніе и лица, находившіяся подъ вліяніемъ софистической философіи: **Полъ**, **Калликлъ**, **Тразимахъ**, **Критій** и др.).

Антропологизмъ какъ органическое слѣдствіе предшествующей философіи.

М. г.г! При всей скудости и отрывочности сохранившихся свѣдѣній, выше мы собрали, думается, достаточное количество признаковъ того, что всѣ дософистическія ученія опирались, въ конечномъ счетѣ, на самосознаніе философа, что метафизическія положенія, строго говоря, мыслитель создавалъ для того, чтобы уяснить себѣ себя самого, уяснить себѣ человѣка, въ его природѣ, въ его взаимодѣйствіи съ окружающимъ міромъ, въ его назначеніи.

Въ нѣкоторыхъ ученіяхъ (Анаксимандра, Пиѳагора, Гераклита, Эмпедокла, Анаксагора) вліяніе этого фактора было особенно наглядно. И оно не всегда было совершенно безотчетнымъ. Иногда его значеніе, по нашему мнѣнію, до извѣстной степени сознавалось. Такъ Ксенофанъ отмѣтилъ роль антропологическаго фактора въ созданіи религіозныхъ представленій, утверждая, что люди создаютъ себѣ боговъ по своему образу и подобію; Эмпедоклъ держался сходнаго воззрѣнія въ вопросѣ о познаніи, полагая, что человѣкъ чрезъ посредство присущихъ ему элементовъ познаетъ подобные имъ элементы міра: своею любовью—міровую любовь, своею ненавистью—міровую ненависть, своею землею—землю и т. д. Гераклитъ, какъ было указано въ своемъ мѣстѣ. самъ отмѣчаетъ, что онъ пришелъ къ своему міровоззрѣнію путемъ самопознанія. Но едвали не всего болѣе должны были способствовать выясненію значенія субъекта

въ образованіи представленія о мірѣ и жизни элеаты и атомисты съ одной стороны и Анаксагоръ съ другой. Элеаты, во первыхъ, отмѣтили значеніе разума, мышленія какъ единственнаго органа для постиженія сущаго; во вторыхъ, объявивъ движущійся и множественный міръ не существующимъ подлинно, а только мнимымъ и воображаемымъ, элеаты этимъ необходимо выдвинули на видъ значеніе чувствующаго субъекта, такъ какъ безъ послѣдняго чувственный міръ былъ бы чѣмъ то совершенно необъяснимымъ, взявшимся неизвѣстно откуда. Къ тому же результату велъ различными путями и атомизмъ. Во первыхъ, и онъ различалъ подлинное, ясное, и неподлинное, темное познаніе, и вмѣстѣ съ этимъ—два рода дѣйствительности: подлинную и лишь принятую, условную; послѣдняя могла имѣть свое объясненіе только въ особенностяхъ самого субъекта. Такимъ образомъ, подобно элеатизму, атомизмъ необходимо требовалъ принятія субъекта для объясненія возможности существующаго представленія о мірѣ. Однако, это требованіе противорѣчило принципамъ атомизма, стоявшаго или по крайней мѣрѣ пытавшагося стать на чисто объективную точку зрѣнія и устранить изъ своихъ началъ всякіе зачатки субъекта и духа. Здѣсь Анаксагоръ исправляетъ и дополняетъ атомизмъ и, такимъ образомъ, развиваетъ полнѣе философское воззрѣніе, показывая, что субъектъ, духъ, Нусъ, есть не менѣе необходимый и реальный факторъ, чѣмъ и вещество, что этотъ духовный факторъ и создаетъ все движеніе и всю жизнь въ мірѣ, въ частности и жизнь познанія. Такимъ образомъ, Анаксагоръ выдвигаетъ весьма существенную роль субъекта, духа въ образованіи вещей, управленіи ими, познаніи ихъ; міровоззрѣніе есть продуктъ дѣятельности человѣка, разума, субъекта, это одно изъ ясныхъ, необходимыхъ слѣдствій философіи Анаксагора. И даже самъ еще Анаксагоръ высказалъ одну мысль, весьма близкую къ антропологизму, такъ ярко формулированному Протагоромъ въ его положеніи: человѣкъ—мѣра всѣхъ вещей, существующихъ—для ихъ существованія, несуществующихъ—для ихъ несуществованія. По крайней мѣрѣ Аристотель въ своей Метафизикѣ (*Г*. 5. 1009 b,

25—28) сообщаетъ сохраняемое традиціей изреченіе Анаксагора, обращенное къ нѣкоторымъ изъ его учениковъ,— именно, что „реальности будутъ для нихъ таковы, каковыми они постигнутъ ихъ (*ὅτι τοιαῦτα αἰτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν*)“. Несомнѣнно, это изреченіе, интерпретированное въ связи съ основными положеніями Анаксагора, не можетъ заключать въ себѣ скептико-релятивистическаго смысла, т. е. что вещи только таковы и есть, какими постигаются, и что никакой объективно-реальной и независимой отъ субъекта истины нѣтъ;—несомнѣнно, по Анаксагору такая истина есть. Мысль Анаксагора, заключенная въ этомъ изреченіи, повидимому, такова: міръ, правда, существуетъ какъ объективная реальность; но *для насъ*, *для субъекта*, онъ таковъ, какимъ субъектъ постигаетъ его; каждый представляетъ себѣ міръ въ мѣру постиженія его; въ этомъ смыслѣ человѣкъ—мѣра вещей. Слѣдовательно, не имѣя въ себѣ скептико-релятивистической тенденціи, изреченіе Анаксагора, однако, выражаетъ уже ясное сознаніе факта зависимости міровоззрѣнія отъ субъекта: міръ въ своей познанности есть нѣчто, опредѣленное субъектомъ, отмѣренное имъ.

Такимъ образомъ, развитіе дософистической философіи въ результатѣ своемъ указывало на субъектъ какъ на творческій источникъ, какъ на основу философіи, чѣмъ онъ и ранѣе былъ въ дѣйствительности, но большею частью помимо отчетливаго сознанія и намѣренія. Теперь это такъ сказать подспудное вліяніе субъекта на философское творчество было ясно подмѣчено, отчетливо сознано. Философствующее сознаніе углубилось въ себя, оно открыло основу философствованія—субъекта, „человѣка“.

Это открытіе должно было дать философствованію иное направленіе, чѣмъ ранѣе, направленіе, по существу своему болѣе глубокое и рефлексивное.

Когда былъ ясно сознанъ и констатированъ тотъ факторъ, который создаетъ философію, отъ котораго столь существенно зависитъ міровоззрѣніе, то естественно, что теперь философствующее сознаніе должно было обратиться на эту основу философіи и сосредоточиться на спеціальномъ

разсмотрѣніи ея. Дѣйствительно, послѣ Анаксагора, субъектъ, человѣкъ и дѣлается предметомъ спеціальныхъ и самыхъ разносторонних штудій. Но этимъ дѣло не ограничивается: открытый фактъ превращается въ общій законъ и положеніе: „человѣкъ есть мѣра вещей“ становится философскимъ знаменемъ, объявляется само основой для философскихъ построеній. Однимъ словомъ философія теперь открыто становится на путь антропологизма, которымъ она ранѣе шла безотчетно.

На этотъ путь рѣшительно ставятъ философію т. н. софисты. Въ этомъ собственно прежде всего и заключается ихъ непреходящее значеніе въ исторіи философіи. Софистическая философія есть совершенно послѣдовательный закономѣрный, органически необходимый моментъ въ развитіи греческой философіи. Софисты для насъ иниціаторы новаго направленія въ философіи, являющагося однако лишь результатомъ рефлексивнаго самоуглубленія предшествовавшаго философствованія, сознанія послѣднимъ своей субъектной основы.

Проясненіе сознанія значенія субъекта, „человѣка“, какъ творческой основы міровоззрѣнія, какъ мѣры для существованія и не существованія всѣхъ вещей, вызвано было не только слѣдствіями, вытекавшими изъ развитія всего предшествовавшаго философствованія, но и внушеніями духа времени, выразителями сознанія котораго являются софисты. Анаксагоръ, клазоменецъ по происхожденію, былъ первымъ изъ великихъ мыслителей, долго жившихъ въ Аѳинахъ. Съ него начинается рядъ замѣчательныхъ дѣятелей, культивировавшихъ философію въ этомъ городѣ и сдѣлавшихъ его „пританеемъ греческой мудрости“. Выступленіе софистовъ падаетъ на эпоху высшаго расцвѣта демократіи въ Аѳинахъ послѣ Персидскихъ войнъ и превращенія Аѳинъ въ морскую державу, стоявшую во главѣ обширнаго союза городовъ. Ученія софистовъ были теоретическимъ выраженіемъ внушеній, шедшихъ отъ тогдашней жизни; подъ вліяніемъ этихъ именно внушеній принципъ антропологизма принялъ тѣ формы, которыя составляютъ отличительную особенность антропологизма софистическаго.

Вліяніе жизни.

Демократическое правленіе, господствовавшее въ Аѳинахъ и многихъ другихъ городахъ, не только открывало широкую возможность, не только возбуждало къ активному участію въ политической жизни, но и ставило его каждому въ обязанность. Въ соотвѣтствіи съ общимъ подъемомъ уровня образованія въ массѣ и съ усложненіемъ соціально-политическихъ обстоятельствъ тотъ, кто хотѣлъ активно участвовать въ государственной жизни, особенно-же тотъ, кто мечталъ пріобрѣсти вліяніе, теперь долженъ былъ удовлетворять болѣе высокимъ требованіямъ, чѣмъ ранѣе. Обычное элементарное образованіе, въ составъ котораго входили: гимнастика, обученіе чтенію, письму, счету, изученіе Гомера, игра на киѳарѣ и т. п., оказывалось совершенно недостаточнымъ. Практическое-же гражданское и политическое воспитаніе подъ руководствомъ выдающихся дѣятелей было не всякому желающему доступно. Удовлетворить потребности греческаго общества въ высшемъ образованіи, особенноже въ подготовкѣ къ гражданско-политической доблестной дѣятельности, взялись люди, извѣстные подъ именемъ софистовъ—т. е. мудрецовъ-знатоковъ. Они ѣздили изъ города въ городъ и за извѣстное вознагражденіе брались учить всѣхъ, кто къ нимъ обращался. До сихъ поръ наука культивировалась въ замкнутыхъ кружкахъ, теперь она становится общественнымъ достояніемъ; философія выходитъ на площадь, софисты являются публичными наставниками (Windelband, Praeludien S. 56. Ист. др. философіи, р. п. с. 91—92, 4 изд.); ихъ время—это время расширенія круга образованія; они—носители греческаго просвѣщенія, которое должно было служить этико-политическимъ цѣлямъ. Къ сожалѣнію, своимъ корыстолюбіемъ, тщеславіемъ и безпринципностью они омрачили ту благородную миссію, которая была возложена на нихъ исторіей греческаго народа. Будучи людьми обезпеченными, софисты однако брали за свое обученіе плату, иногда очень значительную; они торговали мудростью „оптомъ и въ розницу“, обратили ее въ средство обогащенія. За это многіе презирали ихъ, потому что въ глазахъ грековъ мудрость и доблесть были вещами священными, которыя нельзя мѣнять на деньги, продавать или

покупать.

Какъ замѣчаетъ Т. Гомперцъ, софисты заняли въ греческомъ обществѣ мѣсто постепенно вымиравшихъ рапсодовъ. Подобно послѣднимъ, облеченные въ пурпурное одѣяніе, выступали они на Олимпіяхъ, въ торжественныхъ общественныхъ собраніяхъ и въ частныхъ кружкахъ общества съ составленными ими самими торжественными рѣчами, съ искусно обработанными лекціями по разнообразнымъ вопросамъ науки и жизни. Какъ ученые, большинство софистовъ были почти энциклопедистами. Но такъ какъ они ставили своею цѣлью подготовлять своихъ учениковъ къ практической жизни и дѣятельности, „дѣлать ихъ доблестными въ дѣлахъ частныхъ и особенно общественныхъ“, то центръ ихъ обученія должны были составлять: ораторское искусство, безъ котораго было невозможно пріобрѣсть вліяніе на массы, затѣмъ, „помимо штудій, касающихся языка и ораторскаго искусства, софисты не могли не разсуждать о сущности тѣхъ областей жизни, въ которыхъ должны были дѣйствовать ихъ ученики: о государствѣ, правѣ, нравственности, религіи, и объ отношеніи отдѣльной личности къ этимъ силамъ“ (M. Wundt, Gesch. d. griech. Ethik, 1908. S. 264) и т. п.

Два поколѣнія софистовъ.

Дѣятельность софистовъ простиралась на многіе греческіе города и даже мѣстечки. Но наиболѣе почета и успѣха они имѣли тамъ, гдѣ благосостояніе давало болѣе досуга предаваться духовнымъ интересамъ, гдѣ была наиболѣе развита потребность въ знаніи и этико-политическомъ образованіи,—въ Аѳинахъ, которыя въ это время сосредоточивали въ себѣ всѣ разбросанныя зачатки греческой культурной работы. Обыкновенно различаютъ два поколѣнія софистовъ: старшее и младшее. Къ первому относятъ: Протагора изъ Абдеръ, который былъ геніемъ софистическаго движенія (Р. Рихтеръ), облекшимъ въ крылатое слово его существенную мысль (въ положеніи: человѣкъ—мѣра всѣхъ вещей); Горгія, блестящаго оратора и учителя реторики изъ Леонтинъ, представителя радикальнаго скептицизма и нигилизма въ теоріи; Гиппія изъ Элиды, великаго полигистора, владѣвшаго почти всѣми знаніями и даже ре-

меслами эпохи, появившагося на одномъ Олимпійскомъ собраніи въ самодѣльномъ одѣяніи и обуви; и Продика, искуснаго въ различеніи синонимовъ, и нравоучительнаго баснописца, прославившагося еще и противоположеніемъ позитивнаго и естественнаго (изъ Юлиды на о. Кеосѣ),—оба послѣдніе были нѣсколько моложе Протагора. Изъ младшаго поколѣнія софистовъ или лицъ, находившихся подъ вліяніемъ софистики, слѣдуетъ упомянуть: Пола, Калликла, Тразимаха, конкретнѣе развившихъ этикополитическій тезисъ Гиппія, братьевъ Евтидема и Діонисодора—уличныхъ софистовъ, Критія (одного изъ 30) и др.

