СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ

КН. СЕРГѢЯ НИКОЛАЕВИЧА

ТРУБЕЦКОГО.

Томъ V и VI.

КУРСЪ

ИСТОРІИ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

МОСКВА.
Типографія Императорскаго Московскаго Университета.
1912.

СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ

кн. СЕРГѢЯ НИКОЛАЕВИЧА

ТРУБЕЦКОГО.

Томъ V и VI.

КУРСЪ

ИСТОРІИ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

МОСКВА.
Типографія Императорскаго Московскаго Университета.
1912.

Пров. 1958

Кн. С. Н. Трубецкой.

КУРСЪ

ИСТОРІИ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

Часть первая.

Изданіе первое.

МОСКВА.
Типографія Императорскаго Московскаго Университета.
1912.

Предисловіе издателей къ первому изданію.

Выпуская въ свѣтъ послѣднюю работу кн. С. Н. Трубецкого по исторіи древней философіи, издатели считаютъ своимъ долгомъ указать, что вошедшій въ эту книгу матеріалъ былъ почти въ полномъ своемъ объемѣ приготовленъ къ печати самимъ авторомъ, при чемъ первые пять листовъ получили уже въ его рукахъ послѣднюю отдѣлку и были сданы имъ въ типографію въ окончательно исправленномъ видѣ. При такихъ условіяхъ дѣло издателей сводилось къ тому, чтобы при посредствѣ мелкихъ поправокъ чисто-внѣшняго характера и чрезъ подысканіе отдѣльныхъ цитатъ, для которыхъ были оставлены въ различныхъ мѣстахъ рукописи пробѣлы, сообщить болѣе завершонную форму той части книги, которая не подверглась со стороны автора окончательной обработкѣ. Отсутствіемъ этой обработки объясняются нѣкоторыя повторенія и другіе мелкіе недочеты, которые, конечно, были бы устранены авторомъ при дальнѣйшей отдѣлкѣ своего труда, но съ которыми въ изданіи посмертномъ приходится мириться: стремленіе достигнуть возможно болѣе точной передачи рукописнаго матеріала принуждало избѣгать въ немъ всякихъ измѣненій, за исключеніемъ вполнѣ и безусловно необходимыхъ, и издатели должны были отказаться отъ исправленій, произвести которыя автору не было суждено, а они уже не считали себя въ правѣ.

Выходящая въ настоящее время книга, доводя изложеніе древней философіи до Платона, вмѣщаетъ въ себѣ весь матеріалъ, обработанный авторомъ для первой части задуманнаго имъ труда; выпускъ въ свѣтъ второй части произойдетъ послѣ того, какъ будутъ собраны и систематизированы всѣ источники, на почвѣ которыхъ оказалось бы возможнымъ облечь эту часть въ ту форму, которую предполагалъ придать ей авторъ. Не взирая на затрудненія, съ которыми придется считаться подобной работѣ, издатели не могутъ отказаться отъ надежды, что имъ удастся довести свое дѣло до конца, и что наша научная литература пополнится появленіемъ *русской* исторіи древней философіи въ законченномъ видѣ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Введеніе . . . . . 1—18

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Изученіе древней философіи. Ея источники и дѣленіе на періоды. 19—32
Источники 23
Три періода исторіи древней философіи 28

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Религія древнихъ грековъ . . . . . 32—66
Общія замѣчанія. 32
Греческіе боги 34
Культъ героевъ и мертвыхъ и религіозная психологія. . . . 44
Древнѣйшія представленія о происхожденіи боговъ, о промыслѣ и міровомъ порядкѣ 48
Мистеріи и мистицизмъ. Орфики 57

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Ранняя іонійская физика . . . . . 67—83
Ѳалесъ 71
Анаксимандръ 74
Анаксименъ 80

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Пиѳагоръ и пиѳагорейцы. . . . . . 83—104
Источники.. 83
Пиѳагоръ и его союзъ. 85
Философскія начала пиѳагорейцевъ 90
Космологія пиѳагорейцевъ 98
Общіе выводы 102

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Гераклитъ . . . . . 104—120
Философія мірового процесса. 107
Физика Гераклита.. 112
Антропологія Гераклита 115
Судьба ученія Гераклита и его оцѣнка 119

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Элейская школа . . . . . 120—142
Ксенофанъ 120

Стр.

Парменидъ 125
Зенонъ 134
Мелиссъ 139

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Эмпедоклъ . . . . . 142—152

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Атомисты . . . . . 152—168
Левкиппъ и Демокритъ 153
Основы атомизма 154
Космологія атомистовъ 158
Психологія атомистовъ 160
Мораль Демокрита 162
Оцѣнка атомизма 165

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Анаксагоръ и послѣдніе натурфилософы V в. . . . . . 168—185
Ученіе о матеріи. 170
Ученіе объ Умѣ или духовномъ началѣ 173
Діогенъ Аполлонійскій 178
Гиппократъ и его школа 180

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Софисты . . . . . 185—202
Появленіе софистовъ въ качествѣ профессіональныхъ учителей 185
Преподавательская дѣятельность софистовъ 188
Скептицизмъ софистовъ. Протагоръ и Горгій 191
Нравственныя ученія софистовъ 194

ГЛАВА ОДИНАДЦАТАЯ.

Сократъ . . . . . 202—231
Личность и дѣятельность Сократа 202
Ученіе Сократа о знаніи и понятіяхъ 212
Этика Сократа 218
Ученіе о благѣ 221
Богословіе Сократа 226

ГЛАВА ДВѢНАДЦАТАЯ.

Сократическія школы . . . . . 232—255
Мегарская школа 233
Киническая школа 238
Киренская школа 248

ВВЕДЕНІЕ.

1.

Со времени Сократа однимъ изъ самыхъ сильныхъ и наглядныхъ возраженій противъ возможности философіи служило указаніе на всеобщее разногласіе философовъ между собой. Каждое оригинальное философское ученіе отличается отъ прочихъ, расходится съ ними, противорѣчитъ имъ и само таитъ въ себѣ внутреннія противорѣчія и несовершенства; ни одно не можетъ удовлетворить требованіямъ человѣческаго разума, потому что требованія его безусловны.

Средства для реформы философіи и философской дѣятельности предлагались не разъ и не разъ уже вели къ дѣйствительнымъ переворотамъ въ области мысли. Но они не измѣняли положенія философіи по отношенію къ ея конечному предмету, той Истинѣ, которую она ищетъ: попрежнему философія стремится ее постичь, и попрежнему это стремленіе осуществляется въ различныхъ расходящихся между собою философскихъ ученіяхъ, которыя даютъ удовлетвореніе отдѣльнымъ умамъ, но не могутъ дать полнаго и точнаго удовлетворенія человѣческой мысли въ ея цѣломъ. А кажется, всѣ возможные способы рѣшенія были ею извѣданы.

Сократъ думалъ, что философія станетъ на правый путь, если она откажется отъ умозрѣнія «о дѣлахъ божественныхъ», о природѣ вещей, о первыхъ началахъ сущаго; чтобы сдѣлать ее достовѣрною, мы должны отказаться отъ попытки познать то, что превышаетъ нашъ разумъ, и ограничиться познаніемъ «дѣлъ человѣческихъ», т.-е нравственной областью. Однако и такое средство не помогло: въ области нравственной философіи все оказалось столь же спорнымъ, какъ и въ области умозрѣнія о природѣ вещей. Уже среди учениковъ Сократа мы находимъ самое рѣшительное разногласіе по вопросамъ о цѣляхъ человѣческаго поведенія, о благѣ, о добрѣ, о добродѣтеляхъ, объ обязанностяхъ человѣка по отношенію къ его ближнимъ и къ обществу.

До сихъ поръ разногласіе это не прекращается, и философы не могутъ столковаться не только относительно общихъ основаній и

принциповъ, но и относительно самыхъ опредѣленій права и нравственности: астрономическія явленія, которыя Сократъ причислялъ къ «дѣламъ божественнымъ», давно стали предметомъ научнаго знанія, а споръ о томъ, что такое право, что такое нравственность,—ведется и до сихъ поръ.

