Цѣна 3 руб.

# ЛЕКЦІИ

профессора А. И. Введенскаго

ПО

# ИСТОРІИ ДРЕВНЕЙ

# ФИЛОСОФІИ

ИЗДАНІЕ $^{1911}/_{12}$ Г.

вновь пересмотрѣнное проф. А. И. Введенскимъ.

В

# Л Е К Ц І И

Профессора А. И. ВВЕДЕНСКАГО

# ПО ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

------ооОоо------

Изданіе 1911/12 года.

ЛИТ БОГДАНОВА ЗЯТЕЛЕВЪ П. Т.

Пров 38

ПРОВ



# ПРЕДИСЛОВІЕ.

Это -единственное просмотрѣнное мной изданіе записей дѣйствительно моихъ лекцій, записей, составленнымъ не кѣмъ попало, а лицами, назначенными мной же изъ числа прослушавшихъ раньше эти лекціи, сдавшихъ экзаменъ, и обнаружившихъ способности къ философіи. Среди же остальныхъ изданій встрѣчаются и такія, въ которыхъ вовсе нѣтъ моихъ лекцій, и которыя образуютъ собой безтолковый винегретъ изъ кусочковъ, взятыхъ изъ разныхъ книгъ и расположенныхъ въ такомъ же порядкѣ, какъ мои чтенія, съ прибавленіемъ кое-гдѣ самой вздорной отсебятины.

Но не слѣдуетъ думать, будто-бы нынѣшнее изданіе дѣлаетъ излишнимъ слушаніе лекцій, хотя бы даже и моихъ. Оно не только, какъ и всѣ записи, составленныя слушателями, представляетъ мысли лектора не въ ихъ подлинномъ и полномъ видѣ, а прошедшими черезъ голову другихъ лицъ, каждое изъ которыхъ сократило ихъ и усвоило по своему, сообразно съ своими личными особенностями, но еще отлитографировано съ запи-

сей, составленныхъ нѣсколько лѣтъ назадъ. Поэтому въ нихъ встрѣчаются и такія частности, которыя я теперь считаю совершенно лишними въ составѣ курса, нѣкоторыхъ же, наоборотъ, не хватаетъ здѣсь, кое-гдѣ порядокъ изложенія отступаетъ отъ нынѣшняго, а кое-гдѣ встрѣчаются взгляды, которые теперь уже замѣнены другими. У меня же нѣтъ времени сполна передѣлать все это, и при просмотрѣ я ограничивался лишь устраненіемъ болѣе грубыхъ ошибокъ въ передачѣ моихъ чтеній.

Профессоръ А. Введенскій

Приступая къ изложенію исторіи философіи нѣтъ никакой надобности объяснять и спорить, что такое философія: сама же ея исторія и должна показать, какія задачи ставила всегда себѣ философія и чѣмъ она отличалась отъ другихъ наукъ. Сама же исторія философіи и покажетъ намъ, что подъ философіей слѣдуетъ подразумѣвать науку, именно- научную, а отнюдь не поэтическую или религіозную переработку міровоззрѣнія, и что ея отличіемъ отъ другихъ наукъ и отъ простого соединенія важныхъ для міровоззрѣнія результатовъ, добываемыхъ другими науками, служитъ научная разработка міровоззрѣнія съ помощью предварительнаго изученія знанія. Въ самомъ дѣлѣ: та умственная дѣятельность, которую самъ же древній міръ назвалъ философіей, и которая послѣ того продолжалась подъ этимъ именемъ вплоть до нашихъ временъ, возникла въ томъ видѣ, что на ряду съ религіознымъ міровоззрѣніемъ, которое древніе поэты перерабатывали въ поэтическое, появилось еще научно переработанное. Мало того: въ первое время, вплоть до Сократа, философія называется даже просто наукой или просто мудростью σοφία!

и лишь впослѣдствіи ей дали имя философіи. При этомъ такое имя возникло уже тогда /при Сократѣ/, когда надо было отличить какимъ-либо названіемъ философію отъ другихъ наукъ, появившихся во времена Сократа рядомъ съ ней - и поучительно /для выясненія отличія философіи отъ другихъ наукъ/, что въ это же самое время, философія, которая раньше не изучала знанія, начинаетъ въ лицѣ Сократа изучать его, и съ той поры всегда приступаетъ къ переработкѣ міровоззрѣнія не иначе, какъ съ помощью предварительнаго изученія знанія, при чемъ успѣхи въ его изученіи всегда ознаменовываются необычайнымъ усиленіемъ вліянія философіи на всю умственную жизнь данной эпохи. /Сравн. 2-е изд. "Логики, какъ части теоріи познанія", стр. 28 - 29/.

Но съ какого же времени начинать исторію философіи, если мы хотимъ лишь отъ нея же самой узнать, что такое философія? Повидимому, намъ необходимо заранѣе опредѣлить, что мы будемъ называть философіей, а послѣ того выяснить съ помощью историческихъ источниковъ, когда впервые возникло то, что подходитъ подъ наше, построенное независимо отъ исторіи, опредѣленіе философіи. Въ дѣйствительности же это будетъ крайне грубымъ нарушеніемъ исторической точки зрѣнія въ исторіи философіи. Въ исторіи

на каждое явленіе мы обязаны смотрѣть глазами изучаемой эпохи. Поэтому мы не въ правѣ считать за возникновеніе философіи появленіе только такихъ фактовъ, которые непремѣнно соотвѣтствовали бы нашему собственному, составленному безъ помощи исторіи, хотя бы и очень умному, пониманію задачъ философіи. /Чаще же всего это пониманіе будетъ очень глупымъ, какъ пренебрегающее уроками исторіи, а ужъ во всякомъ случаѣ - произвольнымъ, ничѣмъ неоправдываемымъ/. Въ исторіи философіи мы обязаны считать первыми проявленіями философіи тѣ ученія, которыя въ самую глубокую древность были причислены къ философіи, и слѣдить за дальнѣйшимъ развитіемъ этихъ ученій. По мнѣнію же Платона и Аристотеля, т.е. такихъ философскихъ авторовъ, отъ которыхъ впервые дошли до насъ написанныя ими сочиненія /отъ философовъ, бывшихъ до нихъ не дошло ни одного/, философія возникла въ VI вѣкѣ до Р. Хр., въ городѣ Милетѣ, въ лицѣ Ѳалеса, уроженца этого города.

Показывая намъ, независимо отъ нашихъ предвзятыхъ взглядовъ на философію, что такое философія, сама же исторія философіи вмѣстѣ съ тѣмъ и опровергнетъ довольно распространенное мнѣніе, будто бы она составляетъ всего лишь хронологическое повѣствованіе объ ученіяхъ, не-

имѣющихъ между собой никакой связи и безпорядочно, какъ въ калейдоскопѣ, смѣняющихъ другъ друга только въ силу того, что разнымъ талантливымъ людямъ просто, безъ всякихъ научныхъ мотивовъ, приходились по вкусу разныя воззрѣнія, а эти люди подчиняли своему вліянію своихъ современниковъ. Изъ этого фактически невѣрнаго взгляда заключаютъ даже, будто бы каждый въ правѣ имѣть свою собственную философію, составивъ ее изъ такихъ воззрѣній, которыя ему придутся наиболѣе по вкусу, или же вмѣсто того каждый въ правѣ изо всѣхъ прежнихъ философскихъ системъ выбрать такую, которая ему больше нравится, симпатичнѣе другихъ.

Въ дѣйствительности же даже съ самыхъ первыхъ шаговъ исторіи философіи мы подмѣчаемъ, что тѣ философскія ученія, которыя могутъ называться новыми не только по своему мѣсту въ хронологіи, а также и по своему содержанію, /т.е. не служатъ простымъ пересказомъ или простымъ соединеніемъ разныхъ прежнихъ ученій, а содержатъ въ себѣ взгляды, какихъ прежде не было/, всегда оказываются настолько подготовленными со стороны прежнихъ ученій, какъ дальнѣйшее, согласное съ требованіями науки, усовершенствованіе философіи, что изучивъ прежнія философскія системы мы очень часто, если не чаще всего, уже за-

ранѣе можемъ узнать въ главныхъ чертахъ то новое, которое окажется въ послѣдующихъ системахъ; ибо оно логически требуется въ нихъ прежними системами, подготовившими возникновеніе этого новаго. Этимъ, конечно, не устраняется существованіе въ исторіи философіи и такихъ ученій, которыя составлялись изъ простыхъ повтореній и соединеній прежнихъ или служили попытками заставить философію превратиться изъ того, чѣмъ она всегда была и хотяла быть, въ систематическую разработку произвольныхъ мнѣній, предпочитаемыхъ передъ другими въ силу одной лишь ихъ симпатичности для ихъ автора, или же только по тому, что онъ чувствуетъ ихъ, какъ истину. Но все это - всего лишь осложненіе того развитія философіи въ духѣ науки, о которомъ мы сейчасъ говорили, и которое нисколько не упраздняется вслѣдствіе появленія на немъ подобныхъ наростовъ. А фактъ существованія такого развитія все большей и большей научности въ философіи опровергаетъ мнѣніе, будто бы мы въ правѣ имѣть каждый свою особую философію и составлять ее изъ взглядовъ, выбираемыхъ либо за ихъ симпатичность для насъ, либо за то, что они всего лишь "чувствуются" нами, мистически усматриваются, какъ истина. Напротивъ, если мы подъ философіей рѣшили подразумѣвать не что попало,

но то самое, за развитіемъ чего слѣдитъ исторія философіи, то мы обязаны научнымъ образомъ доказывать научную, а не эмоціональную предпочтительность своихъ философскихъ воззрѣній, и считать верховнымъ судьей надъ нами не чувства, не эмоціи, съ мистическимъ усмотрѣніемъ, но умъ, т.е. логику и данные въ опытѣ факты. Требованія же научности, какъ извѣстно, отнюдь не исчерпываются одной лишь систематичностью нашихъ взглядовъ, но прежде всего состоятъ въ необходимости ихъ доказывать, т.е. отнюдь не допускать при ихъ оцѣнкѣ подмѣны приговоровъ ума /логики и фактовъ/, приговорами чувствъ.

Но въ чемъ же ближайшимъ образомъ состоятъ задачи исторіи философіи, коль скоро она должна слѣдить за развитіемъ того, что сама же она, въ согласіи со взглядами современниковъ и изучаемой ею эпохи, причисляетъ къ философіи?

Первая задача исторіи философіи, дающей намъ отчетъ въ развитіи философіи, должна состоять въ возстановленіи прежнихъ философскихъ воззрѣній и системъ. При этомъ возстановленіи необходимо заботиться о томъ, чтобы принципы философскихъ системъ были усвояемы и понимаемы въ духѣ ихъ авторовъ. Подобное усвоеніе и пониманіе принято называть конгеніальнымъ, т.е. совпадающимъ съ духомъ даннаго мыслителя.

И возстановленіе философскихъ системъ должно быть ограничено предѣлами ихъ конгеніальнаго пониманія: все излишнее для ихъ конгеніальнаго пониманія окажется излишнимъ и для рѣшенія первой задачи исторіи философіи; вѣдь если мы усвоимъ принципы автора вполнѣ въ его духѣ, то разныя детали его системы мы въ случаѣ нужды можемъ вывесть и сами. Зачастую вполнѣ конгеніальнаго пониманія невозможно достичь въ сиду того, что философскія системы дошли до насъ лишь въ видѣ отрывковъ или цитатъ. Тогда, разумѣется, надо брать что есть, и при его помощи стараться хотя въ грубыхъ чертахъ набросать очеркъ этой системы, приближающійся къ ея конгеніальному пониманію. Такимъ образомъ, первую задачу исторіи философіи можно назвать фактической, ибо она состоитъ въ собираніи и возстановленіи фактовъ прошлаго.

Но пока исторія ограничивается однимъ лишь возстановленіемъ прошлаго, она еще не составляетъ науки въ строгомъ смыслѣ слова, а становится ею лишь съ того момента, когда она начинаетъ объяснять прошлое. /Ср. 2-е изд. "Логики, какъ части теоріи познанія", стр. 86 - 91 и 222- 223/. Поэтому къ фактической задачѣ въ исторіи философіи должна быть присоединена еще генетическая, состоящая въ выясненіи генезиса, т.е. проис

жденія философскихъ ученій. И эта задача, въ свою очередь, должна быть раздѣлена на нѣсколько подчиненныхъ ей.

Очевидно, характеръ каждой новой философской системы зависитъ и обуславливается главнѣе всего предшествующими ученіями. Вѣдь если она является или претендуетъ явиться имъ на смѣну, то значитъ ея авторъ усматриваетъ какіе нибудь недочеты въ прежнихъ теоріяхъ. Это - или упущенія, которыя необходимо пополнить, или противорѣчія основныхъ принциповъ, или ихъ непослѣдовательное проведеніе, т.е. различныя неудовлетворительности: I/ съ точки зрѣнія логической, 2/ систематической полноты и 3/ согласованности съ засвидѣтельствованными опытомъ фактами. Объясненіе же философскихъ системъ, посредствомъ котораго мы вскрываемъ причины, породившія новую систему, во вліяніи, оказанномъ на нее предыдущими ученіями и ихъ научными недостатками, будемъ называть прагматическимъ. Для прагматическаго объясненія, очевидно, необходима и критика системъ съ точки зрѣнія научныхъ требованій того времени, къ которому относится разсматриваемая система.

Но на философскихъ ученіяхъ отражается еще личность ихъ автора, а чрезъ нея и всѣ условія его времени; и эти то ученія носятъ поэтому на

себѣ слѣды вліяній не только чисто научнаго, но и психологическаго характера. Поэтому къ прагматическому объясненію должно также присоединиться и психологическое, находящееся въ зависимости отъ судебъ автора, раскрываемыхъ его біографіей. Кромѣ того мы должны объяснить связь между исторіей философіи и обще-культурными условіями, такъ какъ философскія системы служатъ показателями культуры эпохи и сами въ свою очередь вліяютъ на нее. Прагматическую, психологическую и историко-культурную точки зрѣнія и нужно имѣть въ виду при выясненіи генезиса философскихъ системъ.

Въ настоящее время всѣ эти стороны разработаны далеко не одинаково. Наиболѣе разработанной является фактическая сторона, вслѣдъ за ней наибольшимъ развитіемъ отличается прагматическое объясненіе, ибо зависимость отъ прежнихъ системъ всегда бросается въ глаза; указаніе вліяній философскихъ системъ на ходъ культуры обыкновенно дѣлается лишь въ сжатомъ видѣ, а оцѣнка зависимости философскихъ системъ отъ хода культуры и личности автора, хотя и преслѣдуется, но часто затрудняется скудостью источниковъ. Таковы задачи исторіи философіи и ихъ подраздѣленія.

Каково же значеніе исторіи философіи? Во первыхъ, исторія философіи имѣетъ общеисторическій интересъ: каждая философская система пред-

ставляетъ рельефное изображеніе умственной и духовной жизни своего времени, отражаетъ въ себѣ самосознаніе эпохи. Сверхъ того философскія системы сами вліяютъ на ходъ исторической культуры, ибо дѣятельность людей находится въ зависимости отъ ихъ міровоззрѣнія.

Во вторыхъ, исторія философіи представляетъ интересъ съ точки зрѣнія спеціально философской и не только тѣмъ, что она выясняетъ то пониманіе философіи, которое одно только и можетъ считаться не произвольнымъ, а общеобязательнымъ, какъ соотвѣтствующее ея исторіи /Сравн. выше, въ самомъ началѣ/, но еще и по другимъ причинамъ, именно: 1/ философскія системы, не исключая почти всѣхъ системъ древности, затрогиваютъ всѣ философскіе вопросы, волнующіе насъ и теперь; 2/ Въ нихъ мы встрѣтимся со всевозможными рѣшеніями этихъ вопросовъ; 3/ Мы увидимъ, какъ можно возражать противъ отвѣтовъ, даваемыхъ философами /ибо послѣдніе всегда сводятъ счеты другъ съ другомъ/ и какъ возможно защищать извѣстную точку зрѣнія; 4/ Каковы результаты, къ какимъ приводятъ эти точки зрѣнія; 5/ Наконецъ, мы откроемъ, какими способами наклоненъ работать человѣческій умъ и какимъ заблужденіямъ онъ подверженъ.

Въ третьихъ, исторія философіи имѣетъ обще-

образовательное значеніе, независимое отъ 2-хъ вышеизложенныхъ интересовъ. А/ Показывая разныя точки зрѣнія, она расширяетъ намъ умственный горизонтъ, т.е. содѣйствуетъ устраненію умственной узости, именно: I/ вырабатываетъ терпимость къ чужимъ мнѣніямъ и 2/ умѣнье смотрѣть на вещи съ различныхъ точекъ зрѣнія. В/ Она создаетъ навыкъ различать предвзятыя идеи, подъ вліяніемъ которыхъ сложилось наше міровоззрѣніе и улавливать вліяніе основныхъ точекъ логики.

Посмотримъ теперь, на какіе важнѣйшіе отдѣлы можетъ быть раздѣлена исторія философіи или иными словами, какова общая схема развитія философскихъ системъ? Философія возникла въ VI в. до Р. Хр. и подраздѣляется, помимо болѣе мелкихъ отдѣловъ, на два главнѣйшихъ періода: на новую философію, начавшуюся въ XVII в. и старую, обнимающую собой предшествовавшія двадцать два столѣтія. Эти два періода рѣзко отличаются другъ отъ друга, ибо самыя условія ихъ возникновенія совершенно различны. Старая философія возникла тогда, когда еще не существовало другихъ наукъ, на протяженіи трехъ столѣтій обнимала собой все научное знаніе и подготовила принципы другихъ наукъ. Само слово "философія" обозначало тогда науку вообще; въ такомъ смыслѣ, между прочимъ,

употребляютъ его иногда даже Платонъ и Аристотель. Напримѣръ, Платонъ хочетъ въ одномъ мѣстѣ говорить "о геометріи, или какой-нибудь другой философіи", а Аристотель дѣлитъ философію на основную философію, математику и физику. Въ XVII же вѣкѣ на ряду съ новой философіей существовали и другія науки; она не подготовляла ихъ принципы и сама подпала ихъ вліянію.

Во вторыхъ, старая философія отличалась отъ новой простотой, ибо она сосредоточивалась на небольшомъ числѣ вопросовъ, усложнявшихся лишь постепенно и сводившихся сперва, главнымъ образомъ, къ установленію опредѣленныхъ взглядовъ на природу. Новая же философія хотя и интересуется, на первыхъ порахъ, почти одной лишь природой, однако, даже въ лицѣ своихъ первыхъ представителей Бэкона и Декарта, уже затрогиваетъ вопросы и не натуръ-философскаго характера, а чисто гносеологическіе и даже этическіе, да и въ самое изученіе природы вноситъ черты, отличающія его отъ точки зрѣнія древнихъ. Послѣдующіе же философы идутъ еще далѣе въ этомъ направленіи.

Въ 3-хъ, старая философія, въ продолженіе двухъ столѣтій, развивалась безъ помощи теоріи познанія и лишь къ концу 2-го столѣтія почувствовала въ ней необходимость. Новая же философія

сразу выступаетъ вооруженной теоріей познанія и подъ ея руководствомъ вырабатываетъ свои взгляды на природу: мы знаемъ, что первые труды Бэкона и Декарта посвящены именно теоріи познанія.

4/ Старая философія смѣшивала понятіе истины съ другими понятіями. Сперва она отожествляла истину съ красотой и одно и то же слово "космосъ" служило для обозначенія понятія красоты и понятія вселенной, представленной въ правильномъ видѣ. Такой геніальный мыслитель какъ Аристотель, доказывалъ различныя положенія, касающіяся фактовъ природы, ссылкой на то, что осуществленіе этихъ положеній будетъ совершеннѣе, чѣмъ ихъ неосуществленіе. Напримѣръ, онъ утверждалъ, что планеты вращаются по круговой линіи, ибо подобное движеніе совершеннѣе движенія по кривой. Въ средніе вѣка понятіе истины смѣшиваютъ съ религіозно-нравственнымъ совершенствомъ и для средневѣковаго мыслителя истиной было то, что болѣе всего удовлетворяло его религіозно-нравственныя требованія. Такимъ образомъ мы видимъ, что истину смѣшиваютъ съ какимъ нибудь совершенствомъ, - эстетическимъ въ древности и религіозно-этическимъ въ средніе вѣка. Новая философія свободна отъ такого

Лист. 2 лекц.по древней философіи Проф.А.И.Введенскаго
Лит.Богданова,Эртелевъ пер. 7.

смѣшенія, хотя это не значитъ, что нельзя указать ни на одного философа, у котораго бы не встрѣчалось этого смѣшенія. Но теперь подобное смѣшеніе является лишь случайной ошибкой и не служитъ принципомъ, на который возможно сослаться, какъ мы это находимъ у Аристотеля. За то у новыхъ философовъ замѣчается стремленіе смѣшивать истину съ простотой: вѣрнѣйшимъ изъ нѣсколькихъ взглядовъ считается ими тотъ, который проще. Принципъ этотъ дѣйствовалъ до послѣдняго времени и расшатался лишь благодаря нападкамъ Канта. Таковы внѣшнія и внутреннія различія, заставляющія дѣлить всю философію на старую и новую.

Мы можемъ всюду встрѣтиться съ дѣленіемъ философіи на старую и новую. Но дѣло въ томъ, что въ основѣ подобнаго общераспространеннаго дѣленія лежатъ принципы, не имѣющіе ничего общаго съ тѣми соображеніями, подъ руководствомъ которыхъ произведено наше подраздѣленіе философіи. Обыкновенно философію дѣлятъ на языческую, которую называютъ старой или древней и на христіанскую или новую. Такъ какъ христіанская философія начинается со 2-го в. по Р. Хр., то,очевидно, подобное дѣленіе не совпадаетъ съ нашимъ, и его лучше не придерживаться; ибо оно содержитъ внѣшніе и внутренніе недостатки.

Когда мы говоримъ, что любая исторія дѣ-

лится на періоды, то подъ "періодами" подразумѣваемъ промежутки времени, которые слѣдовали другъ за другомъ. Конечно, между ними могутъ находиться звенья переходнаго характера; но одновременными два періода быть не могутъ. Между тѣмъ христіанская философія началась со 2-го в. по Р. Хр., а языческая прекратилась лишь въ VI в. по Р. Хр. въ 529 г., когда адиктомъ Юстиніана было запрещено преподаваніе языческой философіи и были закрыты философскія школы. Въ промежутокъ же, длившійся отъ II-го столѣтія до 529 г. языческая философія существовала на ряду съ христіанской, распространялась и выработала вліятельную систему, извѣстную подъ именемъ нео или ново-платонизма. Слѣдовательно языческій и христіанскій періоды совпадаютъ другъ съ другомъ въ продолженіе четырехъ столѣтій.

Кромѣ этого существуетъ еще обстоятельство, являющееся внутреннимъ недостаткомъ вышеупомянутаго дѣленія. I/ Связь философіи съ богословіемъ, которой отличается христіанская философія до XVI в., ведетъ свое начало съ II-го в. по Р. Хр. - времени, когда возникла христіанская философія. Но подобная связь философіи съ религіей замѣчается въ язычествѣ еще раньше самого появленія христіанства. Въ половинѣ I-го в. до Р. Хр. возникла философская школа новопиѳагорейцевъ, стре-

мившаяся удовлетворить религіозные интересы, которые вспыхнули съ большой силой въ этотъ періодъ и до нѣкоторой степени подготовили быстрое распространеніе христіанства. И съ этого времени всѣ языческія школы пропитаны религіозными интересами до конца существованія языческой философіи. Слѣдовательно, языческая философія этого времени похожа на христіанскую философію до I6-го столѣтія; и придерживаясь дѣленія философіи на новую-христіанскую и древнюю-языческую, приходится разбить между ними явленія, однородныя по своему духу между собой.

Во 2-хъ съ половины I-го в. до Р. Хр. языческая философія перестала вырабатывать новыя идеи, а занималась лишь приноровленіемъ матеріала добытаго древними философами къ богословскимъ интересамъ. Когда же возникло христіанство, то и оно стало изучать языческую философію съ цѣлью борьбы съ язычествомъ, вслѣдствіе чего христіанская философія въ первые вѣка своего существованія, также какъ и языческая ограничивается лишь повтореніемъ и приспособленіемъ теорій мыслителей древности къ своимъ религіознымъ вѣрованіямъ. Когда же языческая философія исчезаетъ, то христіанская питается тѣмъ, что ей даютъ отцы церкви, именно теоріей Платона, нѣкоторые пункты которой напоминали христіанство, и

которая вслѣдствіе этого была переработана въ духѣ христіанскихъ воззрѣній. Въ XIII в. познакомившись съ Аристотелемъ, средневѣковые ученые подпадаютъ его вліянію. Но нужно замѣтить, латинскій переводъ сочиненій Аристотеля, по которому средніе вѣка узнали послѣдняго, былъ сдѣланъ съ арабскаго текста, который въ свою очередь являлся переводомъ съ одного изъ сирійскихъ діалектовъ. Отсюда понятно, почему греческіе ученые, переселившіеся изъ Греціи послѣ Флорентійской уніи положительно не узнавали Аристотеля, читавшагося въ тогдашнихъ школахъ. Въ XV в. въ эпоху возрожденія знанія древняго міра, утраченнаго въ средніе вѣка настолько, что былъ окончательно забытъ культурнѣйшій греческій языкъ /*graecum est: non legitur*/ возрождается и знаніе всей древней философіи, въ томъ числѣ подлиннаго Аристотеля. Возрожденіе оказало услугу философіи тѣмъ, что познакомило умы съ новыми философскими авторитетами, а свободный выборъ между ними научилъ работать безъ авторитетовъ. И вотъ только въ XVII в. философія является свободной какъ отъ авторитета древнихъ, такъ и отъ авторитета церкви. Такимъ образомъ мы видимъ, что отдѣляя средневѣковье отъ древней языческой философіи и относя его къ новой христіанской, мы тѣмъ самымъ раздѣляемъ на части

Библиотека Академии Наук

однородное содержаніе для того, чтобы одну изъ нихъ присоединить къ разнородному: ибо въ средніе вѣка философскія идеи были заимствованы у древняго міра.

Тѣ два періода, на которые мы раздѣлили всю философію, занимаютъ одинъ 22, другой 3 столѣтія. Явное дѣло, что старая философія во время своего 22-хъ вѣковаго существованія не могла оставаться вполнѣ одинаковой. Она тоже распадается на два періода, границей которыхъ служитъ половина I-го в. до Р. Хр. Условимся называть первый періодъ старой философіи древнимъ, въ отличіе отъ второго средневѣковаго. Граница между этими двумя періодами отнюдь не совпадаетъ съ границей, проводимой при дѣленіи философіи на христіанскую и языческую, и отличаются эти періоды другъ отъ друга тѣмъ, что древняя философія вполнѣ независима отъ религіозныхъ интересовъ и стремленій: она хочетъ удовлетворить лишь научнымъ требованіямъ. Средневѣковая же философія получаетъ служебное значеніе и становится въ зависимое положеніе отъ религіи. Сначала эта служба была добровольной; первые семь вѣковъ своего существованія христіанство, стремясь выработать свои догматы, свое богословіе, прибѣгало къ помощи философіи. Но когда были выработаны церковные догматы и найдено то, во что подобало вѣрить, какъ въ непреложную

истину, то единственной воспитательницей и руководительницей въ научныхъ вопросахъ явилась церковь. Философія попала въ подчиненное положеніе и сводилась къ развитію, систематизаціи и подыскиванью основаній, которыя бы оправдывали догматы церкви.

Поэтому и средневѣковая философія раздѣляется на періоды. Первый изъ нихъ длится съ половины I-го в. до Р. Хр. до IX в. по Р. Хр. и его можно назвать періодомъ свободнаго союза философіи съ религіей. Второй періодъ продолжается отъ IX в. до XV и называется схоластическимъ или періодомъ схоластики. Терминъ "схоластика" происходитъ отъ слова "*schola*", т.е. школа, ибо философія этой эпохи нашла себѣ пріютъ и разработку въ школахъ, которыя стали устраиваться со времени Карла Великаго, и представители ея получили названіе "*doctores scholastici*". Философія возрожденія занимаетъ собой третій періодъ средневѣковой философіи, длящійся отъ XV до XVII в.

Сама схоластическая философія обыкновенно дѣлится на двѣ части, отличающіяся тѣмъ, что съ IX по XIII в. она работаетъ подъ вліяніемъ идей Платона, съ XIII же по XV в. подпадаетъ авторитету искаженнаго Аристотеля. Насколько силенъ былъ авторитетъ послѣдняго видно изъ

того, что слово "философъ" употреблялось какъ равнозначущее его имени и что его считали предтечей въ дѣлахъ философіи, подобно тому, какъ Іоанна Крестителя предтечей въ дѣлахъ благодати.

Термину "схоластика" зачастую придается какъ болѣе широкое, такъ и болѣе узкое значеніе. Отличительнымъ признакомъ схоластики является подчиненіе философіи и науки авторитету церкви. Въ ней обнаруживаются два теченія. Одно изъ нихъ выполняло задачу схоластики при помощи тонко развитой логической аргументаціи и называлось діалектическимъ. Другое называлось мистическимъ и представители его обладали увѣренностью въ возможность познанія тайнъ христіанства посредствомъ углубленія въ свое внутреннее "я". Отсюда иногда суживаютъ значеніе термина "схоластика", прилагая его къ одному діалектическому періоду и противопоставляя его мистическому, ибо діалектика по преимуществу господствовала въ школахъ, тогда какъ мистика развивалась въ монастыряхъ. Иногда же наоборотъ расширяютъ значеніе термина "схоластика" и обозначаютъ имъ всю средневѣковую христіанскую философію, включая и патристику, т.е. философію времени отцевъ церкви. Кромѣ того, этому термину зачастую придаютъ и переносныя значе-

нія, именно: во I-хъ, схоластическимъ называютъ всякую разработку, всякое изслѣдованіе, напоминающее схоластику тѣмъ, что оно примѣняетъ науку къ служенію чему-нибудь постороннему, какъ напримѣръ, религіи или политкѣ. Во 2-хъ,во время своего перваго /Платоновскаго/ періода схоластика отличалась скудостью содержанія, ибо кругъ ея интересовъ былъ весьма ограниченъ и матеріалъ, полученный отъ древнихъ черезъ руки отцевъ церкви, также не великъ. Онъ сводился къ писаніямъ отцевъ церкви, преимущественно Августина, отрывка Платона и къ логическимъ сочиненіямъ Аристотеля, за исключеніемъ крайне важнаго - Аналитики, извѣстной тогда лишь по пересказу Боэція, автора „Consolatio philosophiae." Матеріалъ этотъ былъ разработанъ схоластиками до педантической мелочности, образчикомъ которой можетъ служить дошедшій до насъ учебникъ схоластической философіи, озаглавленный "Liber sententiarum" /книга рѣшеній/. Подобными пріемами схоластика изощрила формально-логическую сторону человѣческаго мышленія и дисциплинировала умы варваровъ, которые все равно не были бы въ состояніи постичь философскія системы древнихъ мыслителей. Поэтому терминъ "схоластика" часто придается къ сочиненіямъ, отличающимся скудостью содержанія при детальномъ развитіи формально - логической

стороны.

Древняя философія, продолжающаяся отъ VI в. до Р.Хр. до половины I-го в. до Р. Хр. также распадается на два періода, границей которыхъ служитъ смерть Аристотеля /322 г./. До смерти Аристотеля философія занимается главнымъ образомъ вопросами теоретическаго характера; она постепенно прогрессируетъ на этомъ пути, но замираетъ послѣ его смерти. Тогда берутъ верхъ интересы практическіе, выразившіеся въ томъ, что разработываютъ почти исключительно этику. Древняя философія, обнимающая собою періодъ отъ VI в. до Р. Хр. до 332 г. до Р. Хр. въ свою очередь можетъ быть раздѣлена на философію до Сократа, развивающуюся безъ теоріи познанія и на философію послѣ Сократа, работающую уже при помощи теоріи познанія.

Изо всей исторіи философіи наибольшимъ философскимъ значеніемъ обладаютъ шесть столѣтій: именно три первыхъ, отъ VI в. до Р. Хр. по 322 г. до Р.Хр. и три послѣднихъ, считая съ XVII вѣка.

Исторія философіи въ продолженіе первыхъ трехъ столѣтій по ея возникновеніи и является предметомъ этихъ лекцій по древней философіи. Разъ мы усвоили конгеніально ученія философовъ этого періода, то будемъ въ состояніи самостоятельно штудировать остальную часть старой фило-

софіи, ибо въ ея послѣдующіе періоды разрабатывались принципы и идеи, возникающіе и развивавшіеся именно отъ VI в. до Р. Хр. до смерти Аристотеля /322 г./. Эти три вѣка имѣютъ свое особое значеніе въ исторіи философіи во первыхъ, потому, что въ первые два столѣтія философія является единственной тогдашней наукой, такъ что изученіе ея исторіи будетъ такимъ образомъ изученіемъ исторіи всѣхъ наукъ этого періода. Во вторыхъ, философія всего этого времени отличается типическимъ характеромъ, съ которымъ мы не встрѣчаемся ни въ одномъ изъ послѣдующихъ періодовъ. Именно: каждый философъ этого періода проводитъ и развиваетъ свой принципъ въ его чистомъ типическомъ видѣ, не обращая вниманія на другіе принципы, не согласующіеся съ этимъ. Послѣдующая философія - какъ древняя, такъ и средневѣковая, и новая уже не развиваютъ свои принципы такимъ образомъ, а заняты согласованіемъ многихъ принциповъ. Ни одна философская точка зрѣнія не проводится въ ея исключительномъ видѣ, а всегда примиряется и сводитъ счеты съ остальными. Слѣдовательно, проведеніе отдѣльныхъ идей въ ихъ чистомъ видѣ составляетъ своеобразное значеніе трехъ первыхъ столѣтій философіи. И въ этомъ ея большое образовательное значеніе.

Каковы же источники, при помощи которыхъ

возстанавливаются философскія системы древности? Источники эти двухъ родовъ: - прямые или непосредственные и косвенные или опосредствованные.

Подъ прямыми источниками подразумѣваются сочиненія самихъ философовъ, насколько они дошли до насъ и насколько они выдерживаютъ филологическую критику, свидѣтельствующую о ихъ подлинности. Поддѣлка книгъ являлась весьма обыкновеннымъ дѣломъ въ позднѣйшей древности. Сильному распространенію подложныхъ книгъ содѣйствовало во первыхъ, возникновеніе библіотекъ, вродѣ Александрійской библіотеки Птоломеевъ, библіотеки въ Пергамѣ и на Родосѣ, въ которыя требовались сочиненія древнихъ философовъ. Александрійскіе ученые зачастую платили огромныя суммы за книги, при ближайшемъ знакомствѣ съ которыми сами убѣждались въ ихъ подложности. Во вторыхъ, подъемъ религіознаго интереса влекъ за собой усиленіе авторитета древности. Поэтому многіе философы, желая придать своимъ сочиненіямъ ореолъ древности, выдавали ихъ за сочиненія древнихъ. Но по различнымъ причинамъ мы оказываемся лишенными прямыхъ источниковъ, относящихся къ началу философіи, вплоть до Сократа /включая сюда и его самого, ибо онъ ничего не писалъ/. Взамѣнъ сочиненій этого періода мы имѣемъ въ лучшемъ случаѣ лишь отрывки, приводимые позднѣйшими писате-

лями въ видѣ цитатъ. Отъ Платона до насъ дошло даже больше, чѣмъ онъ написалъ, т.е. кромѣ всѣхъ подлинныхъ, нѣсколько подложныхъ сочиненій, а отъ Аристотеля важнѣйшія. Сочиненія философовъ позднѣйшаго времени сохранились или въ значительныхъ отрывкахъ или вполнѣ, за исключеніемъ теорій христіанскихъ философовъ еретическаго направленія, жившихъ въ первыя времена христіанства. Прямые источники средневѣковой эпохи почти всѣ въ нашемъ распоряженіи.

Источниками опосредствованными или косвенными являются цитаты, пересказы ученій, производившіеся съ намѣреніемъ подвергнуть ихъ критикѣ и выставить имъ на смѣну свои взгляды. Иногда эти пересказы дѣлались и съ чисто исторической цѣлью. Извѣстно, что Аристотель положилъ начало исторіи философіи и хотя его сочиненія, посвященныя историческимъ задачамъ до насъ не дошли, однако ихъ существованіе не подвергается ни малѣйшему сомнѣнію. Этотъ рядъ сочиненій развивался и послѣ Аристотеля; кромѣ того появились различныя толкованія ученій извѣстныхъ философовъ, комментаріи къ нимъ. Въ III в. по Р. Хр. Діогенъ Лаэртскій съ чисто исторической цѣлью написалъ замѣчательное произведеніе, озаглавленное въ русскомъ переводѣ "Десять книгъ о жизни, ученіяхъ и изреченіяхъ выдающихъ-

ся въ философіи людей". Трудъ этотъ особенно важенъ тѣмъ, что авторъ его пользовался такими сочиненіями, которыя не дошли до насъ; онъ ссылается на нихъ и указываетъ ихъ, вслѣдствіе чего мы въ состояніи судить, въ какой мѣрѣ возможно на него полагаться.

Когда же и гдѣ возникла философія? По мнѣнію самыхъ древнихъ она зародилась въ VI в. до Р. Хр. въ Милетѣ, одномъ изъ Іонійскихъ городовъ на малоазіатскомъ берегу. Но почему философія возникла именно въ Милетѣ и именно въ VI в.? Можетъ быть первый вопросъ намъ покажется мелочнымъ, ибо то или другое мѣсто возникновенія могло зависѣть отъ простого случая. Но обратимъ вниманіе на то, что уроженецъ Милета былъ не только первый философъ, но и второй, и третій, да и позднѣйшее направленіе носило на себѣ слѣды вліянія милетскихъ философовъ и въ свою очередь развивалось недалеко отъ Милета въ малоазіатскихъ греческихъ колоніяхъ. Слѣдовательно, существовала какая-то общая причина, въ силу которой философія зародилась именно здѣсь. Отвѣтъ же на второй вопросъ /почему философія началась именно въ VI в.?/ - слѣдуетъ искать въ обще историческихъ условіяхъ VII в.

Виндельбандъ объясняетъ возникновеніе философіи именно въ VI в. тѣмъ, что VI и VII в.в.

были вѣками тираніи. У грековъ слово "тиранія" первоначально не имѣло того смысла, который мы привыкли теперь соединять съ нимъ, т.е. они не обозначали имъ жестокости, жестокой власти. Тираніей греки называли монархію, но монархію особаго рода, отличающуюся отъ царской власти /басилейя/, именно монархію, учрежденную простымъ народомъ, демосомъ, какъ орудіе для борьбы съ аристократіей. Впослѣдствіи при отсутствіи въ древнемъ мірѣ всякаго понятія объ органѣ, который бы сближалъ монархическую власть съ народомъ[x], тираны утратили связь съ народомъ и перестали понимать его нужды. А такъ какъ они были выставлены для борьбы съ аристократіей и привыкли къ ней относиться подозрительно и жестоко, то они перенесли свое недовѣріе и на весь народъ и въ концѣ концовъ однимъ лишь страхомъ и жестокостью держали въ повиновеніи подданныхъ. Первое же время тираны, выставленные народомъ противъ аристократіи, сохраняли съ нимъ связь,

---

x/ Идея представительнаго начала въ монархіи такъ чужда древнему міру, что хотя въ Римѣ при возникновеніи имперіи и былъ сенатъ, который можно было бы преобразовать въ органъ сближенія монарха съ народомъ, но имъ не воспользовались.

понимали его потребности заботились объ его нуждахъ, а болѣе смѣтливые даже и по отношенію къ аристократіи воздерживались отъ безполезной жестокости. Съ водвореніемъ же тираніи аристократія, правившая до тѣхъ поръ, осталась не у дѣлъ, но имѣла, кромѣ вынужденнаго досуга, еще богатство, т.е. всѣ благопріятныя условія для возникновенія умственныхъ интересовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ поднялся и демосъ. Разъ между демосомъ и аристократіей завязалась борьба, то это уже показываетъ, что демосъ обладалъ нѣкоторой умственной силой. Утвержденіе же тираніи облегчило демосъ, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, экономически, ибо, помимо того что тираны стояли на сторонѣ народа, ему въ матеріальномъ отношеніи стало легче содержать одного монарха, чѣмъ множество аристократовъ, каждый изъ которыхъ стремился окружить себя пышностью, соотвѣтствовавшей его важному положенію. Такимъ образомъ у демоса, какъ и у аристократіи, къ VI в. явился и досугъ и средства. Толчкомъ же необходимымъ для того, чтобы наполнить этотъ досугъ научной дѣятельностью, явились опять таки тѣ же историческія условія той эпохи; благодаря имъ всѣ устои жизни расшатались и пали, а началось отыскиваніе новыхъ, что вызвало усиленную умственную дѣятельность. Далѣе, улучшеніе экономическихъ

условій населенія оживило торговыя сношенія съ культурными сосѣдними странами, т.е. съ азіатскимъ и африканскимъ Востокомъ, который въ культурномъ отношеніи опередилъ грековъ того времени. Культура и научная дѣятельность переносятся съ Востока въ Грецію. Послѣдняя пріобрѣтаетъ здѣсь особенный характеръ: она сначала состоитъ въ усвоеніи разсѣянныхъ знаній, накопившихся на Востокѣ. Наконецъ, появляются люди, которые строятъ изъ этихъ знаній свои системы и около которыхъ собирается кружокъ учениковъ и единомышленниковъ. Возникновеніе же философіи именно въ Милетѣ Виндельбандъ объясняетъ тѣмъ, что этотъ городъ служилъ центромъ торговыхъ путей, идущихъ изъ Греціи, разсѣянной по всему Средиземному морю, на Востокъ.

Въ естествознаніи изучаемыя явленія, чтобы лучше оріентироваться въ нихъ, распредѣляются, посредствомъ классификаціи, въ группы по степенямъ ихъ сходства или разницы. Этотъ пріемъ употребляется и въ исторіи въ видѣ дѣленія на періоды и даетъ возможность говорить сразу о всѣхъ однородныхъ явленіяхъ, вмѣсто того, чтобы характеризовать отдѣльно каждое изъ нихъ. Кромѣ же дѣленія на періоды, существуетъ въ исторіи философіи еще дѣленіе на школы. Подъ школой понимается совокупность лицъ, развивающихъ однородныя теоріи, причемъ

одинаковость взглядовъ обуславливается не случайнымъ совпаденіемъ, а единствомъ происхожденія. Поэтому и представителей философіи можно характеризовать по школамъ для того, чтобы сразу выступили ихъ общія черты.

Первыхъ трехъ философовъ-Ѳалеса, Анаксимандра и Анаксимена можно соединить въ одну школу, назвавъ ее "Милетской", потому что эти философы родились и подвизались въ Милетѣ. Трудно установить въ точности время ихъ жизни; лишь относительно Ѳалеса извѣстна одна точная дата, ибо онъ предсказалъ солнечное затменіе, которое по вычисленіямъ падаетъ на 585 г. до Р.Хр. Но достовѣрно, что ихъ всѣхъ надо отнести къ VI в.:- Ѳалеса къ первой четверти столѣтія, Анаксимандра ко второй, Анаксимена же къ третьей. Черты, общія ихъ ученіямъ и позволяющія соединить ихъ въ одну школу, таковы: во первыхъ, всѣ три философа ищутъ первоначало всѣхъ вещей /ἀρχή/, подъ которымъ они, по словамъ Аристотеля, подразумѣваютъ "то, изъ чего всѣ вещи возникаютъ, во что онѣ при своемъ уничтоженіи снова обращаются, такъ что по существу оно не измѣняется, а мѣняются одни лишь его состоянія". Во вторыхъ, они понимали это первоначало, какъ матерію или вещество. Въ третьихъ, всѣ они монисты, то есть допускали всего лишь одно /μόνος/ такое

первоначало. Наконецъ, въ четвертыхъ, всѣ они гилозоисты, то есть считали вещество, служащее первоначаломъ, живымъ, двигающимся и измѣняющимся въ силу своей собственной природы, безъ всякаго дѣйствія со стороны другого начала. /Гилозоизмъ, происходя отъ греческихъ словъ ὕλη - матерія или вещество и ζωή - жизнь, означаетъ ученіе о живомъ веществѣ/. Вмѣстѣ съ тѣмъ все это сходство въ ихъ взглядахъ не случайно возникло, но обусловлено единствомъ происхожденія ихъ философіи; ибо Анаксимандра источники единодушно называютъ ученикомъ Ѳалеса, Анаксимена же одни называютъ тоже ученикомъ Ѳалеса, а другіе ученикомъ Анаксимандра. Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ Анаксименъ оказывается стоящимъ подъ вліяніемъ Ѳалеса. Итакъ, это одна школа. Но замѣтимъ про нее слѣдующее:

Хотя эти философы учили о томъ, что всѣ вещи возникаютъ изъ одного вещества, являются его видоизмѣненіями и въ него же обращаются, однако изъ за этого ихъ нельзя назвать матеріалистами; ибо понятіе матеріализма примѣнимо лишь тамъ, гдѣ уже обособлены другъ отъ друга два понятія: духовнаго и матеріальнаго начала. Вѣдь матеріализмомъ называется отрицаніе самостоятельнаго духовнаго начала. Тамъ же, гдѣ еще не успѣли отличить и противопоставить другъ другу матеріальное

и духовное начало, не можетъ быть рѣчи о матеріализмѣ; ибо тамъ еще не мыслятъ того, въ отрицаніи чего состоитъ матеріализмъ. А эти два начала различили лишь позднѣе, во второй половинѣ V-го вѣка до Р. Хр., что произошло либо въ лицѣ самого Анаксагора, либо подъ его вліяніемъ. Милетскую же школу надо называть не матеріалистической, но гилозоистической.

Что же касается отличій ея представителей другъ отъ друга, то они зависятъ отъ того, что каждый философъ старается развить дальше основные взгляды своего предшественника. А что дѣло стоитъ съ Ѳалесомъ, Анаксимандромъ и Анаксименомъ именно такъ, какъ мы сказали, то есть, что они образуютъ одну школу, но отличаются другъ отъ друга вслѣдствіе дальнѣйшаго развитія взглядовъ Ѳалеса, доказывается извѣстіями, сохранившимися объ этихъ философахъ.

Первый изъ нихъ, Ѳалесъ, ничего не писалъ, а излагалъ свое ученіе устно, какъ это видно изъ словъ Аристотеля, /важнѣйшій изъ опосредствованныхъ источниковъ о томъ времени/. Аристотель никогда не говоритъ про Ѳалеса, что "Ѳалесъ пишетъ", а всегда выражается только такъ: "разсказываютъ" или -„передаютъ о Ѳалесѣ, "извѣстно о Ѳалесѣ" и т.п.. Если бы Ѳалесъ что нибудь писалъ, то Аристотель, какъ великій библіофилъ, которому вдоба-

вокъ его ученикъ Александръ Македонскій давалъ всѣ средства для собиранія книгъ, досталъ бы его сочиненія или по крайней мѣрѣ прослышалъ бы объ ихъ существованіи. Во всякомъ случаѣ извѣстія о Ѳалесѣ крайне скудны. Онъ, по словамъ Аристотеля, училъ во первыхъ, что первоначаломъ служитъ вода: всѣ вещи суть видоизмѣненія воды, онѣ изъ нея возникаютъ и въ нее же обращаются. Во вторыхъ, что магнитъ имѣетъ душу, ибо притягиваетъ желѣзо. Въ третьихъ, что все наполнено богами[x]. Но почему же Ѳалесъ призналъ воду за первоначало? На этотъ вопросъ мы не въ состояніи дать обстоятельнаго рѣшенія. Аристотель самъ лишь догадывается объ этомъ; это явствуетъ изъ того, что онъ сопровождаетъ свои объясненія словами "повидимому". По его мнѣнію Ѳалесъ подмѣтилъ значеніе влаги въ природѣ. Такъ сѣмя всего живого, говоритъ Аристотель, влажно; даже огонь питается водой. /Эти

---

[x] Конечно, кромѣ этого, до насъ дошли и другія свѣдѣнія о Ѳалесѣ, но они не имѣютъ значенія для исторіи философіи. Мы знаемъ, что онъ былъ уважаемымъ общественнымъ дѣятелемъ, къ которому его сограждане обращались за совѣтами въ дѣлахъ государства; что онъ придумалъ доказательства какъ того, что кругъ дѣлится діаметромъ пополамъ, такъ и нѣкоторые случаи равенства треугольниковъ и т.п.

примѣры приводятся Аристотелемъ, при чемъ послѣднимъ онъ вѣрно хочетъ обозначить случаи, вродѣ самовозгоранья сырого сѣна или согрѣванія негашеной извести, поливаемой водой/. Остальные два извѣстія - "все наполнено богами" и "магнитъ имѣетъ душу", - конечно, стоятъ въ связи съ гилозоистическими воззрѣніями этого философа. Неустановившійся языкъ выражалъ убѣжденіе въ томъ, что всюду кипитъ жизнь, фразой - "все наполнено богами". Если вещество живо, то оно служитъ носителемъ и душевной жизни и говоря, что магнитъ имѣетъ душу, Ѳалесъ очевидно понималъ подъ словомъ "душа" источникъ того движенія, той жизни, которую можно схватить глазами.

Вторымъ философомъ Милетской школы былъ Анаксимандръ. Его называютъ ученикомъ Ѳалеса, но это, конечно, можетъ и не означать того, чтобы онъ систематически обучался у послѣдняго, а только, что онъ находился подъ его вліяніемъ. Хронологическія данныя о немъ очень скудны: мы знаемъ только, что онъ умеръ около половины VI в. приблизительно въ 545 г. Изложеніе его ученія покажетъ, что его отличіе отъ Ѳалеса сводится къ дальнѣйшему развитію главныхъ пунктовъ философіи Ѳалеса.

Его первый шагъ впередъ состоитъ въ томъ, что онъ задумался надъ однимъ вопросомъ, который не обратилъ на себя вниманія Ѳалеса, - именно надъ во-

просомъ о признакахъ самого понятія первоначала, каково бы оно ни было. Въ своемъ рѣшеніи этого вопроса Анаксимандръ указалъ, что первоначало слѣдуетъ мыслить, какъ безконечное или иначе безпредѣльное /ἄπειρον/. Вѣдь подъ первоначаломъ мы понимаемъ то, изъ чего возникаютъ всѣ вещи и во что онѣ всѣ обращаются; а такъ какъ вещей безконечное множество и процессъ творенія ихъ идетъ въ безконечность, то, заключаетъ Анаксимандръ, первоначало, обусловливающее ихъ, безконечно въ пространствѣ и времени. Если же Анаксимандръ характеризовалъ первоначало, какъ безконечное, обусловливающее собой всѣ вещи и весь міровой порядокъ, то отсюда ему легко было замѣтить, что оно сильно сближается съ понятіемъ божества. Поэтому онъ назвалъ свое первоначало божественнымъ, и говорилъ, что оно управляетъ вселенной и также вѣчно, какъ вѣчна вселенная.

Но какимъ же считалъ Анаксимандръ свое первоначало съ качественной стороны? Считалъ ли онъ имъ воду или что-нибудь иное? Относительно этого вопроса извѣстія такъ скудны, что среди историковъ философіи возникло четыре гипотезы въ отвѣтъ на этотъ вопросъ. Мы обойдемъ ихъ молчаніемъ, какъ неимѣющія значенія для дальнѣйшаго изученія исторіи философіи.

Но несомнѣнный прогрессъ въ развитіи филосо-

фіи Анаксимандра сравнительно съ философіей Ѳалеса сказался еще въ томъ, что Анаксимандръ поставилъ также и вопросъ, какъ возникли вещи изъ первоначала? Впрочемъ, онъ не доглядѣлъ, что этотъ вопросъ собственно распадается на два: о порядкѣ и о способѣ возникновенія вещей, и обратилъ вниманіе лишь на одну часть своего вопроса, именно - на порядокъ возникновенія вещей изъ первоначала, а не далъ никакого отвѣта относительно самаго способа или пути возникновенія. Онъ училъ лишь, что вещи выдѣлились /но не говоря, какъ/ изъ первоначала въ слѣдующемъ порядкѣ.: прежде всего выдѣлились тепло и холодъ [x], изъ ихъ смѣшенія между собой образовалась вода, которая усыхая переходила въ твердыя тѣла. Вслѣдствіе затвердѣнія воды получилась земля, находящаяся въ центрѣ вселенной и обладающая цилиндрической формой. Первоначально земля была илообразна и когда она про-

---

x/ Для насъ, конечно, странно, какимъ образомъ изъ первоначала, которое есть вещество, выдѣляются тепло и холодъ, которые 1/ не суть что нибудь самостоятельное, а существуютъ лишь относительно другъ друга и 2/ отнюдь не вещества, а лишь состоянія вещей. Но дѣло въ томъ, что подобный взглядъ установился лишь въ XIX столѣтіи. /До 40-хъ же годовъ XIX вѣка теплородъ = вещество/.

сыхала, то ея испаренія воспламенились и образовали небесныя свѣтила. Первыя существа, къ числу которыхъ относился и человѣкъ, жили въ водѣ и были рыбообразны. Теперешняго своего состоянія человѣкъ достигъ лишь послѣ долгихъ преобразованій. Этотъ пунктъ ученія Анаксимандра интересенъ тѣмъ, что во первыхъ, является первой попыткой научно объяснить происхожденіе міра, и во вторыхъ, изъ него мы наглядно знакомимся съ космологическими, астрономическими и біологическими свѣдѣніями грековъ того времени. Сохранилось извѣстіе о томъ, что Анаксимандръ училъ о безконечной смѣнѣ мірозданія, о томъ, что міръ, возникнувъ, долженъ вернуться къ первоначалу, но такъ какъ само первоначало не гибнетъ и вѣчно, то міръ долженъ снова возникнуть, и т.д.

Третьимъ Милетскимъ философомъ является Анаксименъ; источники его называютъ, какъ уже было упомянуто, иногда ученикомъ Ѳалеса, иногда же ученикомъ Анаксимандра. Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ онъ окажется подъ вліяніемъ Ѳалеса. Время его смерти относится къ 525 г. Онъ училъ о томъ, что первоначаломъ служитъ воздухъ, во первыхъ, потому-де, что первоначало, какъ это доказалъ уже Анаксимандръ, должно быть безконечно, а воздухъ безконечно окружаетъ вселенную; во вторыхъ, первоначало-де должно быть измѣнчиво, по-

движно, ибо оно живо, а воздухъ именно и отличается такими свойствами. Всѣ вещи возникли изъ в о з д у х а, въ томъ числѣ, говоритъ Анаксименъ, и наша душа - воздухъ. Между той ролью, которую она въ насъ играетъ и ролью воздуха въ мірѣ существуетъ аналогія; ибо душа вноситъ порядокъ въ тѣло, а воздухъ облегаетъ землю и сдерживаетъ ее. Слѣдовательно, у Анаксимена мы встрѣчаемъ новый вопросъ - о душѣ и находимъ начало психологіи. Кромѣ того сравнительно съ Анаксимандромъ, философія, въ лицѣ Анаксимена, дѣлаетъ шагъ впередъ, ибо онъ отвѣчаетъ на вопросъ, каковъ способъ происхожденія вещей изъ первоначала, тогда какъ Анаксимандръ отмѣтилъ только порядокъ ихъ возникновенія. Всѣ вещи произошли изъ первоначала двоякимъ путемъ: - путемъ разрѣженія воздуха и путемъ его уплотненія или сгущенія. Каждый изъ этихъ путей сопровождается еще: уплотненіе - охлажденіемъ, разрѣженіе - нагрѣваніемъ. Слѣдуетъ отмѣтить, что для подтвержденія своего взгляда Анаксименъ уже ссылается даже на экспериментъ, именно: онъ говоритъ, что если дунуть на руку широко раскрытымъ ртомъ, такъ, чтобы воздухъ выходилъ разрѣженнымъ, то рука согрѣется; если же струя воздуха будетъ плотной, то-есть если дуть на руку черезъ узкое отверстіе между губами, то мы будемъ ощущать на рукѣ холодъ. Разрѣженный

воздухъ обращается въ огонь; сгущенный же въ вѣтеръ; вѣтеръ, сгущаясь, образуетъ облака, облака-воду; вода же, сгущаясь, образуетъ землистое вещество. Камни же и металлы являются высшей степенью сгущенія воздуха.

Въ V-мъ столѣтіи по чисто внѣшнимъ политическимъ причинамъ Милетская философія исчезла изъ самаго города Милета. Около 500 г. происходило возстаніе малоазіатскихъ грековъ, послѣ котораго Милетъ былъ разрушенъ. Но Милетская философія распространилась и внѣ стѣнъ Милета. Послѣдователи ея встрѣчаются около половины V-го вѣка, хотя надо замѣтить, что они уже не внесли въ нее никакихъ существенныхъ измѣненій и дополненій. Такъ напримѣръ, древность указываетъ намъ Гиппона, который внесъ въ ученіе Ѳалеса поправку тѣмъ, что сталъ считать первоначаломъ не воду, а влажное. Поправка эта весьма незначительна, ибо очевидно, что и Ѳалесъ имѣлъ въ виду не столько саму воду въ ея чистомъ видѣ, сколько влажность вообще, когда называлъ воду первоначаломъ и доказывалъ это тѣми примѣрами, что сѣмя всего живущаго влажно и что огонь питается влагой.

Такимъ образомъ, послѣдователи Милетской школы не исчезли сразу, хотя на ряду съ Милетской философіей и подъ ея вліяніемъ возникли новыя и болѣе глубокія теоріи. Такихъ теорій было двѣ и

одна изъ нихъ возникла немного ранѣе другой. Представителемъ первой является Ксенофанъ, уроженецъ Колофона /одного изъ Іонійскихъ городовъ, вблизи Милета/, жившій между 570 - 470 г.г. Школа его носила названіе элейской, потому что Ксенофанъ рано покинулъ родной городъ /очевидно вслѣдствіе разрушенія Колофона/, и послѣ многолѣтнихъ странствованій, въ качествѣ рапсода, по разнымъ городамъ Греціи, поселился подъ конецъ своей жизни въ Элеѣ, гдѣ нашелъ себѣ кружокъ учениковъ, точнѣе послѣдователей его взглядовъ.

Другая философская вѣтвь, развившаяся немного позже элейской школы изъ ученія милетскихъ философовъ имѣла своимъ представителемъ Гераклита, родившагося въ Эфесѣ и жившаго между 535 и 475 г.

Эти два философскихъ теченія, - элеизмъ и гераклитизмъ, были полной противоположностью другъ другу и по слѣдующей причинѣ должны были выработаться подъ вліяніемъ Милетской школы: по мѣрѣ того, какъ все глубже и глубже размышляли надъ понятіемъ гилозоистически мыслимаго первоначала, должны были подмѣтить разницу между двумя понятіями, которыя у милетцевъ оставались слитыми, неразличенными въ понятіи первоначала. Это - бытіе, то есть непреходящее и неизмѣняемое существованіе, и бываніе, то есть преходящее, а поэтому измѣнчивое существованіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ былъ воз-

никнуть вопросъ: чѣмъ считать первоначало: бытіемъ или бываніемъ? И если понимать первоначало какъ милетцы, то на этотъ вопросъ можно съ одинаковымъ правомъ отвѣтить и въ пользу бытія, и въ пользу быванія: вѣдь первоначало вѣчно и по существу своему не измѣняется, а измѣняются одни лишь его состоянія, такъ что оно выходитъ бытіемъ; но съ другой стороны оно вѣчно мѣняется, вѣчно превращается изъ одного вещества въ другое, такъ что на дѣлѣ сводится, именно къ этому вѣчному измѣненію, превращенію, то-есть къ быванію. Если же первоначало мыслится вмѣстѣ съ милетцами не только гилозоистически, но еще и монистически /то-есть какъ единая основа всего существующаго/, то къ каждому изъ этихъ отвѣтовъ приходилось прибавить, что и образованное первоначаломъ "Все" /πᾶν/, то есть вселенная, окажется въ силу единства ея основы, либо только единымъ, сплошнымъ, нигдѣ не отличающимся отъ другихъ своихъ частей бытіемъ, а множественность вещей и ихъ измѣненія составляютъ всего лишь обманъ чувствъ; либо, наоборотъ, "Все" есть только бываніе, безпрерывный процессъ, вѣчное движеніе, а бытіе всего лишь кажется существующимъ, образуетъ обманъ чувствъ. И на дѣлѣ первый взглядъ былъ развитъ элейской школой и составлялъ ея отличительную особенность, а второй школой Гераклита и составлялъ отличительную осо-

бенность гераклитизма. Иногда встрѣчаются мнѣнія, будто бы исторія философіи есть безпорядочная, калейдоскопическая смѣна разнообразныхъ мнѣній, возникающихъ только потому, что они пришлись по вкусу какому нибудь талантливому человѣку, и будто бы поэтому каждый, кто самъ себя не считаетъ полной бездарностью, въ правѣ построить и свою философію или же взять любую, приходящуюся ему по вкусу и называть философіей всевозможную отсебятину или все, что ему приходится по вкусу, но вопреки такому мнѣнію элеизмъ и гераклитизмъ должны были возникнуть съ логической неизбѣжностью, какъ слѣдствіе работы милетской школы. Отличія же представителей милетской школы другъ отъ друга, какъ мы видѣли, возникали тоже не вслѣдствіе личнаго произвола, а были неизбѣжны, какъ дальнѣйшее углубленіе научной переработки нашихъ взглядовъ на вселенную./Сравн. съ этимъ выше стр. 8/.

Гераклитъ по времени разцвѣта своихъ умственныхъ силъ /греки называли такое время ἀκμή и считали имъ 40 лѣтъ отъ роду/ относится, какъ родившійся въ 535 г., къ первой половинѣ V вѣка. Элеизмъ же, хотя и основанъ Ксенофаномъ, принадлежащимъ къ VI вѣку, вполнѣ былъ развитъ Парменидомъ, относящимся, какъ и Гераклитъ, къ первой половинѣ V вѣка. Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ гераклитизмомъ и элеизмомъ мы переходимъ къ изученію

философскихъ явленій первой половины пятаго вѣка, при чемъ въ это время нѣтъ никакихъ другихъ философскихъ направленій, кромѣ остатковъ или пережитковъ Милетской школы /въ родѣ Гиппона/, которая сама относится къ шестому вѣку.

Начнемъ дѣло съ Гераклита. Подобно философамъ Милетской школы и, несомнѣнно, подъ ихъ вліяніемъ Гераклитъ, уроженецъ Эфеса, города находившагося очень близко отъ Милета, тоже разыскивалъ вещественное первоначало всего существующаго, мысля его, вмѣстѣ съ Милетцами, монистически и гилозоистически, при чемъ считалъ такимъ первоначаломъ огонь. Поэтому нѣкоторые историки философіи соединяютъ его и его послѣдователей въ одну школу вмѣстѣ съ Милетцами, называя ее /въ виду того, что Милетъ въ началѣ пятаго вѣка былъ разрушенъ, а даже самъ Гераклитъ родомъ не изъ Милета, не говоря уже объ его послѣдователяхъ/ не милетской, но общѣе - іонійской школой. Но уже сама древность отмѣтила, какъ отличительную черту Гераклита, его ученіе, что "все течетъ, движется, и ничто не пребываетъ" /πάντα ῥεῖ, πάντα χωρεῖ, καὶ οὐδὲν μένει/, то-есть если употреблять нынѣшніе философскіе термины - "все есть бываніе, и ничто не составляетъ бытія". Милетцы же еще не различили понятія бытія и быванія. Да и огонь былъ принятъ Гераклитомъ за первоначало, какъ самое подвижное

вещество, то есть какъ наиболѣе соотвѣтствующее понятію бываніе. /Древніе, подобно теплу, считали и огонь особымъ веществомъ, а не состояніемъ вещества, какъ это дѣлаемъ мы/. Послѣдователи же Гераклита даже отбросили ученіе о первоначалѣ и учили только, что все течетъ, то-есть все есть бываніе. По всему этому не слѣдуетъ соединять Гераклита въ одну школу съ милетскими мудрецами. Онъ всего только выработался подъ ихъ вліяніемъ, но своимъ различеніемъ бытія и бывания уже отдѣлился отъ ихъ школы, какъ представитель одного изъ двухъ новыхъ теченій, рѣзко отличающихся, по своему содержанію, отъ ихъ философіи.

Что же касается его ученія объ огнѣ, какъ первоначалѣ, то, конечно, оно могло бы возникнуть и въ Милетской школѣ подъ вліяніемъ ея гилозоизма, соединеннаго съ монизмомъ. Первый требовалъ, чтобы за первоначало считали одно изъ самыхъ подвижныхъ, самыхъ живыхъ веществъ; а нѣтъ ничего подвижнѣе огня. Правда, Анаксименъ, который уже подмѣтилъ это требованіе гилозоизма и уже руководился имъ при выборѣ первоначала, призналъ таковымъ воздухъ, а не огонь; ибо, кромѣ требованія подвижности, надо было при поискахъ первоначала руководствоваться еще указаніемъ Анаксимандра, что оно безконечно. Но Анаксименъ просто не доглядѣлъ, что если первоначало мыслится

монистически, т. е. если "все" считается возникающимъ изъ единаго первоначала, то какое бы вещество не принять за первоначало, оно выйдетъ не менѣе безконечнымъ, чѣмъ воздухъ. Пусть огонь есть первоначало. Очевидно, его во вселенной не меньше, чѣмъ воздуха, коль скоро послѣдній, какъ и всѣ вещи, состоитъ изъ видоизмѣненія этого же самаго огня. Поэтому пока Гераклитъ учитъ объ огнѣ, какъ первоначалѣ всѣхъ вещей, то онъ еще ничѣмъ не отличается отъ милетской школы. А онъ дѣйствительно учитъ такъ, хотя, можетъ быть, онъ прямо и не называетъ огонь первоначаломъ. Но среди отрывковъ его сочиненія, озаглавленнаго "О природѣ" и изложеннаго, за недостаткомъ приноровленнаго къ наукѣ языка, образнымъ и нѣсколько туманнымъ языкомъ, встрѣчаются такіе, въ которыхъ образно высказана мысль объ огнѣ, какъ о первоначалѣ, именно: "подобно тому, какъ всѣ товары обмѣниваются на золото, а золото на товары, такъ всѣ вещи возникаютъ изъ огня и снова обращаются въ огонь". Или: "этого міра никто не создалъ ни изъ боговъ, ни изъ людей, но онъ былъ, есть и будетъ вѣчно живущимъ огнемъ".

Но Гераклитъ не остановился на ученіи объ огнѣ, какъ первоначалѣ, а изъ измѣнчивости огня вывелъ заключенія, которыя не могли сниться ми-

летцамъ, коль скоро они еще не различили понятій бытія и бываніа. И выводъ Гераклита таковъ: если всѣ вещи происходятъ изъ огня, огонь же вѣчно мѣняется, то ни одну изъ вещей нельзя считать бытіемъ, а только бываніемъ, такъ что бытія нѣтъ, а есть только бываніе, что Гераклитъ и высказываетъ въ различныхъ образахъ, какъ напримѣръ: "все течетъ и ничто не пребываетъ". "Въ ту же самую рѣку нельзя войти дважды". "Солнце каждый день новое". Міръ возникъ изъ огня и долженъ въ него обратиться: отсюда ученіе Гераклита о смѣнѣ мірозданій.

Если же все течетъ, то каждая вещь представляетъ изъ себя смѣну противоположностей, переходъ отъ того, чѣмъ была, къ тому, чѣмъ не была. Поэтому, по мнѣнію Гераклита, во всѣхъ вещахъ находятся въ состояніи борьбы, двѣ противоположности и онъ говоритъ, что "борьба есть царь всего, отецъ всего". Но хотя вещи существуютъ только благодаря борьбѣ, однако въ этой борьбѣ всетаки царствуетъ гармонія, зависящая отъ того, что всѣ вещи являются видоизмѣненіями единаго огня и онъ въ нихъ отражается. Гераклитъ же, идя дальше Анаксимандра, называетъ это первоначало, т. е. огонь, Богомъ или Зевсомъ, рокомъ, разумомъ. Отъ его-то разумности и зависитъ гармонія вселенной.

Если Гераклитъ такъ упорно видѣлъ въ вещахъ

одно лишь бываньe, то у него должна была явиться та мысль, что слѣдуетъ изучать главнымъ образомъ законы этого быванія, его ритмъ или порядокъ, ибо только они являются неизмѣнными. Въ самомъ дѣлѣ, Гераклитъ говоритъ, что не измѣняются только пути быванія, по которымъ огонь обращается въ воздухъ, воздухъ въ вѣтеръ и т.д. /въ томъ же порядкѣ, который мы находимъ у Анаксимена /

И Гераклитъ указываетъ, что всѣ вещи проходятъ два пути: одинъ отъ огня къ болѣе плотнымъ вещамъ, а другой обратный. Въ обоихъ случаяхъ проходятся одинаковыя стадіи и только порядокъ ихъ различенъ. "Путь кверху и книзу одинъ", говоритъ онъ. Посредствомъ этого пункта своего ученія Гераклитъ разъясняетъ, почему вещи кажутся намъ неизмѣняющимися обладающими бытіемъ , тогда какъ въ дѣйствительности онѣ всѣ текутъ. Вышеупомянутыя два теченія, которыя Гераклитъ называетъ путемъ къ верху и путемъ къ низу, уравновѣшиваютъ другъ друга въ данной вещи, и на это время рождается видимость ея бытія, подобно тому какъ рѣка кажется неизмѣняемой оттого, что сколько воды въ ней притекаетъ, столько же и утекаетъ.

Разъ все существующее въ природѣ является видоизмѣненіемъ огня, то и душа человѣка будетъ также огнемъ. Гераклитъ старается оправдать такой взглядъ на душу ссылкой на данныя опыта. Напримѣръ,

при смерти, когда тѣло лишается души, оно охлаждается. Присутствіе разума въ человѣкѣ обусловлено, по мнѣнію Гераклита, присутствіемъ въ человѣкѣ огня. Во время сна мы погружаемся въ міръ фантазіи, ибо наша связь съ вселенскимъ огнемъ, т.е. разумомъ, поддерживаемая не только дыханіемъ, но и чувственными воспріятіями до нѣкоторой степени нарушается, такъ какъ во снѣ наши внѣшнія чувства не работаютъ. Неразуміе опьяненнаго человѣка объясняется тѣмъ, что онъ залилъ виномъ огонь своей души.

У Гераклита встрѣчаются даже начатки этики. Онъ считаетъ обязанностью человѣка осуществленіе разума вселенной и подчиненіе личныхъ стремленій какому то общему закону. Но извѣстія объ его этикѣ крайне скудны, и ее нельзя возстановить.

Послѣдователямъ же Гераклита, чтобы усовершенствовать его ученіе, нужно было отказаться отъ допущенія какого бы то ни было первоначала, а учить просто, что есть только бываніе и нѣтъ никакого бытія. Вѣдь въ первоначалѣ, все-таки, еще до нѣкоторой степени допускается бытіе; ибо первоначало не возникаетъ, не уничтожается и по существу не мѣняется, такъ что, считая всѣ вещи превращеніями какого-то

первоначала, хотя бы и такого подвижного, какъ огонь, Гераклитъ до нѣкоторой степени противорѣчилъ своему отрицанію бытія. Этимъ то, вѣроятно, и надо объяснять ту темноту, трудность въ его изложеніи, на которую жалуется Сократъ, по словамъ Платона, и за которую, по словамъ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ авторовъ, Гераклитъ былъ прозванъ "темнымъ", хотя другіе объясняютъ это прозвище его угрюмостью, мрачностью. / Греческое σκοτεινός, служащее его прозвищемъ, означаетъ и темный, непонятный, и мрачный, угрюмый/. И вотъ, о послѣдователяхъ Гераклита источники не говорятъ, чтобы они учили о первоначалѣ /хотя не говорятъ и того, чтобы они отбросили его/, за то отмѣчаютъ, что они усиленно подчеркивали всеобщую текучесть вещей, т.е. отсутствіе бытія. Наиболѣе извѣстнымъ послѣдователемъ Гераклита былъ Кратилъ, учитель Платона, и послѣдній указываетъ на смѣшныя стороны въ ученіи современныхъ ему послѣдователей Гераклита и на ту крайность, до которой они довели свое убѣжденіе въ всеобщей текучести вещей. Аристотель же говоритъ о Кратилѣ, что онъ, боясь противорѣчить основному принципу гераклитизма, иногда совсѣмъ не разговаривалъ, чтобы его слова не сдѣлали неизмѣняемымъ чего нибудь, а только двигалъ пальцемъ предъ глазами собесѣдника, наглядно показывая, что все движется. Кратилъ дошелъ до того, что увѣрялъ, что въ ту же

самую рѣку не только дважды, но и одинъ то разъ не поспѣешь войти.

А коль скоро гераклитизмъ дошелъ до чистѣйшаго отрицанія всего похожаго на бытіе, то этому ученію уже некуда было развиваться дальше. Поэтому вполнѣ понятно, что къ концу пятаго вѣка школа Гераклита исчезла: въ IУ вѣкѣ мы уже не встрѣчаемъ ни одного изъ ея послѣдователей. Очевидно, если они и были, то не сдѣлали ничего новаго, вслѣдствіе чего древніе писатели не считали нужнымъ говорить о нихъ.

Рядомъ съ гераклитизмомъ и даже раньше его возникъ элеизмъ, рѣшившій, что "все" есть одно, именно - единное бытіе, и что множественность и измѣнчивость вещей - обманъ чувствъ.

Въ вполнѣ ясномъ видѣ такое ученіе разработано Парменидомъ, ученикомъ Ксенофона. Древніе считали послѣдняго основателемъ элеизма, хотя самъ онъ говоритъ не о бытіи, но о Богѣ, т.е. придаетъ своему ученію богословскій, религіозный характеръ.

Правильно ли поступали древніе? Хотя Ксенофанъ и развилъ ученіе объ истинномъ Богѣ, а не прямо о бытіи, его все-таки слѣдуетъ отнести къ элейской школѣ, ибо онъ излагалъ о Богѣ то же самое, что Парменидъ о бытіи, какъ мы убѣдимся путемъ сравненія Ксенофана съ Пармени-

домъ, т.е. Ксенофанъ подъ Богомъ мыслитъ то же, что Парменидъ подъ бытіемъ.

Насъ не должно удивлять то обстоятельство, что Ксенофанъ облекъ свое ученіе о бытіи въ религіозную форму. Мы уже видѣли у Гераклита стремленіе свести счеты съ религіозными потребностями человѣческаго духа изъ того, что онъ называлъ свой огонь Богомъ, Зевсомъ. Вѣдь по мѣрѣ разработки философіи должны были задуматься, какъ же ей уживаться съ религіозными воззрѣніями? Естественно возникала мысль - что же такое Богъ, разъ всѣ вещи происходятъ и зависятъ отъ первоначала? Самый простой отвѣтъ долженъ былъ гласить, что это первоначало и есть Богъ. Уже Анаксимандръ приписалъ всякому началу божественный характеръ; Гераклитъ же прямо назвалъ огонь Зевсомъ, Богомъ, вселенскимъ разумомъ. Поэтому естественно ожидать, что ученіе, превращающее первоначало въ бытіе, отожествитъ его, хоть на время, съ Богомъ.