Основаніемъ для раздѣленія софистовъ на двѣ группы являются частью хронологическія данныя, частью же довольно ясное различіе тенденцій ихъ дѣятельности и ихъ ученій. Высокообразованная и развитая часть общества этой эпохи внутренно переросла наложенныя на нее извнѣ, обществомъ и государствомъ, принудительныя связи. Послѣднія должны были подвергнуться измѣненіямъ, чтобы придти въ соотвѣтствіе съ развившимся сознаніемъ. Это теченіе требовало преобразованія нажитыхъ объективныхъ нормъ, но не отвергало ихъ. Наряду съ этимъ (объективистическимъ или универсалистическимъ) направленіемъ, въ натурахъ болѣе эгоистическихъ возникло другое, индивидуалистическое, выразившееся въ стремленіи поставить единичное человѣческое существо безусловнымъ господиномъ своей жизни, свободнымъ отъ всякихъ принудительныхъ общественныхъ связей, отъ всякихъ обязанностей по отношенію къ обществу и государству, сдѣлать лишь индивидуума абсолютной мѣрой и цѣлью его жизни и всѣхъ его отношеній.

Старшіе софисты занимаютъ среди указанныхъ направленій двойственное и колеблющееся положеніе: съ одной стороны они еще не порываютъ окончательно съ традиціонной вѣрой въ объективныя нормы жизни; но съ другой—они уже строятъ теоріи, являющіяся выраженіемъ индивидуалистическихъ тенденцій, однако не доведенныхъ до ихъ послѣдняго конца. Напротивъ, т. н. младшіе софисты смѣло и окончательно порываютъ съ традиціоннымъ объективизмомъ и универсализмомъ и открыто проповѣдуютъ отрица-

тельныя, чисто индивидуалистическія воззрѣнія въ этикѣ и политикѣ, теоріи познанія и т. п.

Обратимся сначала къ первой группѣ софистовъ.

Старшіе софисты.

Этико-политическіе взгляды ихъ, дѣйствительно, отчасти примыкаютъ къ традиціи, являясь воспроизведеніемъ чувствъ и мыслей, нажитыхъ предшествующими поколѣніями. Софисты то, что можетъ служить цѣлямъ ихъ профессіи, берутъ изъ общей сокровищницы морали и при случаѣ у нихъ находятъ свое выраженіе самые разнообразные традиціонные этическіе идеалы. Они превозносятъ старый идеалъ воина, мужественную битву, славную смерть; не удаляясь отъ господствующаго взгляда, Горгій описываетъ и другія „доблести“, раздѣляя ихъ на многіе виды, въ чемъ ему слѣдуетъ его ученикъ Менонъ. „Если тебѣ угодно знать о добродѣтели мужчины, говорилъ Менонъ за себя и за Горгія Сократу. то явно, что она есть способность исполнять общественныя должности, и исполняя ихъ, дѣлать добро друзьямъ, вредить врагамъ и смотрѣть, какъ бы не обидѣть самого себя. А когда ты хочешь опредѣлить добродѣтель женщины, то не трудно разобрать, что ея дѣло— хорошо править домомъ, сберегая собранное тамъ добро, и слушаясь мужа. Такимъ-же образомъ иная бываетъ добродѣтель дитяти, какъ мальчика, такъ и дѣвочки, иная—старика, иная, если хочешь, добродѣтель свободнаго, и иная— раба. Есть множество и другихъ добродѣтелей... по различію занятій и возрастовъ у каждаго изъ насъ и для всякаго дѣла она—особая“. Такимъ-же образомъ они думали о злѣ и различали его виды. Другіе, какъ напр., Протагоръ, видятъ въ добродѣтели что-то „самое прекрасное“; Протагоръ, подобно Демокриту, не желаетъ считать добромъ всякое удовольствіе, а только то, которое получается отъ чего-либо прекраснаго, и не всякую боль онъ считаетъ зломъ; по его убѣжденію, всѣмъ людямъ врождены Зевсомъ чувства правды и стыда, которыя являются необходимыми условіями общественной жизни и „безъ которыхъ городу не быть“. Гиппій въ Лакедемонѣ держитъ рѣчь „о томъ, какія бываютъ прекрасныя занятія, занимаясь которыми въ молодости, всякій могъ бы пріобрѣсти самую добрую славу“;

Воспроизведеніе ими традиціонныхъ воззрѣній.

на этотъ вопросъ, предлагаемый у Гиппія героемъ Неоптолемомъ старому мудрому Нестору, послѣдній отвѣчаетъ изложеніемъ, „всевозможныхъ прекраснѣйшихъ правилъ“. Ксенофонтъ въ своихъ „Воспоминаніяхъ“ о Сократѣ приводитъ нравоучительную басню Продика: Геркулесъ на распутьи. Продикъ изображаетъ въ ней достоинство и счастье доблести, ея предпочтительность предъ жизнью, погруженной въ чувственныя наслажденія. Что касается права, государства и религіи, то о взглядахъ Горгія по этимъ вопросамъ ничего неизвѣстно съ точностью; но Протагоръ (въ миѳѣ, разсказываемомъ въ діалогѣ Платона: „Протагоръ“, о дарованіи по повелѣнью Зевса людямъ стыда и правды, какъ необходимыхъ условій соціальной жизни) раздѣляетъ общепринятые взгляды; Гиппій (въ Воспоминаніяхъ Ксенофонта), согласно съ господствующимъ мнѣніемъ сводитъ „неписанные законы“ къ богамъ; Продикъ въ своей баснѣ о Геркулесѣ упоминаетъ о богахъ такъ, какъ это было принято. Такимъ образомъ, несомнѣнно, что софисты въ своихъ наставленіяхъ воспроизводили взгляды, являвшіеся давнимъ достояніемъ народныхъ массъ. Очень знаменательно сообщеніе, что Гиппій и Продикъ пользовались большимъ уваженіемъ среди старозавѣтныхъ спартанцевъ, чуждавшихся всякой новизны (Гомперцъ, Греч. мысл., т. 1, с. 369 р. перевода).

Новыя воззрѣнія.

Однако, источники приписываютъ софистамъ взгляды, проникнутые и отрицательнымъ отношеніемъ къ традиціи. Такъ изъ діалога Платона: „Горгій“ о софистѣ этого имени извѣстно, что обращающихся къ нему съ цѣлью научиться доблести, онъ училъ тому, что кажется справедливымъ, а не справедливости дознанной и подлинной; этимъ онъ разрушалъ вѣру въ существованіе подлинной правды, какъ нормы взаимныхъ отношеній людей. Гиппій (въ діалогѣ Платона: „Протагоръ“ 338. C. D.) противопоставляетъ законъ природѣ: „мужи присутствующіе, сказалъ онъ, полагаю я, что мы всѣ здѣсь сродники и свойственники, и сограждане по природѣ,—не по закону; ибо подобное подобному по естеству сродно, но законъ, будучи властителемъ людей, принуждаетъ ко многому противъ природы“

(пер. Соловьева). Противопоставленіе подобнаго рода показываетъ, что Гиппій требуемое природой предпочитаетъ требуемому закономъ и поэтому не всѣ законы одобряетъ; его положеніе выражаетъ недовѣріе къ позитивному праву и заключаетъ въ себѣ требованіе анализа происхожденія законовъ и ихъ критики. Продику приписывается слѣдующій взглядъ на происхожденіе вѣры въ боговъ: „древніе люди, думалъ онъ, обоготворили солнце, луну, рѣки, источники, и вообще все, что намъ приноситъ пользу, подобно тому, какъ Египтяне обоготворили Нилъ; поэтому хлѣбъ почитается подъ образомъ Деметры, вино—Діониса, вода—Посейдона, огонь—Гефеста“. Повидимому, Продикъ возвращается къ мысли Ксенофана, что представленія о богахъ создаютъ сами люди, но онъ дополняетъ старую теорію указаніемъ на мотивы обоготворенія; взглядъ Продика велъ къ отрицанію дѣйствительнаго существованія боговъ. Этическіе взгляды Протагора извѣстны подробнѣе, поэтому противорѣчіе, которымъ они страдаютъ, выступаетъ нагляднѣе. Главнымъ источникомъ нашихъ свѣдѣній объ ученіи Протагора являются діалоги Платона: „Протагоръ“ и „Теэтетъ“, частью и д. „Кратилъ“; въ первомъ приписываются Протагору взгляды, согласные съ традиціонными, во второмъ—рѣзко расходящіеся съ традиціей.

Знаменитое сочиненіе, за которое Протагоръ былъ осужденъ на смерть и вынужденъ оставить Аѳины, гласило: „О богахъ я не могу знать ни того, что они есть, ни того, что ихъ нѣтъ, ни того, что̀ они такое. Ибо многое препятствуетъ знать это,—и неясность предмета, и краткость человѣческой жизни“. Такимъ образомъ, на мѣсто спокойнаго общепринятаго признанія боговъ и соціальной необходимости благочестія ставится „ученое незнаніе“.

Если вѣрить діалогу Протагоръ, то софистъ Протагоръ, оказывается, принималъ, что существуетъ объективная, общеобязательная, всечеловѣческая „правда“;—и слѣдовательно предполагалъ, что возможно и объективное, общеобязательное познаніе ея; но если вѣрить д. Теэтетъ и Кратилъ, то Протагоръ отвергалъ существованіе общеобязательной истины и утверждалъ, что у каждаго истина своя, касается-ли

дѣло человѣческаго поведенія или познанія вещей: что каждому городу кажется справедливымъ, прекраснымъ и святымъ, то таково и есть для него, пока онъ такъ думаетъ; и вообще, что каждому изъ насъ кажется, то и есть, то и истинно. Слѣд., человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, существующихъ—для ихъ существованія, несуществующихъ—для ихъ несуществованія. Такимъ образомъ, Протагоръ хотѣлъ бы всѣмъ сторонамъ жизни дать антропологическое объясненіе, все объяснить изъ субъекта, изъ человѣка. Это —антропологизмъ или субъективизмъ въ широкомъ смыслѣ слова. И такъ какъ Протагоръ при этомъ имѣетъ въ виду не родового, а частнаго субъекта, то его антропологизмъ —индивидуалистическій. Въ сущности, на той-же точкѣ зрѣнія стоятъ и прочіе софисты [1]).

Индивидуалистическій антропологизмъ.

Такъ Горгій ту справедливость, съ которой должно имѣть дѣло его ораторское искусство, сводитъ къ тому, что̀ кажется справедливымъ самому оратору или тому, чью сторону онъ беретъ, т. е. человѣческому мнѣнію о справедливости. Продикъ утверждаетъ, что человѣкъ создаетъ себѣ боговъ, обоготворяя силы природы, полезныя ему, и представляя ихъ въ человѣкоподобныхъ образахъ. Когда Гиппій дѣлитъ законы и обычаи общественной жизни на согласные и несогласные съ природой человѣческой, то человѣка и его природу онъ дѣлаетъ мѣриломъ для оцѣнки этико-политическихъ формъ и понятій. Во всѣхъ этихъ ученіяхъ заключается уже въ скрытомъ видѣ положеніе, что человѣкъ есть источникъ и мѣра всѣхъ вещей, и именно прежде всего въ этико-политической области; что человѣку кажется справедливымъ, благочестивым , прекраснымъ и т. д., или наоборотъ, несправедливымъ, нечестивымъ и т. д., таково оно и есть для него.—Этотъ выводъ и былъ выдвинутъ Протагоромъ. По свидѣтельству Платона, указанное этическое основоположеніе раздѣляли не только послѣдователи Протагора, но даже и тѣ, кто не вполнѣ были согласны

[1]) Вопреки Гомперцу и Рихтеру, не находящимъ у софистовъ никакого общаго „исповѣданія“. См. R. Richter, Sokrates u. die Sophistik, статья въ Grosse Denker, hrsg. v. Aster, Bd. I, S. 77; T. Gomperz, Griech. Denker, глава о софистахъ.

съ его гносеологическимъ принципомъ: человѣкъ мѣра всѣхъ вещей и т. д. Этотъ фактъ показываетъ, что въ этическомъ основоположеніи: что кому кажется справедливымъ, таково оно и есть для него, пока онъ такъ думаетъ, и т. д., нѣтъ необходимости видѣть непремѣнно только выводъ изъ гносеологическаго принципа. Первенство гносеологическаго интереса предъ этико-политическимъ у Протагора, какъ и у другихъ софистовъ сомнительно, какъ въ виду положенія софистики въ исторіи философіи, (до нихъ гносеологіей занимались очень мало), такъ и въ частности въ виду того, что софистическое обученіе ставило себѣ главнымъ образомъ этико-политическія задачи, и поэтому занятія этико-политическими вопросами стояли на первомъ планѣ, между тѣмъ какъ для чисто-теоретическихъ интересовъ оставалось второе мѣсто. Поэтому естественнѣе было-бы думать, что сначала было открыто этическое основоположеніе, потомъ—теоретико-познавательное, можетъ быть, подъ внушеніемъ перваго, и тогда получилась возможность составить общее положеніе о человѣкѣ, какъ мѣрѣ всѣхъ вещей, т. е. примѣнить его къ обѣимъ областямъ: и къ теоретико-познавательной, и къ этико-политической; въ этомъ синтезированномъ и универсальномъ видѣ протагоровское основоположеніе и формулируется въ д. Теэтетъ. Въ формулѣ Протагора: что каждому городу кажется справедливымъ и т. д.—какъ въ зеркалѣ, отражается этико-политическая жизнь, этико-политическая дѣйствительность, вообще,—греческаго народа и Аѳинъ въ особенности. Эти смѣны однѣхъ формъ правленія другими, эта борьба партій, поперемѣнно появлявшихся у кормила власти и замѣнявшихъ старые законы, старую, обветшавшую правду, новыми законами, новой, свѣжей, такъ сказать, правдой, эти случаи, когда дѣйствовавшій законъ иногда отмѣнялся даже тѣмъ самымъ лицомъ, по предложенію котораго онъ былъ введенъ, это разнообразіе законовъ и обычаевъ нравственныхъ и религіозныхъ въ разныхъ городахъ, эти и тому подобные безчисленные факты развѣ не внушали съ необходимостью того положенія, которое приписывается въ д. Теэтетъ Протагоровцамъ: что кому (городу или гражданину) кажется справедливымъ, благочестивымъ и т. п.,

Замѣчанія о генезисѣ этого воззрѣнія.