2.

Чтобы положить конецъ безплоднымъ спорамъ, предлагалось и болѣе радикальное средство, равносильное отреченію отъ самой философіи: предлагалось безусловное отреченіе отъ умозрѣнія въ пользу точнаго знанія. Неоднократно стремились показать, что человѣческому разуму доступны лишь частныя знанія, достигаемыя путемъ опыта, что разумъ нашъ достовѣренъ лишь въ области математики и, что онъ теряетъ всякую почву, какъ только онъ выходитъ за предѣлы опыта или за предѣлы математическихъ отношеній. Въ самомъ дѣлѣ, мы познаемъ лишь то, что намъ дано во времени и пространствѣ, то, что намъ является; а все, что является намъ, преломляется въ нашемъ сознающемъ, чувствующемъ субъектѣ; мы видимъ все черезъ призму нашихъ чувствъ и нашего разсудка, а слѣдовательно и не можемъ познавать сущее, какъ оно есть, независимо отъ насъ, отъ нашей относительной точки зрѣнія.

Далѣе, въ нашемъ опытѣ намъ дано лишь частное; и если мы путемъ разумнаго, правильнаго обобщенія и познаемъ нѣкоторые общіе законы тѣхъ частныхъ явленій, которыя мы наблюдаемъ, то все же самыя широкія научныя обобщенія даютъ намъ лишь *частное* знаніе. А философія, какъ бы мы ее не опредѣляли, стремится къ универсальному, *цѣлостному міропониманію*; умозрѣніе ищетъ конечной системы знанія, объясненія начала и конечной причины нашего бытія. И отсюда-то доказывается невозможность философіи вообще и, въ частности—умозрительной философіи: въ каждомъ философскомъ ученіи мы находимъ лишь опредѣленное человѣческое міропониманіе, носящее на себѣ отпечатокъ своего вѣка, той среды, въ которой оно возникло, того индивидуальнаго генія, который его выработалъ; и это человѣческое представленіе ставится на мѣсто цѣлой всеединой истины, выдается за сущую истину.

3.

Были попытки отказаться отъ философіи въ этомъ смыслѣ и указать предѣлы человѣческаго разума; были попытки отдѣлить точное знаніе отъ умозрѣнія, «научную» философію отъ «безпочвенной» метафизики. Но эти

попытки также ни къ чему не вели и логически оказывались столь же несостоятельными, столь же спорными, какъ и тѣ системы, противъ которыхъ онѣ были направлены. Фактически ни одно скептическое ученіе, ни одно доказательство невозможности метафизики не останавливало развитія метафизики. Даже наоборотъ, такого рода доказательства служили мощнымъ стимуломъ умозрѣнія, какъ мы видимъ это въ нѣмецкой философіи послѣ Канта. Съ другой стороны, и попытки создать «положительную» философію, ограничившись одною областью опытнаго знанія, оказались безуспѣшными, и это не только въ виду упорства большинства философовъ, не желавшихъ отказаться отъ умозрѣнія, но также и въ виду того, что самыя границы положительнаго знанія доселѣ остаются спорными. Область опыта и область точнаго знанія далеко не совпадаютъ. Нравственныя явленія безспорно входятъ въ область нашего опыта, и однако философы-эмпирики, на основаніи фактовъ нравственнаго опыта, строятъ столько же различныхъ системъ нравственной философіи, какъ и метафизики. Правда, эти факты перерабатываются, препарируются психологіей; но вѣдь и психологія претендуетъ быть опытной наукой, изучающей душевныя явленія.

И однако, за исключеніемъ немногихъ положеній, относящихся скорѣе къ физіологіи, нежели къ психологіи, сколько скрытой и грубой безсознательной метафизики преподносится въ наши дни подъ именемъ психологіи! Конечно, это можетъ быть результатомъ случайныхъ ошибокъ, непослѣдовательности, недостаточной строгости въ примѣненіи опытныхъ методовъ. Но чѣмъ же объяснить то обстоятельство, что среди философовъ-эмпириковъ, признающихъ опытъ въ качествѣ единаго источника познанія, принципіальныя разногласія представляются не исключеніемъ, а такимъ же обычнымъ явленіемъ, какъ и среди философовъ другого направленія? Причина этому та, что границы, отдѣляющія опытъ отъ того, что лежитъ за его предѣлами, трудно могутъ быть установлены Пытаясь ихъ установить, мы ихъ нарушаемъ: мы не можемъ отмежевать своего владѣнія отъ чужой земли, если мы не знаемъ этой чужой земли: иначе намъ не отъ чего отмежевываться. Знаніе наше, говорятъ намъ, ограничено опытомъ и тѣмъ, что мы воспринимаемъ, т.-е. явленіями. Такъ училъ Кантъ. Но самъ онъ поставилъ критическій вопросъ: что такое опытъ и какъ онъ возможенъ? Какъ возможенъ объектъ опыта, явленіе, или какъ возможна та совокупность связачныхъ между собою явленій, которую мы зовемъ природой? Эти вопросы прямымъ путемъ ведутъ насъ въ область метафизики. А между тѣмъ уклониться отъ нихъ нельзя: вѣдь опытъ не есть нѣчто безотносительное, безусловное; вѣдь самъ онъ обусловленъ

дѣятельностью нашего сознанія и воздѣйствіемъ внѣшняго намъ «*не-я*» на наше сознающее, чувствующее «я». Опытъ есть отношеніе познающаго къ познаваемому, при чемъ и то, и другое существуетъ, очевидно, и *до* такого отношенія. Какъ оно возможно? Что посредствуетъ между познающимъ и познаваемымъ? Каковъ бы ни былъ отвѣтъ, ясно, что самый опытъ *предполагаетъ* какъ указанное соотношеніе, такъ и дѣйствительность соотносящихся началъ. *Опытъ предполагаетъ нѣчто, независимое отъ опыта и обусловливающее опытъ.*

Взглянемъ на дѣло съ другой стороны: эмпирики утверждаютъ, что мы познаемъ лишь явленія. Эти явленія связаны между собою отношеніями послѣдовательности и сосуществованія, которыя подчиняются нѣкоторымъ общимъ правиламъ или законамъ Но сами по себѣ явленія не существуютъ, какъ не существуютъ цвѣта или звуки безъ зрѣнія и слуха, способныхъ воспринять ихъ. Явленіе предполагаетъ, во-первыхъ, нѣчто такое, что является; во-вторыхъ, сознающее, чувствующее существо, которому является это нѣчто, и, въ-третьихъ, отношеніе между я и не-я, субъектомъ и объектомъ. Явленія сводятся къ отношеніямъ. Но эти отношенія опять-таки предполагаютъ нѣчто ихъ обусловливающее, обосновывающее, ибо мы не можемъ мыслить отношеній безъ относящихся. И если міръ явленій есть безконечно-сложная *совокупность реальныхъ отношеній, то онъ предполагаетъ*, во-первыхъ, *совокупность всѣхъ реальныхъ соотносящихся началъ*, а во-вторыхъ, и нѣкоторое общее связывающее начало, основаніе всѣхъ отношеній, обосновывающее міръ явленій. Но это опять-таки общая схема цѣлаго метафизическаго міросозерцанія, все равно какъ бы мы не понимали тѣ элементы, или начала, которые обусловливаютъ міръ явленій. И такимъ образомъ самое понятіе *явленія* выводитъ насъ за предѣлы явленія, точно такъ же, какъ понятіе опыта выводитъ насъ за предѣлы опыта.

4.