Какъ мы уже упоминали выше, Ксенофанъ /570-470/, былъ родомъ изъ малоазійскаго города Колофона; вслѣдствіе разрушенія роднаго города онъ покинулъ его 25-ти лѣтъ отъ роду и въ теченіи 67-ми лѣтъ странствовалъ въ видѣ рапсода по различнымъ городамъ Греціи, распѣвая свою поэму, въ которой онъ высказалъ свои религіозно-фило-

софскія воззрѣнія. Подъ конецъ жизни онъ поселился въ Элеѣ, въ городѣ, находящемся на юго-западномъ берегу Италіи, въ Великой Греціи. Его ученіе о Богѣ, помимо пересказовъ, извѣстно намъ и по отрывкамъ его собственныхъ произведеній, сохранившихся въ видѣ цитатъ изъ его поэмы, приводимыхъ позднѣйшими авторами. Объ отношеніи же его Бога къ міру можно заключить на основаніи свидѣтельствъ Платона и Аристотеля. По свидѣтельству Платона, Ксенофанъ училъ о томъ, что "все есть одно", т.е. "все - едино", при чемъ употреблялъ слово "все" въ смыслѣ мірового цѣлаго, т.е. онъ понималъ вселенную, какъ единое бытіе. Аристотель же въ первой книгѣ Метафизики /цѣнной для историка философіи тѣмъ, что въ ней помѣщенъ очеркъ воззрѣній всѣхъ предшественниковъ Аристотеля/ говоритъ, что "Ксенофанъ, устремляя свой взоръ на небо /а подъ небомъ Аристотель часто понимаетъ вселенную/ твердилъ, что единое есть Богъ". Сопоставляя эти два показанія - "міровое цѣлое /все/ есть единое" и "единое есть Богъ", мы убѣждаемся въ томъ, что Ксенофанъ отожествлялъ Бога со вселенной, т.е. исповѣдывалъ пантеизмъ. Изъ отрывковъ его собственныхъ произведеній видно также, что онъ мыслилъ Бога антиантропоморфически. По его словамъ Богъ одинъ и ни наружностью, ни

умомъ не похожъ на человѣка. Поэты наклеветали на боговъ, приписавъ имъ человѣческія страсти и грѣхи. Благодаря наклонности людей объяснять все съ своей точки зрѣнія, они изображаютъ и боговъ похожими на себя. Оттого-то боги негровъ курчавы и толстогубы, боги же фракійцевъ рыжеволосы и голубоглазы; и если-бы львы и быки имѣли бы руки, то они также изобразили бы боговъ похожими на себя. Богъ ни въ чемъ не походитъ на смертныхъ: онъ неизмѣненъ, всегда пребываетъ неподвижнымъ, да ему и нѣтъ нужды перемѣщаться, ибо онъ безъ труда мыслью своего разума управляетъ вселенной. Онъ весь слышитъ, весь видитъ, да и мыслитъ онъ весь, т.е. совпадаетъ съ мышленіемъ.

Необходимо сдѣлать одно замѣчаніе для разъясненія того, что разумѣлъ Ксенофанъ, характеризуя своего Бога, какъ абсолютно неподвижнаго.

Когда греки произносили слово κίνησις /движеніе/, то они придавали ему очень широкій смыслъ, обозначая имъ всякое измѣненіе. Для доказательства можно сослаться на сочиненія Платона и Аристотеля, которые подраздѣляютъ κίνησις т.е. движеніе, на подчиненные ему роды измѣненій. Аристотель, перечисляя виды движенія, называетъ, во первыхъ, пространственное перемѣщеніе, во вторыхъ, качественныя перемѣны, состо-

ящія въ томъ, что мы называемъ химическими измѣненіями, въ третьихъ, органическія измѣненія нашего тѣла въ родѣ роста, питанія и т. п. А когда Аристотель говоритъ о томъ, что нѣтъ абсолютнаго движенія, то оказывается, что онъ понимаетъ подъ абсолютнымъ движеніемъ возникновеніе изъ ничего. Почти тѣ же подраздѣленія движенія встрѣчаемъ мы и у Платона.

Слѣдовательно, подъ неподвижностью Бога Ксенофанъ понимаетъ не только то, что Богъ не перемѣняетъ мѣста, а также и то, что онъ вообще неизмѣняемъ.

Вторымъ представителемъ Элейской школы былъ ученикъ Ксенофана Парменидъ. Наши болѣе вѣроятныя хронологическія свѣдѣнія о немъ ограничиваются однимъ извѣстіемъ Платона, по которымъ во время одной встрѣчи "Парменидъ былъ совсѣмъ старымъ, когда Сократъ былъ совсѣмъ молодымъ". Такъ какъ время жизни Сократа /469 - 399 / намъ хорошо извѣстно, то мы отсюда въ состояніи вычислить приблизительно время рожденія Парменида, и если допустить, что Пармениду было 60 лѣтъ, а Сократу не больше 15, то выйдетъ, что Парменидъ родился въ 515 году. Слѣдовательно онъ относится къ первой половинѣ V вѣка. Свое ученіе онъ изложилъ въ дидактической поэмѣ, содержащей въ себѣ 2 части: - I-ая озаглавлена "Объ истинѣ", вто-

рая - "О мнѣніи"; до насъ дошли преимущественно отрывки изъ первой части. Прежде всего Парменидъ высказываетъ такое положеніе: "Бытіе есть, а небытія нѣтъ, и его не помыслить, ни высказать нельзя". Поясненіе къ послѣднимъ словамъ этого положенія мы находимъ въ одномъ діалогѣ, приписываемомъ Платону и озаглавленномъ "Софистъ". Именно: всякій разъ, когда мы мыслимъ, то мы мыслимъ о чемъ нибудь и приписываемъ тому, о чемъ мыслимъ, такой предикатъ, который можетъ принадлежать только существующему. Такъ: мы говоримъ обо всемъ или въ единственномъ или во множественномъ числѣ, а единственность и множественность суть предикаты существующаго, т. е. бытія. Слѣдовательно, ни высказать, ни помыслить, ни указать небытіе невозможно.

Далѣе Парменидъ учитъ, что бытіе - вѣчно въ прошедшемъ и будущемъ; оно никогда не возникало и никогда не исчезнетъ. Бытіе неподвижно въ абсолютномъ смыслѣ, т. е. неизмѣнно, и ему не во что измѣняться. Бытіе совершенно, ибо существуетъ только одно оно и его не можетъ быть въ одномъ мѣстѣ больше, чѣмъ въ другомъ. Бытіе едино; что касается до этого положенія, то Парменидъ не доказываетъ его, такъ какъ находясь подъ вліяніемъ монизма Милетской школы, онъ считаетъ его само собой очевиднымъ. Далѣе оказывается, что

понятіе бытія сливается у Парменида съ понятіемъ вещества, а вслѣдствіе этого небытіе съ понятіемъ пустоты и онъ высказываетъ это отожествленіе уже въ слѣдующихъ словахъ: "бытіе сплошно, ибо нѣтъ небытія, которое бы его раздѣляло". Мало того: по словамъ Парменида, чтобы быть совершеннымъ бытіе должно быть ограниченнымъ какой-нибудь формой; безконечное бытіе, не имѣющее никакой формы, не было бы совершеннымъ. И бытіе имѣетъ форму шара, какъ самую совершенную изо всѣхъ формъ.

Парменидъ не объясняетъ, почему счелъ возможнымъ отожествить бытіе съ веществомъ. Но намъ будетъ не трудно понять, почему онъ пришелъ къ этому отожествленію, разъ мы примемъ во вниманіе то обстоятельство, что понятіе бытія выяснилось изъ милетскаго первоначала. Оно было у нихъ единымъ и вещественнымъ; отсюда и Парменидъ могъ счесть свое бытіе единымъ и веществомъ. Вліяніе милетцевъ отразилось еще на одномъ пунктѣ ученія Парменида. Они разсматривали свое первоначало, какъ живое, и мы видимъ, что Парменидъ учитъ, что бытіе совпадаетъ съ мыслью. Въ своихъ отрывкахъ онъ говоритъ: "одно и то же мысль и то, о чемъ мыслятъ", "одно и то жемыслить и быть".

Если бытіе одно и неподвижно, то какимъ же образомъ объяснить существованіе множественности

и измѣнчивости вещей? На это Парменидъ отвѣчаетъ, что всякая множественность и всякая измѣнчивость является иллюзіей, обманомъ чувствъ и возбужденныхъ ими мнѣній. Попыткамъ объяснить, какимъ образомъ возникаетъ эта иллюзія, посвящена 2-ая часть его произведенія, озаглавленная "О мнѣніи". Но дѣло въ томъ, что Парменидъ не замѣтилъ истиннаго содержанія вопроса, на который натолкнулся, и взамѣнъ описанія того процесса, благодаря которому возникаетъ обманъ чувствъ, описалъ, какимъ долженъ бы быть міръ, если бы этотъ обманъ чувствъ оказался истиной. Въ такомъ случаѣ всѣ вещи происходили бы изъ двухъ началъ: одного - свѣтлаго, легкаго, теплаго, которое соотвѣтствовало бы бытію, а другого - темнаго, тяжелаго, холоднаго, которое соотвѣтствовало бы небытію, такъ что наряду съ бытіемъ оказалось бы существующимъ и небытіе.

Изъ изложенія ученія Парменида мы видимъ, что все сказанное имъ о бытіи совпадаетъ съ тѣмъ, что Ксенофанъ училъ о Богѣ. Именно: I/ оно одно; 2/ оно вещество, а у Ксенофана - міръ; 3/вѣчно, неизмѣняемо и т. д., какъ Богъ у Ксенофана; 4/ бытіе отожествлено съ мыслью, а у Ксенофана Богъ весь мыслитъ.

Главнѣйшій и отличительный принципъ Элейской школы - ученіе о единствѣ бытія въ связи

съ отрицаніемъ бываніи - былъ до конца развитъ Парменидомъ. Онъ выяснилъ всѣ признаки, присущіе бытію и вывелъ отрицаніе множественности и измѣнчивости вещей, такъ что послѣдующимъ мыслителямъ Элейской школы уже нечего было дѣлать въ разработкѣ содержанія этого направленія. Правда, намъ можетъ показаться, что предстоитъ еще дать отвѣтъ на нерѣшенный Парменидомъ вопросъ, какимъ образомъ возникаетъ обманъ чувствъ, заставляющій насъ вѣрить въ множественность и измѣнчивость вещей. Но дѣло въ томъ, что тотъ, кто считаетъ бытіе единымъ, не въ силахъ отвѣтить на этотъ вопросъ или, подобно Пармениду, можетъ предложить лишь кажущееся рѣшеніе его. Ибо для существованія обмана чувствъ уже нужна двойственность бытія, требуются два фактора - тотъ, который обманываетъ и тотъ, который является обманутымъ. Слѣдовательно, позднѣйшіе представители Элейской школы не могли работать надъ этимъ пунктомъ. Что же въ такомъ случаѣ осталось имъ дѣлать? I/ Такъ какъ большая часть положеній Парменида допускалось у него безъ доказательствъ, хотя эти положенія и противорѣчили обыденному складу мысли, то скоро могли замѣтить необходимость доказать ихъ. 2/ Философскія ученія Ксенофана и Парменида были изложены въ поэтической формѣ, и можно было замѣнить ее изложеніемъ въ прозѣ.

Обращаясь къ фактическому разсмотрѣнію судебъ Элейской школы послѣ Парменида мы убѣдимся, что ея послѣдующіе представители дѣйствительно приняли на себя рѣшеніе этихъ двухъ задачъ. По извѣстіямъ древнихъ /Платона/ доказательствомъ ученія Парменида занялся прежде всего его ученикъ и землякъ Зенонъ /Относительно времени его жизни мы знаемъ только то, что онъ былъ на 25 лѣтъ моложе Парменида и прожилъ до 60 лѣтъ/. Свои доказательства онъ строилъ апагогически, т.е. тѣмъ путемъ, что опровергалъ противорѣчащіе мнѣніямъ Парменида взгляды обыденной жизни, вскрывая въ каждомъ изъ нихъ какую-нибудь нелѣпость. Сочиненіе Зенона является первымъ философскимъ трудомъ, написаннымъ строго прозаическимъ языкомъ и носящимъ чисто научную форму.

Доказывая ученіе Парменида о единствѣ бытія, Зенонъ приводитъ два аргумента противъ ходячаго мнѣнія о существованіи множественности вещей.

I-ый аргументъ. Если допустить множественность вещей, то необходимо будетъ признать, что совокупность вещей одновременно занимаетъ и безконечно большое и нулевое пространство. Именно - разъ существуетъ множество вещей, то для того, чтобы эти вещи не слились, а отдѣлялись другъ отъ друга, между каждыми двумя вещами должна нахо-

диться третья; эта третья будетъ въ свою очередь отдѣляться отъ каждой изъ тѣхъ вещей, которыя она раздѣляетъ, новой вещью, которая опять-таки должна быть отдѣлена чѣмъ-нибудь отъ другихъ и такъ далѣе до безконечности. Слѣдовательно, объемъ вещей будетъ равенъ безконечной суммѣ объемовъ, т.е. будетъ безконечно великъ. Но съ другой стороны объемъ вещей будетъ безконечно малъ, ибо бытіе отличается единствомъ и не должно имѣть частей, поэтому каждая вещь по объему будетъ равна нулю, а совокупность нулей дастъ также нуль.

2-ой аргументъ. Если существуетъ множественность вещей, то число ихъ будетъ съ одной стороны конечнымъ, а съ другой - безконечнымъ. Число вещей будетъ безконечно, потому что, какъ уже сказано, между двумя вещами для ихъ раздѣленія должна находиться третья, которая въ свою очередь отдѣляется отъ нихъ другой и т. д. до безконечности. Но съ другой стороны число вещей конечно, ибо вещей столько, сколько ихъ есть. x/

Конечно, оба эти аргумента произвольно исходятъ изъ двухъ предпосылокъ, каждую изъ которыхъ они же должны доказать, именно: во первыхъ, изъ предположенія, будто бы невозможно существованіе

---

x/ Не забудемъ, что безконечно большимъ числомъ называется то, которое больше всякаго взятаго нами числа.

качественно отличающихся другъ отъ друга вещей; во вторыхъ, изъ предположенія, будто бы невозможно существованіе пустоты, которая отдѣляла бы двѣ вещи другъ отъ друга.

По ученію Парменида бытіе неподвижно, неизмѣняемо. И вотъ, Зенонъ строитъ четыре аргумента для доказательства того, что признаніе реальности движенія наталкиваетъ насъ на противорѣчія.

Во первыхъ, тѣло хотя и двигается, но не можетъ пройти отъ одного пункта до другого, ибо для того, чтобы тѣло прошло отъ А до В, оно должно прежде пройти половину этого разстоянія, а для того, чтобы пройти эту половину, должно пройти ея половину, а для того, чтобы пройти эту половину половины, должно пройти половину этой половины половины и т. д. до безконечности. И какъ бы близко ни находилось А отъ В, тѣло должно пройти безконечное число промежутковъ, а они составятъ безконечно большую величину, которую тѣло не въ состояніи пройти въ ограниченное время, хотя бы оно и двигалось.

Этотъ аргументъ исходитъ изъ ложной предпосылки, будто бы сумма всякаго ряда чиселъ, состоящаго изъ безконечно большого числа членовъ, составитъ безконечно большую величину, между тѣмъ безконечность убыванія величины членовъ даннаго ряда часто можетъ уравновѣсить увеличе-

ченіе суммы его членовъ, такъ что послѣдняя сдѣлается величиной конечной. И тѣлу, идущему изъ точки А, чтобы дойти до В, нужно пройти всего только линію АВ, которая и есть сумма членовъ ряда, упоминаемаго въ аргументѣ Зенона.

2-ой аргументъ носилъ въ древности названіе "летящая стрѣла покоится". Всякое тѣло, находящееся въ данный моментъ въ данномъ мѣстѣ, покоится въ немъ. Летящая же стрѣла въ каждое данное мгновенье находится въ опредѣленномъ мѣстѣ; слѣдовательно летящая, т.е. движущаяся, стрѣла каждое мгновенье покоится /явное противорѣчіе./.

Ошибка здѣсь сводится къ *quaternio terminorum* въ словѣ "находиться": - оно означаетъ и "находиться гдѣ-либо, покоясь въ этомъ мѣстѣ", и "находиться гдѣ-либо, двигаясь чрезъ это мѣсто или въ этомъ мѣстѣ". Такъ каждый изъ насъ находится въ Петербургѣ, но двигается по нему, а во время лекцій находится въ аудиторіи, покоясь.

3-ій аргументъ, приводимый Зенономъ противъ движенія, называется "Ахиллесъ и черепаха" и состоитъ въ томъ, что ни одно тѣло, какъ бы скоро оно ни двигалось, не можетъ догнать другого, если послѣднее начинаетъ двигаться одновременно съ нимъ. Такъ, если между черепахой и Ахиллесомъ будетъ находиться какое-нибудь разстояніе, то Ахил-

лесъ, идя, положимъ, въ десять разъ скорѣе черепахи, все-таки не догонитъ ее. Ибо когда Ахиллесъ пройдетъ разстояніе, отдѣлявшее его раньше отъ черепахи, то черепаха тѣмъ временемъ пройдетъ одну десятую этого разстоянія, когда же Ахиллесъ пройдетъ и эту десятую, то черепаха сдѣлаетъ еще одну сотую прежняго разстоянія и т.д. Такъ что Ахиллесъ ее никогда не догонитъ.

Здѣсь такая же ложная предпосылка, какъ и въ первомъ аргументѣ, т. е. о безконечной величинѣ суммы всякаго безконечнаго ряда. На дѣлѣ же, конечно, Ахиллессъ никогда не догонитъ черепахи всего лишь въ теченіи времени, равнаго

$$t + \frac{1}{10}t + \frac{1}{100}t + \frac{1}{1000}t + \ldots = 1{,}111\ldots$$

гдѣ $t$ означаетъ время, которое употребитъ онъ на прохожденіе первоначальнаго разстоянія между нимъ и черепахой; въ аргументѣ же такое "никогда" произвольно принято за равное безконечно большой величинѣ, между тѣмъ какъ оно равно[x] $1\frac{1}{9}t$.

4-ый аргументъ гласитъ, что если два тѣла движутся на встрѣчу другъ другу, при чемъ одно движется съ конца разстоянія, а другое съ середины, то половина извѣстнаго промежутка времени равняется двумъ половинамъ, т.е. цѣлому. Источники не даютъ никакихъ указаній на разсужденіе, которое приводило у Зенона къ этому выводу; поэтому нельзя

x/ По правилу періодическихъ дробей.

узнать, въ чемъ состояли ошибки этого аргумента.

Перменидъ обвинялъ чувства въ обманѣ, и Зелонъ нашелъ аргументъ, доказывающій, что чувства заставляютъ насъ воспринимать то, чего нѣтъ въ дѣйствительности. Мѣшокъ зеренъ, будучи брошенъ на землю, производитъ шумъ. Шумъ же одного зерна изъ этого мѣшка не воспринимается нами, т. е. равенъ нулю. Отсюда слѣдуетъ, что и сумма ихъ /т.е. шумъ цѣлаго мѣшка/ должна равняться нулю; слѣдовательно, чувства обманываютъ насъ тогда, когда мы слышимъ шумъ отъ брошеннаго мѣшка зеренъ. Здѣсь ложная предпосылка, будто бы чего нѣтъ въ частяхъ, того никогда не можетъ быть и въ ихъ соединеніи.

Далѣе Парменидъ училъ, что бытіе ограничено формой шара и въ то же время, отожествляя бытіе съ веществомъ, говорилъ, что есть только бытіе и нѣтъ небытія, т.е. пустого. Но вѣдь за предѣлами бытія, заключеннаго въ форму шара и находящагося, какъ и все, въ пространствѣ /τόπος/, должна же быть пустота? Это-то обстоятельство и имѣлъ, вѣроятно, въ виду Зенонъ, утверждая, что если все находится въ пространствѣ, то и само пространство должно находиться въ пространствѣ, которое въ свою очередь находится въ пространствѣ и т. д. до безконечности. Поэтому невозможно указать ни для чего никакого мѣста /τόπος/, ибо надо пройти безконечный рядъ мѣстъ, который нельзя пройти.

Здѣсь *quaternio terminorum* въ словѣ Τόπος, которое означаетъ по-гречески и пространство, и мѣсто.

Другой послѣдователь Парменида Мелиссъ изъ Самоса также взялъ на себя доказательство ученія Парменида, но повелъ его не апагогически, какъ это дѣлалъ Зенонъ, а прямымъ путемъ. Время рожденія и смерти Мелисса неизвѣстны въ точности, его надо отнести ко 2-й половинѣ V-го в., ибо онъ былъ тѣмъ самымъ навархомъ, подъ начальствомъ котораго самосскій флотъ одержалъ побѣду надъ аѳинскимъ въ 442 г. Свои философскіе взгляды Мелиссъ изложилъ въ сочиненіи, имѣющемъ строго прозаическую форму и озаглавленномъ "О природѣ или о существующемъ". Въ немъ повторялось ученіе Парменида и самымъ тщательнымъ образомъ доказывалось каждое его положеніе. Мелиссъ начинаетъ съ того, что "нѣчто есть". Слѣдовательно, существуетъ бытіе, а небытіе по самому своему понятію существовать не можетъ. Бытіе или возникло, или не возникло. Если оно возникло, то возникло или изъ ничего, или изъ чего-нибудь. Но изъ ничего ничего и не можетъ быть, а разъ бытіе возникло изъ чего-нибудь, то значитъ оно возникло изъ бытія же и, слѣдовательно, всегда существовало. Бытіе не можетъ уничтожиться, ибо для этого оно должно перейти или въ нѣчто или въ ничто. Если оно перейдетъ въ нѣчто, то бытіе сох-

ранится, а въ ничто оно перейти настолько же не можетъ, какъ и возникнуть изъ ничего. Слѣдовательно, бытіе безконечно. При этомъ хотя Мелиссъ доказалъ своими разсужденіями только то, что бытіе безконечно во времени, т.е. вѣчно, но онъ тотчасъ же смѣшиваетъ безконечность во времени съ безконечностью въ пространствѣ. Мелиссъ тѣмъ самымъ отступилъ отъ Парменида, учившаго, что бытіе ограничено въ пространствѣ. Ошибка Мелисса была замѣчена уже древними, и Аристотель называетъ самого Мелисса и его доказательства грубыми. Мелиссъ, по всей вѣроятности, сдѣлалъ эту ошибку подъ вліяніемъ того, что хотѣлъ доказать единство бытія, которое Парменидъ не доказалъ, а выставилъ, какъ вещь само собой разумѣющуюся, ибо монистическое ученіе милетской школы пріучило умы современниковъ считать бытіе единымъ. Между тѣмъ этого положенія доказать нельзя, и если Мелиссъ его доказываетъ, то лишь потому, что опирается на ложное основаніе - именно на смѣшеніе безконечности временной съ безконечностью пространственной. Бытіе, какъ разсуждаетъ Мелиссъ, одно, ибо если бы ихъ было нѣсколько, то они ограничивали бы другъ друга и слѣдовательно, были бы безконечны.

Мало того, что онъ цѣной указаннаго смѣшенія разныхъ безконечностей вывелъ единство бытія. Онъ выводитъ еще, что бытіе неподвижно, потому

что нѣтъ пустоты, такъ какъ небытіе по своему понятію не существуетъ; а для того, чтобы было движеніе нужно мѣсто, въ которомъ бы оно происходило, т.е. нужна пустота. А чтобы движеніе происходило безъ пустоты необходимо, чтобы бытіе раздробилось на части, - которыя скользили бы одна по другой; но бытіе едино. Слѣдовательно, и такое движеніе невозможно. Такимъ образомъ черезъ разсмотрѣніе ученія Меллисса мы убѣдились, что онъ повторяетъ лишь взгляды Парменида, доказывая ихъ. Отступаетъ же отъ нихъ онъ только въ томъ, что считаетъ бытіе безконечнымъ и въ пространствѣ, но за то получаетъ чрезъ это возможность доказать единство бытія.

Элейской школѣ послѣ Зенона и Меллисса уже некуда было развиваться; все, что можно, уже было сдѣлано. И хотя мы встрѣчаемся съ ея представителями даже въ IV в., однако ихъ дѣятельность осталась незамѣтной даже современникамъ. Поэтому понятно, что въ ту эпоху, къ которой мы сейчасъ подошли, т.е. во второй половинѣ V в. на смѣну Элейской школѣ выступаютъ другія ученія.

Разберемъ сначала, каковы могли быть эти новыя ученія и что обусловливало необходимость ихъ возникновенія? Прежде всего могли появиться люди, которые, видя передъ собой три различныхъ ученія - пережитки милетской школы, элеизмъ и

гераклитизмъ, начнутъ черпать изъ всего этого то, что имъ придется по вкусу и механически соединять это между собой. Подобное направленіе называется экклектизмомъ и характеризуется механическимъ смѣшеніемъ взглядовъ различныхъ системъ. Экклектизмъ черпаетъ свои взгляды отовсюду, гдѣ понравится, отнюдь не объединяя ихъ, чтобы вывести изъ болѣе глубокаго принципа. Наоборотъ, онъ часто учитъ о вещахъ, которыя при послѣдовательномъ проведеніи оказываются противорѣчащими. Философы другихъ направленій не терпятъ экклектизма, ибо онъ своей смѣсью разныхъ взглядовъ не только не содѣйствуетъ разъясненію понятій, а наоборотъ, часто затемняетъ ихъ. Но экклектизмъ всегда находитъ себѣ послѣдователей, ибо, не чувствуя за собой силы логическаго проведенія принциповъ до конца, онъ облекается обыкновенно въ наиболѣе изящную форму, а иногда для уловленія послѣдователей не брезгуетъ и декаденствомъ. И единственная его польза состоитъ въ томъ, что онъ все-таки будитъ въ читателѣ, незнающемъ ничего лучшаго, мысль, которая безъ этого предавалась бы полной спячкѣ. Какъ направленіе популярное экклектизмъ часто отражается въ жизни и литературѣ, и потому о немъ обыкновенно упоминается подробнѣе въ исторіи литературы, а не философіи.

Наряду съ экклектизмомъ во 2-й половинѣ V-го

вѣка возникло другое направленіе, которое можно назвать синтезомъ бытія и бываніе во взглядахъ на природу. Оно должно было возникнуть по слѣдующей причинѣ - аргументы, направленные Зенономъ противъ множественности вещей и противъ движенія, были логически неправильны, и хотя современники не могли объяснить, въ нарушеніи какого именно правила логики повиненъ Зенонъ, однако эта неправильность должна была ими чувствоваться. Въ основаніи же того доказательства единства бытія и невозможности движенія, которое мы находимъ у Мелисса, лежитъ, какъ уже было сказано, ошибочное смѣшеніе безконечности во времени съ безконечностью въ пространствѣ. По всему этому легко было прійти къ мысли разсматривать бытіе не какъ единое, и неподвижное, но допуская больше, чѣмъ одно бытіе, допуская также и движеніе, и объяснить этимъ постоянную измѣнчивость природы. Могли предположить, что бытіе, существующее не въ единственномъ, а во множественномъ числѣ, перемѣщается и благодаря этимъ перемѣщеніямъ происходятъ тѣ качественныя перемѣны, которыя мы наблюдаемъ въ вещахъ. Такимъ образомъ принципъ Гераклита о всеобщей текучести и измѣнчивости вещей примирялся бы съ принципомъ о неизмѣняемости и вѣчности бытія Элейской школы.

Докажемъ теперь, что подобная примиряющая

попытка должна была дѣйствительно возникнуть. Вѣдь теорія Гераклита и теорія элейцевъ старались каждая по своему удовлетворить потребности ума, ищущаго истину. Элеизмъ удовлетворялъ наклонности ума предполагать неизмѣнное бытіе сзади всякаго бывания, а гераклитизмъ подтверждалъ свое положеніе о томъ, что все течетъ, ссылкой на данныя опыта. Правда, элейцы призывали къ тому, чтобы не вѣрить опыту /Парменидъ, Зенонъ/, но не сумѣли объяснить возникновенія обмана чувствъ. Да они и не могли его объяснить, уча въ то же время о единствѣ бытія, ибо для того, чтобы возникло кажущееся измѣненіе, уже должно существовать измѣненіе истинное. Поэтому должно было неизбѣжно явиться ученіе, соединяющее принципы неизмѣнности бытія и измѣнчивости вещей. Такое направленіе и возникло въ дѣйствительности въ лицѣ Эмпедокла изъ Агригента /490 - 430 г./; Анаксагора изъ Клазоменъ /500 - 428/ и такъ называемыхъ атомистовъ, представителями которыхъ являются Левкиппъ и Демокритъ.

Кромѣ того была уже подготовлена почва для возникновенія 3-го направленія, именно скептицизма. Скептицизмъ вообще легко возникаетъ всякій разъ, когда ученія, претендующія быть истинными, оказываются противорѣчащими другъ другу, ибо послѣднее обстоятельство легко заставляетъ усомниться въ возможности для нашего ума познать истину. Но въ

этомъ случаѣ скептицизмъ необходимо долженъ былъ возникнуть, ибо къ нему вели и гераклитизмъ и элеизмъ, даже взятые порознь и послѣдовательно проведенные. Гераклитъ говоритъ, что все течетъ; течетъ и наша душа, и мысль, которую душа помыслитъ, какъ истинную, тоже течетъ. Слѣдовательно, для каждаго мгновенія есть своя истина, которая протекаетъ вмѣстѣ съ душой, помыслившей ее, а истины общеобязательной нѣтъ, т. е. нѣтъ никакой истины. Элеизмъ же училъ, что неизмѣняемое бытіе едино. А знаніе состоитъ въ согласіи мысли съ дѣйствительностью и для знанія необходима множественность, по крайней мѣрѣ, двойственность - мысль и ея объектъ. Двойственность же, по мнѣнію элейцевъ, является обманомъ чувствъ, слѣдовательно, всѣ мысли и все знаніе обманчивы. Такимъ образомъ скептицизмъ, оказывающійся неизбѣжнымъ слѣдствіемъ послѣдовательно проведеннаго элеизма и гераклитизма, долженъ былъ явиться въ двухъ видахъ. Такъ оно и было на дѣлѣ. Одно изъ направленій скептицизма, опираясь на выводы гераклитизма, утверждало, что для всякаго человѣка существуетъ своя истина, другое же, имѣя въ виду принципы Элейской школы, считало всѣ мнѣнія одинаково ложными. Скептическое направленіе было представлено софистами.

Кромѣ всѣхъ этихъ направленій во 2-ой поло-

винѣ V-го вѣка существовало еще одно - <u>такъ называемая пиѳагорейская философія</u>. Виндельбандъ разсматриваетъ ее, какъ ученіе, примиряющее элеизмъ съ гераклитизмомъ, но дѣлающее это иначе, чѣмъ Эмпедоклъ, Анаксагоръ и атомисты. Въ то время, какъ послѣдніе примиряютъ элеизмъ съ гераклитизмомъ посредствомъ чисто механическихъ соображеній, пиѳагорейцы объясняютъ факты не механически. Но гораздо вѣрнѣе говорить, что пиѳагорейцы, хотя и объединяютъ во взглядахъ на природу бытіе съ бываніемъ, вовсе не заботятся о своей близости ни къ элеизму, ни къ гераклитизму.

Всѣ перечисленныя нами направленія возникли <u>одновременно</u>. Изъ философовъ механически объединяющихъ бытіе съ бываніемъ Эмпедоклъ родился въ 490 году, Анаксагоръ въ 500 г., Левкиппъ около 500 г. Пиѳагорейская же философія возникла въ то же самое время и представитель ея въ литературѣ - Филолай былъ современникомъ Анаксагора. Скептическое направленіе было представлено впервые двумя софистами, одинъ изъ которыхъ, Протагоръ родился въ 490 году и вступилъ на путь скептицизма, примкнувъ къ гераклитизму, другой же Горгій родился между 490 и 480 г и выводилъ свой скептицизмъ изъ принциповъ Элейской школы. По всему этому не слѣдуетъ думать,

будто бы порядокъ изложенія этихъ философовъ является порядкомъ хронологическимъ.

Обзоръ ученій, объединяющихъ бытіе съ бываніемъ, начнемъ съ изложенія ученія Эмпедокла; ибо Аристотель говоритъ, что хотя Анаксагоръ по возрасту первѣе Эмпедокла, но по дѣламъ позднѣе его. Объяснимъ ли мы эти слова тѣмъ, что Анаксагоръ началъ позднѣе развивать свое ученіе или тѣмъ, что онъ пошелъ въ немъ дальше Эмпедокла, и въ томъ и въ другомъ случаѣ изъ нихъ видно, что удобнѣе начинать изложеніе съ Эмпедокла.

У Эмпедокла мы замѣчаемъ одинъ принципъ, общій со всѣми представителями направленія, объединяющаго бытіе съ бываніемъ посредствомъ механизма, и состоящій въ томъ, что онъ не допускаетъ возникновенія, измѣненія и уничтоженія бытія, которое онъ, какъ и элейцы, отожествляетъ съ веществомъ. Возникновеніе, уничтоженіе и измѣненіе онъ считалъ лишь видимостью, а фактъ существованія этой видимости объяснялъ тѣмъ, что каждое возникновеніе разсматривалъ, какъ смѣшеніе, а каждое исчезновеніе, какъ раздѣленіе и каждое измѣненіе, какъ перераспредѣленіе первичныхъ веществъ. Первичными же веществами онъ считалъ огонь, воду, воздухъ и землю и назвалъ ихъ четырьмя корнями вещей. Отъ ихъ смѣшенія происходятъ всѣ вещи и отъ

нихъ зависятъ всѣ измѣненія вещей, сами же они остаются неизмѣнными. Въ своихъ отрывкахъ Эмпедоклъ не даетъ отвѣта, чѣмъ онъ руководился, считая именно эти четыре вещества корнями вещей. Но для этого можно найти объясненіе въ томъ, что древніе вообще обращали больше вниманія на физическую сторону тѣлъ, чѣмъ на ихъ химическія свойства. Поэтому Эмпедоклъ могъ обратить вниманіе на четыре физическихъ состоянія тѣлъ - твердое, жидкое, газообразное и огненное и искать соотвѣтствующіе имъ элементы. Кромѣ того всѣ эти четыре основныхъ корня вещей фигурировали у предыдущихъ философовъ, какъ первоначала: вода у Ѳалеса, огонь у Гераклита, воздухъ у Анаксимена. Земля же иногда играетъ подобную роль у Ксенофана, да и у Парменида она является представительницею темнаго начала. Кромѣ этихъ четырехъ корней Эмпедоклъ увидѣлъ себя вынужденнымъ выставить двѣ силы, одну изъ которыхъ онъ называетъ Афродитой, любовью /φιλία/, другую же враждой /νεῖκος, στοργή/. Онъ описываетъ эти двѣ силы такъ, какъ если бы онѣ были олицетворенными существами, хотя и не говоритъ, что это боги или лица. Любовь сближаетъ элементы между собой, вражда же ихъ раздѣляетъ. Но эти двѣ силы дѣйствуютъ у него не всегда одинаково и не всегда

равномѣрно другъ съ другомъ, а попеременно. Во время исключительнаго дѣйствія любви элементы соединяются въ одно цѣлое, имѣющее видъ шара. Этотъ шаръ Эмпедоклъ называетъ "божественнымъ", а иногда "блаженнымъ богомъ". Но въ этотъ шаръ вторгается вражда, которая постепенно раздѣляетъ вещи, мало-по малу побѣждаетъ любовь и наконецъ господствуетъ исключительно; въ это время все разъединено. Тогда опять начинается постепенное дѣйствіе любви и т. д. Вслѣдствіе этой смѣны двухъ силъ, міръ то возникаетъ, то уничтожается и ими обусловлено его существованіе. Но міръ существуетъ не тогда, когда исключительно дѣйствуетъ любовь или вражда, ибо тогда или все слито въ одну массу, или же все раздѣлено на 4 элемента. Міръ, по мнѣнію Эмпедокла, существуетъ во время перехода исключительнаго господства любви къ исключительному господству вражды и наоборотъ, такъ что происходитъ безконечная смѣна мірозданій: міръ то возникаетъ, то уничтожается. Состояніе нашего міра является переходомъ отъ вражды къ любви. Ибо, описывая процессъ возникновенія теперешняго міра, Эмпедоклъ говоритъ, что любовь вторглась въ царство вражды и смѣшала разъединенные элементы, вслѣдствіе чего въ центрѣ образовалась земля, на периферіи же

міра небесный сводъ, состоящій изъ свѣтлой и темной половинъ. Движеніями этихъ двухъ половинъ Эмпедоклъ объясняетъ смѣну дня и ночи. Органическія существа возникли тѣмъ путемъ, что сначала элементы соединялись какъ попало, вслѣдствіе чего возникли различныя части человѣческаго тѣла, носившіяся въ воздухѣ, которыя дальше зачастую нецѣлесообразно соединялись между собой. Получались туловища съ нѣсколькими руками, но безъ спины, головы, усѣянныя одними глазами и т.п.Но такія нецѣлесообразныя существа вымирали, а выживали лишь тѣ, органы которыхъ были расположены наиболѣе цѣлесообразно. Такимъ образомъ у Эмпедокла мы находимъ первую механическую теорію, объясняющую при помощи переживанія приспособленныхъ существъ цѣлесообразность органическихъ существъ. Психологія Эмпедокла состоитъ въ томъ, что онъ считаетъ душу смѣсью 4 элементовъ и процессъ знанія объясняетъ тѣмъ, что подобное познается подобнымъ.

Анаксагоръ, уроженецъ малоазійскаго города Клазоменъ, является первымъ изъ философовъ, съ которыми мы встрѣчаемся въ Аѳинахъ и это обстоятельство показываетъ намъ, что во времена Анаксагора тамъ уже пробудился философскій интересъ. Въ Аѳинахъ Анаксагоръ принадлежалъ къ кружку Перикла, но интригующими противъ Перикла былъ обвиненъ въ неблагочестіи и потому былъ принужденъ бѣжать изъ Аѳинъ.

Анаксагоръ раздѣлялъ убѣжденіе Эмпедокла относительно того, что возникновеніе, измѣненіе и уничтоженіе вещей зависитъ только отъ смѣшенія и раздѣленія и подобно Эмпедоклу допускалъ движеніе безъ качественнаго измѣненія. Но его отличіе отъ Эмпедокла состоитъ въ томъ, что онъ считаетъ за элементы. Выбирая воду, воздухъ, землю и огонь, какъ основные корни вещей, Эмпедоклъ, очевидно, дѣйствовалъ до нѣкоторой степени произвольно. Эти 4 элемента были ему нужны для того, чтобы при ихъ помощи объяснить видоизмѣненія всѣхъ вещей, но сами то они остались необъясненными. Анаксагоръ же понялъ, что тогда всѣ вещества имѣютъ одинаковое право считаться основными корнями и имѣлъ это въ виду, когда объявилъ, что элементами всѣхъ вещей служатъ мельчайшія части тѣхъ тѣлъ, которыя однородны въ своемъ составѣ. Къ числу элементовъ, которые онъ называетъ "вещами" или "первичными вещами" относятся частицы золота и воды, и огня, и крови, и костей и т. д. Аристотель придалъ элементамъ Анаксагора названіе гомеомерій, т. е. подобночастныхъ, имѣющихъ подобныя другъ другу части, ибо къ элементамъ относятся только частицы тѣлъ, имѣющихъ подобныя другъ другу части. Напримѣръ, частицы всего дерева

не будутъ гомеомеріями, ибо дерево состоитъ изъ различныхъ частей, но могутъ быть частицы древесины, листвы и т.п.

Второе отличіе Анаксагора отъ Эмпедокла заключается въ томъ, какъ онъ объясняетъ происхожденіе движенія. Въ то время, какъ Эмпедоклъ допускалъ дѣйствіе 2-хъ силъ, Анаксагоръ выставилъ одну причину движенія, которую назвалъ умомъ, разумомъ, νοῦς . Очевидно, Анаксагоръ замѣтилъ въ природѣ существованіе цѣлесообразности. Объясненіе Эмпедокла, объявившаго эту цѣлесообразность случайностью, было недостаточно и потому Анаксагоръ ввелъ въ свое ученіе понятіе ума, отъ предвѣдѣнія котораго зависятъ цѣлесообразность и порядокъ вселенной.

Въ дошедшихъ до насъ отрывкахъ своего дидактическаго стихотворенія Анаксагоръ, характеризуя умъ, приписываетъ ему предикаты двойственнаго характера. Съ одной стороны - это разумное стремленіе къ цѣлесообразному, знаніе, съ другой же - Анаксагоръ надѣляетъ его признаками матеріальныхъ веществъ: - "умъ" является легчайшимъ, наиболѣе подвижнымъ изъ всѣхъ веществъ; онъ движется самъ, а черезъ это двигаетъ всѣ остальныя вещи. Все это заставило Виндельбанда считать "у м ъ" Анаксагора веществомъ мысли, разсматри-

вать его какъ матеріальный принципъ и видѣть въ немъ остатокъ гилозоизма. Мнѣніе Виндельбанда не распространено среди историковъ философіи. Но мы можемъ оставить въ сторонѣ рѣшеніе этого вопроса. Вѣдь для насъ Анаксагоръ интересенъ, какъ одно изъ звеньевъ въ развитіи греческой философіи, а не самъ по себѣ, и важно знать не то, какъ онъ самъ понималъ "умъ", а какъ его поняли современники, ибо его вліяніе будетъ обусловлено тѣмъ, какъ его поняли. Современники же Анаксагора поняли его, какъ представителя дуализма, а его умъ, какъ духовную сущность, и не видѣли въ его ученіи остатковъ гилозоизма.

Но какъ же образовался міръ? Сначала всѣ вещи были слиты въ одну массу и были безконечны по количеству и безконечны по малости. Умъ въ одномъ пунктѣ далъ этой массѣ толчекъ, вызвавшій движеніе, которое было вихреобразно, ибо пустоты не существуетъ. Произошло раздѣленіе на части, хотя до полнаго раъединенія дѣло никогда не доходитъ. Поэтому въ золотѣ только преобладаютъ частицы золота, состоитъ же оно также изъ частицъ мѣди, огня, воды и т.д.. Такимъ образомъ, Анаксагоръ воспользовался "умомъ" только для объясненія того, чего не въ силахъ объяснить механически. Во всѣхъ органическихъ существахъ

присутствуетъ "умъ", хотя не вездѣ въ одинаковой степени, по числу же онъ у всѣхъ одинъ и тотъ-же. /Не одинаковъ, а единъ вездѣ/. Анаксагоръ былъ единственнымъ философомъ, утверждавшимъ, что противоположное познается противоположнымъ, а не подобное подобнымъ. Эта особенность становится ясной послѣ того, какъ мы вспомнимъ, что знаніе, по мнѣнію Анаксагора, обусловлено присутствіемъ ума, а умъ отличается отъ всѣхъ другихъ вещей, не похожъ на нихъ.

Ученія атомистовъ относятся также къ механизму. Первымъ изъ атомистовъ былъ Левкиппъ, род. около 500 г. Но наши извѣстія о немъ слишкомъ скудны для того, чтобы было возможно возстановить его философію. А съ вполнѣ разработаннымъ ученіемъ объ атомахъ встрѣчаемся мы у его ученика Демокрита. Демокритъ жилъ отъ 460 - 360 г., ибо мы знаемъ, что онъ прожилъ около ста лѣтъ и, по своимъ собственнымъ словамъ, былъ на 40 лѣтъ моложе Анаксагора. Онъ былъ родомъ изъ Абдеры, города между Аеонскимъ полуостровомъ и Дарданеллами и славился какъ великій ученый, вмѣстившій всѣ знанія своего времени и успѣшно разработавшій ихъ далѣе. Философія его, сходившаяся съ Эмпедокловской и Анаксагоровской въ томъ, что также стремилась примирить элеизмъ и гераклитизмъ механическимъ путемъ, отличалась главнымъ

образомъ тѣмъ, что допускала существованіе пустоты. Эмпедоклъ и Анаксагоръ подъ вліяніемъ элейской школы отожествили бытіе съ веществомъ, т.е. съ наполненнымъ, а небытіе съ пустымъ и потому считали само собой разумѣющимся, что пустоты не существуетъ.

Демокритъ же различилъ понятія, смѣшиваемыя до той поры; онъ понялъ, что пространство и то, что наполняетъ пространство, суть двѣ разныя вещи, поэтому рѣшилъ, что хотя небытія нѣтъ, однако пустота существуетъ, именно: онъ говоритъ, что "небытіе существуетъ не въ меньшей степени, чѣмъ бытіе", и хочетъ этимъ сказать, что пустота существуетъ не въ меньшей степени, чѣмъ наполненное пространство. Свое положеніе онъ подтверждалъ рядомъ доказательствъ: I/ Движеніе существуетъ, а оно было бы невозможнымъ безъ пустоты; 2/ Тѣла растутъ, слѣдовательно, пища размѣщается между частицами органическаго тѣла, а это было бы невозможнымъ, если-бы между ними не находилось пустыхъ промежутковъ; 3/ Тѣла уплотняются, т.е. могутъ быть сжимаемы, слѣдовательно, наряду съ наполненнымъ пространствомъ существуетъ и пустое; 5/ Сосудъ, наполненный до верха золою, можетъ еще вмѣстить въ себя извѣстное количество воды, что опять-таки доказываетъ существованіе пустыхъ промежутковъ.

Итакъ, по словамъ Демокрита, вся вселенная состоитъ изъ бытія, наполняющаго пространство, т. е. изъ частицъ вещества, раздѣленнаго пустыми промежутками. Вещественность этихъ частицъ Демокритъ, вслѣдъ за Элейцами, считаетъ само собой очевидной и потому не доказываетъ ея. Частицы эти протяженны, каждая изъ нихъ есть бытіе, и бытія столько, сколько этихъ частицъ. Такъ какъ /по ученію Парменида/ бытіе должно быть сплошнымъ единымъ, то-есть цѣльнымъ, то эти частицы надо представлять себѣ, какъ сплошныя же, какъ недѣлимыя, или атомы.

Такимъ образомъ, возникъ атомизмъ, учившій, что вселенная состоитъ изъ матеріальныхъ, протяженныхъ частицъ, раздѣленныхъ пустыми промежутками, что каждая изъ этихъ частицъ цѣльна, недѣлима, сплошна, не возникаетъ, не уничтожается, не измѣняется /подобно бытію Парменида/ и однородна съ другими, ибо во всѣхъ нихъ одно бытіе расположено поровну, иначе оно было бы перемѣшано съ небытіемъ. Атомы различаются лишь величиной /совпадающей съ вѣсомъ/, формой и положеніемъ. Они вѣчно двигаются съ мѣста на мѣсто. Безсмысленно спрашивать, почему они двигаются, ибо движеніе присуще атомамъ, какъ ихъ собственное свойство, и, какъ первичный фактъ, не имѣетъ причины. /Въ этомъ пунктѣ ученіе Демокрита совпадаетъ съ Гераклитомъ, который также приписываетъ первоначалу

движеніе/. Всѣ событія вселенной находятся въ строгой зависимости отъ движенія атомовъ; слѣдовательно, ни одно событіе, какъ бы оно ни казалось случайнымъ, не можетъ быть инымъ, чѣмъ оно есть - все подчинено року /такъ и Гераклитъ называетъ свой огонь./

Какъ же возникли вещи? Дошедшіе до насъ источники двоякимъ образомъ толкуютъ то, какъ Демокритъ представлялъ себѣ первичное движеніе атомовъ. Одни источники говорятъ, что Демокритъ училъ о паденіи атомовъ сверху внизъ; а такъ какъ атомы имѣютъ различную величину и тяжесть, то они падали не съ одинаковой скоростью; тяжелые падали скорѣе и нагоняли болѣе легкіе, сталкивались другъ съ другомъ и отъ боковыхъ ударовъ образовали вихри. По словамъ же другихъ источниковъ атомы сначала не имѣли опредѣленнаго направленія, а летѣли во всѣ стороны и, сталкиваясь другъ съ другомъ, образовывали вихри. Далѣе же дѣло идетъ одинаково по всѣмъ источникамъ. Въ каждомъ вихрѣ болѣе плотные атомы заняли середину, а болѣе легкіе отлетѣли къ периферіи. Система вихрей образовываетъ небольшой мірокъ - центральное тѣло, вокругъ котораго носятся меньшія тѣла. И нашъ міръ представляетъ изъ себя вихрь, въ центрѣ котораго находится земля, втянувшій въ себя меньшіе вихри солнца, луны и звѣздъ. Органическія существа возникли также пу-

темъ чисто механическаго скопленія атомовъ. Сама душа, какъ и всѣ прочія вещи, состоитъ изъ атомовъ, именно изъ атомовъ огня, отличающихся тѣмъ, что они круглы, малы, подвижны, имѣютъ блестящую полированную поверхность и распространены среди грубыхъ атомовъ тѣла. Душевныя явленія находятся въ зависимости отъ атомовъ огня и ихъ движенія. Мы можемъ сказать, что Демокритъ не только атомистъ, но и матеріалистъ, ибо въ его время понятіе души уже обособилось отъ понятія матеріи. Вѣдь Анаксагоръ уже былъ понятъ современниками, какъ дуалистъ, слѣдовательно, теперь объясненіе Демокритомъ душевныхъ явленій, какъ чисто матеріальныхъ, то есть бездушныхъ процессовъ, и можетъ быть названо матеріализмомъ /см. стр. 31-32/.

Демокритъ задавался вопросомъ отомъ, какъ объяснить процессы чувственнаго воспріятія. Онъ говорилъ, что во время акта зрѣнія глазъ ощущаетъ направленное къ нему отъ вещей теченіе, именно - въ глазъ летятъ маленькія изображенія тѣлесныхъ предметовъ и проникаютъ въ душу. Эти маленькія изображенія называются имъ "εἴδωλα". Демокритъ считалъ эти всплывающія во время сна изображенія причиной и сновидѣній. Фактъ вѣрованья въ нѣкоторые мины объяснялся имъ тѣмъ,что эти изображенія, летя отъ разныхъ вещей, пере-

путываются между собой, напримѣръ, изображенія человѣка и коня создаютъ въ насъ представленіе кентавра. Болѣе мелкія тѣлесныя изображенія порождаютъ соотвѣтственно и болѣе тонкія движенія атомовъ души. Мышленіе есть самое тонкое движеніе атомовъ, и возбудители его суть наимельчайшія тѣлесныя изображенія. Выходитъ, что мышленіе есть утонченное человѣческое воспріятіе; оттого мы постигаемъ имъ то, чего не видимъ чувствами, то есть атомы.

Въ ученіи Демокрита находилась даже довольно разработанная этика, носившая эвдемонистическій характеръ, то-есть считавшая назначеніемъ человѣка достиженіе личнаго блаженства. Но это личное блаженство, по мнѣнію Демокрита, не должно состоять въ грубомъ эгоизмѣ, но въ обладаніи истиннымъ знаніемъ, дружбой и т.п.

Сравнивая ученіе атомистовъ съ теоріей Эмпедокла и Анаксагора, мы подмѣтили слѣдующіе пункты, въ которыхъ эти теоріи разнятся другъ отъ друга. I/ Эмпедоклъ и Анаксагоръ отожествляли бытіе съ наполненнымъ, а небытіе съ пустымъ и не допускали пустоты. Атомисты же различали пространство и то, что его наполняетъ. 2/ Элементы Эмпедокла и Анаксагора отличались тѣми же качествами, какъ и порождаемыя ими вещи; элементы атомистовъ не имѣли тѣхъ качествъ, съ которы-

ми мы сталкиваемся въ опытѣ. 3/ Эмпедоклъ и Анаксагоръ указывали особыя причины для движенія, тогда какъ атомисты такихъ причинъ не допускали, а выставляли движеніе какъ первичное, слѣдовательно, далѣе необъяснимое свойство атомовъ. Вслѣдствіе этого принципъ механизма былъ у нихъ проведенъ съ большей глубиной и послѣдовательностью. 4/ Атомисты характеризовали атомы, какъ вполнѣ однородные, сотвѣтствующіе элейскому понятію бытія. Такимъ образомъ атомизмъ являлся высшимъ видомъ попытокъ примирить элеизмъ съ гераклитизмомъ путемъ механизма; и всѣ дальнѣйшія попытки должны быть примкнуть къ нему.

Въ самомъ дѣлѣ, въ то время, какъ мы ничего не знаемъ объ ученикахъ Эмпедокла и можемъ назвать лишь двухъ учениковъ Анаксагора, одинъ изъ которыхъ /Архелай/ былъ чистѣйшій эклектикъ, а другой /Метродоръ/ занимался лишь аллегорическимъ истолкованіемъ миѳовъ,- древность сохранила для насъ цѣлый рядъ именъ послѣдователей Демокрита. Мало того: атомизмъ съ небольшими измѣненіями былъ усвоенъ эпикурейцами, т. е. школой, возникшей въ самомъ началѣ III вѣка до Р. Х.

Но въ половинѣ V-го вѣка явилась еще пиѳагорейская философія. Этимъ именемъ обозначается

ученіе, созданное не самимъ Пиеагоромъ, но возникшее въ V-омъ вѣкѣ среди общества, основаннаго Пиеагоромъ. Пиеагоръ же принадлежитъ къ VI вѣку. Онъ родился около 580 г. на островѣ Самосѣ. Послѣ долгихъ путешествій по Востоку и Египту, гдѣ онъ заимствовалъ ученіе о душепереселеніи, онъ поселился въ Кротонѣ, одномъ изъ населенныхъ греками южно-италійскихъ городовъ, и тамъ основалъ особое общество, съ цѣлью произвести въ жизни современниковъ религіозно-нравственную реформу. Это общество культивировало научныя знанія: математику, астрономію, теорію музыки, медицину и т.д., какъ средство поднять нравственный уровень своихъ членовъ, а чрезъ нихъ вліять на современниковъ. Черезъ 100 л. послѣ своего основанія оно было разогнано кротоніатами за его аристократическое направленіе. Но въ немъ уже успѣла выработаться своеобразная философская система.

Писатели позднѣйшаго времени /I-го и II-го в.в. по Р. Хр./ приписывали пиеагорейскую философію самому Пиеагору и утверждали, что онъ вынесъ ея элементы съ Востока. Но къ ихъ свидѣтельствамъ надо относиться съ большой осторожностью, ибо эти писатели принадлежали или къ школѣ новопиеагорейцевъ, возникшей въ I-мъ вѣкѣ до Р.Хр., которой, однако, они старались приписать ореолъ древности, при чемъ еще сообщаютъ различ-

ныя чудеса объ ея основателѣ Пиѳагорѣ, или къ направленіямъ, сходнымъ съ ней. Что же касается до болѣе раннихъ писателей-Платона и Аристотеля, то они не упоминаютъ о томъ, чтобы у Пиѳагора была какая-нибудь философія, а говорятъ лишь о философіи пиѳагорейцевъ, при чемъ Аристотель выражается обыкновенно даже "такъ называемые пиѳагорейцы". И въ первой книгѣ Метафизики Аристотель, дѣлая обзоръ всѣхъ своихъ предшественниковъ, послѣ упоминанія о философахъ механическаго направленія /Эмпедокла, Анаксагора и атомистовъ/ переходитъ къ пиѳагорейцамъ и говоритъ: "наряду съ ними и раньше ихъ такъ называемые пиѳагорейцы, углубившись въ математику и воспитавшись на ней, замѣтили, что въ числахъ больше сходства съ вещами, чѣмъ въ огнѣ, землѣ и т.п. и отсюда пришли къ заключенію, что сущностью всѣхъ вещей служатъ числа, а элементы чиселъ суть элементы вещей". Слѣдовательно, пиѳагорейская философія возникла никакъ не въ VI вѣкѣ, не при Пиѳагорѣ. И первымъ изъ пиѳагорейцевъ упоминается Филолай, отъ котораго дошло до насъ нѣсколько отрывковъ, а по времени его рожденія онъ можетъ быть сочтенъ современникомъ Анаксагора или даже моложе его, при чемъ по всему замѣтно, что онъ-то и былъ первымъ, письменно изложившимъ пиѳагорейскую философію. Въ общемъ же наши свѣдѣнія о ней такъ скудны, что нельзя даже приблизиться

къ ея конгеніальному пониманію.

Занимаясь математикой и наблюдая значеніе и власть числа /то-есть выраженныхъ числами законовъ природы/ надъ различными явленіями, вродѣ музыкальной гармоніи, движенія небесныхъ свѣтилъ, пиѳагорейцы напали на мысль считать числа сущностью вещей. Изслѣдованія, направленныя ими на отысканье причинъ гармоніи звуковъ, показали, что она управляется числами. Такъ, они замѣтили, что высота тона зависитъ отъ длины струны /а не отъ числа колебаній, какъ иногда говорятъ въ учебникахъ физики, потому что тогда еще не были въ состояніи считать эти колебанія/, и отъ напряженности струны. /Пиѳагорейцы употребляли для этихъ изслѣдованій особый приборъ, извѣстный подъ именемъ гептахорда или семиструнника/. Далѣе они обратили вниманіе и на то, что движеніе свѣтилъ подчинено строго опредѣленнымъ числовымъ законамъ. Наконецъ, каждая вещь въ природѣ разсматривалась пиѳагорейцами, какъ состоящая изъ двухъ началъ: изъ безконечнаго, которое являлось какъ бы матеріаломъ и предѣла, формирующаго вещь, причемъ безконечное понималось ими не только какъ безграничное въ пространствѣ, а и какъ безформенное, безкачественное. Предѣлъ же, формирующій вещи, говорятъ они, всегда высказывается въ числахъ; ибо всякая вещь становится тѣмъ, чѣмъ она есть, тогда, когда получитъ опредѣленное число

сторонъ, и т.п., такъ что и здѣсь сказывается власть числа, т.е. и здѣсь подтверждается, что числа составляютъ сущности вещей.

Если же сущностью всѣхъ вещей служатъ числа, а всѣ числа, кромѣ единицы, состоятъ изъ чета или нечета[x], при чемъ четъ и нечетъ могутъ быть разсматриваемы нами, какъ соотвѣтствующіе соединеннымъ въ вещахъ противоположностямъ ограничивающаго и безпредѣльнаго, то нечетъ, какъ недѣлящійся пополамъ, сотвѣтствуетъ опредѣленному, ограниченному, четъ - безпредѣльному. Оттого-то во всѣхъ вещахъ и замѣчается соединеніе этихъ двухъ противоположностей.

Нѣкоторые же пиѳагорейцы думали, что есть 10 паръ основныхъ противоположностей: 1/ предѣлъ и безпредѣльное, 2/ нечетъ и четъ, 3/ единое и многое, 4/покой и движеніе, 5/ прямое и кривое, 6/ мужское и женское, 7/ правое и лѣвое, 8/ добро и зло, 9/ свѣтлое и темное, 10/ квадратъ и продолговатый прямоугольникъ. При этомъ то, что въ этихъ парахъ названо первымъ, считается совершеннѣе второго. Такое разногласіе между пиѳагорейцами /съ одной стороны, только двѣ

---

x/ Единица-источникъ всѣхъ чиселъ; поэтому еще не имѣетъ ихъ свойствъ, думали пиѳагорейцы, т.е. она ни четъ, ни нечетъ.

основныхъ противоположности - четъ и нечетъ, предѣлъ и безпредѣльное, а съ другой - десять/ вполнѣ понятно, если ихъ философія была продуктомъ коллективнаго творчества ихъ общества, а Филолай былъ только первымъ, кто изложилъ ее письменно. Разсматривая свойства чиселъ и вещей, пиѳагорейцы старались найти между ними какое нибудь соотвѣтствіе, вслѣдствіе котораго указывали, какое число служитъ сущностью данной вещи. По ихъ мнѣнію, сущность точки - единица, сущность линіи - двойка, ибо линія опредѣляется не менѣе, какъ двумя пунктами; сущность поверхности - три, ибо поверхность можетъ образоваться не иначе, какъ изъ трехъ пунктовъ. Четыре - сущность тѣла геометрическаго, пять - тѣла физическаго, шесть - тѣла живого, семь - тѣла, обладающаго разумомъ и т.д. Аналогіи эти, конечно, устанавливались довольно произвольно, и поэтому зачастую одни и тѣ же числа имѣли разное значеніе. Такъ число 5 обозначало еще и бракъ, ибо здѣсь первый четъ, мужское начало, вступаетъ въ сочетаніе съ первымъ нечетомъ, женскимъ началомъ. 8 обозначало дружбу, ибо она состоитъ изъ самаго тѣснаго единенія двухъ /2 ÷ 2 ÷ 2 ÷ 2 или 2 x 2/. 9 означало справедливость и равенство, ибо здѣсь 3 x 3. Наиважнѣйшее же значеніе приписывалось, кромѣ I и 3, еще 4 и I0. Десять являлось числомъ гармоніи; ибо, слуѣа новой единицей, оно

гармонически соединяетъ всѣ меньшія числа съ большими. Четыре втайнѣ содержало IO, ибо въ немъ находятся и 3, и 2, и I, что даетъ вмѣстѣ съ нимъ IO; поэтому четверка называлась "великой" и "священной"; ею клялись.

По мнѣнію пиѳагорейцевъ всѣ вещи произошли тѣмъ путемъ, что числа внесли порядокъ и предѣлъ, т.е. форму /или строеніе/ въ хаосъ безпредѣльнаго и установили въ немъ такимъ образомъ гармонію. Сущностью же гармоніи служитъ IO. Поэтому, думали они, вселенная состоитъ изъ IO свѣтилъ, вращающихся вокругъ центральнаго огня, который, служа воплощеніемъ единицы, играетъ роль всеоживляющаго и всесогрѣвающаго начала. Свѣтила эти: земля, солнце, луна, міръ неподвижныхъ звѣздъ, пять планетъ и десятое свѣтило противоземліе /ἀντίχθων/, которое, равно какъ и центральный огонь, мы не видимъ, ибо оно всегда находится на прямой линіи съ землей и центральнымъ огнемъ по другую сторону отъ него, чѣмъ земля, послѣдняя же обращена къ центральному огню всегда только одной своей стороной. Свѣтила, будучи удалены отъ центральнаго огня на разстоянія, соотвѣтствующія длинѣ гармонически звучащихъ струнъ, своими вращеніями /колебаніями/ вокругъ центральнаго огня производятъ небесную гармонію, которую мы не слышимъ только благодаря тому, что еще въ глубокомъ дѣтствѣ привыкли къ ней. Поэд-

нѣйшіе же пиѳагорейцы, именно въ IУ вѣкѣ, отбросили противоземліе и центральный огонь и замѣнили пироцентрическую систему Филолая геліоцентрической, додумавшись такимъ образомъ до той точки зрѣнія, которая позднѣе была развита Коперникомъ.

Безконечное, подъ вліяніемъ чиселъ, сформировалось прежде всего въ частицы, имѣвшія видъ правильныхъ геометрическихъ тѣлъ - куба, четырехгранника, 8-ми гранника, I2 - гранника и 20 - гранника, вслѣдствіе чего появилось пять основныхъ стихій: воздухъ, земля, вода, огонь и эфиръ, изъ котораго образована небесная сфера. Элементы эти или стихіи отличаются между собой формой ихъ мельчайшихъ частицъ. Такъ, у земли онѣ имѣютъ форму куба, у огня - форму тетраедра, т.е. правильнаго четырехгранника; части воздуха-правильные восьмигранники или октоедры, части воды - икосаедры, части эфира - додекаедры, или I2-ти гранники. За предѣлами вселенной тянется безграничное, безформенное, а вселенная какъ бы вдыхаетъ его въ себя и формируетъ такимъ образомъ новыя вещи, старый же матеріалъ безпредѣльнаго она какъ бы выдыхаетъ изъ себя.

Что касается взглядовъ пиѳагорейцевъ на душу, то въ этомъ пунктѣ они сильно расходились. Одни считали душу самодвижущимся числомъ, припи-

сывали ей способность формировать тѣло и допускали безсмертіе души, а въ связи съ этимъ и душепереселеніе. Нельзя объяснить въ точности, почему гипотеза о переселеніи душъ проникла въ пиѳагорейское ученіе, но она была извѣстна еще Пиѳагору, это единственный пунктъ, который мы можемъ приписать ему самому. Другіе пиѳагорейцы держались матеріалистическихъ взглядовъ на душу. Они считали душу гармоніей тѣла, а такъ какъ тѣло состоитъ изъ смѣшенія земли, воды, воздуха и огня, то отъ правильности этого смѣшенія, по ихъ мнѣнію, зависятъ и свойства души. И подобно тому, какъ гармонія правильно настроенной лиры существуетъ до тѣхъ поръ, пока цѣлъ и исправенъ инструментъ, такъ точно и душа уничтожается или ослабляется съ уничтоженіемъ или нарушеніемъ жизни тѣла. Третій взглядъ пиѳагорейцевъ на душу приравнивалъ ее къ пылинкамъ, которыя мы замѣчаемъ въ ворвавшемся сквозь щель въ темноту солнечномъ лучѣ.

Этика пиѳагорейцевъ мало разработана; тѣ правила нравственности, которыя они проповѣдывали и выполняли, отличались большой строгостью. Почтеніе къ богамъ, строгая дисциплина и преклоненіе передъ авторитетомъ Пиѳагора на первомъ планѣ. Но все ихъ пониманіе нравственности не выходило за предѣлы строгаго обычнаго пониманія

и не имѣло связи съ ихъ философской теоріей.

Какое же мѣсто отведемъ мы пиѳагорейской философіи среди другихъ направленій? Большинство историковъ философіи разсматриваютъ ее какъ побочное явленіе, возникшее почти одновременно съ попытками примирить съ механической точки зрѣнія элеизмъ съ гераклитизмомъ, явленіе, развивавшееся самостоятельно, но въ замкнутомъ кругу лицъ, ибо его вліяніе на умы долго не обнаруживалось, /за небольшими исключеніями, напримѣръ, вѣра въ душепереселеніе была усвоена Эмпедокломъ вопреки его собственной философіи/. Другіе ученые, вслѣдъ за авторами позднѣйшей древности /II-го и III-го вѣковъ по Р.Хр./ ищутъ начала пиѳагорейской философіи на Востокѣ.

Виндельбандъ же видитъ въ этомъ ученіи тоже попытку примирить элеизмъ съ гераклитизмомъ, но не механическимъ путемъ. Для этой цѣли, думаетъ онъ, пиѳагорейцы сочли неизмѣняемое бытіе элейцевъ числами, для объясненія же движенія, точнѣе быванія, противопоставили числамъ безграничное, которому приписали измѣнчивость. Вмѣстѣ съ тѣмъ Виндельбандъ усматриваетъ въ той роли, которую пиѳагорейцы приписывали центральному огню, вліяніе гераклитовскаго ученія объ огнѣ. Но вѣдь мало сходства въ числахъ, которыхъ, вдобавокъ, безконечное число, съ бытіемъ

элейцевъ, мыслимымъ какъ вещественное и единое. Мало сходства и въ роли центральнаго огня пиѳагорейцевъ съ гераклитовскимъ огнемъ.

Поэтому вѣроятнѣе будетъ, если мы скажемъ, что въ то время, какъ механисты /Эмпедоклъ, Анаксагоръ и атомисты/, стремясь, подобно пиѳагорейцамъ, въ своихъ взглядахъ на природу къ синтезу бытія съ бываніемъ, дѣйствительно, вмѣстѣ съ тѣмъ старались объединить въ немъ и элеизмъ съ гераклитизмомъ, т.е. мыслили бытіе, какъ вещество, пиѳагорейцы заботились только о первомъ, вовсе не думая о различныхъ ученіяхъ о бытіи. Поэтому ихъ бытіе /числа/ и вышло совершенно непохожимъ на бытіе элейцевъ. Такимъ образомъ, можно считать довольно вѣроятнымъ, что пиѳагорейская философія хотя и сложилась подъ вліяніемъ противорѣчія элеизма съ гераклитизмомъ, но отнюдь не задавалась цѣлью объединить въ себѣ эти ученія, а стремилась только къ объединенію бытія вообще съ бываніемъ, а не того бытія, отожествляемаго съ веществомъ, которое допускалось элейцами и механистами.

Одновременно съ уже изложенными нами направленіями, во второй половинѣ 5-го вѣка, возникло и направленіе скептическое; но такъ какъ всѣ его представители вышли изъ среды "софистовъ", то прежде чѣмъ приступить къ скептицизму, необходимо дать себѣ отчетъ въ томъ, что такое были софисты? Для

этого же необходимо отрѣшиться отъ современнаго пониманія слова "софистъ", подъ которымъ мы привыкли подразумѣвать что-то порицательное, именно умственнаго фокусника, то-есть то самое, что греки понимали подъ словомъ "эристъ". Словамъ же "софистъ" и "софистика" древніе греки отнюдь не придавали того значенія, которое мы имъ придаемъ теперь.

До половины У-го вѣка слово "софистъ" обладало значеніемъ, крайне сходнымъ со словомъ σοφός - мудрецъ, и обозначало вообще человѣка выдающагося, въ какомъ бы то ни было отношеніи, надъ толпой; чаще же всего оно примѣнялось къ лицу, выдающемуся въ умственномъ отношеніи надъ массой. Уже изъ того, что древніе, напримѣръ Геродотъ, называли софистами Ѳалеса, Пиѳагора и др. можно убѣдиться, что у нихъ съ этимъ словомъ не было связано никакого порицательнаго значенія.

Начиная же съ половины У-го вѣка софистами стали называться люди особой, только что явившейся профессіи, именно - преподававшіе за плату научныя свѣдѣнія. И ея представители съ гордостью носили имя "софистъ". Первый самъ и добровольно присвоилъ себѣ это имя Протагоръ изъ Абдеры, родившійся въ 480 году, за нимъ называли себя такъ Георгій изъ Леонтинъ /въ Сициліи/, Про-

дикъ изъ Кеоса и Гиппій изъ Элиды, которые являются современниками Протагора. Всѣ эти лица, равно какъ и послѣдующіе софисты У вѣка, не имѣли опредѣленнаго мѣстопребыванія, а путешествовали по важнѣйшимъ городамъ Греціи и, останавливаясь въ нихъ, объявляли себя платными учителями "мудрости" σοφία, откуда они и называли себя "софистами".

Изъ діалоговъ Платона, озаглавленныхъ "Протагоръ" и "Горгій" мы знаемъ, какъ относились къ первымъ "софистамъ" ихъ современники. Ихъ вездѣ принимали съ радостью, они часто останавливались у знатныхъ гражданъ города, и своей профессіей первые "софисты" наживали огромныя деньги. Разсказываютъ, что Протагоръ нажилъ преподаваніемъ больше, чѣмъ Фидій своими статуями. Такимъ образомъ, въ У-мъ вѣкѣ словами "софистъ" и "софистика" обозначалась профессія платнаго преподаванія.

Чему же именно учили софисты? Первые софисты назвали сами себя учителями не только мудрости, но еще и добродѣтели / ἀρετή /, подъ которой подразумѣвалось у грековъ не одно лишь нравственное совершенство, а также всякая пригодность, сноровка, въ томъ числѣ и пригодность къ веденію общественныхъ и государственныхъ дѣлъ. Слово же "мудрость" въ тѣ времена было синони-

момъ науки, такъ что первые "софисты" выступили какъ платные преподаватели тогдашней науки, точнѣе - тогдашней философіи, ибо до софистовъ она настолько охватывала всю научную дѣятельность, что даже еще не называлась особымъ именемъ /философіей/, а просто σοφία - мудрость. Или ἐπιστήμη - наука, при чемъ ихъ обученіе имѣло цѣлью выработать въ ученикахъ годность къ общественной и государственной дѣятельности.

И подобное образованіе, конечно, было необходимо при тогдашнемъ демократическомъ государственномъ строѣ, когда каждый полноправный гражданинъ могъ принимать участіе въ народныхъ собраніяхъ, а поэтому и въ государственныхъ дѣлахъ, и когда въ народномъ собраніи побѣда, разумѣется, оставалась на сторонѣ того, кто умѣлъ подѣйствовать на умы своихъ согражданъ. Дѣйствовать же приходилось главнымъ образомъ краснорѣчіемъ, поэтому неудивительно, что софисты, кромѣ общаго образованія. развивавшаго умы ихъ учениковъ, начали стараться главнымъ образомъ вырабатывать въ нихъ даръ рѣчи и обратились въ учителей риторики. И впослѣдствіи слово "софистъ" стало обозначать только учителя краснорѣчія, или ораторскаго искусства. Трудно указать въ точности время. когда произошла эта новая перемѣна въ значеніи слова. Во всякомъ случаѣ софисты, какъ

учителя ораторскаго искусства, существовали до самаго конца древняго міра. Такъ, мы знаемъ, что еще при Маркѣ Аврелiи въ Аѳинахъ было два "софиста", т. е. два учителя ораторскаго искусства, одинъ изъ которыхъ получалъ содержаніе отъ города, а другой изъ императорской казны.

Теперешнее же значеніе слова софистъ обязано своимъ происхожденіемъ вліянію на насъ сочиненій Аристофана. Ксенофонта, Платона и Аристотеля, относившихся враждебно къ этой вновь народившейся профессіи. Аристофанъ и Ксенофонтъ обвиняютъ софистовъ въ развращающемъ вліяніи на ихъ учениковъ, а чрезъ нихъ и на все общество. Платонъ же обвиняетъ ихъ въ томъ, что они гонятся не за истиной, а за наживой, для этого охотятся за богатыми юношами, заманивая ихъ обѣщаніями обучить мудрости /наукѣ/, а на дѣлѣ сами не знаютъ ее, и по всему этому угодничаютъ передъ толпой и учениками, подмѣниваютъ изслѣдованіе и знаніе краснобайствомъ и эристикой, такъ что ихъ ученики не научаются ничему другому, кромѣ пустословнаго, безсодержательнаго краснорѣчія, сплетеннаго съ эристикой /т.е.софистикой въ нынѣшнемъ смыслѣ этого слова/. Обвиненія "софистовъ" въ подобной подмѣнѣ подлинной науки слышатся и у Аристотеля. Подъ вліяніемъ этихъ четырехъ писателей и сложилось нынѣшнее понима-

ніе словъ "софистъ" и "софистика". Этому содѣйствовало еще и то обстоятельство, что уже Аристотель сталъ употреблять слово "софизмъ", какъ назнаніе умственнаго фокуса, именно- неправильнаго доказательства.

Какія же причины вызвали появленіе софистовъ, и почему скептическое направленіе возникло именно среди нихъ? Что касается перваго вопроса, то легко указать причины появленія софистовъ, коль скоро вспомнимъ, въ какомъ положеніи находилась тогда Греція, только что отстоявшая свою независимость противъ персовъ. Въ большинствѣ греческихъ государствъ тогда вполнѣ господствовалъ демократическій строй, по крайней мѣрѣ - въ той мѣрѣ, въ какой можно говорить о немъ при существованіи рабства и множества неполноправныхъ гражданъ. Во всякомъ случаѣ тогдашній государственный строй даже посредствомъ участія въ такъ называемыхъ народныхъ /точнѣе - буржуазныхъ/ собраніяхъ и въ судѣ открывалъ доступъ къ государственной и общественной дѣятельности всѣмъ полноправнымъ гражданамъ, /всей буржуазіи/, причемъ выборное начало, которое еще нерѣдко практиковалось въ видѣ выборовъ по жребію, давало возможность добиться и высшихъ государственныхъ должностей. Все это создавало потребность въ общемъ умственномъ развитіи при помощи изученія тогдаш-

ней науки, а также въ усвоеніи ораторскаго искусства, чтобы умѣть отстаивать свои мнѣнія и въ народномъ собраніи, и въ судѣ, и въ правительствѣ. Навстрѣчу этой потребности и явилась профессія, о которой мы говоримъ сейчасъ, т. е. "софисты". Въ началѣ они, конечно, принуждены были ознакомиться съ тогдашней наукой, чтобы преподавать ее, какъ средство, дающее общее умственное развитіе. Но въ ней сильно кидалось въ глаза противорѣчіе элеизма съ гераклитизмомъ. /Не забудемъ, что "софисты" появляются во второй половинѣ У-го столѣтія, а эти направленія уже вполнѣ созрѣли еще въ первой половинѣ этого вѣка/. А такъ какъ софисты обратились къ наукѣ не для того, чтобы разрабатывать ее, а всего лишь какъ къ средству, необходимому для ихъ профессіи, то вполнѣ естественно, что выходъ изъ указаннаго противорѣчія они усмотрѣли только въ скептицизмѣ, т. е. въ отрицаніи возможности общеобязательнаго знанія. Впослѣдствіи же, когда скептецизмъ достаточно распространился среди нихъ, а подъ ихъ вліяніемъ сдѣлался модньмъ направленіемъ и среди всей тогдашней интеллигенціи, они тѣмъ охотнѣе должны были поддерживать его, что онъ избавлялъ ихъ отъ необходимости изучать и преподавать что бы то ни было, кромѣ искусства красно говорить, пользуясь въ то же время разными эристическими /на нынѣшнемъ языкѣ - софистическими/ пріемами:

нельзя же было преподавать науку, коль скоро отрицалась самая возможность общеобязательнаго знанія. Единственно чѣмъ еще могли заниматься софисты при такихъ условіяхъ, - это изученіемъ строя языка, его этимологическихъ формъ и синтаксиса; ибо это, конечно, служитъ вспомогательнымъ средствомъ при изученіи искусства говорить красно и хитро. И софисты, даже самые ранніе - Протагоръ и Горгій, являются основателями грамматики.