таково оно для нихъ и есть, пока они такъ думаютъ и т. д.? Столь очевидное для наблюдательныхъ учителей этико-политической добродѣтели положеніе, что въ этой области человѣкъ есть источникъ и мѣра всѣхъ вещей, могло подѣйствовать возбуждающе на ихъ умъ, расширить ихъ кругозоръ, внушить имъ догадку, что человѣкъ-же является мѣрою вещей и во всемъ прочемъ,—когда дѣло идетъ просто о признаніи и познаніи вещей, существуютъ-ли онѣ или не существуютъ, и какъ именно существуютъ. Съ антропологической точки зрѣнія, усвоенной ими въ области этики, они могли взглянуть и на ту внѣшнюю дѣйствительность, которая является объектомъ теоретико-познавательной дѣятельности человѣка и отражается въ мірѣ его теоретическихъ представленій. Выше было уже отмѣчено, что присматриваясь къ этому міру, легко было найти множество фактовъ, внушавшихъ мысль, что и здѣсь человѣкъ является мѣрою всѣхъ вещей.

Колебанія и неясности этическаго воззрѣнія Протагора.

Изъ „миѳа“ Протагора въ Платоновскомъ діалогѣ того же имени мы видимъ, какъ настойчивы и проницательны для того времени были его размышленія, касающіяся жизни соціальной. Протагоръ, не ограничиваясь простымъ наблюденіемъ фактовъ, поставилъ себѣ глубокій вопросъ: каковы необходимыя условія или постулаты соціальной жизни? Такимъ постулатомъ казалась ему единая и общеобязательная, въ прирожденныхъ намъ чувствахъ стыда и правды коренящаяся „добродѣтель мужа“; безъ нея, думалось ему, „городу не быть“. Но подчиняясь духу своего времени, съ его индивидуализмомъ, стремленіемъ личности къ обособленію и свободѣ отъ границъ, налагаемыхъ общественными условіями и принятыми традиціями, онъ становится и на точку зрѣнія индивидуализма и формируетъ его основныя положенія, въ примѣненіи какъ къ этикѣ, такъ и къ теоріи познанія. Однако, Протагоръ, повидимому, не доходитъ въ этикѣ до рѣшительнаго и совершенно-послѣдовательнаго индивидуализма,—до утвержденія: что каждому отдѣльному человѣку кажется справедливымъ и т. п., таково оно и есть для него, и на то время, пока онъ такъ думаетъ, и въ дѣлахъ частныхъ и въ дѣлахъ общественныхъ. Протагору

приписывается скорѣе что-то въ родѣ государственнаго индивидуализма въ этикѣ и политикѣ (Теэтетъ 177 С. 167 С.): „что каждому городу кажется справедливымъ и похвальнымъ, то и есть для него справедливое и похвальное, пока онъ такъ думаетъ“. Платонъ разъясняетъ, что Протагору нѣтъ нужды отрицать, что есть „мудрецы“, люди, которые мудрѣе другихъ, и что одни становятся мудрѣе другихъ (Теэт. 166. D. 167. A—D); люди могутъ „измѣниться“: изъ менѣе справедливыхъ, „худшихъ“, перейти въ состояніе большей справедливости, состояніе лучшее; то же самое можетъ быть и дѣйствительно бываетъ и съ „городами“ (167. С.). Но что такое и въ чемъ заключаются это „лучшее“ и болѣе справедливое, и откуда можно узнать о нихъ? Источникомъ этого знанія не можетъ служить мнѣніе и постановленіе „города“, потому-что и городъ можетъ быть въ „худомъ“ состояніи и дѣлать несправедливыя постановленія. Измѣняетъ состояніе города, внушаетъ ему лучшія и болѣе справедливыя мнѣнія „мудрый и добрый ораторъ“,—софистъ. Но откуда и какъ послѣдній узнаетъ „лучшее“ и болѣе справедливое, остается опять безъ объясненія. Открывъ въ „добродѣтели мужа“ постулатъ соціальной жизни, Протагоръ, вникая потомъ ближе въ жизнь общества, подмѣтилъ несомнѣнный фактъ, что въ дѣйствительности у каждаго „города“—правда своя, и притомъ временная и непостоянная;—наблюденіе, которое Протагоръ и формулировалъ въ вышеприведенныхъ выраженіяхъ. Постулатъ объективной и общеобязательной всечеловѣческой справедливости стоитъ въ противорѣчіи съ субъективными и непостоянными представленіями о ней отдѣльныхъ лицъ и народовъ. Но это противорѣчіе само по себѣ не можетъ быть опроверженіемъ ученія Протагора, даже взятаго въ совокупности обоихъ этихъ положеній. Оба эти положенія могутъ быть правильны, недостатокъ этико-политическаго ученія Протагора заключается въ томъ, что онъ остановился на субъективизмѣ данныхъ этическихъ понятій, не выяснивъ его отношенія къ постулату объективности и общеобязательности.

Если Протагоръ задумывался надъ тѣмъ необходимымъ условіемъ, безъ котораго „городу не быть“, то, къ сожа-

лѣнію, мы не находимъ въ нашихъ источникахъ никакого указанія на то, чтобы онъ поставилъ себѣ тотъ-же самый вопросъ и по отношенію къ міру чисто-теоретическихъ знаній, и старался-бы открыть то условіе, безъ котораго „знанію не быть“. Діалогъ „Протагоръ“ обходитъ ученіе софиста о познаніи полнымъ молчаніемъ; діалоги Теэтетъ и Кратилъ излагаютъ ученіе Протагора такимъ образомъ, что мы видимъ, что такое человѣческія знанія, человѣческія истины въ дѣйствительности, вопросъ-же о какомъ-либо всеобщемъ и общеобязательномъ условіи познанія здѣсь нисколько не затрогивается. Ученіе Протагора о познаніи излагается здѣсь подъ тѣмъ же самымъ угломъ зрѣнія, какъ и ученіе этическое. Какъ у всякаго города и, пожалуй, даже у каждаго отдѣльнаго гражданина,—свое мнѣніе о справедливости, благочестіи, красотѣ, и т. п., такъ у каждаго человѣка своя истина, и притомъ временная и непостоянная, мѣняющаяся вмѣстѣ съ самимъ человѣкомъ. Въ гносеологической теоріи индивидуализмъ Протагора принимаетъ даже болѣе чистую и рѣзкую форму. Вещи для каждаго суть то, чѣмъ онѣ ему являются, кажутся, и кажутся онѣ различно не только различнымъ людямъ, но и одному и тому-же человѣку въ разное время и въ зависимости отъ его состоянія; слѣдовательно, сами по себѣ вещи не обладаютъ свойствами, которыя, какъ намъ думается, мы воспринимаемъ въ нихъ: въ дѣйствительности нѣтъ единой, объективной и для всѣхъ людей обязательной истины, или, какъ передаетъ Платонъ мысль Протагора въ д. Кратилъ 385. E. 386. A: какими представляются предметы мнѣ, таковы они для меня, а какими тебѣ, таковы они для тебя; 386. C.—что каждому изъ насъ кажется, то и есть, то и истинно.

Рѣшительный индивидуализмъ Протагора въ ученіи о познаніи.

Однако, какъ-же объяснить этотъ фактъ субъективности, индивидуальности и измѣнчивости человѣческихъ „истинъ“? Въ отвѣтъ на это Протагоръ описываетъ процессъ человѣческаго познанія;—опираясь при этомъ на нѣкоторыя мысли, намѣченныя уже ранѣе его Гераклитомъ, онъ разъясняетъ то отношеніе, въ какомъ человѣческій субъектъ стоитъ къ міру, познающій къ познаваемому (см. Zeller I,

Процессъ познанія по Протагору.

2[5] S. 1088 сл.). Все объято постояннымъ движеніемъ, полагалъ Протагоръ; какъ ни безчисленны происходящія съ вещами движенія, но всѣ ихъ можно раздѣлить на два рода: одни движенія состоятъ въ дѣйствіи, другія въ страданіи; дѣйствіе и страданіе существуютъ только по отношенію другъ къ другу: дѣйствіе есть дѣйствіе на что-либо, что воспринимаетъ дѣйствіе, страдаетъ; страданіе есть страданіе отъ дѣйствія чего-либо, что дѣйствуетъ; одно безъ другого невозможны; вещи получаютъ извѣстныя свойства посредствомъ этого взаимодѣйствія между собою, т. е. посредствомъ дѣйствія или страданія; движась навстрѣчу другъ другу, сталкиваясь, смѣшиваясь, дѣйствуя другъ на друга и страдая другъ отъ друга, вещи и получаютъ извѣстныя свойства; сама-же по себѣ вещь не имѣетъ свойствъ; поэтому нельзя сказать, что вещи нѣчто суть, или что онѣ вообще суть, представляютъ собою нѣчто независимое, самобытное, постоянное, онѣ всегда только становятся, и становятся именно чѣмъ-либо опредѣленнымъ. Наши представленія о вещахъ происходятъ благодаря встрѣчѣ двоякаго рода движеній: предметъ дѣйствуетъ на к. л. органъ нашихъ чувствъ, органъ страдаетъ, воспринимаетъ дѣйствіе, и въ этотъ моментъ ихъ взаимодѣйствія въ органѣ возникаетъ опредѣленное чувственное ощущеніе, а предметъ является снабженнымъ опредѣленными качествами,—то и другое только во время этого взаимодѣйствія вещи и органа чувствъ; глазъ не видитъ, пока на него не дѣйствуетъ никакой цвѣтной предметъ, и предметъ не имѣетъ окраски, пока онъ не воспринимается глазомъ. Нѣтъ поэтому ничего, что-бы „существовало“ или „становилось“ само по себѣ, все „существуетъ“ или становится только для воспринимающаго субъекта, и притомъ въ зависимости отъ его состоянія; вещи для каждаго суть только то, чѣмъ онѣ ему являются, а являются онѣ ему такъ, какъ должны являться сообразно съ его состояніемъ: мѣра вещей — человѣкъ, т. е. я, ты и всякій другой.

Такъ какъ для каждаго міръ есть то, чѣмъ онъ является, такъ какъ міръ различнымъ субъектамъ и даже одному и тому-же субъекту является различно,—то Протагоръ долженъ былъ отрицать единое объективное бытіе и

возможность его познанія. Изъ его положеній вытекало, что объективной единой истины нѣтъ, а есть только субъективный призракъ истины, нѣтъ общеобязательнаго знанія, а есть только мнѣніе. Этотъ скептическій выводъ заключалъ въ себѣ также и отрицательное отношеніе къ предшествовавшей философіи, которая воодушевлена была безотчетной вѣрой въ достижимость подлинной истины, ставила своей задачей постигнуть начала вещей и выяснить объективныя и общеобязательныя нормы дѣятельности. Подобная философія въ глазахъ софистики была пустой мечтой.—Такимъ образомъ, антропологизмъ принялъ у Протагора форму государственнаго индивидуализма въ этикѣ, скептико-релативистическаго сенсуализма въ гносеологіи и агностицизма въ теологіи.

Нѣкоторые изъ софистовъ, повидимому, позволяли себѣ даже глумленіе надъ предшествующимъ догматическимъ направленіемъ философіи. Они, какъ искусные діалектики, пародировали ея пріемы съ той цѣлью, чтобы изъ ея посылокъ извлечь нелѣпыя слѣдствія и такимъ образомъ показать, что въ ней нѣтъ ничего прочнаго, что она сама себя уничтожаетъ. Такъ, думается намъ, слѣдуетъ смотрѣть на сочиненіе Горгія, которому онъ далъ заглавіе: „о природѣ или о несуществующемъ“ и въ которомъ онъ даетъ скептицизму столь рѣзкое выраженіе, что скептицизмъ у него принимаетъ уже форму нигилизма. Горгій, въ этой своей карикатурѣ на старую философію, пытается доказать три положенія: ничто не существуетъ; если что и существуетъ, то оно непознаваемо; если даже оно и познаваемо, то о немъ однако нельзя сообщить посредствомъ рѣчи никому другому. Выводы ведутся въ серьезной формѣ, посылки и пріемы вывода заимствованы главнымъ образомъ у Элеатовъ: нѣкоторыя мысли—цѣнны; результаты, однако, въ принципѣ дѣлаютъ пустыми всѣ мечты предшествовавшей философіи. Эффектъ, на который разсчитывалъ Горгій, долженъ былъ достигаться въ полной мѣрѣ.—Таковы-то были софисты старшаго поколѣнія.