Основная проблема гносеологіи (теоріи познанія)—вопросъ о возможности познанія—допускаетъ положительное или отрицательное рѣшеніе, но въ обоихъ случаяхъ съ каждымъ даннымъ рѣшеніемъ связана своего рода метафизика, своего рода общее, чисто умозрительное представленіе о природѣ нашего разума, объ отношеніи этого разума къ сущему, наконецъ, даже о природѣ самого этого сущаго, о природѣ вещей. Представимъ себѣ, напримѣръ, чисто отрицательное рѣшеніе, повидимому безусловно устраняющее всякую метафизику: мы ничего не можемъ знать о сущемъ, о вещахъ, какъ онѣ существуютъ

сами по себѣ безъ отношенія къ нашему сознанію, такъ какъ наше познающее «я» безусловно ограничено субъективными состояніями своего сознанія и не можетъ переходить его границы. Спрашивается однако: откуда мы это знаемъ? Изъ опыта? Нѣтъ, потому что опытъ, повидимому, убѣждаетъ въ существованіи независимой отъ насъ вселенной; какъ сознательное отношеніе нашего «я» къ чему-то «другому», какъ *воспріятіе* этого другого, онъ предполагаетъ реальность этого другого, предшествующую опыту и независимую отъ нашего сознанія. А, слѣдовательно, ученіе о томъ, что познаніе наше субъективно, что оно ограничено лишь внутренними состояніями субъекта, его представленіями или ощущеніями,—есть результатъ не опыта, а умозрѣнія объ опытѣ или о природѣ нашего сознанія. Да и всякая иная теорія опыта, изслѣдуя вопросъ объ его общихъ условіяхъ, о томъ, что обосновываетъ опытъ, естественно выходитъ за его предѣлы и неизбѣжно ведетъ къ выводамъ метафизическаго характера. Ученіе о неизбѣжной субъективности нашего познанія, о невозможности познавать какія бы то ни было вещи или отношенія, что бы то ни было внѣ нашего субъективнаго сознанія—не составляетъ исключенія. Это ученіе заставляетъ насъ признать всю окружающую, познаваемую нами дѣйствительность нашимъ представленіемъ (die Welt als Vorstellung, «міръ какъ представленіе», Шопенгауэра) и ведетъ насъ къ феноменизму или къ чистому *иллюзіонизму*. Другіе, исходя изъ того же ученія, признавали внѣ явленія какую-то неизвѣстную «вещь въ себѣ» (или вещи въ себѣ) безъ всякаго отношенія къ нашему разуму и къ познаваемой дѣйствительности и постольку абсолютно непознаваемую. Какъ бы ни казались отрицательны такіе выводы, они все же имѣютъ характеръ метафизическихъ положеній. Признаемъ ли мы реальное существованіе внѣ нашего сознанія или отрицаемъ его, утверждаемъ ли мы, что есть только явленія, или же допускаемъ на ряду съ ними и абсолютно отличныя отъ нихъ «вещи въ себѣ», хотя бы и «непознаваемыя»,— все это воззрѣнія, которыя имѣютъ прямое отношеніе къ онтологіи, къ метафизикѣ, и которыя, такъ или иначе, связаны съ цѣлымъ міровоззрѣніемъ.

5.

И вотъ почему мыслители, которые со времени Бэкона стремятся создать эмпирическую или опытную философію, не могутъ успѣть въ своемъ предпріятіи и придти къ согласному результату. Вотъ почему разногласія, раздѣляющія ихъ въ области теоретической и практической философіи, суть тѣ же, какія существуютъ и среди метафизи-

ковъ: различные оттѣнки матеріализма и антиматеріализма, идеализма и реализма, монизма и дуализма встрѣчаются и здѣсь, и сквозь прорѣхи «эмпирической» психологіи сквозитъ догматическая метафизика. Это сознается и многими изъ современныхъ сторонниковъ эмпиризма, которые направляютъ всѣ свои усилія на его возможное очищеніе отъ всякихъ метафизическихъ элементовъ и полагаютъ своею цѣлью окончательную *стерилизацію* эмпиризма, путемъ критическаго выдѣленія «чистаго» опыта. Но такая цѣль является ложной и призрачной, поскольку «чистый» опытъ есть лабораторный продуктъ, существующій лишь въ головѣ теоретиковъ. Въ дѣйствительности опытъ есть сложный продуктъ дѣятельности различныхъ нашихъ познавательныхъ способностей, и въ этой дѣятельности нашъ познающій разумъ выходитъ за предѣлы того, что непосредственно дано ему въ чувственномъ ощущеніи, въ субъективныхъ состояніяхъ сознанія,—поскольку онъ отличаетъ отъ своего «я» какъ эти отдѣльныя состоянія, такъ и реальные внѣшніе предметы, которые онъ воспринимаетъ объективно въ ихъ необходимой связи съ другими реальными предметами, также отличными отъ этого «я». Опытъ обусловленъ *самодѣятельностью* нашего разума, который въ самомъ опытѣ выходитъ за предѣлы того, что непосредственно *испытывается* нами въ нашихъ ощущеніяхъ, въ состояніяхъ нашего сознанія.

6.

Нашъ разумъ—прирожденный метафизикъ, и онъ не можетъ ограничиться одними явленіями, какъ онъ не можетъ мыслить отношеній безъ относящихся или обусловленнаго безъ обусловливающаго. И не простое безотчетное стремленіе заставляетъ его искать абсолютнаго и безусловнаго надъ всѣмъ относительнымъ и обусловленнымъ, стремиться осмыслить всѣ частныя знанія, понять ихъ общую связь. Ибо если всѣ дѣйствительныя знанія наши частны и ограничены, то самъ разумъ-то нашъ, въ своей мыслительной логической способности, in potentia—не ограниченъ: уже Сократъ, столь настойчиво указывавшій на ограниченность человѣческаго знанія, впервые раскрылъ *формальную логическую универсальность понятій нашего разума, а слѣдовательно и самого разума.* Наши понятія универсальны по своей логической формѣ, поскольку они относятся не къ единичному, а къ общему, — къ общимъ родовымъ и видовымъ признакамъ: таковы понятія человѣкъ, животное, треугольникъ и т. д. Въ опытѣ мы имѣемъ дѣло съ частными случаями единичными предмета-

ми и единичными воспріятіями; но мы познаемъ и мыслимъ посредствомъ понятій, содержаніе которыхъ составляютъ *общіе* признаки (τὰ καθόλου). Уже одинъ этотъ фактъ издавна составлялъ камень преткновенія для эмпириковъ и сенсуалистовъ, которые искали источникъ познанія въ нашихъ единичныхъ чувственныхъ впечатлѣніяхъ. И они пытались упразднить этотъ фактъ посредствомъ такъ называемой *номиналистической* теоріи: въ дѣйствительности, разсуждаютъ они, нѣтъ никакихъ общихъ началъ,—есть только единичные чувственные предметы и единичныя состоянія сознанія, а потому нашимъ общимъ понятіямъ не соотвѣтствуетъ ничего кромѣ *словъ*: понятія суть слова или имена (nomina), которыми мы пользуемся какъ искусственными знаками для обозначенія неопредѣленнаго множества схожихъ предметовъ. Но, во-первыхъ, изъ опыта отнюдь нельзя доказать, чтобы міръ состоялъ изъ единичныхъ элементовъ, не объединенныхъ никакими общими началами, отношеніями и свойствами, или чтобы сознаніе наше состояло изъ ощущеній или единичныхъ состояній: *наблюденіе показываетъ какъ разъ обратное.* Во-вторыхъ, самая способность слова предполагаетъ разумъ, котораго нѣтъ у безсловесныхъ. Способность создавать общіе знаки (*слова*) и пользоваться ими для обозначенія предметовъ, обладающихъ опредѣленнымъ сходствомъ,—предполагаетъ способность различенія, опредѣленія и отвлеченія общихъ признаковъ; а въ этомъ-то и состоитъ пониманіе, или понятіе. Въ-третьихъ, наконецъ, способность слова, какъ средство общенія умовъ, показываетъ объективность разума, объективную универсальность мысли, независимую отъ границъ субъективнаго индивидуальнаго сознанія.