Четырехъ первыхъ софистовъ: Протагора, Горгія, Продика и Гиппія, часто называютъ старшими для отличія отъ послѣдующихъ софистовъ У-го и начала IУ-го вѣковъ, которыхъ тогда уже называютъ младшими. Изъ старшихъ наибольшаго вниманія заслуживаютъ Протагоръ и Горгій. О нихъ у насъ и больше свѣдѣній, чѣмъ о Продикѣ и Гиппіи.

Протагоръ, родившійся въ Абдерѣ въ 480 г., являлся младшимъ современникомъ Эмпедокла, Анаксагора и Левкиппа. Онъ первый присвоилъ себѣ званіе софиста и съ гордостью носилъ его. Плату за обученіе онъ назначалъ довольно высокую. - по сту минъ за курсъ, и его уроки привлекли самую блестящую аѳинскую молодежь. Его сочиненія до насъ не дошли, если не считать одного отрывка, подлинность котораго весьма сомнительна.

Главное положеніе его ученія гласитъ, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, существующихъ,

какъ онѣ существуютъ, и несуществующихъ, какъ онѣ не существуютъ. По словамъ Платона, конечно, имѣвшаго самыя точныя свѣдѣнія о Протагорѣ, послѣдній выводитъ этотъ взглядъ изъ Гераклитовскаго ученія о всеобщей текучести вещей. Такъ какъ все течетъ, то течетъ и воспринимающій субъектъ, такъ что каждое чувственное воспріятіе порождается столкновеніемъ двухъ движеній, двухъ измѣненій: - измѣненій, испытываемыхъ воспринимающимъ субъектомъ и измѣненій, происходящихъ въ объектѣ. Поэтому все, что мы ни воспринимаемъ, зависитъ отъ воспринимающаго субъекта и слѣдовательно субъективно. Вотъ почему одинъ и тотъ же вѣтеръ кажется холоднымъ для одного человѣка, и теплымъ для другого, одна и та же вещь сладка для одного и горька для другого и т. д. Если же весь характеръ міра зависитъ отъ человѣка, и человѣкъ является опредѣлителемъ или мѣрой всѣхъ вещей, то для каждаго человѣка истинно то, что ему въ данное мгновенье кажется таковымъ. Поэтому всѣ мнѣнія людей одинаково истинны, и про каждую вещь, вслѣдствіе ея измѣнчивости, можно утверждать сужденія исключающія другъ друга, общеобязательной же истины не существуетъ.

Объ отношеніи Протагора къ религіознымъ вопросамъ мы знаемъ изъ того, что онъ написалъ сочиненіе, посвященное вопросу о богахъ. Оно,

говорятъ, начиналось такими словами: "о богахъ мы ничего не можемъ знать - существуютъ ли они, или не существуютъ, ибо многое препятствуетъ этому:-и трудность предмета и краткость человѣческой жизни". За это сочиненіе Протагоръ былъ обвиненъ въ ἀσέβεια - нечестіи, бѣжалъ изъ Аѳинъ и утонулъ во время переправы въ Сицилію. Самое же сочиненіе было сожжено на площади.

До насъ дошло еще извѣстіе о томъ, какъ недовѣрчиво смотрѣлъ Протагоръ на геометрію, и мы можемъ довольно легко объяснить, почему онъ именно такъ къ ней относился. Для опроверженія его мнѣнія о томъ, что для каждаго истинно то, что ему кажется, могли ссылаться на непреложность знанія геометрическаго, поэтому онъ объявилъ его объекты фикціями. Ссылка на геометрію не была дѣйствительной въ его глазахъ, ибо геометрія учитъ объ объектахъ, которые не существуютъ; напримѣръ, она говоритъ о линіяхъ и пунктахъ, тогда какъ въ дѣйствительности все имѣетъ три измѣренія.

Кромѣ сочиненія "О богахъ" Протагоръ написалъ еще руководство для веденія споровъ. Это послѣднее сочиненіе навлекло порицаніе на своего автора, ибо руководясь правилами, изложенными тамъ, становилось возможнымъ "придавать слабымъ мыслямъ видъ очень сильныхъ" -τὸν ἥττω λόγον κρείττω

ποιεῖν . Послѣднее наше свѣдѣніе о Протагорѣ сводится къ тому, что онъ подъ конецъ жизни сталъ главнымъ образомъ заниматься изученіемъ грамматики. Такъ, онъ указалъ разницу родовъ существительныхъ и прилагательныхъ, видовъ и залоговъ глагола, то-есть положилъ начало этимологіи.

Вторымъ софистомъ и современникомъ Протагора былъ Горгій, родомъ изъ Леонтинъ, родившійся въ 490 г. и умершій въ глубокой старости, при чемъ послѣ его смерти его соотечественники поставили ему въ Дельфахъ золотую статую, въ знакъ почтенія къ его учительской дѣятельности. Довѣріе и уваженіе къ нему его согражданъ сказалось и въ томъ, что онъ былъ поставленъ во главѣ посольства, посланнаго леонтинцами въ Аѳины для того, чтобы просить помощи противъ Сиракузянъ. Въ Аѳинахъ Горгій привлекъ всеобщее вниманіе своимъ краснорѣчіемъ и, присмотрѣвшись къ дѣятельности Протагора, самъ занялся платнымъ преподаваніемъ. Онъ же - авторъ сочиненія, насквозь проникнутаго скептицизмомъ и озаглавленнаго "О природѣ или несуществующемъ". Сочиненіе это не дошло до насъ, но изъ пересказовъ древнихъ мы знаемъ, что Горгій доказывалъ въ немъ три положенія: I/ ничего нѣтъ; 2/ если бы что и было, то объ этомъ нельзя знать; 3/ если бы можно было знать, то нельзя передать свое знаніе другому.

Доказывалось же все это слѣдующимъ образомъ: если бы хоть что-нибудь да существовало, то оно было бы или возникшимъ или невозникшимъ. Въ послѣднемъ случаѣ оно было безконечнымъ /т.е. вѣчнымъ/, но то же самое выходитъ и въ первомъ случаѣ, потому что это "что-нибудь" возникло бы не изъ ничего, такъ какъ изъ ничего и не выйдетъ ничего, но - изъ чего-нибудь, такъ что хоть что-нибудь да существовало всегда, т.е. оно и теперь оказывается безконечнымъ. А безконечное, въ силу своей безконечности, ни въ чемъ не можетъ умѣститься, такъ что оно не можетъ существовать. Но если бы и было что-нибудь, то его никакъ нельзя познать, ибо если бы знаніе существовало, то мышленіе должно быть тожественно съ бытіемъ, но между мышленіемъ и бытіемъ нѣтъ тожества; иначе всякая мысль, напримѣръ - мысль о всадникахъ, сражающихся на морскихъ волнахъ, была бы истиной. Если же и допустить, что есть знаніе о чемъ-нибудь, то этого знанія мы не въ силахъ передать другъ другу, ибо мы не можемъ передать самой своей мысли, а передаемъ лишь слова, то-есть знаки мыслей и значеніе ихъ можемъ пояснить новыми словами, т.е. опять таки знаками и т.д., такъ что никогда не передадимъ самой мысли.

Если на ученіе Протагора, жившаго сравнительно недалеко отъ Эфеса /см.Абдеру на картѣ у Вин-

дельсанда/, отразилось вліяніе Гераклита, то на ученіи Горгія, жившаго вблизи Элеи, отразилось вліяніе Элейской школы. Сочиненіе Горгія уже внѣшнимъ образомъ, по своему заглавію "О природѣ или несуществующемъ", подражаетъ заглавію сочиненія Мелліисса "О природѣ или о существующемъ". Но этого мало: Горгій для доказательства своего перваго положенія заимствуетъ аргументы Мелліисса съ той лишь разницей, что послѣдній старается ими доказать единство бытія, а Горгій - что ничего нѣтъ. И это заимствованіе подтверждается не только полной одинаковостью разсужденій Горгія и Мелліисса, но особенно рѣзко еще тѣмъ, что оба дѣлаютъ въ нихъ одну и ту же ошибку, именно оба смѣшиваютъ выведенную ими безконечность бытія во времени съ его безконечностью въ пространствѣ.

При доказательствѣ же второго положенія Горгій явно имѣетъ въ виду ученіе Парменида о тожествѣ бытія съ мышленіемъ, но опровергаетъ его, чтобы вывесть свой скептицизмъ, т. е. невозможность знанія.

Но Горгію, конечно, приходилось редактировать свой скептицизмъ иначе, чѣмъ Протагору. У послѣдняго выходило, что всѣ мнѣнія одинаково истинны, т.е. каждое изъ нихъ есть истина для кого-нибудь въ данное время; а у Горгія -

что всѣ мнѣнія одинаково ложны; ибо каждое говорить о чемъ-нибудь существующемъ, а ничего нѣтъ, да если бы и было что-нибудь, то не было бы тождества мысли съ существующимъ.

У Горгія, какъ у Протагора, выходило, что нѣтъ общеобязательнаго знанія. Поэтому вполнѣ понятно, что и Горгій въ концѣ концовъ сталъ заниматься только изученіемъ и преподаваніемъ всего лишь риторики да грамматики. Въ первой онъ раньше всѣхъ установилъ правила раздѣленія ораторской рѣчи на части, указалъ на метафоры, тропы и другія средства для ея украшенія, а въ грамматикѣ онъ первый различилъ такъ называемыя части рѣчи, числа склоняемыхъ словъ, глагольныя формы разныхъ временъ.

Что же касается двухъ другихъ старшихъ софистовъ, Продика и Гиппія, то у насъ нѣтъ никакихъ основаній считать ихъ проповѣдниками скептицизма, такъ что сначала еще не всѣ софисты были скептиками, но младшіе софисты сдѣлались скептиками, если и не всѣ, то почти всѣ. Когда же въ обществѣ прошла мода на скептицизмъ, софисты превратились просто въ учителей ораторскаго искусства, а

въ связи съ этимъ въ филологовъ, и утратили всякое значеніе для исторіи фолософіи, но, конечно, какъ и всѣ любители краснорѣчія, и позднѣйшіе софисты не брезговали ни софизмами, ни легонькимъ философствованіемъ на модныя темы, только все это уже не могло оказывать большого вліянія на общество, а на развитіе философіи и подавно не могли оказать никакого вліянія послѣ того, какъ Сократъ и Платонъ разобличили всю несостоятельность философствованія софистовъ, Аристотель же, вдобавокъ, создалъ логику, т.е. средство быстро дѣлать понятными для всѣхъ логическія ошибки, допущенныя оспариваемымъ авторомъ.

Наши же свѣдѣнія о дѣятельности Продика и Гиппія таковы:

Продикъ усердно занимался синонимикой, т.е. различеніемъ оттѣнковъ въ словахъ, причемъ достигъ такого совершенства въ этомъ дѣлѣ, что Сократъ нерѣдко рекомендовалъ своимъ ученикамъ обучаться этому искусству у Продика. Далѣе: онъ занимался также объясненіемъ происхожденія вѣры въ боговъ. По его мнѣнію люди, замѣчая ту пользу, которую имъ приносятъ одни предметы, и тотъ вредъ, который имъ приносятъ другіе, стали олицетворять эту пользу или этотъ вредъ въ видѣ боговъ. Такъ огонь олицетворился въ Гефестѣ, вино - въ Вакхѣ и т.п. Наконецъ, онъ училъ, что не стоитъ бояться смерти, какъ неимѣющей никакого значенія для человѣка; вѣдь, пока онъ живъ, еще нѣтъ ея, а когда она наступитъ, уже нѣтъ

его самого.

Во всемъ этомъ нѣтъ ничего похожаго на скептицизмъ, а синонимика нужна не для эристики, но для правильныхъ разсужденій. Къ богамъ же, повидимому, Продикъ относится вовсе не скептически, вовсе не такъ, какъ Протагоръ, но скорѣе догматически: повидимому, онъ считаетъ себя знающимъ, что нѣтъ никакихъ боговъ.

Не замѣтенъ скептицизмъ и у Гиппія. О немъ сообщаютъ, напротивъ, что онъ преподавалъ самыя разнообразныя научныя знанія: геометрію, астрономію, теорію музыки, археологію и т.д. При своихъ же историческихъ занятіяхъ онъ натолкнулся на одинъ фактъ, котораго греки до той поры какъ то не замѣчали, именно: хотя въ каждой странѣ ея законы и почитаются вполнѣ естественными, служащими выраженіемъ самой природы человѣка, но на дѣлѣ они оказываются различными въ разныхъ странахъ, да и у одного и того же народа мѣняются. Слѣдовательно, заключилъ Гиппій, законы не выражаютъ чего-нибудь естественнаго, согласнаго съ природой человѣка. Гиппій называетъ законъ "тираномъ" надъ людьми, принуждающимъ ихъ поступать вопреки природѣ, и отличаетъ право, вытекающее изъ природы человѣка - природу /по нашему естественное право/ отъ законовъ /по нашему положительное право/. Кромѣ того Гиппій проповѣдывалъ космополитизмъ, но простирающійся на одну лишь интеллигенцію: образованные люди, понявъ все несоотвѣтствіе законовъ съ природой человѣка, становятся родственными между собой по духу и не должны

быть раздѣляемы національными перегородками.

Такимъ образомъ въ самомъ началѣ не всѣ софисты проповѣдывали скептицизмъ, такъ что сначала они съ спокойной совѣстью могли быть распространителями общаго образованія, преподавателями тогдашней науки. Лишь потомъ и не сразу они подмѣнили образованіе натаскиваніемъ въ умѣньи красиво говорить безъ всякой заботы о правдѣ своихъ словъ.

Остальныхъ софистовъ, появившихся въ 5-мъ и въ началѣ 4-го вѣка /слѣдовательно, не всѣхъ безъ исключенія, а выдѣляя четырехъ уже разсмотрѣнныхъ нами/ историки философіи нерѣдко называютъ для отличія отъ нихъ младшими софистами; ибо ими и кончаются тѣ софисты, которые еще интересуютъ исторію философіи /сравни съ этимъ стр.I09-I0/.

Хотя до насъ и дошли имена многихъ изъ этихъ софистовъ или ихъ учениковъ, подчинившихся ихъ вліянію, однако мы не имѣемъ достаточно свѣдѣній, да и нѣтъ необходимости говорить о каждомъ изъ нихъ отдѣльно. Поэтому разсмотримъ ихъ всѣхъ сразу. Посмотримъ, во-первыхъ, каково было ихъ отношеніе къ знанію, во-вторыхъ, ихъ этическіе и въ-третьихъ, ихъ религіозные взгляды.

Несомнѣнно, что подавляющее большинство младшихъ софистовъ, если не всѣ, были проповѣдниками скептицизма. И ихъ скептицизмъ отличался отъ протагоровскаго и горгіевскаго слѣдующей особенностью: Они отнюдь не обосновывали его съ помощью элеизма или

гераклитизма. Но, оставивъ въ сторонѣ всякое теоретическое обоснованіе, они оправдывали свой скептицизмъ только практически, берясь на дѣлѣ опровергнуть любое мнѣніе и, наоборотъ, защищать всевозможные взгляды, даже противорѣчащіе другъ другу. Конечно, этой цѣли младшіе софисты достигали при помощи довольно грубыхъ логическихъ ошибокъ, напр. грубо пользуясь двусмысленностью словъ и т.п. Въ діалогѣ Платона, озаглавленномъ "Эвтидемъ" выводятся два софиста, по которымъ можно судить о грубости пріемовъ, употреблявшихся софистами при ихъ доказательствахъ, и картина, рисуемая Платономъ не можетъ быть сочтена каррикатурой на софистовъ, потому что, во-первыхъ, отношенія Платона не одинаковы ко всѣмъ софистамъ: старшихъ онъ нерѣдко выставляетъ, какъ людей нисколько не заслуживающихъ презрѣнія, какъ это у него выходитъ относительно младшихъ. Во-вторыхъ, Аристотель посвятилъ одну часть своихъ логическихъ сочиненій[x] изложенію и разбору ходячихъ софизмовъ, употреблявшихся въ его время, и оказывается, что почти всѣ они были грубыми логическими ошибками. Успѣхъ же такихъ ошибокъ, дѣйствіе ихъ на множество людей, конечно, зависило отъ отсутствія въ то время логики.

Но уже и старшіе софисты кромѣ вопросовъ о зна-

---

x/ IX кн. Топики; ее обыкновенно печатаютъ, какъ отдѣльное сочиненіе подъ заглавіемъ "О софистическихъ доказательствахъ".

ніи, затрогивали вопросы этическіе, ибо сначала объявили себя учителями добродѣтели и лишь впослѣдствіи обратились въ преподавателей риторики. Младшіе же софисты сразу явились преподавателями риторики, но, конечно, должны были ее къ чему-нибудь примѣнять, коль скоро брались дать общее образованіе посредствомъ σοφία - науки. Указанное Гиппіемъ раздѣленіе естественнаго и положительнаго права было усвоено едва ли не всѣми младшими софистами, но не для того, чтобы при помощи этого различія выработать систему естественной этики /или политики/, а для того, чтобы отрицать всякую нравственную или государственную норму, какъ "законъ", т.е. какъ то, что противорѣчитъ "природѣ". При ихъ скептицизмѣ такое отрицаніе являлось вполнѣ естественнымъ; ибо если вообще нѣтъ никакой общеобязательной истины, то отсюда легко вывесть, что нѣтъ никакой общеобязательной истины и въ нравственности и въ политикѣ. И младшіе софисты часто проповѣдывали, что всякій "законъ" есть право сильнаго, такъ что обязателенъ лишь тогда, когда его охраняетъ сила. Всякій же, кто въ силахъ поступать по своему вкусу, и въ правѣ такъ поступать. "Законъ" иногда даже характеризуется ими, какъ средство, при помощи котораго сильная часть государства подчиняетъ своимъ интересамъ болѣе слабую. Чаще всего меньшинство вынуждено подчиняться интересамъ большинства; но иногда, именно въ тиранніяхъ, даже одинъ человѣкъ покоряетъ своимъ

интересамъ большинство. Поэтому тираннія является для всякаго, кто въ силахъ завладѣть ею, наивысшимъ благомъ. Хотя большинство младшихъ софистовъ исповѣдывало подобные взгляды, но, конечно, нельзя сказать, чтобы они были всѣ безъ исключенія проникнуты ими. Такъ напримѣръ, софистъ Алкидамантъ воспользовался отличіемъ естественнаго права отъ положительнаго для того, чтобы отрицать рабство, какъ невытекающее изъ "природы".

Отношеніе младшихъ софистовъ къ религіи было, кажется, у всѣхъ отрицательнымъ. Повидимому, каждый изъ нихъ считалъ себя знающимъ, что нѣтъ никакихъ боговъ. Это, конечно, непослѣдовательно, коль скоро они отрицали возможность всякаго знанія. Но какой послѣдовательности ждать отъ людей, ухватившихся за скептицизмъ безъ всякаго теоретическаго обоснованія его, просто какъ за средство, избавляющее отъ необходимости ломать голову надъ наукой, а въ то же время обучать другихъ"наукѣ". Что же касается происхожденія вѣры въ боговъ, то они объясняли ее, какъ слѣдствіе неправильнаго отношенія къ окружающему міру. Критій же, извѣстный глава, такъ называемыхъ "тридцати" просто или "тридцати аѳинскихъ тирановъ", который, конечно, самъ не былъ софистомъ /слишкомъ важенъ для такой профессіи/, но учился у софистовъ и усвоилъ ихъ воззрѣнія, объясняетъ боговъ, какъ выдумку хитроумнаго политика, который, чтобы внушить своимъ подвластнымъ побольше почтенія къ изданнымъ имъ законамъ, увѣрилъ

всѣхъ, что въ этихъ законахъ изложены повелѣнія боговъ. Такимъ образомъ, даже и религія стала разсматриваться, какъ годная только для службы интересамъ сильнаго.

Конечно, софисты 5-го вѣка должны были отчасти атеизмомъ, отчасти же отрицаніемъ всякихъ нравственно-правовыхъ нормъ вызвать борьбу противъ нихъ, которая могла проявиться двоякимъ образомъ: либо въ формѣ судебной репрессіи, направленной противъ тѣхъ софистовъ, которые считались самыми вредными, либо въ формѣ преобразованія философіи, необходимость котораго и обнаружилась вслѣдствіе дѣятельности софистовъ. И, разумѣется, изъ этихъ двухъ путей единственно надежнымъ былъ второй. Но люди, неспособные къ пониманію научныхъ движеній своего времени, испробовали и первый путь, привлекши Сократа къ судебной отвѣтственности и осудивши его на смерть, какъ самаго выдающагося, а потому самаго вреднаго софиста. Второй же путь борьбы съ софистами былъ предпринятъ этимъ же самымъ Сократомъ.

Но какъ должна была повліять дѣятельность софистовъ 5-го вѣка на дальнѣйшій ходъ философіи? Своимъ отрицаніемъ возможности какого бы то ни было знанія, они должны были заставить изучать знаніе, что и было начато Сократомъ, а продолжено Платономъ и Аристотелемъ. Такимъ образомъ съ появленіемъ Сократа въ исторіи философіи начинается новый періодъ, возникнове-

ніе котораго подготовлено софистами, и который характеризуется тѣмъ, что философія строится съ помощью предварительнаго изученія знанія.

И точно нарочно въ это же самое время стало употребляться слово "философія". Сократъ, иронизируя надъ тѣмъ, что софисты берутся обучать наукѣ или мудрости — σοφία, а сами отрицаютъ возможность всякаго знанія, всякой - σοφία, въ противоположность имъ приписывалъ себѣ не саму мудрость, а только любовь къ ней - φιλοσοφία, и называя ихъ "софистами", т.е. мудрыми, знающими, себя называлъ всего лишь философомъ, т.е. всего лишь любящимъ мудрость. Но изъ этого вышло вотъ что: слово "философія" было подхвачено учениками Сократа и стало навсегда обозначать ту самую умственную дѣятельность, которой занимался Сократъ, а вслѣдъ за нимъ его ученикъ Платонъ и ученикъ послѣдняго Аристотель, т.е. философію, какъ одну изъ наукъ, чѣмъ-то отличающуюся отъ всѣхъ остальныхъ. Но такъ какъ слово "философія" означало собой σοφία - мудрость, /какъ называли философію до Сократа/, при чемъ послѣдняя была до конца 5-го вѣка единственной наукой, охватывающей всѣ научныя знанія, а раздѣленіе наукъ по разнымъ спеціальностямъ началось лишь съ конца 5-го вѣка, то понятно, что у Платона и Аристотеля слово "философія" изрѣдка употребляется также и въ смыслѣ всякой науки. Доказательство же этого факта см. выше, въ началѣ I2-ой стр.

Самъ Сократъ ничего не писалъ, и источниками, изъ которыхъ мы почерпаемъ наши свѣдѣнія объ его философіи, служатъ Ксенофонтъ, Платонъ и Аристотель. Первый изъ нихъ не въ силахъ былъ понять философіи Сократа во всей ея глубинѣ и потому излагаетъ главнымъ образомъ только ея популярныя стороны /въ своемъ сочиненіи "Воспоминанія о Сократѣ"/. Иначе стоитъ дѣло у Платона; ибо онъ не только сполна усвоилъ философію Сократа, но даже сдѣлалъ всѣ тѣ выводы, которые вытекаютъ изъ нея, и которыхъ не сумѣлъ сдѣлать самъ Сократъ. Но Платонъ почти во всѣхъ своихъ діалогахъ /такъ принято называть его сочиненія, потому что каждое изъ нихъ изложено въ формѣ діалога, по-русски-разговора, между нѣсколькими лицами,изъ которыхъ одно развиваетъ и отстаиваетъ какой-либо изъ взглядовъ автора, т.е. Платона, остальныя же либо оспариваютъ его, либо требуютъ разъясненій и т.п./ главнымъ дѣйствующимъ лицомъ и проводникомъ своихъ собственныхъ воззрѣній, дѣлаетъ Сократа. Поэтому,пользуясь одними лишь діалогами Платона, нельзя провесть границу между нимъ самимъ и Сократомъ,а на основаніи сочиненій Ксенофонта вполнѣ ясно, что Сократъ, какъ дѣйствующее лицо въ діалогахъ Платона, вовсе не такое же самое, что историческій Сократъ. Поэтому къ Ксенофонту и Платону надо присоединить еще Аристотеля, который, хотя даетъ лишь немного свѣдѣній о Сократѣ, но зато въ отличіе отъ Ксенофонта вполнѣ способенъ понять его во

всей его глубинѣ, и въ то же время относится къ нему не какъ Платонъ, но исторически, т.е. передавая его взгляды не присоединяетъ къ нимъ подъ его именемъ ни своихъ, ни платоновскихъ, при чемъ еще говоритъ въ своихъ сочиненіяхъ и объ ученіи самого Платона, такъ что съ помощью Аристотеля выясняется, что именно изъ платоновскаго Сократа останется послѣ вычитанія изъ него платоновскихъ воззрѣній и можетъ быть прибавлено къ ксенофонтовскому Сократу, чтобы вышелъ приблизительно вѣрный очеркъ историческаго Сократа. Что же касается позднѣйшихъ писателей, то почти все, сообщаемое ими либо оказывается повтореніемъ того самаго, что можетъ быть почерпнуто изъ сопоставленія этихъ трехъ источниковъ, либо такъ рѣзко расходится и съ ними, и съ другими позднѣйшими писателями, что не заслуживаетъ довѣрія.

Изъ сказаннаго же ясно, что это только въ окончательномъ изложеніи исторіи философіи мы знакомимся съ Сократомъ раньше, чѣмъ съ Платономъ. Но когда исторія философіи еще только строится, намъ приходится имѣть дѣло съ ними одновременно. Вообще же при этой работѣ, даже говоря о Ѳалесѣ приходится обратиться прежде всего къ первой книгѣ "Метафизики" Аристотеля и къ первой книгѣ его же сочиненія "О душѣ". И тамъ и здѣсь онъ приводитъ очерки воззрѣнія философовъ, бывшихъ до него.

Здѣсь кстати будетъ упомянуть, что если учащіе-

ся въ университетѣ и на курсахъ не хотятъ облыжно называться пріобрѣтающими высшее образованіе, то они должны хоть немного ознакомиться непосредственно и съ первоисточниками. Въ противномъ случаѣ они, при всемъ усердіи и способностяхъ, все-таки вынесутъ изъ университета и курсовъ всего лишь расширенное гимназическое образованіе, т.е. такое, какое давалось бы гимназическими учителями, если бы къ гимназіямъ прибавили два, много три, лишнихъ класса, ибо для гимназическаго усвоенія всего университетскаго курса за глаза довольно было бы двухъ лѣтъ. Высшее же образованіе состоитъ не въ одномъ лишь усвоеніи мыслей разныхъ ученыхъ по поводу изучаемаго ими предмета /этимъ ограничивается гимназическое образованіе/, а въ собственно личномъ разсмотрѣніи этого предмета, при чемъ профессора и книги должны служить лишь средствомъ, указывающимъ, на что въ этомъ предметѣ и въ какомъ порядкѣ слѣдуетъ обращать вниманіе. Предметы же, изучаемые въ любой исторіи суть ея первоисточники. Поэтому учащіеся, которые не хотятъ обманывать публику тѣмъ, чтобы выдавать себя за пріобрѣвшихъ университетское образованіе, когда они ограничились всего лишь расширеннымъ гимназическимъ, должны, по крайней мѣрѣ прочесть, кромѣ только что упомянутыхъ частей Аристотеля, отрывки до-сократовскихъ философовъ /ихъ переводъ вмѣстѣ съ извлеченіями изъ позднѣйшихъ древнихъ писателей, говорящихъ объ этихъ философахъ, приложенъ къ книгѣ Таннери "Первые шаги

древне-греческой науки", СПБ. 1902, для Сократа же "Воспоминанія о немъ" Ксенофонта, "Пиръ", "Федонъ" и "Апологія Сократа" Платона, а для софистовъ-платоновскаго же "Эвтидема". Это *minimum*, уменьшать который уже некуда. И все это есть на русскомъ языкѣ, и его крайне легко достать: "Воспоминанія" Ксенофонта стоятъ чуть ли не двугривенный. А *minimum* для Платона и Аристотеля выяснится изъ ихъ изложенія.

Чтеніе же кое-чего изъ Платона и Аристотеля необходимо еще и по другой причинѣ, а не только потому, что они относятся къ первоисточникамъ исторіи философіи. Для образованія вообще необходимо поставить свой умъ въ прямое общеніе съ умами болѣе развитыми, чѣмъ нашъ, а для высшаго образованія надо ставить его въ прямое общеніе съ столь выдающимися умами, что человѣчество производитъ ихъ либо по разу навсегда, либо изрѣдка. Поэтому университетское изученіе каждой науки должно состоять, между прочимъ, въ пріобрѣтеніи хотя бы и небольшой начитанности въ произведеніяхъ, составленныхъ подобными, рѣдко рождающимися людьми, создававшими эту науку. Профессора же и современные авторы, это - просто болѣе или менѣе талантливые /а иной разъ всего только усидчивые/ люди изъ числа тѣхъ, которые родятся ежедневно, родятся цѣлыми массами. Среди крестьянъ, рабочихъ, сельскаго духовенства и т.п. сплошь и рядомъ встрѣчаются люди, которые по своему уму и талантливости значитель-

но превосходятъ любого профессора и любого автора современныхъ книжекъ, только у нихъ нѣтъ надлежащей подготовки, чтобы своими книжками затмить этихъ авторовъ и профессоровъ. Не ясно ли поэтому, что тѣ и другіе должны служить всего лишь мостикомъ, который какъ можно быстрѣе приводилъ бы въ нашей спеціальности къ прямому общенію съ умами людей, рождающихся лишь изрѣдка, по разу въ нѣсколько столѣтій, въ томъ числѣ съ Платономъ и Аристотелемъ?

Но на дѣлѣ, навѣрное, мало кто послѣдуетъ всѣмъ этимъ указаніямъ. Съ наступленіемъ 20-го вѣка среди русскихъ студентовъ и курсистокъ во многихъ отношеніяхъ наблюдается довольно сильная перемѣна[x]. Между прочимъ, эта перемѣна сказывается въ распространеніи чисто-гимназическаго, прямо дѣтскаго отношенія къ своимъ учебнымъ занятіямъ, съ одной стороны, а съ другой - въ поразительномъ невѣжествѣ, съ какимъ теперь приходятъ изъ гимназій, въ отсутствіи у множества, если не завѣдомаго большинства, учащихся самыхъ элементарныхъ гимназическихъ свѣдѣній, которыя, между

---

x/ Внѣшнимъ образомъ она обнаружилась подъ самый конецъ 19-го вѣка, именно - въ появленіи и быстромъ внѣдреніи у насъ практики учебныхъ забастовокъ. Напрасно многіе учащіеся, слыша, что студенческія волненія у насъ давнишнее дѣло, воображаютъ, будто бы такъ же давно практикуются и учебныя забастовки. Напротивъ, первая изъ нихъ произошла всего лишь въ 1899 г., а до той поры онѣ вообще бывали едва ли не въ однихъ лишь итальянскихъ университетахъ. Всякіе же наши безпорядки до 1899 г. отливались въ такія формы, при которыхъ, кромѣ чисто-нравственнаго давленія, свобода отдѣльныхъ лицъ не встрѣчала никакихъ ограниченій со стороны участвующихъ въ безпорядкѣ, такъ что не было неизбѣжности либо активно выступать

тѣмъ, безпрерывно нужны на добровольно избранномъ факультетѣ. Сплошь да рядомъ, и не только на младшихъ курсахъ, но и на государственныхъ экзаменахъ, обнаруживается, что не только не понимаютъ сущности, но даже не умѣютъ распредѣлить по столѣтіямъ, даже не всегда знаютъ простую послѣдовательность или единовременность самыхъ крупныхъ событій и эпохъ исторіи, которыя предполагаются и должны предполагаться уже извѣстными при изложеніи любой исторической дисциплины /будетъ ли то исторія философіи, искусствъ, литературы, права, экономическаго и соціальнаго быта и т.д./ вродѣ, напр., такихъ: греко - персидская война, время Перикла или Александра Македонскаго, побѣда христіанства, переселеніе народовъ, крестовые походы, возникновеніе магометанства, открытіе Америки, изобрѣтеніе книгопечатанія, эпоха возрожденія и т.д. и т.д. Курсистка старшаго курса, чтобы умозаключить, когда произошло возрожденіе знанія греческой философіи, пользуясь для этого напоминаніемъ экзаменатора, что толчекъ къ нему былъ данъ паденіемъ Константинополя, не краснѣя помѣстила послѣднее въ 6-ое столѣтіе. На вопросъ же, могло ли оно быть раньше сильнаго распространенія магометанства /на что дала отрицательный отвѣтъ/, и когда возникло послѣднее, отвѣтила: въ 5-мъ вѣкѣ. Но и студенты не хуже отличаются. На воп-

---

противъ нихъ, либо, подчиняясь имъ, и самому, хотя бы пассивно, содѣйствовать росту безпорядка: Можно было оставаться и нейтральнымъ.

росъ о времени крестовыхъ походовъ у нихъ приходится слышать и такой отвѣтъ: "Приблизительно въ 17-мъ вѣкѣ". И подобныя явленія вовсе не рѣдкость, а наблюдаются вездѣ съ каждымъ годомъ все чаще и чаще. О такихъ же мелочахъ, какъ Анна Іоанновна - дочь Ивана Грознаго, или - "не сбить меня Наполеономъ третьимъ, ибо я твердо запомнилъ, что ихъ было только два", не стоитъ и говорить, какъ неимѣющихъ значенія для исторіи философіи и наблюдаемыхъ не на ея экзаменахъ. За то поучительно, въ качествѣ показателя дѣтскаго отношенія къ дѣлу, что упоминая объ Абдерѣ, Элеѣ, Эфесѣ, Милетѣ и т.д. вовсе не считаютъ нужнымъ знать и представлять себѣ /конечно, приблизительно/ ихъ положеніе на картѣ. Нерѣдко же употребляется такой пріемъ: всѣ древнія географическія названія, кромѣ очень немногихъ вродѣ Аѳинъ, Рима, Спарты, Эллады, Карѳагена и т.п. относить къ Малой Азіи: тамъ и Элея и Абдера и Кротонъ и Сиракузы и т.д. Но все это нисколько не мѣшаетъ тому, чтобы являться на экзаменъ и нанизывать другъ на друга фразы, въ которыхъ говорится о вліяніи географическаго положенія какого либо мѣста на тотъ или другой фактъ или о процессѣ распространенія чего нибудь по разнымъ мѣстностямъ и т.п.

При этомъ очень многіе воображаютъ, будто бы для усвоенія исторіи вовсе не нужно работы мышленія, а достаточно чисто механической памяти. Поэтому они либо просто стараются запомнить механически, хотя и своими

словами, фраза за фразой учебный матеріалъ, либо ограничиваются даже однимъ лишь умѣньемъ бормотать тѣ слова /особенно замысловатыя, напр. - иностранныя/ и фразы, которыя встрѣчаются при его изложеніи, нисколько не заботясь о томъ, какія картины и какія понятія вырисовываются этимъ бормотаніемъ. При такихъ условіяхъ немудрено, что Рейнъ потечетъ съ сѣвера на югъ черезъ всю Германію и впадетъ въ Средиземное море, какъ все это однажды случилось съ нимъ въ университетѣ.

Невѣжество нынѣшней молодежи въ гимназическомъ курсѣ исторіи, хотя бы взятомъ въ самомъ сокращенномъ видѣ, а въ связи съ этимъ и въ географіи, дошло до такой степени, что почти весь 1910 - 1911 учебный годъ въ университетѣ историко-филологическій факультетъ на своихъ засѣданіяхъ ломалъ голову, какія университетскія мѣры можно было бы придумать для искорененія этого невѣжества, такъ какъ оно препятствуетъ студентамъ правильно усвоить и связать въ одно цѣлое то, что излагается въ разныхъ историческихъ дисциплинахъ. При одномъ голосованіи прошло даже предложеніе объ учрежденіи для всѣхъ вновь принятыхъ студентовъ повѣрочныхъ экзаменовъ по гимназическому курсу исторіи, который каждый сдавалъ бы по учебнику, пройденному имъ въ гимназіи, и до сдачи котораго онъ не допускался бы ни къ экзаменамъ по университетскимъ предметамъ, ни къ обязательнымъ для полученія выпускного свидѣтельства практическимъ занятіямъ. Но это предложеніе было при-

нято столь незначительнымъ большинствомъ, что нельзя было ручаться за продолжительность его осуществленія на дѣлѣ. Поэтому вопросъ отсроченъ до изысканія другихъ мѣръ, которыя позволяли бы надѣяться на большее упорство факультета въ ихъ осуществленіи. А пока что рѣшено бороться съ указаннымъ зломъ, съ одной стороны, тѣмъ, что при обнаруженіи на экзаменахъ по какому бы то ни было предмету столь грубаго невѣжества въ гимназическомъ курсѣ исторіи, какъ выше описанное, тотчасъ же объявлять весь отвѣтъ экзаменующагося неудовлетворительнымъ и отсылать его для новой подготовки, а съ другой стороны - при каждомъ удобномъ случаѣ указывать учащимся на необходимость для всѣхъ занятій на историко-филологическомъ факультетѣ безпрестанно освѣжать въ своей головѣ знаніе исторіи въ рамкахъ хотя бы самаго краткаго гимназическаго курса, хотя бы, напр., въ тѣхъ размѣрахъ, какъ онъ проходится въ институтахъ для благородныхъ дѣвицъ. По какому бы учебнику ни повторяли они его, это безразлично: вѣдь ни одинъ учебникъ не скажетъ, будто бы крестовые походы происходили "приблизительно въ I7-мъ вѣкѣ", а переселеніе народовъ при Александрѣ Македонскомъ, который-де завоевалъ почти всю Азію, а завоеванные народы уводилъ съ собой. Какъ бы блѣдно и фальшиво ни освѣщалъ гимназическій учебникъ различные факты, это легко пополнятъ и исправятъ университетскіе курсы, но предъ пустымъ мѣстомъ въ головѣ слушателя они либо

безсильны и безполезны /даже приносятъ огромный вредъ, пріучая людей, лишенныхъ всякой возможности правильно усвоить ихъ, къ облыжному считанію и выдаванію себя за получающихъ высшее образованіе/, либо могутъ стать полезными только въ томъ случаѣ, если значительную часть своего времени удѣлятъ на повтореніе и разжевываніе необходимыхъ для нихъ частей гимназическаго курса исторіи.

Вотъ въ виду только что упомянутыхъ заботъ историко-филологическаго факультета и появилось здѣсь это сплошь написанное самимъ проф. А.И.Введенскимъ, отступленіе о перемѣнѣ, наблюдаемой въ нынѣшней молодежи. Нельзя разсчитывать на одни лишь устныя разъясненія. Не говоря уже о томъ, что они часто подвергаются самому неожиданному перетолкованію и вкривь и вкось,есть вѣдь и такіе учащіеся,которые, по ихъ собственнымъ словамъ, "принципіально не посѣщаютъ никакихъ лекцій", такъ какъ это-де "мѣшаетъ ихъ самоопредѣленію". Но это, какъ оказывается, нисколько не мѣшаетъ имъ держать экзамены и даже предпочитать для подготовки къ послѣднимъ всѣмъ рекомендованнымъ книгамъ литографированныя лекціи. А такіе учащіеся тоже нуждаются въ упорныхъ напоминаніяхъ о необходимости элементарныхъ свѣдѣній по исторіи.

Теперь вернемся къ Сократу. Онъ умеръ въ 399 году 70-ти лѣтъ съ небольшимъ, такъ что родился либо въ началѣ 469 г. /и это вѣроятнѣе всего/, либо въ концѣ

470 г. По своему происхожденію онъ принадлежитъ къ небогатой, скорѣе бѣдной, аѳинской семьѣ,столь небогатой,что ей приходилось не довольствоваться доходами отца Сократа,по профессіи ваятеля,а пользоваться также и заработкомъ матери Сократа,повивальной бабки.Поэтому Сократъ могъ получить только заурядное, требуемое закономъ и приличіемъ, образованіе, тѣмъ заурядиѣе,что сначала онъ готовился и самъ быть,даже нѣкоторое время,дѣйствительно,былъ исключительно ваятелемъ: въ Аѳинахъ еще много времени спустя послѣ его смерти хранили статую трехъ грацій,приписываемую его рѣзцу.Такимъ образомъ,своимъ знаніемъ тогдашней науки /а онъ хорошо зналъ ее/ и своимъ философскимъ развитіемъ онъ обязанъ прежде всего самому себѣ,своей геніальности,отчасти же тогдашнимъ условіямъ общественной и даже уличной жизни Аѳинъ.Уличная жизнь на югѣ и теперь имѣетъ большое значеніе,а тогда, при отсутствіи нынѣшняго комфорта въ домахъ, духота выгоняла людей еще сильнѣе нынѣшняго изъ дома на свѣжій воздухъ. Аѳины же во второй половинѣ 5-го вѣка сдѣлались главнымъ центромъ не только политической, но и всей культурной жизни тогдашней Греціи.Вѣдь это былъ вѣкъ Перикла.Здѣсь съ того времени и философія нашла себѣ любимѣйшее мѣстопребываніе /Сократъ, Платонъ, Аристотель,эпикурейская и стоическая школы/.До сихъ поръ она,возникши въ Малой Азіи,лишь къ концу 6-го вѣка перекинулась въ Элею /Ксенофанъ и Парменидъ/,

откуда распространилась въ 5-мъ вѣкѣ не только на близлежащія страны /Горгій изъ Леонтинъ/,но какъ бы обратной волной хлеснула опять къ Востоку, вплоть до Самоса /Мелиссъ/. А вмѣстѣ съ тѣмъ съ Востока же, изъ Милета и Эфеса, шли и другія волны философіи,распространявшіяся на сѣверо-западъ до Абдеры /Протагоръ и Демокритъ/ и Аѳинъ /Кратиллъ и Анаксагоръ/. Все это броженіе философіи привело къ тому, что въ Аѳинахъ во времена Сократа можно было встрѣтить видныхъ представителей всѣхъ философскихъ направленій 5-го вѣка то у Астазіи, у которой и Сократъ былъ однимъ изъ самыхъ желанныхъ гостей, то на площадяхъ въ садахъ и гимназіяхъ /а это вѣдь не то, что наши гимназіи, и должно быть всѣмъ уже извѣстно,чѣмъ онѣ служили/.

Пользуясь всѣми этими встрѣчами и знакомствами, отнюдь не пренебрегая вмѣстѣ съ тѣмъ чтеніемъ произведеній Гераклита, Анаксагора и другихъ /см. платоновскій "Федонъ"/, Сократъ философски образовалъ самъ себя. Поэтому онъ съ полнымъ правомъ иногда называлъ себя /у Ксенофонта/ "самодѣлателемъ въ философіи" /αὐτοδιδακτος τῆς φιλοσοφιας/, иногда же въ шутку ученикомъ Аспазіи,а въ искусствѣ рѣчи ученикомъ Продика.Но у Продика онъ отнюдь не учился систематически,ибо вотъ что онъ однажды говоритъ /въ Ксенофонтовскомъ "Пирѣ",I,5/:"вы презираете меня за то,что переплатили много денегъ Протагору,Горгію,Продику и

другимъ за ихъ ученіе,я же долженъ черпать свою философію изъ своего собственнаго ума".За то несомнѣнно, что Сократъ высоко цѣнилъ искусство,съ какимъ Продикъ различалъ оттѣнки въ значеніяхъ синонимическихъ словъ: онъ нерѣдко своимъ ученикамъ совѣтовалъ учиться этому искусству у Продика. И, дѣйствительно, оно было нужно при той важности, какую приписывалъ Сократъ правильному обращенію съ понятіями и необходимой для этой цѣли точности выраженій /см. ниже въ изложеніи его ученія/.

Что же касается словъ Діогена Лаертскаго, будто бы богатый аеинянинъ Критонъ, очарованный Сократомъ, взялъ его изъ мастерской отца и далъ ему на свой счетъ образованіе, то они не заслуживаютъ довѣрія: Ксенофонтъ и Платонъ во всѣхъ подробностяхъ знаютъ, что Критонъ былъ преданный почитатель Сократа,помогавшій ему въ случаѣ матеріальной нужды.По словамъ Платона въ его "Федонѣ" Сократъ и умиралъ съ увѣренностью,что объ его семьѣ позаботится Критонъ съ друзьями.И эти писатели,конечно,не обошли бы молчаніемъ поступка Критона,сообщаемаго Діогеномъ Лаертскимъ.Слова послѣдняго-просто неудачная догадка позднѣйшихъ временъ,возникшая подъ вліяніемъ слуховъ о преданности Критона Сократу и удивленія предъ Сократомъ;казалось до невозможности страннымъ,чтобы онъ не получилъ блестящаго образованія.

Есть свидѣтельства, что въ молодости Сократъ об-

ладалъ очень вспыльчивымъ характеромъ и могъ обуз - дать его лишь путемъ упорной работы надъ самимъ собой./Позднѣйшіе писатели свидѣтельствуютъ даже о томъ,что Сократъ отличался страстью къ кутежамъ и женщинамъ,разнузданнымъ образомъ жизни и т.п.,но, какъ мы уже говорили,рискованно довѣрять этимъ источникамъ/.Когда же Сократъ достигъ приблизительно 40 лѣтняго возраста,то въ его внутренней жизни произошелъ переворотъ,благодаря которому онъ счелъ себя призваннымъ выступить какъ бы учителемъ и домогаться нравственнаго усовершенствованія своихъ современниковъ.Въ "Апологіи" Платона,упоминается,будто бы этотъ переворотъ въ Сократѣ произошелъ потому, что дельфійскій оракулъ на вопросъ о томъ,кто наимудрѣйшій изъ аеинянъ,отвѣтилъ,что таковымъ слѣдуетъ считать Сократа.Но этотъ отвѣтъ уже предполагаетъ его извѣстность.Но,какъ бы то ни было,Сократъ сталъ пренебрегать ваяніемъ и всѣми своими имущественными дѣлами и весь отдался дѣятельности обученія.Обученіе это велось имъ чаще всего весь день и всегда без - платно,такъ что не могло не причинять ущерба его имуществу.Самъ Сократъ въ своей защитительной рѣчи ха - рактеризуетъ себя почти какъ нищаго,такимъ же выставляетъ его и Ксенофонтъ.Дѣло нерѣдко доходило до того, что у него съ женой былъ всего одинъ на двоихъ верхній плащъ,такъ что когда она уходила за покупкой провизіи,Сократъ принужденъ былъ оставаться дома до ея

возвращенія.

У насъ нѣтъ больше никакихъ другихъ свѣдѣній о жизни Сократа,прошедшей до его выступленія,какъ учителя, кромѣ факта его женитьбы на знаменитой Ксантиппѣ /родившей ему трехъ дѣтей/и ряда домашнихъ сценъ,устраиваемыхъ Сократу этой столь вспыльчивой и безцеремонной,прямо-таки истеричной,дамой,къ тому же безпрерывно раздражаемой скудостью средствъ къ жизни и равнодушіемъ мужа къ внѣшнимъ благамъ,что ея нравъ,равно какъ и добродушное хладнокровіе,съ которымъ Сократъ относился ко всѣмъ ея выходкамъ вошли въ поговорку,а самое ея имя даже сдѣлалось нарицательнымъ.Напр.,однажды, не довольствуясь отборной бранью,она окатила его изъ помойнаго ведра,Сократъ же, стряхивая съ себя разные объѣдки,только и сдѣлалъ,что сказалъ:"вотъ почти всегда такъ бываетъ,что сразу послѣ сильнаго удара грома грязнымъ потокомъ хлынетъ дождь".О дальнѣйшемъ ходѣ этой сцены нѣтъ никакихъ свѣдѣній;но если бы Ксантиппа за такой,крайне оскорбительный съ дамской точки зрѣнія,поступокъ мужа /какъ обнаруживающій безчувственность передъ гнѣвомъ своей супруги/ вздумала вцѣпиться въ него,то онъ легко бы,какъ у ребенка, могъ связать ей руки,на все время,пока она успокоится, потому что Сократъ не пренебрегалъ и другимъ совѣтовалъ не пренебрегать развитіемъ своего тѣла при помощи гимнастики и разныхъ видовъ физическаго спорта. Свой же выборъ Ксантиппы въ жены онъ такъ объ-

яснялъ /обстоятельство, до нѣкоторой степени какъ бы подтверждающее,что ему приходилось поработать надъ своимъ характеромъ/:"тотъ, говорилъ онъ, кто хочетъ сдѣлаться искуснымъ наѣздникомъ, выбираетъ самыхъ горячихъ лошадей; обуздавъ ихъ, онъ увѣренъ, что можетъ обуздать всѣхъ остальныхъ. А такъ какъ я хочу жить и бесѣдовать съ людьми, то я женился на этой женщинѣ,въ твердомъ убѣжденіи,что если сумѣю ужиться съ нею,то буду въ состояніи ужиться со всѣми людьми"[x].

Прежде чѣмъ отдаться дѣлу обученія Сократъ участвовалъ въ трехъ битвахъ и въ каждой изъ нихъ отличился. Въ первой ему присуждена была награда за храбрость.Онъ отказался отъ нея въ пользу Алкивіада, котораго она, по его мнѣнію, могла поощрить на геройскіе подвиги.Различные анекдоты разсказываются о немъ во время этихъ походовъ.Несмотря на суровость зимы, на толстый слой льда и снѣга, онъ ходилъ босикомъ и въ легкой одеждѣ. Однажды онъ простоялъ передъ лагеремъ 24 часа на одномъ мѣстѣ, погруженный въ размышленія. Вотъ какъ Алкивіадъ въ платоновскомъ "Пирѣ" разсказываетъ о томъ, каковъ былъ Сократъ въ это время:

"Одно время мы были съ нимъ соратники и имѣли общій столъ въ лагерѣ передъ Потидеею. Сократъ превзошелъ своею выносливостью не только меня,но и всѣхъ другихъ;когда у насъ,какъ то случается въ походахъ, оказался недостатокъ въ провизіи,никто не могъ выно-

---

x/ Ксенофонтъ, *Convivium*, II.

сить голода, кромѣ Сократа, но когда провизіи было довольно, онъ одинъ только, казалось, съ удовольствіемъ ѣлъ наше военное кушанье. Онъ никогда много не пилъ по собственной волѣ, но когда его къ тому принуждали, онъ бралъ верхъ даже и въ томъ, къ чему былъ менѣе всего привыченъ, и что всего удивительнѣе, никто никогда не видалъ Сократа пьянымъ ни тогда, ни въ какое-либо другое время. Среди зимы /а зимы были чрезвычайно суровы/ онъ спокойно выдерживалъ невѣроятныя невзгоды; и, между прочимъ, когда морозъ былъ особенно силенъ, и никто не выходилъ изъ своихъ палатокъ, или, если и выходилъ, то тщательно закутавшись и подложивъ подъ подошвы шерсть и обернувъ ноги шкурами, Сократъ выходилъ въ своей обыкновенной одеждѣ и босикомъ ходилъ по льду покойнѣе, чѣмъ тѣ, которые такъ заботливо окутывали свои ноги, такъ что солдаты думали, что онъ поступаетъ такъ, чтобы посмѣяться надъ ихъ недостаткомъ выдержки. Дѣйствительно, стоило бы передать все, что этотъ мужественный человѣкъ вынесъ во время этого похода."

"Однажды рано утромъ увидѣли его стоящимъ на одномъ мѣстѣ, погруженнымъ въ размышленіе; повидимому, онъ былъ не въ состояніи разъяснить себѣ предмета своихъ думъ и все стоялъ, какъ бы вопрошая и разсуждая съ самимъ собою; когда насталъ полдень, наблюдавшіе за нимъ говорили другъ другу: "Сократъ стоитъ здѣсь и думаетъ съ самаго утра". Наконецъ нѣсколько іонійцевъ

пришли на то мѣсто и поужинавъ /это было лѣтомъ/ принесли свои одѣяла и легли спать подъ открытымъ небомъ; они замѣтили, что Сократъ продолжалъ стоять такъ цѣлую ночь до утра, и; когда взошло солнце, онъ привѣтствовалъ его молитвой и ушелъ."

"Я не долженъ молчать о томъ, каковъ былъ Сократъ и въ битвахъ. Во время той битвы, послѣ которой полководцы назначили мнѣ награду за храбрость, Сократъ одинъ изъ всѣхъ людей, былъ спасителемъ моей жизни; онъ стоялъ подлѣ меня, когда я упалъ и былъ раненъ; онъ спасъ меня и мое оружіе отъ враговъ. При этомъ случаѣ я умолялъ полковниковъ дать награду ему, какъ наиболѣе достойному. И ты, Сократъ, не станешь отрицать, что когда полководцы, желая угодить особѣ моего званія, хотѣли дать награду мнѣ, ты еще гораздо болѣе полководцевъ желалъ, чтобы эта слава досталась не тебѣ но мнѣ".

"Надо было видѣть Сократа, когда наша армія была побѣждена и обращена въ бѣгство при Деліумѣ. Въ это время я былъ въ кавалеріи, а онъ шелъ пѣшкомъ, тяжело вооруженный. Послѣ окончательнаго пораженія нашихъ войскъ онъ и Лахесъ отступали вмѣстѣ. Я случайно встрѣтился съ ними, просилъ ихъ быть веселѣе и обѣщалъ не оставлять ихъ. Такъ какъ я былъ верхомъ, и, слѣдовательно, менѣе озабоченъ своимъ положеніемъ, я могъ лучше, чѣмъ при Потидеѣ, наблюдать прекрасное зрѣлище, представляемое Сократомъ при этихъ обстоятельствахъ. На-

сколько онъ превосходилъ Лахеса присутствіемъ духа и мужествомъ! Твое изображеніе его на сценѣ, Аристофанъ, было совсѣмъ не похоже на него въ этомъ случаѣ. Онъ шелъ и смотрѣлъ величественно по сторонамъ, спокойно глядя на друзей и враговъ; такъ что очевидно было для всякаго, даже издали, что кто бы попробовалъ напасть на него, встрѣтилъ бы съ его стороны отчаянное сопротивленіе. Онъ и его спутникъ отступали, такимъ образомъ, въ безопасности; потому что тѣхъ, которые бѣгутъ, всегда преслѣдуютъ и убиваютъ, тогда какъ люди не рѣшаются трогать тѣхъ, кто показываетъ самообладаніе, подобное Сократу даже при пораженіи".

Но не въ меньшей степени, чѣмъ военнымъ мужествомъ Сократъ обладалъ и гражданскимъ. У него была та нравственная отвага, которая не страшится не только смерти, но и общественнаго мнѣнія. Онъ представлялъ примѣръ человѣка, почти единственнаго въ исторіи, который давалъ отпоръ какъ тираніи личной, такъ и тираніи буйной и дерзкой толпы. Однажды такъ называемые тридцать тирановъ /всѣмъ должно быть извѣстно, что это такое/ вызвали его, а съ нимъ еще четырехъ человѣкъ и приказали привести въ Аѳины Льва Саламинскаго. Сократъ наотрѣзъ отказался выполнить это порученіе. "Правительство, говорилъ онъ, несмотря на все свое могущество, никакими угрозами не могло принудить меня поступить несправедливо; когда мы вышли отъ нихъ, четверо другихъ отправились въ Саламинъ и взяли Льва, но я воз-

вратился домой. Быть можетъ я поплатился бы за это жизнью, если бы правительство не было скоро свергнуто".

Въ другой разъ онъ высказалъ сопротивленіе шумной толпѣ. Онъ тогда былъ пританомъ - единственная государственная должность, которую онъ когда-либо занималъ. И въ тотъ день, о которомъ мы говоримъ,онъ,какъ предсѣдательствующій среди очередныхъ притановъ,представлялъ всѣ дѣла на разсмотрѣніе народнаго собранія, предлагалъ вопросы для голосованія и велъ всѣ дѣла собранія.

Въ этотъ день долженъ былъ состояться приговоръ надъ адмиралами, которые не позаботились похоронить убитыхъ послѣ сраженія при Аргенузахъ. Погребеніе мертвыхъ считалось священною обязанностью.[x] По вѣрованію грековъ тѣни непогребенныхъ должны были въ теченіе цѣлыхъ ста лѣтъ блуждать по берегамъ Стикса.Послѣ же битвы при Аргенузахъ поднялась страшная буря, что помѣшало адмираламъ собрать тѣла убитыхъ.Для исполненія этой обязанности они оставили на мѣстѣ битвы нѣсколькихъ младшихъ офицеровъ.Но буря была такъ сильна,что воспрепятствовала и этому. Адмиралы были преданы суду. Они представили свидѣтельство кормчихъ, показавшихъ, что буря сдѣлала похороны невозможными. Кромѣ того, такъ какъ они оставили вмѣсто себя младшихъ офицеровъ,

---

x/ "Антигона" Софокла основана, по замыслу своему, на святости этого долга.

то, говорили они, если вина существуетъ,- она должна пасть на этихъ офицеровъ. Но враги адмираловъ всѣми силами старались возбудить противъ нихъ народъ. Вопли и печальный видъ родственниковъ убитыхъ, нарочно отысканныхъ для этой трагической сцены, произвели могущественное вліяніе на собраніе. На голоса предложенъ былъ общій вопросъ - виновны ли адмиралы въ томъ, что не подняли тѣла убитыхъ; и, въ случаѣ приговора большинства, адмиралы должны были быть казнены, а имущество ихъ конфисковано. Но осудить всѣхъ сразу однимъ голосованіемъ было противно закону. Пританы, съ Сократомъ во главѣ, отказались предложить этотъ противозаконный вопросъ на голосованіе. Народъ пришелъ въ ярость и громко требовалъ преданія суду людей, противящихся его волѣ. Пританы стали колебаться и потомъ уступили. Сократъ же одинъ остался непреклоненъ и не побоялся угрозъ толпы. Онъ-де занималъ свой постъ, чтобы служить дѣлу справедливости и не допускать беззаконія. Вслѣдствіе его отказа, этотъ вопросъ не могъ быть пущенъ на голоса, и народное собраніе было отложено. На слѣдующій день предсѣдатель смѣнился и адмиралы были осуждены огуломъ, а не каждый порознь.

Уже и теперь достаточно обрисовывается обаятельный характеръ личности Сократа, обстоятельство, которое, конечно, необходимо учитывать при объясненіи того поразительнаго факта, что учениками Сократа было основано цѣлыхъ пять рѣзко отличающихся другъ отъ друга

по своимъ направленіямъ философскихъ школъ, при чемъ, однако, каждая изъ нихъ претендовала считаться сократовской, т.е. продолжающей его ученіе.Конечно, столь широкое вліяніе Сократа объясняется прежде всего тѣмъ, что въ немъ почувствовали начинателя того новаго пути, который сталъ вполнѣ необходимымъ для философіи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ надо поставить здѣсь кое-что и на счетъ обаянія личности Сократа,который сильнѣйшимъ образомъ привлекалъ къ себѣ всѣхъ,кто не былъ ослѣпленъ какими-либо предвзятыми взглядами. Это былъ не только образецъ невозмутимой ясности и душевнаго спокойствія, честности, благочестія, человѣколюбія, необычайно строго относящійся къ себѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и пріятнѣйшій человѣкъ въ обществѣ, остроумнѣйшій собесѣдникъ, который при всемъ крайнемъ ограниченіи своихъ потребностей, не только не былъ угрюмымъ аскетомъ, но вообще не питалъ никакой вражды къ веселью.

Онъ не страшился и попоекъ, хотя никто не видалъ его опьянѣвшимъ даже и на такихъ кутежахъ,при которыхъ всѣ остальные сваливались тутъ же на мѣстѣ, какъ мертвые. Сократъ же хотя и пилъ,но пересидѣвши всѣхъ до разсвѣта, принимался за свою обычную дѣятельность съ такимъ же бодрымъ видомъ, какъ если бы онъ провелъ ночь въ спокойномъ снѣ. И вся эта душевная красота поражала тогдашнихъ грековъ тѣмъ сильнѣе, по закону обманутаго ожиданія, что въ силу ихъ убѣжденія,будто бы красота души можетъ быть только въ красивомъ тѣлѣ,

они должны были ждать при первой встрѣчѣ съ Сократомъ, что онъ окажется человѣкомъ заурядным, даже ничтожнымъ, потому что его наружность была совсѣмъ невзрачная: приплюснутый носъ съ широкими вздернутыми ноздрями, глаза на выкатъ, толстыя, чувственныя губы, невысокаго роста съ большимъ животомъ и какими-то неуклюжими движеніями. Но стоило ему заговорить, то, по словамъ Алкивіада въ Платоновскомъ "Пирѣ", можно было бы состариться, слушая его, если не принять никакихъ внѣшнихъ мѣръ, чтобы во время уйти отъ него. И не то, чтобы онъ блисталъ изысканностью краснорѣчія, риторикой и т.п. Напротивъ, онъ и здѣсь, какъ и въ своемъ костюмѣ, поражалъ равнодушіемъ къ внѣшней красотѣ. Болѣе того: на тогдашній вкусъ, избалованный и даже испорченный краснорѣчіемъ софистовъ не въ меньшей степени, чѣмъ теперь у насъ онъ портится разными представителями вычурно красивой, но безсодержательной или же произвольной, даже недоказуемой по своему содержанію литературщины, вродѣ - новомистицизма и т.п. /это тоже софисты, но 20-го вѣка/, на такой вкусъ рѣчь Сократа сначала даже казалась смѣшной, грубой. Но при всей своей прозаичности и внѣшней неизысканности она подкупала своимъ смысломъ, ясностью, глубиной и убѣдительностью.

Вотъ какъ Алкивіадъ въ платоновскомъ "Пирѣ" характеризуетъ личность Сократа, въ той же самой рѣчи,

откуда выше взято описаніе, какимъ бывалъ Сократъ на войнѣ.

„Я начну свою похвалу Сократу сравненіемъ его съ извѣстной статуей. Быть можетъ онъ подумаетъ, что я ввожу эту статую ради насмѣшки;но увѣряю тебя,что она необходима для нагляднаго объясненія истины. Итакъ, я утверждаю, что Сократъ похожъ какъ двѣ капли воды на тѣхъ силеновъ, которые сидятъ въ лавкахъ ваятелей; они изображаются съ флейтами или трубами въ рукахъ, но если раскрыть ихъ,то окажется, что внутри спрятаны разныя драгоцѣнности.[x] Я утверждаю, что Сократъ похожъ на сатира Марсія.И ты самъ, я полагаю,не станешь отрицать,что твой видъ и наружность напоминаютъ этихъ сатировъ.Теперь слушай, насколько ты похожъ на нихъ во всемъ остальномъ.Развѣ ты не презрителенъ и не вспыльчивъ?Если ты станешь это отрицать, я приведу свидѣтелей. Развѣ ты не музыкантъ, и еще гораздо болѣе удивительный,чѣмъ Марсій, ибо безъ всякихъ инструментовъ, одними словами, совершаешь все то, что и онъ. Вѣдь когда мы слышимъ тебя или даже только твои слова,переданныя другимъ,хотя бы грубымъ и неискуснымъ говоруномъ, будь это женщина,мужчина или дитя, мы всѣ бываемъ поражены и прикованы рѣчью,про-

---

x/ Очевидно, это что-то вродѣ шифоньерокъ для храненія драгоцѣнностей.

никающей въ наши умы".

"Если бы я не боялся того, что слишкомъ пьянъ, я подтвердилъ бы клятвой необыкновенное дѣйствіе, которое, увѣряю васъ,я испытывалъ и постоянно испытываю отъ его словъ. Когда я слушаю его рѣчь, сердце мое бьется гораздо сильнѣе, чѣмъ у тѣхъ, которые празднуютъ корибантскія мистеріи. Пока онъ говоритъ, у меня текутъ слезы,что я замѣчалъ также и у многихъ другихъ. Я слышалъ Перикла и другихъ прекрасныхъ ораторовъ. Мнѣ нравились ихъ рѣчи, но я не испытывалъ ничего подобнаго.При этихъ случаяхъ душа моя не смущалась, не переполнялась самобичеваніемъ и не распростиралась ницъ, по-рабски.Но вотъ этотъ Марсій часто приводилъ меня въ подобное состояніе,такъ что жизнь, которую я велъ, казалась мнѣ едва достойной жизни.Не отрицай этого, Сократъ.Вѣдь я хорошо знаю, что если бы я опять вздумалъ слушать тебя, я бы не могъ устоять противъ тебя и сталъ бы испытывать то же дѣйствіе.Онъ заставляетъ меня сознаться самому себѣ, друзья мои, что хотя я самъ нуждаюсь во многомъ, я пренебрегаю своими собственными нуждами и занимаюсь нуждами аѳинянъ. Поэтому я затыкаю уши, какъ отъ сиренъ, и убѣгаю, какъ можно скорѣе, чтобы не сидѣть подлѣ него и не состариться, слушая его. Этотъ человѣкъ заставляетъ меня испытывать чувство стыда,котораго, я думаю,никто не подозрѣвалъ во мнѣ.Онъ одинъ внушаетъ мнѣ раскаяніе и страхъ. Въ его присутствіи

я чувствую свою неспособность опровергать его слова и отказаться исполнить то,что онъ приказываетъ мнѣ дѣлать; но, едва я разстаюсь съ нимъ, слава,которою даритъ насъ толпа,прельщаетъ меня. Поэтому я избѣгаю его и скрываюсь отъ него,и когда вижу его, сознаніе уничиженія переполняетъ меня,потому что я не исполняю того,что долженъ бы исполнять,какъ сознался ему самъ.И часто,очень часто я желаю,чтобы его не стало среди живыхъ людей.Но если бы это случилось,я вполнѣ увѣренъ,что страдалъ бы еще сильнѣе,такъ что я не знаю,куда мнѣ уйти, и что мнѣ сдѣлать съ этимъ человѣкомъ.Вотъ что я и многіе другіе претерпѣли отъ игры этого силена."

"И замѣтьте, какъ онъ похожъ на то, что я о немъ сказалъ, и какой удивительной силой онъ обладаетъ. Я знаю,что никто изъ васъ не понимаетъ настоящей природы Сократа.Но такъ какъ я началъ говорить,то объясню вамъ ее.Вы замѣчали,какъ страстно Сократъ ищетъ дружбы съ тѣми,кто красивъ,и какимъ невѣждой онъ выставляетъ самого себя - качества чрезвычайно силеническія. Это,друзья мои,наружная форма,въ которую онъ облекся подобно изваяннымъ силенамъ; потому что, если вы его откроете, вы найдете въ немъ удивительную умѣренность и мудрость: онъ вовсе не заботится о красотѣ и болѣе, чѣмъ можно вообразить,презираетъ всѣ внѣшнія качества, будь то красота,богатство,или слава,или что бы то ни было,за что толпа поздравляетъ обладателя.Онъ ни во

что ставитъ эти блага, да и насъ, ихъ уважающихъ, и, живя среди людей, обращаетъ свою иронію на все, чѣмъ они восхищаются. Но я не знаю, видалъ ли кто изъ васъ тотъ божественный образъ, который скрытъ въ немъ и обнаруживается, когда онъ бываетъ откровененъ и серьезенъ? Я видѣлъ его, и онъ такъ высоко прекрасенъ, такъ золотистъ и божественно чудесенъ, что всякое приказаніе Сократа должно быть исполнено, какъ голосъ самого бога.

„Сократа можно восхвалить за другія, въ высшей степени удивительныя качества, но всѣ они поодиночкѣ могутъ встрѣчаться и въ другихъ. Но что необыкновенно въ Сократѣ, это то, что онъ ни на кого не похожъ и выше сравненія со всѣми другими людьми, тѣми ли, которые ушли въ древнія времена, или живущими теперь. Этотъ человѣкъ самъ по себѣ, и его рѣчи такъ необыкновенны, что, несмотря на всѣ старанія, никто не найдетъ равнаго ему ни въ настоящемъ, ни въ прошедшихъ поколѣніяхъ человѣчества; онъ подходитъ только къ тому сравненію, на которое я указалъ, и несомнѣнно, онъ и его рѣчи напоминаютъ только силеновъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто станетъ слушать Сократа, рѣчь его покажется сначала чрезвычайно смѣшной; фразы и выраженія имъ употребляемыя вызываютъ представленія о морщинистомъ, грубомъ и распутномъ лицѣ силена. Онъ вѣчно говоритъ о плавильщикахъ, о кожевникахъ, дубильщикахъ; это его постоянная привычка, такъ что тупой и ненаблюдательный человѣкъ непремѣнно

расхохочется надъ его рѣчами. Но если кто углубится въ нихъ и вникнетъ въ значеніе его словъ, онъ найдетъ, что изъ всѣхъ рѣчей человѣческихъ онѣ однѣ глубоки, убѣдительны, божественны. Онѣ однѣ представляютъ ему безчисленные образы всякаго совершенства, указываютъ ему на самыя высокія вещи, или, лучше сказать, направляютъ его ко всему тому, на что всякій, кто ищетъ высокопрекраснаго и добраго, долженъ смотрѣть, какъ на существенное для удовлетворенія своего честолюбія".

Конечно, все это-слова порядочно выпившаго человѣка, хотя и не настолько, чтобы не сумѣть произнести блестящую рѣчь. Но чтобы расхваливать кого-нибудь прямо въ глаза, и надо быть нѣсколько опьянѣвшимъ: что у трезваго на умѣ, то у пьянаго на языкѣ. Оттого-то Платонъ и заставилъ Алкивіада явиться уже опьянѣвшимъ на описываемую вечеринку, назначенную для празднованія успѣха одного драматурга, а вовсе не для чествованія Сократа, на котораго это только запоздавшій Алкивіадъ свелъ свою рѣчь. Такимъ образомъ, послѣдняя шла отъ сердца, и по ней мы смѣло можемъ судить, какъ о самомъ Сократѣ, такъ и объ его вліяніи на учениковъ.

Важное значеніе для характеристики Сократа имѣютъ также послѣдніе дни и часы его жизни. Извѣстно, что онъ былъ совершенно неправильно, безъ всякой вины, осужденъ на смерть. Какъ полноправный аѳинскій гражданинъ, онъ долженъ былъ выпить ядъ - сокъ, нажатый изъ сѣмянъ цикуты. Онъ желалъ исполнить это на другой же день

послѣ суда, но по правиламъ греческаго религіознаго культа надо было дождаться возвращенія изъ Делоса отправившагося туда наканунѣ священнаго корабля, который былъ задержанъ въ пути противными вѣтрами; во все время его плаванія нельзя было казнить преступниковъ. Пришлось ждать его цѣлый мѣсяцъ, причемъ Сократъ долженъ былъ жить все это время въ тюрьмѣ, закованный въ цѣпи, которыя могли быть и были сняты съ него только въ день казни, когда такъ называемые "одиннадцать" /чиновники, завѣдующіе тюрьмами, казнями и т.п./ объявляли осужденному, что наступилъ день смерти. Критонъ и всѣ ученики Сократа сильно настаивали, чтобы послѣдній воспользовался при ихъ помощи этимъ мѣсяцемъ для бѣгства изъ Аѳинъ въ другое государство. Но Сократъ рѣшительно отказался на томъ основаніи, что, по его мнѣнію, несправедливо и постыдно было бы соблюдать отечественные законы до сихъ поръ, пока это было лично для него полезно, и тотчасъ же нарушить ихъ, какъ только они обратились ему во вредъ. На стенанія же учениковъ, что ему приходится умирать невиннымъ, онъ отвѣчалъ вопросомъ: неужели они предпочли бы, чтобы онъ умиралъ виновнымъ. И всѣ тридцать дней Сократъ, хотя и въ цѣпяхъ и въ ожиданіи со дня на день насильственной смерти, проводилъ съ своими учениками и поклонниками въ такихъ же точно разговорахъ, какъ и прежде. "Въ теченіе этого времени, говоритъ Ксенофонтъ, онъ жилъ на глазахъ своихъ друзей точно такъ же, какъ и прежде, но теперь

его прошедшая жизнь возбуждала еще большее удивленіе въ виду его настоящаго спокойствія и беззаботности".

Федонъ, въ платоновскомъ діалогѣ "Федонъ",описывая впечатлѣніе,произведенное на него Сократомъ въ его послѣдніе дни, говоритъ: "Я не чувствовалъ жалости, которую бы долженъ былъ чувствовать при смерти друга. Напротивъ того, онъ самъ казался совсѣмъ счастливымъ, когда я смотрѣлъ на него и слушалъ его: такъ спокойно и съ такимъ достоинствомъ онъ держалъ себя.И я думалъ, что онъ покидаетъ только этотъ свѣтъ подъ покровительствомъ боговъ, которые предназначаютъ ему въ будущемъ сверхчеловѣческое блаженство".Затѣмъ Федонъ передаетъ подробно бесѣду, которую Сократъ велъ съ учениками въ день смерти,и такъ описываетъ послѣднюю:

"Сократъ всталъ и пошелъ въ сосѣднюю комнату мыться;Критонъ послѣдовалъ за нимъ,но намъ Сократъ приказалъ подождать. Въ ожиданіи его мы разговаривали, вспоминали все имъ сказанное, а иногда говорили и о томъ, какое великое бѣдствіе для насъ будетъ его смерть; мы искренно сознавали, что останемся на всю жизнь сиротами, какъ дѣти, лишившіеся отца.Когда онъ вымылся, къ нему привели его сыновей /у него было два маленькихъ и одинъ уже взрослый/, а вмѣстѣ съ ними пришли и женщины, принадлежавшія къ его семейству. Но поговоривъ съ ними при Критонѣ и отдавъ имъ необходимыя распоряженія, онъ приказалъ сыновьямъ и женщинамъ удалиться, а самъ вернулся къ намъ. Солнце приближа-

лось къ закату, т.к. онъ долго пробылъ въ уборной. Вернувшись къ намъ послѣ омовенія, онъ сѣлъ и уже говорилъ немного. Вошелъ слуга "одиннадцати", близко подошелъ къ нему и сказалъ: "Я не вижу въ тебѣ,Сократъ, того, что замѣчалъ въ другихъ. Я хочу этимъ сказать, что они сердились на меня и проклинали меня, когда я по приказанію начальства объявлялъ имъ, что они уже должны выпить ядъ. Ты-же, наоборотъ, въ это время самый великодушный, самый кроткій и самый лучшій изъ всѣхъ людей, которые были здѣсь; и поэтому я теперь убѣжденъ, что ты не только не сердишься на меня,но и на виновниковъ твоего настоящаго положенія.Ты знаешь, на кого я намекаю.Итакъ, Сократъ /ибо ты знаешь,что я пришелъ возвѣстить тебѣ/, прощай,и постарайся какъ можно легче перенести эту необходимость".Сказавъ это, онъ залился слезами и,повернувшись,вышелъ. А Сократъ отвѣчалъ ему: "будь счастливъ, и мы тоже будемъ". Потомъ, обратившись къ намъ прибавилъ:"какой обходительный человѣкъ. Онъ все это время заходилъ ко мнѣ говорить. Очень добрый человѣкъ. Вотъ и теперь,какъ искренно оплакиваетъ меня. Ну-ка, послушаемся его, Критонъ.Пусть принесутъ ядъ, если онъ уже готовъ, а если нѣтъ, то пусть нажмутъ его". Критонъ сталъ было уговаривать Сократа не торопиться; но онъ отказался, находя смѣшнымъ выгадывать нѣсколько часовъ; тогда Критонъ подалъ знакъ стоявшему близъ него мальчику. Тотъ ушелъ и,черезъ нѣкоторое время вернулся,приведя

съ собой человѣка, приготовлявшаго ядъ и принесшаго его. Сократъ, взглянувъ на него, сказалъ: "Хорошо, другъ мой, но что же мнѣ съ этимъ дѣлать, ты вѣдь свѣдущъ въ этихъ дѣлахъ?" - "Ничего болѣе",отвѣчалъ тотъ, "какъ, выпивъ его,ходить пока не не почувствуешь тяжести въ ногахъ,и затѣмъ лечь;вотъ и все,что требуется". И сказавъ это,онъ подалъ чашу Сократу.Сократъ принялъ ее совершенно спокойно, не задрожалъ,не измѣнился въ лицѣ, но, по своей привычкѣ, пристально посмотрѣлъ на человѣка. "Что скажешь ты относительно этого питья, спросилъ Сократъ -"можно ли употребить его для жертвеннаго возліянія или нѣтъ?" - "Мы выжимаемъ, Сократъ, отвѣчалъ тотъ,- именно столько, сколько считаемъ достаточнымъ для извѣстной цѣли". - "Понимаю тебя; но, конечно, законно и справедливо молиться богамъ о томъ, чтобы мой переходъ изъ этого міра въ тотъ совершился счастливо, о чемъ я и молю ихъ". Сказавъ это, онъ выпилъ ядъ съ полной легкостью и скоростью.До сихъ поръ большая часть изъ насъ едва удерживалась отъ слезъ,но видя, что онъ пьетъ и уже выпилъ,мы не могли сдержать нашихъ рыданій.Что касается меня, то, несмотря на всѣ мои старанія удержать слезы,онѣ полились въ изобиліи. Закрывъ лицо плащемъ,я оплакивалъ свое несчастіе.Дѣйствительно, не о немъ плакалъ я, а о себѣ,о томъ, какого друга я лишаюсь въ немъ. Критонъ, который былъ не въ состояніи остановить свои слезы,сталъ передо мною. Аполлодоръ, не перестававшій во все это время плакать,

принялся теперь громко и горько рыдать, такъ что всѣ присутствовавшіе заразились его примѣромъ, кромѣ Сократа. Видя все это, Сократъ воскликнулъ: "Что вы дѣлаете, добрые люди? Я вѣдь нарочно отослалъ женщинъ, чтобы онѣ не произвели подобнаго смущенія. Ибо я слышалъ, что умирать слѣдуетъ при счастливыхъ предзнаменованіяхъ. Успокойтесь же и призовите на помощь все свое мужество." Услыхавъ это, мы покраснѣли и удержали свои слезы. Между тѣмъ онъ продолжалъ ходить и, почувствовавъ тяжесть въ ногахъ, сказалъ это намъ и легъ на спину, какъ это было ему предписано, а человѣкъ, подавшій ему ядъ по временамъ дотрагивался до него, ощупывая его ноги и ступни и, сильно нажавъ на его ногу, спросилъ, чувствуетъ ли онъ это. Сократъ отвѣчалъ отрицательно. Онъ затѣмъ опять нажалъ на его бедро и, проводя рукою все выше и выше; показалъ намъ, что Сократъ холодѣетъ и коченѣетъ. Сократъ сталъ самъ себя ощупывать и сказалъ намъ, что когда ядъ дойдетъ до сердца, онъ покинетъ насъ. Нижняя часть его живота уже совсѣмъ охладѣла, онъ раскрылся /потому что онъ былъ накрытъ/ и сказалъ /это были его послѣднія слова/: "Критонъ, мы должны пѣтуха Эскулапу. Исполни за меня этотъ долгъ, не забудь[x]". - "Это будетъ сдѣлано, отвѣчалъ Критонъ, но подумай, нѣтъ ли у тебя еще другихъ распоряженій?" На

---

x/ Выздоровѣвшіе приносили въ жертву пѣтуха. Сократъ здѣсь смерть считаетъ выздоровленіемъ.