Эти софисты не хотѣли еще совершенно отвергнуть нажитые къ ихъ времени греческой духовной культурой

идеалы „лучшаго“, идеи истины, добра, красоты, справедливости (см. діалоги Платона: Протагоръ, Теэтетъ и Горгій). Протагоръ ставитъ своей цѣлью сдѣлать юношей, учащихся у него, лучше,—болѣе прекрасными, добрыми, справедливыми (см. діалоги Протагоръ и Теэтетъ). И Горгій, хотя-бы и только отъ стыда,—какъ думалъ ученикъ его—Полъ, считалъ нужнымъ соглашаться съ Сократомъ, что риторъ-софистъ долженъ знать справедливое, прекрасное и доброе, самъ долженъ быть доблестнымъ и долженъ умѣть научить этому того, кто придетъ къ нему невѣждою въ этихъ вещахъ (Горг. 461. B.). Индивидуалистическое направленіе, въ которомъ развивалась мысль софистовъ, подрывало цѣнность этихъ идей; Горгій, кажется, подъ конецъ ограничился преподаваніемъ одного только ораторскаго искусства и отказался учить юношество „доблести“. Протагоръ отрекся отъ общечеловѣческой истины, справедливости, прекраснаго, добраго и т. п. Если старшіе софисты „отъ стыда“ еще продолжали, однако, цѣпляться за нихъ, то младшіе софисты освободились отъ сдерживавшаго ихъ учителей „стыда“; смѣлые, откровенные до наглости, ставившіе свое я выше всего, они отбросили эти идеалы, какъ негодную обветшавшую рухлядь. Младшіе софисты.

Ученикъ Горгія Полъ находитъ стыдливость своего учителя—понятной: „кого найдешь ты, спрашиваетъ Полъ Сократа, кто сталъ-бы себѣ отказывать въ знаніи справедливаго, и въ способности научить тому и другихъ? Но разговаривать о такихъ пустякахъ—какая неотесанность“ (Горг. 461. C.). Красота, добро, справедливость, какъ ихъ понимаютъ обыкновенно,—какъ объективно цѣнныя силы, которымъ должна подчиняться личность,—пустяки, ни къ чему негодные; лучше наносить обиды, чѣмъ терпѣть ихъ; не только одно прекрасное—хорошо, но и то, что считается зломъ, не постыдно; прекрасное не то же, что доброе, злое не то же, что и постыдное,—какъ обыкновенно думаютъ (470. D. 471. A—D. 473. C. 474. D). Сколько несправедливыхъ людей наслаждались и продолжаютъ наслаждаться счастьемъ! Что единственно важно, такъ это власть надъ людьми, не ограниченная ничѣмъ, дѣйствующая только по Полъ.

собственному усмотрѣнію (468. E.),—тираннія (469. E), возможность безнаказанно дѣлать въ городѣ все, что угодно: отбирать имущество, казнить, изгонять и т. п.

Полъ хочетъ быть смѣлѣе и послѣдовательнѣе Горгія. Калликлъ-же хотѣлъ-бы превзойти въ этомъ самого Пола.

Калликлъ. Всецѣло присоединяясь къ основной мысли Пола—вознести личность надъ всѣмъ, предоставить ей неограниченную свободу, Калликлъ хочетъ привести эту мысль шире и рѣшительнѣе. Если Полъ отказался отъ идеала „правды“, то Калликлъ отвергаетъ и идеалъ истины: „истина прекрасна не по природѣ, а по закону только“ говоритъ онъ, подражая Гиппію (482. D.). Противоположность закона природѣ, —съ такой настойчивостью выдвинутая Гиппіемъ, является основной и руководящей мыслью Калликла. Полъ ея не выдержалъ, потому и впалъ въ противорѣчіе съ собою и потерпѣлъ пораженіе въ спорѣ съ Сократомъ. „Вѣдь и дѣйствительно, полагаетъ Калликлъ, по природѣ все болѣе злое —болѣе и постыдно; какъ напримѣръ, получать обиды; а по закону—большее зло наносить ихъ. Да такое-то состояніе—получать обиды—мужу (свободному гражданину) даже и несвойственно, а свойственно рабу, для котораго лучше умереть, чѣмъ жить, потому что, обижаемый и оскорбляемый, онъ не можетъ помочь ни самому себѣ, ни другому, въ комъ принимаетъ участіе“.

Да и что такое та узаконенная справедливость, подчиненія которой требуютъ отъ личности? Какъ она возникла? для чего существуетъ? на какомъ основаніи слѣдуетъ покоряться ей? Полъ обошелъ эти вопросы. Калликлъ уже считается съ ними. Еще Гезіодъ проповѣдывалъ, что надъ міромъ царствуетъ нерушимый божественный законъ правды, —мысль, которую потомъ такъ часто повторяли. Но въ этомъ законѣ по Калликлу нѣтъ ничего божественнаго, его происхожденіе—чисто человѣческое, онъ есть хитрое созданіе слабыхъ, придуманное въ ихъ эгоистическихъ цѣляхъ. Кто налагаетъ законы, одно хваля, другое—порицая, тотъ имѣетъ въ виду себя и свою пользу. Опасаясь людей сильнѣйшихъ, какъ-бы послѣдніе не взяли верхъ надъ ними, налагающіе законы говорятъ, что преобладаніе надъ другими постыдно,

несправедливо, что домогаться большаго, чѣмъ есть у другихъ, значитъ наносить имъ обиду. Сами будучи столь плохи, они, конечно, довольны, что всѣ имѣютъ поровну. Такимъ образомъ законъ называетъ несправедливымъ и постыднымъ стремленіе имѣть больше, чѣмъ есть у другихъ. Но уже изъ этого происхожденія и цѣли закона видно, что ему повинуются только изъ личнаго интереса, слабости и боязни, и что кто силенъ и безстрашенъ, тому нѣтъ никакихъ основаній, ни цѣли подчиняться такому закону. „Самая-то природа“, думаетъ Калликлъ, ясно вѣщаетъ, что справедливость заключается въ томъ, чтобы лучшій, сильнѣйшій преобладалъ надъ худшимъ, безсильнымъ. Принципъ силы, мощи (не просто физической) опредѣляетъ отношенія какъ въ мірѣ живыхъ существъ вообще, такъ и въ человѣческомъ мірѣ въ частности. Мощная личность самой природой призвана къ тому, чтобы, презрѣвъ всѣ связывающіе ее законы, неограниченно властвовать надъ другими и свободно творить свою волю. Законы обязательны для слабыхъ, а не для могучихъ.—Но къ чему послужатъ „сильному“, „лучшему“, эта свобода отъ всякихъ законныхъ путъ, эта власть надъ людьми?—Безъ нихъ невозможно полное счастье. „Какъ быть счастливымъ человѣку, который чему-нибудь рабствуетъ?“ (491. Е. сл.). Свобода и власть —необходимыя условія и вмѣстѣ сопринадлежности счастья. Въ чемъ-же именно состоитъ это послѣднее? Мужественное и умѣлое полное удовлетвореніе всѣхъ и всякихъ желаній— вотъ въ чемъ счастье могучей личности. Таковъ идеалъ Калликла. Правда, общепринятые взгляды требуютъ доблестей умѣренности, воздержанія, самообузданія и т. п. Но за этой проповѣдью опять скрывается хитрый эгоизмъ слабыхъ. „Осуществлять все, чего-бы ни захотѣлось, для черни невозможно. Посему, прикрывая свое безсиліе, она отъ стыда бранитъ такихъ людей и невоздержаніе называетъ, конечно, дѣломъ постыднымъ, хвалитъ разсудительность и справедливость ради собственнаго ничтожества“. Но это—мораль слабыхъ, мораль—рабовъ, а не подлинныхъ господъ. Послѣднимъ она совершенно не свойственна. „По истинѣ, что было-бы постыднѣе и хуже для нихъ, чѣмъ разсудительность

и справедливость"? По существу-то должно быть такъ: роскошь, невоздержаніе и свобода—если онѣ имѣютъ опору,—вотъ добродѣтель и счастье, а всѣ прочія размалеванныя представленія, всѣ эти противныя природѣ хитро-сплетенія—нестоющая вниманія человѣческая болтовня" (Горг. 491. А.—492. С. срн. 499. С.).

Такова теорія Калликла. Если она въ нѣкоторыхъ пунктахъ дополняетъ и разъясняетъ взгляды Пола, то Тразимахъ. зимахъ (воззрѣнія котораго, частью отъ его лица, частью же устами Главкона и Адиманта излагаются въ Государствѣ I—II кн.), размышляя въ сущности совершенно въ духѣ Пола и Калликла, частью видоизмѣняетъ, частью дополняетъ теорію послѣдняго. И по мнѣнію Тразимаха такъ называемая справедливость по своему существу есть нѣчто совершенно эгоистическое; но Тразимахъ разсматриваетъ ее нѣсколько съ иной стороны, чѣмъ Калликлъ: тогда какъ на взглядъ послѣдняго такъ называемая справедливость выгодна для слабыхъ, но вредна для сильныхъ натуръ, созданныхъ для того, чтобы властвовать, по Тразимаху, наоборотъ, она выгодна для правителя, для сильнѣйшаго, но она не разсчитана на пользу подчиненнаго, слабѣйшаго. „Справедливымъ я называю, говоритъ Тразимахъ, не иное что, какъ полезное сильнѣйшему". Обыкновенно думаютъ, что правитель, отвѣчающій своему понятію, заботится о пользѣ не своей, а о пользѣ управляемыхъ. Но подобное представленіе о правителяхъ Тразимахъ считаетъ дѣтской наивностью.

Другую особенность теоріи Тразимаха составляетъ то, что онъ свои взгляды на справедливость сознательно основываетъ на опредѣленномъ понятіи о человѣческой природѣ. Правда, уже у Пола и Калликла было ясно, въ чемъ они видѣли „человѣческую природу". Но подобное понятіе о природѣ у нихъ только подразумѣвалось. Тразимахъ-же ясно выразилъ его и выводилъ изъ него свои взгляды на „справедливость".

Человѣкъ по природѣ чистый эгоистъ, его эгоизмъ—безмѣренъ; онъ стремится жить только для себя, для своего личнаго счастья; онъ хотѣлъ бы всѣ блага захватить себѣ,

ничего не оставивъ другимъ и превратить всѣхъ въ простое средство и орудіе для своего счастья. Онъ по природѣ несправедливецъ, обидчикъ. Но таковъ всякій человѣкъ, человѣкъ какъ таковой; происходящее отсюда столкновеніе эгоизмовъ вынуждаетъ идти на компромиссъ и устанавливать законы общественной правды, которые ограждали-бы его отъ обидъ и мстили-бы за нихъ. Но законы эти всегда однако преслѣдуютъ, главнымъ образомъ, выгоду сильнѣйшаго, такъ какъ всякая власть издаетъ законы прежде всего въ своихъ интересахъ. Этотъ взглядъ, какъ и у Калликла, велъ къ полной переоцѣнкѣ старыхъ этическихъ цѣнностей; оказывалось, что справедливость вредна, а несправедливость—полезна; послѣдняя есть мудрость и добро, первая—„простота“ и зло. Софистика радикально устраняетъ и религіозныя основы традиціонной морали. Критій въ своемъ сочиненіи „Сизифъ“ изображаетъ религію какъ изобрѣтеніе хитраго политика, который страхомъ предъ богами хотѣлъ удержать людей отъ преступленій. Такимъ образомъ, тогда какъ старшіе софисты еще колеблются между традиціонными принципами и индивидуализмомъ и не даютъ послѣднему всесторонняго послѣдовательнаго выраженія, у младшихъ софистовъ мы находимъ вполнѣ послѣдовательное примѣненіе индивидуализма къ этико-политической области, о которой они трактуютъ въ спеціальныхъ сочиненіяхъ.—

Замѣчанія о значеніи т. н. младшихъ софистовъ.

Вопреки обычной слишкомъ низкой оцѣнкѣ философскаго значенія т. н. младшихъ софистовъ мы должны указать на то, что, хотя Полъ, Калликлъ, Тразимахъ и другіе не дали чего-либо существенно новаго въ принципіальномъ отношеніи, продолжая стоять на Протагоровской субъективно-индивидуалистической точкѣ зрѣнія въ пониманіи антропологизма, но за то этическая проблема рѣшается ими съ большей послѣдовательностью, и антропологическій методъ при рѣшеніи ея находитъ у нихъ также болѣе отчетливое примѣненіе, чѣмъ у старшихъ софистовъ. Пересматривая ихъ ученія, мы находимъ, что они даютъ въ существенномъ, съ ихъ точки зрѣнія, послѣдовательныя и вполнѣ опредѣленныя этическія теоріи, въ которыхъ подвергаются критикѣ нормы старой морали, указываются основанія и нормы

морали новой; изъ ихъ теорій мы ясно видимъ, въ чемъ они полагаютъ высшую цѣль человѣческихъ стремленій и средства для достиженія ея, ясно видимъ и то, что отвѣтъ на эти вопросы они выводятъ изъ опредѣленнаго понятія о существѣ человѣческой природы, и что изъ того-же понятія они берутъ основаніе и для критики старой морали. Отсюда слѣдуетъ, что младшая софистика все-же сдѣлала нѣчто и для разработки этики какъ науки, для пониманія ея задачъ и метода.

Дѣйствіе софистической философіи на умы.