Итакъ, пусть настоящее содержаніе нашего сознанія, какъ и содержаніе отдѣльныхъ нашихъ представленій и понятій всегда ограничено. Но точно такъ же, какъ понятія наши универсальны, или «каѳоличны», по своей логической формѣ, такъ и разумъ нашъ по своей логической, мыслительной способности, универсаленъ, т.-е. можетъ мыслить все возможное, не ограничиваясь даннымъ наличнымъ содержаніемъ нашего сознанія. И въ своей дѣятельности онъ стремится осуществить эту свою возможность, объективно понять и выразить *всю* безусловную, всеобъемлющую и всеобосновывающую истину, познать сущее въ его *всеединствѣ*. Осуществимъ ли такой идеалъ или нѣтъ, онъ несомнѣнно присущъ человѣческому разуму. Это доказываетъ намъ исторія этого разума и разсмотрѣніе его природы. Это допускаютъ и тѣ, кто, какъ Кантъ, признаютъ идеалъ разума неосуществимымъ во времени. Если природа нашего разума полагаетъ ему границы въ его

познанія, то она же заставляетъ его вѣчно стремиться къ истинѣ внѣ этихъ границъ; и отказаться отъ такого стремленія значило бы отречься не отъ субъективной личной мечты, а отъ подлиннаго идеала разума, органически свойственнаго ему по самой его природѣ.

7.

Но въ такомъ случаѣ, если стремленіе къ познанію безусловной истины коренится въ самомъ существѣ нашего познающаго духа, если философія необходима, если умозрѣніе неизбѣжно, то почему оно не можетъ достигнуть своей цѣли, почему философія не можетъ быть единой, какъ сама истина, единой хотя бы въ томъ смыслѣ, въ какомъ можно признать единство научнаго знанія? Почему философія, въ отличіе отъ науки, вѣчно распадается на множество противорѣчащихъ другъ другу ученій, и въ чемъ смыслъ этого противорѣчія? Могучее неистребимое влеченіе движетъ нашъ разумъ къ идеальной цѣли, и движеніе это неизбѣжно останавливается и дробится невидимымъ, роковымъ препятствіемъ,—борьба, столь художественно изображенная Тютчевымъ въ его стихотвореніи:

Смотри, какъ облакомъ живымъ
Фонтанъ сіяющій клубится,
Какъ пламенѣетъ, какъ дробится
Его на солнцѣ влажный дымъ.
Лучомъ поднявшись къ небу, онъ
Коснулся высоты завѣтной
И снова пылью огнецвѣтной
Ниспасть на землю осужденъ.
О смертной мысли водометъ,
О водометъ неистощимый!
Какой законъ непостижимый
Тебя стремитъ, тебя мятетъ?
Какъ жадно къ небу рвешься ты!
Но длань незримо-роковая,
Твой лучъ упорный преломляя,
Свергаетъ въ брызгахъ съ высоты.

Что же значитъ это стремленіе къ недостижимой цѣли, этотъ идеалъ Истины, идеалъ абсолютнаго, отъ котораго нашъ разумъ не можетъ отказаться и котораго онъ никогда не можетъ достичь? Таковъ жребій человѣческой мысли. Но неужели же въ самомъ возвышенномъ и глубокомъ изъ своихъ стремленій она оказывается неразумной и осужденной на неразуміе?

8

Сознаніе идеала дано человѣку, и въ этомъ сознаніи — та сила, которая окрыляетъ его мысль, поднимаетъ ее ввысь; но это же сознаніе указываетъ ему все различіе идеала отъ того, чѣмъ онъ въ дѣйствительности обладаетъ. Пока онъ видитъ это различіе, онъ не теряетъ сознанія идеала и продолжаетъ къ нему стремиться. Но тамъ, гдѣ сознаніе различія теряется, гдѣ люди принимаютъ за самый идеалъ тѣ отраженія его, какія они находятъ въ собственномъ духѣ, въ собственной своей мысли, тамъ теряется и сознаніе идеала Его мѣсто занимаютъ эти многообразныя обманчивыя отраженія, различныя въ различныхъ умахъ, и то, что было *образомъ истины*, становится обманчивымъ призракомъ. Здѣсь останавливается и стремленіе ввысь, къ идеалу: тамъ, гдѣ «смертная мысль» мнитъ себя въ обладаніи имъ, гдѣ она себя съ нимъ отожествляетъ, тамъ именно она и «свергается въ брызгахъ» съ своей воображаемой высоты.

Философія, по точному смыслу этого слова, не есть «премудрость», т.-е. идеальное, совершенное вѣдѣніе, а только «любовь къ мудрости» И самое цѣнное, что есть въ философіи, это именно сама философія— высшее, жизненное, идеальное влеченіе нашего познающаго духа къ Истинѣ, стремленіе «войти въ разумъ Истины», какъ выражался Вл. Соловьевъ. Такое стремленіе не можетъ быть безплоднымъ, ибо оно вызвано самымъ образомъ этой универсальной Истины, который внутренно присущъ нашему разуму, какъ идеалъ, направляющій его познавательную дѣятельность. Пусть «смертной мысли водометъ» не достигаетъ неба—въ каждой каплѣ его отражается солнце, играютъ и преломляются небесные лучи. Въ каждомъ истинно-философскомъ ученіи при всѣхъ его временныхъ особенностяхъ отражается тотъ или другой образъ Истины; и въ многогранной призмѣ человѣческаго разума ея свѣтъ преломляется и разлагается на множество лучей. Но философія не удовлетворяется отдѣльными лучами, она ищетъ цѣлаго. даже тамъ, гдѣ принимаетъ за цѣлое частное отраженіе. И это стремленіе къ цѣлому есть жизненный нервъ философіи, источникъ ея творческихъ замысловъ, ея вѣры и вмѣстѣ ея скептицизма, ея постояннаго сомнѣнія, постоянной критики всего достигнутаго. Вдохновляемая этимъ стремленіемъ, истинная философія показываетъ намъ относительность, ограниченность нашихъ дѣйствительныхъ знаній и вмѣстѣ объединяетъ ихъ, осмысливаетъ ихъ самою идеей цѣлаго. Ея сила сказывается и въ умозрительномъ творчествѣ, посредствомъ котораго она созидаетъ образы всеединой Истины; и она сказывается въ сомнѣніи, въ критикѣ, въ самомъ

отрицаніи лжи, или неполной истины, выдающей себя за цѣлое. Это влеченіе къ Истинѣ, составляющее самую суть философіи, опредѣляетъ собою ея значеніе не только въ развитіи человѣческихъ знаній, но и въ развитіи человѣческаго духа вообще: философія, будучи идеальной образующей силой, является вмѣстѣ съ тѣмъ величайшей освобождающей силой человѣчества, снимающей съ него оковы духовнаго рабства, указывающей ему путь истинной свободы.

9.

Этимъ опредѣляется значеніе философіи и вмѣстѣ — задачи ея изученія. Ясно, что мы должны изучать ее въ ея дѣйствительности, въ ея исторіи. Мы должны учиться понимать ее въ ея созиданіи и разрушеніи, во всемъ томъ, что было сдѣлано ею, порождено ею—въ смѣломъ полетѣ умозрѣнія, въ творческомъ синтезѣ человѣческихъ знаній, въ анализѣ познавательныхъ процессовъ и нравственныхъ явленій, въ критикѣ, въ сомнѣніи, въ самомъ отрицаніи. Въ такомъ изученіи мы найдемъ отвѣтъ и на тотъ вопросъ, который ставится намъ различіями и противорѣчіями отдѣльныхъ ученій: эти различія и противорѣчія отдѣльныхъ философій свидѣтельствуютъ объ истинности самой *философіи* въ нихъ, объ ея неподдѣльности и правдивости. Изучая ихъ, мы убѣждаемся въ томъ, что эти различія и противорѣчія не случайны и не сводятся къ простымъ особенностямъ умственнаго склада отдѣльныхъ мыслителей, но что они коренятся въ самой природѣ человѣческаго разума, въ его отношеніи къ конечному предмету его познанія. Существуютъ нѣкоторыя общія формы міропониманія, общія идеи, которыя переходятъ изъ вѣка въ вѣкъ, общія противоположности, которыя ведутъ къ міровымъ спорамъ: идеализмъ и реализмъ, матеріализмъ и спиритуализмъ, дуализмъ и монизмъ, эмпиризмъ и раціонализмъ, скептицизмъ, чтобы не называть другихъ. Все это такія категоріи, такія основныя направленія философскаго разума, которыя существуютъ издавна; есть также отдѣльныя ступени или формы развитія такихъ направленій, которыя имѣютъ общее, классическое значеніе, напр., картезіанство, платонизмъ. При всей недостаточности отдѣльныхъ изъ этихъ формъ, при всей односторонности отдѣльныхъ направленій, они явно имѣютъ объективныя основанія, поскольку они съ тѣми или другими измѣненіями сохраняютъ пребывающее значеніе въ смѣнѣ временъ, несмотря на развитіе мысли и знаній. И потому задача научнаго изученія философіи состоитъ прежде всего въ томъ, чтобы понять объективныя основанія, внутреннюю необходимость

этихъ формъ и направленій. А для этого еще недостаточно понять ту, заключающуюся въ нихъ «крупицу Истины», которая, какъ говорятъ, содержится и во всякомъ человѣческомъ заблужденіи: надо понять *философію* этихъ философій, ихъ дѣйствительное, жизненное отношеніе къ Истинѣ. Надо разсматривать ихъ не съ точки зрѣнія того или другого ученія, признаваемаго нами за истинное, а стремиться къ пониманію возможно болѣе объективному, имманентному, стараясь понять, какимъ образомъ тѣ или другіе философы видѣли образъ сущей и всеединой Истины въ своихъ концепціяхъ.