этотъ вопросъ Критона онъ не далъ отвѣта; но вскорѣ вздрогнулъ, и человѣкъ, принесшій ядъ,прикрылъ его.И глаза Сократа остановились.Когда Критонъ увидѣлъ это, онъ закрылъ ему ротъ и вѣки".

Но за что же и какъ Сократъ былъ осужденъ на смерть? Обвинителями противъ него выступили три лица: молодой и извѣстный поэтъ Мелетъ, риторъ,т.е.адвокатъ, Ликонъ и богатый кожевенникъ,дѣятельнѣйшій членъ демократической партіи,Анитъ.Послѣдній и былъ душой процесса, а оба первыхъ всего лишь его помощниками. Они обвиняли Сократа, во -первыхъ,въ томъ,что онъ развращаетъ юношество,возбуждая его противъ законнаго государственнаго строя и внушая непочтеніе къ старшимъ, и,во-вторыхъ, что онъ отрицаетъ отечественныхъ боговъ, и въ видѣ заслуженнаго наказанія указывали только смерть. Легко доказать,что всѣ эти обвиненія несправедливы: такой строгій и консервативный человѣкъ,какъ Ксенофонтъ,не былъ бы почитателемъ Сократа,напротивъ, превратился бы въ его непримиримаго врага,если бы дѣятельность Сократа хоть сколько-нибудь походила на ту, какой она была выставлена въ предъявленномъ ему обвиненіи. Поэтому неудивительно, что при голосованіи вопроса о виновности утвердительный отвѣтъ былъ принятъ всего лишь незначительнымъ большинствомъ голосовъ,именно въ 3,а по другому чтенію рукописи - въ 30 голосовъ изъ всѣхъ 400 - 500 геліастовъ /присяжныхъ засѣдателей/ которые должны были участвовать въ судебномъ разбира-

тельствѣ. Напротивъ, скорѣе заслуживаетъ удивленія, что Сократа вообще-то признали виновнымъ, хотя бы и большинствомъ въ 3 голоса изъ 500. Но послѣ этого голосованія тѣмъ же самымъ геліастамъ приходилось дѣлать выборъ между наказаніемъ, требуемымъ обвинителями, именно - смертью, и тѣмъ, которое предложитъ обвиняемый. При этомъ случаѣ Сократъ произнесъ такую рѣчь, которая не могла не раздражить геліастовъ противъ него: такъ мало походила она на тѣ рѣчи, какія они привикли слышать отъ подсудимыхъ. Послѣдніе обыкновенно всячески унижались передъ геліастами, стараясь ихъ разжалобить и выклянчить у нихъ милости и т.п. Рѣчь же Сократа звучала гордымъ сознаніемъ не только своей невиновности вопреки уже произнесенному обвинительному приговору геліастовъ, но и сознаніемъ своихъ заслугъ передъ Аѳинами./Эта рѣчь записана Платономъ въ его такъ называемой "Апологіи Сократа", которая представляетъ собой три рѣчи, произнесенныя Сократомъ во время этого процесса: первая предъ голосованіемъ вопроса о виновности, вторая предъ голосованіемъ наказанія, а третья, еще болѣе смѣлая, чѣмъ вторая, послѣ объявленія результатовъ голосованія/. Сократъ высказался здѣсь въ томъ смыслѣ, что ему затруднительно выбрать такое наказаніе, которое было бы и справедливымъ и удовлетворило бы тѣхъ, кто призналъ его виновнымъ. Съ нимъ, по его убѣжденію, справедливо поступили бы только въ томъ случаѣ, если бы его присудили къ содержанію на государственный счетъ

въ Пританеѣ /что служило наградой за крупныя общественныя заслуги/. Если же предложить изгнаніе, то вѣдь и въ другихъ городахъ онъ не прекратитъ своего учительства, за которое только что обвинили его. Предложить же наложить на него достаточный денежный штрафъ онъ не можетъ, потому что отъ продажи всего его имущества врядъ ли можно выручить хотя-бы одну мину /40 рублей/. Но вотъ Критонъ съ друзьями берутся уплатить за него штрафъ въ 630 минъ. Пусть же судьи удовлетворятся этимъ, хотя онъ предупреждаетъ, что и впредь не прекратитъ своей дѣятельности; ибо надо повиноваться больше Богу, чѣмъ людямъ. Послѣ этого геліасты осудили его на смерть уже большинствомъ, значительно превышающимъ то, какимъ признали его виновнымъ, именно въ 60 голосовъ.

Но при явной невиновности Сократа странно объяснить вмѣстѣ съ нѣкоторыми историками присужденіе его къ такому наказанію, какъ смерть, однимъ лишь его непривычнымъ для геліастовъ- заносчивымъ,съ ихъ точки зрѣнія, поведеніемъ на судѣ.Къ тому же въ той рѣчи,которую онъ произнесъ передъ голосованіемъ вопроса о виновности, нельзя найти ничего такого,что могло бы показаться даже и тогдашнимъ аѳинскимъ геліастамъ оскорбительнымъ для нихъ по своей заносчивости. /Несомнѣнно, надо учащимся прочесть ее у Платона:не выписывать же ее всю цѣликомъ и не вѣрить же на слово впечатлѣніямъ,вынесеннымъ изъ нея А.И.Введенскимъ,когда самъ онъ даже на лекціяхъ пре-

дупреждаетъ,что ни одному профессорскому слову не слѣдуетъ вѣрить на слово/.Это просто спокойная рѣчь человѣка,сознающаго свою невиновность и съ чувствомъ собственнаго достоинства,безъ всякой заносчивости,разъясняющаго ее своимъ судьямъ.Такъ почему же погибъ Сократъ?

Долгое время въ виду его несомнѣнной невиновности всѣ историки,какъ древняго міра вообще,такъ и древней философіи въ частности,объясняли себѣ весь процессъ Сократа,какъ слѣдствіе всего только личной вражды къ нему,именно-со стороны софистовъ,такъ какъ онъ-де постоянно боролся съ ними,и они-де подбили Анита къ преслѣдованію Сократа,а послѣдній помогъ софистамъ своимъ заносчивымъ поведеніемъ на судѣ.Но этотъ взглядъ,и доселѣ повторяющійся въ гимназическихъ учебникахъ исторіи,надо считать ошибочнымъ,какъ это основательно разъяснилъ въ началѣ 19-го вѣка французскій ученый Фрере. Прежде всего:Платонъ,Ксенофонтъ и Аристотель,говоря о Сократѣ,никогда не винятъ софистовъ въ его смерти,хотя вообще не щадятъ ихъ.Да и небезопасно было софистамъ возбуждать процессъ Сократа:вѣдь ихъ самихъ можно было скорѣе обвинить въ тѣхъ двухъ пунктахъ,въ которыхъ былъ обвиненъ Сократъ.Къ тому же,хотя послѣдній, конечно, былъ не совсѣмъ пріятенъ софистамъ,но особенной вражды они не могли питать къ нему, ибо онъ не являлся для нихъ опаснымъ конкурентомъ: вѣдь за свое преподаваніе Сократъ денегъ не бралъ,да и въ число учениковъ

принималъ не всякаго, но однихъ лишь способныхъ и независимо отъ ихъ состоянія: софисты были слишкомъ умны, чтобы вмѣсто насмѣшекъ возвысить его до роли ихъ жертвы. Далѣе: въ числѣ обвинителей Сократа мы не находимъ ни одного софиста:- Мелетъ-поэтъ, Ликонъ - адвокатъ, Анитъ-же - государственный дѣятель.Кромѣ того изъ Платоновскаго "Менона" мы узнаемъ,что душа процесса - Анитъ, былъ величайшимъ врагомъ софистовъ и не могъ быть съ ними ни въ какихъ сношеніяхъ. Итакъ, не они виновны въ гибели Сократа. Но кто же тогда?

Сократъ былъ осужденъ, какъ самый выдающійся софистъ. Въ его дѣятельности, какъ мы увидимъ дальше, было много сходства съ софистами,и поверхностные умы тѣмъ легче могли принять его за софиста, что даже такой выдающійся человѣкъ, какъ Аристофанъ, смѣшиваетъ его въ своихъ "Облакахъ" съ софистами.Послѣднихъ же демократическая партія обвиняла въ тѣхъ невзгодахъ и опасностяхъ, отъ которыхъ она только что избавилась съ большимъ трудомъ.

Вѣдь только что предъ этимъ захватили власть олигархи,прозванные тридцатью тиранами, во главѣ которыхъ былъ одинъ изъ учениковъ Сократа - Критій, бывшій вмѣстѣ съ тѣмъ и ученикомъ софистовъ. А другой ученикъ и софистовъ и Сократа - Алкивіадъ тоже надѣлалъ не мало зла аѳинской демократіи. Въ послѣдней созрѣло убѣжденіе, что всѣ эти невзгоды, та опасность, которой подвергалось существованіе демократическаго строя,слу-

жать слѣдствіемъ дѣятельности софистовъ, которые не только-де развращаютъ юношество, но даже отрицаютъ отечественныхъ боговъ и гнѣваютъ ихъ этимъ. Естественно, что среди вожаковъ демократической партіи, къ числу которыхъ принадлежалъ и Анитъ, зародилось желаніе дать острастку софистамъ въ лицѣ самаго выдающагося изъ нихъ, дабы они не проповѣдывали впредь, что законъ—слуга интересовъ сильнѣйшаго, и что позволительно, если сможешь, захватить въ свои руки тиранію.

И не мѣшаетъ имѣть въ виду, что во время тиранніи "тридцати" Анитъ, а вѣроятно и большинство геліастовъ, осудившихъ Сократа, были въ числѣ тѣхъ бѣглецовъ, которые вернулись въ Аѳины лишь послѣ побѣдъ Тразибулла. Такимъ образомъ, Сократъ палъ жертвой тѣхъ репрессій, которыя были затѣяны аѳинской демократіей для борьбы противъ развращающаго вліянія софистическаго просвѣщенія.

Къ этому, конечно, могло примѣшаться у многихъ геліастовъ и чувство личной вражды противъ него; ибо, какъ и всякій человѣкъ, сильно выдавшійся надъ толпой, онъ не могъ не имѣть множества враговъ: многіе питаютъ враждебное чувство къ человѣку только за то, что онъ крупная величина. Но подъ вліяніемъ одной лишь этой вражды, конечно, не осудили бы Сократа на смерть, а предпочли бы подвергнуть его какому-либо униженію - либо путемъ изгнанія, либо путемъ наложенія на него такого штрафа, который сдѣлалъ бы его на всю жизнь неоплатнымъ

должникомъ передъ уплатившими за него этотъ штрафъ; ибо любятъ люди видѣть паденіе праведника. Но когда Сократъ во второй своей рѣчи предупредилъ, что оставшись въ живыхъ, и впредь не прекратитъ своего учительства, то тѣ, кто по личной враждѣ подалъ голосъ за его виновность и удовольствовался бы прежде лишь его униженіемъ, теперь уже могъ, по государственнымъ соображеніямъ, изъ страха за дальнѣйшую судьбу демократіи, высказаться въ пользу казни Сократа. Такимъ образомъ, вся вина софистовъ въ его смерти только въ томъ, что это они внушили демократіи страхъ за ея дальнѣйшую участь.

Но какъ могли принять Сократа за одного изъ софистовъ, когда на дѣлѣ онъ боролся противъ нихъ, да еще наивѣрнѣйшимъ путемъ?

Сократъ легко могъ показаться такимъ же скептикомъ, какъ и софисты. Вѣдь одной изъ его любимѣйшихъ поговорокъ, имъ же самимъ изобрѣтенной, была фраза: "я знаю только то, что я ничего не знаю". Но этого мало: Сократъ и дѣйствительно былъ упорнымъ скептикомъ относительно тогдашней философіи, которая, если не считать софистовъ, вся исчерпывалась ученіемъ о природѣ. Такую философію, сводящуюся къ одной лишь натурфилософіи, онъ считалъ не только дѣломъ безполезнымъ для людей /ибо, говорилъ онъ, совершенно безполезно знать, какова величина солнца, луны и т.п./, но и невозможнымъ въ видѣ

доказаннаго знанія; а это онъ подтверждалъ ссылкой на безпрерывныя противорѣчія во взглядахъ философовъ на природу.При такихъ условіяхъ толпа легко могла принимать его за софиста, и тѣмъ легче,что нерѣдко онъ самъ говорилъ, будто бы если онъ чѣмъ и отличается отъ софистовъ, то только тѣмъ, что онъ знаетъ о томъ, что онъ ничего не знаетъ, софисты же не знаютъ даже и этого, а считаютъ себя, напротивъ, столь много мудрыми, что обѣщаютъ дать знаніе другимъ. /Самъ же Сократъ никогда не дѣлалъ этого/. Конечно,это одно изъ проявленій иронiи Сократа, которая по словамъ его современниковъ была столь свойственна его обращенію съ людьми. Но толпа, слыша все это и видя, что софисты отрицаютъ возможность какого бы ни было знанія,разумѣется, приходила къ заключенію, что и Сократъ одинъ изъ софистовъ. Къ тому же онъ былъ величайшій мастеръ въ эристикѣ, въ умственномъ фокусничествѣ: онъ даже превосходилъ въ этомъ искусствѣ самихъ софистовъ и нерѣдко пользовался имъ, правда - вовсе не для тѣхъ цѣлей, какъ софисты, не для разрушенія вѣры въ знаніе, а для ея укрѣпленія. Но понять это могли далеко не всѣ, и въ глазахъ толпы Сократъ отличался отъ софистовъ только тѣмъ,что обучалъ безплатно,что онъ былъ безкорыстный софистъ -безкорыстный развратитель молодежи,а это значитъ-самый опасный.

Въ дѣйствительности же Сократъ былъ борцомъ, защищающимъ противъ скептицизма софистовъ увѣренность въ существованiи и знанія, и нравственныхъ нормъ.Самъ Со-

кратъ хотѣлъ бы, строго говоря, ограничиться одной лишь этикой, точнымъ выясненіемъ, что такое добро и добродѣтель, и доказательствомъ, что софисты неправильно учатъ о нихъ. Но тѣ условія, при которыхъ приходилось ему дѣйствовать, принуждали его прежде всего заняться разсмотрѣніемъ знанія: вѣдь софисты оттого приходили къ своимъ разрушающимъ всякую нравственность взглядамъ на добро и добродѣтель, что они отрицали знаніе. Слѣдовательно, для борьбы съ ихъ разрушающимъ вліяніемъ надо было прежде всего возстановить увѣренность въ возможности знанія. Но для самого Сократа на первомъ планѣ, какъ цѣль его дѣятельности, стояла этика. Объ этомъ единодушно свидѣтельствуетъ весь древній міръ, начиная съ Ксенофонта съ Аристотелемъ и кончая Цицерономъ.

Защищая же знаніе, Сократъ показываетъ, что такое отрицаніе возможности знанія, которое проповѣдывалось софистами, и которое въ тѣ времена было единственно извѣстнымъ видомъ скептицизма, отрицаетъ и само себя. Въ самомъ дѣлѣ, если его редактируютъ словами, что всѣ мнѣнія одинаково истинны, а поэтому нѣтъ общеобязательнаго знанія, то истиной будетъ и то мнѣніе, что существуетъ общеобязательное знаніе. Если же отрицаніе общеобязательнаго знанія выводятъ изъ того, что всѣ мнѣнія одинаково ложны, то настолько же ложно и само это мнѣніе, т.е. ложно отрицаніе существованія общеобязательнаго знанія.

Но софисты оправдывали свое отрицаніе знанія тѣмъ,

что имъ удавалось все, что угодно, опровергнуть и все, что угодно доказать. И Сократъ долженъ былъ объяснить, почему же это имъ удается? Потому, говоритъ онъ, что софисты неправильно обращаются съ общими понятіями: они позволяютъ себѣ говорить то, что противорѣчитъ ихъ содержанію, напр. - отожествляютъ два разныхъ понятія только изъ-за того, что они называются одинаковыми именами, и т.п. Если же, думаетъ онъ, правильно обращаться со всѣми общими понятіями, т.е. давать себѣ отчетъ въ ихъ содержаніи, а это значитъ устанавливать ихъ правильныя опредѣленія, и обо всемъ говорить только то, что не противорѣчитъ содержанію понятія той вещи, о которой мы говоримъ, то тотчасъ же отпадаетъ возможность всякихъ эристическихъ уловокъ, и оказывается, что опровергать и доказывать можно не все, что угодно.[x]

---

[x] Многіе изъ нынѣшней молодежи до такой степени плохо чувствуютъ свой родной языкъ, что слова: "только то, что не противорѣчитъ содержанію даннаго понятія", замѣняютъ словами: "только то, что требуется содержаніемъ даннаго понятія или-подразумѣвается въ содержаніи даннаго понятія" и т.п., да еще спорятъ, будто бы они сказали то самое, что нужно. Но пусть они помнятъ хорошенько объ аналитическихъ и синтетическихъ сужденіяхъ: тогда они поймутъ въ чемъ разница обоихъ выраженій. Точно также по нынѣшнимъ временамъ оказывается не безполезнымъ предупреждать, что слова: "опровергать

Такимъ образомъ, думаетъ Сократъ, мы не только удостовѣряемся, что общеобязательное знаніе вполнѣ возможно, но еще - что оно состоитъ изъ общихъ понятій, и что для его достиженія нужно правильно опредѣлять послѣднія. Конечно, знаніе состоитъ, какъ мы уже знаемъ изъ логики, изъ сужденій, а не прямо изъ понятій: послѣднія входятъ въ его составъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой служатъ частями сужденій, а не разсматриваются сами по себѣ. Но Сократъ при отсутствіи логики въ его времена еще не могъ уловить это тонкое различіе.

И нужно замѣтить, что все сказанное Сократъ отнюдь не излагалъ въ видѣ какой-либо теоріи, но убѣждалъ во всемъ этомъ своихъ учениковъ практически, подобно тому, какъ и младшіе софисты только практически убѣждали своихъ въ невозможности знанія. Для этой цѣли Сократъ поступалъ слѣдующимъ образомъ: по поводу какого бы то ни было предмета, будь то покупка масла, поиски хорошаго кожевенника и т.п. онъ сводилъ рѣчь на нравственныя темы, при чемъ, со свойственной ему ироніей, дѣлалъ видъ, что онъ хочетъ поучиться у своего собесѣдника, какъ у человѣка, знающаго дѣло, самъ же онъ-де ничего не знаетъ, кромѣ того, что ничего не знаетъ. Когда же его собесѣдникъ, поощренный этой иронической скромностью Сократа, начиналъ самоувѣренно поучать его, то Сократъ уже совсѣмъ походилъ на софистовъ; ибо при помощи искуснѣйшихъ эристическихъ пріемовъ онъ запутывалъ своего собесѣдника во всевозможнѣйшихъ нелѣпостяхъ, пока тотъ не

---

и доказывать можно не все, что угодно", еще не тожественны по смыслу съ словами: опровергать и доказывать только то, что угодно."

убѣждался, что окончательно сбился съ толку. Тогда Сократъ показывалъ, отчего у нихъ вышла такая путаница мыслей:оттого, что они не дали себѣ предварительнаго отчета въ томъ, о чемъ говорятъ, т.е. не установили сперва опредѣленій тѣхъ общихъ понятій,которыя употреблялись ими,при чемъ тутъ же показывалъ,съ одной стороны,-какъ установить и провѣрить эти опредѣленія,а съ другой - что если не противорѣчить имъ, то получатся выводы, которые не запутываютъ насъ ни въ какія нелѣпости, и становится вполнѣ яснымъ, что доказывать и опровергать можно не все, что угодно. И, разумѣется, замѣтимъ кстати, послѣ такой бесѣды одни подъ вліяніемъ самолюбія, задѣтаго ироніей Сократа,сбившаго ихъ съ толку своими эристическими пріемами и поставившаго ихъ въ смѣшное положеніе, когда они самоувѣренно взялись поучать его, начинали его за это ненавидѣть и славить, какъ одного изъ опаснѣйшихъ софистовъ, другіе же, напротивъ, все больше и больше проникались уваженіемъ къ Сократу и увѣренностью,что единственный человѣкъ,который знаетъ дѣло во всѣхъ нравственныхъ вопросахъ,и у котораго стоитъ учиться, это - Сократъ.А вмѣстѣ съ тѣмъ вопреки софистической проповѣди скептицизма они должны были проникаться увѣренностью въ возможности общеобязательнаго знанія и стремленіемъ выработать его.

Не излагая своихъ взглядовъ на знаніе и даже на нравственность въ видѣ какой-либо теоріи,а ограничиваясь лишь ихъ проповѣдью въ видѣ собесѣдованія съ своими

учениками /какъ бы въ видѣ практическихъ занятій/, Сократъ, естественно, не далъ никакого названія тѣмъ методамъ, которые онъ употреблялъ при своихъ изслѣдованіяхъ, именно методамъ установки и провѣрки опредѣленій понятій. И если вслѣдъ за Аристотелемъ нерѣдко называютъ сократовскій методъ изслѣдованія индукціей, то такъ назвалъ его не самъ Сократъ, но Аристотель, который называлъ индукціей всякій обобщающій пріемъ мышленія, къ чему бы онъ ни примѣнялся, и къ чему бы ни приводилъ. И нужно помнить, что сократовская индукція вовсе не та, о которой говорится въ нынѣшней логикѣ, вовсе не доказательства законовъ природы, соединенныя съ установкой данныхъ о п ы т а, подбираемыхъ по правиламъ методовъ Милля, т.е. вовсе не бекоповская индукція /о которой см. во второмъ изданіи "Логики, какъ части теорія познанія" стр. 303-337/, но пріемы установки и провѣрки опредѣленій для общихъ понятій.

Самъ же Сократъ далъ одно ироническое названіе не своему методу изслѣдованія, но всего лишь своему методу преподаванія, или методу своего обращенія съ учениками. Онъ называлъ его меэвтическимъ методомъ или меэвтикой, т.е. повивальнымъ методомъ, повиваніемъ. Объяснялъ же онъ это названіе слѣдующимъ образомъ: подобно тому, какъ его мать-повивальная бабка, приглашенная къ беременнымъ, всего лишь помогала послѣднимъ произвести на свѣтъ то, чѣмъ онѣ беременѣли еще до ея прихода, такъ и онъ не сообщаетъ своимъ ученикамъ никакого знанія /да

даже и не можетъ сообщать его, ибо и самъ то онъ знаетъ только то, что ничего не знаетъ/, но всего лишь помогаетъ имъ произвести на бѣлый свѣтъ, именно - сдѣлать вполнѣ ясными тѣ мысли, которыми ихъ головы беременѣли еще до встрѣчи съ нимъ, такъ что онъ всего только повиваетъ эти мысли, но рождаются же онѣ вовсе не имъ, а самими же его учениками.

Но эти слова Сократа возбуждаютъ такой вопросъ: почему же онъ думалъ, что не сообщаетъ своимъ ученикамъ никакихъ новыхъ мыслей, а всего лишь помогаетъ выяснить, дать полный отчетъ въ тѣхъ мысляхъ, которыя уже имѣются въ ихъ головахъ? И иронический отвѣтъ самого Сократа: "вѣдь и самъ то я знаю только то, что ничего не знаю", насъ, конечно, не удовлетворитъ; ибо въ немъ въ другой формѣ содержится простое повтореніе того же самаго заявленія, что онъ не сообщаетъ своимъ ученикамъ никакихъ новыхъ мыслей. Подлинное же объясненіе правъ Сократа на подобное заявленіе таково: Сократъ обучалъ главнымъ образомъ искусству устанавливать правильныя опредѣленія общихъ понятій. Но установка опредѣленія какого-либо понятія не создаетъ его впервые; напротивъ, она предполагаетъ его уже существующимъ въ нашей головѣ и всего только выясняетъ его содержаніе. Вѣдь нельзя же опредѣлить такое понятіе, какого еще нѣтъ у насъ. Поэтому ученики Сократа въ своихъ собесѣдованіяхъ съ нимъ, дѣйствительно, не пріобрѣтали новыхъ понятій, а лишь выясняли съ его помощью тѣ, какія уже были въ ихъ головахъ. Такимъ

образомъ, называя свое преподаваніе мезвтикой, повиваніемъ, Сократъ въ образахъ высказываетъ то правило логики, что опредѣленіе каждаго понятія всего лишь дѣлаетъ насквозь яснымъ его содержаніе, а вовсе не создаетъ его впервые.

Сказаннымъ и исчерпывается ученіе Сократа, поскольку оно касается знанія. Важно же оно не только тѣмъ, что возстановляло увѣренность въ возможности общеобязательнаго знанія, но еще и тѣмъ, что въ лицѣ Сократа человѣческій умъ сталъ впервые умышленно и систематически вглядываться въ наши мысли съ логической точки зрѣнія, и подобное же, т.е. умышленное и систематическое разсмотрѣніе ихъ съ этой точки зрѣнія подъ вліяніемъ Сократа продолжается у одного изъ его учениковъ - Платона, а въ лицѣ ученика послѣдняго-Аристотеля приводитъ къ возникновенію логики. А все это сдѣлало навсегда невозможнымъ софистическій скептицизмъ, т.е. такой видъ скептицизма, какой проповѣдывался софистами, и который сводился къ софистическимъ /а на языкѣ древности къ эристическимъ/ опроверженіямъ и доказательствамъ любого мнѣнія. Впослѣдствіи если и появлялся скептицизмъ, то совсѣмъ въ иномъ видѣ, чѣмъ у софистовъ, и обосновывался иначе, чѣмъ у нихъ, не съ помощью софизмовъ.

Послѣдніе, напротивъ, встрѣчаются послѣ Сократа лишь у защитниковъ какого-либо чисто-догматическаго ученія, которое на самомъ дѣлѣ виситъ на воздухѣ, но выставляется, какъ основательно доказанное. Такъ, въ наши

времена софизмы обязательно встрѣчаются у любого защитника любой метафизики, выставляемой не въ видѣ вѣры, а въ видѣ знанія.

Прежде чѣмъ переходить къ этикѣ Сократа, замѣтимъ еще,что его убѣжденіе, будто бы ему приходится всего только повивать мысли своихъ учениковъ, будто бы послѣдніе не пріобрѣтаютъ впервые на своихъ бесѣдахъ съ нимъ самихъ мыслей, образующихъ то знаніе, къ которому они приходили на этихъ бесѣдахъ, конечно, вело къ тому заключенію, что знаніе намъ прирождено, что поэтому каждому учителю приходится всего только его выяснить,а не сообщать впервые своимъ ученикамъ.Но нельзя рѣшить вопроса, сдѣлалъ ли самъ Сократъ такой выводъ изъ своего ученія или нѣтъ.За то несомнѣнно, что тотъ изъ его многочисленныхъ учениковъ,который одинъ только сполна усвоилъ всѣ его взгляды на знаніе, именно - Платонъ, былъ твердо убѣжденъ въ прирожденности всякаго истиннаго знанія.

То кажущееся знаніе, которое состоитъ всего лишь въ мнѣніяхъ /δόξα/, внушаемыхъ чувственными воспріятіями /αἴσθησις/, показывающими намъ вещи не въ ихъ истинномъ, но въ кажущемся видѣ, конечно,учитъ Платонъ, возникаетъ въ насъ по мѣрѣ работы нашихъ чувствъ.Но знаніе истиннаго бытія, знаніе, которое поэтому и само должно считаться подлиннымъ или истиннымъ знаніемъ, по словамъ Платона, намъ прирождено. Оно было пріобрѣтено не нами самими какимъ бы то ни было путемъ, но нашей

душой, когда насъ самихъ еще не было на свѣтѣ, когда она еще не воплотилась въ наше тѣло и созерцала истинное бытіе безъ помощи обманывающихъ ее органовъ чувствъ, а прямо, непосредственно, такъ что видѣла его въ его подлинномъ видѣ, а не въ томъ кажущемся, въ какомъ оно представляется чувствамъ. Вотъ это, т.е. истинное знаніе, сохраняется въ ней и послѣ ея воплощенія въ наше тѣло въ видѣ воспоминаній объ истинномъ бытіи, которыя пробуждаются въ насъ, когда мы сталкиваемся съ такими отраженіями истиннаго бытія въ кажущемся, воспринимаемомъ нашими чувствами, которыя дѣлаютъ послѣднее похожимъ на первое. Это-то сходство и пробуждаетъ означенныя воспоминанія /ἀνάμνησις/, послѣ чего мы ихъ выясняемъ все больше и больше. Поэтому и Платонъ, подобно Сократу, считалъ преподаваніе или обученіе всего лишь выясненіемъ того, что уже есть въ головѣ ученика, какъ онъ объ этомъ прямо говоритъ въ діалогѣ "Федонъ", /подлинность котораго никѣмъ не оспаривается/, именно въ мѣстѣ, посвященномъ ученію о предсуществованіи души, т.е. объ ея существованіи до воплощенія въ нашемъ тѣлѣ, и съ этимъ вполнѣ согласуется ученіе, изложенное въ діалогѣ "Менонъ", подлинность котораго, однако, оспаривается кое-кѣмъ.

Но ученіе о знаніи для самого Сократа было не цѣлью, а лишь средствомъ. На первомъ же планѣ его дѣятельности въ его собственныхъ глазахъ стояла этика. Подобно тому, какъ онъ убѣжденъ, что онъ только повиваетъ

уже существующія у его учениковъ мысли,что послѣднія для превращенія въ знаніе нуждаются всего лишь въ ихъ выясненіи,такъ точно въ его этикѣ сквозитъ убѣжденіе, что нравственныя стремленія, т.е. стремленія къ добру, уже существуютъ у каждаго человѣка и для своего превращенія въ добродѣтель нуждаются всего лишь въ ихъ выясненіи,т.е. нужно лишь выяснить,что такое добро,а какъ только это сдѣлано,такъ человѣкъ уже отъ одного этого становится добродѣтельнымъ.Порокъ происходитъ только отъ недостатка знанія,отъ заблужденія. Въ самомъ дѣлѣ:

Наиважнѣйшимъ пунктомъ этики Сократа служитъ его ученіе, что добродѣтель есть знаніе, именно знаніе добра;вѣдь нельзя,говоритъ Сократъ,быть добродѣтельнымъ, не зная добра. Какъ бы много добра ни дѣлало бы намъ любое животное,оно еще не добродѣтельно /т.е.у него еще нѣтъ нравственности/,потому что оно не знаетъ /не понимаетъ/ добра и дѣлаетъ его,не давая себѣ отчета, причиняетъ ли оно зло или добро.Добродѣтель /или,говоря языкомъ болѣе привычнымъ для насъ,нравственность/ только тамъ,гдѣ добро дѣлается съ знаніемъ /или пониманіемъ/ того, что оно добро.

И если бы Сократъ ограничился однимъ лишь этимъ указаніемъ на неустранимость знанія /или пониманія/ добра изъ понятія добродѣтели /или нравственности/,на то,что съ устраненіемъ перваго устраняется и вторая, то трудно было бы спорить противъ него.Но онъ не оста-

навливается на томъ, чтобы выставить знаніе /или пониманіе/ добра, какъ условіе, всего только необходимое, хотя еще и недостаточное для добродѣтели. Напротивъ, онъ считаетъ его условіемъ не только необходимымъ, но и вполнѣ достаточнымъ для нея. Знаніе добра и составляетъ добродѣтель: послѣдняя состоитъ ни въ чемъ другомъ, какъ только въ этомъ знаніи. Доказываетъ же это Сократъ тѣмъ,что всякій хочетъ добра: никто добровольно не золъ, и если дѣлаетъ зло, то только потому, что не знаетъ добра и принимаетъ зло за добро.

Конечно, такое доказательство ошибочно, какъ исходящее скрытымъ образомъ изъ той же самой мысли, которая доказывается въ немъ, такъ что если оно и доказываетъ что-нибудь, то только существованіе у Сократа твердаго убѣжденія, будто бы люди отъ природы обязательно стремятся только къ добру.

Такимъ образомъ, Сократъ служитъ представителемъ самаго крайняго этическаго интеллектуализма,т.е. направленія, считающаго знаніе или пониманіе добра, вообще чисто интеллектуальный элементъ, наиважнѣйшей частью нравственности. Онъ даже доходитъ до такой крайности,что считаетъ этотъ элементъ, именно - знаніе добра, не только наиважнѣйшей частью нравственности, а прямо всей нравственностью.А такой взглядъ,безспорно,ошибочный,если даже и соглашаться съ болѣе умѣренными видами этическаго интеллектуализма.

Чѣмъ же объяснить ошибку Сократа? Во-первыхъ,

свойственной вообще всѣмъ людямъ наклонностью судить по себѣ о другихъ, наклонностью, неизбѣжность которой обусловлена тѣмъ, что нельзя прямо созерцать чужую душу, нельзя непосредственно видѣть то, что происходитъ въ ней, а можно объ этомъ только заключать и въ той степени, въ какой мы успѣли ознакомиться со своей. Самъ же Сократъ былъ человѣкомъ столь нравственно высокимъ, что онъ, дѣйствительно, могъ бы сдѣлать какое либо зло только въ силу заблужденія, только въ силу незнанія, въ чемъ состоитъ добро, такъ что для него-то самого, дѣйствительно, нужно было только выяснить добро, и уже отъ одного этого онъ будетъ вполнѣ добродѣтельнымъ; а по себѣ онъ судилъ обо всѣхъ. Во-вторыхъ, указанной ошибкѣ содѣйствовало и то обстоятельство, что во времена Сократа нравственность была расшатана именно вслѣдствіе отрицанія возможности какого бы то ни было обще-обязательнаго знанія, въ томъ числѣ и обще-обязательнаго знанія добра, проповѣдью, что и относительно добра можно все, что угодно, доказать и опровергнуть. А это внушало мысль, что стоитъ только найти обще-обязательное пониманіе добра, какъ появится и добродѣтель.

Но какъ бы ни объяснять ошибку Сократа, т.е. крайность его интеллектуализма въ этикѣ, изъ его ученія о тожествѣ добродѣтели съ знаніемъ вытекало и было выведено имъ два тѣсно связанныхъ другъ съ другомъ слѣдствія, изъ которыхъ второе снова дѣлало его очень похожимъ на софистовъ. Во-первыхъ, изъ этого ученія вы-

ходило, что добродѣтель по существу своему одна, именно-знаніе добра, а разныя добродѣтели отличаются другъ отъ друга не больше, чѣмъ разныя части знанія, и каждая изъ нихъ сводится всего лишь къ знанію какого-либо особаго вида добра. Такъ, справедливость - знаніе о томъ, какъ надо поступать съ людьми, благочестіе - знаніе, какъ вести себя относительно боговъ, мужество - знаніе того, что надо избѣгать, и чего не слѣдуетъ страшиться и т.д. Во-вторыхъ, отсюда выходило, что каждой добродѣтели можно обучить любого человѣка путемъ преподаванія ему науки, мудрости; ибо стоило только путемъ этого преподаванія обучить его, въ чемъ состоитъ эта добродѣтель, то онъ уже овладѣетъ ею. А вотъ это слѣдствіе невольно напоминаетъ, что софисты обѣщали своимъ преподаваніемъ обучить учениковъ добродѣтели, именно - той, которая нужна для веденія общественныхъ и государственныхъ дѣлъ. /Сравн. выше, стр. 98/.

Но въ чемъ же состоитъ то добро вообще, къ знанію котораго сводится всякая добродѣтель? По характеру дѣятельности Сократа у него не могло быть систематически разработанной теоріи: вѣдь онъ ничего не писалъ, а въ своемъ преподаваніи никогда не пользовался лекціоннымъ методомъ, а всего лишь собесѣдованіями, т.е. всего лишь практическими занятіями. Поэтому неудивительно, что взглядъ на добро вообще остался у Сократа какимъ то колеблющимся, неразработаннымъ. Съ одной стороны, онъ склоняется къ относительности добра, т.е. къ пониманію

его, какъ пользы для кого-нибудь, такъ что въ немъ нѣтъ ничего обязательнаго независимо отъ его пользы. Такъ, въ ксенофонтовскихъ "Воспоминаніяхъ" /III,8/на вопросъ Аристиппа, что такое добро, Сократъ сперва спрашиваетъ, о какомъ добрѣ говоритъ Аристиппъ: о пригодномъ ли противъ лихорадки, болѣзни глазъ, голода и т.п.?На отрицательный-же отвѣтъ Аристиппа Сократъ заявляетъ, что если его спрашиваютъ не о такомъ добрѣ, которое пригодно къ чему-нибудь, то онъ его не знаетъ и не видитъ надобности знать,что все хорошо для того, для чего оно полезно и пригодно.Но, съ другой стороны, Сократъ заботу о душѣ и объ ея усовершенствованіи считаетъ необходимой безусловно, независимо отъ приносимой ею пользы, и вмѣстѣ съ тѣмъ допускаетъ существованіе такихъ законовъ, которые сохраняютъ повсюду свою силу, даже оставаясь неписанными, которые поэтому приходится считать не человѣческимъ, а только божескимъ установленіемъ. Не могли же всѣ люди, да еще говорящіе, вдобавокъ, разными языками, собраться когда-либо вмѣстѣ для установленія этихъ законовъ. Такими законами служатъ, напр., обязанность почитать боговъ, родителей, быть благодарнымъ за оказанное добро и т.п.Такимъ образомъ,Сократъ склоняется также и къ пониманію добра, какъ безусловно, а не относительно цѣннаго,т.е. цѣннаго и обязательнаго само по себѣ,независимо отъ приносимой имъ пользы,а поэтому одинаково обязательнаго для всѣхъ и каждаго,а не только для тѣхъ,кто нуждает-

ся въ той или другой пользѣ.

Можно даже сказать, что такой взглядъ на добро, т. е. признаніе чего-то, какъ безусловно обязательнаго встрѣчается у Сократа чаще другого, чѣмъ онъ рѣзко отличается отъ софистовъ, которые всякое добро послѣдовательно отожествляли съ личной пользой, т.е. съ пользой для того, кто дѣлаетъ это добро, которые не допускали въ умномъ /мудромъ, какъ они выражались/ человѣкѣ никакихъ другихъ мотивовъ, кромѣ своекорыстныхъ. Поэтому въ то время, какъ софисты сводили право къ силѣ, т.е. допускали только право сильнаго, Сократъ, хотя и проколебался всю жизнь между допущеніемъ относительности и безусловности добра /или, говоря нашимъ языкомъ, между относительной и безусловной обязательностью нравственнаго долга, о которой подробнѣе см. во 2-мъ изданіи „Логики, какъ части теоріи познанія" стр. 434-436/, все-таки, никогда не становился въ вопросѣ о правѣ на точку зрѣнія софистовъ.

Какъ велика въ этомъ случаѣ разница между нимъ и софистами, особенно ясно свидѣтельствуетъ его споръ съ софистомъ Трразимахомъ, приведеннымъ въ платоновскомъ „Государствѣ". Здѣсь Сократъ утверждаетъ, что властитель, понимающій свое подлинное назначеніе, ищетъ пользы не для себя, а для подвластныхъ. Трразимахъ же насмѣшливо возражаетъ: "скажи, Сократъ, у тебя и до сихъ поръ есть нянька, которая вытирала бы тебѣ носъ?

Вѣдь ты до сихъ поръ еще не умѣешь отличить овецъ отъ овчарей. Ты все еще такъ далекъ отъ пониманія праваго и неправаго, что остаешься въ неизвѣстности, что на самомъ дѣлѣ правда есть такое чужое добро, которое полезно властителю и напротивъ - вредно подвластнымъ. Надъ праведными простяками начальствуетъ неправда, и они дѣлаютъ полезное сильнѣйшему и, служа ему, содѣйствуютъ его добру, а вовсе не своему. Праведный во всемъ ниже неправеднаго. Въ частныхъ сдѣлкахъ праведный всегда будетъ въ накладѣ сравнительно съ неправеднымъ. Въ дѣлахъ общественныхъ праведный всегда платитъ больше неправеднаго, а отъ государства получаетъ меньше. При отправленіи государственныхъ должностей праведный, отдавая все свое время службѣ, приведетъ собственныя дѣла въ разстройство, а между тѣмъ по своей праведности не получитъ никакой выгоды отъ службы, а еще навлечетъ на себя гнѣвъ своихъ родныхъ и знакомыхъ за неугожденіе имъ въ противность правдѣ. Люди, конечно, порицаютъ неправду, но не потому, чтобы страшились совершить ее сами, а потому, что боятся потерпѣть ее отъ другихъ. Святотатцы, разбойники, воры, конечно, называются злодѣями. Но того, кто сверхъ захвата имущества гражданъ поработитъ себѣ и ихъ самихъ, называютъ счастливымъ человѣкомъ. Праведное есть полезное сильнѣйшему; неправедное же полезно подвластнымъ".

Итакъ, Трасимахъ сводитъ право къ силѣ, при этомъ онъ преклоняется предъ этой силой, признаетъ ея естест-

венное и необходимое господство: существующій въ государствѣ порядокъ представляется ему выраженіемъ вполнѣ естественнаго и необходимаго превосходства силы надъ безсиліемъ. Еще дальше идетъ Калликлъ въ діалогѣ Платона „Горгій". Только для него государство есть <u>заговоръ толпы слабыхъ противъ сильнѣйшихъ</u> и имѣющихъ поэтому больше естественныхъ правъ.

„Я думаю, говоритъ Калликлъ, что издающіе законы суть люди слабые, и таково большинство. Дабы застращать болѣе сильныхъ людей, могущихъ присвоить себѣ что-либо большее по сравненію съ этими законодателями, они говорятъ, будто бы это неправедно; сами же они довольны и тѣмъ, если имѣютъ равную долю съ сильнѣйшими. Поэтому съ точки зрѣнія закона и говорится, будто присваивать себѣ больше, чѣмъ имѣетъ большинство, гнусно и неправедно. Согласно же съ природой сильнѣйшій предъ слабѣйшимъ <u>долженъ</u> имѣть преимущество. Подтвержденіе этого мы находимъ и у животныхъ и въ людскихъ семьяхъ и государствахъ. На какое право опирался Ксерксъ, когда выступилъ противъ Греціи, какъ не на естественное право? Въ этихъ случаяхъ люди поступаютъ согласно съ природой, а не съ произвольно нами выдуманнымъ закономъ, дабы искалѣчить лучшихъ и сильнѣйшихъ и поработить ихъ себѣ, внушая, что между гражданами должно быть равенство. Но когда кто-либо, обладая достаточной силой, сброситъ съ себя все связывающее его, и попретъ ногами всѣ противные природѣ законы, тогда бывшій рабъ станетъ господи-

номъ, и тогда въ полномъ блескѣ проявится то, что согласно съ природой. Естественная правда состоитъ въ томъ, чтобы все, чѣмъ владѣютъ слабѣйшіе, принадлежало сильнѣйшимъ."

Вмѣстѣ съ тѣмъ Калликлъ выступаетъ рѣшительнымъ сторонникомъ ничѣмъ неограниченнаго личнаго произвола. „Какъ можетъ, восклицаетъ онъ, - человѣкъ стать счастливымъ, если онъ рабъ чего бы то ни было? Въ томъ и состоитъ праведное, что хотящій слѣдовать вѣрному пути по возможности усиливалъ свои пожеланія, а не обуздывалъ ихъ, и чтобы онъ могъ содѣйствовать ихъ исполненію. Но это-то и невозможно для большинства; поэтому они и порицаютъ такіе поступки, стараясь изъ стыда скрыть свое бессиліе и называя необузданность чѣмъ-то гнуснымъ. Они-то и дѣлаютъ лучшихъ по природѣ людей рабами и восхваляютъ благоразуміе и праведность изъ-за того, что сами-то не въ состояніи удовлетворить своимъ желаніямъ по недостатку мужества. Но что можетъ быть гнуснѣе для людей, способныхъ достигнуть могущества, какъ не такое благоразуміе и праведность? Они могли бы наслаждаться всѣми благами, а между тѣмъ ставятъ надъ собой господиномъ изданный большинствомъ законъ. Въ наслажденіи, въ необузданности, въ независимости состоятъ добродѣтель и счастье. Все же прочее-противное природѣ добродушіе, дѣло условнаго соглашенія, пустая болтовня."

Кто знакомъ съ Ницше, тотъ, конечно, согласится, что по <u>содержанію</u> /а не по стилю изложенія/ своего уче-

нія /о сверхчеловѣкѣ, морали сильныхъ и слабыхъ и т.п./ онъ всего только хорошо забытый Калликлъ, и что его переоцѣнка всѣхъ цѣнностей была уже давно продѣлана софистами. Точно также легко замѣтить сходство Тразимаха съ ученіемъ марксизма о классовой борьбѣ, особенно если каждое изъ этихъ ученій разсматривать не какъ нравственную заповѣдь, не какъ требованіе того, чему слѣдуетъ быть, но какъ описаніе того, что часто, если не чаще всего, происходитъ на дѣлѣ. А Марксъ вѣдь не то, что большинство россійской молодежи: онъ читалъ Платона. Такъ не былъ ли въ числѣ вдохновителей Маркса, между прочимъ, и Платонъ? И не подъ вліяніемъ ли, между прочимъ,Платона созрѣлъ Ницше? Отсюда ясно, что хотя не всѣмъ подъ силу сдѣлаться столь вліятельными авторами, какъ Марксъ, и хотя бы даже какъ Ницше, но всѣмъ было бы полезно читать Платона. Какъ самъ онъ, такъ и выводимыя имъ разнообразнѣйшія лица внушатъ много оригинальныхъ мыслей. Правда, для незнающихъ или слабо знающихъ по-гречески при его чтеніи на русскомъ языкѣ почти всегда, но и то не всегда, приходится имѣть дѣло съ тяжеловѣснымъ переводомъ Карпова, нуждающимся въ дальнѣйшей обработкѣ, но на западныхъ языкахъ есть изящные, вполнѣ удовлетворяющіе литературнымъ требованіямъ, переводы.

Чтобы закончить ученіе Сократа остается прибавить пару словъ объ его религіозныхъ воззрѣніяхъ, т.е. о взглядахъ на божество и судьбы души.

По всему замѣтно, что онъ вѣрилъ въ безсмертіе души. Да и Платонъ въ своемъ „Федонѣ" врядъ ли вывелъ бы его въ день его казни бесѣдующимъ о безсмертіи души и даже всячески доказывающимъ ея безсмертіе, если бы Сократъ не имѣлъ такой вѣры.

Правда, ни одно изъ этихъ доказательствъ не могло принадлежать Сократу: они предполагаютъ уже готовой философскую теорію, которую впервые построилъ Платонъ. Самъ же Сократъ никогда не доказывалъ безсмертія души. Болѣе того: онъ иногда, напримѣръ, въ „Апологіи" Платона, ведетъ разсужденіе, исходя и изъ предположенія существованія загробной жизни и изъ предположенія, что ея нѣтъ. Такимъ образомъ, приходится заключить, что онъ вѣрилъ въ безсмертіе, но считалъ свою вѣру недоказуемой, т.е. такой вѣрой, которая не можетъ превратиться въ знаніе, а должна оставаться только вѣрой. Это и понято: коль скоро Сократъ отвергалъ возможность надежнаго ученія о природѣ, то не могъ же онъ допускать возможность ученія о томъ, смертна или безсмертна природа души.

Что же касается вопроса о божествѣ, то Сократъ исполнялъ и другимъ всегда совѣтовалъ исполнять всѣ требованія національнаго культа боговъ. Даже собираясь выпить присужденную ему чашу яда, стало быть - когда онъ уже могъ быть вполнѣ искреннимъ, когда уже больше нечего было опасаться и осторожничать, онъ хочетъ сдѣлать изъ нея возліяніе богамъ, но отказавшись отъ этого изъ-за малаго количества напитка, онъ все-таки обращается къ нимъ съ

молитвой. И его послѣдними словами передъ смертью было напоминаніе о жертвенномъ пѣтухѣ. /См. выше описаніе его смерти/.

Въ связи съ этимъ стоитъ и его мнѣніе, приводимое въ „Воспоминаніяхъ" Ксенофонта, что поклоняться богамъ въ каждой странѣ надо такъ, какъ предписываютъ ея законы. Онъ даже /опять-таки въ „Воспоминаніяхъ" Ксенофонта/, рѣшался доказывать существованіе если не опредѣленныхъ тѣхъ или другихъ боговъ, то, по крайней мѣрѣ, боговъ вообще, божества, разумнаго управляющаго міромъ начала.

Для этой цѣли онъ ссылался, во-первыхъ, на цѣлесообразность устройства человѣка, которую понималъ, какъ приспособленность человѣка къ окружающему его міру. Именно: въ послѣднемъ, говорилъ онъ, есть свѣтъ, краски, вкусы и т.д., а у человѣка глаза, чтобы видѣть свѣтъ и краски, носъ, чтобы обонять, и т.д., словомъ - соотвѣтственные органы, чтобы пользоваться окружающей природой для своего блага. А это, говорилъ онъ, можетъ быть объяснено только заботами боговъ о человѣкѣ. Во-вторыхъ, допуская /какъ, вѣроятно, это дѣлали и всѣ аѳиняне его времени/, что все, - въ томъ числѣ и человѣкъ, состоитъ изъ смѣшенія четырехъ стихій - земли, воды, воздуха и огня, онъ считалъ невозможнымъ, нелѣпымъ думать, будто бы человѣкъ, состоя изъ смѣшенія лишь малаго количества этихъ стихій, обладаетъ управляющимъ имъ разумомъ, а вселенная, состоящая изъ тѣхъ же самыхъ стихій, но

взятыхъ во всемъ ихъ объемѣ, окажется лишенной подобнаго, т. е. управляющаго ею, разума.

Конечно, всѣ эти доказательства составляютъ нѣкоторую непослѣдовательность со стороны Сократа, коль скоро онъ отвергалъ возможность подлиннаго знанія о природѣ. Конечно, при такихъ условіяхъ Сократу и здѣсь слѣдовало бы ограничиться такой вѣрой въ божество, которая была бы чужда всякихъ попытокъ превратить ее въ знаніе. Но это одна изъ непослѣдовательностей, отдѣлаться отъ которой едва ли не труднѣе всего. И Сократъ вовсе не единственный философъ, считающій возможнымъ доказать существованіе Бога послѣ того, какъ имъ отринуты тѣ условія, при которыхъ- бы позволительными попытки такихъ доказательствъ. Такъ напр., Локкъ /ум. въ 1704 г./ отрицалъ возможность какой-бы то ни было метафизики въ видѣ знанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ былъ убѣжденъ, что можно доказать существованіе Бога.

Вотъ и все ученіе Сократа. Какъ видимъ, оно невелико и мало разработано. Оно ограничилось всего лишь начатками, какъ бы зародышами логики и этики. И легко понять, почему оно не могло пойти далеко. - Сократъ ничего не писалъ, лекцій не читалъ и ограничивался, такъ сказать, одними лишь практическими занятіями, собесѣдованіями на разныя этическія темы. Но на однихъ лишь практическихъ занятіяхъ ни ученики, ни учитель не могутъ далеко уйти. При подвижномъ, измѣняющемся составѣ кружка занимающихся, подобныя занятія принуждены всегда вра-

щаться въ однихъ лишь начаткахъ изучаемой науки: въ противномъ случаѣ вновь поступившіе члены кружка не въ силахъ участвовать въ занятіяхъ. Систематическое и непрерывное движеніе впередъ, съ помощью однихъ лишь практическихъ занятій, было бы возможно только въ томъ случаѣ, если бы кружокъ занимающихся навсегда замкнулся и остался навсегда неизмѣняемымъ по своему составу. Но тогда рано или поздно произойдетъ одно изъ двухъ:или этотъ кружокъ распадется на отдѣльные индивидуумы, самостоятельно и порознь изучающіе данную науку /ибо его члены **выростутъ** изъ ученическихъ пеленокъ,и сами станутъ на ноги въ этой наукѣ/; или же, въ лучшемъ и необычайно рѣдкомъ случаѣ этотъ ученическій кружокъ превратится въ ученое общество, занятое коллективной разработкой данной науки, и прежній учитель станетъ, самое большее, всего лишь предсѣдателемъ этого ученаго общества. Но Сократъ всегда былъ учителемъ, всегда стремился къ учительству, и кружокъ его собесѣдниковъ безпрестанно мѣнялся.

Строго говоря, они даже и не могли считаться его учениками въ точномъ смыслѣ этого слова, ибо систематически учились вовсе не у него, а чаще всего у софистовъ. Его же они только любили, дорожили каждой возможностью быть и бесѣдовать съ нимъ или же съ затаеннымъ дыханіемъ слушать его собесѣдованіе съ кѣмъ-нибудь изъ нихъ. Да и гдѣ происходили эти кружковыя бесѣды, которыя, однако, отнимали у Сократа рѣшительно все время, кромѣ

необходимаго для заработка хоть какихъ-нибудь средствъ къ жизни? Конечно, не въ его убогомъ и тѣсномъ домишкѣ, гдѣ, вѣроятно, даже не было бы слышно другъ друга за трескотней Ксантиппы. Для этихъ бесѣдъ не было никакого опредѣленнаго мѣста, а велись онѣ то въ городскомъ саду, то подъ какимъ-нибудь портикомъ, то въ какой-либо гимназіи и т.п., словомъ - вездѣ, гдѣ для всѣхъ собесѣдниковъ можно было бы найти достаточную защиту и отъ палящаго солнца и отъ дождя, послѣдній же мѣсяцъ жизни Сократа - въ тюрьмѣ.

И при этихъ бесѣдахъ даже ходъ каждой отдѣльной изъ нихъ нерѣдко внезапно измѣнялся подъ вліяніемъ вмѣшавшагося въ нее софиста или любящаго поспорить прохожаго. Всѣ же вмѣстѣ онѣ и подавно не могли составить никакого систематическаго обученія, никакой систематической разработки опредѣленной теоріи. При всѣхъ этихъ условіяхъ ученіе Сократа, разумѣется, не могло пойти дальше самыхъ первыхъ начатковъ логики и этики.

Но тѣмъ поразительнѣе тотъ фактъ, который свидѣтельствуетъ о необычайно широкомъ вліяніи Сократа, фактъ возникновенія среди его учениковъ цѣлыхъ пяти школъ. Такого факта до Сократа никогда еще не было. Да и послѣ него подобный фактъ встрѣчается только однажды, въ лицѣ Канта: подъ вліяніемъ послѣдняго тоже возникло нѣсколько философскихъ системъ. Конечно, и тамъ и здѣсь необычайно широкое вліяніе зависитъ отъ того, что и Сократъ и Кантъ пошли въ разработкѣ философіи не только вполнѣ

новымъ, но еще тѣмъ самымъ новымъ путемъ, который былъ вполнѣ подготовленъ всѣмъ прежнимъ развитіемъ философіи, какъ логически неизбѣжное слѣдствіе этого развитія.

Но у Сократа при объясненіи необычайной широты его вліянія надо поставить кое-что и за счетъ его личнаго обаянія. Вѣдь не даромъ же каждая изъ пяти школъ, основанныхъ его учениками, хотѣла считаться непремѣнно сократовской, непремѣнно такой, которая всего лишь продолжаетъ дѣятельность Сократа.

Въ дѣйствительности-же изо всѣхъ его учениковъ только одинъ вполнѣ понялъ и сполна усвоилъ его ученіе, именно - Платонъ; остальные же искали то существенно новое, чѣмъ отличалось ученіе Сократа, вовсе не тамъ, гдѣ оно было въ дѣйствительности, и, усвоивъ его лишь частичнымъ образомъ, соединяли часть воззрѣній Сократа съ взглядами прежнихъ философовъ. За это историки философіи часто называютъ всѣ школы, основанныя учениками Сократа, кромѣ платоновской, полусократовскими. Эти школы не поняли, что въ лицѣ Сократа совершилось открытіе логической точки зрѣнія на мышленіе, что Сократъ открылъ возможность и важность разсматривать наши мысли съ чисто логической точки зрѣнія, и считали существенно новымъ въ ученіи Сократа вовсе не это открытіе, но его этическія воззрѣнія[x]. Правда, въ глазахъ самого Сократа

x/ Разсматривать мысли съ чисто логической точки зрѣнія, это значитъ отвлекаться при ихъ разсмотрѣніи отъ способа ихъ происхожденія или возникновенія въ сознаніи, отъ

послѣднія составляли главную цѣль всей его дѣятельности; но вѣдь сами по себѣ, взятыя отдѣльно отъ его ученія о знаніи, они обязательно оставались бы вполнѣ произвольными мнѣніями до тѣхъ поръ, пока нельзя убѣдиться въ возможности общеобязательнаго знанія. Поэтому неудивительно, что нѣкоторые изъ полусократовцевъ, именно - Аристиппъ и Антисѳенъ, соединяли усвоенную ими часть воззрѣній Сократа даже со взглядами софистовъ.

Замѣтимъ кстати: Виндельбандъ характеризуетъ всѣ полусократовскія школы, какъ различныя развѣтвленія софистики, слегка задѣтыя въ своемъ развитіи геніемъ Сократа. Но это вѣрно только въ примѣненіи къ школамъ Аристиппа /гедонической/ и Антисѳена /цинической/, а не ко всѣмъ четыремъ: двѣ другихъ соединяли часть сократовскихъ воззрѣній съ элейскими. Это - мегарская школа, основанная уроженцемъ Мегары - Эвклидомъ,и элидо-эретрійская, основанная уроженцемъ Элиды - Федономъ и перенесенная однимъ изъ его учениковъ, Менедемомъ, на свою родину, въ Эретрію, вслѣдствіе чего она и называется Элидо-Эретрійской.

Эвклида, основателя мегарской школы, не слѣдуетъ смѣшивать съ знаменитымъ Эвклидомъ-математикомъ, иначе съ Эвклидомъ александрійскимъ, который первый система-

---

состава переживанія, происходящаго при этихъ мысляхъ, даже отъ ихъ принадлежности какому бы то ни было сознанію,и обращать вниманіе только на ихъ доказанность или недоказанность, а также на то, что именно въ нихъ мыслится,и въ связи со всѣмъ этимъ на ихъ годность или негодность для знанія. Выяснить же происхожденіе мысли или составъ происходящаго при ней душевнаго переживанія,это значитъ разсматривать ее съ психологической точки зрѣнія.

тически изложилъ геометрію: Эвклидъ-математикъ жилъ около 300 г. до Р.Хр., т.е. почти на сто лѣтъ позже Эвклида мегарскаго. Эвклидъ мегарскій съ юныхъ лѣтъ почувствовалъ любовь къ философіи и тщательно изучалъ сочиненія Парменида и другихъ элейцевъ. Чрезъ изученіе Зенона онъ усвоилъ эристическое искусство, которое служило его отличительной чертой даже послѣ знакомства съ Сократомъ, порицавшимъ его за это, какъ софиста. Слушать Сократа было для него такимъ наслажденіемъ, что онъ нерѣдко изъ-за этого рисковалъ жизнью. Вслѣдствіе вражды, возникшей между Мегарой и Аѳинами, въ послѣднихъ издали законъ, по которому каждый мегарянинъ, оказавшійся въ Аѳинахъ, былъ умерщвляемъ. Но это не пугало Эвклида, и онъ часто приходилъ въ Аѳины ночью, переодѣвшись въ женское платье, чтобы только побесѣдовать съ Сократомъ два-три часа. /Мегара находилась къ западу отъ Аѳинъ верстахъ въ 15/. Послѣ же смерти Сократа Эвклидъ пріютилъ у себя на довольно долгое время большинство его учениковъ, когда они, опасаясь преслѣдованій, всѣ спѣшно разъѣхались изъ Аѳинъ, гдѣ народъ былъ сильно раздраженъ противъ тѣхъ, кто былъ извѣстенъ, какъ друзья и ученики казненнаго философа.

Эвклидъ заимствовалъ у элейцевъ тотъ взглядъ, что бытіе едино, а у Сократа, что добро дѣйствительно существуетъ, и вывелъ изъ всего этого, что бытіе, оставаясь единымъ, называется различными именами, такъ что бытіе, единое, добро, разумъ, мудрость, - все это обозна-

чаетъ одно и то же. Свои положенія эта школа, подобно элейской, конечно, должна была защищать при помощи софизмовъ, и она достигла въ этомъ отношеніи такой виртуозности, что почти всѣ ея представители были извѣстны какъ искуснѣйшіе эристы, изобрѣвшіе множество искусныхъ софизмовъ. Въ концѣ IV в. мегарская школа сблизилась по своему ученію съ циническою, ибо одинъ изъ ея руководителей, Стилпонъ, раньше чѣмъ присоединиться къ ней, былъ ученикомъ знаменитаго циника Діогена и внесъ въ нее многое изъ циническихъ ученій. Въ третьемъ же вѣкѣ, когда возникла стоическая школа, основанная ученикомъ Стилпона Зенономъ изъ Китія /города на островѣ Кипрѣ/, съ ней слилась и мегарская, такъ что послѣдняя просуществовала около ста лѣтъ.

Школа же Элидо-Эретрійская была основана тѣмъ самымъ Федономъ, по имени котораго названъ тотъ платоновскій діалогъ, гдѣ Федонъ повѣствуетъ о бесѣдѣ Сократа съ учениками въ день его казни /о добрѣ и безсмертіи/, равно какъ и о самой смерти Сократа. Свѣдѣнія объ этой школѣ очень скудны. Но по всему замѣтно, что она мало чѣмъ отличалась отъ мегарской, т.е. подобно послѣдней соединяла воззрѣнія Сократа, усвоенныя ею частичнымъ образомъ, съ элеизмомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ и судьба этой школы была такова же, какъ Мегарской. Тотъ самый Менедемъ, который перенесъ ее изъ Элиды на свою родину въ Эретрію /городъ на остр. Эвбеѣ/, былъ, прежде чѣмъ сдѣлаться главой этой школы, ученикомъ Стилпона, подъ влія-

ніемъ котораго ввелъ много циническихъ воззрѣній въ эту школу. И, подобно мегарской, она тоже затерялась въ началѣ III вѣка въ стоической школѣ.

Двѣ же остальныхъ полусократовскихъ школы соединяли частично усвоенныя ими воззрѣнія Сократа съ софистическими въ двухъ главныхъ развѣтвленіяхъ софистики: въ протагоровскомъ /такъ поступалъ Аристиппъ, основатель гедонической, иначе - Киренской школы/ и въ горгіевскомъ /сюда относится Антисѳенъ, основатель циничѐской школы./

Аристиппъ былъ уроженецъ Кирены /города, находящагося на сѣверномъ берегу Африки, какъ разъ противъ Пелопонеса, къ югу отъ него/, въ которой и основалъ свою школу, вслѣдствіе чего ее называютъ не только гедонической, но также и Киренской. Гедонической же /отъ греческаго ἡδονή - наслажденіе, удовольствіе/ ее называютъ за содержаніе ученія Аристиппа, ибо наслажденія онъ считалъ единственнымъ смысломъ жизни.

Здѣсь не мѣшаетъ замѣтить, что многіе авторы дѣлаютъ разницу между терминами гедонизмъ и эвдемонизмъ. Подъ именемъ послѣдняго всегда подразумѣваются такія этическія ученія, которыя смыслъ жизни видятъ въ блаженствѣ, въ счастьи, по гречески - въ эвдемоніи: εὐδαιμονία означаетъ блаженную участь, счастье. И вотъ, нѣкоторые авторы, едва ли даже не большинство, подъ гедонизмомъ подразумѣваютъ только грубѣйшія видоизмѣненія эвдемонизма, именно - такія, которыя отдаютъ

предпочтеніе грубымъ наслажденіямъ, какъ болѣе сильнымъ, предъ утонченными. Нѣкоторые же авторы употребляютъ эти термины, какъ синонимные. По существу дѣла, конечно, такіе авторы вполнѣ правы; ибо если весь смыслъ жизни всего только въ счастьи, то слѣдуетъ каждому человѣку предоставить право самому же и быть судьей того, что онъ предпочитаетъ, какъ счастье для него. По крайней мѣрѣ, при подобномъ ученіи нѣтъ никакихъ основаній требовать отъ него, чтобы онъ отдалъ предпочтеніе одному роду счастья предъ другимъ. Поэтому, предпочтетъ ли онъ кабакъ или оперу, вообще грубыя или утонченныя наслажденія, какъ составную часть счастья для него, съ точки зрѣнія эвдемонизма это совершенно безразлично; основное правило эвдемонизма будетъ одинаково исполнено и въ томъ и въ другомъ случаѣ. Иное дѣло, если смыслъ жизни видятъ не въ счастьи, а въ безусловно /т.е. независимо отъ связи съ счастьемъ/ обязательномъ долгѣ, эвдемонію же считаютъ всего лишь украшеніемъ или облегченіемъ жизни: тогда, конечно, не всякое приходящееся мнѣ по вкусу счастье окажется одинаково позволительнымъ. Въ эвдемонизмѣ же нѣтъ никакихъ основаній предписывать всѣмъ и каждому, т.е. дѣлать общеобязательнымъ предпочтеніе одного вида счастья предъ другимъ, напр., нѣтъ никакихъ основаній требовать отъ меня, чтобы въ погонѣ за своимъ счастьемъ я цѣнилъ оперу выше кабака, занятія философіей или другой наукой выше карточной игры и т.п.: годность или негодность всего этого для моего счастья, ко

нечно, зависятъ только отъ моего вкуса и больше ни отъ чего. Поэтому грубый и утонченный эвдемонизмъ по существу своему вовсе не отличаются другъ отъ друга. И съ этой точки зрѣнія вполнѣ правы тѣ, кто считаетъ гедонизмъ нравственно равноцѣннымъ со всякимъ другимъ эвдемонизмомъ. Но при описаніи встрѣчающихся въ разныхъ ученіяхъ видоизмѣненій въ пониманіи счастья, конечно, небезполезно имѣть особый терминъ для обозначенія грубаго эвдемонизма. Въ этомъ-то смыслѣ множество авторовъ и употребляютъ слово „гедонизмъ".

Но перейдемъ къ исторіи гедонической, иначе - Киренской, школы.

Аристиппъ былъ богатаго и знатнаго происхожденія. Естественно, что онъ увлекся роскошью и разгуломъ, составлявшими характерную черту жизни киренскихъ богачей. Отличаясь вмѣстѣ съ тѣмъ и любознательностью, онъ еще въ Киренѣ прочно усвоилъ ученіе Протагора. Пріѣхавъ же однажды въ Элладу на олимпійскія игры, онъ столько наслышался тамъ о мудрости Сократа, что рѣшилъ сдѣлаться его ученикомъ и предложилъ ему за это значительную сумму денегъ. Сократъ, по своему обыкновенію, отклонилъ ее, но охотно принялъ его въ свой кружокъ, и Аристиппъ оставался въ немъ до самой смерти Сократа, хотя послѣдній нерѣдко и сильно порицалъ его за страсть къ удовольствіямъ. Какъ чужестранцу, ему не трудно было послѣ смерти Сокра-

та быстро устроить свои имущественныя дѣла, не обременяя для этой цѣли своимъ присутствіемъ гостепріимнаго Эвклида мегарскаго, какъ это принуждено было сдѣлать большинство учениковъ Сократа, и Аристиппъ поѣхалъ было прямо въ Кирену. Но въ ближайшей къ Аѳинамъ гавани, въ Эгинѣ, находящейся на островѣ того же имени, онъ встрѣтился съ извѣстной своей красотой и успѣхами своего кокетства куртизанкой Лаисой, ѣхавшей изъ Коринѳа въ Азію, и отправился провожать ее, послѣ чего онъ долгое время разъѣзжалъ по разнымъ городамъ Греціи въ качествѣ софиста: вѣроятно онъ въ погонѣ за наслажденіями сильно разстроилъ свое состояніе /можетъ быть и Лаиса порядочно разорила его/, коль скоро онъ сталъ заниматься дѣятельностью софиста. Особенно долго онъ жилъ въ Сиракузахъ, гдѣ сдѣлался любимцемъ тамошняго тирана Діонисія, при чемъ остается неизвѣстнымъ, старшаго ли или младшаго или даже обоихъ. Веселый, беззаботный, обладающій блестящимъ даромъ рѣчи, всѣхъ поражающій своей находчивостью и остроуміемъ, страстно любящій удовольствія, хотя умѣющій въ то же время избѣгать чрезмѣрныхъ излишествъ и вообще управлять своими желаніями, если найдетъ это нужнымъ, привѣтливый до податливости, не любящій ссоръ и охотно идущій первымъ на примиреніе, онъ очаровалъ собой Діонисія и весь его дворъ. Не мало разсказовъ сообщается /главнымъ образомъ у Діогена Лаертскаго/ о находчивости и остроуміи, обнаруженныхъ имъ при дворѣ Діонисія. Напр., казначей послѣдняго, чело-

вѣкъ низкаго характера и большого богатства, показывалъ однажды Аристиппу свой домъ. Въ то время, какъ онъ хвастливо распространялся о великолѣпіи всѣхъ частей его и даже половъ, Аристиппъ плюнулъ ему въ лицо. Казначей былъ взбѣшенъ. „Извини меня, воскликнулъ Аристиппъ, но я не вижу другого мѣста, куда бы можно было плюнуть." Разъ, ходатайствуя передъ тираномъ за своего друга, онъ бросился передъ нимъ на колѣни и когда его стали упрекать въ недостаткѣ собственнаго достоинства, онъ отвѣчалъ: „Не моя вина, если у Діонисія уши въ ногахъ". Однажды онъ просилъ у тирана денегъ. Діонисій же не хотѣлъ было давать, насмѣшливо напомнивъ ему его же собственныя слова, что мудрецъ никогда не нуждается въ деньгахъ. „Ты сперва дай, тогда мы сейчасъ же разберемся въ этомъ вопросѣ", самоувѣренно отвѣтилъ Аристиппъ. Заинтересованный Діонисій далъ ему всю просимую сумму. „Ну, вотъ, видишь, замѣтилъ Аристиппъ, взявъ ее въ руки, „я и не нуждаюсь въ деньгахъ." А вотъ примѣръ его обходительности. Онъ увидѣлъ при одномъ спорѣ, что его противникъ разгорячился и начинаетъ раздражаться. „Оставимъ этотъ споръ", тотчасъ же сказалъ ему Аристиппъ. „Мы съ тобой уже ссоримся, это вѣрно; но, какъ старшій, я имѣю право, по крайней мѣрѣ, на первенство въ примиреніи." Въ концѣ концовъ Аристиппъ вернулся въ Кирену, гдѣ и основалъ свою школу, перешедшую къ его дочери Аретѣ, посвятившей своего сына, Аристиппа младшаго, въ ученіе дѣда, вслѣдствіе чего Аристиппъ младшій назывался

также „матерью обученный", - μητροδίδακτος.

Изъ всей біографіи Аристиппа старшаго ясно, что хотя въ немъ и есть кое-что сократовскаго, тѣмъ не менѣе онъ далеко не Сократъ, а просто одинъ изъ болѣе порядочныхъ софистовъ. И его ученіе вполнѣ гармонируетъ съ его біографіей. Онъ охотно повторяетъ вслѣдъ за Сократомъ, что добродѣтель состоитъ въ знаніи или мудрости, что она по существу своему едина, что для ея пріобрѣтенія нужно только выяснить, въ чемъ состоитъ добро. Такимъ образомъ, онъ, какъ и Сократъ, тоже убѣжденъ, что каждый уже отъ природы стремится къ добру. Но добро-то понимается имъ подъ вліяніемъ Протагора совсѣмъ не по сократовски. Усвоивъ взглядъ Протагора, что знаніе относительно, что человѣкъ мѣра всѣхъ вещей, и доказывая это такъ же, какъ и Протагоръ, т.е. посредствомъ ученія, что чувственныя воспріятія вещей образуютъ собой результатъ встрѣчи движеній, идущихъ отъ человѣка къ вещамъ, съ движеніями, идущими отъ вещей къ человѣку, Аристиппъ вывелъ изъ всего этого, что человѣкъ есть мѣра не только всѣхъ вещей, но также и добра со зломъ. Добро въ томъ, что чувствуется, какъ наслажденіе, а зло въ страданіи, добродѣтель же въ знаніи, вѣрнѣе - въ умѣньи вести жизнь, полную наслажденій и избавленную отъ страданій. При этомъ сначала, по крайней мѣрѣ - при Аристиппѣ старшемъ, въ киренской школѣ господствовалъ тотъ взглядъ, что, производя выборъ между такими удовольствіями, которыя не могутъ быть осуществлены всѣ, надо ихъ оцѣнивать съ чисто количественной

точки зрѣнія, т.е. отдавать предпочтеніе сильнѣйшимъ предъ слабѣйшими, болѣе близкимъ по времени болѣе отдаленнымъ и т.п. Но, можетъ быть, уже и старшій Аристиппъ отступилъ отъ этого взгляда, допуская до нѣкоторой степени наряду съ количественной оцѣнкой удовольствій также и качественную. А можетъ быть, когда древніе авторы приписываютъ и ему такую оцѣнку, то смѣшиваютъ его съ Аристиппомъ младшимъ. Во всякомъ случаѣ въ болѣе поздніе времена, именно - къ концу 4-го вѣка, т.е. незадолго до возникновенія эпикурейской школы, открытой Эпикуромъ въ Аѳинахъ въ 306 г. до Р.Хр., необходимость ставить на первомъ мѣстѣ качественную оцѣнку удовольствій сдѣлалась взглядомъ, господствующимъ въ киренской школѣ, и ея представители учили, что духовныя наслажденія должны предпочитаться тѣлеснымъ, а среди духовныхъ нѣкоторые изъ нихъ /напр. Анникеридъ/ придавали особенно важное значеніе удовольствіямъ, доставляемымъ дружбой, семейной жизнью, правильнымъ государственнымъ строемъ и т.п. Допущеніе же необходимости качественной оцѣнки удовольствій все больше и больше сближало киренскія воззрѣнія съ эпикурейскими, такъ что послѣ возникновенія эпикурейской школы киренская утратила всю свою оригинальность, и ея послѣдователи довольно быстро присоединились къ эпикурейской. Такимъ образомъ и эта школа, равно какъ и двѣ прежде упомянутыхъ полусократовскія школы, просуществовала приблизительно сто лѣтъ.