Взятая въ цѣломъ софистика должна была оказать сильное и разностороннее вліяніе на умы своего времени. Подчиненію нажитымъ ранѣе нормамъ теперь противостояло сознательное и искавшее теоретическаго оправданія стремленіе къ полному освобожденію личности отъ нихъ; не только требуютъ, чтобы все старое доказало свои права на то, чтобы ему подчинялись, мало этого, его прямо отвергаютъ и объявляютъ, что ничто не можетъ связывать личность, что должно подчиняться только своему личному мнѣнію и личному желанію. Эта противоположность точекъ зрѣнія не могла не дѣйствовать на умы возбуждающимъ образомъ. Каждая изъ этихъ точекъ зрѣнія имѣла многое за себя. И если кто разъ это замѣтилъ, тотъ могъ успокоиться только тогда, когда разобрался въ этихъ противоположностяхъ и выработалъ опредѣленное къ нимъ отношеніе. Софисты, своимъ скептическимъ или прямо отрицательнымъ отношеніемъ къ старымъ идеаламъ, исконнымъ устоямъ жизни, заставили всякій мыслящій умъ поставить себѣ вопросъ: на чемъ, въ самомъ дѣлѣ, покоятся эти идеалы? на чемъ зиждется ихъ обязательность для всѣхъ? есть-ли, дѣйствительно, единая и для всѣхъ обязательная истина? есть-ли въ самомъ дѣлѣ для всѣхъ обязательная правда? И какъ умъ можетъ познать эту истину и эту правду? Данное софистами конкретное рѣшеніе вопросовъ морали и познанія необходимо должно было имѣть, въ общемъ, преходящій для греческой философіи характеръ. Они не могли удовлетворить болѣе глубокимъ потребностямъ времени. Не только индивидъ, но и общество, государство стремится къ самосохраненію, развитію своей жизни. Между стремленіемъ общества къ само-

сохраненію съ одной стороны и стремленіемъ личности къ полному освобожденію себя отъ всякихъ обязанностей по отношенію къ обществу, къ предпочтенію своихъ индивидуальныхъ интересовъ интересамъ общества съ другой— глубокое внутреннее противорѣчіе. Протагоръ, проницательнѣйшій изъ софистовъ, ясно понималъ, что общество можетъ существовать только при томъ условіи, если всѣ его члены подчиняютъ свое поведеніе нѣкоторымъ для всѣхъ обязательнымъ нормамъ, и что безъ этого „городу не быть". Сначала софисты и ставятъ задачей своей учить желающихъ этой гражданско-политической доблести. Однако, когда софистика, начиная еще съ самого Протагора, переходитъ съ соціальной на индивидуалистическую точку зрѣнія и выступаетъ съ проповѣдью, что право личности абсолютно, что личность вправѣ предпочитать общепринятой истинѣ и правдѣ произволъ личнаго мнѣнія и желанія, тогда она оказывается въ полномъ противорѣчіи съ инстинктомъ самосохраненія общества и своей собственной первоначальной задачей, намѣченной Протагоромъ. Изъ двухъ тенденцій, нашедшихъ въ софистикѣ, взятой въ цѣломъ, свое выраженіе, —соціальной и индивидуалистической, послѣдняя доведена до крайности и уничтожаетъ первую, и придаетъ ихъ ученію противообщественный, разрушительный характеръ; софисты приносятъ общество въ жертву эгоистической личности съ безграничнымъ произволомъ ея неправды, бездонной, „дырявой" бочкой ея страстей. При такихъ условіяхъ, выражаясь словами Протагора, „городу не быть". Эта крайность въ проведеніи принципа индивидуализма, который, въ извѣстныхъ предѣлахъ, долженъ имѣть значеніе, такъ-же, какъ и принципъ общественности, обнаруживала непригодность для жизни той формы антропологизма, въ которую отлила его софистика.

Необходимость преобразованія антропологизма послѣ софистовъ.

Изъ сказаннаго ясно, въ чемъ должна была заключаться главнѣйшая жизненная задача ближайшей ступени развитія греческой философіи: интересы жизни повелительно требовали найти для антропологизма новую форму, которая не противорѣчила бы стремленію общества къ самосохраненію и развитію. Софистика, взятая въ своихъ результатахъ,

нашедшихъ выраженіе главнымъ образомъ у т. н. младшихъ софистовъ, отражаетъ настроенія индивидуалистически-эгоистическія; она съ одной стороны—симптомъ начинающагося распаденія и деградированія греческой общественной жизни, съ другой стороны способствуетъ ему теоретической защитой эгоистическаго индивидуализма. Тѣ, кто замѣтилъ признаки, что солнце греческой жизни идетъ къ закату, естественно должны были опираться на иное этическое сознаніе и выставить въ его защиту иныя теоріи. Отъ эгоистическихъ и индивидуалистическихъ тенденцій сознанія они должны были обратиться къ тенденціямъ альтруистическимъ и универсалистическимъ; эгоистически-индивидуалистическимъ идеаламъ жизни они должны были противопоставить коллективистическіе, эгоистическому произволу особи—подчиненіе объективноцѣннымъ всеобщимъ порядкамъ и нормамъ; и для философскаго оправданія всего этого они должны были отъ субъективизма и релативизма софистовъ обратиться къ принципамъ объективизма и всеобщности не только въ морали, но и въ познаніи, и въ воззрѣніи на міръ. Такъ долженъ былъ возникнуть новый антропологизмъ. Онъ долженъ былъ найти свое выраженіе прежде всего въ вопросахъ этическихъ. Геніальнымъ носителемъ и проповѣдникомъ этого новаго антропологизма является Сократъ. Какъ говоритъ Э. Пфлейдереръ (въ сочиненіи Сократъ и Платонъ), „предъ нашимъ взоромъ великій мужъ, явившійся какъ разъ въ часъ необходимости для спасенія отечества“ [1]).

---

[1]) Сократъ ничего не писалъ. О его жизни и философіи свѣдѣнія сообщаютъ Платонъ въ своихъ діалогахъ, Ксенофонтъ—въ Воспоминаніяхъ о Сократѣ и Аристотель—случайно, въ разныхъ своихъ сочиненіяхъ. Указанія Аристотеля достовѣрны, но крайне скудны и не даютъ ничего новаго сравнительно съ сообщеніями Платона и Ксенофонта. До самаго послѣдняго времени преобладалъ взглядъ, что Ксенофонтъ—болѣе точный историческій свидѣтель (см. Ueberweg-Heinze Grundriss der Gesch. d. Philos. 1 Th. 10 Aufl. S. 98), чѣмъ Платонъ. Новѣйшій изслѣдователь (H. Maier, Sokrates, s. Werk u. s. geschichtl. Stellung Tüb. 1913. IV+638), по моему мнѣнію, убѣдительно показываетъ, что, тогда какъ отъ Аристотеля мы не узнаемъ ничего новаго, Ксенофонтъ черпаетъ изъ діалоговъ Платона и т. н. сократическіе діалоги Платона, Апологія и рѣчь Алкивіада въд. Пиръ должны служить основными источниками свѣдѣній о Сократѣ; но слѣдуетъ учесть и отображеніе Сократа въ прочихъ его школахъ: кинической, киренской, мегарской и пр.

СОКРАТЪ.

Сократъ—Аѳинянинъ. Онъ родился 469 или 470 г., умеръ 399 г., на рубежѣ пятаго и четвертаго столѣтія. Сынъ ваятеля Софрониска и повивальной бабки Фэнареты, онъ хотя былъ и свободнымъ аѳинскимъ гражданиномъ, но происходилъ изъ сравнительно низкаго сословія и бѣдной семьи, какъ и многія другія великія историческія личности. По прекрасному сравненію Пфлейдерера, какъ въ морѣ самая сильная соленая вода вздымается изъ глубины, такъ и въ морѣ человѣческой духовной жизни лучшее часто поднимается съ неизжитаго и нетронутаго превратнымъ образованіемъ дна народной души. Сократъ былъ лишенъ тѣхъ преимуществъ, какія доставляетъ для образованія богатство. Къ счастію демократическій укладъ аѳинской жизни и вся окружающая атмосфера доставляли для высокихъ и своеобразныхъ дарованій Сократа разнообразнѣйшія образовательныя средства и обезпечивали его развитіе (Пфлейдереръ). Чрезвычайно трудно дать точное и вѣрное, достаточно глубокое изображеніе Сократа какъ философскаго дѣятеля. Такъ былъ онъ своеобразенъ, оригиналенъ, такъ полонъ самыхъ замѣчательныхъ контрастовъ. Внѣшность могучая, приземистая (съ широкими плечами, сильной шеей) и вмѣстѣ комическая: фигура Сатира или Силена, лысая голова съ чрезвычайно развитымъ лбомъ, „воловій“ взглядъ, приплюснутый носъ, толстыя губы, выпуклый животъ; босой, вѣчно, и зимой и лѣтомъ, въ одномъ и томъ-же плащѣ; только и дѣлаетъ, что съ кѣмъ-нибудь бесѣдуетъ, то съ однимъ, то съ другимъ, то съ цѣлой толпой, и постоянно говоритъ о какихъ-то кожевникахъ, сапожникахъ, торговцахъ и т. п. Но какую душевную мощь, какое чарующее богатство, какую духовную красоту скрывала въ себѣ эта смѣшная фигура! Внѣшность Сократа заставляетъ подозрѣвать въ немъ человѣка съ могучими чувственными страстями, склоннаго къ бурнымъ порывамъ гнѣва. Въ дѣйствительности-же едва-ли кто другой въ такомъ совершенствѣ владѣлъ собой, былъ-бы такъ вдохновенно и всецѣло преданъ интересамъ духовнымъ, идеальнымъ, такъ беззa-

вѣтно стремился къ идеалу, какъ Сократъ. Онъ считаетъ воздержаніе и умѣренность во всемъ, что касается тѣла и его потребностей, основой всякой доблести; интересы духа, его стремленія и цѣли онъ ставитъ несравненно выше потребностей тѣлесныхъ и матеріальныхъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ ревностно заботится о здоровьѣ и мощи тѣла, какъ орудія царствующей въ немъ души. Сократъ былъ очень бѣденъ, но мало заботился о личныхъ интересахъ, и ни то ни другое не препятствовало ему сохранять свою независимость и достоинство. Семейная жизнь его, если вѣрить Ксенофонту, заключала въ себѣ мало отраднаго; жена Сократа Ксантиппа отличалась, повидимому, весьма непріятнымъ характеромъ. Не стремился онъ играть дѣятельной роли и въ политической жизни. Не былъ-ли онъ вслѣдствіе всего этого несчастенъ? Напротивъ, и онъ самъ чувствуетъ себя и другіе считаютъ его „счастливѣйшимъ изъ смертныхъ“ и „совершеннѣйшимъ человѣкомъ“. Что-же дѣлаетъ его счастливымъ? Его счастье не зависитъ отъ слѣпого случая, отъ судьбы, отъ внѣшнихъ обстоятельствъ. Онъ самъ кузнецъ своего счастья. Новое счастье, новые источники его, новую жизнь явилъ собою Сократъ греческому духовному міру. Счастье основывается на самодѣятельности, поставившей своей цѣлью идеалъ человѣческаго совершенства—„калокагатіи“, оно порождается сознаніемъ, что становишься лучше, ближе къ идеалу. Постигнуть правду, разумъ жизни и слѣдовать ихъ велѣніямъ во всемъ—вотъ что значитъ быть мудрымъ, истинно-доблестнымъ. Въ исканіи этой правды, въ служеніи ей—высшая цѣль жизни, истинная „калокагатія“ Сократа. Въ познаніи ея онъ видѣлъ и спасеніе отечества. Не тотъ-ли спасетъ „городъ“, кто знаетъ ту цѣль, для которой слѣдуетъ жить и частному человѣку и городу, и тѣ средства, при помощи которыхъ можно достигнуть ея, и кто имѣетъ силы для исполненія этихъ задачъ? Чтобы спасти „городъ“, нужно зажечь въ сердцахъ гражданъ вѣру въ правду, нужно побудить ихъ искать ее. Такъ возникла предъ Сократомъ великая задача —нравственно-политическаго просвѣщенія современнаго ему общества. Этой задачѣ Сократъ и посвятилъ всѣ свои силы:

онъ видѣлъ въ ней свой религіозный долгъ, завѣщанный ему свыше. Сознаніе, что онъ беззавѣтно, какъ воинъ на посту, служитъ столь великой идеѣ, доставляло ему высшее удовлетвореніе, глубокое счастье.

Сократъ имѣлъ отзывчивое сердце, могучую, упорную волю. Но, что всего рѣже можно встрѣтить въ жизни, они соединялись у него съ мощнымъ, яснымъ, вѣчно ищущимъ умомъ. Сократъ жилъ и дѣйствовалъ какъ человѣкъ, имѣвшій свои непоколебимыя убѣжденія, постигшій тайну высшаго счастья, доступнаго человѣку; и вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ живо искреннѣйшее сознаніе, что онъ ничего не знаетъ, или онъ только то и знаетъ, что ничего не знаетъ; онъ вѣчно ищетъ и не удовлетворяется ничѣмъ найденнымъ, подвергая его новому и новому изслѣдованію. Но, будучи страстнымъ изслѣдователемъ и діалектикомъ, требуя отчета во всемъ, требуя вездѣ ясности и обоснованности, Сократъ однако не былъ раціоналистомъ. Точнѣе, онъ былъ и раціоналистомъ и вмѣстѣ не чуждъ былъ и мистики. Сократъ, по свидѣтельству Ксенофонта и Платона, былъ глубоко религіозенъ. Его живое этическое сознаніе нераздѣльно отъ религіознаго. Сократъ нерѣдко даже переживаетъ моменты какого-то наитія свыше; съ дѣтства онъ ясно слышитъ въ себѣ иногда божественный повелительный голосъ, чувствуетъ въ своей душѣ дѣйствіе чего-то „демоническаго“, божественнаго, которое большей частью удерживаетъ его отъ того или иного намѣренія или поступка. Религіозное чувство Сократа было чисто и возвышенно; свободное отъ разсчетливаго эгоизма, оно полно самозабвенной преданности волѣ божества: какъ на зарѣ христіанства апостолы предъ начальниками іудейскими, такъ Сократъ предъ своими судьями исповѣдуетъ: бога нужно слушаться больше, нежели людей. И на свою философскую, нравственно-преобразовательную дѣятельность Сократъ смотрѣлъ какъ на божественное посланничество, какъ на религіозный долгъ, ради котораго онъ обязанъ даже пожертвовать жизнью. Такова и была воля судьбы: невинно-осужденный на смерть, онъ не желаетъ ни оставить своей дѣятельности, ни идти наперекоръ законамъ города, отвѣчать неправдой на неправду; какъ доблестный воинъ, онъ уми-

раетъ на своемъ посту, въ томъ возвышенномъ убѣжденіи, что есть нѣчто болѣе священное, чѣмъ жизнь,—это—творить истину и правду и никому безусловно не причинять зла, даже и обидчикамъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно оводу, тревожить согражданъ, будить нравственное сознаніе ихъ, вести ихъ къ познанію правды и чрезъ нее—къ спасенію и себя самихъ и отечества (Апологія). Сознаніе, что онъ беззавѣтно служитъ этой идеѣ, и доставляло ему высшее удовлетвореніе.