10

Такое изученіе философіи имѣетъ величайшій интересъ и для исторіи человѣческаго духа и, прежде всего, для самой философіи, показывая необходимость всеобъемлющаго философскаго синтеза и, вмѣстѣ, подготовляя критически такой синтезъ. Въ этомъ смыслѣ научное изученіе философіи можетъ считаться однимъ изъ величайшихъ философскихъ пріобрѣтеній истекшаго столѣтія.

Систематически изучая своихъ предшественниковъ, Аристотель построилъ свою метафизику, которая представляетъ сводъ конечныхъ проблемъ греческаго умозрѣнія,—проблемъ, не вымышленныхъ Аристотелемъ, а заданныхъ всей предшествовавшей исторіей мысли. Онъ стремится обобщить, обработать ихъ, но прежде всего—понять ихъ объективно. И если онъ не даетъ конечнаго ихъ рѣшенія, то, все же, онъ выясняетъ ихъ объективно, на основаніи тщательнаго анализа предшествовавшихъ ученій во всемъ ихъ различіи и взаимномъ разногласіи. И первымъ условіемъ научной разработки метафизики является тщательное объективное изученіе ея дѣйствительныхъ проблемъ въ ихъ происхожденіи и развитіи, при чемъ, конечно, современной мысли приходится строить на несравненно болѣе широкомъ основаніи, считаться съ новыми и болѣе сложными проблемами, углубленными критической разработкой. Если исторія философіи есть наука, описывающая и объясняющая конкретное возникновеніе и развитіе философскихъ идей, то элементарная метафизика есть *отвлеченная идеологія* (ученіе объ идеяхъ), какъ наука, дающая систематическій анализъ основныхъ идей о Сущемъ, основныхъ, наиболѣе общихъ и необходимыхъ способовъ его пониманія. При этомъ, теперь, какъ и во времена Аристотеля, исторія философіи даетъ метафизикѣ матеріалъ для ея анализа, съ тою разницей, что въ наши дни этотъ матеріалъ не только безконечно обильнѣе, но и несравненно болѣе тщательно разработанъ.

Въ теченіе своего многовѣкового развитія, въ великомъ разнообразіи философскихъ ученій человѣческая мысль дала множество выраженій для нѣкоторыхъ основныхъ, изъ вѣка въ вѣкъ повторяющихся способовъ или формъ пониманія истины. И хотя отдѣльныхъ ученій и міросозерцаній существуетъ величайшее множество, при чемъ ихъ индивидуальныя различія нерѣдко имѣютъ большое внутреннее значеніе, они, тѣмъ не менѣе, допускаютъ извѣстную классификацію по тѣмъ или другимъ общимъ признакамъ: ибо наиболѣе общія основныя понятія о Сущемъ, которымъ соотвѣтствуютъ общія философскія концепціи, могутъ быть сведены къ сравнительно весьма немногимъ идеямъ, предзаложеннымъ въ самыхъ основныхъ отношеніяхъ нашего разума къ познаваемому, *въ самой объективной логикѣ чистаго разума.*

Мы можемъ, подобно Гегелю, пытаться строить такую логику чисто діалектически, путемъ дедукціи ея основныхъ категорій или наиболѣе общихъ умственныхъ формъ; но такая отвлеченная система во всякомъ случаѣ нуждается въ провѣркѣ. А потому прежде чѣмъ ее строить и хотя бы для того, чтобы ее строить правильно, мы должны разсмотрѣть всѣ тѣ различные способы, какими человѣческая мысль въ теченіе своего развитія опредѣляетъ свое отношеніе къ Сущему. Мы должны не выдумывать свою собственную субъективную метафизику, а изучать ее вмѣстѣ съ философіей, изучать тѣ объективныя метафизическія проблемы, которыя ставились человѣческому разуму, и тѣ способы, какими онъ ихъ рѣшалъ.

Нерѣдко приходится слышать жалобы на «историцизмъ», опасенія за то, чтобъ оригинальность личной философской мысли не пострадала отъ такого рода историческаго изученія. Но философія ищетъ истины, а не оригинальности. *Самостоятельность* философскаго творчества опредѣляется не субъективнымъ произволомъ, не отсутствіемъ правильнаго образованія и положительныхъ знаній, а глубиною, искренностью, неподкупностью философскаго интереса и широтою замысла.

11.

Научное изученіе философіи тѣсно связано съ общимъ развитіемъ историческихъ и филологическихъ знаній, но на степень самостоятельной философской дисциплины оно было впервые возведено *Гегелемъ*. Этотъ мыслитель впервые попытался оправдать исторію философіи передъ судомъ самой философской мысли и понять эту исторію, какъ процессъ цѣлостнаго и логически послѣдовательнаго развитія, всѣ моменты котораго въ самыхъ своихъ взаимныхъ различіяхъ и противорѣчіяхъ представляются разумными и необходимыми въ своемъ соотно-

шеніи, въ цѣломъ. Въ своей «Логикѣ» Гегель пытается вывести a priori изъ чистой мысли совокупность наиболѣе общихъ понятій или «категорій», посредствомъ которыхъ мы мыслимъ и познаемъ все существующее, при чемъ онъ показываетъ, что всѣ эти категоріи составляютъ одно логически связанное цѣлое: мы не можемъ взять одну изъ нихъ, какъ нѣчто безотносительно данное, абсолютное, отвлеченное отъ прочихъ, безъ того, чтобъ она не ускользнула изъ нашихъ рукъ, разложившись во внутреннемъ противорѣчіи, перейдя въ собственное отрицаніе. Когда мы останавливаемся на одной какой-либо категоріи, на одномъ какомъ-либо отвлеченномъ опредѣленіи сущаго, напр., бытія, генезиса, субсганціи, единства, множества и т д., и утверждаемъ его въ его отвлеченности независимо отъ другихъ идей, логически съ нимъ связанныхъ, такое опредѣленіе, въ силу внутреннеи логики самой мысли, неизбѣжно разлагается, переходитъ въ свою противоположность. Эта послѣдняя имѣетъ такую же судьбу: мысль посредствомъ отрицанія переходитъ къ третьему высшему опредѣленію, заключающему въ себѣ синтезъ перваго опредѣленія съ его противоположнымъ. Такъ, отъ опредѣленія къ опредѣленію, отъ одной отвлеченной категоріи къ другой строится вся совокупность, вся система чистыхъ понятій «Логики» Гегеля въ ея послѣдовательности И вся исторія философіи объясняется съ точки зрѣнія этой «Логики»: человѣческая мысль въ своемъ цѣломъ совершаетъ тотъ же кругъ развитія, точно такъ же необходимо переходитъ отъ одной отвлеченной концепціи къ другой, какъ и при априорномъ построеніи «Системы логики». И какъ въ этой послѣдней необходимы и логичны діалектическіе переходы отъ одной противоположности къ другой, такъ точно необходимы они и въ цѣломъ человѣческой мысли, которая не можетъ ограничиться тою или другою частною отвлеченною идеей или концепціей истины. Въ борьбѣ философскихъ ученій, въ ихъ противорѣчіяхъ, ихъ преемственной смѣнѣ сказывается логическое закономѣрное движеніе, которое имѣетъ своею конечною цѣлью *самосознаніе чистаго разума*: выраженіемъ такого самосознанія и была для Гегеля его собственная система.