Изъ послѣднихъ же ея представителей, бывшихъ еще

до ія сліянія съ эпикурейской школой, но уже въ концѣ 4-го вѣка, заслуживаютъ особаго упоминанія. Гегезій, прозванный πεισιθάνατος, т.е. „внушителемъ смерти", и Эвгемеръ. Гегезій съ большимъ успѣхомъ проповѣдывалъ столь мрачный пессимизмъ, что единственнымъ выходомъ изъ послѣдняго могло быть только самоубійство. Ему даже запретили его лекціи въ Александріи, потому что за каждой изъ нихъ кто-нибудь кончалъ съ собой. Съ перваго взгляда кажется до невозможности страннымъ возникновеніе такого пессимизма среди послѣдователей киренской школы. Но это вполнѣ естественное явленіе, если единственная цѣль жизни, т.е. если весь ея смыслъ состоитъ въ наслажденіи, въ блаженствѣ, то ясно, что, по крайней мѣрѣ, для подавляющаго большинства людей эта цѣль неосуществима, такъ что ихъ жизнь оказывается завѣдомой безсмыслицей, и не стоитъ имъ больше жить. Что же касается Эвгемера, то онъ извѣстенъ,какъ авторъ особой теоріи происхожденія вѣры въ боговъ, названной по его имени эвгемеризмомъ. Она состоитъ въ предположеніи, что эта вѣра возникла вслѣдствіе обоготворенія могущественныхъ властителей и другихъ выдающихся личностей. /Эвгемеръ не замѣчалъ, что такой процессъ предполагаетъ преклоненіе предъ богами уже существующимъ/.

Замѣтимъ кстати слѣдующее: подъ пессимизмомъ подразумѣвается всегда убѣжденіе, что на свѣтѣ, въ частности въ жизни человѣка, гораздо больше дурного, чѣмъ хорошаго, въ противоположность оптимизму, подъ которымъ

подразумѣвается увѣренность, что хорошаго больше, чѣмъ дурного. Происходятъ же эти термины отъ латинскихъ словъ: pessimus, что значитъ наихудшій /превосходная степень/ и optimus - наилучшій.

Теперь изъ полусократовскихъ школъ осталась одна лишь циническая. Она основана уроженцемъ Аѳинъ Антисѳеномъ, который былъ сначала ученикомъ Горгія и оказалъ у него такіе успѣхи, что даже самъ сдѣлался платнымъ преподавателемъ, т.е. софистомъ, у котораго многіе охотно учились. Но, увлекшись мудростью Сократа, онъ изъ учителя снова сдѣлался ученикомъ, закрылъ свою школу и уговорилъ всѣхъ своихъ учениковъ вмѣстѣ съ нимъ перейти къ Сократу, чтобы изучать подлинную мудрость. Лишь послѣ смерти Сократа онъ снова открылъ собственную школу, но, по примѣру Сократа, безплатную и не всѣхъ принималъ въ нее, а съ строгимъ выборомъ. Почему ее стали называть циничеcкой /или, какъ было бы ближе къ произношенію самихъ грековъ, кинической/, древніе объясняли различно. Одни производили это названіе отъ имени той площади, которая, равно какъ и находящаяся тамъ гимназія, называлась Киносаргами, и которая вмѣстѣ съ этой гимназіей служила обычнымъ мѣстомъ собесѣдованій кружка Антисѳена. Другіе же ставятъ это названіе въ связь съ греческимъ словомъ κύων /род. κυνός/ - собака. Да и здѣсь одни говорятъ, что Антисѳена съ его послѣдователями назвали циниками /киниками/ за ихъ характеръ, за угрюмость, постоянное ворчанье на людей и готовность укусить ихъ какой-либо презри-

тельной выходкой; другіе же - что это названіе было дано имъ за тотъ собачій, по своей упрощенности и безстыдству, образъ жизни, который вели они и считали требуемымъ добродѣтелью.

Самъ Антисеенъ былъ увѣренъ, что онъ всего только правильно продолжаетъ дѣло Сократа, именно - такъ же, какъ и Сократъ, стремится къ нравственному улучшенію и перерожденію своихъ современниковъ, и дѣлаетъ это вполнѣ въ томъ же самомъ направленіи, какъ и Сократъ.

Но онъ былъ уже не первой молодости, когда сблизился съ Сократомъ, и ему уже трудно было отстать отъ всѣхъ его прежнихъ софистическихъ взглядовъ. Поэтому въ его окончательномъ ученіи слились частично усвоенныя воззрѣнія Сократа /главнымъ образомъ - ученіе послѣдняго о необходимости хранить свободу духа и для этого ограничивать свои потребности/ съ многими изъ тѣхъ софистическихъ взглядовъ, которые распространились въ тогдашнемъ обществѣ подъ вліяніемъ Горгія. Такъ, онъ говорилъ, что о каждомъ подлежащемъ позволительно высказывать только то, что не отличается отъ него самого. Напр., о человѣкѣ можно говорить только, что онъ человѣкъ, о добрѣ - что оно добро; но нельзя говорить, что человѣкъ добръ. А это, конечно, дѣлало невозможнымъ какое бы то ни было знаніе. Да онъ и не заботился о знаніи. „Добродѣтель, говорилъ онъ, вполнѣ достаточна для счастья, а для добродѣтели ничего другого не требуется, кромѣ твердости воли, бывшей у Сократа: отъ дѣлъ зависитъ она и

не нуждается въ обиліи словъ и знаній." Впрочемъ, это не препятствовало ему считать ее знаніемъ добра, но добро онъ понималъ, какъ полнѣйшую независимость отъ чего бы то ни было, а поэтому и какъ ограниченіе всѣхъ своихъ потребностей, желаній и стремленій до послѣдней возможности. И мудрецъ, т.е. человѣкъ, знающій, въ чемъ состоитъ добро, долженъ ограничиваться исключительно удовлетвореніемъ однихъ лишь безспорно естественныхъ потребностей, а поэтому опроститься до послѣднихъ предѣловъ. Порокъ же происходитъ отъ глупости и состоитъ въ томъ, что порочный, или глупый, ищетъ своего блага въ чемъ-нибудь другомъ, кромѣ самого себя, кромѣ своей собственной природы, очищенной отъ всего искусственнаго, отъ привитаго ей извнѣ.

Такой взглядъ на порокъ и добродѣтель, конечно, велъ къ отрицанію не только всякаго комфорта, но даже всякихъ приличій, какъ созданныхъ искусственно, а не принадлежащихъ къ числу чисто естественныхъ потребностей, не вытекающихъ изъ природы человѣка, а также и всякихъ удовольствій, какъ ставящихъ насъ въ зависимость отъ чего-нибудь находящагося внѣ насъ. И Антисѳенъ утверждалъ, что онъ предпочтетъ сойти съ ума, чѣмъ тянуться за наслажденіями.

И всѣ заботы циниковъ были направлены къ самому строгому осуществленію на дѣлѣ этой теоріи опрощенства. Они довольствовались самой грубой пищей, рваной одеждой, ограничивающейся чаще всего однимъ лишь плащемъ, землей

вмѣсто постели, отказывались отъ всякаго имущества и т.п., словомъ - умышленно вели вполнѣ нищенскій образъ жизни. Вмѣстѣ съ тѣмъ они отрицали всякія общественныя стѣсненія, всякую благопристойность и утверждали, что постыденъ только порокъ, а что естественно, то не постыдно и не нуждается быть скрытымъ. Порокъ же, именно, въ томъ, чтобы оказаться въ зависимости отъ чего-нибудь, кромѣ самой природы; поэтому порочна и всякая зависимость отъ благопристойности. И отожествляя порочность съ глупостью, а добродѣтель съ мудростью /знаніемъ/, они усиленно подчеркивали свое презрѣніе ко всѣмъ глупцамъ, или порочнымъ, т.е. ко всѣмъ, кто не слѣдуетъ ихъ примѣру. Поэтому утонченному изяществу аѳинскихъ манеръ они постоянно противопоставляли грубость своего обращенія со всѣми и до ѣдкости безпощадную откровенность и т.д.

Всѣмъ этимъ въ однихъ циники, конечно, вызывали чуть не ненависть, а въ другихъ восторгъ. Дѣло въ томъ, что цинизмъ служилъ вполнѣ естественной реакціей и противъ распространившагося тогда въ Аѳинахъ культа внѣшности, съ ея красотой и изяществомъ, и противъ изощренности жизни, во многомъ дошедшей до величайшей извращенности.[x] И, конечно, многіе уже чувствовали всю пустоту, а

---

x/ Достаточно указать на сильно распространившійся и считавшійся дѣломъ, чуть не похвальнымъ, а ужъ во всякомъ случаѣ красивымъ, гомосексуализмъ /однополую любовь, доходящую до физической близости/. За красивыми подростками своего пола взрослые мужчины ухаживали и добивались ихъ благосклонности такъ же открыто и такими же точно пріемами, какъ если бы это были молодыя женщины. Такъ же предъ встрѣчей съ ними заботились о своей

во многихъ отношеніяхъ даже мерзость, этого культа внѣшности, если и не съ такой силой, чтобы удариться въ дру-

---

внѣшности, старались блеснуть остроуміемъ, показать себя внимательными и услужливыми, писали къ предмету своего ухаживанія стихи, устраивали ему серенады и т.п. А мальчишки подростки, встрѣчая такое отношеніе къ себѣ, конечно, и вели себя соотвѣтственнымъ образомъ: гордились своей внѣшностью, наряжались, кокетничали, испытывали свою силу, пробуя соблазнить своей красотой того или другого изъ холодно относящихся къ нимъ, иногда же ревновали, устраивали сцены и т.д. Поучительно прочесть въ платоновскомъ "Пирѣ" разсказъ Алкивіада, какъ онъ, гордый своей красотой, пытался соблазнить ею Сократа и былъ посрамленъ его равнодушіемъ къ ней: впечатлѣніе получается точь въ точь такое, какъ если разоткровенничавшаяся женщина разсказываетъ о неудачѣ, постигшей ее при попыткѣ довесть избраннаго ею въ свои жертвы мужчину до полнаго сближенія съ ней. Здѣсь кстати упомянуть о такъ называемой "платонической любви", о выраженіи, которое возникло, между прочимъ, подъ вліяніемъ платоновскаго "Пира" /а сверхъ того - подъ вліяніемъ его діалога - "Федръ"/. Оно всѣмъ извѣстно, всѣ его употребляютъ и на основаніи смысла, въ которомъ привыкли его употреблять дѣлаютъ ошибочное заключеніе, будто бы Платонъ былъ чуть не проповѣдникомъ безбрачія, будто бы онъ цѣнилъ только такую любовь мужчины съ женщиной, которая чужда физической связи; ибо подъ "платоновской" любовью стали подразумѣвать такія любовныя отношенія мужчины и женщины, при которыхъ они лишены возможности или же сами не хотятъ сблизиться физически. Но Платонъ не говоритъ ни слова противъ физическаго сближенія при двуполой любви, а его удары направлены противъ подобнаго сближенія при однополой любви. Онъ высоко цѣнитъ и любовь мужщины къ юношѣ, но въ томъ только случаѣ, если она основывается не на тѣлесной, а на духовной красотѣ послѣдняго, на его талантливости, а поэтому чужда всякой мысли о физическомъ сближеніи съ нимъ и направлена вовсе не на это, а на то, чтобы довесть его до духовнаго сближенія съ собой, до такого же знанія истины, какимъ самъ владѣешь. И заслуживающимъ подражанія примѣромъ подобной любви въ глазахъ Платона служатъ отношенія Сократа къ его ученикамъ. Но этой подлинной "платонической" любви большая публика, зная Платона всего лишь изъ десятыхъ рукъ, приписала такой смыслъ, какого Платонъ вовсе не имѣлъ въ виду, и прикрываетъ его авторитетомъ свои собственныя измышленія.

гую крайность и самимъ сдѣлаться циниками, гонителями всякаго внѣшняго благообразія, такъ по крайней мѣрѣ настолько, чтобы цѣнить цинизмъ, какъ чрезвычайно полезное для того времени лѣкарство.

И не слѣдуетъ думать, будто бы къ циническої школѣ присоединились только умственно развитые нищіе, чтобы найти въ ней утѣшеніе противъ своей обездоленности. Конечно, были и такіе, и вообще циники нерѣдко тѣшили свое самолюбіе тѣмъ, что тщеславились, гордились передъ всѣми своей нищетой и пренебреженіемъ ко всѣму внѣшнему. Такъ, Антисѳенъ еще при жизни Сократа прямо таки щеголялъ своимъ дырявымъ плащемъ, и Сократъ однажды сказалъ ему: „я вижу, Антисѳенъ, твое тщеславіе. Оно выглядываетъ изо всѣхъ дыръ твоего плаща." Сходное замѣчаніе выслушалъ однажды отъ Платона и ученикъ Антисѳена - Діогенъ. Онъ явился незваннымъ въ домъ Платона, когда послѣдній угощалъ своихъ друзей, и, топча грязными ногами богатые ковры, воскликнулъ: „вотъ какъ я попираю гордыню Платона". „И съ гораздо большей гордыней, Діогенъ", отвѣтилъ ему Платонъ. Но вѣдь Антисѳенъ-то сдѣлался циникомъ, не бывши нищимъ: при тогдашнемъ спросѣ на софистовъ онъ могъ бы вести вполнѣ безбѣдную жизнь. Но онъ возненавидѣлъ ее. Діогенъ же, о которомъ сейчасъ шла рѣчь, вышелъ изъ среды богачей, правда, разорившихся. За то одинъ изъ учениковъ Діогена, именно - Кратесъ, добровольно отказался отъ своего значительнаго имущества, чтобы стать циникомъ. Изъ любви къ нему за нимъ послѣдовала и его красавица жена Гиппархія, про-

исходившая изъ зажиточнаго рода и имѣвшая свое собственное состояніе. А вслѣдъ за ней Кратесъ увлекъ въ цинизмъ и ея брата /Метрокла/, который этимъ путемъ былъ излѣченъ Кратесомъ отъ преслѣдовавшей его мысли о самоубійствѣ. Правда, онъ, все-таки, въ концѣ концовъ повѣсился. Но это произошло гораздо позднѣе и для того, чтобы не испытывать тѣхъ тяготъ, которыми сопровождается старость, а не изъ прежняго отвращенія къ своему образу жизни. Такъ не доказываетъ ли все это, что цинизмъ былъ психологически неизбѣжной реакціей противъ всего склада тогдашней жизни? Пусть разные любители краснобайной литературщины высокопарными словами превозносятъ изящество и полноту этой жизни, украшенной „солнцемъ, розами и эросомъ". Но успѣхи цинизма ясно доказываютъ либо пустоту и низменность собственной души этихъ краснобаевъ, либо ихъ фразерство, дѣланность ихъ восторговъ.

Психологическая неизбѣжность цинизма, какъ реакціи, направленной противъ извнѣ увлекательно красивой, но пустѣйшей и часто омерзительной жизни разжирѣвшихъ на рабствѣ аѳинянъ, подтверждается и его дальнѣйшей судьбой. Просуществовавъ дольше всѣхъ другихъ полусократовскихъ школъ, именно - полтора столѣтія послѣ смерти Сократа /до середины 3-го вѣка до Р.Хр./, циническая школа затерялась въ стоической, усвоившей много элементовъ цинизма, но безъ его крайностей.

Во времена же первыхъ римскихъ императоровъ, когда складъ жизни въ Римѣ сдѣлался очень похожимъ на аѳинскій

5-го и 4-го вѣка,[x] снова появились циники /въ I-мъ и 2-мъ вѣкѣ по Р.Хр./ и опять исчезли, какъ только христіанство стало распространяться не по однимъ лишь низшимъ слоямъ общества, и послѣ того цинизмъ уже никогда не возобновлялся, хотя теорія и практика опрощенства нерѣдко имѣла успѣхъ. Такъ, на нашихъ глазахъ она подъ именемъ толстовства нашла было не мало послѣдователей; но это, все-таки, не цинизмъ, который христіанство сдѣлало навсегда невозможнымъ, найдя другіе и всѣмъ доступные выходы для той реакціи, которая не можетъ не возникать противъ неудовлетворяющаго ни одной живой души культа внѣшности. Но въ Аѳинахъ 5-го и 4-го вѣка не было даже и языческой религіозности, не вѣрили даже и въ языческихъ боговъ.

Замѣтимъ кстати, что въ возникновеніи этого атеизма почти всегда обвиняютъ софистовъ. Но въ этомъ случаѣ надо заступиться за нихъ: отрицательное отношеніе къ греческимъ богамъ создано и вызвано вовсе не софистами, а всѣми философами, бывшими раньше софистовъ. Развѣ можно было сохранить вѣру въ человѣкоподобныхъ боговъ, усвоивъ ученіе Ксенофана, Гераклита, Анаксагора, Эмпедокла и т.п.? Софисты, конечно, были представителями отрицательнаго отношенія къ греческимъ богамъ и своимъ обученіемъ, конечно, сильно распространили его среди всей тогдашней интеллигенціи, но не они создали его, напротивъ, вопреки своему скептицизму, сами же усвоили его отъ другихъ, отъ фи-

---

[x] Тогда въ Римѣ воцарилось не только такое же обоготвореніе красоты, изящества, искусствъ и т.д., но и такое же извращеніе любви, какъ въ Аѳинахъ 5-го и 4-го вѣка.

лософовъ, бывшихъ до нихъ. Но ознакомимся теперь нѣсколько наглядньѣе съ цинизмомъ.

Самымъ типичнымъ представителемъ цинизма всегда считался уже упомянутый Діогенъ.

О немъ сохранилось и разсказовъ больше, чѣмъ о всѣхъ остальныхъ циникахъ. Онъ былъ родомъ изъ Синопа /города, лежащаго на южномъ берегу Чернаго моря,какъ разъ противъ Крыма/. Его отецъ былъ тамъ банкиромъ, насколько можно говорить о банковомъ дѣлѣ въ примѣненіи къ древнему міру, и былъ уличенъ въ выдѣлкѣ фальшивой монеты. Въ томъ же преступленіи заподозрили и Діогена, вслѣдствіе чего онъ бѣжалъ въ Аѳины. Испытавъ на самомъ себѣ,какъ богатство, роскошь, поэзія, всякія произведенія искусствъ, изящное общество и т.п. еще не даютъ счастья; какъ удовлетвореніе желанія, направленнаго на что-нибудь внѣшнее, обязательно рождаетъ либо новое желаніе того же рода, либо гнетущую скуку, какъ все это вызываетъ въ концѣ концовъ тяготу жизнью и тоску по чему-то неизвѣданному, неиспытанному, но навѣрное гдѣ-то скрывающемуся, онъ рѣшилъ попробовать жизненную силу той добродѣтели, которая проповѣдывалась Антисѳеномъ, утверждавшимъ,что лучше сойти съ ума,чѣмъ гнаться за удовольствіями,и отправился къ нему съ просьбой принять его въ ученики.Онъ встрѣтилъ отказъ, но продолжалъ настаивать на своемъ. Антисѳенъ поднялъ палку,грозя избить его, если онъ не уйдетъ. „Бей, отвѣчалъ Діогенъ,но ты не найдешь достаточно крѣпкой палки,

чтобы сломить мою настойчивость." Побѣжденный упорствомъ Антисѳенъ принялъ его въ свои ученики. Съ этихъ поръ Діогенъ ограничилъ свои желанія только необходимымъ. Онъ попробовалъ было даже питаться сырымъ мясомъ и сырыми овощами, чтобы доказать возможность жить безъ помощи огня, но не могъ. Вся одежда его состояла изъ одного лишь плаща. Сума и огромная палка дополняли его нарядъ. Изо всей посуды у него была только кружка для питься, но увидя однажды мальчика, пившаго воду изъ горсти, онъ забросилъ и кружку, сказавъ, что она лишняя. Онъ спалъ подъ портиками зданій или въ своей знаменитой бочкѣ. Онъ ѣлъ при всѣхъ на площади и также публично совершалъ всѣ тѣ отправленія, которыя, по требованію приличія, совершаются наединѣ. Онъ вообще старательно оскорблялъ всякаго рода приличія - это входило въ его систему. Онъ утверждалъ, что все, что само по себѣ не постыдно, должно совершаться публично.

Въ старости Діогенъ былъ взятъ въ плѣнъ пиратами, которые отвезли его на одинъ изъ невольничьихъ рынковъ для продажи. На вопросъ завѣдующаго продажей рабовъ, что онъ можетъ дѣлать, онъ отвѣчалъ: „Управлять людьми, поэтому продай меня тому, кто нуждается въ господинѣ". Одинъ богачъ, пораженный такимъ отвѣтомъ, купилъ его и, по возвращеніи домой, далъ ему свободу и поручилъ воспитаніе своихъ дѣтей. Дѣти обучились цинизму, чѣмъ были очень довольны. Къ этому-то времени и относится знаменитое свиданіе съ Александромъ Македонскимъ. Царь, удивлен-

ный тѣмъ, что не видитъ Діогена въ толпѣ своихъ льстецовъ, самъ отправился къ нему. Онъ нашелъ циника сидящимъ возлѣ бочки и грѣющимся на солнцѣ. „Я царь Македонскій Александръ", сказалъ онъ. - „А я Діогенъ циникъ", былъ отвѣтъ. Александръ спросилъ, не можетъ ли онъ оказать ему какой услуги. „Конечно, отвѣчалъ Діогенъ: „посторонись и не заслоняй мнѣ солнца". Пораженный такимъ равнодушіемъ къ царской милости, что такъ рѣзко противорѣчило всему, что онъ видалъ до сихъ поръ, Александръ воскликнулъ: „если бы я не былъ Александромъ, я желалъ бы быть Діогеномъ."

Презрѣніе Діогена ко всѣмъ порочнымъ, т.е. ко всѣмъ, кто не слѣдуетъ правиламъ цинизма, отлично обрисовывается въ разсказѣ о томъ, какъ онъ съ зажженнымъ фонаремъ расхаживалъ днемъ по улицамъ, какъ бы ища чего-то. На вопросъ, что онъ ищетъ, онъ отвѣчалъ: „Человѣка". Онъ постоянно упрекалъ своихъ современниковъ въ отсутствіи твердости воли, и говорилъ, что никогда не видалъ людей: въ Спартѣ онъ видѣлъ дѣтей, въ Аѳинахъ - женщинъ. Однажды онъ воскликнулъ: „Подите сюда всѣ люди". Когда нѣкоторые подошли къ нему, онъ сталъ отгонять ихъ палкой, крича: „Я звалъ людей, а вы - навозъ."

Такъ прожилъ онъ до девяноста лѣтъ, ѣдкій, грубый, гордый своимъ цинизмомъ, служа предметомъ всеобщаго вниманія, а для многихъ и непритворнаго восхищенія. Разъ

его поклонники пришли навѣстить его. Подойдя къ портику, гдѣ онъ обыкновенно спалъ, они нашли его лежащимъ на землѣ, обернутымъ въ плащъ. Онъ казался спящимъ. Они раскрыли складки плаща, - онъ былъ мертвъ.

Изо всѣхъ учениковъ Сократа вполнѣ усвоилъ его ученіе только одинъ Аристоклъ, который, однако, не остановился на немъ, но, сливъ его съ гераклитизмомъ и даже съ вытекающими изъ послѣдняго выводами Протагора, а также съ нѣкоторыми элейскими воззрѣніями, вывелъ отсюда слѣдствія, какихъ Сократъ и не могъ предусмотрѣть. Усвоивши же у Анаксагора убѣжденіе въ существованіи самостоятельнаго духовнаго начала, а у пиеагорейцевъ значительную часть ихъ ученія о внѣшней природѣ, Аристоклъ изъ всего этого создалъ полную и стройную философскую систему, къ разсмотрѣнію которой мы и приступимъ теперь. При этомъ учащіеся должны обращать вниманіе, въ чемъ именно сказались на этой системѣ только что указанныя вліянія.

Впрочемъ, Аристокла рѣдко кто знаетъ подъ его подлиннымъ именемъ, обыкновенно же его называютъ Платономъ, т.е. широколобымъ, хотя это только прозвище, данное ему его учителемъ гимнастики. Но почему-то оно такъ быстро стало употребляться, какъ бы его собственное имя, что даже онъ самъ себя называетъ Платономъ, когда въ своемъ діалогѣ "Федонъ" устами Федона, говоритъ про себя, что въ день смерти Сократа его не было въ тюрьмѣ, потому что, кажется, онъ былъ боленъ. Можетъ-быть, и Сократъ нашелъ данное Аристоклу прозвище удачнымъ, подходящимъ къ нему

/оно вѣдь подходило не только къ его широкому лбу, но и къ его широкому уму/, и тоже называлъ его Платономъ. Тогда, разумѣется, оно не могло не превратиться въ собственное имя: самъ же Платонъ, благоговѣя передъ Сократомъ, не захотѣлъ бы называться другимъ именемъ. Будемъ же и мы звать его по примѣру, поданному имъ самимъ въ его "Федонѣ".

Платонъ жилъ между 427 и 347 г.г. Онъ былъ не только богатаго, но и знатнаго происхожденія: одинъ изъ его родителей велъ свой родъ отъ царя Кодра, а другой отъ Солона. Такое происхожденіе не только обезпечило ему блестящее образованіе, но должно было содѣйствовать пробужденію въ немъ интереса къ политическимъ вопросамъ и его знакомству съ закулисной стороной государственной жизни Аѳинъ. Послѣднее для него было тѣмъ легче, что онъ былъ близкимъ родственникомъ Критія, главы „тридцати". И вполнѣ понятно, что два самыхъ крупныхъ сочиненія Платона посвящены ученію о государствѣ, и что онъ даже и умеръ, работая надъ однимъ изъ нихъ. Это "Законы". Другое же, болѣе раннее, такъ и называется „Государство" /по-латыни „Respublica", а по-гречески „Политейя", въ произношеніи же Рейхлина "Политія"/. Понятно и то, что Платонъ, подчинившись вліянію Сократа, не могъ послѣ не мечтать о такомъ устройствѣ государства, въ которомъ не было ничего сходнаго съ строемъ не только аѳинскаго, но и другихъ государствъ древней Греціи, и которое имъ было описано въ его діалогѣ "Государство". Въ глазахъ та-

кого ученика Сократа, который сполна усвоилъ его взгляды со всѣмъ его преклоненіемъ предъ нравственнымъ долгомъ, конечно, окажется много отталкивающаго въ аѳинской жизни того времени. Не даромъ даже среди полусократовцевъ возникла сильнѣйшая реакція противъ нея, именно - цинизмъ.

Въ философіи первымъ учителемъ Платона былъ уже извѣстный намъ Кратиллъ /см. о немъ стр. 49/. Отсюда и замѣчаемый у Платона гераклитизмъ, какъ указывалъ на это еще Аристотель. Но, навѣрное, вращаясь въ избранныхъ кругахъ аѳинскаго общества, гдѣ хорошо знали Анаксагора, Платонъ познакомился съ его сочиненіями еще до своего увлеченія Сократомъ. Въ своемъ же „Федонѣ" онъ уже горячо хвалитъ Анаксагора за открытую имъ мысль о самостоятельномъ духовномъ началѣ. Около 20 лѣтъ отъ роду онъ познакомился съ Сократомъ и сдѣлался однимъ изъ его преданнѣйшихъ учениковъ, не покидавшимъ его до самой его смерти, т.е. лѣтъ 8, и его благоговѣніе передъ Сократомъ было столь велико, что въ своихъ сочиненіяхъ онъ всегда стушевывается передъ нимъ и во всѣхъ діалогахъ влагаетъ свои мысли въ уста Сократа. Исключеніе составляютъ только "Тимей" и "Законы." Но это и понятно. Въ этихъ двухъ діалогахъ высказываются взгляды, которые никакъ нельзя было считать выведенными изъ ученія Сократа ни въ видѣ дополненій къ нему, ни въ видѣ частичныхъ поправокъ. Въ первомъ изъ нихъ излагается ученіе о природѣ, Сократъ же отрицалъ и полезность и

возможность всѣхъ подобныхъ ученій. Во второмъ же описывается, какъ наилучшее государственное устройство, такой строй, который относится къ типу демократическихъ, между тѣмъ какъ Сократъ всегда склонялся въ пользу аристократическаго строя.

До сближенія съ Сократомъ Платонъ хотѣлъ посвятить себя дѣятельности поэтическаго писателя: онъ уже написалъ одну большую поэму, двѣ или три трагедіи, нѣсколько лирическихъ стихотвореній и т.п., хотя самъ онъ былъ настолько недоволенъ всѣмъ этимъ, что ничего изъ написаннаго не выпустилъ въ свѣтъ. Подъ вліяніемъ же Сократа, указавшаго ему на философію, какъ на область болѣе высокаго творчества, онъ сжегъ всѣ свои поэтическія произведенія и больше никогда не занимался ими. Болѣе того: онъ даже изгоняетъ поэтовъ изъ того идеальнаго государства, устройство котораго онъ описываетъ въ діалогѣ „Государство": здѣсь поэзію онъ выставляетъ, какъ дѣйствующую разлагающимъ образомъ на государственную жизнь. Изъ всѣхъ поэтическихъ произведеній въ идеальномъ государствѣ онъ допускаетъ только опоэтизированные миѳы, и то тщательно профильтрованные государственной цензурой. Его же собственныя поэтическія наклонности находили свое удовлетвореніе только въ томъ, что въ діалогахъ свое изложеніе онъ часто облекалъ въ форму миѳовъ, художественныхъ образовъ, назначаемыхъ имъ не только для поясненія сказаннаго въ чисто научной формѣ, но иногда и для того, чтобы высказывать такія мысли, доказать которыя онъ считаетъ невозмож-

нымъ, но въ истинности которыхъ онъ все-таки убѣжденъ.

Въ самыя новыя времена среди любителей понимать философію „по-своему", появились и такіе, которые думаютъ, что философія должна быть вовсе не наукой, но поэзіей понятій, что въ разсудочной формѣ, т.е. въ понятіяхъ она должна излагать то самое, что мы прозрѣваемъ художественнымъ чутьемъ. И въ защиту такого произвольнаго взгляда ссылаются на авторитетъ Платона. Въ дѣйствительности же Платонъ годенъ какъ разъ для опроверженія такого взгляда, который вмѣстѣ съ тѣмъ рѣзко противорѣчитъ и всей исторіи философіи.

Послѣ смерти Сократа Платонъ скрылся изъ Аѳинъ на нѣкоторое время въ домѣ Эвклида мегарскаго. Здѣсь онъ, конечно, не могъ не познакомиться самымъ основательнымъ образомъ съ элеизмомъ, если даже допустить, что онъ не былъ достаточно знакомъ съ нимъ раньше. Послѣ же пребыванія въ Мегарѣ онъ лѣтъ десять путешествовалъ по разнымъ мѣстамъ съ образовательной цѣлью. Былъ онъ въ Египтѣ, гдѣ ознакомился съ мудростью тамошнихъ жрецовъ, которую всегда высоко ставилъ, хотя и не нашелъ въ ней ничего, что счелъ бы нужнымъ усвоить изъ нея, кромѣ, можетъ-быть, ученія о душепереселеніи, которое, однако, было уже давно извѣстно грекамъ. Далѣе: не мало времени провелъ онъ въ Киренѣ, гдѣ подъ руководствомъ извѣстнаго въ то время математика Ѳеодора изучалъ геометрію и достигъ въ ней, равно какъ въ пиѳагорейскихъ изслѣдованіяхъ свойствъ чиселъ /въ томъ, что теперь называютъ теоріей чиселъ/ та-

кихъ успѣховъ, что и самъ прославился среди современниковъ, какъ одинъ изъ выдающихся математиковъ, и въ своей школѣ, кромѣ философіи, онъ преподавалъ также и математику. Вообще онъ ее высоко цѣнилъ, какъ преддверіе къ философіи, какъ науку, развивающую необходимые для успѣшнаго изученія философіи навыки мышленія. И древніе разсказываютъ, что на дверяхъ его школы была надпись: ἀγεωμέτρητος οὐδεὶς εἰσίτω, т.е. неизучившій геометріи пусть не входитъ сюда. /Но, вѣроятно, эта надпись была не надъ общимъ входомъ въ школу, а лишь надъ ведущимъ въ одну изъ ея частей, именно - назначенную для занятій тѣхъ студентовъ, которые уже были достаточно подготовлены для старшаго курса/. Наконецъ, Платонъ пробылъ довольно долгое время въ Сиракузахъ, гдѣ тогда занималъ престолъ тирана Діонисій старшій. Зачѣмъ поѣхалъ сюда Платонъ: былъ ли онъ приглашенъ Діонисіемъ, который, какъ и большинство тирановъ, любилъ окружать себя выдающимися людьми, чтобы скрасить ими свой дворъ, или же Платонъ хотѣлъ здѣсь научиться кое-чему у пиѳагорейцевъ, которые въ значительномъ числѣ переселились сюда послѣ ихъ изгнанія изъ Кротона, это неизвѣстно. Во всякомъ случаѣ, Діонисій сблизился съ нимъ и привлекъ его къ своему двору, хотя Платонъ былъ не изъ тѣхъ людей, чтобы заискивать милостей тирана. Но эта дружба кончилась тѣмъ, что Платонъ, державшій себя всегда самостоятельно и заподозрѣнный Діонисіемъ въ заговорѣ противъ его власти, былъ арестованъ

и переданъ спартанскому послу, какъ бы военноплѣнный, для продажи въ рабство. Онъ былъ привезенъ на одинъ изъ невольничьихъ рынковъ. Но здѣсь его купилъ съ цѣлью тотчасъ же дать ему свободу одинъ киренецъ, и Платонъ вернулся въ Аѳины.

На основаніи всѣхъ нашихъ источниковъ трудно навѣрное сказать, продолжались ли странствованія Платона до этого времени непрерывно, начиная со смерти Сократа, или же они были прерваны когда-либо болѣе или менѣе продолжительнымъ пребываніемъ въ Аѳинахъ, гдѣ онъ успѣлъ въ это время пріобрѣсть извѣстность выдающагося учителя философіи. Послѣднее предположеніе вѣроятнѣе перваго, судя по тому, что произошло послѣ продажи Платона въ рабство. У него оказались въ Аѳинахъ такіе почитатели, которые не только собрали между собой сумму, истраченную упомянутымъ киренцемъ на выкупъ Платона, но когда онъ отказался принять ее, вручили ее Платону для пріобрѣтенія участка, на которомъ онъ выстроилъ бы свою школу. Значитъ Платонъ уже былъ извѣстенъ въ Аѳинахъ, какъ преподаватель.

Земля для его школы была куплена у какого-то, ничѣмъ больше неизвѣстнаго Академа, по имени котораго это мѣсто, а вслѣдъ за нимъ и школа получили имя Академіи. Во время ея учрежденія Платону было 40 лѣтъ, и послѣ того онъ до 60-лѣтняго возраста оставался въ Аѳинахъ безвыѣздно, занимаясь преподаваніемъ въ Академіи и ея организаціей. На 60-мъ же году его жизни въ Сиракузахъ на

престолъ вступилъ Діонисій младшій, и тамошніе поклонники Платона внушили ему надежду, что съ помощью новаго тирана онъ устроитъ одну изъ колоній сообразно съ своими политическими идеалами. Платонъ поѣхалъ въ Сиракузы. Но Діонисій младшій, хотя и съ большимъ почетомъ принялъ Платона, даже сдружился съ нимъ, но вовсе не былъ расположенъ содѣйствовать осуществленію его политическихъ замысловъ. Вернувшись въ Аѳины, Платонъ послѣ этого вплоть до своей смерти только одинъ разъ уѣзжалъ изъ нихъ, именно - черезъ 6 лѣтъ послѣ только что упомянутой поѣздки, и опять-таки въ Сиракузы, но теперь уже съ цѣлью содѣйствовать примиренію Діонисія съ однимъ изъ его близкихъ родственниковъ /Діономъ/, съ которымъ Платонъ сдружился еще до своего второго пребыванія въ Сиракузахъ. Эта третья поѣздка въ Сицилію закончилась тѣмъ, что вслѣдствіе подозрительности тирана, которой, конечно, постарались воспользоваться и придворные интриганы, огорченные его дружбой съ Платономъ, послѣдній былъ арестованъ, и ему даже грозила смертная казнь. Но сиракузскимъ пиѳагорейцамъ, которые всегда пользовались при тамошнемъ дворѣ большимъ вліяніемъ, удалось добиться для него свободы, и онъ снова вернулся въ Аѳины, гдѣ и умеръ 80 лѣтъ отъ роду, внезапно на свадебномъ пиру одного изъ своихъ учениковъ. Поэтому сказанныя про него слова Цицерона: "*scribens est mortuus*", т.е. умеръ писавши, надо понимать вовсе не въ томъ смыслѣ, что смерть настигла его за письменнымъ столомъ, но лишь въ томъ, что до самой смерти онъ

работалъ надъ своими сочиненіями. Дѣйствительно, намъ извѣстно, что онъ писалъ подъ конецъ жизни и оставилъ не вполнѣ обработаннымъ діалогъ „Законы", который и былъ окончательно редактированъ для выпуска въ свѣтъ однимъ изъ его учениковъ.

Вотъ и всѣ наши надежныя біографическія свѣдѣнія относительно Платона. Если къ нимъ и можно прибавить что-нибудь также безспорное, то только два совершенно неважныхъ замѣчанія. Во первыхъ, онъ никогда не былъ женатъ. Во вторыхъ,онъ всегда, даже въ сравнительно молодыхъ годахъ, отличался величавымъ видомъ, серьезнымъ выраженіемъ лица, задумчивымъ и столь грустнымъ взоромъ, что сложилась поговорка: „грустенъ, какъ Платонъ."

Основанную имъ Академію не слѣдуетъ представлять себѣ, какъ школу, въ которой не преподавалось бы ничего другого, кромѣ философіи. Напротивъ, послѣдняя была тамъ только главенствующимъ, вѣроятно - даже заключительнымъ, все объединяющимъ и завершающимъ, но отнюдь не исключительнымъ предметомъ преподаванія. Уже и самъ Платонъ, если не всегда, то хоть нѣкоторое время преподавалъ въ ней, кромѣ философіи, еще математику. Кромѣ того, намъ извѣстно, что Аристотель преподавалъ тамъ теорію ораторскаго искусства. И если у насъ нѣтъ прямыхъ указаній на преподаваніе другихъ предметовъ, то это еще не значитъ, что его тамъ не было: можетъ-быть, нѣкоторые изъ нихъ преподавались даже и Платономъ съ

Аристотелемъ. Вообще же по всему замѣтно, что Академія была своего рода университетомъ того времени, что тамъ преподавались едва ли не всѣ науки того времени. Даже и организація ея подъ конецъ жизни Платона и послѣ его смерти была очень похожа на университетскую. Въ ней, кромѣ коллегіи студентовъ, была коллегія профессоровъ, пополнявшаяся изъ числа наиболѣе способныхъ и успѣвающихъ студентовъ, и послѣ смерти Платона выбиравшая изъ своей среды для управленія дѣлами Академіи ректора или, какъ онъ назывался по-гречески, схоларха. Онъ, впрочемъ, отличался отъ нынѣшнихъ университетскихъ ректоровъ тѣмъ, что выбирался /послѣ смерти своего предшественника/ на всю жизнь, и еще тѣмъ, что при главенствующемъ положеніи философіи въ Академіи онъ не могъ не быть философомъ. Вѣдь ее изучали тамъ всѣ /кромѣ, можетъ-быть, не осилившихъ математики/, а не только нѣкоторые студенты. По всему этому неудивительно, что на западѣ, напр. въ Германіи, слово „Академія" стало синонимомъ университета. Въ Германіи даже въ оффиціальныхъ бумагахъ университеты часто называются академіями. Такая же синонимность этихъ словъ наблюдается и у насъ въ произведенныхъ отъ нихъ прилагательныхъ часто говорятъ "академическій", вмѣсто "университетскій"..

Нѣтъ ровно никакихъ основаній считать недошедшимъ до насъ хоть какое-нибудь написанное Платономъ философское произведеніе: какое бы заглавіе его сочиненія ни упоминалось въ древней литературѣ, какая бы ни приводи-

лась изъ нихъ мысль или цитата, все это обязательно встрѣчается въ томъ сборникѣ, который дошелъ до насъ подъ именемъ произведеній Платона. Но изъ 42 находящихся въ немъ діалоговъ 7 уже и въ древности считались подложными, съ чѣмъ соглашается и вся новѣйшая филологическая критика. Вопросъ же о подлинности остальныхъ діалоговъ столь сложенъ, что въ немъ царитъ сильная разноголосица. Но при изложеніи общаго курса исторіи философіи дѣло упрощается тѣмъ, что есть шесть діалоговъ, подлинность которыхъ никѣмъ еще не оспаривалась съ самаго начала 19-го столѣтія, когда и философы и филологи усердно занялись вопросомъ о подлинности платоновскихъ сочиненій, и которые даже болѣе чѣмъ достаточны для ознакомленія съ платоновскимъ ученіемъ въ размѣрахъ общаго курса. Это - Федръ, Федонъ, Теэтетъ, Государство, Пиръ, Тимей. Сюда можно, пожалуй, прибавить и "Законы", которые теперь всѣми считаются произведеніемъ Платона, но съ той оговоркой, что окончательно редактированы они не имъ самимъ, а однимъ изъ его учениковъ. Подлинность же остальныхъ діалоговъ обязательно оспаривается большимъ или меньшимъ числомъ критиковъ. При этомъ Горгій и Протагоръ считаются подложными каждый всего лишь однимъ изслѣдователемъ /Горгій - нѣмецкимъ филологомъ Суковымъ, а Протагоръ русскимъ философомъ Влад. Соловьевымъ/. Тѣмъ же изъ учащихся, которые устыдятся, выдавая себя за получающихъ высшее образованіе, совсѣмъ не быть знакомымъ съ Платономъ изъ первыхъ рукъ, достаточно прочесть слѣ-

дующіе діалоги, прибавляя ихъ одинъ къ другому /въ зависимости отъ времени, какое рѣшатся пожертвовать на нихъ/ въ томъ же порядкѣ, какъ они указаны здѣсь: Федонъ, четыре первыхъ книги Государства, Тимей, Федръ. Всѣ они есть и въ русскомъ переводѣ. Вообще всѣ діалоги Платона, кромѣ "Законовъ" есть въ переводѣ Карпова подъ именемъ „сочиненій Платона" въ 6 томахъ. Переводъ довольно тяжелый. Но нѣкоторые изъ діалоговъ переведены разными лицами отдѣльно, въ томъ числѣ есть два тома сочиненій Платона изъ неоконченнаго, предпринятаго Влад. Соловьевымъ полнаго перевода. Эти переводы почти всѣ довольно изящны. "Законы" же переведены были въ 20-хъ годахъ прошлаго столѣтія Оболенскимъ и языкомъ, еще болѣе тяжелымъ, чѣмъ у Карпова. На западныхъ же языкахъ есть очень хорошіе переводы.

Не менѣе сложенъ и тоже создалъ сильную разноголосицу вопросъ о времени написанія каждаго изъ діалоговъ, такъ что исторія развитія взглядовъ Платона не можетъ быть установлена съ достаточной точностью. Внѣ всякаго сомнѣнія лишь слѣдующее: <u>въ ученіи Платона надо различать три періода</u>. Первый <u>чисто сократовскій</u>, когда Платонъ всего только распространялъ и систематизировалъ философію Сократа. Второй - <u>періодъ самостоятельной теоріи идей,</u> построенной Платономъ на почвѣ сократовскаго ученія о знаніи, разработаннаго имъ еще нѣсколько дальше Сократа. Третій - <u>пиеагореизирующій,</u> когда Платонъ старался слить съ своей теоріей идей пиеагорейскую теорію

чиселъ. Вслѣдствіе невозможности навѣрняка выяснить время написанія каждаго изъ его діалоговъ нельзя навѣрное сказать, когда закончился первый періодъ и начался второй. Что же касается третьяго, то послѣднія 20 лѣтъ его жизни, т.е. все время, прошедшее послѣ второй сицилійской поѣздки, навѣрное относятся къ этому періоду. Дѣло въ томъ, что во время этой поѣздки прибылъ въ Аѳины Аристотель, чтобы учиться въ Академіи. И онъ оставался въ ней вплоть до смерти Платона, т.е. какъ разъ эти 20 лѣтъ. /Но, конечно, за такой долгій промежутокъ времени, онъ только сначала былъ въ ней студентомъ, а впослѣдствіи былъ уже однимъ изъ ея профессоровъ/. Аристотель же, когда говоритъ о воззрѣніяхъ Платона, всегда имѣетъ въ виду ихъ такими, какими они были въ третьемъ періодѣ дѣятельности Платона, Но, конечно, все это еще не доказываетъ, чтобы этотъ періодъ и начался всего лишь во время второй поѣздки въ Сиракузы, а не раньше. Такимъ образомъ, продолжительность каждаго изъ этихъ трехъ періодовъ остается неизвѣстной. Что же касается содержанія ученія Платона въ каждомъ изъ нихъ, то, разумѣется, намъ надо узнать только какимъ оно было во второмъ и третьемъ періодѣ: при изученіи же перваго мы встрѣтились бы съ тѣми же самыми взглядами, какъ и у Сократа, съ прибавленіемъ лишь неважныхъ, частныхъ подробностей.

И разумѣется, сперва надо ознакомиться со вторымъ періодомъ. Первоисточниками же въ этомъ случаѣ служатъ всѣ вышеупомянутыя никѣмъ не оспариваемыя сочиненія Пла-

тона, кромѣ "Законовъ", потому что они относятся уже къ послѣднимъ годамъ его жизни. Что же касается третьяго періода, то о немъ приходится судить, кромѣ „Законовъ", только по тѣмъ мѣстамъ сочиненій Аристотеля, въ которыхъ онъ говоритъ о Платонѣ.

И вотъ, если сравнить всѣ ати мѣста съ сочиненіями Платона, то становится яснымъ, что всѣ діалоги Платона, кромѣ "Законовъ", какъ никѣмъ не оспариваемые /со стороны ихъ подлинности/, такъ и оспариваемые кѣмъ-либо, должны быть отнесены только къ двумъ первымъ періодамъ его дѣятельности, именно: если въ нихъ еще нѣтъ теоріи идей, то къ первому, въ противномъ же случаѣ ко второму. И шесть никѣмъ не оспариваемыхъ діалоговъ: Федръ, Федонъ, Теэтетъ, Государство, Пиръ /по-латыни *Convivium*, а по-гречески *Συμπόσιον*/, Тимей, несомнѣнно, принадлежатъ ко второму періоду, потому что въ нихъ встрѣчается уже подробно разработанная теорія идей. Если же спросятъ, почему вообще всѣ діалоги, кромѣ "Законовъ", надо считать возникшими только въ первомъ или второмъ періодѣ, то отвѣтъ очень простъ: тѣ взгляды, которые приписываются Аристотелемъ, когда онъ не цитируетъ діалоговъ Платона, а когда онъ разсматриваетъ въ самомъ общемъ видѣ ученіе Платона /напр., когда онъ опровергаетъ его теорію идей/, предполагаютъ это ученіе не совсѣмъ такимъ, какъ оно изложено въ діалогахъ, но довольно сильно измѣненнымъ по сравненію съ діалогами.

Древніе единодушно утверждаютъ, что Платонъ раздѣ-

лялъ свою философію на три части: на діалектику, физику и этику. Діалектика у него составляетъ ученіе о знаніи въ соединеніи съ основаннымъ на немъ ученіи объ истинномъ бытіи, физика - ученіе о природѣ, этика же - ученіе о нравственности. При этомъ относительно физики надо имѣть въ виду, что древніе подъ словомъ „природа" всегда подразумѣваютъ также и человѣка вмѣстѣ съ его душевной жизнью, такъ что физика всегда охватываетъ собой у древнихъ также и психологію. Указанное раздѣленіе философіи на три части, хотя и единодушно приписывается древними Платону, не встрѣчается, однако, въ его сочиненіяхъ. Болѣе того, ихъ даже нельзя раздѣлить на три соотвѣтственныхъ группы: чаще всего въ одномъ и томъ же діалогѣ затрогиваются два ряда вопросовъ. Но все это можно такъ объяснить: Платонъ указывалъ это раздѣленіе и руководствовался имъ въ своемъ преподаваніи, когда ему нужно было послѣдовательно излагать всю свою систему; въ своихъ же сочиненіяхъ, гдѣ ему приходилось затрогивать каждый разъ только нѣкоторые отдѣльные вопросы онъ, естественно, считалъ излишнимъ упоминать объ этомъ раздѣленіи. И, дѣйствительно, излагать философію Платона, какой она была во второй и третій періодъ его дѣятельности, оказывается удобнѣе всего, если раздѣлить ее на три части. Такъ мы и поступимъ.

Слово "діалектика" употребляется у Платона въ двухъ смыслахъ: то какъ названіе одной изъ частей его ученія, то какъ названіе совокупности тѣхъ пріемовъ на-

шего обращенія съ общими понятіями, благодаря которымъ послѣднія становятся годными къ употребленію въ наукѣ. Поэтому слово "діалектика" употребляется въ нынѣшнемъ языкѣ не только въ смыслѣ, близкомъ, почти совпадающемъ съ словомъ "софистика" /такой смыслъ оно пріобрѣло подъ вліяніемъ того значенія, въ какомъ его употреблялъ Аристотель/, но также и въ похвальномъ смыслѣ, въ смыслѣ искуснаго, тонкаго, но въ то же время вполнѣ правильнаго, вполнѣ пригоднаго для науки, обращенія съ понятіями. Въ этомъ смыслѣ нерѣдко говорятъ въ похвалу про какого-нибудь философа, что у него сильная діалектика.

Происходитъ же этотъ терминъ отъ греческаго διαλέγομαι разговариваю и буквально обозначаетъ „относящееся къ разговору". Почему же Платонъ назвалъ этимъ терминомъ и совокупность научныхъ пріемовъ и часть своей философіи? Самъ онъ этого не объясняетъ, но на основаніи его сочиненій легко догадаться объ этомъ. Во-первыхъ, Платонъ утверждаетъ, что мышленіе -διάνοια - есть <u>разговоръ</u> души съ самой собой. /Какъ надо понимать это, ближайшимъ образомъ онъ не объясняетъ; но, <u>вѣроятно</u>, онъ имѣлъ въ виду тотъ фактъ, что мышленіе сопровождается такъ называемой въ нынѣшней психологіи внутренней рѣчью/. Діалектика же въ обоихъ значеніяхъ этого слова производится <u>мышленіемъ.</u> Во-вторыхъ, можетъ-быть, подъ вліяніемъ Сократа, который для своего преподаванія всегда пользовал-

ся собесѣдованіемъ, разговоромъ, а можетъ-быть потому, что онъ и самъ, независимо отъ Сократа, пришелъ къ такому взгляду, но онъ считалъ разговоръ, собесѣдованіе наилучшимъ пріемомъ преподаванія. И если можно думать, что въ Академіи онъ лишь первые годы употреблялъ такой пріемъ, а впослѣдствіи перешелъ къ лекціонному методу, то это, конечно, зависѣло только отъ увеличенія числа учащихся въ ней. Вообще же методъ кружковаго разговора онъ настолько предпочиталъ лекціонному, что даже всѣ свои сочиненія облекъ въ форму діалоговъ. Въ связи съ этимъ стоитъ и его мнѣніе, высказанное имъ въ „Федрѣ", что устная рѣчь предпочтительнѣе письменной, потому что вторая остается навсегда застывшей и передъ всѣми одинаковой, первая же приспособляется къ умственному уровню собесѣдника и по мѣрѣ надобности пополняется разными дополненіями, поясненія и т. п.

Въ чемъ же состоятъ научные пріемы, образующіе діалектику въ одномъ изъ значеній этого слова? Ихъ два. Одинъ изъ нихъ Платонъ называетъ συναγωγή, т.е. сведеніе. Это оказывается тѣ же самые пріемы для построенія правильныхъ опредѣленій, которые употреблялъ и Сократъ, и которые Аристотель назвалъ, говоря о Сократѣ ἐπαγωγή "индукціей" /ср. стр. 163/. Другой же Платонъ называетъ διαίρεσις, т.е. раздѣленіемъ. Это то самое, что въ нынѣшней логикѣ описывается подъ именемъ дѣленія или раздѣленія понятія /divisio/. Такимъ образомъ, въ примѣненіи логической точки зрѣнія къ разсмотрѣнію мышленія

Платонъ сдѣлалъ несомнѣнный шагъ впередъ противъ Сократа, ибо у Сократа еще нѣтъ рѣчи о раздѣленіи понятія на подчиненные ему виды. Но Платонъ подмѣтилъ еще, что каждую мысль мы высказываемъ посредствомъ соединенія "ὄνομα т.е. имени, и ῥῆμα т.е. изреченія, глагола. Слѣдовательно, онъ уже подмѣтилъ существованіе суждений. Но дальше этого у него логика не пошла: создать ее удалось лишь его ученику Аристотелю.

Обратимся же теперь къ той части его философіи, которую самъ онъ называетъ діалектикой, и которую теперь очень часто называютъ теоріей идей. Вмѣстѣ съ Сократомъ и на основаніи тѣхъ же самыхъ соображеній, какъ и Сократъ, Платонъ увѣренъ, что общеобязательное знаніе осуществимо, и что состоитъ оно изъ общихъ понятій. Присоединивъ же къ этой сократовской мысли элейское убѣжденіе, что знаніе можетъ быть только знаніемъ о бытіи, что небытія нельзя ни помыслить, ни высказать, онъ вывелъ изъ всего этого, что каждому общему понятію соотвѣтствуетъ особое бытіе, состоящее изъ того самаго, что служитъ содержаніемъ даннаго понятія, изъ тѣхъ общихъ существенныхъ признаковъ, которые принадлежатъ всему классу предметовъ, подходящихъ подъ данное понятіе. Такимъ образомъ, существуютъ не только отдѣльные человѣческіе индивидуумы -Сократъ, Діогенъ и т.д., но еще особое бытіе, иначе - особая сущность, соотвѣтствующая общему понятію человѣка; не только отдѣльные столы, но еще особое бытіе, соотвѣтствующее общему понятію стола; не только отдѣльные кра-

сивые предметы, но еще особая сущность, соотвѣтствующая понятію красоты; не только отдѣльные справедливые поступки, но еще особая сущность или особое бытіе, соотвѣтствующе общему понятію справедливости и т.д.

Эти сущности Платонъ чаще всего называетъ идеями - ἰδέα, иногда же видами -εἶδος, причемъ надо имѣть въ виду, что по-гречески идея и видъ служатъ почти что синонимами: оба слова происходятъ отъ одного и того же корня ϝιδ, отъ котораго происходитъ слово видѣть. Для отдѣльно же взятыхъ идей онъ образуетъ названіе троякимъ образомъ. Во-первыхъ, иногда онъ называетъ ихъ идеями съ прибавленіемъ имени, обозначающаго соотвѣтственное общее понятіе. Напр., „идея человѣка", „идея стола, добра, красоты" и т.п. Во-вторыхъ, иногда онъ беретъ имя, обозначающее то понятіе, которому соотвѣтствуетъ данная идея, и прибавляетъ къ нему слово „самъ". Напр., вмѣсто выраженій „идея человѣка, стола, красоты, справедливости" и т.п. онъ нерѣдко говоритъ "самъ человѣкъ, самъ столъ, сама красота, само добро, сама справедливость" и т.д. Въ-третьихъ, наконецъ, для нѣкоторыхъ идей онъ образуетъ новое существительное изъ имени, обозначающаго понятіе, соотвѣтствующее данной идеѣ. Напр., вмѣсто выраженія "идея стола" или „самъ столъ" онъ иногда употребляетъ "стольность" /τραπεζότης/ вмѣсто идея лошади "лошадность" /ἱππότης/ и т.п. У него даже употребляется въ этомъ же смыслѣ ἀνθρωπότης, такъ сказать, -"человѣкность"/ибо "человѣчность" по-русски имѣетъ уже другое

значеніе.

Всѣ эти обозначенія надо запомнить не только для того, чтобы понимать ихъ при чтеніи самого Платона, но еще вотъ почему: иногда разсужденія Платона становятся гораздо понятнѣе, если при ихъ изложеніи пользоваться для каждаго отдѣльнаго случая наиболѣе подходящимъ изъ этихъ трехъ способовъ называть отдѣльныя идеи, а не держаться слѣпо одного лишь перваго.

Такимъ образомъ, <u>въ существованіи идей Платонъ видитъ условіе, дѣлающее возможнымъ существованіе знанія въ подлинномъ смыслѣ этого слова, т.е. общеобязательнаго, иначе - истиннаго знанія. Не будь идей, у насъ была бы одна лишь видимость знанія, или - кажущееся знаніе.</u> Вѣдь тогда единственными предметами изученія были бы предметы, воспринимаемые нашими чувствами. Но Платонъ вмѣстѣ съ Протагоромъ и на основаніи тѣхъ самыхъ доводовъ, какъ и Протагоръ, думаетъ, что чувства показываютъ міръ не такимъ, каковъ онъ въ дѣйствительности. И если бы у насъ не было ничего другого, кромѣ чувственныхъ воспріятій и возбуждаемыхъ ими мнѣній, состоящихъ изъ соединеній чувственныхъ единичныхъ образовъ /и эти образы и составленныя изъ нихъ мнѣнія Платонъ называетъ однимъ и тѣмъ же словомъ δόξα/, то, думаетъ Платонъ, у насъ не было бы никакого знанія въ подлинномъ смыслѣ слова, а были бы только болѣе или менѣе правдоподобныя мнѣнія. Протагоръ, по убѣжденію Платона, до извѣстной степени правъ въ своемъ отрицаніи возможности общеобяза-

тельнаго знанія. Его ошибка только въ томъ, что онъ упустилъ изъ виду существованіе общихъ понятій; а они при правильномъ обращеніи съ ними опровергаютъ скептицизмъ софистовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ требуютъ, чтобы мы допустили существованіе идей. И въ одномъ мѣстѣ „Тимея" Платонъ такъ и говоритъ, что если бы у насъ не было ничего другого, кромѣ αἰσθήσεις /чувственныхъ воспріятій/ и δόξαι /чувственныхъ образовъ и состоящихъ изъ нихъ мнѣній/, то не было бы никакихъ основаній допускать существованіе идей; но такъ какъ у насъ есть еще общія понятія /καινοὶ λόγοι /, то, кромѣ чувственно воспринимаемыхъ вещей, должны существовать еще идеи.

Правда, замѣтимъ отъ себя, общія понятія, коль скоро знаніе состоитъ изъ нихъ, конечно, требуютъ допускать существованіе идей, но требуютъ этого не иначе, какъ съ помощью вышеуказанной метафизической предпосылки, заимствованной Платономъ изъ элеизма. Если же не допускать ровно никакихъ метафизическихъ предпосылокъ, то, какъ это подробно показано въ главахъ I3, I5 и I6 второго изданія "Логики, какъ части теоріи познанія" А.И. Введенскаго, изъ допущенія существованія безспорнаго знанія /именно въ видѣ математики и изученія законовъ природы/ вытекаетъ заключеніе, что общеобязательное знаніе возможно только о кажущемся бытіи, о данныхъ въ опытѣ явленіяхъ, но отнюдь не объ истинномъ бытіи, не объ идеяхъ и разныхъ другихъ метафизическихъ сущностяхъ. Но все это выяснилось только благодаря трудамъ Канта, умер-

шаго уже въ 1804 г., причемъ эти труды, какъ становится яснымъ чрезъ изученіе исторіи философіи во всемъ ея объемѣ, были подготовлены, между прочимъ, и Платономъ.

Не мѣшаетъ обратить особое вниманіе, что отправнымъ пунктомъ всей системы Платона служитъ гносеологія. Вѣдь выясненіе условій, дѣлающихъ возможнымъ существованіе знанія, и зависящихъ отъ нихъ границъ доступнаго намъ знанія, и составляетъ главную задачу гносеологіи или теоріи познанія. Заслуживаетъ же вниманіе отмѣченное обстоятельство вотъ почему: иногда позволяютъ себѣ ссылаться на Платона въ подтвержденіе своего произвольнаго мнѣнія, будто бы гносеологія вовсе не важная вещь для философіи, будто бы послѣдняя можетъ обойтись и безъ гносеологіи. Очевидно, кто такъ поступаетъ, знакомъ съ Платономъ либо по какому-нибудь конспективно изложенному компендію исторіи философіи, либо по случайнымъ упоминаніямъ о немъ въ разныхъ книгахъ. Въ дѣйствительности же у Платона имѣется широко разработанная гносеологія, гораздо шире, чѣмъ приходится упоминать намъ о ней въ нашемъ краткомъ изложеніи его ученія. А самое важное, что она служитъ отправнымъ пунктомъ для построенія всей его системы. И этимъ лишній разъ подтверждается, что философія, если мы хотимъ подъ этимъ словомъ подразумѣвать не что попало, но то, что соотвѣтствуетъ исторіи философіи, должна быть прежде всего теоріей познанія: въ противномъ случаѣ она обречена на перерожденіе въ софистику, какъ это и произошло съ ней до появленія Сократа.

Относительно же идей конечно, у насъ возникаютъ четыре вопроса, которые предусматриваетъ и самъ Платонъ; и изъ отвѣтовъ на которые состоитъ дальнѣйшее содержаніе его діалектики, именно: сколько идей, каковы онѣ сами по себѣ, каковы ихъ отношенія къ чувственно-воспринимаемымъ вещамъ, каковы ихъ отношенія другъ къ другу? Основаніями для всѣхъ этихъ отвѣтовъ служатъ, съ одной стороны, разсужденіе, которымъ доказывается существованіе идей, а съ другой гераклитовскій взглядъ на чувственно-воспринимаемый міръ.

Изъ изложеннаго нами доказательства существованія идей вытекаетъ, что ихъ должно быть столько, сколько общихъ понятій, что каждому общему понятію должна соотвѣтствовать особая идея. И во второмъ періодѣ своей дѣятельности Платонъ такъ и училъ /иное дѣло въ третьемъ, о которомъ мы будемъ говорить позднѣе/. Въ „Государствѣ" онъ прямо утверждаетъ, что идей столько, сколько есть словъ, имѣющихъ общее значеніе. И въ этомъ діалогѣ онъ допускаетъ идеи всевозможныхъ предметовъ: и естественныхъ /идея человѣка/, и искусственно созданныхъ /идея стола/, и всевозможныхъ отношеній /идея равенства, идея сыновства и т.д./. даже идея такихъ предметовъ, какъ грязь, волосы и т.п.

Что же касается второго вопроса /каковы идеи сами по себѣ/, то изъ того же самаго доказательства ясно, что каждая идея составляетъ истинное бытіе ὄντως ὄν, т. е. бытіе, мыслимое въ томъ видѣ, какъ оно существуетъ само

по себѣ, независимо отъ того, что наши чувства заставляютъ казаться существующимъ. Поэтому Платонъ учитъ, что, будучи бытіемъ, ни одна изъ идей не возникаетъ, не уничтожается, никогда ни въ какихъ отношеніяхъ не измѣняется, но, какъ выражется онъ, вѣчно тожественна сама съ собой. Далѣе: изъ того же доказательства ясно, что никакая идея не воспринимается чувствами, но всегда только мыслится. Вѣдь она служитъ предметомъ какого-нибудь общаго понятія, а послѣднее производится не чувствами, но мышленіемъ. Поэтому въ идеѣ не можетъ быть ничего воспринимаемаго чувствами, а только то, что можетъ быть всего лишь мыслимо. И Платонъ учитъ, что въ идеяхъ нѣтъ тѣлесности, что онѣ безтѣлесныя сущности. /Впрочемъ, это еще не значитъ, что онѣ духовныя сущности: духовной сущностью называется то, что обладаетъ сознаніемъ/. Вмѣстѣ съ тѣмъ, учитъ онъ, идеи невидимы, неосязаемы, не имѣютъ ни запаха, ни цвѣта и т.д. И каждая идея, будучи безтѣлесной, непротяженной, остается навсегда недѣлимой, какъ бы замкнутымъ единствомъ, монадой, по-русски это значитъ единицей.

Таковы идеи сами по себѣ. Но какъ онѣ относятся къ чувственно-воспринимаемымъ вещамъ? Будучи истиннымъ бытіемъ въ то время какъ весь чувственно-воспринимаемый міръ принадлежитъ всего лишь къ быванію /ибо въ немъ все течетъ и ничто не пребываетъ, какъ говоритъ Платонъ вмѣстѣ съ Гераклитомъ/, идеи не могутъ находиться въ чувственно-воспринимаемомъ мірѣ, а составляютъ особый обособленный отъ него, всего лишь мыслимый, иначе сказать - умопостигаемый міръ,

κόσμος νοητός , а не κόσμος αἰσθητός. Поэтому онѣ не находятся даже и въ чувственно-воспринимаемомъ пространствѣ или мѣстѣ, онѣ не ἔν τόπῳ αἰσθητῷ, но въ особомъ умопостигаемомъ /или всего лишь мыслимомъ/ мѣстѣ или пространствѣ, ἔν τόπῳ νοητῷ . Обособленность отъ чувственно-воспринимаемаго міра или трансцендентность относительно него составляетъ одну изъ характернѣйшихъ особенностей идей, разсматриваемыхъ въ ихъ отношеніяхъ къ чувственно-воспринимаемому міру.

Но этимъ дѣло не ограничивается. Каждая идея есть истинное бытіе и состоитъ изъ того, что мыслится, какъ общее и существенное для какого-либо класса предметовъ. /Сравн. выше доказательство существованія идей/. Поэтому каждая идея служитъ сущностью и причиной какого-либо класса чувственно-воспринимаемыхъ предметовъ: не будетъ ея, не было бы и того, что дѣлаетъ какіе-нибудь предметы принадлежащими къ этому классу. Напр., не будь самой красоты, то не было бы красивыхъ вещей. Не будь стольности, лошадности, не было бы и столовъ, лошадей и т.д. Не будь идеи человѣка, не было бы ни Сократа, ни Платона и т.д.

Такимъ образомъ, каждая идея есть то, что формируетъ какой-либо опредѣленный классъ чувственно-воспринимаемыхъ предметовъ, форма даннаго класса. А каждый чувственно-воспринимаемый предметъ существуетъ /точнѣе - бываетъ/ лишь въ той степени, въ какой онъ, благодаря такому формирующему дѣйствію идеи, участвуетъ въ идеѣ, въ ея бытіи. Напр., красивыя вещи существуютъ лишь въ той

степени, въ какой онѣ участвуютъ въ самой красотѣ; всѣ лошади существуютъ лишь въ той степени, въ какой онѣ участвуютъ въ лошадности; люди - лишь въ той степени, въ какой они участвуютъ въ идеѣ человѣка и т.д. И Платонъ въ этомъ случаѣ употребляетъ именно, слово участовавть - μετέχειν : чувственно-воспринимаемые предметы, по его словамъ, составляютъ вовсе не подлинное бытіе /не ὄντως ὄν /, а всего только бываніе /γένεσις/. А оно, конечно, служитъ чѣмъ-то промежуточнымъ между бытіемъ и небытіемъ, какъ бы ихъ соединеніемъ другъ съ другомъ, и вотъ, это-то бываніе, соединеніе небытія съ бытіемъ, существуетъ лишь въ той степени, въ какой оно участвуетъ въ подлинномъ бытіи, т.е. въ какой-нибудь идеѣ.

Иногда же /очень рѣдко/, объясняя существованіе чувственно-воспринимаемаго предмета, Платонъ выражается, что оно обусловлено присутствіемъ - παρουσία - идеи. /Такъ, напр., дѣло стоитъ въ „Федонѣ", а въ „Государствѣ" и въ „Пирѣ" говорится только объ участіи въ бытіи идей/. Но, конечно, это "присутствіе" идеи надо понимать только въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ, что Богъ присутствуетъ вездѣ. Это вовсе не значитъ, чтобы сама идея находилась тамъ же, гдѣ чувственно-воспринимаемые предметы, ибо сама она обособлена отъ нихъ, находится въ особомъ умопостигаемомъ мѣстѣ, подобно тому, какъ Самъ Богъ находится не на землѣ, а на небѣ. Но, подобно Богу, идея дѣйствуетъ повсюду, гдѣ ни встрѣтятся формируемые

ею чувственно-воспринимаемые предметы. Напр., сама красота, конечно, внѣ чувственно-воспринимаемаго міра, но она въ томъ смыслѣ присутствуетъ въ красивыхъ вещахъ, что дѣлаетъ ихъ красивыми. Подводя же итогъ только что сказанному, мы получаемъ такой выводъ: идеи относятся къ чувственно-воспринимаемымъ вещамъ, какъ сущности и причины относятся къ тому, что существуетъ благодаря этимъ сущностямъ или причинамъ.

Но такое отношеніе идей къ чувственно-воспринимаемымъ вещамъ возбуждаетъ слѣдующее недоумѣніе: какъ идея, будучи неизмѣняемой, вѣчно тожественной сама съ собой и существуя всегда, не возникая и не уничтожаясь, можетъ служить причиной того, что существуетъ не всегда, а лишь временно, т.е. возникаетъ и уничтожается, пока же существуетъ, безпрерывно мѣняется, течетъ, а не пребываетъ? Конечно, если бы идея была производящей причиной какой-либо чувственно-воспринимаемой вещи, то все это противорѣчило бы неизмѣняемости этой идеи: вѣдь тогда вышло бы, что она, пока не было данной вещи, еще не производила ея, а послѣ того начала производить ее. Точно также тогда вышло бы, что до сихъ поръ она еще не производила той перемѣны въ этой вещи, какая въ ней происходитъ сейчасъ, а послѣ того стала производить ее. Но всѣ эти противорѣчія тотчасъ же исчезнутъ, какъ только мы станемъ мыслить идею не какъ причину, производящую отдѣльныя чувственно-воспринимаемыя вещи, не какъ *causa efficiens*, но какъ ихъ цѣ-

левую или конечную причину, какъ *causa finalis*: тогда сама идея будетъ оставаться неизмѣняемой и существующей всегда, а тѣ отдѣльныя вещи, для которыхъ она служитъ причиной, т.е. цѣлью или смысломъ ихъ существованія, будутъ и возникать, и измѣняться, и уничтожаться безъ всякаго противорѣчія неизмѣняемости и вѣчности этой идеи.

Чтобы при этомъ не выходило никакого противорѣчія вѣчности и неизмѣняемости идеи нужно только одно условіе, именно: самъ тотъ классъ или родъ чувственно воспринимаемыхъ вещей, для которыхъ данная идея служитъ причиной ихъ существованія, долженъ всегда существовать. Въ противномъ случаѣ эта идея подвергнется тому измѣненію, что она то будетъ, то не будетъ служить причиной существованія всего рода или класса этихъ вещей.

Но Платонъ и подчеркивалъ въ чувственно-воспринимаемомъ мірѣ то обстоятельство, что хотя въ немъ отдѣльные индивидуумы, напр., - отдѣльные люди возникаютъ и уничтожаются, самъ же классъ или родъ, къ которому они принадлежатъ, напр., - родъ людей, все-таки сохраняется. Аристотель указаніе на это обстоятельство разсматриваетъ даже, какъ одно изъ платоновскихъ доказательствъ существованія идей, именно - критикуетъ его. И вотъ, очевидно, въ виду только что выясненнаго недоумѣнія относительно идей и того способа, какимъ можно обойти его, Платонъ разсматриваетъ идеи именно, какъ

цѣлевыя причины, какъ тѣ цѣли, которыя стремятся осуществить собой отдѣльныя чувственно-воспринимаеыя вещи. И онъ утверждаетъ поэтому, что каждая идея есть первообразъ или образецъ-парадигма - παράδειγμα для каждой вещи какого-либо опредѣленнаго класса чувственно воспринимаемыхъ предметовъ[x]. А каждая отдѣльная чувственно-воспринимаемая вещь того класса, для котораго данная идея служитъ его первообразомъ, оказывается, по словамъ Платона, подобіемъ или изображеніемъ εἴδωλον этой идеи, или этого первообраза, такъ что каждая отдѣльная чувственно-воспринимаемая вещь существуетъ лишь въ той степени, въ какой въ ней обнаруживается подражаніе - μίμησις или, если угодно, изображеніе идеи того класса чувственныхъ предметовъ, къ которому принадлежитъ эта отдѣльная или единичная вещь. Напр., "сама справедливость" или идея справедливости есть цѣль или первообразъ, парадигма, для всѣхъ справедливыхъ поступковъ. Каждый же отдѣльный справедливый поступокъ служитъ подобіемъ или изображеніемъ "самой справедливости" и существуетъ лишь въ той степени, въ какой въ немъ сказывается подража-

---

x/ Незнающіе греческаго языка все-таки могутъ понять то, что высказано здѣсь словомъ "парадигма", если вспомнятъ, что указываемые грамматикой примѣры правильныхъ склоненій и спряженій, которые должны служить для склоненія и спряженія другихъ словъ, называются парадигмами.

ніе-μίμησις "самой справедливости" или, что то же, подражаніе идеѣ справедливости.

При этомъ, конечно, приходится считать каждый отдѣльный чувственно-воспринимаемый предметъ всего лишь слабымъ, недостигающимъ цѣли, всегда болѣе или менѣе искаженнымъ подобіемъ или изображеніемъ своей идеи. Вѣдь послѣдняя есть истинное бытіе, ὄντως ὄν, каждый же отдѣльный чувственный предметъ вовсе не бытіе, а всего только бываніе, γένεσις, которое, конечно, служитъ лишь слабымъ подобіемъ бытія.

Въ виду этого Платонъ прибавляетъ къ своему ученію объ отношеніяхъ идей къ чувственно-воспринимаемому міру еще слѣдующую характеристику: каждая идея представляетъ собой въ совершенствѣ то, чѣмъ стремятся быть тѣ отдѣльные чувственные предметы, для которыхъ она служитъ ихъ идеей. Напр., идея красоты или "сама красота" /это собственный примѣръ Платона, который подробно разсматривается имъ въ "Пирѣ"/ есть красота во всемъ ея совершенствѣ, красота, въ которой нѣтъ никогда и ни въ какомъ отношеніи ни малѣйшей примѣси ничего некрасиваго. /Такъ именно и говорится въ "Пирѣ"/. Отдѣльные же красивые предметы, воспринимаемые нашими чувствами, красивы лишь относительно, лишь въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, а въ другихъ они уже некрасивы; красоты же во всемъ ея совершенствѣ въ нихъ никогда не бываетъ.

Такимъ образомъ, прибавимъ отъ себя въ видѣ ком-

ментарія къ Платону, міръ идей мыслится у него и какъ міръ идеаловъ: каждая идея оказывается идеаломъ для каждаго изъ отдѣльныхъ чувственно-воспринимаемыхъ предметовъ того класса, для котораго она служитъ идеей. Напр., идея человѣка есть идеалъ для каждаго человѣка, задача, которую онъ невольно стремится осуществить.

Несомнѣнно, что и самое слово "идеалъ" сложилось подъ вліяніемъ платоновской теоріи идей. Подъ ея же вліяніемъ стали говорить и объ идеѣ, которую художникъ воплощаетъ въ своемъ произведеніи; ибо идея художника находится въ такомъ же отношеніи къ художественному произведенію, какъ идеи Платона къ чувственно-воспринимаемымъ вещамъ. Первая тоже трансцендентна относительно художественнаго произведенія /ибо находится не въ немъ, а въ умѣ художника/, послѣднее же стремится воплотить ее въ себѣ, какъ свой идеалъ, но остается всего лишь подобіемъ, а не вполнѣ точнымъ воплощеніемъ этого идеала и т.д. Но не слѣдуетъ думать, будто бы такая аналогія указана уже самимъ Платономъ. Онъ, напротивъ, понималъ процессъ художественнаго творчества, какъ подражаніе - μίμησις не самой идеѣ, но всего лишь ея чувственно-воспринимаемому обнаруженію, какъ подражаніе той природѣ, которая воспринимается чувствами, какъ подражаніе подражанію.