Сократъ жилъ доблестно, еще не достигнувъ совершеннаго теоретическаго знанія доблести, и утверждалъ, что доблесть есть знаніе, т. е. должна покоиться на ясномъ и обоснованномъ разумѣніи ея,—жизнь и непосредственное убѣжденіе идутъ у него впереди раціональнаго познанія; они—нѣчто ирраціональное, нѣкоторый напередъ данный фактъ, который должно освѣтить и провѣрить яснымъ теоретическимъ сознаніемъ.

Жизнь Сократа посвящена философствованію, а послѣднее состоитъ въ самопознаніи, въ разъясненіи и обоснованіи живого этическаго сознанія.

Отсюда понятны и методъ, и исходные пункты, и содержаніе философствованія Сократа.

Сократическое философствованіе.

Оригинальный во всемъ, Сократъ для достиженія своей цѣли избралъ особенный путь. Нравственныя убѣжденія, опредѣляющія наше житейское поведеніе, вырабатываются каждымъ изъ насъ самодѣятельно, путемъ личнаго нравственнаго опыта и вызываемаго имъ размышленія, а также подъ вліяніемъ примѣра, подаваемаго окружающими. Если Сократъ хотѣлъ выступить въ качествѣ философа жизни и этико-политическаго реформатора, нравственнаго просвѣтителя согражданъ, онъ долженъ былъ прежде всего стараться быть образцомъ доблести и стремленія къ нравственному свѣту. Этому требованію Сократъ удовлетворялъ въ высокой степени. Сократъ прежде всего самъ стремился не только казаться,—что считали-бы достаточнымъ софисты,—но и дѣйствительно быть доблестнымъ и постоянно упражнялся во всякой доблести. Ксенофонтъ и Платонъ описываютъ его какъ образецъ „доблестнаго мужа“, достигшаго высшей ступени калокагатіи и счастья. Этическое самоуглубленіе и

размышленіе составляло необходимый элементъ этой калокагатіи. Доблесть, опирающаяся только на непосредственное нравственное сознаніе, не удовлетворяла Сократа, истиннаго и величайшаго сына просвѣтительной эпохи, когда ясно была почувствована, особенно подъ вліяніемъ софистическаго сомнѣнія и отрицанія, и цѣнность и необходимость критическаго, обоснованнаго знанія и сознательной, разумно-обоснованной дѣятельности. Повинуясь въ своей жизни и поведеніи внушеніямъ своего чуткаго, глубокаго и возвышеннаго нравственнаго сознанія, усвоившаго лучшіе результаты предшествовавшей духовной культуры Греціи, Сократъ въ то-же время пламенѣлъ желаніемъ освѣтить мыслью, разъяснить и обосновать нравственныя убѣжденія, которымъ онъ непосредственно слѣдовалъ на практикѣ (Richter S. 79 o. c.). И никто не могъ превзойти Сократа въ томъ мощномъ упорствѣ, съ какимъ онъ преслѣдовалъ эту цѣль; онъ былъ въ состояніи, въ буквальномъ смыслѣ слова, не трогаясь съ мѣста, простаивать въ задумчивости цѣлыя сутки, размышляя надъ какимъ нибудь труднымъ, не поддающимся рѣшенію вопросомъ. Доблесть жизни, соединенная съ доблестью изслѣдованія, съ неустанной рефлексіей разсудка, направленной на этическое сознаніе, вотъ тотъ идеалъ, который Сократъ стремился воплотить въ себѣ и другихъ. Сократическій идеалъ.

Вліяя на согражданъ примѣромъ личной доблести, Сократъ съ геніальнымъ педагогическимъ тактомъ нашелъ путь къ ихъ сердцу и уму. Онъ не надѣвалъ на себя, подобно софистамъ, личины всезнающаго мудреца, который можетъ легко научить своего слушателя всякой доблести, даже и высшей „царственной“ т. е. политической. Онъ ничего не писалъ, онъ не былъ замкнутымъ кабинетнымъ мыслителемъ; не читалъ онъ и готовыхъ лекцій и рѣчей, подобно софистамъ. Тому, что Сократъ мечталъ сдѣлать для души согражданъ, нельзя было просто обучить. Ему необходимо было войти въ живое общеніе съ людьми, вникнуть въ ихъ жизнь и настроеніе и умѣть пробудить въ нихъ нравственное сознаніе и нравственное размышленіе. Эту цѣль и преслѣдовала прежде всего такъ наз. Сократова „иронія“. Иронія.

Усилія Сократа направлялись прежде всего къ тому, чтобы

разрушить нравственную инертность и самодовольство человѣка, убѣдительно показать ему, какъ онъ еще далекъ отъ той калокагатіи, которой какъ будто онъ уже достигъ или въ которой онъ какъ-бы и не нуждается, потому что о ней не заботится. Сократъ дѣлалъ это оригинально и съ большимъ искусствомъ; не онъ, а его собесѣдникъ при его помощи обличалъ самъ себя. Сократъ всегда заявляетъ, что онъ хотѣлъ-бы быть доблестнымъ и мудрымъ, но онъ самъ ничего не знаетъ, поэтому и проситъ собесѣдника наставить его—вѣдь онъ такъ много наслышанъ о доблести и мудрости своего собесѣдника. Послѣдній и самъ считаетъ себя доблестнымъ и мудрымъ и поэтому выражаетъ полную готовность просвѣтить Сократа, который и начинаетъ его съ этой цѣлью тщательно выспрашивать. Сначала собесѣдникъ отвѣчаетъ на вопросы Сократа самоувѣренно, но чѣмъ далѣе идетъ бесѣда, тѣмъ болѣе таетъ самоувѣренность собесѣдника, такъ какъ постепенно для него самого становится все болѣе и болѣе яснымъ, какой онъ въ дѣйствительности темный и невѣжественный человѣкъ, и притомъ въ самыхъ важныхъ вещахъ,—вещахъ, касающихся калокагатіи; и вотъ бесѣда кончается полнымъ замѣшательствомъ учителя, добродушнымъ недоумѣніемъ Сократа, и улыбками, а иногда и смѣхомъ окружающихъ слушателей. Этотъ пріемъ Сократа вести бесѣду и извѣстенъ подъ именемъ ироніи. Человѣческой душѣ мучительно сознавать свое нравственное убожество и свою нравственную темноту. Еще болѣе мучительно обнаженіе этого убожества предъ людьми. Какое смущеніе, какой стыдъ, какую горечь переживалъ тщеславный и самолюбивый человѣкъ, до сихъ поръ дремавшій столь сладкимъ и спокойнымъ нравственнымъ сномъ! Сонъ нарушенъ, и какъ тяжко пробужденіе! Что-же дѣлать теперь пробужденному? Иронія Сократа производила на его собесѣдниковъ не одинаковое дѣйствіе. Люди эгоистическіе, съ чрезмѣрнымъ самолюбіемъ чувствовали себя оскорбленными, озлоблялись и мечтали о мести. Дальнѣйшія философскія отношенія между ними и Сократомъ обыкновенно прекращались. На людей болѣе чуткихъ и болѣе одаренныхъ въ духовномъ отношеніи иронія Сократа оказывала благотворное дѣйствіе: она

пробуждала въ нихъ святое чувство недовольства своимъ нравственнымъ состояніемъ и стремленіе къ самоусовершенствованію, желаніе не только казаться себѣ и другимъ, но и дѣйствительно быть доблестными, „калоскагатосами“. Съ ними Сократъ вступалъ въ болѣе тѣсныя и близкія философскія отношенія; безкорыстно, безвозмездно, не беря ни какой платы, въ отличіе отъ софистовъ, съ любовью Сократъ помогалъ имъ примѣромъ, совѣтомъ, а главное—совмѣстнымъ философскимъ исканіемъ „родить“ въ себѣ благородныя чувства, мысли и поступки,—„познать“ калокагатію: онъ не обучалъ послѣдней, а только помогалъ согражданину усиліями собственнаго чувства, ума и воли созидать ее въ себѣ: въ этомъ заключалось знаменитое „маіевтическое“—повивальное искусство Сократа. Онъ вѣрилъ, что его доблестныя духовныя дѣти „спасутъ“ себя и „городъ“, будутъ счастливы сами и сдѣлаютъ счастливымъ и городъ. Естественно, что Сократъ сосредоточивалъ свои главныя заботы преимущественно на даровитой молодежи, являющейся надеждой государства; его влекло къ даровитому, многообѣщающему юношеству; не его внѣшнюю, тѣлесную красоту Сократъ любилъ, его „эросъ“ (любовь) былъ чистъ и возвышенъ: онъ чисто и безкорыстно любилъ дарованія юношества, его будущую благодѣтельную для всѣхъ доблесть, и ничего не было для Сократа желаннѣе и пріятнѣе, какъ содѣйствовать ея правильному росту и развитію. Въ этой „иронической“ и „маіевтической“ дѣятельности Сократъ проводитъ свою жизнь, забывая о себѣ и о своей семьѣ, о своемъ хозяйствѣ; не доставляя ему никакихъ матеріальныхъ выгодъ, она причиняла ему не мало огорченій, такъ какъ создавала ему не мало враговъ; но было въ ней нѣчто такое, что доставляло ему глубокое утѣшеніе: это—восторженная дружба и благоговѣніе даровитой молодежи. Вдохновенная, возвышенная любовь Сократа оказывала огромное и благотворное дѣйствіе на болѣе даровитыя юныя души. Платонъ въ одномъ изъ своихъ самыхъ художественныхъ философскихъ разговоровъ („Пиръ“) прекрасно изобразилъ его въ похвальной рѣчи въ честь Сократа, вложенной въ уста Алкивіада. Дѣятельность Сократа, такимъ образомъ, не ограничивалась

Философская любовь и маіевтика.

Связь иронiи и маіевтики.

лишь иронiей, обличенiемъ самодовольнаго невѣжества собесѣдника; Сократъ приписываетъ себѣ еще роль акушера мысли; опъ, слѣд., преслѣдуетъ и положительныя цѣли. Обличивъ невѣжество собесѣдника, онъ затѣмъ помогаетъ ему въ стремленiи къ подлинной калокагатiи, къ истинному уразумѣнiю ея. Иронiя у Сократа внутренно связана съ маіевтикой, послѣдняя есть непосредственное продолженiе первой, и обѣ онѣ въ сущности сводятся къ одному и тому же методу—научнаго раскрытiя живого этическаго сознанiя при помощи своеобразной индукцiи.

Методъ раскрытiя этическаго самосознанiя.

Результатъ иронiи—живое сознаніе Сократомъ и собесѣдникомъ, что они ничего не знаютъ, имѣлъ то-же значеніе, что и предварительное сомнѣніе во всемъ у мыслителя новаго времени—Декарта. Подъ вліяніемъ софистическаго скептицизма и собственнаго строгаго самоиспытанія и Сократъ пережилъ моментъ сомнѣнія во всякомъ знаніи, увидѣлъ, что онъ „ничего не знаетъ“. Онъ затѣмъ убѣдился, что въ дѣйствительности не обладаютъ надежнымъ, прочно обоснованнымъ и отчетливо сознаннымъ знаніемъ и всѣ прочіе люди, но лишь этого не сознаютъ и воображаютъ себя знающими. Но сократовское сознаніе не было выраженіемъ чистаго и безнадежнаго невѣдѣнія, отчаянія въ возможности знать истину; напротивъ, оно соединялось съ вѣрой въ достижимость истины. Какъ мѣтко выражается Р. Рихтеръ, это былъ исходный пунктъ, а не цѣль (Sokrates u. die Sophistik S. 82). Сознаніе своего невѣдѣнія, съ одной стороны, побуждало стремиться къ истинѣ, съ другой было лишь первымъ достовѣрнымъ знаніемъ: Сократъ говорилъ: я знаю только то, что ничего не знаю; и это первое достовѣрное знаніе должно было послужить основою для пріобрѣтенія другихъ столь-же несомнѣнныхъ знаній. Новое вѣдѣніе должно было возникнуть изъ сознанія факта невѣдѣнія, какъ изъ своего корня. И за этимъ новымъ вѣдѣніемъ некуда было обращаться, кромѣ внутренняго сознанія и наблюденія. Здѣсь только Сократъ могъ найти нѣчто достовѣрное и для себя и для другихъ. Что Сократъ ясно понималъ необходимость опираться въ своихъ этическихъ размышленiяхъ на достовѣрные для всякаго

исходные пункты, объ этомъ сообщаетъ намъ Ксенофонтъ, разсказывая, что Сократъ намѣренно всегда отправлялся въ своихъ бесѣдахъ отъ того, съ чѣмъ всѣ согласны, т. е. что̀ для всѣхъ очевидно; этимъ Ксенофонтъ объясняетъ и то, что Сократъ имѣлъ огромный успѣхъ и съ нимъ соглашались чаще, чѣмъ съ кѣмъ-либо другимъ. Такъ же поступаетъ Сократъ и по Платону. Что Сократъ сознавалъ необходимость самонаблюденія и понималъ его сущность, въ этомъ, вопреки Целлеру, мы не можемъ сомнѣваться, п. ч. Сократъ указывалъ на этическое самопознаніе какъ на источникъ философствованія, и въ раннихъ діалогахъ Платона (Хармидъ и Лахесъ), гдѣ Платонъ стоитъ еще подъ рѣшительнымъ вліяніемъ Сократа, дается уже и очень тонкое описаніе пріема внутренняго наблюденія въ себѣ этическихъ фактовъ. Но если исходнымъ пунктомъ Сократовыхъ размышленій были факты, то самыя размышленія его естественно приняли характеръ индукціи (наведенія). Сократъ не формулировалъ ея пріемовъ, но мы можемъ „вычитать ихъ“ [1]) изъ виртуозной практики его изысканій. Это была не та индукція, посредствомъ которой устанавливаются причинныя связи и явленія объясняются какъ слѣдствія тѣхъ или иныхъ причинъ. Предъ Сократомъ лежала вся этическая жизнь человѣка во всемъ разнообразіи ея фактовъ, ихъ толкованія и пониманія. Его не интересовало то, какъ и отъ чего возникли эти разнообразные этическіе взгляды, и онъ не искалъ причинъ ихъ. Ему казалось, что для его нравственно-реформаторскихъ цѣлей важно прежде всего знать, въ чемъ собственно должна заключаться та или иная подлинная этическая цѣнность? какой смыслъ, какое подлинное содержаніе должно имѣть то или иное этическое понятіе? Напр., всѣ стремятся къ калокагатіи, всѣ говорятъ о доблести и хотятъ быть доблестными, мудрыми, храбрыми, справедливыми; никто не хочетъ быть порочнымъ, невѣждой, трусомъ и т. д. Но что-же однако есть доброе, справедливое, злое, несправед-

[1]) R. Richter, Sokr. u. die Sophistik, S. 81.