«Я утверждаю,—говоритъ Гегель въ своей «Исторіи философіи» (I, 43),—что порядокъ послѣдовательности системъ философіи въ исторіи есть тотъ же, что въ отвлеченной дедукціи логическихъ опредѣленій Идеи (бытіе, генезисъ, существованіе, для себя бытіе, количество, мѣра, сущность и явленіе, субстанція, причинность, взаимодѣйствіе, цѣль). Я утверждаю, что если мы обнажимъ основныя понятія появившихся въ исторіи философіи системъ отъ особенностей, касающихся ихъ внѣшняго строенія, то получатся послѣдовательныя ступе-

ни опредѣленія самой Идеи въ ея логическомъ понятіи. И, наоборотъ, —процессъ логическаго развитія, взятый самъ по себѣ, представляетъ, по своимъ основнымъ моментамъ. послѣдовательность историческихъ явленій. *Однако совершенно невозможно сводить каждую философскую систему къ какому-либо одному основному логическому понятію*» —существенная оговорка, которая оправдываетъ фактическое отсутствіе параллелизма между исторіей и «Логикой» Гегеля.

Здѣсь не мѣсто вступать въ критическую оцѣнку достоинствъ и недостатковъ этого ученія, былая слава котораго можетъ сравниться развѣ съ тѣмъ почти всеобщимъ забвеніемъ и непониманіемъ, которому оно подвергается въ наши дни. «Панлогизмъ» Гегеля—его ученіе объ абсолютномъ тожествѣ мышленія и бытія, его отожествленіе сущей истины съ тою логическою мыслью, которою оно опредѣляется—страдаетъ крайнею отвлеченностью. Гегель прекрасно раскрылъ ложную отвлеченность всѣхъ частныхъ опредѣленій или концепцій, которыя утверждаются какъ нѣчто абсолютное, безотносительное, самодовлѣющее; но и его собственная концепція, его всеобъемлющая «идея всѣхъ идей» или «понятіе всѣхъ понятій», есть точно такая же ложная отвлеченность, которую ждала судьба всѣхъ подобныхъ отвлеченностей —діалектическое разложеніе. Этотъ общій недостатокъ ученія Гегеля отразился и на его пониманіи философіи вообще, и на его истолкованіи ея исторіи, которое также оказалось недостаточнымъ по своей отвлеченности, несмотря на замѣчательный даръ историческаго пониманія, отличавшій великаго нѣмецкаго мыслителя.

Гегель видѣлъ въ своей системѣ конечное завершеніе всей философіи и потому считалъ возможнымъ познать исторію философіи какъ одинъ цѣлостный и законченный логическій процессъ, построить ее такъ же, какъ онъ строилъ свою систему изъ чистаго разума, хотя система эта отправляется отъ отвлеченнѣйшаго чистаго понятія, а философская мысль начинала съ конкретнаго и матеріальнаго,—съ физическаго міра. Но мы знаемъ, что Гегелемъ философія не кончилась, что процессъ ея развитія не законченъ и едва ли можетъ быть законченъ въ опредѣленный историческій моментъ; и тѣмъ не менѣе *идеалъ* конечнаго синтеза, который не долженъ быть отожествляемъ съ какой-либо готовой, наличной системой, идеалъ, къ которому отъ начала стремится философія, заставляетъ ея историка *мыслить* ея развитіе, какъ осмысленное, цѣлесообразное и постольку цѣлостное во всемъ его богатствѣ и многообразіи отдѣльныхъ ученій и стараться понять историческую и логическую необходимость, связь и осмысленную разумность отдѣльныхъ моментовъ этого развитія. *Это* осталось и останется отъ Гегеля.

Исторія философіи не есть процессъ діалектическаго развитія отвлеченной мысли и не опредѣляется однимъ движеніемъ чистыхъ понятій; въ ней развивается конкретный разумъ человѣчества, въ совокупности своихъ познавательныхъ функцій и въ творческой дѣятельности отдѣльныхъ индивидуальныхъ умовъ. И отдѣльныя философскія ученія несомнѣнно представляютъ собою нѣчто несравненно болѣе конкретное, нежели развитіе той или другой отвлеченной категоріи. Если въ нихъ и получаетъ преимущественное или хотя бы исключительное развитіе какое-либо частное опредѣленіе, частный моментъ, то все же каждое изъ нихъ въ самой односторонности своей стремится къ цѣлостному пониманію Истины и по-своему выражаетъ тотъ или другой мысленный образъ ея, или *идею Истины*, то или другое *философское* отношеніе къ ней разума. И при изученіи отдѣльныхъ системъ или ученій мы должны прежде всего стремиться понять въ нихъ именно то, что въ нихъ всего дороже для самихъ ихъ создателей, ихъ философію, *ихъ образъ Истины*. Но этого мало: процессъ развитія философской мысли тѣсно связанъ съ общимъ процессомъ историческаго культурнаго развитія, при чемъ онъ нерѣдко задерживается въ зависимости отъ историческихъ условій, испытываетъ уклоненія, благодаря имъ. Отдѣльныя ученія, поэтому, несмотря на дѣйствительную, иногда глубокую философію, въ нихъ заключающуюся, суть все же *историческіе* моменты познанія Истины и не могутъ разсматриваться какъ чисто логическіе моменты въ движеніи какой-то безличной мысли. Напротивъ того, они имѣютъ индивидуальный характеръ, и при ихъ объясненіи историку приходится считаться со всѣми условіями мѣста и времени и съ личностью ихъ творца—и это даже тамъ, гдѣ такія ученія получаютъ общее, классическое значеніе, выражая собою общечеловѣческія формы міросозерцанія. Наконецъ, противъ отвлеченно-діалектическаго способа истолкованія исторіи философіи слѣдуетъ указать на тѣсную зависимость философской мысли отъ степени развитія научныхъ знаній и духовной культуры—нравственнаго и религіознаго сознанія. Ибо въ своемъ стремленіи къ объединенію человѣческихъ знаній и къ цѣлостному міропониманію философія должна, такъ или иначе, считаться и съ наукою, и съ религіей, и съ результатами научнаго знанія, и съ фактами нравственнаго сознанія. Нѣкогда философія обнимала въ себѣ науку, и теперь, когда наука эмансипировалась отъ философіи, никто не станетъ отрицать ихъ тѣсной связи и взаимодѣйствія, которое всегда будетъ существовать между ними. Правда, и въ наукѣ можно прослѣдить эволюцію философскихъ идей, но наука имѣетъ свои точные методы познанія явленій, отличные отъ умо-

зрѣнія [1]). Вліяніе философскихъ идей могущественно сказывается и въ религіозныхъ ученіяхъ—въ области богословія. Однако не философія опредѣляетъ собою живое конкретное содержаніе религіознаго сознанія, а наоборотъ, это послѣднее подчиняетъ себѣ и философскіе элементы богословія. Все это однако нисколько не упраздняетъ значенія чисто-философскаго изслѣдованія идей или понятій, лежащихъ въ основаніи отдѣльныхъ системъ, въ ихъ діалектикѣ—въ ихъ логическомъ развитіи, ихъ внутреннемъ соотношеніи. Но это заставляетъ насъ требовать историческаго изученія философіи и не допускать априорнаго построенія ея исторіи.

12.