Теперь изо всей діалектики передъ нами остался только вопросъ о взаимномъ отношеніи идей. Каждая идея

состоитъ изъ того, что мыслится въ видѣ содержанія какого либо общаго понятія. А общія понятія въ зависимости отъ этого содержанія оказываются болѣе или менѣе общими, подчиняющими или подчиненными, а нерѣдко и соподчиненными одному и тому же общему или подчиняющему ихъ себѣ понятію /необходимо здѣсь въ точности припомнить изъ логики, что говорится въ ней обо всѣхъ этихъ понятіяхъ/. Платонъ же подмѣтилъ въ нашемъ мышленіи только что указанныя взаимоотношенія между понятіями, потому что онъ, кромѣ подмѣченнаго уже Сократомъ употребленія въ правильномъ мышленіи пріема сведенія - συναγωγή подмѣтилъ также и раздѣленіе понятія на подчиненные ему виды /διαίρεσις или divisio /. См. объ этомъ выше стр.222. И вотъ, изъ того, что между общими понятіями существуютъ всѣ эти взаимоотношенія, а въ общихъ понятіяхъ мыслятся идеи, Платонъ заключаетъ,что точно такія же взаимоотношенія существуютъ и между идеями: послѣднія оказываются тоже болѣе и менѣе общими, подчиняющими, подчиненными и соподчиненными. Такимъ образомъ, міръ идей представляетъ собой такое соединеніе идей, въ которомъ послѣднія какъ бы разположены іерархически, по степенямъ своей общности, т.е. міръ идей представляетъ собой какъ бы іерархію идей, въ которой каждая идея занимаетъ свое опредѣленное мѣсто, зависящее отъ степени ея общности.

Вмѣстѣ съ тѣмъ Платонъ безъ всякихъ дальнѣйшихъ из-

слѣдованій увѣренъ, будто бы эта іерархія должна замыкаться всего лишь одной самой общей, иначе - верховной по своей общности, идеей, такъ что міръ идей невольно рисуется ему, какъ бы пирамидой, вершина которой занята верховной, т.е. самой общей идеей, а внизу находятся идеи наименьшихъ степеней общности.

Дѣло въ томъ, что съ перваго взгляда кажется въ высшей степени правдоподобнымъ, будто бы всѣ понятія подчинены одному самому высшему. Это только позднѣе, начиная съ Аристотеля, стало все болѣе и болѣе выясняться, что есть понятія разныхъ категорій, т.е. столь разнородныя по своему содержанію, что они не только не подчинены другъ другу, но даже не могутъ считаться подчиненными и одному понятію, болѣе общему, чѣмъ каждое изъ нихъ. Таковы, напр., понятія вещи, свойства, долженствованія и т.д. Впервые такая мысль была высказана Аристотелемъ въ его сочиненіи „О категоріяхъ". И если эта мысль вѣрна, то іерархія понятій, расположенныхъ по степенямъ общности, замыкается не однимъ, но нѣсколькими самыми общими понятіями, которыя не подчинены ни другъ другу, ни одному, еще болѣе общему, понятію. Но Платонъ безъ всякихъ изслѣдованій думалъ иначе и утверждалъ, что іерархія идей замыкается одной верховной идеей.

Если же идеи образуютъ іерархію, въ которой онѣ расположены по степенямъ своей общности, то предъ діалектикой возникаетъ задача, состоящая въ томъ, чтобы систематически выяснить всѣ части этой іерархіи. Но если разсма-

тривать даже и тѣ діалоги, подлинность которыхъ оспаривается нѣкоторыми авторитетными критиками, все-таки оказывается, что Платонъ только едва намѣтилъ эту задачу и очень далекъ отъ ея рѣшенія. Въ безспорныхъ же діалогахъ онъ ограничивается только выясненіемъ особенностей верховной идеи. Она оказывается у него „самимъ добромъ", /т.е. идеей добра/ и вмѣстѣ съ тѣмъ характеризуется, какъ первоисточникъ не только всякаго добра или блага, но также всякаго знанія и всякаго существованія. Почему же въ ней должно быть все это ?

Какъ самая высшая, т.е. самая общая, она должна состоять изъ того, что образуетъ признаки, общіе всѣмъ идеямъ безъ исключенія. И такъ какъ каждая идея въ полномъ совершенствѣ образуетъ собою то, чѣмъ невольно стремятся стать всѣ отдѣльные чувственно-воспринимаемые предметы того класса, для котораго она служитъ идеей, то, значитъ, по отношенію къ каждому отдѣльному предмету этого класса она оказывается тѣмъ добромъ или благомъ /тѣмъ <u>идеаломъ</u>, скажемъ мы отъ себя/, къ которому невольно стремится этотъ предметъ. Поэтому верховная идея должна быть „самимъ добромъ", т.е. идеей <u>всякаго</u> добра. Далѣе: каждая идея служитъ источникомъ существованія опредѣленнаго класса предметовъ; поэтому верховная идея должна служить источникомъ <u>всякаго</u> существованія. Наконецъ, всякая идея составляетъ источникъ нѣкоторой части знанія, потому что знаніе касается только идей, о чувственно-воспринимаемыхъ же предметахъ возможно только мнѣніе. Поэтому верховная

идея должна быть источникомъ всякаго знанія. А по всему этому Платонъ приравниваетъ ея роль въ мірѣ идей къ роли солнца въ чувственно-воспринимаемомъ мірѣ: она, подобно солнцу, даетъ всему и жизнь /существованіе/ и свѣтъ /все дѣлаетъ познаваемымъ/.

Не трудно замѣтить, что верховная идея выходитъ описанной такими чертами, которыя приравниваютъ ее къ Богу: она есть само добро /нарочно возьмемъ эти два слова безъ кавычекъ/, и благодаря ей все существуетъ и познается. Не хватаетъ ей только быть личнымъ существомъ, чтобы вполнѣ совпасть съ личнымъ Богомъ. При этомъ, когда Платонъ высказывается не миѳологически, не въ художественныхъ образахъ, а въ точной научной формѣ, онъ никогда не говоритъ о личномъ Богѣ, но все, что въ религіозныхъ ученіяхъ приписывается Богу, у него производится самимъ добромъ. Но иначе выходитъ въ Тимеѣ, о которомъ намъ сейчасъ придется говорить, и который весь сплошь изложенъ въ видѣ миѳовъ.

Подведемъ общій итогъ діалектикѣ Платона. Онъ таковъ: есть два обособленныхъ другъ отъ друга міра. Съ одной стороны міръ истиннаго бытія, міръ вѣчныхъ и неизмѣняемыхъ идей, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ служатъ первообразами, цѣлями, идеалами для всего входящаго въ составъ другого міра. А рядомъ съ міромъ идей - міръ чувственно-воспринимаемыхъ предметовъ, въ которомъ все течетъ, нѣтъ никакого бытія, но одно лишь бываніе, и который состоитъ изъ слабыхъ подобій, блѣдныхъ, обязательно болѣе или ме-

нѣе искаженныхъ изображеній міра идей. При этомъ окончательной причиной всего существующаго служитъ добро: все потому существуетъ такъ, какъ оно есть, говоритъ Платонъ, что такъ выходитъ лучше; и всякій предметъ, по его словамъ только тогда дѣйствительно понятъ нами, когда мы поймемъ, какъ именно, какимъ бы дурнымъ ни казался онъ намъ, онъ все-таки служитъ добру.

Теперь мы отъ себя можемъ охарактеризовать идеи Платона, указавъ тотъ психологическій процессъ, которымъ возникла у него теорія идей. Каждая идея представляетъ собой не что иное, какъ само же общее понятіе, но какъ бы олицетворенное, превращенное въ то, что существуетъ само по себѣ, помимо нашего мышленія, въ самостоятельную сущность, въ бытіе. Такое превращеніе того, что находится въ мышленіи, во что-то существующее независимо отъ него, часто называютъ гипостазированіемъ. И идеи Платона не что иное, какъ гипостазированныя общія понятія. Процессъ гипостазированія вообще очень свойственъ человѣческому уму. Мы всегда склоняемся къ гипостазированію какихъ-либо общихъ понятій, напр., болѣзнь, особенно же эпидемія, чаще всего невольно рисуются, какъ какія-то самостоятельныя сущности. У Платона же наклонность къ гипостазированію общихъ понятій сказалась съ особой силой еще и потому, что онъ, вслѣдъ за Сократомъ, считалъ знаніе состоящимъ не изъ сужденій, а прямо изъ понятій, и къ этому присоединилась еще элейская предпосылка, что знаніе можетъ быть только знаніемъ о бытіи, небытія же нельзя ни помыслить, ни высказать.

Если же идеи образуютъ собой всего лишь гипостазированныя общія понятія, то легко запомнить все содержаніе діалектики; именно: про идеи всегда надо говорить то же самое, что и о понятіяхъ, но гипостазируя послѣднія, т.е. относясь къ нимъ, какъ бы къ самостоятельно существующимъ реальностямъ. Напр., сколько идей? Разумѣется, сколько общихъ понятій. Далѣе: каковы идеи? Разумѣется, таковы же, какъ и понятія, т.е. онѣ только мыслятся, онѣ безтѣлесныя и т.д.

Перейдемъ теперь къ физикѣ Платона, которая, какъ уже сказано, охватываетъ собой и его психологію. Дѣло въ томъ, что это только средніе вѣка, разсматривая человѣка, какъ гражданина царства благодати, а природу, какъ чуждую благодати, пріучили противопоставлять человѣка природѣ. Для древнихъ же и человѣкъ, а равно и весь его душевный міръ, есть часть природы. Поэтому ученіе о человѣкѣ, а также и о душѣ, древніе всегда относятъ къ ученію о природѣ, т.е. къ физикѣ. Слово же физика, происходящее отъ φύσις - природа, буквально означаетъ „касающееся природы". Поэтому у древнихъ имъ называлась вся часть философіи, говорящая о природѣ, все философское ученіе о природѣ.

У Платона физикѣ сплошь посвященъ діалогъ „Тимей", одинъ изъ тѣхъ шести, подлинность которыхъ никѣмъ не оспаривается. Его изложеніе отличается двумя особенностями. Во-первыхъ, главнымъ дѣйствующимъ лицомъ, т.е. лицомъ, развивающимъ взгляды Платона, здѣсь оказывается не Сократъ, но пиѳагореецъ Тимей. Во-вторыхъ, весь діалогъ сплошь излагается исключительно въ формѣ миѳа, въ единичныхъ чув-

ственныхъ образахъ, а не въ научной формѣ.

Первая особенность объясняется тѣмъ, что Сократъ относился къ физикѣ вполнѣ отрицательно: онъ считалъ ее не только невозможной въ видѣ доказаннаго знанія, но даже вполнѣ безполезной /см. стр.157/. При такихъ условіяхъ было бы нелѣпо и съ исторической и съ художественной точки зрѣнія заставить Сократа излагать физику. Пиѳагореецъ же вполнѣ подходитъ для этой цѣли; ибо, съ одной стороны, и вся-то пиѳагорейская философія сводилась къ физикѣ, а съ другой - здѣсь у Платона встрѣчается не мало заимствованій у пиѳагорейцевъ.

Вторая же особенность „Тимея" обусловлена гносеологіей Платона, именно - тѣмъ, какъ онъ проводитъ и понимаетъ границу знанія.

По его гносеологіи природа, составляя не истинное бытіе, но всегда лишь бываніе, не можетъ быть поэтому предметомъ знанія; о ней возможны только правдоподобныя мнѣнія, которыя находятся въ такомъ же отношеніи къ знанію, въ какомъ бываніе къ бытію, т.е. они составляютъ что-то колеблющееся между знаніемъ и незнаніемъ, подобно тому, какъ и бываніе составляетъ что-то колеблющееся между бытіемъ и небытіемъ. А для изложенія того, что служитъ не знаніемъ, но всего лишь правдоподобными мнѣніями, приличествуетъ, какъ думаетъ Платонъ, не научная форма, не діалектика, т.е. не научная обработка общихъ понятій, но миѳы, единичные чувственные образы.

При этомъ небезполезно вспомнить, съ одной стороны,

что у Платона діалектика означаетъ не только часть философіи, но и пріемы научной обработки понятій, а съ другой стороны, что единичные чувственные образы или порождаемыя ими мнѣнія называются у него однимъ и тѣмъ же словомъ δόξα , происходящимъ отъ глагола - δοκέω - предгать, думать, казаться.

Такимъ образомъ, замѣтимъ кстати, граница знанія въ философіи Платона хотя и проводится очень сходно съ тѣмъ, какъ ее проводитъ въ новѣйшія времена критическая философія /о чемъ см.во 2-мъ изданіи „Логики, какъ части теоріи познанія" А.И.Введенскаго, главы I3-я, I6-я и I7-я/, но понимается имъ какъ разъ наоборотъ по сравненію съ критицизмомъ. Сходство между платонизмомъ и критицизмомъ, во-первыхъ, въ томъ, что математику оба причисляютъ къ знанію, и, во-вторыхъ, въ томъ, что оба для остальныхъ ученій почти одинаково проводятъ границу между знаніемъ и тѣмъ, что навсегда осуждено оставаться вѣрой, какъ выражается критицизмъ, или, по терминологіи Платона, всего лишь правдоподобными мнѣніями, именно: и тамъ и здѣсь эта граница проходитъ между имманентнымъ и трансцендентнымъ міромъ, т.е. между природой, разсматриваемой въ томъ видѣ, какъ она дана намъ въ опытѣ, и тѣми предметами, которые по самому понятію своему никогда не могутъ быть восприняты въ опытѣ, вродѣ, напр., платоновскихъ идей, Бога, самой души /не душевныхъ явленій, но самой души/ и тому подобные. Разница же въ пониманіи этой границы въ томъ, что, кромѣ математическихъ предметовъ, предметомъ знанія

у Платона считается еще только трансцендентный міръ /идеи, сама душа и т.п./, въ критицизмѣ же, наоборотъ, предметомъ знанія можетъ быть только имманентный міръ, только природа, какъ внѣшняя, такъ и внутренняя /т.е. міръ душевныхъ явленій/, взятая въ томъ видѣ, какъ она дана въ опытѣ. Другими словами: у Платона, кромѣ математики, считается знаніемъ только метафизика, именно ученіе объ идеяхъ, а самой душѣ и т.п., а ученіе о природѣ, т.е. естественныя науки, относятся къ мнѣнію /или къ вѣрѣ, говоря нынѣшнимъ языкомъ/; въ критицизмѣ же, наоборотъ, кромѣ математики считаются знаніемъ однѣ лишь естественныя науки /включая въ нихъ, какъ ихъ частные случаи, и исторію, и изученіе душевныхъ явленій, /но не самой души/, т.е. современную психологію/, а метафизика считается осужденной навсегда состоять только изъ вѣры /или мнѣній, говоря языкомъ Платона/, которая останется, хотя и неопровержимой, да за то и навсегда недоказуемой.

И, какъ всѣмъ извѣстно, исторія наукъ высказалась противъ Платона. Естественныя науки уже накопили и постоянно накопляютъ все больше и больше значительный запасъ надежнаго, безспорнаго знанія, безпрестанно оправдывающаго свою безспорность необычайной точностью астрономическихъ предсказаній, поразительными успѣхами техники и т.п. Въ метафизикѣ же все еще нѣтъ ни одного положенія /и не въ риторическомъ, а въ буквальномъ смыслѣ слова: ни одного/, которое, будучи выставлено какимъ-либо метафизическимъ направленіемъ, не оспаривалось бы всѣми ос-

тальными. Поэтому вполнѣ понятно, что тотъ способъ, какъ проводилъ и понималъ границу знанія Платонъ, былъ скоро всѣми покинутъ. Уже Аристотель возсталъ противъ него; и мало-по-малу къ нему присоединились всѣ философы. Понятно также, что раньше чѣмъ дошли до критицизма, думали, что участь метафизики и естественныхъ наукъ должна быть одинаковой, т.е. либо онѣ вмѣстѣ должны считаться знаніемъ наряду съ математикой /и этотъ взглядъ допускался чаще всего/, либо, какъ полагали появляющіеся по временамъ скептики, кромѣ математики не можетъ быть никакого другого знанія - ни метафизическаго, ни естественно-научнаго, а только вѣра. Понятно также, что если и теперь кому придетъ охота высказываться скептически, то онъ говоритъ, что даже и математика не составляетъ знанія.

Мы сейчасъ упомянули, что ученіе о душѣ Платонъ тоже относитъ къ знанію, какъ и ученіе объ идеяхъ. Дѣйствительно, онъ его излагаетъ не только какъ въ „Тимеѣ", т.е. не только въ образахъ, въ миѳахъ, но и въ другихъ діалогахъ, напр. - въ "Федонѣ", и въ строго-научной формѣ, причемъ тогда проводникомъ его взгляловъ служитъ уже Сократъ, хотя это ученіе все-таки относится къ физикѣ. Спрашивается: какъ объяснить, что Платонъ дѣлаетъ для ученія о душѣ два указанныхъ исключенія, т.е., во-первыхъ, въ отличіе отъ всей остальной физики излагаетъ его также и въ строго-научной формѣ; во-вторыхъ, влагаетъ его въ уста Сократа, хотя оно принадлежитъ къ физикѣ?

Душа по Платону, какъ мы скоро увидимъ, составляетъ

совершенно особый предметъ по сравненію со всей тѣлесной природой. Она настолько отличается отъ всей тѣлесной природы, что существуетъ еще раньше, чѣмъ возникаетъ то тѣло, въ которое она воплотится, и находится тогда если и не въ самомъ мірѣ идей, то столь близко къ нему, что прямо, непосредственно созерцаетъ идеи и пріобрѣтаетъ этимъ путемъ знаніе о нихъ. Мало того: душа во многихъ отношеніяхъ однородна съ идеями. Она тоже безтѣлесная сущность, столь же простая, нераздѣлимая на части, и столь же невидимая, неосязаемая и т.д., какъ и идеи. И хотя она подвержена измѣненіямъ, но безсмертна, т.е. подобно идеямъ никогда не уничтожается, а если и возникла, то возникла одновременно съ міромъ, а не такъ, какъ тѣла, которыя возникаютъ уже послѣ того, какъ существуетъ міръ.

Мы сейчасъ подчеркнули слово „если". И это вотъ почему: при желаніи можно спорить, ибо у самого Платона не вполнѣ ясно, допускалъ ли онъ возникновеніе чувственно-воспринимаемаго міра въ какой-либо опредѣленный моментъ времени, раньше котораго его вовсе не было, или же считалъ его искони существовавшимъ. Но и въ томъ и въ другомъ случаѣ у него выходитъ, что душа не моложе, чѣмъ чувственно-воспринимаемый міръ, взятый въ его цѣломъ. Если міръ не возникалъ, то и душа не возникала, а если онъ возникъ, то душа возникла одновременно съ нимъ. Словомъ, душа, конечно, не идея; ибо каждая идея состоитъ только изъ общаго, а душа единична. Но душа во всѣхъ остальныхъ отношеніяхъ стоитъ гораздо ближе къ идеямъ, чѣмъ къ чув-

ственно-воспринимаемымъ предметамъ.

При этихъ условіяхъ естественно, что Платонъ считаетъ возможнымъ относительно души такое ученіе, которое служило бы не однимъ лишь правдоподобнымъ мнѣніемъ, но являлось бы знаніемъ, и что главные пункты своего ученія о душѣ онъ излагаетъ не только въ образахъ или миѳахъ, но и въ чисто-научной формѣ.

Что же касается Сократа, то хотя у него не было доказательствъ безсмертія души, онъ, по всему видно, вѣрилъ въ него. Напр., эта вѣра ясно видна въ послѣднія минуты его жизни: поднося къ губамъ чашу съ ядомъ, онъ обращается къ богамъ съ молитвой о счастливомъ переходѣ изъ этого міра /см.стр.149/; и его послѣдними словами было порученіе принесть за него ту жертву, которую приносили выздоравливающіе отъ болѣзни /см. стр. 150/. Поэтому не будетъ ничего нелѣпаго, если Платонъ, влагая въ уста Сократа выведенную изъ сократовскаго ученія о знаніи теорію идей, вмѣстѣ съ ней вложитъ ему и выведенныя изъ этой теоріи доказательства безсмертія души. А если допускается безсмертіе души, то отсюда всего лишь одинъ шагъ до убѣжденія, что она существуетъ и раньше рожденія человѣка: вѣдь если она безсмертна, то, значитъ, она не нуждается для своего существованія въ существованіи тѣла; напротивъ, она способна существовать и безъ тѣла. А тогда почему же не существовать ей еще до рожденія этого тѣла?

Намъ, конечно, кажется нѣсколько страннымъ, не-

пріемлемымъ „предсуществованіе души", какъ выражаются для краткости, когда говорятъ объ этомъ пунктѣ ученія Платона. Но такъ намъ кажется вовсе не потому, чтобы у насъ были въ рукахъ какіе-либо вѣскіе доводы противъ предсуществованія души /ихъ нѣтъ и никогда не можетъ быть вслѣдствіе невозможности метафизики въ видѣ знанія/, но только потому, что насъ еще въ дѣтствѣ пріучили къ убѣжденію, что душа, хотя и безсмертна, однако, возникаетъ одновременно съ нашимъ тѣломъ. Поэтому понятно, что Платонъ влагаетъ въ уста Сократа на-ряду съ доказательствомъ безсмертія души и выведенное изъ теоріи идей доказательство ея предсуществованія. Къ тому же это доказательство у Платона опирается, какъ мы скоро увидимъ, на тотъ взглядъ, что знаніе надо считать прирожденнымъ. А мы уже отмѣтили /на стр.166/, что этотъ взглядъ самымъ естественнымъ образомъ вытекалъ изъ ученія Сократа. Вотъ все это, вмѣстѣ взятое, дѣлаетъ вполнѣ понятнымъ, что хотя Платонъ и не рѣшается выставить Сократа проводникомъ всей своей физики, но ученіе о душѣ смѣло влагаетъ въ уста Сократа.

Обратимся теперь къ діалогу "Тимей". Конечно, во многихъ изъ образовъ, вошедшихъ въ его составъ, Платону приходится высказывать свои научныя убѣжденія, ибо кромѣ миѳовъ или образовъ въ "Тимеѣ" нѣтъ никакого другого содержанія. Поэтому наша задача при разсмотрѣніи "Тимея" сводится прежде всего къ выясненію, какіе образы высказываютъ здѣсь серьезныя убѣжденія Платона, и не могутъ счи-

таться введенными въ "Тимей" исключительно по художественнымъ соображеніямъ, чтобы придать всему изложенію связность и цѣльность.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, именно-когда рѣчь идетъ о душѣ, это дѣло легкое, ибо Платонъ, какъ уже сказано, учитъ о ней въ другихъ діалогахъ и въ строго-научной формѣ. Иногда же трудно бываетъ разобрать, почему появился тотъ или другой образъ. И для рѣшенія нашей задачи, насколько оно, конечно, возможно, мы должны сперва познакомиться съ содержаніемъ того мифа, который разсказывается пиѳагорейцемъ Тимеемъ, а уже послѣ того разсмотрѣть, что въ этомъ миѳѣ можно считать дѣйствительнымъ, хотя и высказаннымъ въ образахъ, убѣжденіемъ Платона.

Въ этомъ миѳѣ сразу, какъ бы что-то само собой понятное, появляется творецъ чувственно-воспринимаемаго міра, котораго означенный пиѳагореецъ называетъ Деміургомъ - Δημιουργός. Это слово имѣло у грековъ очень широкое значеніе. Оно обозначало не только ремесленниковъ и не только тѣхъ, кто вообще творитъ или производитъ что-нибудь, вродѣ скульпторовъ и другихъ художниковъ, но и всякаго работающаго для народа: врача, прорицателя, глашатая и т.п. Здѣсь же, въ "Тимеѣ", оно употребляется въ смыслѣ мірового зодчаго.

Этотъ Деміургъ, будучи безконечно добръ, рѣшаетъ создать чувственно-воспринимаемый міръ, дабы добро было не только въ мірѣ идей, но какъ можно въ большей сте-

пени, и помимо него. Когда онъ приступаетъ къ творенію задуманнаго имъ міра, то находитъ предъ собой два начала: съ одной стороны. вѣчно тожественное, неизмѣняемое, т.е. міръ идей, а съ другой стороны - какое-то иное начало, которое вполнѣ разнородно, даже прямо-таки противоположно идеямъ. Изъ него-то путемъ изображенія въ немъ идей и возникаетъ весь чувственно-воспринимаемый міръ. Идеи, изображаясь въ этомъ началѣ, формируетъ его, такъ что получаются въ немъ ихъ подобія, а само по себѣ, безъ этой формировки, это начало совершенно безформенно. Такимъ образомъ, это начало играетъ у Платона роль какъ бы той матеріи, изъ которой образуется чувственно-воспринимаемый міръ. Поэтому историки философіи обыкновенно и называютъ это начало платоновской матеріей, подчеркивая словомъ "платоновская", что это вовсе не такая матерія,какъ у атомистовъ, но какая-то другая, своеобразная. Но мы условимся называть это начало просто "инымъ", потому что самъ Платонъ никогда не называетъ его матеріей, а просто говоритъ о немъ, какъ о другомъ или иномъ началѣ, чѣмъ идеи.

Чтобы создать міръ Деміургъ долженъ заставить иное воплотить въ себѣ идеи. Но такъ какъ тожественное и иное діаметрально противоположны, то для соединенія ихъ Деміургъ создалъ промежуточное звено, именно - міровую душу, взявъ для этого часть "иного" и тожественнаго и смѣшавъ ихъ въ огромномъ сосудѣ. Получилось нѣчто, что служило среднимъ между инымъ и тожественнымъ, и что могло связать

ихъ. Въ эту-то душу, какъ бы въ форму онъ втиснулъ все "иное", которое при этомъ сформировалось въ видѣ четырехъ стихій: земли, воды, воздуха и огня, отличающихся другъ отъ друга точно такъ же, какъ и у пиѳагорейцевъ /см.стр.93/. Изъ ихъ же смѣшеній образуется вся тѣлесная природа, причемъ однако, сами-то эти стихіи переходятъ, превращаются одна въ другую, а не остаются неизмѣняемыми, какъ у Эмпедокла, допускающаго тѣ же четыре стихіи, и какъ, можетъ быть, онѣ оставались у пиѳагорейцевъ. Весь же міръ, какъ имѣющій душу, представляетъ собою живое, слѣдовательно, вѣчно-движущееся, существо, причемъ порядокъ и разумность во всѣ его движенія и измѣненія вносится міровой душой.

Устроенъ же онъ такъ, что въ его центрѣ находится земля, а не центральный огонь, какъ думали пиѳагорейцы 5-го вѣка, и не солнце, какъ стали учить нѣкоторые изъ пиѳагорейцевъ 4-го вѣка /сравн.стр.92 и 93/.

Такъ какъ среди идей есть идеи разныхъ живыхъ существъ, то Демiургъ, творя міръ по образцу царства идей, долженъ создать и разныя живыя существа. Но они отличаются тѣмъ.что каждое изъ нихъ имѣетъ душу. Поэтому Демiургъ создаетъ множество душъ изъ остатковъ той самой смѣси, изъ которой онъ создалъ міровую душу, такъ что эти души однородны съ ней; и поэтому каждая изъ нихъ въ своемъ тѣлѣ исполняетъ такія же функціи, какъ и міровая душа въ мірѣ, т.е. вноситъ порядокъ и разумность въ движенія тѣла, которое она одушевляетъ.

Создаетъ же ихъ Демiургъ такъ, что перемѣшиваетъ

вмѣстѣ остатки той смѣси, изъ которой была имъ устроена міровая душа, и всю эту массу разрѣзаетъ на столько частей, сколько неподвижныхъ звѣздъ. Каждая такая часть есть одна изъ душъ тѣхъ живыхъ существъ, которыя должны населять землю. И каждая изъ нихъ помѣщается имъ сначала на особой неподвижной звѣздѣ, гдѣ она, находясь на периферіи чувственно-воспринимаемаго міра, тамъ, гдѣ онъ уже кончается, созерцаетъ идеи, и этимъ путемъ пріобрѣтаетъ знаніе о нихъ, которое и приноситъ съ собой на землю, когда воплощается въ человѣческое тѣло. Это знаніе объ идеяхъ сохраняется въ душѣ, какъ воспоминаніе объ увидѣнномъ ею въ потустороннемъ или трансцендентномъ мірѣ. Здѣсь же на землѣ эти воспоминанія сначала забываются, потому что душа бываетъ оглушена поглощающимъ все ея вниманіе наплывомъ чувственныхъ воспріятій; но потомъ они оживаютъ въ ней оттого, что о нихъ напоминаютъ своимъ, хотя бы и не полнымъ, сходствомъ съ идеями тѣ подобія или изображенія - εἴδωλα - идей, изъ которыхъ состоитъ чувственно-воспринимаемый міръ.

На своей неподвижной звѣздѣ душа остается до того момента, который заранѣе назначенъ ей "Роком", чтобы спуститься на землю и воплотиться. Первое воплощеніе происходитъ всегда въ человѣческомъ тѣлѣ. Дальнѣйшая же судьба души зависитъ отъ ея поведенія въ этомъ тѣ-

Листъ 17-й. Лекц. по древ.фил. проф.А.И. Введенскаго.
Литогр.Богданова, Эртелевъ пер.,7.

лѣ. Тѣ души, которыя, запертыя въ человѣческое тѣло, не забывали о своей подлинной родинѣ, находящейся возлѣ міра идей, и о своемъ назначеніи, состоящемъ въ томъ, чтобы, зная идеи, зная, „само добро", съ помощью этого знанія, или этой мудрости, содѣйствовать осуществленію добра въ наибольшей степени на землѣ, т.е. которыя пользовались жизнью для пріобрѣтенія истиннаго знанія и для осуществленія съ его помощью добра на землѣ, такъ что всю жизнь стремились къ міру идей, къ „самому добру", такія души послѣ смерти тѣла и направляются туда, куда стремились, т.е. возвращаются на свою звѣзду. Тамъ онѣ остаются до слѣдующаго мірового года, въ теченіе котораго снова воплощаются въ человѣческое тѣло въ моментъ, назначенный „Рокомъ".

Подъ міровымъ же годомъ въ „Тимеѣ" подразумѣвается такой промежутокъ времени /онъ равенъ 10.000 земнымъ годамъ/, по истеченіи котораго всѣ свѣтила приходятъ въ такое же расположеніе относительно другъ друга и земли, въ которомъ они были въ первый моментъ ихъ существованія.

Если же душа человѣка, взамѣнъ идей, взамѣнъ знанія и осуществленія добра, питала другія стремленія, а это значитъ стремилась къ земнымъ утѣхамъ, то эти стремленія и удовлетворяются въ ней тѣмъ путемъ, что она остается на землѣ, воплотившись въ такое животное, характеръ котораго соотвѣтствуетъ вкоренившимся въ нее свойствамъ. Такъ, души пьяницъ и другихъ чревоугодни -

ковъ перевоплощаются въ свиней. Души тѣхъ, кто ставилъ выше всего музыку и поэзію, перевоплощаются въ пѣвчихъ птицъ, а души тѣхъ, кто ушелъ въ хозяйство, въ наживу, перевоплощаются въ пчелъ, въ муравьевъ, души тирановъ - въ разныхъ хищныхъ животныхъ и т.п. Такое перевоплощеніе души въ тѣла животныхъ продолжается до тѣхъ поръ, пока она не искупитъ своего паденія. Тогда она перевоплощается въ человѣческое тѣло, гдѣ ея дальнѣйшая судьба опять зависитъ уже отъ нея самой.

Таковы самыя важныя части миѳа, разсказываемаго Тимеемъ. Что же въ нихъ служитъ дѣйствительнымъ убѣжденіемъ Платона, высказаннымъ въ образахъ?. Относительно Деміурга уже давно и вплоть до нашихъ дней комментаторы Платона раздѣляются на двѣ партіи. Одни утверждаютъ,что онъ допускалъ существованіе личнаго Бога, и что идеи, находящіяся, по его словамъ, въ какомъ-то особомъ умопостигаемомъ или всего лишь мыслимомъ мѣстѣ /см.стр.230/, надо понимать какъ мысли, находящіяся въ умѣ этого личнаго Бога и служащія тѣми замыслами или планами, руководясь которыми Онъ творитъ весь міръ. Другіе же комментаторы разсматриваютъ Деміурга какъ образъ, появившійся исключительно по художественнымъ соображеніямъ, и не допускаютъ въ ученіи Платона никакого другого Бога, кромѣ „самого добра", всѣ же идеи считаютъ существующими сами по себѣ, а не въ видѣ мыслей, которыя находились бы въ умѣ какого-либо существа. Но мы не будемъ углубляться въ этотъ вопросъ. Замѣтимъ только, что и Аристотель все

гда такъ говорить о Платонѣ,какъ если бы онъ не находилъ въ его ученіи другого Бога, кромѣ верховной идеи. Напримѣръ,онъ упрекаетъ Платона за то, что у него не видно, кто заставляетъ вещи быть подобіями идей. А у Аристотеля, **конечно**, было больше средствъ для правильнаго пониманія платоновскаго ученія и не меньше способностей къ этому, чѣмъ у любого позднѣйшаго комментатора.

Не будемъ углубляться и въ тотъ вопросъ,хотѣлъ ли Платонъ разсказомъ о возникновеніи міра образно указать только зависимость его существованія отъ идей, или же онъ былъ дѣйствительно убѣжденъ, что міръ возникъ когда-то, а не существовалъ искони. Замѣтимъ только,что въ чисто-научной формѣ онъ никогда не высказывается по поводу этого вопроса, и что предположеніе о возникновеніи міра находится въ рѣзкомъ противорѣчіи съ теоріей идей. Если онъ возникъ, а не всегда существовалъ, то въ идеяхъ произошла та перемѣна, что прежде онѣ не были причиной его существованія,а потомъ сдѣлались ею. Впрочемъ,это противорѣчіе можно и устранить, но только той цѣной, чтобы допустить измѣнчиваго Бога, которому сначала не приходило въ умъ сотворить міръ, хотя онъ и мыслилъ уже всѣ идеи, а потомъ онъ рѣшилъ это сдѣлать. Но тогда само это рѣшеніе окажется безпричиннымъ, необъяснимымъ.

Поэтому вѣроятнѣе всего,что вполнѣ правы тѣ историки философіи /таковъ,напримѣръ, Целлеръ/,которые думаютъ, что хотя образъ возникновенія міра появился въ

„Тимеѣ" не по однимъ лишь художественнымъ соображеніямъ, а высказываетъ собой и нѣкоторое серьезное убѣжденіе Платона, но этимъ убѣжденіемъ служитъ всего лишь та мысль, что идеямъ принадлежитъ логическое первенство существованія, а вовсе не то, чтобы это первенство надо было считать вмѣстѣ съ тѣмъ и хронологическимъ.

Далѣе передъ нами стоитъ ученіе о какомъ-то „иномъ" началѣ. Всѣ комментаторы единодушно признаютъ, что Платонъ допускалъ для объясненія чувственно-воспринимаемаго міра, наряду съ идеями, еще иное начало. Не говоря уже о томъ, что въ „Филебѣ", въ діалогѣ кое-кѣмъ оспариваемомъ /которымъ поэтому мы избѣгаемъ пользоваться/, объ этомъ началѣ говорится вовсе не въ образахъ, при чемъ оно названо тамъ безконечнымъ - „ἄπειρον", его допущеніе у Платона подтверждается, какъ говоритъ о Платонѣ Аристотель, и тѣмъ, что безъ иного начала, основываясь на однѣхъ лишь идеяхъ, никакъ нельзя объяснить свойствъ чувственно-воспринимаемыхъ предметовъ. Въ самомъ дѣлѣ: въ послѣднихъ есть свойства, не только невытекающія изъ свойствъ идей, но прямо противоположныя свойствамъ идей, и поэтому требующія для своего объясненія существованія наряду съ идеями еще иного начала, чѣмъ идеи. Напримѣръ, каждая идея во всѣхъ отношеніяхъ едина, - и какъ существующая лишь въ одномъ экземплярѣ, и какъ недѣлимая, нераспадающаяся на части; чувственно-воспринимаемыя же вещи, служащія ея подобіями, или, что то же, принадлежащія къ подчи-

ненному ей классу, существуютъ во многихъ экземплярахъ и дѣлимы, распадаются на составныя части. Далѣе: каждая идея вѣчна и неизмѣняема, а чувственно-воспринимаемыя вещи возникаютъ, уничтожаются и находятся въ безпрерывномъ измѣненіи; идея есть предметъ истиннаго знанія, а чувственно-воспринимаемыя вещи служатъ лишь предметомъ мнѣнія, чего-то колеблющагося между знаніемъ и незнаніемъ, и т.д.,и т.д.

Что же это за „иное" начало? Какъ ближайшимъ образомъ надо понимать его? Оно у Платона описано какъ-то двойственно, даже противорѣчиво. Съ одной стороны, оно какъ будто бы выходитъ всего лишь чистымъ, т.е. вполнѣ пустымъ пространствомъ, въ которомъ каждая идея, какъ бы въ многогранномъ зеркалѣ, даетъ множество своихъ отблесковъ или изображеній. При этомъ еще небезполезно хорошо запомнить, что по свидѣтельству Аристотеля Платонъ нерѣдко называлъ „иное" небытіемъ - μὴ ὄν -, иначе несуществующимъ. Но вѣдь это названіе со времени Парменида обозначало въ то же время и пустоту. Съ другой же стороны „иное" выходитъ въ „Тимеѣ" какъ бы безформеннымъ хаотическимъ веществомъ, изъ котораго вслѣдствіе его формированія идеями и состоятъ чувственно-воспринимаемыя вещи.

Эта противорѣчивость въ описаніи „иного" еще и до сихъ поръ раздѣляетъ всѣхъ историковъ философіи на двѣ партіи: одни комментаторы говорятъ, что платоновское „иное" или, какъ обыкновенно выражаются, „платоновская матерія" есть всего лишь чистое пространство; другіе же

комментаторы утверждаютъ, что это что-то разлитое въ пространствѣ, но взятое само по себѣ,оно еще не имѣетъ никакого строенія,а получаетъ все это лишь подъ вліяніемъ идей. Но мы не станемъ вникать въ доводы той и другой стороны: По мнѣнію А.И. Введенскаго, Платонъ не согласился бы ни съ тѣми, ни съ другими комментаторами и сказалъ бы имъ въ отвѣтъ, что „иное" только похоже на то и другое, а на самомъ дѣлѣ оно ни то, ни другое. А если бы его упрекнули въ неясности и нѣкоторой противорѣчивости, то онъ сказалъ бы, что отъ него требуютъ невозможнаго, что онъ уже заранѣе, при жизни,еще въ діалогѣ „Тимей", указалъ на страшныя затрудненія, на которыя его гносеологія обрекаетъ насъ въ ученіи объ „иномъ' его нельзя познать никакимъ путемъ - ни мышленіемъ, ибо предметами такого знанія служатъ идеи; ни чувственнымъ воспріятіемъ съ порождаемымъ имъ мнѣніемъ, ибо предметами того и другого служатъ чувственно-воспринимаемыя вещи. Остается лишь съ трудомъ заключать объ „иномъ", какъ выражается Тимей, „какимъ то незаконнорожденнымъ разсужденіемъ" - λογισμῷ τινι νόθῳ.

Развѣ позволительно, скажетъ Платонъ, требовать ясности при такихъ условіяхъ? Доказываетъ же свое мнѣніе А.И. Введенскій слѣдующимъ соображеніемъ: по общему строю философіи Платона его "иное" и должно выходить какимъ-то противорѣчивымъ.Съ одной стороны,оно должно выходить небытіемъ или чистымъ пространствомъ,пустотой потому,что коль скоро бытіемъ служатъ идеи, то рядомъ

съ ними остается мѣсто только либо для небытія, либо для чего-то колеблющагося между бытіемъ и небытіемъ, т.е. для чувственно-воспринимаемаго міра; но послѣдній, какъ мы видѣли, требуетъ для своего объясненія еще иного начала, чѣмъ идеи. Съ другой же стороны, „иное" должно быть не „небытіемъ", а чѣмъ-то реальнымъ, именно -чѣмъ-то дѣйствующимъ рядомъ съ идеями, какъ особая причина чувственно-воспринимаемыхъ вещей: вѣдь оно должно порождать въ нихъ то, чего нельзя вывести изъ идей; а изъ небытія, изъ ничего, и не выведешь ничего. Вотъ по всему этому Платонъ, по мнѣнію А.И. Введенскаго, избѣгалъ остановиться на одномъ изъ только что указанныхъ пониманій „иного": они оба требуются его теоріей идей, а они, конечно, безъ противорѣчія не могутъ быть соединены другъ съ другомъ.

Теперь пару словъ о міровой душѣ. Историки философіи обыкновенно усматриваютъ въ этомъ образѣ убѣжденіе Платона, что существуетъ какое-то промежуточное звено между идеями и тѣлеснымъ міромъ, взятымъ въ его цѣломъ, звено, которое играетъ приблизительно такую же роль въ міровомъ цѣломъ, какъ душа въ человѣческомъ тѣлѣ, но что это, конечно, еще не даетъ права считать такое промежуточное звено душой въ точномъ смыслѣ слова.

Въ подтвержденіе же такого мнѣнія о Платонѣ ссылаются не только на то, что подобное промежуточное звено, исполняющее такія же функціи въ мірѣ, какъ міровая душа въ "Тимеѣ", появляется въ діалогѣ "Филебъ" подъ име-

немъ „границы" или „предѣла" - πέρας - но также и на то, что, по словамъ Аристотеля, Платонъ въ третьемъ періодѣ тоже допускалъ какое - то промежуточное звено между идеями и тѣлеснымъ міромъ, называя его „математическимъ". Такимъ образомъ, если и не считать „Филеба" подлиннымъ діалогомъ, все-таки выходитъ, что міръ, взятый въ его цѣломъ или, какъ нерѣдко называютъ его, космосъ казался Платону очень похожимъ на живое существо. Съ этимъ отлично гармонируетъ то обстоятельство, что „Тимей" характеризуетъ міръ, какъ „сотвореннаго бога", а звѣзды и планеты, какъ „видимыхъ боговъ", какъ „блаженныя существа". Но все это такія убѣжденія, которыя діалектикой еще не требуются, а внушаются чувственными воспріятіями, т.е. наблюденіями. Діалектика же только и прибавляетъ сюда, что заставляетъ Платона, здѣсь же, въ „Тимеѣ" называть міровое цѣлое совершеннѣйшимъ и прекраснѣйшимъ твореніемъ: вѣдь оно и существуетъ изъза того, что во главѣ идей стоитъ „само добро".

Что же касается ученія о судьбахъ человѣческой души, т.е. ученія объ ея предсуществованіи еще до воплощенія въ человѣческое тѣло, и объ ея безсмертіи послѣ его смерти, то оно изложено въ чисто-научной формѣ въ „Федонѣ", и мы вмѣсто „Тимея" можемъ пользоваться прямо „Федономъ", а къ „Тимею" обращаться лишь за дополненіями.

Здѣсь Платонъ устами Сократа выставляетъ предсуществованіе души, какъ неизбѣжное, по его мнѣнію, слѣдст -

віе теоріи идей, а именно: оно выводится имъ изъ того факта, что мы знаемъ идеи, хотя и находимся въ чувственно-воспринимаемомъ мірѣ. Дѣло въ томъ, что въ этомъ мірѣ идей нѣтъ, а вмѣсто нихъ встрѣчаются одни лишь слабыя подобія идей. Слѣдовательно, думаетъ Платонъ, сколько бы мы не разсматривали этотъ міръ, мы не найдемъ въ немъ идей, и у насъ никогда не возникло бы никакой мысли объ идеяхъ, т.е. никакого общаго понятія /ибо идеи мыслятся въ общихъ понятіяхъ/ если бы такія понятія /т.е. знаніе объ идеяхъ/ не существовали у насъ еще прежде, до встрѣчи съ чувственно-воспринимаемыми предметами. Если же общія понятія существуютъ у насъ еще раньше этой встрѣчи, они, конечно, нерѣдко могутъ вспоминаться нами при разсмотрѣніи чувственно-воспринимаемаго міра, именно: предметы этого міра совершеннѣе другихъ изображающіе собой идеи, подобіемъ которыхъ они служатъ, могутъ напомнить намъ объ этихъ идеяхъ своимъ болѣе или менѣе значительнымъ сходствомъ съ ними, а это значитъ, что они вызовутъ въ нашемъ умѣ тѣ общія понятія, въ которыхъ мыслятся эти идеи[*]. Такимъ образомъ, заключаетъ Платонъ,

---

[*] При этомъ Платонъ приписываетъ особенно большое значеніе красотѣ человѣческаго тѣла и въ связи съ этимъ излагаетъ свое понятіе любви. Ее-то и называютъ "платонической любовью" или, сохраняя для любви "греческое" слово "платоническимъ эросомъ". Обыкновенно при изложеніи Платона обязательно упоминаютъ объ этомъ "эросѣ" или объ этой /платонической/ любви, какъ будто это очень важный пунктъ философіи Платона. Но, поступая такъ, обыкновенно обходятъ молчаніемъ то широко распространенное во времена Платона извращеніе любви, которому онъ противопоставляетъ свое "платоническое" пониманіе любви или "эроса" одного мужчины къ другому, и о которомъ мы уже говорили въ подстрочномъ примѣчаніи на стр.199.А

коль скоро у насъ есть общія понятія, т.е. знаніе объ идеяхъ, то мы должны допустить, что они пріобрѣтены нашей душой не тогда, когда она уже была воплощена въ нашемъ тѣлѣ, но еще до этого воплощенія.

Вмѣстѣ съ тѣмъ надо еще допустить, что въ это время, т.е. до своего воплощенія въ нашемъ тѣлѣ, душа находилась въ такомъ мѣстѣ /конечно, всего лишь мыслимомъ, умопостигаемомъ, а не чувственно-воспринимаемомъ/, въ которомъ она созерцала идеи и этимъ путемъ пріобрѣла знаніе о нихъ, т.е. общія понятія. Но вполнѣ понятно, прибавляетъ Платонъ, что знаніе забывается ею при воплощеніи, потому что она бываетъ оглушена наплывомъ чувственныхъ воспріятій, и что впослѣдствіи оно можетъ возникнуть въ ней лишь въ видѣ воспоминаній, возбуждаемыхъ наиболѣе сходными съ идеями ихъ изображеніями въ чувственно-воспринимаемомъ мірѣ. По всему этому, заключаетъ Платонъ, мы должны разсматривать возникновеніе знанія объ идеяхъ, т.е. возникновеніе общихъ понятій, въ человѣкѣ, какъ воспоминаніе - ἀνάμνησις о томъ,

---

чрезъ это умолчаніе создаютъ и поддерживаютъ вовсе не платоническое /вовсе не "платоновское"/, но обывательское пониманіе "платонической" любви. О ней, т.е. о роли эроса по Платону надо или вовсе не говорить, или же говорить все. И такъ какъ это вовсе не важный пунктъ въ ученіи Платона, то онъ никогда не входитъ у А.И.Введенскаго въ экзаменаціонную программу, равно какъ не входитъ въ нее и все содержаніе примѣчанія, находящагося на стр. 198 и 199.

Ученіе Платона объ эросѣ или "любви" имѣетъ не столько философское, сколько публицистическое значеніе: здѣсь предъ нами философъ-публицистъ, бичующій нравы своего времени.

что созерцалось его душой /а не человѣкомъ,какъ духовно-тѣлеснымъ существомъ/, когда она еще не была воплощена въ тѣлѣ этого человѣка.

И Платонъ здѣсь же, въ „Федонѣ",указываетъ даже убѣдительное,по его мнѣнію, эмпирическое подтвержденіе того взгляда, что знаніе есть воспоминаніе, именно: онъ ссылается на тотъ фактъ, что человѣкъ часто можетъ самъ дойти до какой-либо научной истины, про которую завѣдомо извѣстно, что ему ея никто не сообщалъ, напр. - онъ самъ можетъ дойти до геометрической теоремы, если ему будутъ искусно предлагать рядъ вопросовъ, наводящихъ его на эту истину. Этотъ фактъ, думаетъ Платонъ, указываетъ на то, что данная истина уже была когда-то раньше усвоена и забыта спрашиваемымъ, а теперь подъ вліяніемъ наводящихъ, т.е. напоминающихъ вопросовъ онъ вспоминаетъ о ней.

Вотъ это-то ученіе о знаніи, какъ воспоминаніи,часто называютъ платоновской теоріей воспоминанія. Но его же часто называютъ и платоновской теоріей прирожденности знанія, или - прирожденности общихъ понятій; ибо въ ней знаніе, дѣйствительно, оказывается прирожденнымъ человѣку. А знаніе Платонъ, вслѣдъ за Сократомъ, считаетъ состоящимъ изъ общихъ понятій, чѣмъ и объясняется видоизмѣненіе второго названія. При этомъ не мѣшаетъ сдѣлать слѣдующее замѣчаніе: оба названія - „теорія воспоминанія" и „теорія прирожденности", особенно же первое изъ нихъ, тѣмъ, кто не знакомъ съ содержаніемъ самой те-

оріи и хочетъ судить объ этомъ содержаніи по названію теоріи, внушаютъ мысль, будто бы въ ней рѣчь идетъ о чисто-психологическомъ ученіи, напр.- о законахъ, управляющихъ возникновеніемъ воспоминаній и т.п. Но, какъ видимъ, эта теорія, какъ бы мы ее ни называли, вовсе не чисто-психологическая, а метафизическая; ибо въ составъ этой теоріи входитъ, какъ ея недѣлимая часть, теорія, говорящая о судьбахъ души, именно - утверждающая, что послѣдняя существуетъ еще раньше возникновенія тѣла. Теорію прирожденности знанія, конечно, можно было бы исповѣдывать и оставляя вопросъ о судьбахъ души открытымъ во всѣ стороны, т.е. безъ примѣси метафизики. Но это будетъ уже не платоновская теорія прирожденности; ибо у Платона эта теорія тожественна съ ученіемъ о знаніи, какъ воспоминаніи, а это ученіе невозможно безъ теоріи предсуществанія души.

Еще одно замѣчаніе о созерцаніи идей душой. Въ послѣднее время у насъ, на Святой Руси, появились нѣкоторые авторы /они себя и другіе ихъ разно называютъ: мистиками, новохристіанами, религіозно-философскими изслѣдователями и т.д./, которые утверждаютъ, будто бы Платонъ открылъ въ человѣкѣ прямое созерцаніе или, какъ они часто выражаются, „прозрѣніе" истиннаго бытія /именно - идей/. Но въ человѣкѣ Платонъ отнюдь не допускалъ никакого „прозрѣнія" или прямого созерцанія истиннаго бытія. Его самонаблюденіе не обнаружило ему въ немъ ничего подобнаго. Но такъ какъ онъ вмѣстѣ съ тѣмъ былъ

убѣжденъ, что существуетъ знаніе истиннаго бытія, то для объясненія его возможности онъ допустилъ прямое созер - цаніе истиннаго бытія не въ человѣкѣ, а въ душѣ, пока она еще не сдѣлалась человѣческой душой, т.е. пока она еще не воплотилась въ человѣка. Поэтому упомянутымъ авторамъ остается защищать придуманное ими „прозрѣніе" истиннаго бытія чьимъ угодно авторитетомъ, только не авторитетомъ Платона. Приписывать сдѣланное ими самими открытіе въ человѣкѣ такого „прозрѣнія въ мірѣ истин - наго бытія" и Платону, это значитъ клеветать на Платона, чтобы свалить свой грѣхъ съ больной головы на здоровую.

Кромѣ ученія о предсуществованіи души здѣсь же, въ „Федонѣ" излагается тоже въ чисто-научной формѣ и ученіе объ ея безсмертіи, подтверждаемое цѣлымъ рядомъ дока - зательствъ. Одно изъ нихъ выводитъ безсмертіе изъ пред- существованія, именно: коль скоро, говорится въ этомъ доказательствѣ, душа существуетъ еще до своего воплоще- нія въ тѣло, то, значитъ, ея существованіе не зависитъ отъ тѣла, такъ что разрушеніе тѣла не можетъ разрушить душу. Другое же доказательство ссылается на общій космо- логическій законъ, по которому въ каждой противополож- ности переходитъ не только одинъ ея членъ въ другой, но и наоборотъ этотъ другой тоже переходитъ въ первый. Напр., не только бодрствованіе переходитъ въ сонъ, но и сонъ переходитъ въ бодрствованіе и т.п. Поэтому, заклю- чаетъ Платонъ, если жизнь переходитъ въ смерть, то и

смерть переходитъ въ жизнь, такъ что душа должна жить послѣ смерти тѣла. Третье доказательство опирается на простоту души: нельзя, думаетъ Платонъ, считать душу сложной, состоящей изъ соединенія нѣсколькихъ частей, занимающихъ каждая особое мѣсто въ пространствѣ. Поэтому для нея нѣтъ естественнаго пути къ уничтоженію, такъ какъ подобный путь состоитъ въ распаденіи на составныя части: напр., только этимъ путемъ и уничтожаются всѣ тѣла. Четвертое же доказательство ссылается на то обстоятельство, что душа участвуетъ въ идеѣ жизни, и что поэтому она не можетъ подвергнуться смерти.

Оставимъ въ сторонѣ, въ какой степени каждое изъ доказательствъ, касающихся судебъ души /говоритъ ли оно объ ея предсуществованіи или же объ ея безсмертіи/, можетъ считаться убѣдительнымъ. Обратимъ лучше вниманіе на то обстоятельство, что у Платона доказательство предсуществованія души нисколько не зависитъ отъ доказательствъ ея безсмертія; напротивъ, одно изъ нихъ само опирается на предсуществованіе души. И можно считать наиболѣе вѣроятнымъ, что Платонъ сперва изобрѣлъ доказательство предсуществованія души, и лишь послѣ этого подъ его вліяніемъ сталъ подыскивать доказательства ея безсмертія; ибо доказательство предсуществованія ему было нужно для объясненія прирожденности знанія. Разумѣется нѣтъ ничего невозможнаго и въ томъ, что Платонъ сперва вмѣстѣ съ Сократомъ вѣрилъ безъ всякихъ доказательствъ въ безсмертіе, и что эта вѣра впервые натолкнула его на

мысль о возможности допускать и предсуществованіе души, коль скоро онъ вѣритъ въ ея безсмертіе, и предсуществованіемъ объяснить прирожденность знанія, которая очевиднѣйшимъ образомъ вытекала изъ всей философіи Сократа /см.объ этомъ стр. 166/. Но доказывать свои взгляды на судьбы души онъ, вѣроятно, началъ съ признанія предсуществованія души и лишь послѣ этого попробовалъ доказать ея безсмертіе. Мы все говоримъ „вѣроятно", потому что стараемся основываться лишь на шести безспорныхъ діалогахъ. Но если считать подлиннымъ діалогъ „Менонъ", то развитіе ученія Платона о судьбахъ души уже навѣрное началось съ ученія о предсуществованіи. Дѣло въ томъ, что въ этомъ діалогѣ встрѣчается ученіе о знаніи, какъ воспоминаніи, а въ „Федонѣ" есть одно мѣсто, въ которомъ имѣется въ виду то, какъ излагается это ученіе въ „Менонѣ". Слѣдовательно, если „Менонъ" подлинный діалогъ, а не поддѣланъ въ примѣненіи къ „Федону" то онъ былъ написанъ раньше „Федона", и предсуществованіе души было выведено Платономъ /именно изъ существованія знанія/ еще раньше, чѣмъ онъ построилъ въ „Федонѣ" свои доказательства ея безсмертія. „Менона" же считаютъ подлиннымъ даже столь искусные критики, какъ Целлеръ и Виндельбандъ.

Теперь кстати будетъ пояснить, почему мы различнымъ образомъ пользуемся въ видѣ документа діалогами, дошедшими до насъ подъ именемъ Платона, именно: сейчасъ, говоря о Платонѣ, мы пользуемся тѣми діалогами, которые не принадлежатъ къ шести, никѣмъ неоспариваемыхъ, наприм.,

„Меноном" и „Филебом" не иначе, какъ съ разными оговорками и всего лишь какъ второстепеннымъ подтвержденіемъ нашихъ словъ. Но такими же точно діалогами, напр., „Меноном", „Апологіей Сократа", „Горгіемъ" и т.д. мы пользовались прямо, безъ всякихъ оговорокъ и какъ первостепеннымъ средствомъ, когда говорили не о Платонѣ, но о Сократѣ, софистахъ и т.п. Дѣло въ томъ, что если эти діалоги и не принадлежатъ Платону, то они настолько хорошо поддѣланы подъ него, что ихъ во времена, очень близкія къ Платону принимали за платоновскіе. А этого конечно, не могло бы быть, если бы въ нихъ сообщались такія свѣдѣнія о доплатоновскихъ философахъ, какихъ не могло бы оказаться у Платона. Значитъ, для изученія доплатоновской философіи этими діалогами вполнѣ позволительно пользоваться, какъ если бы они были платоновскими. Но кто на основаніи однихъ этихъ діалоговъ станетъ устанавливать какіе-либо взгляды самого Платона, тотъ обязанъ изложить доводы, заставляющіе его присоединиться къ защитникамъ подлинности этихъ діалоговъ. А эти доводы всегда бываютъ довольно сложными и для незнакомыхъ или мало знакомыхъ съ греческимъ языкомъ часто непонятными.

Въ связи съ ученіемъ о судьбахъ души у Платона какъ въ "Тимеѣ", такъ и въ "Федонѣ" упоминается, но оба раза только въ формѣ мнѣа, что неправедно жившія души

подвергаются перевоплощенію въ животныхъ. И если такой мнѣ выходитъ вполнѣ умѣстнымъ въ чисто-образномъ изложеніи „Тимея", то онъ оказывается совершенно неожиданнымъ въ строго-научномъ изложеніи „Федона". Невольно приходитъ въ голову, что Платонъ вѣрилъ въ метампсихозу т.е. въ душепереселеніе, но, считая невозможнымъ доказать такую вѣру, при всякомъ удобномъ случаѣ излагалъ ее въ образахъ и такимъ путемъ внушалъ ее своимъ читателямъ и слушателямъ. Но что же побуждало его къ этой вѣрѣ? Теорія идей требуетъ, чтобы при объясненіи каждаго класса тѣлесныхъ предметовъ мы искали разумную цѣль, т.е. смыслъ существованія этого класса. Вѣдь объясняемый предметъ только тогда вполнѣ понятъ, когда мы узнали, какъ онъ служитъ для достиженія окончательной цѣли всего существующаго, т.е. для возможно большаго осуществленія добра /см. стр. 239/. Если же допустить душепереселеніе, то сразу становится яснымъ смыслъ существованія животныхъ: они нужны для искупленія грѣха души, привязавшейся къ землѣ. Если же нѣтъ душепереселенія, то нельзя указать, зачѣмъ нужны животныя: вѣдь люди могли бы быть такъ устроены, что легко питались бы и одними растеніями. Даже нынѣшніе люди и то легко могутъ обходиться такой пищей. Но доказывать, что животныя назначены именно для душепереселенія, а не для чего - либо другого противорѣчило бы убѣжденію Платона въ непознаваемости внѣшней природы. Поэтому онъ могъ высказывать свою вѣру въ душепереселеніе не иначе, какъ въ обра -

захъ.

Чтобы закончить ученіе о душѣ необходимо приба - вить, что по взгляду Платона, высказываемому не только въ образахъ, но и въ строго научной формѣ, человѣческая душа, по крайней мѣрѣ - когда она воплощена въ человѣческомъ тѣлѣ, состоитъ изъ трехъ частей: высшей, средней и низшей. Во-первыхъ, изъ разумной или повелѣвающей, назначенной, какъ высшая часть, для господства надъ всей душой, и называемой поэтому у Платона νοῦς— разумомъ, λογιστικὸν-разумной, ἡγεμονικόν-управляющей. Во— вторыхъ, изъ средней части, назначенной помогать разуму господствовать надъ низшей частью и порождающей такіе бурные аффекты, которые сами по себѣ не могутъ считаться ни благородными, ни неблагородными, но становятся такими или другими въ зависимости отъ мотивовъ, которыми они вызваны. Напримѣръ, гнѣвъ, когда онъ мотивируется нравственнымъ недовольствомъ и проявляется, какъ негодованіе, оказывается благород - нымъ аффектомъ. Но когда онъ проявляется въ видѣ злобной вспышки, вызванной корыстными или другими низкими мотивами, онъ оказывается неблагороднымъ явленіемъ. Такимъ образомъ, если эта, т.е. средняя часть души будетъ всегда мотивироваться только разумомъ, она всегда будетъ дѣйствовать благороднымъ образомъ; если же она мотивируется низшей частью души, то дѣйствуетъ неблагородно. Среднюю часть Платонъ называетъ то θυμός— духъ, душа, жизнь, то θυμοειδές - горячая, пылкая,

страстная. Мы же условимся, по примѣру нѣкоторыхъ историковъ философіи, называть ее аффективной частью. Въ третьихъ, наконецъ, въ душѣ есть еще низшая часть, которую самъ Платонъ называетъ ἐπιθυμητικόν - желающей, влекущейся, или же φιλοχρήματον - жадной, корыстолюбивой, скупой. Мы же условимся ее называть низменно-пожелательной; ибо возвышенныя, т.е. разумныя желанія, по Платону, присущи только высшей или разумной части души, такъ что разумъ у него не только способность познавательная, но и волевая. Такимъ образомъ, у него двѣ волевыхъ способности: разумъ и низменно-пожелательная часть души.

И каждую изъ этихъ трехъ частей души Платонъ такъ и называетъ частью - μέρος. При этомъ онѣ до такой степени кажутся ему именно частями, а вовсе не сторонами или способностями единой недѣлимой души, что, по словамъ Тимея, по крайней мѣрѣ въ тѣлѣ у каждой изъ нихъ оказывается свое особое вмѣстилище. Разумная часть помѣщается въ головѣ, аффективная въ груди, низменная въ нижней части живота. Тимей и устройство человѣческаго тѣла объясняетъ до нѣкоторой степени, какъ приноровленіе къ тому, чтобы разумной части, помѣщенной въ самомъ верху тѣла, въ головѣ, легче было господствовать надъ двумя ниже лежащими частями, и чтобы средняя или аффективная была поставлена въ такое положеніе, чтобы она легче поддавалась вліянію высшей части и по возможности была заслонена отъ вліянія низшей. Для господ-

ства высшей части надъ двумя другими устроенъ каналъ, съ помощью котораго голова соединяется съ другими частями тѣла; это - шея и горло. Для застрахованія же средней части противъ ея смѣшенія съ низшей устроена грудобрюшная преграда.

Конечно, ученіе, что душа состоитъ изъ трехъ частей, противорѣчитъ одному изъ платоновскихъ доказательствъ ея безсмертія, именно - основанному на ея простотѣ. И приходится объяснить это обстоятельство тѣмъ, что доказывая безсмертіе, Платонъ имѣетъ въ виду одну лишь высшую или разумную часть души. Безсмертна только эта часть, ибо только она, познавая идеи, стоитъ гораздо ближе къ идеямъ, чѣмъ къ тѣлу. Двѣ другія же части какъ низшія, стоятъ уже ближе къ тѣлу, чѣмъ къ идеямъ, такъ что могутъ умирать, какъ и тѣла, нисколько не вредя безсмертію разумной части души. И наше толкованіе „Федона" подтверждается слѣдующимъ обстоятельствомъ: въ „Тимеѣ" прямо такъ и говорится, что душа до воплощенія состоитъ только изъ высшей или разумной части, а двѣ низшихъ присоединяются къ ней впервые при ея воплощеніи въ тѣло, и что когда она освобождается отъ всякой связи съ тѣломъ, то онѣ отмираютъ, а безсмертной остается одна лишь высшая часть.

Но надо упомянуть, что въ „Федрѣ" есть одинъ образъ, который всѣми единодушно истолковывается, какъ ученіе о томъ, что душа еще до воплощенія состоитъ изъ трехъ частей, при чемъ именно это обстоятельство ука-

вывается тамъ, какъ причина воплощенія: низшая часть души увлекаетъ всю душу, какъ бы внизъ, къ землѣ.

Но это противорѣчіе съ нашимъ толкованіемъ „Федона", встрѣчаемое въ діалогѣ, столь же безспорнымъ, какъ и „Федонъ", объясняется очень просто: „Федръ", какъ это замѣтно даже по незрѣлой манерѣ его изложенія, и какъ это теперь единодушно признаютъ историки философіи, былъ написанъ гораздо раньше „Федона" и „Тимея"; Платонъ же измѣнилъ свой первоначальный, изложенный въ „Федрѣ" взглядъ на составъ души до ея воплощенія. И легко понять, почему произошла эта перемѣна въ его взглядахъ: крайне неестественно, чтобы душа до своего воплощенія, находясь вблизи идей, уже имѣла въ себѣ низшія части, низшія стремленія. Въ воплотившейся душѣ низшія части вполнѣ естественно могутъ появиться вслѣдствіе связи ея съ тѣломъ, которое въ „Федонѣ" не даромъ называется „темницей души". Но откуда въ душѣ возьмутся ея низшія части, когда она находится въ высшемъ мірѣ? Для устраненія этого противорѣчія Платонъ и измѣнилъ свой первоначальный взглядъ.

Но почему онъ прежде держался его? Нѣтъ ли въ немъ чего-нибудь соблазнительнаго? Есть, именно: онъ легко объясняетъ воплощеніе: оно происходитъ оттого, что еще до воплощенія въ душѣ уже существуютъ низменныя стремленія. Но когда была глубже разработана теорія идей, когда появилось ученіе о „самомъ добрѣ", какъ о верховной идеѣ, а это ученіе требуетъ, чтобы

мы все объясняли, какъ назначенное служить для возможно большаго осуществленія добра, то и воплощеніе души нашло свое объясненіе въ томъ, что она назначена осуществлять какъ можно больше добра на землѣ, а для этого должна воплотиться. Но, разумѣется, въ какой именно моментъ воплотится та или другая душа, это осталось столь же неизвѣстнымъ, необъяснимымъ, какъ было и въ „Федрѣ". И на эту необъяснимость указываетъ въ „Тимеѣ" тотъ образъ, что этотъ моментъ назначенъ „Рокомъ".

Изъ шести никѣмъ не оспариваемыхъ діалоговъ Платона для изученія его этики важны „Федонъ" и „Государство". Добро понимается Платономъ, какъ высшая цѣль нашей дѣятельности, цѣнная сама по себѣ, а всѣ прочія цѣли цѣнны, поскольку онѣ ведутъ къ ней. И Платонъ характеризуетъ его до нѣкоторой степени чертами аскетическаго характера. Аскетическій взглядъ обусловливается тѣмъ, что душа должна созерцать идеи, она сродна съ идеями, она должна стремиться въ міръ идей. Но стремясь въ міръ идей, душа должна отворачиваться отъ чувственно-воспринимаемаго міра, пренебрегать тѣломъ, какъ темницей души. Вотъ почему, какъ говорится въ „Федонѣ", жизнь мудреца, т.е. того, кто знаетъ истинную сущность вещей и располагаетъ свою жизнь сообразно этому знанію, должна представлять постоянное умираніе; онъ будетъ пренебрегать всѣми заботами о тѣлесномъ, чувственно-воспринимаемомъ мірѣ до такой степени, что онъ какъ будто безпрестанно уходитъ изъ этого міра. Однако этотъ

аскетическій взглядъ долженъ былъ значительно умѣряться тѣмъ, что чувственно-воспринимаемый міръ тоже имѣетъ свои права. Онъ прежде всего напоминаетъ душѣ идеи, и душа должна вглядываться въ него. Мало того: Душа назначена для того, чтобы содѣйствовать осуществленію міра идеальнаго въ чувственномъ мірѣ, чтобы помочь осуществленію добра въ наибольшей степени на землѣ, а этой цѣли можно достичь только тѣмъ путемъ, чтобы принимать участіе въ жизни. Значитъ, мудрецъ не можетъ сбросить тѣла, темницы души, и вполнѣ пренебречь имъ. Такимъ образомъ, мудрецъ не можетъ избѣжать тѣлесной жизни, но въ то же время долженъ бѣжать отъ нея. Примиряется же все это тѣмъ путемъ, что заботы о тѣлѣ, даже чувственныя наслажденія, не говоря уже о поэзіи, искусствахъ и т.п. считаются позволительными, но исключительно въ той лишь мѣрѣ, въ какой они не только не препятствуютъ осуществленію добра на землѣ, не только не заслоняютъ этой главной цѣли жизни, но еще содѣйствуютъ ея достиженію.

Но въ чемъ именно состоитъ осуществленіе добра на землѣ? Изъ всѣхъ замѣчаній Платона по этому поводу видно только одно: эта задача сводится отнюдь не къ достиженію личнаго счастья; ибо онъ, напр., утверждаетъ, что лучше самому терпѣть несправедливость, чѣмъ причинять ее другимъ. Такимъ образомъ, Платонъ, очевидно, допускаетъ безусловную обязательность нравственнаго долга, но въ чемъ именно состоятъ безусловныя, т.е. независимыя отъ ихъ годности приводить къ личному счастью, обя-

занности, налагаемыя на насъ такимъ долгомъ, объ этомъ Платонъ прямо не высказывается. Но это можно до нѣкоторой степени усмотрѣть изъ его ученія о государствѣ: объясняя здѣсь не только то, въ чемъ состоитъ каждая изъ основныхъ добродѣтелей, но также и то, при какихъ условіяхъ всѣ эти добродѣтели развиваются въ полной мѣрѣ, онъ этимъ самымъ обнаруживаетъ, какъ онъ понимаетъ содержаніе безусловно обязательнаго нравственнаго долга.

Въ ученіи о добродѣтели Платонъ оказывается тоже интеллектуалистомъ, но не столь крайнимъ, какъ Сократъ: онъ считаетъ истинное знаніе, т.е. мудрость, хотя и главнымъ, но еще не единственнымъ, условіемъ существованія добродѣтели. Дѣло въ томъ, что въ человѣкѣ душа состоитъ не изъ одного разума, такъ что если она и обладаетъ мудростью, другія части души своимъ противодѣйствіемъ рѣшеніямъ разума, хотя бы и самымъ мудрымъ, все-таки могутъ сдѣлать душу лишенной добродѣтели. Значитъ, чтобы быть добродѣтельной, душа, кромѣ мудрости или истиннаго знанія, должна имѣть еще кое-какія свойства. Поэтому во второмъ періодѣ своей дѣятельности Платонъ учитъ не объ единствѣ всѣхъ добродѣтелей, какъ объ этомъ училъ Сократъ /да и самъ Платонъ въ его первомъ періодѣ/, но о нѣсколькихъ основныхъ добродѣтеляхъ, число которыхъ обусловлено у него отчасти его ученіемъ о частяхъ души, отчасти же его убѣжденіемъ, что для возможно большаго осущест-

вленія добра на землѣ необходимо такое гармоническое взаимоотношеніе этихъ трехъ частей, при которыхъ разумъ повелѣвалъ бы, т.е. съ помощью знанія о добрѣ указывалъ бы душѣ разумныя цѣли ея дѣятельности, низшая часть покорялась бы повелѣніямъ разума, а средняя помогала бы разуму господствовать надъ низшей. И вотъ, такое свойство каждой изъ частей души, которое нужно, чтобы установилось только что указанное гармоническое взаимоотношеніе между ея частями, Платонъ считаетъ одной изъ основныхъ добродѣтелей, при чемъ само это гармоническое взаимоотношеніе между тремя частями души тоже считается имъ одной изъ основныхъ добродѣтелей. Такимъ образомъ, у него выходитъ всего четыре основныхъ добродѣтели. Одна изъ нихъ есть свойство разумной части души и называется у него мудростью - σοφία. Она состоитъ, какъ уже сказано, въ истинномъ знаніи, т.е. въ знаніи идей /идеаловъ/ и ихъ отношеній къ чувственно-воспринимаемому міру, а поэтому въ пониманіи, какъ все служитъ для возможно большаго осуществленія добра /сравн. стр. 289/. Но этимъ дѣло не ограничивается. Разумъ имѣетъ и волевую сторону, состоящую въ стремленіяхъ, въ желаніяхъ; только эти желанія исключительно разумныя, направленныя исключительно на осуществленіе того, что требуется идеями /идеалами вещей/, т.е. добромъ; ибо во главѣ всѣхъ идей стоитъ идея добра или „само добро". Поэтому въ „мудрости" подразумѣваются и принимаемыя разумомъ рѣшенія; но эти рѣшенія всегда бываютъ только разумными,

направленными только къ добру. Вторая основная добродѣтель, служащая такимъ свойствомъ средней части души, которое необходимо для осуществленія добра человѣкомъ, называется у Платона ἀνδρεία — мужествомъ Оно состоитъ въ той твердости, съ какой средняя часть души должна, не страшась ничего, помогать разуму господствовать надъ низшей частью, такъ что подъ мужествомъ здѣсь подразумѣвается прежде всего, хотя не исключительно, твердость воли: добродѣтель мужества, это соединеніе безстрашія съ твердостью воли, проявляемой при покореніи среднею частью души низшей части рѣшеніемъ высшей. Третья же основная добродѣтель, соотвѣтствующая низшей части души, называется σωφροσύνη-умѣренностью. Она состоитъ въ такомъ ограниченіи всякихъ другихъ стремленій, существующихъ наряду съ стремленіемъ къ добру, какъ-то: къ разнымъ наслажденіямъ /какъ грубымъ, такъ и утонченнымъ/, къ стяжанію разныхъ внѣшнихъ благъ и т.п., чтобы эти стремленія не только не оказывали ни малѣйшаго препятствія осуществленію рѣшеній разума, но даже содѣйствовали ему прямо или косвенно. Такимъ образомъ, добродѣтель умѣренности сводится къ покорности низшей части передъ высшей. И если, продолжаетъ Платонъ, всѣ эти добродѣтели окажутся въ душѣ, то между ея частями установится такое гармоническое взаимоотношеніе, при которомъ каждая изъ нихъ будетъ исполнять свое назначеніе или свою обязанность; а это значитъ, что такая душа будетъ обладать еще той добро-

дѣтелью, которую обывательскій языкъ называетъ справедливостью δικαιοσύνη. Вѣдь подъ справедливостью, думаетъ Платонъ, всѣ подразумѣваютъ такое взаимоотношеніе частей живого сложнаго цѣлаго, при которомъ каждая изъ нихъ въ полной мѣрѣ исполняетъ свое назначеніе или свою обязанность.

Такимъ то путемъ у Платона получается четыре основныхъ добродѣтели, при чемъ, конечно, справедливость выходитъ всего лишь обладаніемъ тремя остальными, даже не слѣдствіемъ ихъ обладанія, а просто самимъ же обладаніемъ этими тремя добродѣтелями. Вмѣстѣ съ тѣмъ нужно сознаться, что содержаніе допускаемаго Платономъ безусловно обязательнаго нравственнаго долга все еще остается неяснымъ. Но иначе выходитъ, когда онъ свое ученіе о частяхъ души и тѣсно связанное съ нимъ ученіе объ основныхъ добродѣтеляхъ примѣняетъ къ ученію о государствѣ: тогда не только выясняется, какъ представлялъ себѣ Платонъ содержаніе нравственныхъ обязанностей, но и добродѣтель справедливости становится болѣе или менѣе самостоятельной.

Въ отдѣльно взятомъ индивидуумѣ эта добродѣтель служащая вѣнцомъ, завершеніемъ всѣхъ добродѣтелей, не можетъ появиться во всей своей полнотѣ. Дѣло въ томъ, что въ каждомъ отдѣльно взятомъ человѣкѣ преобладаетъ одна изъ частей души надъ двумя другими, а не бываетъ того, чтобы всѣ онѣ были равномѣрно развиты. Поэтому каждому отдѣльному человѣку доступна въ полной мѣрѣ

только одна изъ трехъ остальныхъ основныхъ добродѣтелей, кромѣ справедливости. Неравномѣрное развитіе разныхъ частей души подмѣчается, по словамъ Платона, даже и въ томъ случаѣ, если мы сравниваемъ между собою разные народы. Такъ, у грековъ чаще, чѣмъ у другихъ народовъ, рождаются люди съ преобладаніемъ разума надъ другими частями души, вслѣдствіе чего греки и опередили всѣхъ въ наукѣ. У сѣверныхъ варваровъ, у ѳракійцевъ, у большинства преобладаетъ аффективная часть души, вслѣдствіе чего этотъ народъ отличается мужествомъ, отвагой. Среди евреевъ, финикіянъ и т.п., преобладаетъ низменно-пожелательная или стяжательная часть души, вслѣдствіе чего они и отличаются чувственностью, корыстолюбіемъ, успѣхами въ торговлѣ и т.п.