ливое и все тому подобное? Какой смыслъ должно вкладывать въ эти общеупотребительныя понятія? Отвѣтить на эти вопросы значило разъяснить подлинное содержаніе тѣхъ или иныхъ этическихъ цѣнностей и нормъ. Индукція, требовавшаяся для этого, очевидно, отличается отъ индукціи, устанавливающей причинныя связи. Не нужно, впрочемъ думать, что индукція, посредствомъ которой Сократъ искалъ опредѣленія этическихъ понятій, состояла въ одномъ только обобщеніи произвольно взятыхъ частныхъ случаевъ ихъ примѣненія. Методъ Сократа былъ гораздо сложнѣе и основательнѣе. Правда, основной пріемъ его заключался въ собраніи ряда разнообразныхъ случаевъ употребленія того или иного этическаго понятія,—напр., справедливости, далѣе въ сопоставленіи ихъ и, наконецъ, въ попыткѣ схватить точный общій смыслъ изслѣдуемаго понятія. Назовемъ этотъ пріемъ индукціей обобщающей, типизирующей. Сократъ проявилъ въ примѣненіи его значительную осторожность: онъ не принималъ сразу выводъ, вытекающій изъ сопоставленія данныхъ фактовъ, а старательно искалъ случаевъ, которые въ томъ или иномъ отношеніи могли-бы опровергнуть, исправить, расширить или ограничить выводъ, вообще сдѣлать его болѣе точнымъ. Сократъ, слѣд., провѣрялъ устанавливаемыя имъ посредствомъ генерализирующей индукціи понятія, подыскивая отрицательные случаи, какъ это впослѣдствіи рекомендовалъ дѣлать Ф. Бэконъ. Повѣрка-же общаго понятія посредствомъ сравненія вытекающихъ изъ него слѣдствій съ новыми фактами есть пріемъ уже дедуктивный, которымъ такимъ образомъ и корректировалась и дополнялась обобщающая индукція. Къ нему-же Сократъ прибѣгалъ и въ тѣхъ случаяхъ, когда требовалось провѣрить то или иное готовое понятіе, высказанное кѣмъ-либо другимъ. Основной пріемъ индукціи дополнялся и нѣкоторыми другими. Такъ Ксенофонтъ упоминаетъ, что Сократъ очень умѣло сводилъ частный затронутый вопросъ къ основному, первоначальному, и т. о. получалъ возможность рѣшить первый принципіально,—путемъ раціональнаго вывода. Тотъ-же Ксенофонтъ даетъ примѣръ того, какъ Сократъ искусно дѣлилъ поднятый вопросъ на

части, сначала рѣшалъ эти частные вопросы и затѣмъ извлекалъ изъ нихъ ясный общій отвѣтъ и на первоначальный вопросъ. Искусно пользовался онъ и пріемомъ сравненія, аналогіи (Maier S. 376—377). Очевидность и общепризнанность исходныхъ пунктовъ, ясность процесса умозаключенія—все это у Сократа было намѣренно: Сократъ примѣнялъ этотъ методъ съ цѣлью придать убѣдительность, доказательность добываемому такимъ путемъ выводу. Софисты учили, что нѣтъ и не можетъ быть общеобязательной и подлинной истины, и что для каждаго истинно то, что кажется ему токовымъ въ данный моментъ; любое размышленіе Сократа фактически доказывало противное: добываемый сократовскимъ методомъ выводъ сознавался всякимъ, кто его самодѣятельно пріобрѣталъ, какъ неустранимый, необходимый и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ общеобязательный, такъ какъ онъ добывался не единолично, или только Сократомъ или только его собесѣдникомъ, а сообща, въ живомъ и тѣсномъ обмѣнѣ мыслей, въ которомъ Сократъ задавалъ вопросы, а собесѣдникъ отвѣчалъ, или наоборотъ, такъ что они составляли какъ-бы одну личность и пріобрѣтенный ими результатъ сознавали обязательнымъ одинаково для обоихъ. Единодушное коллективное сознаніе, слѣд., въ этомъ случаѣ было послѣднимъ основаніемъ познанія (Ноль, S. 50), и такимъ образомъ философскій діалогъ вопреки софистикѣ возбуждалъ сознаніе, что существуетъ истина общеобязательная. Таково философское значеніе діалогической формы изслѣдованія, къ которой постоянно прибѣгалъ Сократъ: она была живымъ и постояннымъ протестомъ противъ софистическаго субъективнаго индивидуализма; можетъ быть, поэтому она и держалась до тѣхъ поръ, пока имѣла вліяніе софистика и въ противовѣсъ ей вырабатывалось сознаніе общеобязательности логической мысли; когда прошла пора софистики и упрочилось это сознаніе, миновала пора и діалогическаго философствованія.

Самоотверженная философская дѣятельность Сократа была всецѣло направлена на пробужденіе и развитіе живого нравственнаго сознанія отдѣльныхъ лицъ; вотъ почему, какъ правильно указываетъ Майеръ, Сократъ былъ по-

груженъ въ изслѣдованіе преимущественно частныхъ вопросовъ, входящихъ въ общую проблему калокагатіи, напр., что̀ такое прекрасное, доброе, справедливое, святое; есть-ли различіе между добрымъ, прекраснымъ, полезнымъ, пріятнымъ; въ чемъ состоятъ доблести мудрости, храбрости, благоразумія справедливости и т. п.; добровольно или невольно человѣкъ дѣлаетъ дурное и т. д.. Дѣйствительно, мы не видимъ, чтобы Сократъ, опираясь на свой методъ, развивалъ какую-либо цѣльную, систематически-связную теорію калокагатіи. Но, съ другой стороны, внимательный анализъ сократическихъ діалоговъ Платона не оправдываетъ и того взгляда, что бесѣды Сократа всегда оканчивались неопредѣленными и чисто отрицательными результатами, приводили только къ обличенію невѣжества собесѣдника, но не устанавливали никакого опредѣленнаго этическаго положенія. Сократъ вѣрилъ въ достижимость этической истины, онъ призывалъ всѣхъ къ нравственному самопознанію; его философская дѣятельность была выраженіемъ нѣкоторыхъ непоколебимыхъ его убѣжденій и вслѣдствіе всего этого не могла не внушать и не выражать нѣкоторыхъ опредѣленныхъ основныхъ положеній, въ которыхъ осознавались и формулировались тѣ или иные моменты этическаго самосознанія субъекта.

Моменты эти слѣдующіе.

Основные моменты сократическаго самосознанія.

1) Всякій человѣкъ, всякій этическій субъектъ естественно, по природѣ хочетъ себѣ добра, блага и не хочетъ зла. Добро есть прекрасное и полезное для него; оно дѣлаетъ счастливымъ; зло—отвратительное и вредное; оно дѣлаетъ несчастнымъ. Доброе отличается отъ чувственно-пріятнаго. Всякій дѣлаетъ зло лишь по невѣдѣнію, принимая его за добро. Поэтому,

2) добродѣтель есть „знаніе“,—мудрость, т. е. сила и знаніе,—умѣнье дѣлать добро; порокъ—безсиліе и невѣжество,—неумѣнье дѣлать добро. Иначе: добродѣтель есть дѣйственное, активное разумѣніе добра, проясненное, опознанное живое этическое стремленіе субъекта.—Взглядъ, что Сократъ былъ чистымъ интеллектуалистомъ въ морали, т. е. видѣлъ въ знаніи и главный рычагъ, и существо

нравственности, по нашему мнѣнію, ошибоченъ. Подъ вліяніемъ эпохи просвѣщенія Сократъ настойчиво выдвигалъ значеніе рефлексіи, познанія въ морали; но онъ ни доблесть не представлялъ чисто интеллектуальнымъ (познавательнымъ) состояніемъ въ современномъ смыслѣ слова, ни самое разумѣніе доблести не считалъ состояніемъ чисто интеллектуальнымъ.

3) Такъ какъ моральная доблесть и въ цѣломъ, и въ своихъ видахъ, есть этическая дѣятельность, покоящаяся на разумномъ сознаніи, есть разумно-обоснованное активное стремленіе къ добру, то 1) она едина и 2) изучима, но не въ смыслѣ внѣшняго механическаго обученія или пассивнаго усвоенія сообщаемыхъ со стороны истинъ, а въ смыслѣ самодѣятельнаго, собственными усиліями достигаемаго, раскрытія субъектомъ своего живого этическаго стремленія, въ смыслѣ самодѣятельнаго уразумѣнія добрыхъ и злыхъ стремленій, скрытыхъ въ его существѣ.

4) Но въ чемъ же именно заключается то доброе,—и вмѣстѣ прекрасное и полезное,—къ которому стремится субъектъ? Сократъ сознавалъ, что оно есть естественная цѣль стремленій, есть высшая цѣнность. Какъ цѣль и какъ цѣнность, добро относительно,—въ томъ смыслѣ, что оно непремѣнно есть цѣль чья-нибудь и есть благо для кого-нибудь. Не можетъ быть такого добра, которое ни для кого не было-бы добромъ. Отсюда еще не слѣдуетъ того, что нѣтъ такого добра, которое есть добро для всѣхъ: та относительность добра, о которой говоритъ Сократъ, не есть непремѣнно условность и ограниченность его. Но понятіе добра осталось не выясненнымъ у Сократа.

5) Въ связи съ этимъ осталось не ясно, въ чемъ онъ полагалъ „правду“ жизни, „справедливость“. Въ этомъ пунктѣ взгляды Сократа не вполнѣ послѣдовательны. По-видимому, онъ думалъ, что справедливое то же, что законное, причемъ послѣднее означало у него не только законы государства, но и всеобщіе законы человѣчества, источникомъ которыхъ онъ считалъ божество. Принимая этотъ взглядъ, Сократъ отрекается не только отъ абсолютнаго, но и отъ государственнаго индивидуализма Протагора и возвращается къ давней, выраженной еще Гезіодомъ, вѣрѣ

въ существованіе общеобязательной божественной „правды“, которую и онъ разсматриваетъ какъ заповѣдь божества. Мораль Сократа здѣсь сливается съ религіей. Но его морально-религіозная вѣра уже отличается отъ вѣры предковъ: Сократъ пытается обосновать ее, безотчетная вѣра его не удовлетворяетъ.—Если вѣрить Ксенофонту, Сократъ долгое время, стоя на почвѣ народныхъ воззрѣній, понималъ правду въ смыслѣ чисто-внѣшней справедливости, воздающей каждому око за око, зубъ за зубъ, и поэтому придавалъ принципу правды тотъ смыслъ, что доблестный долженъ превосходить враговъ въ дѣланіи зла, а друзей —въ дѣланіи добра. Но подъ самый конецъ жизни, какъ думаетъ Ноль, его нравственный взоръ сталъ видѣть глубже и яснѣе. Это произошло подъ вліяніемъ великаго испытанія, посланнаго ему, какъ онъ вѣрилъ, божествомъ. Сократъ, всю жизнь, по словамъ Ксенофонта, служившій человѣчеству, никому не повредившій, напротивъ, стремившійся всѣхъ сдѣлать лучше, былъ присужденъ къ смерти за нечестіе и развращеніе юношества. Это была тяжкая и жестокая несправедливость. Но она заставила Сократа живо почувствовать, что не должно отвѣчать на несправедливость несправедливостью, что не должно никому и ни при какихъ обстоятельствахъ дѣлать зло. Сократъ сознялъ, что правда безусловно обязательна для человѣка, а неправда —безусловно непозволительна, даже если бы исполненіе правды грозило смертью. Вотъ почему, сознавая полную свою невиновность, Сократъ отказался бѣжать изъ тюрьмы и предпочелъ изъ чувства гражданскаго и религіознаго долга подчиниться судебному приговору. Исполненіе правды, слѣд., получало въ глазахъ Сократа абсолютную цѣнность, и жизнь переставала быть высшимъ благомъ сама по себѣ.

б) Подобное настроеніе вело къ болѣе высокому понятію о счастьѣ и пользѣ, чѣмъ понятіе ходячее. Если мы будемъ выше всего цѣнить не самую жизнь, а жизнь для добра, для правды, то ту пользу и то счастье, которыя доставляетъ праведная жизнь, мы будемъ понимать въ смыслѣ (не чувственномъ и эгоистическомъ, а) чисто нрав-

ственномъ, духовномъ: эта польза и это счастье особаго, высшаго характера, и онѣ могутъ и не соединяться съ пользой и счастьемъ внѣшними.