Философію слѣдуетъ изучать исторически, въ связи съ общей культурой; каждое отдѣльное ученіе должно быть понято въ своемъ отношеніи къ другимъ ученіямъ ему современнымъ, предшествующимъ и послѣдующимъ, къ умственнымъ и нравственнымъ теченіямъ вѣка, къ общему міросозерцанію эпохи. Но за такимъ историческимъ изученіемъ стоитъ вполнѣ законный философскій интересъ, безъ котораго самое историческое знаніе было бы существенно неполнымъ и неосмысленнымъ, не объясняя намъ самыхъ глубокихъ разумныхъ основаній отдѣльныхъ ученій и развертывая передъ нами лишь пеструю вереницу разнообразныхъ, противорѣчивыхъ и причудливыхъ построеній. Понять смыслъ ихъ различій, оправдать философію въ самыхъ этихъ различіяхъ—такова задача научнаго и философскаго изученія исторіи человѣческой мысли. И поэтому, если при первомъ взглядѣ на исторію философіи намъ кажется, что различія и противорѣчія системъ или ученій свидѣтельствуютъ противъ возможности философіи, и ближайшимъ образомъ противъ возможности философіи умозрительной или метафизики, то научное изученіе, объясняя намъ необходимость такихъ различій и вмѣстѣ ихъ разумныя основанія, показываетъ намъ и необходимость и разумность умозрительной философіи, доказываетъ возможность и необходимость систематической идеологіи или науки идей.

Такимъ образомъ исторія философіи служитъ оправданіемъ философіи. Но, помимо теоретическихъ возраженій, противъ философіи вообще и противъ философіи умозрительной въ особенности, нерѣдко выставляются возраженія практическія—указываютъ на безполезность, без-

---

[1]) См. превосходную статью В. И. Вернадскаго о научномъ міросозерцаніи въ „Вопросахъ Философіи“ 1903.

плодность умозрѣнія, этой сухой смоковницы евангельской, этой virgo Deo consecrata, дѣвы, посвященной Богу и обреченной на вѣчное безплодіе, какъ называетъ Бэконъ метафизику.

Утилитарныя возраженія противъ чистаго знанія могутъ казаться низменными: оно представляетъ собою прежде всего не *полезность*, а *цѣнность*. Но вопросъ о практическомъ значеніи философіи въ высшемъ и общемъ смыслѣ есть, тѣмъ не менѣе, важный и законный вопросъ. Пусть чистая философія не представляетъ никакой непосредственной полезности въ виду какихъ-либо внѣшнихъ цѣлей: развѣ это не доказываетъ, что она является цѣнною сама по себѣ, какъ это указывалъ уже Аристотель? Если она не служитъ средствомъ для прикладныхъ цѣлей, то не полагаетъ ли она сама высшія и общія цѣли человѣческому разуму, ставя передъ нимъ идеалъ цѣлостнаго знанія? Пусть она является наукой *идеальной*,—именно поэтому практическое, направляющее дѣйствіе ея было такъ велико и сказывалось не только въ области знанія, въ области всѣхъ прочихъ реальныхъ наукъ, но и во всѣхъ тѣхъ областяхъ человѣческаго дѣйствія, которыя опредѣляются идеями, принципами, общими разумными началами. И этому опять-таки учитъ исторія философіи.

Если уже простое разсужденіе убѣждаетъ насъ въ томъ, что, при теперешнемъ дробленіи и спеціализаціи научныхъ дисциплинъ, каждый ученый, желающій осмысленно разрабатывать какую-либо отдѣльную отрасль науки, долженъ сознавать то мѣсто, какое она занимаетъ въ совокупности человѣческихъ знаній, ту высшую цѣль, которой она служитъ, то исторія философіи показываетъ намъ, какимъ образомъ философія служила въ дѣйствительности осмысленному объединенію человѣческихъ знаній, вырабатывала общіе направляющіе и методологическіе принципы, ставя передъ разумомъ человѣческимъ требованіе цѣлостнаго міропониманія, безъ котораго невозможно и правильное, разумное разрѣшеніе высшихъ практическихъ и нравственныхъ задачъ.

Но этого мало. Дѣйствіе философіи не ограничивалось одною теоретическою областью. Исторія показываетъ намъ ее въ качествѣ великой и могущественной духовной силы, въ качествѣ одного изъ факторовъ всемірноисторическаго процесса. И тѣмъ самымъ она учитъ насъ тому, что тотъ *идеалъ* истины, которому служитъ философія, есть *реальная* образующая сила. Греческая философія создала ту «эллинскую образованность», которая стала всемірной образованностью, греческая философія сообщила этой «образованности» ея запасъ общихъ идей, сдѣлавшихъ ее универсальной; и она впервые формулировала тотъ идеалъ *человѣчества*, всечеловѣческаго братства и *всечеловѣче-*

скаго единства, которому впослѣдствіи христіанство дало религіозную, реально-мистическую основу, а Римъ попытался дать практическое осуществленіе въ всемірномъ государствѣ. Такимъ образомъ «безполезнѣйшая изъ всѣхъ наукъ» не только открыла человѣчеству новый міръ духовныхъ цѣнностей, но создала новый міръ общечеловѣческаго просвѣщенія; она возбудила самосознаніе человѣчества и послужила его духовному объединенію. И естественно, что въ высшемъ ея началѣ, въ началѣ Разума, Слова, христіанство обрѣло формулу для выраженія своего универсальнаго принципа. Исторія показываетъ намъ что̀ дала философія христіанской мысли, какъ послужила она школой мысли средневѣковой, какъ возродила и обновила она духовныя силы европейскаго человѣчества, освободивъ его мысль отъ догматическихъ путъ, послѣ того какъ средневѣковое христіанство уклонилось отъ первоначальныхъ чистыхъ нормъ и застыло въ временныхъ, полуязыческихъ формахъ. Великое духовное движеніе, начавшееся съ эпохи возрожденія, не остановилось до нашихъ дней и не остановится, пока человѣчество будетъ жить и мыслить, пока идеалъ истины будетъ стоять передъ нимъ. И мы видимъ, какъ свѣтлая и образующая сила этого идеала, дѣйствующая черезъ собирательную мысль человѣчества, проникаетъ все шире и глубже, освѣщая человѣку путь изслѣдованія и познанія и путь разумно-нравственной дѣятельности въ области личнаго и общественнаго дѣланія.

ГЛАВА I.

Изученіе древней философіи. Ея источники. Три періода ея развитія.

Значеніе древней философіи въ историческомъ изученіи европейской мысли.

Исторія философіи, какъ и общая исторія Европы, дѣлится на три періода—древній, средневѣковый и новый, хотя, конечно, рѣзкихъ граней между этими періодами проводить нельзя и между ними наблюдаются переходныя эпохи—первые вѣка христіанской мысли, предшествующіе средневѣковью, и такъ называемая эпоха возрожденія, стоящая на порогѣ новой европейской культуры.

Поскольку наука и философія первыхъ вѣковъ нашей эры была греческой, христіанская мысль и христіанское умозрительное догматическое ученіе выработались подъ двоякимъ воздѣйствіемъ христіанскаго вѣрованія и греческой мысли—главнымъ образомъ позднѣйшаго платонизма, господствовавшаго въ ту эпоху, а средневѣковая философія стояла подъ двойственнымъ вліяніемъ церковнаго догмата и школьныхъ традицій античной мысли—неоплатониковъ и Аристотеля, вліяніе котораго постоянно усиливалось по мѣрѣ ознакомленія съ нимъ. Философское движеніе эпохи возрожденія опредѣляется прежде всего эмансипаціей отъ церковнаго и школьнаго догматизма, возвращеніемъ къ античному міросозерцанію подъ вліяніемъ ознакомленія съ подлинными твореніями древнихъ—главнымъ образомъ Платона, который получаетъ преобладающее вліяніе. Основными факторами новой культуры являются античная культура съ ея литературой, искусствомъ, философіей и христіанство, при чемъ религіозная реформація освобождаетъ отъ догматизма и самую религіозную мысль, провозглашая и здѣсь начало личнаго убѣжденія, личнаго опыта и свободнаго изслѣдованія, которое окончательно утверждается и въ области научной и философ-