Такимъ образомъ, для полнаго развитія добродѣтели справедливости необходимо соединеніе людей въ такой союзъ, въ которомъ все устройство и управленіе его дѣлами было бы приноровлено къ этой цѣли. А такой союзъ есть государство; ибо цѣль государства, т.е. смыслъ его существованія состоитъ въ обезпеченіи справедливости, а поэтому въ такомъ воспитаніи его гражданъ, которое направляло бы ихъ къ добродѣтели. Но, говоря такъ, Платонъ отнюдь не утверждаетъ, будто бы государство и исторически возникло съ разсчетомъ или замысломъ на осуществленіе этой цѣли. Историческія причины его возникновенія совсѣмъ другія. Исторически оно возникло изъ экономическихъ потребностей, удовлетвореніе которыхъ легче

въ союзѣ. Поэтому прежде чѣмъ образовалось государство, возникали болѣе мелкіе союзы, напр., изъ соединенія семей выработалась община, а изъ соединенія общинъ возникло государство. Но такъ какъ смыслъ всего существующаго - осуществленіе добра, то и смыслъ государства тотъ же. И если государство организуется независимо отъ нравственныхъ задачъ, то оно не можетъ быть прочнымъ. Станетъ прочнымъ и долговѣчнымъ оно лишь тогда, когда оно такъ устроится, что единственнымъ его стремленіемъ будетъ - служеніе справедливости, такъ что этимъ самымъ оно наилучшимъ образомъ будетъ удовлетворять тѣмъ потребностямъ, ради которыхъ оно слагается исторически.

Итакъ, хотя государство и возникаетъ исторически по другимъ мотивамъ, но оно должно имѣть нравственную цѣль - осуществленіе справедливости и воспитаніе добродѣтели среди гражданъ. Для этого послѣдніе должны быть раздѣлены на три сословія, глядя по тому, въ коемъ изъ нихъ преобладаетъ та или другая часть души.

Первое сословіе отличается преобладаніемъ разума. Это - правители, архонты. Добродѣтель, присущая имъ, - мудрость; поэтому они называются и мудрецами или философами. Задача ихъ- пріобрѣтать знаніе, развивать его, изучая идеи, добро и управлять государствомъ въ видахъ осуществленія добра.

Второе сословіе отличается преобладаніемъ средней части души. Такъ какъ добродѣтель этой части души состо-

ить въ мужествѣ, съ какимъ эта часть души помогаетъ разуму подчинять третью часть, то и обязанность второго сословія - развивать въ себѣ мужество, находясь на службѣ архонтовъ, помогать имъ господствовать надъ низшимъ сословіемъ и охранять государство отъ внѣшнихъ опасностей. И это сословіе называется стражами, или воинами. Обязанности же третьяго сословія - пріобрѣтать матеріальныя блага и культивировать въ себѣ добродѣтель умѣренности. Это - сословіе земледѣльцевъ, ремесленниковъ, торговцевъ, промышленниковъ и т.п., и оно должно быть въ полномъ подчиненіи у правителей; ибо низшая часть души должна подчиняться высшей. И если каждое сословіе будетъ въ точности исполнять свое назначеніе, ничѣмъ не отвлекаясь отъ него и наилучшимъ образомъ приготовляясь къ нему путемъ надлежащаго воспитанія, то въ государствѣ проявится съ полной силой справедливость; ибо возникнетъ то самое взаимоотношеніе между частями государства, которое вполнѣ подходитъ подъ понятіе справедливости /См. выше платоновское опредѣленіе этого понятія/.

Но для того, чтобы два высшихъ сословія были вполнѣ подготовлены къ точному исполненію своего назначенія и чтобы они ничѣмъ не отвлекались отъ него, они должны быть поставлены въ особыя условія. Во первыхъ, у нихъ не должно быть ни частнаго имущества, ни частной семьи: ибо то и другое препятствовало бы имъ сполна отдаться своему назначенію. Поэтому все необходимое, но за то

только необходимое для жизни, они получаютъ въ видѣ платы за свои труды на пользу государства отъ низшаго сословія, и при томъ натурой, а не деньгами; къ день - гамъ же они не должны прикасаться, чтобы избѣжать всякаго соблазна къ накопленію личной собственности. Вмѣстѣ съ тѣмъ у нихъ долженъ быть общій столъ, а воины или стражи еще должны жить за городомъ, въ палаткахъ. Во вторыхъ, граждане двухъ первыхъ сословій должны съ самаго дѣтства и воспитываться особымъ образомъ.

Но тутъ является вопросъ: какъ организовать пополненіе этихъ двухъ сословій? Они, говоритъ Платонъ, должны состоять изъ лучшихъ гражданъ. А такъ какъ, прибавляетъ онъ, лучшіе, въ видѣ общаго правила рождаются только отъ лучшихъ и лишь въ видѣ исключенія отъ худшихъ, то два первыхъ сословія должны главнымъ образомъ пополняться людьми, рожденными гражданами этихъ же самыхъ сословій. Но архонты обязаны тщательно присматри - ваться къ дѣтямъ низшаго сословія и тѣхъ изъ нихъ, которыя окажутся въ видѣ исключенія настолько лучшими, какъ если бы они родились въ высшихъ сословіяхъ, отби - рать отъ родителей и воспитывать вмѣстѣ съ дѣтьми высшихъ сословій.

Но какъ устроить, чтобы въ двухъ высшихъ сословіяхъ не было частной семьи, а чтобы пополнялись они главнымъ образомъ изъ ихъ же собственной среды? Для достиженія обѣихъ цѣлей Платонъ допускаетъ въ этихъ сословіяхъ браки только на такое короткое время, какое

необходимо, по его соображеніямъ, для безошибочнаго обезпеченія зачатія, и при томъ отнюдь не по взаимной склонности, но только по жребію, кому кто достанется, между лицами, уже достигшими такого возраста, когда отъ нихъ должны рождаться лучшія дѣти, и еще не вышедшими за границы этого возраста. При этомъ ежегодное число подобныхъ браковъ устанавливается правителями въ зависимости отъ того, насколько въ интересахъ всего государства нужно пополнять высшія сословія. Вмѣстѣ съ тѣмъ Платонъ предписываетъ еще два правила относительно браковъ: во первыхъ, правители должны принимать искусныя, скрытыя отъ брачущихся, мѣры, чтобы жребій соединялъ болѣе лучшихъ съ болѣе лучшими, т.е. попросту подтасовывать жребіи въ этомъ направленіи. Во вторыхъ, тѣмъ гражданамъ обоего пола, которые оказали какія-либо особыя услуги государству, напр., подвиги храбрости и т.п., допускается въ видѣ награды за нихъ, участвовать въ брачной жеребьевкѣ большее число разъ, чѣмъ пришлось бы на ихъ долю при обычныхъ условіяхъ. *1/ Такимъ

---

*1/ Вотъ какъ далекъ былъ Платонъ отъ проповѣди безбрачія. Сравн. примѣчаніе на стр.199. Кромѣ того, клевещутъ на Платона разные феминисты и феминистки, будто бы онъ обижаетъ женщину, именно - низводитъ ее до роли средства служить наградой мужчинѣ за его заслуги. Во первыхъ, и женщинамъ дается такая же награда, какъ мужчинамъ. Во-вторыхъ, въ средство для награды никто не превращается; ибо вступающій въ бракъ съ награждаемымъ, все равно достался бы кому нибудь по жребію.

образомъ. Платонъ ясно понималъ, съ какимъ глубокимъ и сильнымъ влеченіемъ имѣетъ онъ дѣло въ вопросѣ объ устройствѣ браковъ; тѣмъ не менѣе во второмъ періодѣ онъ нисколько не опасался, что это влеченіе въ древности разобьетъ всю придуманную имъ организацію государства: такъ тверда была его увѣренность въ дисциплинирующую силу науки и воспитанія.

Но что же будутъ дѣлать женщины двухъ высшихъ сословій, коль скоро здѣсь уничтожены и частная семья и всякое хозяйство. Вѣдь все необходимое для жизни эти сословія получаютъ натурой. Оставить же женщинъ безъ дѣла, конечно, крайне опасно для государства: ничѣмъ не занятыя, онѣ не только перессорятся между собою, но и перессорятъ всѣхъ мужчинъ. И вотъ какъ Платонъ рѣшаетъ указанный вопросъ: женщина, говоритъ онъ, конечно, отличается отъ мужчины въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы она не была одинаковой съ нимъ во всѣхъ остальныхъ отношеніяхъ. Ихъ разница между собою сводится къ разницѣ самца и самки, т.е. къ тому, что одинъ зарождаетъ, а другая родитъ. Но выводить отсюда, будто бы женщина не годна во всемъ остальномъ къ тому же самому, что дѣлаетъ мужчина, столь же нелѣпо, какъ изъ разницы плѣшивыхъ и волосатыхъ заключать, что если первые шьютъ обувь, то вторые не могутъ этого дѣлать. И коль скоро, говоритъ Платонъ, среди собакъ самки оказываются столь же пригодными служить стражами стада или дома, какъ и

самцы, то и женщина настолько же пригодна служить стражемъ государства, т.е. либо воиномъ, либо архонтомъ /такъ какъ архонты или правители, они же философы или мудрецы, тоже стражи государства/. Такимъ образомъ, заключаетъ Платонъ. женщины во всемъ должны быть уравнены съ мужчинами. Онѣ должны получать такое же воспитаніе, исполнять такія же службы, вести такой же образъ жизни и во всемъ строго подчиняться точно такимъ же правиламъ, какъ и мужчины.

Но какъ же должны воспитываться дѣти двухъ высшихъ сословій? Изъ всѣхъ подробныхъ педагогическихъ указаній и подтверждающихъ ихъ необходимость педагогическихъ соображеній Платона ограничимся лишь тѣми чертами, которыя либо объясняютъ разницу между двумя высшими сословіями, либо проливаютъ лишній свѣтъ на ихъ устройство, а то, что относится къ исторіи педагогики, оставимъ въ сторонѣ.

Тотчасъ же послѣ рожденія каждый ребенокъ отбирается отъ матери, при чемъ принимаются мѣры, чтобы ни онъ никогда не узналъ своихъ родителей, ни они его. Всѣ новорожденные приносятся къ правителямъ, которые тщательно осматриваютъ каждаго ребенка и рѣшаютъ, не оказывается ли онъ негоднымъ для поступленія въ число гражданъ двухъ высшихъ сословій. Въ случаѣ негодности ребенокъ выносится въ уединенное мѣсто за предѣлы государства /Платонъ постоянно имѣетъ въ виду государство-городъ, какъ обычный типъ государствъ Греціи въ

его время/ и тамъ покидается. Проще сказать: Платонъ рекомендуетъ усвоить въ примѣненіи къ высшимъ классамъ спартанскій законъ умерщвленія дѣтей, негодныхъ для государства. Дѣти же, признанныя годными для высшихъ сословій, воспитываются сообща. И вотъ, думаетъ Платонъ, между всѣми гражданами двухъ высшихъ сословій невольно установятся родственныя отношенія, которыя будутъ служить прочной связью, объединяющей этихъ гражданъ: не зная своихъ подлинныхъ родителей, каждый будетъ видѣть ихъ во <u>всемъ</u> предшествующемъ поколѣніи и невольно станетъ любить всякаго его представителя, какъ бы отца или мать; а по сходнымъ причинамъ каждый станетъ любить <u>всякаго</u> принадлежащаго къ слѣдующему поколѣнію, какъ бы своего сына или дочь, и <u>всякаго</u> представителя своего собственнаго поколѣнія, какъ бы своего брата или сестру. При этомъ еще надо помнить, что у гражданъ двухъ высшихъ сословій нѣтъ ровно никакой разницы между „моимъ" и „твоимъ", такъ что у нихъ, по мнѣнію Платона, <u>все</u> содѣйствуетъ любви другъ къ другу, и <u>ничто</u> не противодѣйствуетъ ей, <u>ничто</u> не создаетъ вражды и раздора.

Что же касается воспитанія дѣтей, признанныхъ годными для службы государству, то сначала оно направлено только на физическое развитіе. Постепенно же къ нему все больше и больше присоединяется умственное воспитаніе. Оно начинается съ тѣхъ опоэтизированныхъ религіозныхъ мифовъ, которые одобрены цензурой правителей. За-

тѣмъ сюда присоединяются пѣніе и музыка, прошедшія чрезъ ту же цензуру. Далѣе идутъ грамматика, математика и т.д., а все заканчивается философіей. При этомъ Платонъ высказываетъ много интересныхъ педагогическихъ соображеній, напр., чѣмъ и насколько важенъ каждый предметъ въ общемъ строѣ воспитанія, о порядкѣ ихъ изученія и т. п. Но они относятся не къ исторіи философіи вообще, а къ исторіи педагогики.

Въ 20 лѣтъ всѣ подвергаются первому экзамену. Невыдержавшіе его зачисляются на низшія должности военнаго сословія, а выдержавшіе, наряду съ военной службой, продолжаютъ свое образованіе, подвергаясь экзамену еще дважды. Невыдержавшіе второго экзамена /въ 30-лѣтній возрастъ/ поступаютъ на среднія должности военнаго сословія, а выдержавшіе продолжаютъ наряду съ военными занятіями еще научныя, подвергаясь послѣднему экзамену въ 50 лѣтъ, когда невыдержавшіе его зачисляются на высшія должности военнаго сословія, а выдержавшіе переходятъ въ архонты, которые обязаны до конца жизни изучать философію и съ ея помощью управлять государствомъ.

Такимъ образомъ, строго говоря, у Платона, выходятъ всего лишь два сословія, архонты же или философы ничто иное, какъ высшая должность въ одномъ изъ нихъ. Это - правители, вышедшіе изъ военныхъ. Поэтому Платонъ нерѣдко называетъ оба высшихъ сословія „стражами" государства, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ это

же самое названіе употребляется имъ и въ узкомъ смыслѣ, именно, какъ названіе одного лишь средняго сословія.

Что же касается низшаго сословія, то въ немъ, сохраняется и частная собственность и частная семья. Воспитаніе его дѣтей предоставлено ихъ родителямъ, и Платонъ имъ нисколько не интересуется, хотя цензура поэзіи и музыки простираетъ свою власть и на третье сословіе. Та и другая слишкомъ сильно дѣйствуютъ на человѣка и при томъ не только въ хорошую, но и въ дурную сторону, даже чаще въ дурную, чтобы оставить это дѣйствіе безъ всякаго надзора и управленія со стороны государства.

Таково, по Платону, идеальное устройство государства. И нерѣдко приравниваютъ его ученіе о необходимости такого устройства къ соціализму или коммунизму. Но это ошибочно: эти понятія совершенно непримѣнимы къ его ученію о третьемъ сословіи, которое, однако, составляетъ подавляющую по своей численности часть населенія. Вѣдь въ третьемъ сословіи сохранена частная собственность. Объ этомъ совершенно забываютъ, когда толкуютъ о соціализмѣ или коммунизмѣ въ ученіи Платона. Если же захотятъ ограничить свое мнѣніе о такомъ характерѣ его ученія одними лишь высшими сословіями, то дѣло вотъ какъ стоитъ: устройство этихъ сословій можно было бы называть соціалистическимъ или коммунистическимъ только въ томъ случаѣ, если бы считалось правиль-

нымъ называть этими же самыми именами устройство солдатской жизни въ казармахъ. Вѣдь высшія сословія у Платона живутъ какъ бы въ солдатскихъ казармахъ: подобно солдатамъ они получаютъ все необходимое для жизни въ видѣ платы за свою службу и питаются изъ общаго котла.

Теперь болѣе или менѣе выяснилось, въ чемъ состоятъ нравственныя обязанности по Платону.

Говоря о нихъ надо отличать двѣ породы людей: высшую и низшую, избранныхъ и толпу. Къ высшимъ или избраннымъ принадлежатъ способные къ большему или меньшему образованію. И ихъ нравственный долгъ - отказавшись отъ всякаго личнаго счастья, служить съ помощью этого образованія только благополучію всего государства, а поэтому и счастью толпы, какъ главенствующей массы государственнаго населенія, сохраняющей вдобавокъ всѣ внѣшнія условія личнаго счастья. Нравственная же обязанность толпы -увеличивать экономическія средства государства и повиноваться его правителямъ. Теперь и справедливость пріобрѣтаетъ до нѣкоторой степени самостоятельное значеніе, коль скоро она сводится къ только что указанному исполненію, какъ избранными, такъ и толпой, своихъ обязанностей.

По всему замѣтно, что Платонъ вѣрилъ въ осуществимость описаннаго имъ идеальнаго государственнаго устройства и описывалъ его отнюдь не какъ мечту, но какъ политическую программу; ибо онъ утверждаетъ, во-

первыхъ, что только при этомъ устройствѣ государство можетъ быть вполнѣ прочнымъ, и что, во вторыхъ, если отобрать въ какомъ либо существующемъ государствѣ грудныхъ дѣтей и воспитать всѣхъ ихъ по правиламъ его идеальнаго государства на какомъ либо уединенномъ островѣ, то выросши они непремѣнно захотятъ составить изъ себя только его идеальное государство. Но, вѣроятно, наглядѣвшись на Діонисія младшаго, на то, что ему его выдающееся образованіе не препятствовало быть далекимъ отъ платоновскаго идеала правителя, Платонъ, какъ видно, пересталъ вѣрить въ осуществимость своего идеальнаго государства, въ обезпеченіе его прочности образованіемъ гражданъ; ибо его „Законы" обнаруживаютъ сильную перемѣну въ его этическихъ и политическихъ взглядахъ. А эта перемѣна, конечно, не могла не отозваться и на всей его философской системѣ; ибо ея части находятся въ самой тѣсной связи другъ съ другомъ. Такимъ то, вѣроятно, путемъ и сложилось его ученіе третьяго періода.

Важнѣйшія перемѣны, которыми отличаются его „Законы" при ихъ сравненіи съ „Государствомъ", сводятся прежде всего къ тому, что онъ теперь не рѣшается обезпечивать прочность рекомендуемаго имъ государственнаго строя дисциплинирующей силой воспитанія и образованія, а полагается только на приноровленные къ этой цѣли законы. Сами правители въ своемъ управленіи должны быть подчинены законамъ, а не стоять надъ ними, какъ это

было въ „Государствѣ". И въ числѣ государственныхъ учрежденій долженъ быть, между прочимъ, особый органъ, который наблюдалъ бы за всеобщимъ подчиненіемъ законамъ, и прежде всего за подчиненіемъ имъ самихъ правителей. Далѣе теперь Платонъ отказывается отъ прежняго требованія, чтобы правителями были философы, и дѣлаетъ всѣ государственныя должности выборными, а требуетъ только государственныхъ заботъ объ образованіи всѣхъ полноправныхъ гражданъ. одинаковомъ какъ для мужчинъ, такъ и для женщинъ, хотя государственныя должности предоставляются однимъ лишь мужчинамъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ взамѣнъ прежнихъ трехъ сословій онъ требуетъ обычнаго въ греческихъ городахъ раздѣленія гражданъ на полноправныхъ и неполноправныхъ или метэковъ. "Частная собственность сохраняется у всѣхъ, кромѣ рабовъ. Государство же только заботится, чтобы не возникало сильнаго имущественнаго неравенства, отбирая въ казну всѣ излишки противъ установленной мѣры. Что же касается браковъ, то они предоставлены личному усмотрѣнію, государство же только запрещаетъ ихъ при нѣкоторыхъ болѣзняхъ. Въ связи со всѣмъ этимъ въ „Законахъ" измѣнилось и ученіе о сравнительной важности добродѣтелей. Теперь главной или руководящей добродѣтелью служитъ не σοφία /не мудрость/, но φρόνησις разсудительность. Описывается же она такъ, что едва лишь отличается отъ σωφροσύνη - умѣренности, которая и занимаетъ второе мѣсто по важности; мужество же - ἀνδρεία по-

пало теперь всего лишь на третье мѣсто. Не ясно ли,что Платонъ сильно извѣрился въ облагораживающее дѣйствіе образованія? Почему? Ничего неизвѣстно, кромѣ того,что на него долженъ былъ подѣйствовать примѣръ высокообразованнаго Діонисія младшаго. Но, можетъ быть, и среди собственныхъ отличныхъ учениковъ Платона вышли такіе, которыхъ онъ не захотѣлъ бы видѣть архонтами государства? Неизвѣстно и это.

Изъ сочиненій же Аристотеля ясно, что одновременно съ перемѣнами, оказавшимися въ „Законахъ", произошли перемѣны какъ въ физикѣ, такъ и въ діалектикѣ Платона, которыя, однако, не успѣли отразиться въ его діалогахъ, такъ что и судить о нихъ можно только на основаніи упоминаній Аристотеля о Платонѣ /сравн. стр. 219/.

По всему замѣтно, что въ физикѣ такихъ перемѣнъ было немного. Это и понятно: дѣло въ томъ, что въ третьемъ періодѣ Платонъ старался сблизить свою философію съ пиѳагорейской; въ физикѣ же онъ и раньше еще въ „Тимеѣ", много заимствовалъ у пиѳагорейцевъ /ср.стр. 243/. Однако, и въ физикѣ все-таки произошли кое-какія перемѣны. По крайней мѣрѣ, двѣ. Во первыхъ, прежде въ „Тимеѣ" онъ училъ, что всѣ тѣла образуются только изъ четырехъ стихій, хотя онъ уже и тогда /въ „Тимеѣ"/ объяснялъ ихъ разницу такъ же, какъ пиѳагорейцы. А при такомъ способѣ объясненія, конечно, было бы гораздо послѣдовательнѣе допускать по примѣру пиѳагорейцевъ и пятую стихію - ѳеиръ, чѣмъ остановиться на четырехъ,вѣдь число правиль

ныхъ многогранниковъ пять, а не четыре. /Надо съ сказаннымъ здѣсь сравнить стр. 93 и 252/. Но Платонъ почему то въ „Тимеѣ" не былъ настолько послѣдовательнымъ, чтобы допустить пятую стихію. Вѣроятно, въ аѳинскомъ обществѣ было сильно распространено убѣжденіе, что всѣ тѣла состоятъ только изъ четырехъ стихій: по крайней мѣрѣ, мы встрѣчаемъ его даже у Сократа /см. стр. 179/, вопреки его отрицанію возможности какой бы то ни было физики. Теперь же, въ третьемъ періодѣ, Платонъ вмѣстѣ съ пиѳагорейцами допускаетъ и пятую стихію - эѳиръ. Во вторыхъ, въ „Тимеѣ" онъ характеризовалъ то промежуточное звено между идеями и „инымъ", съ помощью котораго послѣднее формируется по образцу идей, какъ „міровую душу", теперь же онъ это звено характеризуетъ, какъ какое то математическое начало, при чемъ такъ и называетъ его „математическое"- просто, безъ прибавки какого-либо существительнаго.. Вмѣстѣ съ этимъ и „иное" получило у него новое прозвище: онъ теперь его называетъ чаще всего „великимъ и малымъ" - μέγα καὶ μικρόν, а иногда „неопредѣленной двойкой" - ἀόριστος δυάς . Вполнѣ возможно, даже вѣроятнѣе всего, что вмѣстѣ съ употребленіемъ этихъ новыхъ названій возникла какая-нибудь перемѣна и въ самомъ пониманіи "иного". Но сочиненія Аристотеля не проливаютъ никакого свѣта на этотъ вопросъ, равно какъ въ нихъ нѣтъ никакихъ указаній, были ли еще другія перемѣны въ физикѣ Платона подъ конецъ его жизни. Молчаніе же Аристотеля объ этомъ конечно еще не означаетъ, чтобы ихъ не было· вѣдь Аристо-

тель вовсе не имѣетъ въ виду сообщать намъ о нихъ, но упоминаетъ о Платонѣ съ другими цѣлями, именно - либо историческихъ справокъ при собственномъ рѣшеніи того или другого вопроса, либо для полемики съ Платономъ. Намъ же на основаніи всего этого приходится заключать каковы были взгляды Платона въ его третьемъ періодѣ.

Гораздо крупнѣе, чѣмъ въ физикѣ, произошли въ это время перемѣны въ діалектикѣ Платона. Мы сперва ихъ перечислимъ, а потомъ постараемся найти ихъ причины. Во-первыхъ, число идей значительно уменьшилось. Теперь Платонъ допускаетъ идеи только классовъ такихъ вещей, которыя создаются самой природой, вродѣ: человѣка, лошади, дуба и т.д., такъ что отпали идеи всѣхъ искусственно создаваемыхъ вещей, напр., - стола, кольца и т.д., всѣхъ свойствъ и отношеній вещей, вродѣ - бѣлизны, равенства и т.д. Иначе сказать: теперь допускаются только идеи самихъ вещей, и то не всякихъ, а только создаваемыхъ самой природой /сравн. съ этимъ стр. 228/. Во-вторыхъ, теперь Платонъ отожествляетъ свои идеи съ пиѳагорейскими числами, хотя по прежнему сохраняетъ обособленность или трансцендентность идей; пиѳагорейскія же числа находятся въ самомъ чувственно-воспринимаемомъ мірѣ, какъ формирующее его начало, а не обособлены отъ него въ какое-то умопостигаемое мѣсто. И отожествивъ идеи съ числами Платонъ называетъ теперь идеи "числами-идеями" или "умопостигаемыми числами", иначе - мыслимыми числами - ἀριθμοὶ νοητοί.

Послѣднее названіе указываетъ, что онъ допускаетъ два рода чиселъ. И дѣйствительно: кромѣ "чиселъ-идей" или идеальныхъ чиселъ, какъ можно условиться называть ихъ, онъ допускаетъ еще "математическія числа". Разница обоихъ родовъ чиселъ сводится къ двумъ пунктамъ: а/ идеальныя числа не состоятъ изъ соединенія однородныхъ единицъ, напротивъ, каждое изъ нихъ само есть какъ бы монада или единица, съ чѣмъ надо сравнить 229стр.; б/ идеальныя числа не могутъ складываться между собою въ одно число. А математическія числа могутъ; ибо они и состоятъ изъ соединеній однородныхъ единицъ. Вслѣдствіе же отожествленія всѣхъ идей съ числами отожествлена съ однимъ изъ нихъ, именно съ единицей и верховная идея, которая поэтому и называется теперь то "добромъ", то "единымъ".

Въ-третьихъ, наконецъ, Платонъ прежде считалъ каждую идею простой сущностью, единой не только въ смыслѣ отсутствія другихъ экземпляровъ этой идеи, но также и въ смыслѣ отсутствія въ ней какихъ-либо составныхъ частей; теперь же онъ спрашиваетъ объ основныхъ элементахъ /στοιχεῖα/ идей, и усматриваетъ послѣднія съ одной стороны, въ "единомъ" или "добрѣ", а съ другой-въ "великомъ и маломъ" или "неопредѣленной двойкѣ". И Аристотель говоритъ объ этомъ, находящемся въ самихъ идеяхъ "великомъ и маломъ" совершенно такъ, какъ если бы оно было тѣмъ же самымъ "великимъ и малымъ" или "инымъ", вслѣдствіе участія котораго въ бытіи идей существуютъ

чувственно-воспринимаемыя вещи.

Такимъ образомъ, по Аристотелю выходитъ,хотя самъ онъ этого не высказываетъ, что сверхчувственный міръ, т. е. идеи, существуютъ вслѣдствіе участія "великаго и малаго" въ "единомъ или добрѣ", а чувственный міръ - вслѣдствіе участія того же самаго "великаго и малаго" въ идеяхъ. Другими словами: по Аристотелю выходитъ,что въ идеяхъ есть та же самая платоновская матерія, какъ и въ чувственно-воспринимаемомъ мірѣ. /О словѣ "матерія" см. стр. 251/.

Извѣстный Целлеръ*/, а вслѣдъ за нимъ и нѣкоторые другіе историки философіи думаютъ, что въ этомъ пунктѣ Аристотель впалъ въ недоразумѣніе, что Платонъ говоритъ не о такомъ "великомъ и маломъ" въ идеяхъ /не о такой "матеріи", если взять любимое выраженіе историковъ философіи/, какъ въ чувственномъ мірѣ, но что онъ оставилъ безъ изслѣдованія, какъ относятся другъ къ другу эти два начала, и этимъ вызвалъ ошибочное мнѣніе Аристотеля объ ихъ полной однородности. Но это простое фантазированіе. Развѣ намъ извѣстно что-нибудь другое о діалектикѣ третьяго періода Платона, кромѣ сообщеній Аристотеля, чтобы мы могли судить, въ какой степени самъ то Аристотель правильно уловилъ взгляды Платона? Поэтому если бы даже почему-нибудь у насъ и возникли подозрѣнія относительно правильности

*/А чѣмъ онъ извѣстенъ, пусть учащіеся сами скажутъ.

передачи Аристотелемъ взглядовъ Платона, то говоритъ, какъ именно въ нихъ стояло дѣло у самого Платона нѣтъ ни малѣйшихъ основаній, такъ что и въ этомъ случаѣ мы обязаны были бы для избѣжанія всякихъ фантазій ограничиться указаніями, какъ высказывается Аристотель, и почему мы сомнѣваемся въ точности его передачи.

Попробуемъ теперь найти причины указанныхъ перемѣнъ въ діалектикѣ. Что касается уменьшенія числа идей, то оно требовалось простой послѣдовательностью и рано или поздно должно было произойти. И нѣтъ ничего невозможнаго, что такая перемѣна у Платона произошла еще до наступленія третьяго періода, только у насъ нѣтъ свѣдѣній объ этомъ. Прежде Платонъ, несомнѣнно, допускалъ много такихъ идей, изъ которыхъ однѣ вносили только излишнюю путаницу въ объясненіе вещей, какъ совершенно ненужныя для этого объясненія, другія же создавали даже противорѣчіе съ неизмѣняемостью идей. Примѣръ первыхъ - идея двуногаго животнаго: она совершенно не нужна рядомъ съ идеей человѣка и идеей птицы, и безъ нея будетъ объяснена двуногость этихъ животныхъ. Примѣръ вторыхъ - идея перстня или любого другого предмета, создаваемаго человѣческимъ искусствомъ, а не природой: неизмѣняемость идей требуетъ, чтобы классъ перстней существовалъ съ того же самаго времени, какъ существуетъ и міръ /почему именно требуетъ, объ этомъ см. стр. 233 и 256/; перстни же существуютъ лишь съ того времени, какъ ихъ придумали. /А что изъ того, см.

на упомянутыхъ страницахъ/. Вотъ, все это рано или поздно должно было заставить Платона уменьшить число идей. И проще всего было допускать идеи однѣхъ только вещей и при томъ не искусственныхъ, а принадлежащихъ къ самой природѣ.

Но почему идеи отожествлены теперь съ числами, хотя бы и съ особыми, идеальными, а не математическими? Вѣроятно, потому, что передъ Платономъ была задача показать, какъ изъ верховной идеи вытекаютъ всѣ остальныя идеи: вѣдь только этимъ путемъ онъ могъ подтвердить, что она обусловливаетъ существованіе всего міра идей; а это, въ свою очередь, надо было сдѣлать, коль скоро онъ утверждалъ , что она служитъ источникомъ всякаго существованія. Но вывесть изъ верховной, т.е. изъ самой общей идеи подчиненныя идеи, разумѣется, настолько же невозможно, какъ наприм., вывесть изъ понятія птицы подчиненное ему понятіе аиста. Вѣдь въ каждомъ подчиненномъ понятіи есть такіе признаки, какихъ нѣтъ въ подчиняющемъ, такъ что ихъ нельзя вывесть изъ него. Другое дѣло, если отожествить идеи съ формирующими,

---

/ Кто перезабылъ всю логику, тотъ не только не пойметъ сказаннаго сейчасъ, но и вообще ничего не пойметъ въ исторіи философіи, а будетъ ее только отзубривать безъ всякаго пониманія. Поэтому надо постоянно держать въ головѣ и освѣжать, коли забываются, основные пункты логики и психологіи. Обнаруженіе же ихъ незнанія во время экзамена исторіи философіи дѣлаетъ весь отвѣтъ неудовлетворительнымъ; ибо оно свидѣтельствуетъ о непониманіи предмета. И вообще нѣтъ права, сдавъ экзаменъ, вышвырнуть весь сданный предметъ изъ головы.

какъ у пиѳагорійцевъ, числами, считая и саму верховную идею однимъ изъ нихъ, именно - единицей: тогда является надежда вывесть изъ нея всѣ идеи. Конечно, можно разсчитывать сдѣлать это не путемъ сложенія единицы съ единицей /дабы идеальныя числа, по прежнему были какъ бы замкнутыми единицами и этимъ отличались отъ математическихъ/, чиселъ, но чрезъ указаніе участія „иного" начала въ „единомъ". Вѣдь „иное" уже и въ „Тимеѣ" служитъ *principium individuationis*, т.е. индивидуализирующимъ началомъ; ибо оно заставляетъ единую идею проявляться въ видѣ множества подчиненныхъ ей единичныхъ экземпляровъ или индивудуумовъ, изъ которыхъ каждый, какъ индивидуумъ, иначе - какъ единичный предметъ, имѣетъ, кромѣ общихъ признаковъ, и свои особые, именно - единичные или индивидуальные. Поэтому Платонъ могъ надѣяться, что „иное" или „великое и малое", какъ выражается онъ въ третьемъ періодѣ, участвуя въ „единомъ или добрѣ", обусловитъ существованіе всѣхъ подчиненныхъ ему „чиселъ-идей", снабдивъ каждое изъ нихъ особыми отличительными признаками.

Но нужно имѣть въ виду, что все это объясненіе характерныхъ для третьяго періода перемѣнъ въ діалектикѣ Платона образуетъ собой отнюдь не безспорный историческій фактъ, возстановленный предъ нами съ помощью первоисточниковъ, но всего лишь гипотезу, подогнанную подъ упоминанія первоисточниковъ.

И вообще учащіеся должны отнюдь не забывать, что усвоеніе исторіи философіи состоитъ не въ одномъ лишь запоминаніи прошлыхъ философскихъ ученій и даже не въ одномъ лишь присоединеніи къ нимъ объясненія ихъ происхожденія, но еще въ усвоеніи пониманія, какимъ именно путемъ и съ какой степенью вѣроятности добираемся мы до возстановленія предъ собою этихъ ученій и до объясненія ихъ происхожденія и вліянія. Такимъ образомъ, при усвоеніи исторіи философіи надо работать головой и какъ философъ и какъ историкъ, но, конечно, какъ историкъ честный, не обманывающій другихъ какой-либо отсебятиной, а безпрерывно провѣряющій самого себя съ помощью первоисточниковъ, не сочинительствуетъ ли онъ о прошломъ. Но, къ сожалѣнію, у многихъ учащихся встрѣчается совершенно неправильное отношеніе къ дѣлу. Одни склоняются ограничить его однимъ лишь усвоеніемъ ученій философовъ безъ всякаго объясненія ихъ происхожденій и вліяній. Другіе, хотя не пренебрегаютъ такими объясненіями, но ко всему относятся такъ, какъ если бы ихъ профессоръ или авторъ учебника былъ очевидцемъ разсказываемаго имъ хода исторіи, т.е.нисколько не задумываются, какъ и чѣмъ и до какой степени подтверждаются его разсказы, а готовы вѣрить на слово, чтобы онъ не бормоталъ. Третьи же, самые ужасные для экзаменатора, усваиваютъ всѣ изложенныя передъ ними мысли, но всего лишь ассоціируя ихъ другъ съ другомъ, безъ всякаго пониманія ихъ связи, назначенія и сравнительной

важности. Сходство же тѣхъ, другихъ и третьихъ въ томъ, что всѣ они одинаково дѣлаютъ большіе глаза, когда экзаменаторъ объясняетъ имъ,что они еще недостаточно приготовились и должны снова пройти предметъ.

---

Моя болѣзнь помѣшала мнѣ заняться исправленіемъ всего дальнѣйшаго. Поэтому учащіеся сами должны вникнуть съ помощью прослушанныхъ ими лекцій или просмотра какой-либо изъ рекомендованныхъ на лекціяхъ книгъ, достаточно ли точны выраженія, встрѣчающіяся во всемъ дальнѣйшемъ изложеніи, и нѣтъ ли въ его содержаніи какихъ-либо погрѣшностей. Отговариваться же тѣмъ,что „у насъ такъ написано въ лекціяхъ", конечно нельзя. Вѣдь никто не заставляетъ учиться по литографированнымъ запискамъ; напротивъ, это только терпится въ предположеніи, что каждый учащійся все-таки ведетъ еще собственныя записи и просматриваетъ рекомендуемыя книжки.

Проф. А. Введенскій.

---

Покончивъ съ ученіемъ Платона надо сказать и о судьбѣ его академіи. Она послѣ его смерти существовала дольше всѣхъ школъ,основанныхъ какими-бы то ни было древними философами, именно до 529 г.по Р. Х.,т.е.

до послѣдняго года существованія древней языческой философіи, ибо въ 529 г. императоръ Юстиніанъ издалъ эдиктъ, по которому преподаваніе философіи запрещалось, имущество академіи конфисковалось, и открытіе новыхъ школъ не допускалось.

Существуя такое долгое время - отъ смерти Платона /347 р.до Р.Х./ до 529 г. по Р.Х. - слѣдовательно, въ теченіе болѣе 8 столѣтій - школа, естественно, не могла не потерпѣть измѣненій. Въ этотъ промежутокъ времени насчитываютъ 4 періода. Три изъ нихъ отмѣчены еще древними /III и IУ вѣка/.

Первый періодъ существованія академіи продолжается одно столѣтіе: со смерти Платона /347/до половины III в.до Р.Х. Въ этотъ періодъ философія продолжаетъ развиваться въ духѣ сближенія платоновскихъ идей съ пиѳагорейскими числами и больше всего интересуются этикой. Значеніе этого періода заключается въ томъ, что вслѣдствіе такого направленія пиѳагореизмъ начинаетъ поглощаться платоновской философіей,сливается съ ней, и совершенно исчезаетъ къ концу 4-го вѣка. Только уже впослѣдствіи онъ возродился въ новопиѳагореизмѣ.

Съ средины III в. и до начала I - второй періодъ /т.е. полтора столѣтія, а не одно, какъ ошибочно сказано у Виндельбанда/ въ это время въ академію проникаетъ скептицизмъ, который до того возникъ въ III в. внѣ академіи въ лицѣ Пиррона. Но скептицизмъ, проник-

шій въ академію, нѣсколько видоизмѣнился въ ней и сталъ отличаться отъ пирроновскаго. Пирроновскій скептицизмъ отрицаетъ достовѣрность всякаго знанія, даже его вѣроятность, а академическій скептицизмъ, отрицая достовѣрность человѣческаго знанія, допускаетъ разнаго рода вѣроятныя знанія, и то, что считается достовѣрнымъ, въ его глазахъ есть высшая степень вѣроятности.

Первое столѣтіе до Р.Х. и три по Р.Х. - третій періодъ: въ началѣ его возобновляется Платоновское ученіе въ чистомъ видѣ, но скоро начинаетъ переплетаться съ другими ученіями, и академія впадаетъ въ эклектизмъ.

Въ IУ в. проникаетъ въ академію новоплатонизмъ, основанный до этого внѣ академіи Платономъ въ 3-мъ вѣкѣ. Онъ то и удержался въ академіи до самаго конца ея существованія.

Изо всѣхъ учениковъ Платона только одинъ Аристотель понялъ, что нужно еще дальше и глубже, чѣмъ это дѣлалъ Платонъ, изучать мышленіе съ чисто-логической точки зрѣнія, и поэтому Аристотель является основателемъ логики. Углубившись же въ разсмотрѣніе знанія съ чисто-логической точки зрѣнія, Аристотель, разумѣется, уже не могъ работать дальше въ томъ же направленіи, въ какомъ работалъ самъ Платонъ подъ конецъ своей жизни, и въ какомъ послѣ смерти Платона продолжала работать академія.

Аристотель, разсматривая знаніе съ логической точки зрѣнія, понялъ то, чего не доглядѣли остальные ученики Платона. Именно: онъ понялъ, что предпринятое Платономъ сліяніе своей теоріи идей съ пиѳагорейской теоріей чиселъ образуетъ отнюдь не усовершенствованіе платоновской философіи, вовсе не дальнѣйшее движеніе ея впередъ, но шагъ назадъ, измѣну отправному пункту всей системы Платона.

Въ самомъ дѣлѣ: изъ сократовскаго убѣжденія, что общеобязательное знаніе осуществимо, и что оно состоитъ изъ общихъ понятій, можно вывесть только существованіе идей, именно съ помощью предпосылки утверждающей, что знаніе есть знаніе о бытіи /сравн. стр. 223 и 226/; но отсюда никакъ нельзя вывесть, что идеи надо считать пиѳагорейскими числами. Для такого вывода нѣтъ ни малѣйшихъ гносеологическихъ основаній, и отожествлять идеи съ пиѳагорейскими числами, - это значитъ увлечься пиѳагорейской игрой въ числовую символику и вернуться къ тѣмъ временамъ, когда философствовали безъ всякаго гносеологическаго обоснованія своихъ воззрѣній. Такимъ образомъ, Аристотелю стало ясно, что изо всѣхъ перемѣнъ, произведенныхъ Платономъ подъ конецъ жизни въ діалектикѣ, нужно цѣнить, какъ несомнѣнное усовершенствованіе его взглядовъ, только сокращеніе числа идей, отожествленіе же ихъ съ пиѳагорейскими числами надо вышвырнуть за бортъ, какъ бы ни настаивалъ на немъ самъ Платонъ, и разрабатывать дальше надо пла-

тоновскую философію второго, а не третьяго періода.

Что же касается вопроса о числѣ идей, то при его разсмотрѣніи сразу становится яснымъ, что нѣтъ ни малѣйшей надобности допускать наряду съ подчиненными идеями еще подчиняющія, напр., наряду съ идеями курицы, орла, аиста и разныхъ другихъ видовъ птицъ еще идею птицы, т.е. идею рода птицъ: вѣдь все содержаніе послѣдней мыслится и въ каждой изъ первыхъ, такъ что идея птицы не создаетъ ничего новаго и вовсе не нужна для объясненія даннаго въ опытѣ міра; онъ будетъ сполна объясненъ даже и въ томъ случаѣ, если существуютъ идеи всѣхъ видовъ птицъ, а нѣтъ идеи рода птицъ. Поэтому Аристотель, хотя и усваиваетъ платоновскую философію второго періода, но подвергаетъ ее значительнымъ преобразованіямъ.

Прежде всего это преобразованіе состоитъ въ слѣдующемъ: Аристотель, какъ и Платонъ подъ конецъ его жизни, допускаетъ идеи только вещей, и при томъ существующихъ въ природѣ, а не создаваемыхъ искусственно. Но въ то время, какъ Платонъ допускалъ идеи разныхъ степеней общности, такъ что представлялъ себѣ весь міръ идей какъ пирамиду, Аристотель допускалъ идеи только одной, низшей степени общности, и поэтому у него всѣ идеи, какъ бы лежатъ рядомъ въ одной плоскости, а не образуютъ пирамиды.

Но Платонъ и во второмъ періодѣ придавалъ особо важное значеніе верховной идеѣ, „самому добру" или

идеѣ добра. Долженъ ли Аристотель поэтому сдѣлать для нея исключеніе или же отбросить и ее вмѣстѣ съ другими отброшенными имъ идеями?

Логическія изслѣдованія Аристотеля обнаружили передъ нимъ два обстоятельства:во-первыхъ,эта идея не можетъ подчинять себѣ идеи вещей,такъ какъ вещь и добро суть понятія разныхъ категорій,именно -первое относится къ категоріи сущности,а второе къ категоріи качества; во-вторыхъ, добро,какъ и всякое качество,существуетъ не само по себѣ,но не иначе,какъ въ какой либо сущности,такъ что идеѣ добра вообще не должно быть мѣста среди идей. Платонъ не замѣтилъ ничего этого, потому что онъ не изучалъ принадлежности понятій къ разнымъ категоріямъ /сравн.стр.238/. Аристотель же, углубившись въ логику неизмѣримо дальше Платона, изучалъ этотъ вопросъ. Подъ его именемъ до насъ дошло даже сочиненіе, которое такъ и озаглавлено: „О категоріяхъ" - Περὶ κατηγοριῶν. Правда, почти всѣ критики сильно подозрѣваютъ его подлинность. Но пусть оно подложное. Это не мѣшаетъ намъ сейчасъ пользоваться даже и имъ. Дѣло въ томъ, что всѣ главныя мысли этого сочиненія /а кромѣ главныхъ намъ не нужны изъ него никакія другія/, повторяются и въ другихъ сочиненіяхъ Аристотеля. И съ этими мыслями намъ надо познакомиться, чтобы сказанное объ идеѣ добра было вполнѣ понятнымъ.

Разсматривая понятія со стороны содержанія

/здѣсь надо вспомнить изъ логики все ученіе о понятіяхъ,объ объемѣ и содержаніи понятій и т.п./, Аристотель подмѣтилъ,что вслѣдствіе его разнородности въ нихъ они относятся не къ одной,но къ нѣсколькимъ категоріямъ. Подъ категоріями же онъ подразумѣваетъ столь общія понятія, что подъ нихъ подходятъ,какъ подчиненныя какому-нибудь изъ нихъ,всѣ безъ исключенія остальныя понятія,а сами эти общія понятія настолько разнородны между собою,что не подчиняются одному,еще болѣе общему понятію,и вмѣстѣ съ тѣмъ не могутъ считаться видоизмѣненіями другъ друга, т.е.подчиненными одно другому. И въ сочиненіи „О категоріяхъ" онъ или его подражатель,насчитываетъ цѣлыхъ десять категорій: сущность - οὐσία , качество - ποιόν , количество - πόσον , отношеніе - πρός τι ,дѣйствіе - ποιεῖν , страданіе - πάσχειν , мѣсто— ποῦ -, время - ποτέ -, обладаніе - ἔχειν , положеніе - κεῖσθαι - . Дѣйствительно, говоритъ онъ, какое понятіе ни возьмите, оно непремѣнно подойдетъ подъ одно изъ этихъ десяти; ибо въ немъ будетъ мыслиться либо какая-нибудь сущность, напр.Сократъ, либо ея качества, количество и т.п. Но надо замѣтить, что въ нѣкоторыхъ другихъ сочиненіяхъ Аристотеля число категорій уменьшается,именно:онъ насчитываетъ ихъ 8. Двѣ послѣднихъ /обладаніе и положеніе/ въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ разсматриваетъ, какъ видоизмѣненіе „дѣйствія" и „страданія". Есть и такія мѣста въ его сочине-

ніяхъ, въ которыхъ онъ какъ-будто сводитъ всѣ эти категоріи всего лишь къ двумъ: сущности /οὐσία/ и видоизмѣненіямъ категоріи συμβεβηκός-принадлежности, такъ что качество, количество, отношеніе и т.д., все это- видоизмѣненія принадлежности, т.е. подчинено категоріи или понятію принадлежности.

Но какъ бы ни измѣнялось число категорій въ разныхъ мѣстахъ сочиненій Аристотеля, у него постоянно сохраняются двѣ основныя мысли: во - первыхъ, число категорій не меньше двухъ, во-вторыхъ, къ нимъ всегда относится, какъ особая категорія, сущность. Но въ чемъ же отличіе этой особой категоріи отъ всѣхъ остальныхъ, каково бы ни было число послѣднихъ? Въ слѣдующемъ: всякая сущность существуетъ сама по себѣ, а не въ чемъ нибудь въ другомъ, а все мыслимое въ другихъ категоріяхъ, напр. - всякое качество, количество и т.д. всегда принадлежитъ какой-нибудь сущности, а не существуетъ само по себѣ. Впрочемъ, эту мысль Аристотель высказываетъ обыкновенно чрезъ указаніе логическихъ особенностей того, что мыслится въ понятіи сущности. именно, говоритъ онъ: „сущность /вѣрнѣе было бы: то, что мыслится въ этомъ понятіи/ есть то, что никогда не бываетъ сказуемымъ, а всегда только подлежащимъ".

Теперь ясно, что идеи вещей, какъ идеи сущностей, не могутъ подчиняться идеѣ добра; ибо эта идея совсѣмъ другой категоріи, чѣмъ сущность. Ясно также, что среди

идей не должно быть мѣста идеѣ добра, потому что добро есть качество или принадлежность, а вовсе не сущность. Вѣдь добро существуетъ не само по себѣ, но какъ качество чего-нибудь. Напр., есть добрые люди, добрые поступки, добрыя намѣренія и т.д., а не добро само по себѣ. Допускать, будто-бы оно существуетъ само по себѣ, т.е. помимо добрыхъ людей, поступковъ, намѣреній и т.п., это то же самое, что допускать, будто бы краснота существуетъ помимо красныхъ вещей.

Нужно теперь пояснить самое слово „категорія". Какъ видимъ, самъ Аристотель подъ категоріями подразумѣвалъ самыя общія понятія, отличающіяся несводимостью другъ на друга и отсутствіемъ надъ ними еще болѣе общаго. Но ради удобства выраженій стали называть категоріей и всю группу тѣхъ понятій, которыя подчинены одному изъ такихъ общихъ понятій. Напр., всѣ понятія, подчиненныя категоріи качества, т.е. вся эта группа понятій тоже называется категоріей качества. Въ этомъ смыслѣ и говорятъ, что бѣлизна есть понятіе другой категоріи, чѣмъ понятіе человѣка. Это значитъ: „другой группы понятій". Слово же „категорія" означаетъ въ переводѣ на русскій сказуемое. Взялъ же его Аристотель, какъ названіе для означенныхъ самыхъ общихъ понятій вотъ почему: спрашивать, сколько такихъ понятій, т.е. несводимыхъ другъ на друга и уже неподчиненныхъ другимъ, болѣе общимъ, это то же самое, что спрашивать, сколько существуетъ родовъ сказуе -

мнхъ. Вѣдь качество, количество и т.д.,это все раз - ные роды сказуемыхъ. Наконецъ, послѣднее замѣчаніе: когда переводили Аристотеля на латинскій языкъ, то слова οὐσία — сущность и συμβεβηκος-принадлежность перевели словами substantia и accidens /множ.число-accidentia/, что въ русской транскрипціи передаютъ такъ: субстанція и акциденція. Поэтому многіе авторы, говоря объ Аристотелѣ, вмѣсто словъ „сущность и принадлежность" употребляютъ „субстанція и акциденція". И, наоборотъ, по той же причинѣ на вопросъ, что такое за штука субстанція обыкновенно отвѣчаютъ: „субстанція есть то, что никогда не бываетъ сказуемымъ, а всегда только подлежащимъ". Однако, если кто, говоря объ Аристотелѣ замѣняетъ терминъ „сущность" терминомъ „субстанція", то сталкивается съ тѣмъ неудобствомъ,что послѣдній въ новой философіи, давно уже /напр., уже у Декарта, умершаго въ 1650 г./ не имѣетъ того двойственнаго смысла, какимъ обладаетъ слово „сущность": вѣдь это слово употребляется и въ смыслѣ синонима субстанціи /т.е. въ смыслѣ существующаго само по себѣ,а не какъ чужая принадлежность/ и въ смыслѣ „сути чего-нибудь". У Аристотеля же какъ разъ и подмѣчается такое двойственное употребленіе слова οὐσία. Поэтому, говоря объ Аристотелѣ, лучше его терминъ οὐσία передавать словомъ „сущность", а не „субстанція".

Но Аристотель подвергъ платоновскую теорію идей еще дальнѣйшему преобразованію и при томъ столь крупному, что для отличія отъ платоновскихъ идей сталъ называть свои идеи не идеями, а формами, именно: разница между платоновскими идеями и аристотельскими формами состоитъ въ томъ, что первыя обособлены отъ чувственно-воспринимаемаго міра, находятся отдѣльно отъ него въ какомъ-то другомъ, умопостигаемомъ, мѣстѣ, вторыя же, напротивъ, находятся въ самихъ же чувственно-воспринимаемыхъ вещахъ, дѣйствуя на нихъ не извнѣ, а въ нихъ же самихъ, какъ начала, изнутри формирующія эти вещи.

Такимъ образомъ, формы - это идеи, какъ бы спустившіяся съ неба, изъ за-облачныхъ высотъ, гдѣ ихъ образно помѣщаетъ платоновскій діалогъ „Федръ", на землю. И, конечно, чтобы предупредить всякія недоразумѣнія лучше было назвать идеи, подвергшіяся столь сильному преобразованію не идеями, а какъ-нибудь иначе.

Что же привело Аристотеля къ этому преобразованію ученія объ идеяхъ? Главнымъ образомъ два обстоятельства: во-первыхъ, полная безполезность для науки, ненадобность при объясненіи вещей идеями обособлять послѣднія отъ чувственно-воспринимаемаго міра; во - вторыхъ, невозможность послѣдовательно провести возникающее вслѣдствіе такого обособленія отрицаніе принадлежности физики къ знанію. Именно:

Во-первыхъ, въ идеѣ мыслится только то,что составляетъ общее для какого-нибудь класса чувственно - воспринимаемыхъ вещей /см. стр. 223/. Слѣдовательно,когда мы объясняемъ эти вещи идеей, которой онѣ подчинены, то мы объясняемъ ихъ тѣмъ самымъ общимъ, которое уже, находится въ этихъ вещахъ. Значитъ не получится никакой пользы для нашихъ объясненій, если мы это общее станемъ мыслить какъ обособленное отъ данныхъ чувственно-воспринимаемыхъ вещей; мы тогда только совершенно ненужнымъ образомъ удвоимъ то общее, которымъ пользуемся для нашихъ объясненій. Думать, будто бы послѣднія выиграютъ что-нибудь путемъ такого обособленія общаго это, по собственнымъ словамъ Аристотеля /см. I-ую книгу его „Метафизики"/, то же самое, что если кому - нибудь дадутъ сосчитать нѣсколько предметовъ, а онъ вообразитъ, будто бы его счетъ пойдетъ успѣшнѣе, если удвоить число этихъ предметовъ.

Во-вторыхъ, у Аристотеля были сильно развиты естественно-научные интересы. Можетъ быть, они даже были наслѣдственными у него, какъ это подсказывается его біографіей. И онъ славился, какъ величайшій для своего времени знатокъ естествознанія. А при такихъ условіяхъ онъ не могъ не замѣтить,что нѣтъ никакой возможности отрицать принадлежность физики къ знанію. Вѣдь, напр., и тогда уже умѣли предсказывать кое-что о природѣ, конечно, не съ такой точностью, какъ теперь, но все-таки умѣли. Такъ, тогда уже умѣли предсказывать не толь-

ко длину дня и ночи въ разныя части года, фазы луны и т.п., но даже расположенія разныхъ свѣтилъ по небесному своду, солнечныя и лунныя затменія и т.п.,а этимъ доказывалось существованіе, слѣд. и возможность знанія о природѣ. Далѣе: уже и тогда знали зависимость высоты звука отъ нѣкоторыхъ обстоятельствъ, вліяніе на организмъ нѣкоторыхъ лекарственныхъ веществъ и т.п. Мало того: для самого Платона оказалось совершенно невозможнымъ послѣдовательно выдержать свое отрицаніе возможности знанія о природѣ. Напр., онъ же самъ допустилъ исключеніе для ученія о душѣ, а подъ конецъ своей жизни занялся исправленіемъ своего прежняго ученія о стихіяхъ. А что принуждало его отрицать возможность знанія о природѣ? Обособленіе идей отъ чувственно-воспринимаемаго міра /см. стр.243/. Слѣдовательно, Аристотель, допуская, что знаніе о природѣ, несомнѣнно, существуетъ, хотя бы и въ ограниченномъ размѣрѣ, долженъ былъ отбросить платоновское ученіе объ обособленности идей, т.е. бытія, отъ чувственно-воспринимаемаго міра, и считать природу не однимъ лишь бываніемъ, какъ это дѣлалъ гераклитизмъ, а подъ вліяніемъ Кратилла и Платонъ, но соединеніемъ бытія съ бываніемъ. При этомъ идеи, попавши въ чувственно-воспринимаемый міръ, должны были превратиться въ такое общее, которое, изнутри дѣйствуетъ формирующимъ образомъ на чувственно-воспринимаемыя вещи,а не извнѣ,изъ какого-то находящагося помимо нихъ умопостигаемаго мѣ-

ста. И при такихъ условіяхъ, чтобы ихъ не смѣшивали съ обособленными идеями, конечно, удобнѣе и называть ихъ не идеями, а какъ-нибудь иначе.

Конечно, замѣна идей формами должна была повесть еще къ нѣкоторымъ перемѣнамъ въ усвоенной Аристотелемъ платоновской философіи второго періода. Но нѣтъ надобности тотчасъ же перечислять ихъ; ибо, во-первыхъ, наряду съ ними появились еще и другія перемѣны, возникшія инымъ путемъ; во—вторыхъ, уже и безъ того ясно, что философія Аристотеля представляетъ собой переработку платоновской философіи второго періода.

Переработка же эта вызвана двумя главными причинами; во-первыхъ, тѣмъ, что Аристотель углубился въ логику неизмѣримо дальше Платона; во-вторыхъ, тѣмъ что Аристотель былъ не только философъ, но и универсальный ученый. Мы уже отмѣтили, что онъ былъ величайшимъ натуралистомъ своего времени. Но этого мало: онъ владѣлъ всѣми науками его времени и въ каждой изъ нихъ почитался совершеннѣйшимъ знатокомъ дѣла. И справедливо говорятъ, что послѣ Аристотеля человѣчество выработало только одинъ разъ, именно - въ лицѣ Лейбница, такого же универсальнаго генія, какъ Аристотель. И вовсе не удивительно, что Аристотель въ своихъ отношеніяхъ къ ученію Платона отличался отъ всѣхъ учениковъ послѣдняго приблизительно такъ же, какъ самъ Платонъ въ своихъ отношеніяхъ къ ученію Сократа отъ всѣхъ учениковъ Сократа.

Аристотель извѣстенъ въ исторіи Аѳинъ какъ политическій противникъ Демосѳена, съ которымъ его еще связываютъ по тому чисто случайному совпаденію, что оба эти противника: Аристотель, представитель Македонской партіи, и Демосѳенъ - антимакедонской, родились и умерли въ одни и тѣ-же годы, именно: 384 и 322.

Родиной Аристотеля былъ городъ Стагира, близъ Аѳонской горы. Его отецъ былъ придворнымъ врачемъ и другомъ македонскаго царя Аминты, отца Филиппа. Дѣдъ, а можетъ быть и другіе предки Аристотеля тоже были врачами, такъ что любовь къ естествознанію, повидимому, была у Аристотеля наслѣдственной. Къ тому же первымъ его учителемъ былъ его отецъ, и лишь послѣ смерти послѣдняго заботы о воспитаніи Аристотеля перешли къ его опекуну. Отъ отца Аристотель получилъ въ наслѣдство библіотеку, благодаря которой онъ могъ пріобрѣсть широкое знакомство съ естествознаніемъ. Уже на 18-мъ году своей жизни /366/ Аристотель поступилъ въ Академію и находился въ ней, насколько мы знаемъ, непрерывно вплоть до самой смерти Платона. Онъ вскорѣ занялъ въ Академіи выдающееся положеніе и изъ ученика скоро сдѣлался учителемъ. По смерти Платона Аристотель предпочелъ удалиться изъ Аѳинъ, вѣроятно потому, что не желалъ своимъ присутствіемъ вносить раздоръ въ Академію при избраніи въ схолархи Академіи племянника Платона Спевзиппа, избраннаго изъ по-

чтенія къ Платону и указаннаго, какъ схоларха, въ завѣщаніи Платона, между тѣмъ какъ справедливымъ преемникомъ его явился бы Аристотель.Онъ отправился въ Малую Азію къ одному изъ ея царьковъ, съ которымъ сдружился во время обученія послѣдняго въ Академіи.Тамъ онъ пробылъ около 5 лѣтъ и женился на близкой родственницѣ /сестрѣ или дочери сестры/ этого царя. Въ 342 г. онъ былъ призванъ къ Македонскому двору для воспитанія Александра и, сдружившись съ послѣднимъ, остался при немъ даже послѣ окончанія своихъ воспитательскихъ обязанностей. Когда же Александръ отправился въ свой знаменитый походъ въ Азію /336 г./,Аристотель переселился въ Аѳины, гдѣ основалъ свою школу, которая,благодаря всесторонности научныхъ интересовъ, систематичности въ занятіяхъ, правильному веденію общихъ изслѣдованій, вскорѣ опередила Академію. Эта школа получила названіе „Лицей" /къ греческому произношенію было бы ближе „Ликей", а лицей, это взято съ латинской транскрипціи греческаго слова/,ибо она находилась возлѣ храма Аполлона лицейскаго /Аполлона - волкоистребителя/. Впрочемъ, она называлась также перипатетической,а ученики и позднѣйшіе послѣдователи Аристотеля-перипатетиками. Это названіе древними объяснялось двояко: одни производятъ его отъ περιπατέω прогуливаюсь, такъ какъ-де Аристотель, по гигіеническимъ соображеніямъ, читалъ свои лекціи, прогуливаясь съ учениками по аллеямъ, расположеннымъ вокругъ зданія школы; другіе отъ

περίπατος - мѣсто для прогулки, т.е. отъ названія этихъ аллей.

Въ теченіе 12 лѣтъ /335-323/, неустанно работая, завѣдывалъ Аристотель своей школой. Въ то же время онъ занимался обширной литературной дѣятельностью, приготовляя къ изданію свои сочиненія. Это дѣло онъ велъ слѣдующимъ образомъ: ученики записывали лекціи, онъ ихъ собиралъ и исправлялъ. Въ своихъ изслѣдованіяхъ природы, равно какъ и въ собираніи библіотеки, онъ получалъ поддержку отъ Александра, не только щедро снабжавшаго его деньгами, но еще имѣвшаго при войскѣ цѣлый отрядъ собирателей естественно-научныхъ коллекцій для Аристотеля.

Когда послѣ смерти Александра аѳиняне стали возмущать грековъ противъ господства македонцевъ, положеніе Аристотеля, такъ близко стоявшаго къ царскому двору, стало небезопаснымъ въ Аѳинахъ. Его подвергли обвиненію въ ἀσέβεια - нечестіи. Онъ бѣжалъ изъ Аѳинъ и въ слѣдующемъ году, вслѣдствіе желудочной болѣзни, окончилъ свою многотрудную и славную жизнь. Но его „Лицей", служившій рядомъ съ „Академіей" какъ бы вторымъ аѳинскимъ университетомъ, продолжалъ работать едва ли не до 4-го вѣка послѣ Рождества Христова:еще въ третьемъ вѣкѣ послѣ Р.Х. мы знаемъ даже по именамъ нѣкоторыхъ схоларховъ "Лицея", но въ четвертомъ столѣтіи и позднѣе уже нѣтъ никакихъ упоминаній о немъ. Вѣроятно, онъ слился съ "Академіей" въ то время,какъ въ нее про-

никъ новоплатонизмъ.

Что касается сочиненій Аристотеля, то ихъ было больше, чѣмъ дошло до насъ, они раздѣляются на три группы. Первая - популярно-философскія сочиненія, уже выпущенныя въ свѣтъ Аристотелемъ до основанія "Лицея". Изъ нихъ ни одно не дошло до насъ. Ко второй группѣ относятся сборники научнаго матеріала натуралистическаго, литературнаго и историческаго содержанія. Изъ такихъ сборниковъ научнаго матеріала лишь кое-что дошло, напр., изъ зоологіи, изъ исторіи - отрывокъ объ аѳинской конституціи /Ἀθηναίων πολιτεία/. Но большая часть не дошла. Къ третьей группѣ принадлежатъ сочиненія научно-философскія, неизданныя, но подготовлявшіяся къ изданію посредствомъ переработки лекцій. Эти сочиненія дошли въ значительномъ числѣ, но среди нихъ есть кое-что подложнаго. Даже въ нѣкоторыхъ частяхъ тѣхъ сочиненій, которыя не признаются подложными, есть позднѣйшія вставки.

Всю свою философію Аристотель дѣлитъ на 3 отдѣла: теоретическую, практическую и поэтическую. Теоретическая изучаетъ общія начала бытія и знанія безъ всякаго указанія, какъ слѣдуетъ поступать съ ними, а только созерцая или разсматривая ихъ. Отсюда и ея названіе; ибо θεωρεω значитъ смотрю, созерцаю, присутствую при зрѣлищѣ. Практическая изучаетъ начала, руководящія нами въ нашей дѣятельности

нравственной и политической /политика - продолженіе и завершеніе этики/. Поэтическая разсматриваетъ начала творческой дѣятельности, которая заслуживаетъ названія творческой по преимуществу, именно дѣятельности художественной. Впрочемъ, иногда Аристотель два послѣднихъ отдѣла объединяетъ вмѣстѣ, такъ какъ тамъ и здѣсь дѣло идетъ о дѣятельности, и называетъ ихъ тогда оба сразу практической философіей.

И вотъ тѣ дошедшія до насъ философскія сочиненія Аристотеля, которыя онъ всего лишь подготовлялъ, но еще не успѣлъ подготовить къ изданію, работая одновременно съ преподаваніемъ въ лицеѣ, принято раздѣлять на группы, соотвѣтствующія аристотелевскому раздѣленію философіи на ея отдѣлы. Изъ всѣхъ этихъ сочиненій мы назовемъ лишь важнѣйшія. Къ теоретической философіи относятся Физика, Метафизика и О душѣ. Къ практической Никомахова Этика и Политика. Къ поэтической Поэтика /или, если держаться итацизма - Піитика/. Этика называется Никомаховой оттого, что посвящена сыну Аристотеля Никомаху, а также потому, что въ сборникѣ сочиненій, дошедшихъ подъ именемъ Аристотеля есть еще двѣ этики - Эвдемова и Большая; но онѣ обѣ подложныя, и надо отличать отъ нихъ подлинную.

Особнякомъ же и раньше всего надо бы поставить логическія сочиненія Аристотеля, которыя представля-

ютъ собой рядъ статей, имѣющихъ каждая свое особое заглавіе. Но ни среди этихъ заглавій, ни вообще у Аристотеля никогда не встрѣчается слово „Логика". Оно было придумано послѣ Аристотеля стоической школой. Одновременно съ ней эпикурейцы придумали было для ученій, изложенныхъ въ логическихъ сочиненіяхъ Аристотеля превосходное названіе "Каноника", т. е. касающееся правилъ, но въ концѣ концовъ взяло верхъ названіе, придуманное стоиками. Самъ же Аристотель называлъ свои логическія сочиненія "органическими", а его ближайшіе ученики стали поэтому называть ихъ всѣ вмѣстѣ словомъ "органонъ" /по русски - орудіе/, И ихъ теперь обыкновенно такъ называютъ, когда говорятъ обо всѣхъ сразу. Надо же "органонъ" поставить впереди всѣхъ сочиненій и особнякомъ отъ нихъ вотъ почему:

Аристотель смотрѣлъ на логику, какъ на общую для всѣхъ наукъ пропедевтику, которую нужно изучать раньше, чѣмъ остальныя его философскія сочиненія; ибо логика знакомитъ насъ лишь съ тѣми орудіями, при помощи которыхъ мы строимъ науку; поэтому изученіе ея должно предшествовать всему остальному и поэтому она не находитъ себѣ мѣста въ дѣленіи философіи, а должна быть предпослана всѣмъ прочимъ ея частямъ. Итакъ, по Аристотелю, нужно сперва изучать логику. Того же плана будемъ держаться и мы.

Начнемъ съ указанія на то обстоятельство, что

часто до сихъ поръ въ неспеціальной философской литературѣ /обще-исторической/ повторяется неправильный взглядъ на логику Аристотеля, взглядъ, сложившійся еще въ средніе вѣка. Говорятъ, будто бы логика Аристотеля отличается чисто формальнымъ направленіемъ, но этотъ взглядъ невѣренъ и возникъ онъ слѣдующимъ путемъ: въ средніе вѣка разрабатывали логику въ чисто формальномъ направленіи. Но долгое время, до XIII в., совсѣмъ не знали сочиненій Аристотеля, кромѣ нѣкоторыхъ, хотя и относящихся къ логикѣ, но не самыхъ важныхъ; а въ XIII в. узнали ихъ всѣ,но буквально чрезъ третьи руки /въ латинскомъ переводѣ съ арабскаго перевода, сдѣланнаго съ перевода на одно изъ сирійскихъ нарѣчій/ и въ столь искаженномъ видѣ, что, когда послѣ паденія Константинополя,ученые византійцы, знавшіе Аристотеля по греческому подлиннику, переселились на западъ, то они не признавали за Аристотеля то, что изучалось въ западныхъ школахъ подъ его именемъ. Но средневѣковые ученые или,какъ ихъ называли иначе, схоласты, были увѣрены, будто бы ихъ логика есть логика Аристотеля. На самомъ же дѣлѣ для Аристотеля формальная часть логики вовсе еще не служитъ главной. Она у него - средство, а цѣль - дать отчетъ о тѣхъ методахъ, при помощи которыхъ можно достигнуть знанія; его логика имѣетъ методологическую цѣль. Когда же Аристотель даетъ отчетъ о методахъ, расширяющихъ наше знаніе, онъ руководится при этомъ нѣкоторыми гносеологиче-

скими соображеніями, и такимъ образомъ въ логикѣ Аристотеля, кромѣ методологической и формальной части, есть еще и гносеологическія воззрѣнія. И такъ какъ послѣднія лежатъ въ основаніи методологіи, то съ нихъ мы и начнемъ.

Аристотель исходитъ изъ того,что истинная наука есть наука объ общемъ. Онъ не говоритъ, что общее есть предметъ истиннаго знанія, а единичное - предметъ мнѣнія; ибо онъ не обособляетъ, какъ Платонъ, общаго отъ единичнаго. Но, по его мнѣнію, нѣтъ науки объ единичномъ, а есть только наука объ общемъ; цѣль ея - знать общее, высказывать общія положенія, а не стремленіе познать единичное. Въ доказательство этого онъ приводитъ соображеніе,что все единичное течетъ, находится въ движеніи /κίνησις/ оно не можетъ быть уловлено наукой. Другое соображеніе: единичное по числу своему безконечно,и оно само по себѣ не можетъ быть узнано во всемъ объемѣ. Иное дѣло - изученіе общаго: подъ него можно подводить безконечное число единичнаго.

Общее же, по мнѣнію Аристотеля, усвоенному у Платона, обусловливаетъ собой единичное. Поэтому наука съ его помощью объясняетъ то единичное, которое ей уже извѣстно, и даже находитъ новое единичное. И въ томъ и въ другомъ случаѣ приходится изъ общаго выводить единичное и частное. А всякій подобный выводъ можно сдѣлать только посредствомъ силло-

гизма. Вотъ это обстоятельство принуждаетъ Аристотеля изучать силлогизмы. Но онъ такъ мало интересуется формами мышленія ради нихъ самихъ,что изъ силлогизмовъ изучаетъ одни лишь категорическіе и то только три первыхъ фигуры, пропуская всѣ остальные силлогизмы, какъ неимѣющіе, по его мнѣнію,важности для научныхъ методовъ.

408

Но нашъ выводъ частнаго и единичнаго изъ общаго годенъ для науки только въ томъ случаѣ,если его можно считать доказательствомъ, т.е. такимъ силлогизмомъ или соединеніемъ силлогизмовъ, въ которыхъ всѣ посылки, служащія основаніями доказательства, были бы вполнѣ истинными,а сами силлогизмы формально правильными. А чтобы посылки были истинными,онѣ, въ свою очередь, должны быть доказаны,т.е. правильно выведены изъ болѣе общихъ и т.д. Причемъ при такихъ выводахъ основаній изъ болѣе общихъ возможны только два случая:или цѣпь все болѣе и болѣе общихъ основаній будетъ идти въ безконечность или оборвется на такихъ, которыя не выводятся изъ другихъ.Изъ этихъ двухъ предположеній нужно остановиться на послѣднемъ, коль скоро существуетъ знаніе. Если остановиться на первомъ, то знаніе окажется невозможнымъ, потому что, вслѣдствіе безконечности цѣпи основаній ея нельзя пройти;значитъ, останутся основанія, нуждающіяся въ доказательствахъ и знанія достовѣрнаго въ такомъ случаѣ не можетъ быть. Допуская же суще-

ствованіе знанія, нужно допустить,что существуютъ нѣкоторыя непосредственно очевидныя истины, т.е. такія истины, въ достовѣрности которыхъ мы убѣждаемся безъ посредства доказательствъ,и изъ нихъ выводимъ всѣ остальныя, при чемъ эти непосредственно очевидныя истины отличаются, конечно, самымъ общимъ характеромъ,коль скоро изъ нихъ выводятся всѣ остальныя.

Такимъ путемъ Аристотель дошелъ до ученія о существованіи непосредственно очевидныхъ истинъ.

Это ученіе возбуждаетъ новые вопросы: I/ сколько такихъ истинъ,и каково ихъ содержаніе и 2/ какъ мы наталкиваемся на нихъ.На первый вопросъ Аристотель ограничивается указаніемъ на то,что къ числу ихъ нужно отнести то, что теперь называется логическими законами мышленія. /Раньше этотъ терминъ не употреблялся; терминъ "законъ" въ смыслѣ закона природы, закона мышленія сталъ употребляться только съ I7 столѣтія/.Аристотель говоритъ,что къ числу непосредственныхъ истинъ относятся такія: "ничто не можетъ сразу быть и не быть" /законъ противорѣчія/, или "между тѣмъ,чтобы имѣть и не имѣть,третьяго быть не можетъ" /законъ исключеннаго третьяго/. Этихъ истинъ нельзя доказать,а надо принять за непосредственно достовѣрныя,потому что при всякомъ доказательствѣ эти двѣ истины уже предполагаются нами; наши доказательства всегда опираются на нихъ и безъ нихъ висѣли бы въ воздухѣ.Но на ряду съ этими истинами есть еще у каждой науки свои особыя, ей одной присущія непо-

средственно очевидныя истины, потому что каждая наука имѣетъ свои особыя доказательства. Отъ этихъ особыхъ истинъ и зависитъ разница наукъ.Доказательства каждой науки опираются, какъ на вышеуказанныя истины, такъ и на свои спеціальныя.Но Аристотель не говоритъ,въ чемъ состоятъ эти спеціальныя непосредственныя истины, и сколько ихъ. Примѣромъ же спеціальныхъ непосредственныхъ истинъ служатъ у него математическія аксіомы.

Что же касается второго вопроса, т.е.какимъ образомъ онѣ приходятъ въ голову,какъ мы ихъ открываемъ то Аристотель на него такъ отвѣчаетъ:возможно два рода предположеній. Первое,которое можно бы допустить, это прирожденность ихъ; они воспоминаются,какъ достояніе, вынесенное изъ домірового существованія.Другое, что нашъ умъ,вглядываясь въ различные частные,единичные случаи,которые объясняются этими непосредственными истинами и воплощаются въ этихъ частныхъ случаяхъ, отвлекаетъ отъ нихъ общіе принципы.Ясно,что Аристотель долженъ былъ стать на сторону 2-го.Платонъ оттого допускалъ теорію прирожденности,что онъ обособлялъ идеи отъ чувственныхъ вещей.Но у Аристотеля не было причинъ такъ объяснять знаніе.Отвергнувъ обособленіе идей,ему проще было объяснить постиженіе непосредственныхъ истинъ тѣмъ путемъ,что мы,наблюдая единичные факты, отвлекаемъ отъ нихъ общее.Аристотель добавляетъ,что основаній допустить иное объясненіе нѣтъ никакихъ,а факты противорѣчатъ прирожденности. Если бы Платонъ былъ

правъ,то наше знаніе являлось бы очень рано,а между тѣмъ оно является поздно,какъ результатъ прохожденія философскаго образованія. Отсюда вытекаетъ любопытное обстоятельство:эти истины, будучи общими основаніями, такъ что на нихъ опираются всѣ остальныя основанія и доказательства, объясняютъ всю вселенную и такимъ образомъ по природѣ онѣ являются основаніями первыми,являются первѣе всего частнаго,единичнаго,но для нашего знанія онѣ являются гораздо позднѣе частнаго,единичнаго,потому что сначала мы знакомимся съ частнымъ, единичнымъ, потомъ чрезъ отвлеченіе общаго доходимъ до нихъ;такъ что все общее по природѣ /τῇ φύσει πρότερον/ первѣе всего частнаго, но для насъ, т.е. въ послѣдовательности знанія - позднѣе /πρὸς ἡμᾶς ὕστερον/. Поэтому Аристотель требуетъ, чтобы сперва изучали физику, а уже послѣ нея метафизику,такъ какъ послѣдняя имѣетъ дѣло съ болѣе общимъ, чѣмъ физика.