7) Весьма замѣчательно, что сознаніе присущаго этическому субъекту безусловнаго долга и безусловной цѣнности жизни, подчиненной этому долгу, не побуждало Сократа вѣрить и въ сверхвременность, безсмертіе субъекта. Высокій моральный идеализмъ жизни соединялся у Сократа съ самымъ спокойнымъ невѣдѣніемъ относительно того, что̀ такое смерть, и продолжаемъ-ли мы существовать послѣ смерти, или-же со смертью прекращается всякое наше существованіе. Еще въ рѣчи къ судьямъ, голосовавшимъ въ его пользу, Сократъ одинаково допускаетъ то и другое (см. Апологія Плат.). Въ д.д. Горгій, Фэдонъ и другихъ Платонъ изображаетъ Сократа уже убѣжденнымъ защитникомъ ученія о безсмертіи души. Если изображеніе это отвѣчаетъ дѣйствительности, то, нужно думать, перемѣна въ убѣжденіяхъ Сократа произошла въ теченіе тѣхъ 30 дней, которые онъ провелъ предъ своею казнью въ тюрьмѣ. Въ день суда онъ еще не знаетъ, существуетъ или не существуетъ душа по смерти; онъ убѣжденъ непоколебимо лишь въ томъ, что для добраго все къ добру, даже и самая смерть. Какого рода мотивы и соображенія породили въ Сократѣ во время его тюремнаго заключенія вѣру въ безсмертіе души, объ этомъ можно строить лишь догадки.

Внушенное этическимъ сознаніемъ метафизическое воззрѣніе.

Но несомнѣнно то, что моральный идеализмъ жизни и раскрывавшееся въ его направленіи сознаніе вели Сократа къ возвышенному взгляду на человѣческую природу, на положеніе человѣка въ ряду другихъ существъ, наконецъ на самый міръ и его Начало. Этическое самосознаніе должно было внушать Сократу убѣжденіе въ превосходствѣ человѣческой природы надъ всѣми другими существами, даже въ ея родствѣ съ божественнымъ Началомъ. Въ сравненіи съ другими живыми существами, думалъ Сократъ, люди, возвышаясь своей природой, какъ физической, такъ и духовной, живутъ какъ боги; душа человѣческая болѣе, чѣмъ всё другое въ насъ, причастна боже-

ству, и она царствуетъ въ насъ (Ксен). Сознаніе безусловной цѣнности тѣхъ идей и стремленій, которымъ человѣкъ чувствуетъ себя и безусловно обязаннымъ повиноваться, должно было побуждать Сократа подчинить имъ и весь міръ, и на этотъ послѣдній смотрѣть съ этой-же, этико-антропологической точки зрѣнія, подчинить міръ человѣческимъ этическимъ цѣлямъ и, слѣдовательно, и носителю ихъ—человѣческому субъекту. Итакъ, не на пользу-ли и не на благо-ли человѣка существуетъ міръ? Не является-ли, слѣд., человѣкъ предметомъ особеннаго попеченія божества? Такого именно, антропоцентрическаго телеологическаго воззрѣнія и держался Сократъ, по вполнѣ правдоподобному свидѣтельству Ксенофонта. Высказанное въ Апологіи убѣжденіе Сократа, что съ добрымъ ничего не можетъ случиться худого, что доброму всё къ добру, заключало въ себѣ вѣру въ благой Разумъ, какъ вселенскую силу, міровое державное начало. Сократъ строитъ свое воззрѣніе на него на основѣ своего этическаго самосознанія; міровое начало есть основаніе міра и этическаго субъекта: отсюда возвышенный характеръ представленія Сократа о Началѣ: оно—единое, вездѣсущее, всевѣдущее, мудрое, благое, о всемъ промышляющее, всесозидающее. Такъ и Сократъ создаетъ обычнымъ метафизическимъ методомъ воззрѣніе на міръ. Это воззрѣніе близко примыкаетъ къ ученію Анаксагора о Нусѣ. Но воззрѣніе Сократа лишь этико-религіозное, исключительно жизненно-практическое. Вопросовъ чисто-теоретическихъ и собственнокосмологическихъ: что такое міръ самъ по себѣ? какова его природа и сущность? изъ какихъ элементовъ онъ состоитъ? какъ именно онъ произошелъ? и т. п., повидимому, Сократъ не касался. Если вѣрить Ксенофонту, онъ даже считалъ ихъ неразрѣшимыми и во всякомъ случаѣ преждевременными: для человѣка прежде всего необходимо разумѣніе калокагатіи, раскрытіе его жизненнаго, этическаго, сознанія.

Ближайшее значеніе Сократа.

Какъ Сократъ не стремился построить теорію міра, такъ онъ не былъ и теоретикомъ познанія въ собственномъ смыслѣ слова. Безспорно, онъ изучалъ пріемы мышленія и примѣнялъ ихъ съ неподражаемымъ искусствомъ.

Однако ясно видно, что познаніе интересуетъ его не само по себѣ, какъ объектъ для любознательнаго ума, а съ одной стороны какъ орудіе познанія калокагатіи, съ другой,— какъ элементъ этой послѣдней. Методовъ мышленія онъ нигдѣ самъ не формулируетъ; мы лишь „вычитываемъ“ ихъ изъ его искуснаго примѣненія ихъ; никакой теоріи познанія Сократъ не строитъ; роли и значенія понятія ни въ познаніи, ни тѣмъ болѣе въ самой познаваемой дѣйствительности Сократъ нигдѣ не выясняетъ и такимъ образомъ, вопреки взгляду,—установившемуся подъ вліяніемъ, главнымъ образомъ, Э. Целлера, вовсе не является основателемъ философіи понятія. Сократъ образцами своей діалектики лишь далъ толчокъ къ такой философіи; а основали её—Платонъ и Аристотель (см. H. Maier). Конечно, не будь Сократа, не была-бы создана и философія понятія. Но ближайшее значеніе Сократа не въ этомъ, а въ томъ, что онъ основалъ философію этическаго самосознанія, къ которой софисты дали лишь толчокъ тѣмъ, что выдвинули значеніе субъекта въ созданіи міровоззрѣнія.

Сократъ ясно и опредѣленно указалъ на субъекта, какъ на существенный предметъ философствованія, и на методическое научное раскрытіе живого самосознанія субъекта, какъ на подлинную цѣль и сущность философствованія. Онъ же открылъ и сталъ примѣнять опредѣленный методъ этого философствованія. Онъ указалъ, что субъектъ долженъ самодѣятельно создавать философское знаніе извнутри себя. Такимъ образомъ, и Сократъ, подобно софистамъ, сдѣлалъ субъекта мѣрою вещей. Но въ пониманіи этой мѣры между Сократомъ и софистами—явная противоположность. Софисты сосредоточили свое вниманіе преимущественно на индивидуальной сторонѣ субъекта, на чувственномъ субъектѣ какъ на обособляющейся отъ всего прочаго единицѣ. Сократъ-же имѣетъ въ виду тѣ стороны субъекта, которыя объединяютъ его со всѣмъ существующимъ, на присущія субъекту интенціи къ всеобщему, объективно-истинному. и объективно-цѣнному и поэтому и общеобязательному и связывающему насъ въ единый міръ. Для софистической философіи субъектъ есть центръ чув-

ственнаго воспріятія, индивидуальнаго мнѣнія, чувственнаго желанія и эгоистическаго произвола; для Сократа субъектъ есть центръ стремленія къ объективному и всеобщему благу, къ его уразумѣнію и осуществленію, есть существо съ духовно-идеальными стремленіями. Философія Сократа—раскрытіе живого идеальнаго самосознанія, выраженіе стремленія къ познанію и осуществленію присущаго человѣческой природѣ идеала—„калокагатіи“; изъ діалоговъ Платона и Воспоминаній Ксенофонта можно заключить, что сократовское пониманіе философіи не было совершенною новостью для современнаго ему аѳинскаго общества.

* * *

Философская дѣятельность Сократа, которой онъ посвятилъ всѣ свои силы, рѣшительнаго успѣха не имѣла. До нравственнаго просвѣщенія всего современнаго ему общества и до этико-политической реформы было далеко. Сократъ былъ превратно понятъ и оцѣненъ массой консервативной демократіи, правившей государствомъ на рубежѣ пятаго и четвертаго столѣтія, и погибъ,—долженъ былъ выпить чашу съ ядомъ. Правда, Ксенофонтъ (Воспом. I 2, 48) указываетъ нѣсколько образцовыхъ Сократовцевъ, стремившихся осуществить идеалы Сократа въ отношеніяхъ домашнихъ, общественныхъ и интимныхъ, дружескихъ. Но эти лица не были настолько сильны и значительны, чтобы предпринять и провести реформу въ духѣ Сократа. Но если вліяніе Сократа не было широко, если оно ограничивалось отдѣльными воспріимчивыми личностями, то оно было глубоко и разносторонне; сообразно съ особенностями его философіи, служившей выраженіемъ его личности, его жизни, оно исходило и отъ его личности, его жизни, и отъ его ученій. Тѣ, кто ближе узналъ, понялъ и оцѣнилъ Сократа, преклонялись предъ нимъ и какъ предъ человѣкомъ, и какъ предъ мыслителемъ. Антисѳенъ, Евклидъ и Федонъ, Ксенофонтъ, Аристиппъ считали себя вѣрными послѣдователями Сократа. Но всѣ они восприняли и усвоили духъ Сократа лишь

частично, каждый по своему преломляли его въ себѣ сообразно съ своей индивидуальностью и до извѣстной степени шли и несократовскими путями, отражая на себѣ вліянія чуждыхъ сократизму мыслителей. Полнѣе и глубже всѣхъ, конгеніальнѣе всѣхъ усвоилъ духъ Сократовскаго философствованія, разъяснилъ, далѣе развилъ и обосновалъ идеалы и теоріи Сократа Платонъ; и въ этомъ онъ имѣлъ необычайный, міровой успѣхъ. Не разъ дѣлалъ онъ и попытки свои соціально-политическіе идеалы провести въ жизнь, эти попытки оканчивались неудачей. Изображеніе философіи Сократовцевъ, и особенно величайшаго изъ нихъ—Платона, и является нашей дальнѣйшей задачей.


Библиотека СОПС
Академии наук СССР

Оглавленіе.

Стр.

Къ введенію въ философію вообще и древнюю въ частности . . . . . 5.

Краткая характеристика исторіи греческаго міровоззрѣнія въ ея цѣломъ . . . . . 54.

Отдѣлъ первый.

Подготовительный періодъ греческой философіи.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Греческое міровоззрѣніе въ эпоху Гомера и Гезіода и его значеніе . . . . . 82, 117.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Очеркъ основныхъ моментовъ греческаго міровоззрѣнія послѣ Гезіода до Софистовъ и Сократа . 143.

Эстетическій элементъ. . . . . 153.

Моральный элементъ . . . . . 156.

Религіозный элементъ. . . . . 188.

Теоретическое сознаніе. Первые опыты построенія наукообразныхъ міровоззрѣній. Начатки гносеологическихъ ученій . . . . . 209.

Ѳалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ . . . . . 212.

Ѳалесъ . . . . . 214.

Анаксимандръ . . . . 221.

Анаксименъ . . . . . 226.
Пиѳагоръ и Ксенофанъ . . . . . 229.
Пиѳагоръ. . . . . 229.
Ксенофанъ . . . . . 249.
Гераклитъ и Парменидъ. . . . . 260.
Гераклитъ. . . . . 261.
Парменидъ. . . . . 286.
Парменидовцы . . . . . 300.
Гераклитовцы. . . . . 305.
Эмпедоклъ, Левкиппъ и Демокритъ, Анаксагоръ. 306.
Эмпедоклъ. . . . . 311.
Атомисты. . . . . 321.
Анаксагоръ. . . . . 329.
Софисты . . . . . 338.
Старшіе софисты. . . . . 345.
Младшіе софисты. . . . . 355.
Сократъ. . . . . 363.

Главнѣйшіе пропуски и опечатки.

Стран.	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
28	2 сн.	достовѣрности	достовѣрности, 1906 г.,
	1 сн.	Соловьевъ).	Соловьевъ въ статьяхъ подъ заглавіемъ: „Теоретическая философія“, см. полн. собр. сочин. т. VIII).
37	12 сн.	субъекъ	субъектъ.
39	2 св.	постененно	постепенно
62	8 св.	$I.^{15}$	$I1^{5}$
97	13 св.	Краузе́	Круазе́
102	5 св.	(см. Бухгольцъ)	(см. Buchholz, Homer. Realien)
	17 св.	Буркгардтъ въ Ист. Культуры)	Буркгардтъ въ Ист. Греч. культуры Bd. 4, 2 Aufl., S. 34—35)
121	5 сн.	собственно	собственной
185	7 сн.	(ст. 373 сл.	(Bergk, Griech. Literaturgesch Bd. 2 и его-же Poetae Lyr. Gr.; ст. 373 сл.
192	1 св.	Скиросскій	Сиросскій
	13 св.	оно имѣло	онъ имѣлъ.
227	7 сн.	вещей	вещей и даже божествъ.
246	5 сн.	аналаза	анализа
257	3 св.	плюралистъ	плюралистъ
259	11 св.	(о с. S.	(Griech. Religionsphilos. 1911, S.
283	13 св.	законное	законченное
298	4 св.	дѣлательнаго	дѣятельнаго
309	10 сн.	принимаемъ	принимаетъ
	6 сн.	принятіяемъ	принятіемъ
	2 сн.	яснѣе	ясные
311	10 сн.	аналогія	апологія.
320	4 сн.	частные	частныя
321	9 св.	исполненная	исполненная Эмпедокломъ
322	1 сн.	со всѣмъ міромъ и	со всѣмъ міромъ, и
336	7 св	вещественныхъ качествъ. Самое-же и т. д.	вещественныхъ качествъ. Слѣдовательно, сначала масса качествъ была чистымъ хаосомъ, абсолютно неопредѣленной и неразличимой смѣсью. Самое-же и т. д.
350	8 сн.	формируетъ	формулируетъ
354	5 сн.	философіи.	философіи и во всемъ блескѣ показываютъ изумительную ловкость софистической діалектики.