Теперь возникаетъ вопросъ: если непосредственно очевидныя истины не прирождены намъ, а между тѣмъ въ числѣ ихъ находятся различные принципы, служащіе основаніемъ для другихъ наукъ, то какъ же намъ открывать ихъ? Вѣдь если нашъ умъ не будетъ ихъ открывать, то у насъ не будетъ и науки. Значитъ наука должна располагать еще другимъ особымъ методомъ, пригоднымъ хотя и не для доказательства, но для открытія высшихъ основаній; безъ этого особаго метода, какъ и безъ высшихъ основаній, науки не можетъ быть. Въ чемъ же онъ состо-

итъ? Изъ описанія Аристотеля видно, что онъ состоитъ въ томъ,что мы, сравнивая единичное и отвлекая отъ него общее, доходимъ до того общаго, при помощи котораго объясняется все единичное. Въ этомъ методѣ мы поступаемъ совершенно наоборотъ, чѣмъ при доказательствахъ. Методъ этотъ Аристотель называетъ индукціей /ἐπαγωγή/. Содержаніе, вкладываемое Аристотелемъ въ этотъ терминъ, слѣдуетъ строго отдѣлять отъ современнаго значенія этого слова.[x] Подъ индукціей онъ понималъ всякій переходъ мысли отъ частнаго, единичнаго къ общему, не обращая совершенно вниманія, будетъ ли то переходъ отъ частныхъ понятій къ общимъ понятіямъ или переходъ отъ частныхъ единичныхъ явленій природы къ законамъ ея и т.п.

Такимъ образомъ, по словамъ Аристотеля, наука въ своемъ построеніи проходитъ двоякій путь. Одинъ - путь индукціи: сравнивая частные, единичные факты, открываемъ общія начала, которыя обусловливаютъ и воплощаются въ частныхъ. Этимъ путемъ переходимъ отъ частнаго къ общему, отъ общаго къ болѣе общему и т.д. пока не доберемся до высшихъ началъ, которыя уже не вытекаютъ изъ другихъ,т.е. до непосредственно очевидныхъ истинъ.Другой путь обратный,посредствомъ доказательствъ изъ силлогизмовъ: изъ болѣе общихъ основаній выводимъ менѣе общія, производныя; двигаясь назадъ, объясняемъ частное,

---

x/ Теперь же индукціей называется методъ доказательствъ,посредствомъ котораго мы оправдываемъ всегда только общія сужденія,опираясь,какъ на основанія, на подчиненныя имъ сужденія, при чемъ мы въ такомъ доказательствѣ опираемся на принципъ единообразія природы.

единичное, доказываемъ его необходимость, потому что выводимъ изъ непосредственно очевидныхъ истинъ и можемъ открывать частное, единичное, котораго раньше не разсматривали. Первый путь употребляется тогда, когда наука разыскиваетъ, подготовляетъ знаніе общихъ началъ, второй - принадлежитъ наукѣ въ строгомъ смыслѣ слова. Употреблять же индукцію въ видѣ доказательствъ, строго говоря, нельзя, такъ какъ въ такомъ случаѣ у насъ будутъ при доказательствѣ логическіе прыжки. Напримѣръ, лошадь, оселъ, мулъ имѣютъ мало желчи, въ то же время они долговѣчны. По индукціи приходимъ къ общему положенію: всѣ животныя, имѣющія мало желчи, долговѣчны. Чтобы дойти до него, индукція пригодна, но чтобы этими разсужденіями доказать эти положенія, она не пригодна, потому что изъ трехъ видовъ животныхъ нельзя заключить, что всѣ животныя, обладающія тѣми же особенностями, долговѣчны. Слѣдовательно, индукція есть средство, ведущее только къ открытію.

418. Къ теоретической философіи у Аристотеля относится физика и метафизика, которую самъ онъ называетъ "первой философіей". Онъ настаиваетъ, чтобы сперва изучали физику. Обыкновенно историки философіи излагаютъ сперва метафизику, потому что для большинства другихъ философовъ такой порядокъ удобнѣе, и по привычкѣ его переносятъ на Аристотеля. Но убѣдившись на практикѣ, что для учащихся лучше исполнять требованіе Аристотеля /онъ тогда значительно понятнѣе/, начнемъ съ физики.

Физика есть ученіе о природѣ. Природу же Аристотель опредѣляетъ, какъ совокупность тѣхъ вещей, которыя находятся въ движеніи. Но при этомъ слову κίνησις /движеніе/ Аристотель придаетъ широкое значеніе и употребляетъ его шире, чѣмъ мы обыкновенно привыкли употреблять. Это видно изъ слѣдующаго: онъ дѣлитъ движеніе - κίνησις на 3 вида. Во-первыхъ, перемѣщеніе - φορά, которое онъ описываетъ, какъ пространственное перемѣщеніе тѣлъ, при чемъ само тѣло остается безъ перемѣны. Ясное дѣло, что разъ рѣчь идетъ о пространственномъ перемѣщеніи, то это есть то же, что и мы называемъ движеніемъ. Во-вторыхъ, качественное измѣненіе - ἀλλοίωσις; его Аристотель описываетъ какъ превращеніе, потерю однихъ свойствъ для пріобрѣтенія другихъ. Третій распадается на два подвида: αὔξησις - ростъ и другой, обратный - φθίσις /сокращеніе/. Ихъ Аристотель описываетъ какъ органическіе процессы - питанія, увеличенія, разложенія тѣла. Отсюда ясно, что κίνησις — движеніе, означаетъ не только перемѣщеніе, но и всякое естественное измѣненіе, всякую перемѣну, происходящую въ вещахъ, кромѣ сверхъестественной, кромѣ возникновенія изъ ничего и превращенія въ ничто; т.е. кромѣ абсолютнаго возникновенія и уничтоженія - все прочее - κίνησις.

Задача физики - дать общую характеристику природы, которая потомъ при помощи самыхъ общихъ началъ должна быть объяснена. При характеристикѣ природы можно подмѣтить въ ней два царства: природу живую и мертвую;

вторая получится, если вычтемъ изъ всей природы природу живую - людей, животныхъ и растеній. Поэтому все ученіе Аристотеля о природѣ можно раздѣлить на космологію, ученіе о мірѣ, который останется по вычетѣ изъ природы живыхъ существъ и біологію, ученіе о живыхъ существахъ.Но надо замѣтить,что Аристотель самъ этихъ терминовъ не употреблялъ. Описывая природу,онъ тамъ и здѣсь отмѣчаетъ ту ея особенность,что вездѣ она обнаруживаетъ цѣлесообразность,вездѣ она стремится осуществить опредѣленную цѣль,которой добивается, но такъ, что наряду съ вещами,вполнѣ осуществляющими цѣль, въ природѣ есть и такія вещи, которыхъ нельзя назвать осуществленіемъ цѣли, а которыя только приближаются къ ея осуществленію. Такимъ образомъ,вездѣ въ природѣ обнаруживается развитіе,или такого рода состояніе,каждое изъ которыхъ представляетъ своего рода ступень къ достиженію опредѣленной цѣли. Надо замѣтить,что это развитіе сказывается не такъ,чтобы ступени обнаруживались хронологически. Нѣтъ, развитіе замѣчаемое въ природѣ, даетъ ступени, которыя существуютъ одновременно.А тотъ фактъ, что своихъ окончательныхъ цѣлей природа достигаетъ не иначе,какъ съ помощью развитія,указываетъ,что природа испытываетъ какое-то препятствіе или задержку своихъ цѣлей. Вотъ все это: цѣлесообразность и развитіе /а слѣдовательно и какую-то задержку/, физика /въ космологіи и въ біологіи/ показываетъ, какъ существующее въ природѣ, отдѣльно въ мертвой, отдѣльно въ живой;

а метафизика потомъ все это объясняетъ, да еще рѣшаетъ такіе вопросы, которыхъ не въ силахъ рѣшить физика, напр. - о вѣчности міра.

Космологія характеризуетъ міръ, какъ ограниченное сплошное, а поэтому и единое цѣлое. Вся эта характеристика, что міръ представляется ограниченнымъ, сплошнымъ подтверждается, по мнѣнію Аристотеля, наблюденіями, а сверхъ того вытекаетъ изъ понятія пространства, при опредѣленіи котораго Аристотель ставитъ вопросъ, какое значеніе имѣетъ въ различныхъ частныхъ случаяхъ понятіе τόπος, которое у грековъ значитъ пространство и мѣсто. Онъ опредѣляетъ τόπος, какъ границу окружающаго тѣла по отношенію къ окружающему. Ясно, что у него опредѣленіе пространства сливается съ опредѣленіемъ мѣста; но Аристотель не замѣтилъ этого. А разъ онъ не замѣтилъ этого и считалъ свое опредѣленіе пространства правильнымъ, то изъ послѣдняго выходило, что пространство, будучи границей, ограничено, а потому и міръ, находящійся въ пространствѣ, также ограниченъ: за предѣлами его нѣтъ ничего, потому что за предѣлами его нѣтъ пространства. Изъ опредѣленія же понятія "пространства" нужно еще признать міръ сплошнымъ, потому что это опредѣленіе дѣлаетъ то, что природа не терпитъ пустоты. /Взглядъ этотъ такъ укоренился, что бороться съ нимъ пришлось еще Галилею/. Дѣйствительно, у Аристотеля выходило, что

природа должна бояться пустоты, потому что она /пустота/ предполагала бы пространство. Но пространство тамъ, гдѣ есть окруженныя тѣла; гдѣ нѣтъ тѣлъ,не можетъ быть пространства.

Разъ міръ ограниченъ и сплошенъ, то онъ единое цѣлое. О множествѣ міровъ можно говорить только въ смыслѣ частей единичнаго міра. Этотъ міръ, какъ показываютъ наблюденія, имѣетъ шаровидную форму,потому что сфера неподвижныхъ звѣздъ шарообразна. Но это положеніе вытекаетъ еще изъ факта, который легко подмѣтить: міръ вращается съ востока на западъ вокругъ земли, какъ своего центра. Значитъ происходитъ круговое движеніе.Это движеніе невозможно было бы, если бы міръ не имѣлъ шаровидной формы,потому что въ противномъ случаѣ, чтобы вращаться, онъ долженъ имѣть внѣ себя пространство; но гдѣ нѣтъ тѣлъ, тамъ не можетъ быть и пространства. А когда міръ шарообразенъ, то будетъ вращаться въ томъ мѣстѣ, которое онъ занимаетъ.

Выводы, полученные посредствомъ характеристики міра,- что онъ ограниченъ,и что природа боится пустоты, Аристотель подтверждаетъ независимо отъ анализа понятія пространства еще на основаніи разныхъ наблюденій, которыя тоже убѣждаютъ его, что міръ ограниченъ. Ограниченность міра доказывается тѣмъ, что тѣла обладаютъ двоякаго рода движеніями: I/ насильственнымъ, которое испытываютъ тѣла вслѣдствіе толчка извнѣ. Это движеніе вслѣдствіе того, что оно насильственно и не принадлежитъ при-

родѣ тѣла, не можетъ оставаться въ тѣлѣ и постепенно прекращается, такъ что тѣло въ концѣ концовъ должно остановиться. /Взглядъ такой, конечно, ошибоченъ, онъ противорѣчитъ закону инерціи, но послѣдній еще былъ неизвѣстенъ/. 2/ Другое движеніе естественное, вслѣдствіе котораго одни тѣла кажутся болѣе легкими, другія - болѣе тяжелыми. Это движеніе присуще природѣ тѣлъ; ибо по природѣ тѣла стремятся или къ центру земли или отъ центра къ периферіи. Это или центробѣжное или центростремительное движеніе, если разсматривать его съ того мѣста, гдѣ мы живемъ. Тѣла естественно движущіяся вверхъ - легки, а естественно падающія внизъ - кажутся тяжелыми. Чѣмъ сильнѣе тѣло движется внизъ, тѣмъ оно тяжелѣе. Эти естественныя движенія предполагаютъ существованіе центра вселенной, которымъ /центромъ/ они /движенія/ опредѣляются: одни направляются къ нему, другія - отъ него. Но центръ былъ бы невозможенъ, если бы міръ не имѣлъ конца, потому что если бы онъ былъ безконеченъ, то центръ могъ бы быть вездѣ, слѣдовательно, нигдѣ. Если же дѣло стоитъ не такъ, если въ мірѣ оказывается одна точка, имѣющая право называться центромъ, то, слѣдовательно, міръ не безконеченъ.

Сходнымъ образомъ разсуждаетъ Аристотель, когда хочетъ доказать, что міръ долженъ быть признанъ сплошнымъ не только теоретически, но и на основаніи фактовъ. Онъ ссылается на то, что въ природѣ нельзя подмѣтить пустоты. Иногда кажется намъ, что мы наталкиваемся на

пустоту, но въ дѣйствительности дѣло обстоитъ не такъ. Именно: вездѣ болѣе тяжелыя тѣла падаютъ скорѣе, а болѣе легкія - медленнѣе, легче. А это показываетъ,что вездѣ паденіе происходитъ не въ пустотѣ, а въ незамѣчаемой средѣ. Эта-то среда и дѣлаетъ то, что одни тѣла падаютъ скорѣе, другія медленнѣе.А не будь этой среды, тѣла падали бы съ одинаковою скоростью, потому что не было бы причинъ для различныхъ скоростей;вѣдь причина паденія тѣлъ - стремленіе къ центру, а такъ какъ она обща всѣмъ тѣламъ, то они должны были бы падать съ одинаковою скоростью. Но такъ какъ мы вездѣ замѣчаемъ неодинаковость паденія тѣлъ, значитъ пустоты нѣтъ, и паденіе тѣлъ вездѣ совершается въ какой то средѣ.

Иногда говорятъ, что Аристотель пренебрегалъ фактами и дѣлалъ въ наблюденіяхъ рядъ ошибокъ, ссылаясь при этомъ на то, что если бы онъ дѣйствительно опирался на факты и внимательно производилъ наблюденія, то долженъ былъ бы замѣтить, что тѣла и дѣйствительно падаютъ съ одинаковою скоростью.Но обвиненія эти несправедливы: Аристотель пользовался данными опыта;если же онъ дѣлалъ ошибки, то только потому, что факты въ его время не были такъ широко извѣстны,какъ теперь. Напротивъ, если бы онъ не пользовался данными опыта, то не заключалъ бы, что тѣла падаютъ не съ одинаковой скоростью.

До сихъ поръ міръ разсматривался нами съ пространственной точки зрѣнія. Съ точки же зрѣнія времени ока-

зывается, что нѣтъ никакихъ препятствій считать міръ существующимъ вѣчно. Нѣтъ основаній заключать объ его возникновеніи или уничтоженіи. Но одними фактами Аристотель не довольствуется, данныя опыта онъ считаетъ недостаточными для доказательства того, что міръ существовалъ и долженъ существовать вѣчно. Ему нужны еще другія доказательства. Подобно тому, какъ при доказательствѣ ограниченности міра Аристотель не довольствуется данными опыта, онъ пользуется еще опредѣленіемъ понятія пространства, такъ онъ поступаетъ и здѣсь и опредѣляетъ понятіе времени. Для того, чтобы выяснить содержаніе понятія времени Аристотель разсматриваетъ, что такое время въ частныхъ случаяхъ, и приходитъ къ выводу, что время есть счетъ κίνησις'а, движенія, по отношенію къ предшествующему и послѣдующему κίνησις'у – движенію. Сутки, напр., есть счетъ движенія мірового цѣлаго по отношенію къ его предшествующему и послѣдующему движенію. Но разъ время - счетъ, а счетъ безконеченъ, то и время идетъ до безконечности; значитъ и міръ, находящійся во времени можетъ существовать безконечно. Но дѣйствительно ли это такъ? Въ этомъ можно убѣдиться чрезъ разсмотрѣніе началъ, объясняющихъ существованіе міра, т.е. въ метафизикѣ. 425 стр.

Въ мірѣ надо различать три области: первая - сфера неподвижныхъ звѣздъ, крайняя граница міра. Область эта отличается тѣмъ, что она воплощаетъ вѣчность и неизмѣняемость: вѣдь созвѣздія ея не возникаютъ и неисче-

ваютъ, Подобно небеснымъ богамъ они не подвергаются никакому измѣненію ни въ блескѣ, ни въ своемъ взаимномъ положеніи. Какъ и все, они движутся вокругъ своего центра. Но это движеніе оказывается тоже такое, которое воплощаетъ неизмѣняемость, вѣчность.Оно,во I-хъ, совершается равномѣрно,во 2-хъ, по круговымъ линіямъ, а движеніе по кругамъ должно быть названо вѣчнымъ. Такимъ образомъ наружная часть міра - сфера неподвижныхъ звѣздъ, такова, что ее надо разсматривать, какъ воплощеніе вѣчности, неизмѣняемости. Вторая внутренняя область- земля - не имѣетъ ничего вѣчнаго и неизмѣняемаго, кромѣ существованія вѣчнаго движенія. На землѣ нѣтъ никакой другой неизмѣняемости въ движеніи, кромѣ того, что оно всегда есть. Вѣдь оно здѣсь совершается и вбокъ и внизъ и кверху и т.д., а вещи на землѣ по своему составу уже весьма измѣнчивы. Границей же между землей и сферой неподвижныхъ звѣздъ служитъ третья область, гдѣ движется луна и планеты. Здѣсь замѣчается движеніе, которое только приближается къ вѣчному,переходитъ отъ движенія хаотическаго, замѣчаемаго на землѣ, къ равномѣрному и круговому, воплощаемому сферой неподвижныхъ звѣздъ.

Такимъ образомъ, весь міръ состоитъ изъ трехъ областей, каждая изъ которыхъ такова, что ее можно разсматривать, какъ ступень въ стремленіи міра осуществить свою цѣль - воплотить вѣчность и неизмѣняемость. Одна изъ нихъ /сфера неподвижныхъ звѣздъ/ вполнѣ осуществля-

етъ ее , двѣ же другія таковы, что въ одной начинается осуществленіе цѣли, а въ другой приближается и конецъ осуществленія. Слѣдовательно, показаны для мертваго міра цѣлесообразность и развитіе.

Въ связи же съ ученіемъ о разныхъ частяхъ міра Аристотель высказываетъ взглядъ, что основные элементы, образующіе міръ, въ различныхъ частяхъ его неодинаковы. Дѣйствительно, если будемъ разсматривать міръ, то окажется, что сфера надлунная рѣзко отличается отъ внутренней, къ которой принадлежитъ земля - подлунной. Земные предметы измѣняемы, предметы надлунной сферы не возникаютъ, не уничтожаются, не измѣняются. Единственная ихъ перемѣна сводится къ пространственному движенію. Значитъ міръ надлунный и подлунный состоятъ изъ различныхъ стихій. Данныя опыта приводятъ къ заключенію, что всѣ тѣла земли состоятъ изъ четырехъ стихій, подъ которыми подразумѣваются такія вещества, на которыя разлагаются всѣ другія, но которыя сами уже не разлагаются на другія. Эти стихіи: земля, вода, воздухъ и огонь. Они разсматривались уже въ философіи раньше. Къ мысли объ ихъ существованіи греческій умъ приходилъ на основаніи данныхъ опыта и посредствомъ тѣхъ же пріемовъ и соображеній, на основаніи какихъ и мы теперь заключаемъ, что тѣла состоятъ изъ 70 элементовъ. Придерживаясь такихъ же соображеній, Аристотель говоритъ, что всѣ земныя тѣла состоятъ изъ четырехъ стихій - элементовъ. Но въ то время, какъ наши

элементы считаются неизмѣняемыми, и Эмпедоклъ разсматривалъ свои элементы тѣлъ, какъ неизмѣняемыя, Аристотель стоялъ на другой точкѣ зрѣнія: онъ думалъ, что они могутъ превращаться другъ въ друга.

Посмотримъ теперь, изъ чего состоятъ тѣла надлуннаго, небеснаго міра? Аристотель убѣжденъ, что его неизмѣняемость и блескъ доказываютъ, что онъ состоитъ изъ особой стихіи. Эту стихію Аристотель называетъ эфиромъ. Она должна отличаться отъ другихъ, должна быть болѣе утонченной, чѣмъ огонь. Пятая сущность есть наиболѣе утонченная стихія; отсюда взялось выраженіе квинтэссенція - *quinta essentia* сокращенное выраженіе названіе пятая стихія.

Біологія у Аристотеля показываетъ, что и въ живыхъ существахъ подмѣчается повсюду цѣлесообразность, что весь міръ живыхъ существъ тоже достигаетъ нѣкоторой опредѣленной цѣли, при чемъ тоже достигаетъ ея лишь путемъ развитія. А эта цѣль есть воплощеніе разума. Показываетъ же все это Аристотель посредствомъ сравненія между собою живыхъ существъ, начиная съ низшихъ - съ растеній и идя чрезъ среднія или животныя къ высшимъ или человѣку.

Разсматривая живую природу, мы встрѣчаемъ въ ней такія движенія, какъ ростъ, питаніе, ходьба, плаваніе и т.п. Эти движенія не насильственны, не центростремительныя или центробѣжныя - это движенія, идущія изнутри живыхъ существъ. Они доказываютъ, что есть на-

чала, вызывающія ихъ. Такое начало на нашемъ языкѣ называется душой, потому что если мы посмотримъ, что значитъ "душа" въ обыденной жизни, и какъ на нее смотрѣли различные философы, то увидимъ, говоритъ Аристотель, что какъ бы не разсматривали ее философски, всѣ понимаютъ ее, какъ начало, рождающее особыя движенія, присущія только живымъ существамъ. Слѣдовательно, во всякомъ живомъ существѣ нужно признать душу, но неодинаковую. Живыя существа могутъ быть раздѣлены на три класса: растенія, животныя и человѣкъ. Отсюда нужно признать три класса душъ.

Обращаясь къ разсмотрѣнію живыхъ существъ, мы прежде всего видимъ, что цѣлесообразность природы обнаруживается здѣсь уже въ томъ, что каждое живое существо является цѣлесообразно-организованнымъ въ томъ отношеніи, что ни въ одномъ существѣ не найдется ни одной части тѣла, которая не была бы назначена служить извѣстной цѣли, которая была бы безполезной. Если и покажется противное, то это простая видимость, которая разсѣивается по мѣрѣ углубленія разсмотрѣнія функцій частей тѣла. Всякая часть живого существа играетъ роль органа, т.е. орудія, назначеннаго для какой-нибудь цѣли: или для поддержанія индивидуальнаго существованія или для размноженія потомства. И нѣтъ ни одной части тѣла, которая не оказалась бы прямымъ или косвеннымъ орудіемъ для той или другой цѣли, такъ что была бы ненужной, безполезной съ точки зрѣнія этихъ цѣлей.

При этомъ Аристотель указываетъ, что формированіе тѣла въ видѣ совокупности органовъ или орудій есть дѣло души, потому что осуществляется съ помощью такихъ движеній, которыя присущи только живымъ существамъ; а причиной этихъ движеній служитъ душа. Это она вырабатываетъ тѣло, какъ свое орудіе, а въ тѣлѣ вырабатываетъ органы, которые нужны для его питанія и размноженія. А изъ этого Аристотель заключаетъ, что, сравнивая между собою живыя существа, надо разсматривать въ нихъ прежде всего и главнѣе всего ихъ души.

И путемъ такого сравненія, по его мнѣнію, становится вполнѣ яснымъ, что цѣль всей живой природы - появленіе разума, но что достигается она /именно - въ человѣкѣ/ лишь путемъ развитія, начинающагося съ растеній и чрезъ животныхъ идущаго къ человѣку. Въ растеніяхъ движеніе къ этой цѣли впервые начинается, въ животныхъ получается нѣкоторое приближеніе къ ней, а въ человѣкѣ она уже достигается. Познакомимся же съ сравненіемъ этихъ трехъ классовъ живыхъ существъ.

Души растеній проявляютъ только двѣ наипростѣйшихъ функціи: питаніе и размноженіе. Можетъ показаться страннымъ, что душѣ приписываются такія функціи. Но это потому, что мы подъ душой подразумѣваемъ носителя душевныхъ явленій. Съ точки же зрѣнія аристотелевскаго опредѣленія души, нѣтъ здѣсь ничего страннаго; ибо онъ считаетъ душу причиной всѣхъ движеній,

которыми живое тѣло отличается отъ неживого. Итакъ, функціи растительной души сводятся къ питанію и размноженію. Другихъ функцій приписать ей нельзя, развѣ только зародыши, первые задатки ощущенія. На это есть еще нѣкоторыя указанія: напр., мимоза отъ прикосновенія къ ней сжимается. Сообразно съ простотой души растеній подмѣчается и простота организаціи ихъ тѣлъ, особенно если разсматривать ихъ по сравненію съ тѣлами животныхъ. Въ растеніяхъ есть только такіе органы, которые приноровлены только къ функціямъ ихъ душъ - къ питанію и размноженію. Главное отличіе растеній отъ животныхъ это то, что у первыхъ нѣтъ органа сосредоточія жизни - сердца, которому Аристотель придаетъ огромное значеніе. Головной же мозгъ, по мнѣнію Аристотеля, вовсе не служитъ центромъ жизни, - онъ играетъ лишь роль холодильника, регулятора теплоты, вырабатываемой кровью.

Душа животныхъ сверхъ функцій растительной души - питанія и размноженія, имѣетъ еще рядъ другихъ. Такъ несомнѣнно, что у животныхъ есть ощущенія, которыя вырабатываютъ изъ себя образы чувственно-воспринимаемыхъ вещей, которые накопляются, удерживаются и воспроизводятся, такъ что у животныхъ есть и память. Доказательство послѣдней въ способности животныхъ къ дрессировкѣ, потому что, если бы у нихъ не было памяти, то невозможна была бы и дрессировка. Въ связи съ ощущеніями открываются состоянія удоволь-

ствія и неудовольствія, которыя неразрывно соединены съ стремленіями, обнаруживающимися либо въ видѣ влеченій, либо отвращеній. Это не есть еще воля, которая предполагаетъ разумный выборъ, обдумываніе, но они зачатки воли. Итакъ у животныхъ есть функціи ощущенія, памяти, состоянія удовольствія и неудовольствія, стремленія. Но кромѣ того, у нихъ есть еще общее чувство, дающее возможность познавать пространство, различать большее и меньшее, а равно есть функція перемѣщенія въ пространствѣ, независимо отъ естественнаго и насильственнаго движеній. Такимъ образомъ душа животныхъ гораздо развитѣе и разностороннѣе растительной. То же самое можно сказать и о тѣлѣ животныхъ: оно развитѣе, расчлененнѣе, имѣетъ конечности, и вообще органы, приноровленные для всѣхъ функцій животной души, въ томъ числѣ въ немъ есть органъ общаго чувства, который вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ и центромъ всей жизни животнаго. Это- сердце, котораго нѣтъ у растеній.

43 По мнѣнію Аристотеля, человѣкъ долженъ быть выдѣленъ въ особый классъ въ силу особенностей, замѣчаемыхъ въ его тѣлѣ и душѣ, по сравненію съ тѣломъ и душой животныхъ. Одна особенность его тѣла сказывается въ томъ, что одна пара конечностей у него освободилась отъ передвиженія всего тѣла и приноровилась къ другой цѣли, выработавшись въ особое орудіе - руки; вторая особенность - его вертикальное положеніе. Наряду съ этимъ и въ душѣ человѣка замѣчаются такія

преимущества, которыя нуждаются въ этихъ тѣлесныхъ усовершенствованіяхъ. Человѣческая душа имѣетъ прежде всего тѣ же функціи, что животная. Но душа человѣка совершеннѣе; всѣ функціи, общія съ животными, у него болѣе развиты, чѣмъ у животныхъ, напр., память, ощущеніе. Напр., нѣтъ животнаго, которое обладало бы такой гибкой памятью, какъ человѣкъ. И нѣтъ сомнѣнія, что ощущенія въ общемъ итогѣ развитѣе у человѣка, хотя отдѣльныя чувства у животныхъ бываютъ развитѣе, чѣмъ у человѣка, напр., обоняніе у собакъ. Что же касается зародышей воли, наблюдаемыхъ у животныхъ въ видѣ влеченій къ тому, что доставляетъ удовольствіе и отвращеніе отъ того, что доставляетъ неудовольствіе, то у человѣка они развиты въ акты воли, превращаются въ рѣшенія, на основаніи выбора. Итакъ человѣческая душа прежде всего есть дальнѣйшее развитіе души животныхъ.

Но главное преимущество души человѣка передъ животными душами заключается въ разумѣ, котораго нѣтъ у животныхъ. Подъ разумомъ Аристотель подразумѣваетъ способность мыслить общее, т. е. способность знать общія начала и на основаніи ихъ объяснить частное, единичное. Такой способности, по Аристотелю, въ душѣ животныхъ нѣтъ. Простѣйшій фактъ, подтверждающій это, тотъ, что у животныхъ нѣтъ рѣчи, а въ рѣчи сказывается мышленіе объ общемъ, она состоитъ изъ словъ, обозначающихъ общія понятія. Да-

лѣе: у человѣка есть наука, а она предполагаетъ, знаніе общихъ началъ, у животныхъ же ея нѣтъ. Итакъ, обладаніе разумомъ составляетъ наиважнѣйшую особенность человѣческой души, при чемъ дѣло стоитъ такъ, что животная часть человѣческой души получаетъ свое развитіе подъ вліяніемъ разума. Это видно изъ того что благодаря разуму въ человѣкѣ получается воля, которая вырабатывается изъ стремленій свойственныхъ и животнымъ. Вѣдь для превращенія стремленій въ волю необходимо, чтобы стремленія соединялись съ выборомъ, обдумываніемъ, потому что стремленія у всѣхъ людей называются волей только тогда, когда они нами пережиты, какъ рѣшенія, сдѣланныя на основаніи обдумыванія, выбора, который предполагаетъ способность мыслить общее. Поэтому если мы замѣчаемъ превращеніе стремленій въ волю, то это развитіе зачатковъ воли въ дѣйствительную волю, происходитъ благодаря разуму.

Такова характеристика человѣческой души. Но надо замѣтить, что она не будетъ законченной, если мы не охарактеризуемъ какъ слѣдуетъ разума. А относительно него Аристотель высказывается, что онъ составляетъ другую часть души, иную чѣмъ животная часть человѣческой души. Разумъ есть инородная часть души, какъ бы извнѣ присоединенная къ животной душѣ и развившая животную часть души, а не есть развитіе послѣдней. Такимъ образомъ по Аристотелю въ душѣ человѣка двѣ совершенно различныя части: животная и разумъ. Въ пользу этого онъ

приводитъ такого рода доказательства. Одно и то же мыслить общее и имѣть мысль объ общемъ, поэтому, если разумъ есть способность мыслить общее,то разумъ состоитъ ни въ чемъ другомъ, какъ въ совокупности мыслей объ общемъ. А что касается мыслей объ общемъ, то каждая изъ нихъ, будучи чужда всего индивидуальнаго, чужда и всякаго движенія, присущаго индивидуальному; она есть нѣчто неизмѣняемое, вѣчное, поэтому и разумъ есть что-то чуждое индивидуальнаго, неизмѣняемъ,вѣченъ.Вслѣдствіе этого разумъ по числу одинъ у всѣхъ людей,чуждъ перемѣнъ и индивидуальныхъ отличій. Если же мы приписываемъ человѣку отдѣльный разумъ,то это значитъ,что каждый человѣкъ участвуетъ въ единомъ по числу разумѣ, но въ различной степени. Мало того,/хотя и этого достаточно, чтобы сказать, что онъ особенная часть души, отличная отъ животной, которая въ каждомъ животномъ отдѣльная/, такъ какъ онъ чуждъ всего индивидуальнаго, то въ дѣятельности своей онъ не соединенъ съ тѣлесными процессами, независимъ отъ нихъ, потому, что въ противномъ случаѣ его дѣятельность имѣла бы индивидуальный характеръ. Всѣ же остальныя функціи души человѣка связаны съ тѣлесными процессами, въ чемъ мы убѣждаемся посредствомъ данныхъ опыта.

Изъ всего этого вытекаетъ,что въ человѣческой душѣ есть двѣ совершенно разнородныя части:животная часть и присоединенная къ ней отвнѣ другая часть -разумъ,подъ вліяніемъ котораго животная часть достигаетъ высшей сту-

пени своего развитія; разумъ же неизмѣняемъ, вѣченъ, единъ и въ дѣятельности своей не связанъ съ тѣлесными процессами. Поэтому, замѣчаетъ Аристотель, душа безсмертна только въ своей разумной части, а не въ животной, которая, какъ связанная съ тѣломъ, разрушается вмѣстѣ съ нимъ. Надо замѣтить, что по ходу разсужденій у Аристотеля вытекаетъ такое безсмертіе, которое не имѣетъ индивидуальнаго или личнаго характера, но этого онъ не высказываетъ прямо. Дѣло въ томъ, что тогда еще не поднимался вопросъ о разницѣ взгляда на безсмертіе индивидуальное и родовое. Когда же въ средніе вѣка этотъ вопросъ подняли, то Аристотелю приписывали различные взгляды. Но, повторяемъ, Аристотель не высказывалъ ни того, ни другого взгляда. А если бы заставить Аристотеля высказаться о безсмертіи, то, на основаніи своихъ разсужденій о разумѣ, онъ обязанъ былъ бы высказаться не въ пользу индивидуальнаго, личнаго безсмертія.

Это ученіе о разумѣ ставитъ Аристотеля въ противорѣчіе съ самимъ собою. Противорѣчіе это онъ самъ подмѣтилъ и пытался его устранить, состоитъ же оно въ слѣдующемъ: разумъ единъ и неизмѣняемъ и цѣликомъ сводится къ совокупности мыслей объ общемъ; а если такъ, то мысли объ общемъ должны быть прирождены намъ, ибо разумъ существуетъ всегда въ человѣкѣ, уже при рожденіи, такъ что какъ только человѣкъ является на свѣтъ, такъ тотчасъ же въ немъ должны быть и мысли объ общемъ. Между тѣмъ въ логикѣ Аристотель учитъ, что общее хотя по

природѣ и первѣе, но для нашего знанія позднѣе, такъ какъ къ нему мы приходимъ чрезъ разсмотрѣніе единичнаго, посредствомъ обобщенія единичнаго. Это противорѣчіе Аристотель устраняетъ такъ. Конечно, говоритъ онъ, мысли объ общемъ всегда есть въ разумѣ, а поэтому онѣ всегда есть и у насъ, но до знанія онѣ доходятъ не иначе, какъ при нѣкоторыхъ условіяхъ. Именно: въ животной части души должны выработаться такіе единичные образы, въ которыхъ разумъ воплощенное въ нихъ общее освѣтилъ бы и сдѣлалъ бы замѣтнымъ для насъ; ибо, по мнѣнію Аристотеля, нѣтъ мышленія безъ образовъ, въ которыхъ воплощалось бы то, что мы мыслимъ. Такимъ образомъ выходитъ, что хотя общее всегда мыслится разумомъ, но оно доходитъ до нашего знанія лишь постепенно, именно по мѣрѣ накопленія у насъ единичныхъ образовъ.

Совокупность тѣхъ единичныхъ образовъ, съ помощью которыхъ мы узнаемъ /или точнѣе было бы сказать сознаемъ/ общее, Аристотель называетъ тоже разумомъ, но страдательнымъ разумомъ – νοῦς παθητικός. Такимъ образомъ, у человѣка сразу существуютъ два разума: во-первыхъ, дѣятельный разумъ – νοῦς ποιητικός, который единъ по числу у всѣхъ людей, чуждъ всего индивидуальнаго и какихъ бы то ни было измѣненій, дѣятельность котораго не связана ни съ какими тѣлесными процессами. И по всему этому такой разумъ образуетъ часть человѣческой души,

вполнѣ разнородную съ ея животной частью. Онъ только и остается безсмертнымъ. Во-вторыхъ, рядомъ съ нимъ оказывается у человѣка еще страдательный разумъ.Онъ представляетъ собою всего лишь высшую ступень развитія животной части человѣческой души;ибо образы существуютъ и у животныхъ, только не достигаютъ такого развитія, какъ въ человѣческой душѣ. Такой разумъ индивидуаленъ, измѣнчивъ, связанъ въ своей дѣятельности съ тѣлесными процессами и гибнетъ во время смерти тѣла вмѣстѣ со всей животной частью человѣческой души.

Такимъ образомъ, цѣлью всей живой природы оказывается такое живое существо, въ которомъ воплотился бы разумъ.Этимъ существомъ служитъ человѣкъ.Растенія же и животныя служатъ ступенями развитія,ведущаго къ человѣку.Такимъ образомъ,про всю природу можно теперь утверждать, что въ ней ясно подмѣчается стремленіе къ двумъ цѣлямъ: во-первыхъ,воплотить въ вещахъ,образующихъ природу,т.е. находящихся въ движеніи,вѣчность и неизмѣняемость или неподвижность;во-вторыхъ,воплотить въ этихъ вещахъ еще разумъ. Первой цѣли природа достигаетъ въ мірѣ неподвижныхъ, т.е.неизмѣняемыхъ,звѣздъ, которыя, хотя и должны двигаться, какъ часть природы, но ихъ движенія таковы, что, съ одной стороны,даже и сами воплощаютъ въ себѣ вѣчность и неизмѣняемость /круговыя и равномѣрныя/, а съ другой стороны - при этихъ движеніяхъ сами-то неподвижныя звѣзды остаются неподвижными и даже во всѣхъ отношеніяхъ неизмѣняемыми.Вто-

рой же цѣли природа достигаетъ въ человѣкѣ:въ немъ появляется не только страдательный, но и дѣятельный разумъ. Но и та и другая цѣль достигается природой той цѣной, что рядомъ съ вещами, въ которыхъ осуществлется та или другая цѣль, появляются и такія, которыя образуютъ всего лишь ступени, ведущія къ этой цѣли. А это указываетъ, что природа въ осуществленіи каждой изъ этихъ цѣлей встрѣчаетъ какое-то препятствіе, задержку, которую приходится ей преодолѣть.

И вотъ, всѣ эти особенности природы, обкаруженныя физикой, должна объяснить другая часть теоретической философіи, которую самъ Аристотель называетъ "первой философіей"—πρώτη φιλοσοφία, начиная же съ 4-го вѣка послѣ Рождества Христова ее всѣ привыкли называть метафизикой. Возникла же эта привычка оттого, что первая философія изложена Аристотелемъ въ рядѣ крайне необработанныхъ статей, не имѣвшихъ никакого заглавія, которыя всѣ вмѣстѣ по нѣкоторой случайности стали называть, начиная съ средины I-го вѣка до Рождества Христова "метафизикой". Какъ все это произошло, и что изъ этого вышло, объ этомъ см. во 2-мъ изданіи "Логики, какъ части теоріи познанія". А. И. Введенскаго на стр. 40-42. У самого же Аристотеля нѣтъ не только слова "метафизика", но и никакого такого слова, отъ котораго его можно было бы образовать.

Въ этомъ сочиненіи, т.е. въ "Метафизикѣ", Аристотель даетъ два разныхъ опредѣленія первой философіи,

но оба они требуютъ, какъ мы увидимъ, однихъ и тѣхъ же изслѣдованій. Въ I-й книгѣ "Метафизики" говорится, что первая философія есть ученіе о высшихъ, т.е. о самыхъ общихъ, причинахъ или началахъ. Какъ самыя общія Аристотель называетъ ихъ первыми началами, потому что чѣмъ они общѣе, тѣмъ они по природѣ своей первѣе: это только въ нашемъ знаніи общее появляется позднѣе частнаго и единичнаго, а само по себѣ, т.е. въ природѣ вещей оно обусловливаетъ собой все частное и единичное. И первая философія оттого и называется "первой", что она изучаетъ "первыя" начала. Всѣ же другія науки, конечно, тоже изучаютъ какія либо начала или причины, но только частныя, а не первыя.

Въ 6-ой же книгѣ "Метафизики" Аристотель говоритъ, что вся теоретическая философія должна быть раздѣлена на "первую философію и вторыя философіи" /δεύτεραι φιλοσοφίαι/. Вторыми философіями служатъ математика и физика. И каждая теоретическая философія, какъ теоретическая, изучаетъ, конечно, бытіе, а не дѣятельность. Но въ то время, какъ физика и математика изучаютъ бытіе каждая лишь съ одной стороны, лишь нѣкоторую часть бытія /μέρας τοῦ ὄντος/ первая философія изучаетъ бытіе вообще, какъ таковое - τὸ ὄν ᾗ ὄν. При чемъ разница между вторыми философіями та, что физика изучаетъ бытіе поскольку оно находится въ движеніи, хотя и существуетъ само по себѣ, математика же изучаетъ бытіе, не находящееся въ движеніи, но и не существующее само по себѣ.

Поэтому, если найдется еще такое бытіе, которое неподвижно, но существуетъ само по себѣ, то его придется изучать не математикѣ и не физикѣ, а первой философіи. Такимъ образомъ, наряду съ рѣшеніемъ вопроса, что такое бытіе, какъ таковое, первой философіи придется изучать и такого рода бытіе, которое оказалось бы чуждымъ движенія, а все-таки, въ отличіе отъ предметовъ математики, существующимъ само по себѣ. Забѣгая же впередъ, Аристотель тотчасъ же прибавляетъ, что такое бытіе, дѣйствительно есть - это Богъ, котораго Аристотель называетъ обыкновенно первымъ двигателемъ /πρῶτον κινοῦν/. Поэтому первая философія есть и богословіе. Но она не одно лишь богословіе, а только сверхъ своей прямой задачи изучаетъ и Бога.

Такимъ образомъ Аристотель опредѣляетъ задачи первой философіи двояко. Повидимому эти опредѣленія не имѣютъ ничего общаго другъ съ другомъ. Но если разрабатывать первую философію, руководствуясь каждымъ изъ этихъ опредѣленій порознь, то въ результатѣ мы натолкнемся на одинаковые основные вопросы, въ чемъ легко убѣдиться слѣдующимъ образомъ. Самъ Аристотель строитъ первую философію на основаніи опредѣленія 6-ой книги, но онъ приходитъ къ постановкѣ тѣхъ же вопросовъ, о которыхъ онъ говоритъ въ I-ой книгѣ. Именно: въ первой книгѣ онъ ставитъ вопросъ: сколько первыхъ, т.е. самыхъ общихъ началъ или причинъ, и отвѣчаетъ, что четыре: сущ-

ность /οὐσία/, матерія /ὕλη/, форма /μορφή/ и цѣль /τέλος/. Почему 4? Потому что, отвѣчая на вопросъ "почему", мы всегда указываемъ либо на сущность, либо на матеріалъ, т.е. матерію, либо на форму, либо на цѣль. Итакъ, сообразно съ опредѣленіемъ I-ой книги задача первой философіи сводится къ разсмотрѣнію этихъ четырехъ началъ. Но къ тѣмъ же изслѣдованіямъ приходитъ Аристотель, когда строитъ свои разсужденія согласно съ опредѣленіемъ 6-ой книги.

Прежде всего онъ ставитъ, какъ это требуется такимъ опредѣленіемъ, — вопросъ: что такое бытіе? Бытіе, говоритъ онъ, конечно, мыслится въ каждой категоріи, потому что возьмемъ ли мы качество, количество, отношеніе и т.д., все это есть бытіе. Но среди категорій есть такая, которую нужно считать бытіемъ по преимуществу, потому что остальныя категоріи получаютъ свое бытіе чрезъ нее, а она - существуетъ сама по себѣ. Это категорія сущности /οὐσία/. Качество, количество существуютъ не иначе, какъ въ видѣ принадлежностей какой-либо сущности, сущность же сама по себѣ существуетъ, а не принадлежитъ чему-нибудь другому. Значитъ, сущность есть бытіе по преимуществу. Отсюда слѣдуетъ, что вопросъ, что такое бытіе - сводится къ другому вопросу, что такое сущность - οὐσία? Итакъ мы видимъ, что Аристотель приходитъ къ изученію сущности, какъ если бы онъ строилъ метафизику, т.е. первую философію, по опредѣленію I-ой книги.

Для рѣшенія же вопроса, что такое сущность, Аристотель рекомендуетъ разсмотрѣть логическую роль категоріи сущности. Эта роль такова:сущность всегда составляетъ въ сужденіи только подлежащее и никогда не бываетъ сказуемымъ.Что-же,спрашивается,по существу своему никогда не можетъ сдѣлаться сказуемымъ, а служитъ всегда только подлежащимъ? Такимъ бытіемъ можетъ быть строго опредѣленное, индивидуальное бытіе, единичная вещь, напр.,этотъ человѣкъ,эта собака;все же прочее, **можетъ** быть сказуемымъ и поэтому не составляетъ сущности.

Но изъ гносеологическихъ воззрѣній Аристотеля вытекаетъ, что общее первѣе частнаго и единичнаго, что оно обусловливаетъ собой и объясняетъ то и другое. А если оно таково, то оно вполнѣ подходитъ подъ понятіе "сущности".Теперь же онъ приходитъ къ другому заключенію и такимъ образомъ впадаетъ въ противорѣчіе. Нужно было это противорѣчіе примирить и при томъ такъ, чтобы подъ "сущность" подходило и общее и индивидуальное. Примиреніе достигается тѣмъ путемъ, что каждую вещь, входящую въ составъ природы,Аристотель разсматриваетъ, какъ состоящую изъ соединенія двухъ началъ: матеріи - ὕλη, и формы - μορφή. Онъ думаетъ, что, показавъ такой взглядъ, онъ уничтожитъ противорѣчіе.

Какъ видимъ, Аристотель,который руководясь опредѣленіемъ метафизики I-ой книги долженъ былъ рѣшить вопросъ,что такое сущность, матерія и форма,теперь, ис-

ходя изъ опредѣленія 6-ой книги, натолкнулся на вопросъ о сущности и въ связи съ нимъ на вопросъ о матеріи и формѣ, которая впослѣдствіи отожествляется имъ съ цѣлью, т.е. опять пришелъ къ тѣмъ же задачамъ, которыя онъ поставилъ себѣ въ I-ой книгѣ.

Прежде чѣмъ говорить, что именно подразумѣваетъ Аристотель подъ матеріей и формой, укажемъ, что слово "матерія", какъ бы мы ни понимали послѣднюю, всегда означаетъ то, изъ чего состоятъ тѣла, т.е. матеріалъ тѣлеснаго міра. И, разумѣется, каждый философъ можетъ по своему объяснять, въ чемъ состоитъ этотъ матеріалъ. Поэтому, встрѣтивъ слово "матерія" у какого-либо философа, надо не подсовывать подъ него непремѣнно то, что мы сами привыкли подразумѣвать подъ этимъ словомъ, напр., атомистическую матерію, но надо выяснить, какъ именно понимаетъ матерію данный философъ, и говоря о немъ надо связывать съ словомъ "матерія" непремѣнно то же самое и только то, что и онъ. Лишь при этомъ условіи можно будетъ достичь конгеніальнаго пониманія разсматриваемаго философа.

Подъ матеріей Аристотель условился подразумѣвать такое начало, которое взято само по себѣ въ чистомъ видѣ, не имѣетъ никакихъ опредѣленныхъ свойствъ, качествъ, никакой величины, строенія, но взамѣнъ всего этого у него есть способность /δύναμις-potentia/ пріобрѣсти какое угодно свойство, качество, количество. Такъ что взятая сама по себѣ въ чистомъ видѣ матерія есть лишь

голая потенція быть чѣмъ угодно. Ясное дѣло, что это не то, что атомисты называютъ матеріей. Они подъ матеріей подразумѣваютъ нѣчто, состоящее изъ атомовъ, имѣющихъ опредѣленную величину, форму, плотность, опредѣленныя свойства. Ничего подобнаго нѣтъ въ матеріи Аристотеля; поэтому не слѣдуетъ аристотелевскаго смысла матеріи связывать съ атомистическимъ. Терминъ же "матерія" создалъ впервые и ввелъ въ науку Аристотель. Чтобы создать его, онъ взялъ изъ житейскаго языка выраженіе „ὕλη", которое обозначало строительный матеріалъ /лѣсъ/, а потомъ вообще матеріалъ. На латинскій языкъ терминъ Аристотеля перевели словомъ „*materia*"= *mater rerum*, т.е. мать вещей. Что же касается понятія формы - „μορφή", то у Аристотеля это не пространственный обликъ /даже и у насъ съ понятіемъ формы связывается не только пространственный обликъ предмета, но и нѣчто другое, напр., мы говоримъ о формахъ языка, дѣятельности и т.п./, а начало дѣятельное, заставляющее матерію /*potentiam*/ сдѣлаться строго опредѣленною вещью, т.е. превращающее потенцію быть чѣмъ угодно, но еще не имѣющую въ себѣ ничего опредѣленнаго, въ опредѣленное бытіе. Такимъ образомъ, форма въ отличіе отъ матеріи, есть дѣятельность - *actus* или ἐνέργεια переводящая потенціальное бытіе въ дѣйствительное. Такимъ образомъ, когда Аристотель говоритъ, что каждая вещь, входящая въ составъ природы, состоитъ изъ двухъ началъ, то это значитъ, что въ каждой вещи находится потенція быть

чѣмъ угодно и другое начало, которое дѣйствуетъ на эту потенцію, заставляетъ послѣднюю сдѣлаться опредѣленною вещью.

Но теперь Аристотель долженъ сказать, что дѣйствительно каждая вещь, входящая въ составъ природы, состоитъ изъ этихъ двухъ началъ. Доказательства свои онъ ведетъ слѣдующимъ образомъ: „каждая вещь, находящаяся въ природѣ, находится въ движеніи. Въ чемъ же сущность всякаго движенія? Движеніе состоитъ въ томъ, что совершается переходъ отъ одного члена противоположности къ другому, ибо совершается переходъ отъ того, чѣмъ или гдѣ вещь была, къ тому, чѣмъ или гдѣ она еще не была. Такъ Сократъ изъ необразованнаго дѣлается образованнымъ, слѣдовательно, онъ переходитъ отъ того, чѣмъ былъ, къ тому, чѣмъ не былъ, или Сократъ изъ молодого дѣлается старымъ. Здѣсь также переходъ отъ одного члена противоположности къ другому. Слѣдовательно, суть всякаго движенія заключается въ переходѣ отъ одной противоположности къ другой, и гдѣ движеніе, тамъ совершается подобный переходъ. Но, продолжаетъ Аристотель, сами противоположности въ другъ друга не могутъ превращаться. Напр., "Молодость сама по себѣ не можетъ стать старостью". Слѣдовательно, гдѣ наблюдается подобный переходъ, гдѣ наблюдается движеніе, тамъ кромѣ тѣхъ двухъ членовъ противоположности, которые нужны для движенія, должно быть еще нѣчто третье, служащее субстратомъ-ὑποκείμενον/по-русски это значитъ подкладкой/для

этихъ двухъ членовъ противоположности, и всякое движеніе состоитъ въ потерѣ этимъ субстратомъ одного члена противоположности,напр. юности,и пріобрѣтеніи вмѣсто него другого,напр.,старости.Безъ такого же взгляда на движеніе придется допускать ту нелѣпость, что юность сама же и становится старостью.

А что такое этотъ субстратъ самъ по себѣ, помимо движенія и помимо тѣхъ противоположностей, которыя въ немъ появляются, благодаря движенію? Самъ по себѣ онъ, очевидно, лишенъ всякихъ свойствъ,но способенъ пріобрѣтать любыя свойства,даже вполнѣ противоположныя другъ другу.Слѣдовательно, самъ по себѣ этотъ субстратъ есть голая потенція /способность/ быть чѣмъ угодно. А это значитъ, что онъ вполнѣ подходитъ подъ вышеуказанное опредѣленіе понятія матеріи. Значитъ, всюду, гдѣ есть движеніе, есть и матерія.Безъ матеріи можетъ быть только неподвижное бытіе. А такъ какъ всѣ вещи,образующія природу,находятся въ безпрерывномъ движеніи /въ какомъ именно изъ трехъ родовъ, это безразлично/, то каждая изъ нихъ состоитъ,между прочимъ,изъ матеріи. Но ясно, что наряду съ матеріей въ каждой такой вещи есть еще начало, изнутри формирующее ее и заставляющее быть дѣйствительно существующей и строго опредѣленной вещью, т.е. въ каждой вещи наряду съ матеріей есть еще форма, Вѣдь матерія сама по себѣ есть только потенція быть чѣмъ угодно, а каждая вещь, входящая въ составъ природы, есть не только потенція, не одна лишь возможность

быть чѣмъ угодно, но дѣйствительно существующее строго опредѣленное бытіе.Такимъ образомъ доказано,что всякая вещь въ природѣ есть сліяніе-σύνολον матеріи съ формой.

И теперь противорѣчіе, на которое натолкнулся Аристотель,онъ считаетъ уже устраненнымъ.Въ самомъ дѣлѣ, думаетъ онъ, если спросить,что первѣе, важнѣе, существеннѣе, матерія или форма,то надо отвѣтить,что форма. Вѣдь каждая вещь должна существовать строго опредѣленной, матерія же сама по себѣ остается только потенціей быть чѣмъ угодно,а становится опредѣленной вещью благодаря присоединенію къ ней формы. Такимъ образомъ въ каждой вещи ея сущностью служитъ форма.Замѣтимъ,что теперь слово "сущность"употреблено Аристотелемъ въ смыслѣ "сути".Но этимъ то путемъ онъ и достигаетъ своей цѣли. Но какъ надо мыслить форму:какъ общее или какъ единичное?Аристотель отвѣчаетъ,что форму надо мыслить, какъ общее,и это ясно высказываетъ,приводя нѣкоторыя доказательства. Одно изъ нихъ такое: въ то время, какъ отдѣльные индивидуумы гибнутъ,возникаютъ и умножаются ихъ форма остается цѣлой; ибо ихъ классъ сохраняется; напр.,отдѣльные люди гибнутъ,а форма человѣка остается; отсюда слѣдуетъ,что форма есть- общее. А изъ всего сказаннаго выходитъ что общее, т.е. форма, въ единичныхъ вещахъ можетъ быть названа сущностью,какъ то,что болѣе существенно въ единичныхъ вещахъ,что служитъ ихъ сутью.Слѣдовательно, надо признать два рода сущностей:

I/ сущности въ строгомъ смыслѣ слова πρῶται οὐσίαι- первыя сущности; это единичное, строго опредѣленное индивидуальное бытіе, и 2/ сущности вторичныя/δεύτεραι οὐσίαι/-это формы или общее,что соотвѣтствуетъ общимъ понятіямъ о классахъ вещей. Ясно, что слово "сущность" у Аристотеля имѣетъ такое же двойственное значеніе, какъ и по-русски: и субстанція и суть.

Итакъ Аристотель думаетъ,что противорѣчіе устранено, такъ какъ вышло, что сущность есть и строго опредѣленное индивидуальное бытіе и общее.Но дѣйствительно ли противорѣчіе устранено? Конечно нѣтъ, и на мѣсто одного возникаетъ другое. Въ самомъ дѣлѣ, для устраненія противорѣчія Аристотель разсматриваетъ форму,какъ общее, какъ то, что мыслится въ общемъ понятіи какого-либо класса вещей. Но тѣ разсужденія, съ помощью которыхъ доказывается существованіе формъ, должны бы скорѣе приводить къ заключенію,что всякая форма есть единичное. Вѣдь форма превращаетъ возможность матеріи быть чѣмъ угодно въ строго опредѣленное бытіе. А такое бытіе всегда оказывается единичнымъ, индивидуальнымъ, но Аристотель заключилъ о существованіи формъ еще раньше, чѣмъ изобрѣлъ только что изложенное доказательство. Именно: онъ преобразовалъ платоновскія идеи въ формы, о чемъ мы говорили еще предъ его біографіей. А такъ какъ платоновскія идеи суть общее, то Аристотель считаетъ и формы общимъ, не замѣчая противорѣчія съ только что изложеннымъ доказательствомъ существованія формъ.

Но, разумѣется, это противорѣчіе должно въ концѣ концовъ дать знать о себѣ. И,дѣйствительно, у Аристотеля какъ мы увидимъ дальше, наряду съ формами,какъ общимъ, оказываются еще формы, какъ единичное и вообще понятіе формы,а съ нимъ и понятіе матеріи пріобрѣтаетъ нѣсколько значеній.

468. По поводу всего сказаннаго возникаютъ новые вопросы, и прежде всего такой:если форма есть общее, то почему же она осуществляется во многихъ экземплярахъ того класса, общее котораго и мыслится въ данной формѣ? Очевидно,Аристотелю надо считать началомъ,индивидуализирующимъ форму,т.е. принять за *principium individuationi* матерію, подобно тому,какъ относительно своихъ идей Платонъ считалъ такимъ началомъ "иное". Аристотель такъ и поступаетъ.На вопросъ же,почему матерія индивидуализируетъ форму,т.е.заставляетъ ее осуществляться во многихъ единичныхъ экземплярахъ того же класса онъ такъ отвѣчаетъ: это оттого, что матерія есть потенція ко всякому существованію; поэтому когда форма заставляетъ ее существовать въ видѣ опредѣленнаго бытія, соотвѣтствующаго этой формѣ, то матерія въ границахъ этого опредѣленнаго бытія осуществляетъ всякое существованіе,такъ что получается цѣлый классъ единичныхъ вещей, имѣющихъ ту же самую форму.

Другой же вопросъ: что въ природѣ служитъ причиной движенія-ἀρχὴ τῆς κινήσεως? Вѣдь безъ причины оно не можетъ быть. Что же образуетъ движущее начало, безъ ко-

тораго невозможно никакое движеніе. Конечно, говоритъ Аристотель,сплошь да рядомъ причиной какого-либо движенія,т.е. движущимъ началомъ,бываетъ какая-нибудь вещь, входящая въ составъ природы и состоящая изъ матеріи и формы. Такъ,напримѣръ, причиной движенія,посредствомъ котораго строительный матеріалъ обращается въ постройку, служитъ строитель.Но для того,чтобы подобная причинная зависимость движенія существовала, надо,чтобы уже существовали вещи,состоящія изъ соединенія матеріи съ формой. Но само это соединеніе тоже требуетъ движенія, а поэтому нуждается въ новой движущей причинѣ. Въ самомъ дѣлѣ: для соединенія матеріи съ формой нужно, чтобы матерія перешла отъ потенціальнаго бытія къ бытію актуальному,т.е. чтобы совершился переходъ отъ одной противоположности къ другой, а такой переходъ и есть движеніе. Такимъ образомъ, если единственной причиной движенія считать дѣятельность вещей,образующихъ природу, то мы не дадимъ полнаго объясненія, откуда берется движеніе въ природѣ. Значитъ, кромѣ вещей, образующихъ природу и состоящихъ изъ соединенія матеріи съ формой, должна быть еще,помимо природы,особая вещь,которая служила бы причиной того движенія,которое необходимо для перваго соединенія матеріи съ формой, и такимъ образомъ произвела бы вещи,состоящія изъ этого соединенія; а потомъ уже возникшія вещи могутъ служить вторичной причиной движенія.Источникъ движенія,который производитъ первое соединеніе матеріи съ формой,Аристотель условился на-

зывать "первымъ двигателемъ"- πρῶτον κινοῦν. Значитъ, если есть природа,то кромѣ нея должна быть особая вещь,служащая первымъ двигателемъ,который возбуждаетъ первоначальное движеніе,необходимое для образованія вещей изъ соединенія матеріи съ формой.

Какъ же мыслить этотъ первый двигатель? I/Прежде всего его надо мыслить какъ неподвижный /ἀκίνητον/, такъ какъ если бы онъ самъ былъ въ движеніи,то не былъ бы первымъ источникомъ движенія,потому что всякое движеніе требуетъ начала или причины, и для него самого пришлось бы тогда допускать новое движущее начало.2/А его неподвижность, въ свою очередь,указываетъ,что онъ долженъ быть мыслимъ, какъ чистая форма, т. е. форма, чуждая всякой примѣси матеріи.Вѣдь гдѣ есть соединеніе матеріи съ формой,то тамъ для этого соединенія должно быть и движеніе.Вѣдь соединеніе осуществляется при помощи движенія, а въ первомъ двигателѣ не должно быть движенія,слѣдовательно не должно быть и соединенія матеріи съ формой.Значитъ ему остается быть либо чистой формой,либо чистой матеріей. Но чистой матеріей ему нельзя быть,такъ какъ послѣдняя не можетъ сама по себѣ существовать,она есть всего лишь потенція бытія, а первый двигатель долженъ дѣйствительно существовать /т.е. быть *in actu*/: иначе онъ не былъ бы способенъ вызывать движеніе.Слѣдовательно, онъ можетъ быть только чистой формой, это вторая черта перводвигателя, обусловливаемая первой. 3/Если первый двигатель-чистая

форма, то его надо мыслить единымъ, ибо *principio individuationis*, заставляющее форму осуществляться во множествѣ экземпляровъ, находится въ матеріи. А гдѣ нѣтъ матеріи, тамъ нѣтъ и множества экземпляровъ, такъ что тамъ общее и единичное, совпадаютъ другъ съ другомъ въ одно бытіе. 4/ Если первый двигатель есть чистая форма, то онъ есть чистая дѣятельность, т.е. дѣятельность, чуждая всякихъ ограниченій; ибо форма есть дѣятельное начало.

Но въ чемъ же состоитъ эта дѣятельность? Въ мышленіи, отвѣчаетъ Аристотель, потому что только мышленіе есть чистая дѣятельность, не соединенная ни съ чѣмъ матеріальнымъ. А это значитъ что первый двигатель есть разумъ, и, конечно, дѣятельный, а не страдательный. Но что служитъ предметомъ его мышленія? Только онъ самъ, такъ что его дѣятельность есть мышленіе о мышленіи. Вѣдь первый двигатель долженъ ни отъ чего не зависѣть; ибо все зависитъ отъ него. Значитъ онъ самодовлѣющее бытіе /αὐτάρκης/. А если бы предметомъ его мышленія служило что-нибудь другое, то онъ не былъ бы самодовлѣющимъ, такъ какъ зависѣлъ бы отъ чего-нибудь другого. А такъ какъ чистое мышленіе есть знаніе общаго, то дѣятельность перваго двигателя выходитъ чистымъ созерцаніемъ, по-гречески теоріей, всего общаго, т.е. всѣхъ формъ и всѣхъ первыхъ началъ. Но такое созерцаніе, т.е. теорія, говоритъ Аристотель, судя, конечно, обо всѣхъ по себѣ, есть наи-

величайшее блаженство, такъ что первый двигатель оказывается наиблаженнѣйшимъ существомъ. Отчасти за это, отчасти же за то, что первый двигатель обусловливаетъ собой всѣ вещи, образующія природу, Аристотель называетъ его также и Богомъ. Такимъ образомъ, первая философія выходитъ у него, между прочимъ, и богословіемъ.

Теперь о первомъ двигателѣ или Богѣ возникаютъ новые вопросы, касающіеся его отношеній къ міру. Прежде всего ясно, что,подобно платоновскимъ идеямъ, онъ долженъ быть обособленъ отъ природы или чувственно-воспринимаемаго міра, потому что въ послѣднемъ все движется и состоитъ изъ матеріи, а первый двигатель чуждъ всего этого.Далѣе - вродѣ какъ объ идеяхъ, о первомъ двигателѣ возникаетъ еще такой вопросъ: какимъ образомъ, будучи самъ неподвиженъ, онъ можетъ двигать, рождать движеніе? Очевидно,это - противорѣчіе, подобное тому, въ какое попалъ и Платонъ, въ ученіи объ идеяхъ. И Аристотель разрѣшаетъ его, подобно Платону: если, говоритъ онъ, первый двигатель остается неподвижнымъ, но въ тоже время служитъ первой причиной всѣхъ движеній въ мірѣ, то стало быть онъ есть цѣль /и въ этомъ смыслѣ двигатель/ тѣхъ стремленій, которыя присущи природѣ и которыя сводятся къ тому, что она стремится воплотить и по возможности осуществить его въ себѣ. Онъ ее движетъ, какъ предметъ его стремленія -κινεῖ ὡς ἐρώμενο т.е. /по-русски онъ ее движетъ, какъ любимое ею существо.

Указанная характеристика перваго двигателя, въ

свою очередь, приводитъ къ новой, добавочной чертѣ матеріи. До сихъ поръ она разсматривалась, какъ голая потенція, какъ στέρεσις - лишеніе, privatio Теперь же, когда мы пришли къ заключенію, что первый двигатель двигаетъ ее, какъ цѣль или предметъ стремленія, она уже есть стремленіе- ὄρεξις , и характеризовать ее какъ простое лишеніе, στέρεσις, будетъ не вполнѣ точно. Она лишеніе лишь настолько, насколько въ отвлеченіи она мыслится лишенной всякой формы. Такимъ образомъ матерія есть стремленіе къ формамъ, и она не есть что-либо вполнѣ чуждое формы, но въ ней существуютъ задатки всѣхъ формъ. Эти-то задатки подъ воздѣйствіемъ перводвигателя, служащаго для матеріи цѣлью ея стремленій, начинаютъ развиваться до полной степени, и тогда она получаетъ вполнѣ опредѣленныя свойства. Изъ стремленій матеріи рождается міръ.

Теперь намъ понятно, почему природа такова, какъ она описана въ физикѣ. Она цѣлесообразна, направлена на осуществленіе цѣли - воплотить вѣчность и неизмѣняемость въ неорганическомъ мірѣ и разумъ - въ живомъ. Теперь это понятно... Почему? Потому, что природа возникаетъ изъ стремленія матеріи воплотить въ себѣ перводвигателя, который имѣетъ 2 основныхъ черты: вѣчность и неизмѣняемость а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ разумъ. Вотъ эти-то двѣ черты перводвигателя и должны быть воплощены въ природѣ. Понятно также, почему разумъ у людей по числу одинъ: вслѣдствіе единства перваго двигателя. Далѣе: вслѣдствіе его един-

ства и міръ долженъ быть единымъ, а для этого сплошнымъ и ограниченнымъ въ пространствѣ цѣлымъ. И границей міра, т.е. тѣмъ мѣстомъ въ мірѣ, которое ближе другихъ мѣстъ къ первому двигателю, находящемуся, какъ обособленный отъ міра, внѣ міра, должна быть такая область, которая даже и своими движеніями наилучшимъ образомъ воплощала бы вѣчность и неизмѣняемость перваго двигателя, а все, что слабѣе воплощаетъ въ себѣ эти свойства перваго двигателя, должно лежать тѣмъ дальше отъ границы міра, т.е. тѣмъ ближе къ центру міра, чѣмъ слабѣе подобное воплощеніе. Вотъ отчего на землѣ нѣтъ такихъ вѣчныхъ,круговыхъ, равномѣрныхъ движеній, какъ въ неподвижныхъ звѣздахъ.

Мы видѣли въ физикѣ, что цѣлесообразность, замѣченная въ обѣихъ частяхъ природы, въ силу какой-то задержки или какого то препятствія, такъ осуществляется, что наряду съ вещами, осуществляющими /воплощающими/ въ себѣ окончательныя цѣли стремленій природы, въ ней встрѣчаются и такія вещи, которыя всего только приближаются къ этому, т.е., говорили мы, въ природѣ подмѣчается развитіе. Развитіе это было замѣчено и въ органической и въ неорганической природѣ. Но возникшій въ то время вопросъ, откуда же берется въ природѣ это препятствіе, задержка, остался нерѣшеннымъ. Теперь это объясняется. Задержка обусловливается матеріей. Дѣло въ томъ, что матерія - потенція ко всякимъ формамъ; кромѣ того, она есть совокупность задатковъ ко всякимъ формамъ. Поэтому, стремясь, подъ вліяніемъ перваго двигателя къ такимъ формамъ, которыя воплоща-

ютъ свойства перваго двигателя; она, будучи вмѣстѣ съ тѣмъ стремленіемъ ко всякимъ формамъ, воплощаетъ также и такія формы, которыя только приближаются къ первому двигателю.

Сверхъ того теперь является возможность рѣшить еще одинъ вопросъ, который въ физикѣ мы тоже оставили неразрѣшеннымъ. Именно, тамъ было сказано,что міръ ограниченъ въ пространствѣ; относительно же его происхожденія во времени было сказано,что нѣтъ основаній считать его ограниченнымъ во времени, т.е.подверженнымъ возникновенію или уничтоженію. Но отсутствіе основаній не есть еще доказательство. Теперь вопросъ разрѣшается: міръ вѣченъ, онъ не возникъ во времени и никогда не исчезнетъ. Въ самомъ дѣлѣ: существованіе міра обусловлено двумя началами, изъ которыхъ каждое вѣчно, такъ что и онъ долженъ быть вѣчнымъ. Эти два начала - первый двигатель и матерія.Первый двигатель, конечно, вѣченъ, какъ абсолютно неизмѣняемый. Что же касается матеріи,то какъ всего лишь потенція,т.е. какъ возможность быть, она,конечно,можетъ только превращаться изъ однѣхъ формъ въ другія, но не можетъ уничтожаться. Вмѣстѣ съ тѣмъ матерія и не возникла, а всегда существовала; ибо для ея возникновенія снова понадобилось бы существованіе матеріи. Вѣдь нужно, чтобы тамъ, гдѣ она возникнетъ, уже была потенція къ ея существованію;а потенція къ существованію чего-нибудь и есть матерія.

Такимъ образомъ,не только объяснено въ природѣ все, что указываетъ въ ней физика,но съ помощью изученія первыхъ началъ мы узнаемъ о природѣ еще кое-что новаго, кое-

что такого, чего сама физика не въ силахъ указать, напр., - вѣчность міра. Кромѣ того, теперь и въ душѣ можетъ быть указана еще новая черта. Приходится считать ее по отношенію къ одушевляемому ею тѣлу формой даннаго единичнаго тѣла, коль скоро душа формируетъ его, какъ свое орудіе. Такимъ образомъ, у Аристотеля наряду съ формами, какъ общимъ, въ концѣ концовъ получаются еще и единичныя формы. Мало того: онъ вообще подводитъ подъ понятія матеріи и формы все, что можно разсматривать какъ цѣль и то, въ чемъ осуществляется эта цѣль. Поэтому у него одна и та же вещь можетъ быть даже сразу и матеріей и формой. Такъ, кирпичъ есть матерія того дома, который строится изъ этого кирпича, но онъ же есть форма глины. Такимъ образомъ, хотя понятія матеріи и формы сначала представляютъ собой всего лишь переработку платоновскихъ понятій "иного" и идеи, но вслѣдствіе примѣненія ихъ съ помощью только что указанной аналогіи къ самымъ разнообразнымъ предметамъ, эти понятія постепенно пріобрѣтаютъ у Аристотеля все болѣе и болѣе широкое значеніе. Онъ до такой степени расширяетъ ихъ смыслъ, что иногда даже говоритъ о матеріи въ понятіяхъ, т.е. въ мысляхъ. И Аристотель рѣшительно все старается разсматривать съ точки зрѣнія взаимоотношеній матеріи и формы. Въ этомъ-то смыслѣ и говорятъ часто, что всю его философію проникаютъ дуализмъ матеріи и формы.

Вотъ это разнообразіе значеній, которыя пріобрѣтаютъ у него термины "матерія" и "форма", въ связи съ не-

законченностью и скверным изложеніемъ, какими отличаются почти всѣ сочиненія Аристотеля /вѣдь это студенческія записи лекцій, кое-гдѣ исправленныя имъ/, страшно затрудняютъ изученіе его философіи. Если ее и можно правильно, т.е. конгеніально уразумѣть, то только въ ея главныхъ частяхъ и не иначе, какъ разсматривая ее въ исторической перспективѣ, т.е. въ ея зависимости отъ Платона, а не саму по себѣ. Вѣдь основные пункты ученія Аристотеля обусловлены не только его углубленіемъ въ логику, но еще и тѣмъ, что онъ вмѣстѣ съ Платономъ исходилъ въ своихъ построеніяхъ изъ двухъ предпосылокъ /изъ которыхъ каждая, какъ мы уже убѣдились въ „Логикѣ, какъ части теоріи познанія", оказывается ложной/, именно: во первыхъ будто бы знаніе состоитъ изъ самихъ понятій, а не изъ сужденій; во вторыхъ, будто бы знаніе можетъ быть только знаніемъ объ истинномъ бытіи. Въ дѣйствительности же есть самое безспорное знаніе о кажущемся бытіи, о мірѣ явленій, но нѣтъ никакой возможности разсчитывать, что когда-нибудь появится знаніе, а не одна лишь вѣра, объ истинномъ бытіи, т.е. нѣтъ никакой возможности разсчитывать на появленіе когда-либо и метафизики въ видѣ знанія. См. объ этомъ въ "Логикѣ, какъ части теоріи познанія". Вотъ эти двѣ ложныхъ, какъ оказалось впослѣдствіи, предпосылки заставили Аристотеля считать существующимъ въ составѣ истиннаго бытія такія сущности /формы/, которыя состояли бы изъ общаго, изъ того, что мыслится въ общихъ понятіяхъ. А вслѣдствіе этого передъ Аристотелемъ возникла такая же

точно неразрѣшимая задача, какъ и та, на которой спотыкнулся Платонъ, и которая принудила его въ концѣ концовъ отожествлять идеи съ формирующими числами. См. о ней и объ ея неразрѣшимости на стр. 300. Это - выводить единичное изъ общаго. Вѣдь коль скоро общее почитается сущностью, обусловливающей, формирующей все единичное въ видѣ строго опредѣленныхъ классовъ вещей, то оно должно объяснять это единичное, такъ что послѣднее должно бы выводиться изъ него. Неразрѣшимость этой задачи и должна породить всѣ тѣ противорѣчія, на которыя безпрестанно наталкивается Аристотель.

Но каковы бы ни были недостатки ученія Аристотеля объ истинномъ бытіи и объ его отношеніяхъ ко всѣмъ даннымъ въ опытѣ фактамъ, за Аристотелемъ безспорно остается безсмертная заслуга быть основателемъ логики. Вѣдь онъ разработалъ ее почти всю, кромѣ ученія объ индуктивныхъ доказательствахъ. И понятно, почему у него вовсе не могло быть этого отдѣла, а онъ появился лишь въ новой философіи. Индуктивныя науки до новыхъ временъ были не настолько развиты, чтобы можно было подглядѣть въ чемъ состоятъ индуктивныя доказательства. За то всѣ остальныя части логики у него въ большей или меньшей степени уже разработаны.

Конецъ.

## ПОСЛѢСЛОВІЕ.

Среди учащихся нѣкоторыхъ учебныхъ заведеній Петербурга, а можетъ быть даже всего лишь въ одномъ какомъ-

нибудь, это безразлично, распространилась замашка промышлять самовольными изданіями всевозможнѣйшихъ лекцій. Доходятъ до того, что иногда возникаетъ цѣлая фабрика, которая издаетъ и широко распространяетъ самовольныя изданія лекцій не только своихъ профессоровъ, но и профессоровъ другихъ учебныхъ заведеній, а иной разъ даже иногородныхъ. Въ большинствѣ случаевъ эти изданія выходятъ по содержанію такими, что внушаютъ свѣдущему человѣку прямо омерзѣніе. Это и естественно, потому что за нихъ берутся невѣжественные люди. Но если бы даже они выходили всегда хорошими, все-таки самовольное издательство крайне предосудительно; ибо:

I/ оно разрушаетъ дидактическія соображенія профессора. Вѣдь если бы онъ считалъ болѣе полезнымъ дать въ руки литографированное изданіе своихъ лекцій взамѣнъ книги и собственныхъ записей слушателей, то и позаботился бы о такомъ изданіи, поручивъ его кому-нибудь изъ своихъ спеціалистовъ, а не первому встрѣчному. Самовольный же издатель двоякимъ образомъ присваиваетъ себѣ функціи профессора; ибо, съ одной стороны, рѣшаетъ за профессора, какъ ему вести свою аудиторію, а съ другой стороны, не дожидаясь своей квалификаціи со стороны профессора, самъ объявляетъ себя достаточно умнымъ и достаточно поучившимся, чтобы сунуть товарищамъ учебное пособіе, либо состряпанное имъ самимъ, либо, по крайней мѣрѣ, выбранное имъ изъ старыхъ записей, когда-то составленныхъ неизвѣстно кѣмъ и безъ всякаго надзора со стороны профессора.

2/ Способъ изложенія и подборъ излагаемаго на лекціяхъ матеріала мѣняется изъ года въ годъ, а самовольные издатели запасаются какими попало записями и либо воспроизводятъ ихъ безъ перемѣны, либо наполняютъ такими поправками, что лучше бы не принимались за нихъ.

По всему этому я категорически запрещаю самовольныя изданія какихъ бы то ни было моихъ лекцій, въ томъ числѣ и перепечатку этого изданія лекцій древней философіи. Тѣмъ же, на кого все еще не подѣйствуютъ только что изложенныя соображенія, я укажу, что теперь, уже цѣлый годъ, появились и безспорныя юридическія основанія подчиняться такому запрещенію, именно - въ силу закона 20 марта 1911 года; ибо по этому закону авторское право на лекціи принадлежитъ исключительно лектору и ограждается, равно какъ и всякое другое авторское право, даже независимо отъ того, возникли ли какіе-нибудь убытки для кого бы то ни было вслѣдствіе самовольнаго изданія или нѣтъ.

Профессоръ А. Введенскій.

Библиотека ООН
Академии Наук СССР