ской. Но если новое умозрѣніе освобождается отъ старыхъ догматическихъ рамокъ, отъ господства школьныхъ авторитетовъ и школьныхъ традицій, то органическая связь и преемство съ античной и средневѣковой мыслью, съ античной культурой и христіанствомъ остаются неразрывными, и въ самыхъ смѣлыхъ умозрѣніяхъ метафизиковъ XVII в., принципіально отвергающихъ какія - либо внѣшнія предпосылки и пытающихся построить свои системы чисто раціональнымъ умозрительнымъ путемъ. легко прослѣдить могущественное вліяніе античныхъ и средневѣковыхъ идей и ученій. То же слѣдуетъ сказать и объ ученіяхъ XVIII и XIX вѣка. И такимъ образомъ изученіе древней философіи, составляющей основаніе всей европейской мысли въ ея историческомъ развитіи, является существенно необходимымъ для историческаго и философскаго образованія нашихъ дней. Изучать ее долженъ всякій, кто желаетъ понять и усвоить работу европейской мысли и разобраться въ основныхъ проблемахъ философіи

По новой философіи, начиная съ Бэкона Веруламскаго въ Англіи и Декарта на континентѣ, мы имѣемъ рядъ превосходныхъ спеціальныхъ изслѣдованій и общихъ трудовъ, показывающихъ возникновеніе отдѣльныхъ философскихъ построеній въ общемъ ходѣ развитія европейской мысли. Средневѣковая философія, связанная церковнымъ и схоластическимъ догматизмомъ, представляла меньшій положительный интересъ для современной мысли и благодаря самой громадности матеріала, чуждаго намъ по духу и формѣ, разработана все еще недостаточно. Здѣсь требуется прежде всего тщательная детальная монографическая разработка огромнаго матеріала, безъ чего немыслимо правильное пониманіе и воспроизведеніе общаго процесса. Общія изложенія поэтому не удовлетворяютъ до сихъ поръ научнымъ требованіямъ и далеко уступаютъ выдающимся трудамъ по исторіи новой и древней философіи, какъ по полнотѣ историческаго знанія, такъ и по глубинѣ историческаго и философскаго пониманія. Исключеніе составляетъ ранняя эпоха христіанской мысли, надъ изученіемъ которой трудились столько поколѣній ученыхъ историковъ церкви и христіанскаго богословія.

Всего болѣе сдѣлано было однако въ области изученія древней философіи, которая представляетъ сравнительно ограниченный, но въ высшей степени цѣнный матеріалъ, подвергавшійся самой тщательной разработкѣ въ теченіе множества вѣковъ. Правда, самая ограниченность этого матеріала и его фрагментарность обусловливаютъ нѣкоторые существенные, пока еще невосполнимые пробѣлы въ нашихъ знаніяхъ; но въ общихъ чертахъ ходъ развитія античной мысли, совер-

шившій законченный кругъ, доступенъ объективному научному и философскому пониманію, уясняясь все болѣе и болѣе въ трудахъ современныхъ изслѣдователей.

Разработка древней философіи съ XVIII в.

Начало научнаго и систематическаго изученія греческой философіи *въ современномъ смыслѣ* этого слова можно пріурочивать къ XVIII в., хотя оно было подготовлено занятіями болѣе раннихъ гуманистовъ, отчасти—трудами самихъ древнихъ, о которыхъ мы скажемъ ниже. Первымъ выдающимся ученымъ критическимъ трудомъ является книга Брукера (Brucker, Historia critica philosophiae), первый томъ которой вышелъ въ 1742 году. Затѣмъ слѣдуютъ труды Тидемана, Буле, Мейнерса и кантіанцевъ Рейнгольда и Теннемана; книга послѣдняго долго сохраняла свое значеніе, несмотря на односторонность оцѣнки ученій съ исключительно Кантовской точки зрѣнія

Въ разработкѣ древней философіи въ теченіе XIX в., на ряду съ вліяніемъ новыхъ идеалистическихъ системъ. стоявшихъ на точкѣ зрѣнія духовнаго эволюціонизма или генетическаго развитія, сказалось могущественное развитіе новаго гуманизма съ конца XVIII в. Эти два теченія—нѣмецкаго идеализма и новаго гуманизма, тѣсно связанныя между собою отъ начала, вызвали общій расцвѣтъ историческихъ и филологическихъ наукъ вообще и въ частности изученія классической древности. Особенно плодотворнымъ оказалось сочетаніе философскаго идеализма и научно-филологическаго гуманизма въ изученіи греческой философіи, какъ это видно у Гегеля и Шлейермахера—корифеевъ умственнаго движенія. Если стремленіе Гегеля—*познать* философію въ ея исторіи, какъ единый и законченный логическій процессъ—представлялось осуществимымъ лишь при томъ ошибочномъ предположеніи, что сама система Гегеля есть окончательное завершеніе философіи, то въ частности, развитіе античной мысли дѣйствительно представляетъ законченный кругъ и вмѣстѣ заключаетъ въ себѣ послѣдовательный, внутренно-необходимый переходъ къ послѣдующему развитію религіозной мысли, которое зачинается съ перваго вѣка въ христіанской церкви. Односторонность діалектическаго построенія самаго историческаго процесса греческой философіи у Гегеля искупалась глубиной философскаго пониманія отдѣльныхъ моментовъ ея развитія и тѣмъ даромъ исторической дивинаціи, который былъ ему присущъ. Свободный отъ этой односторонности философъ-богословъ Шлейермахеръ, который тоже примыкалъ къ идеалистическому движенію, подвинулъ спеціальное изученіе древней философіи, и труды его по Платону, котораго онъ

перевелъ, снабдивъ свой переводъ цѣнными введеніями къ каждому діалогу, до сихъ поръ сохранили свое значеніе.

Къ этимъ двумъ мыслителямъ примыкаютъ въ разработкѣ древней философіи главнѣйшіе труды нѣмецкихъ ученыхъ и филологовъ истекшаго вѣка. За «Исторіей философіи» Шлейермахера (изданной по смерти его Риттеромъ въ 1839 г.) слѣдуютъ капитальные труды его учениковъ: Риттера (Ист. др. филос. 1-е изд., въ 4-хъ томахъ 1828—34; 2-е изд. 1836—39) и Брандиса (Handbuch der Gesch. d. griech.-romischen Philos. 1835—57 и Gesch. der Entwicklungen der griechischen Philosophie 1862—4), сохранившіе до сихъ поръ научную цѣнность. Изъ школы Гегеля, помимо трудовъ Марбаха и Бранисса (1842), вышла многотомная «Философія грековъ» Э. Целлера (съ 1844 г. до послѣднихъ лѣтъ въ рядѣ переработанныхъ изданій)—до сихъ поръ лучшее и самое полное, основное научное сочиненіе, представляющее критическій сводъ вѣковой ученой работы, цѣлой громадной литературы спеціальныхъ изслѣдованій, разросшихся въ теченіе вѣка Трудъ Целлера, постепенно переработывавшійся авторомъ и дополнявшійся въ рядѣ послѣдовательныхъ изданій вплоть до нашихъ дней, есть наиболѣе выдающееся научное произведеніе изъ всей историко-философской литературы вообще, соединяющее филологическую ученость съ объективной исторической и философской оцѣнкой, надолго сохранитъ свое научное значеніе и будетъ служить образцомъ для послѣдующихъ ученыхъ.

Другія общія изложенія, появившіяся послѣ Целлера, служатъ либо цѣлямъ преподаванія, либо стремятся исправить или дополнить по-своему изображеніе Целлера, уяснить греческую философію съ той или другой точки зрѣнія. Такова, напр., книга Гомперца «Греческіе мыслители» (Griechische Denker 1896,—пока два тома, кончая Платономъ), написанная съ точки зрѣнія философскаго позитивизма и разсматривающая греческую философію въ связи съ развитіемъ науки. Изъ *учебниковъ*, помимо черезчуръ сжатаго конспекта самого Целлера, служащаго пособіемъ къ его многотомному труду (Grundriss d. Gesch. d. griech. Philosophie, въ рус. пер. Очеркъ ист. греч. философіи Спб. 1886), мы назовемъ прекрасныя руководства Швеглера [Ист. греч. философіи въ исправленномъ (нѣм.) изданіи Köstlin'a 1882] и Виндельбанда (Исторія древней философіи въ рус. перев. подъ ред. проф. Введенскаго, Спб. 1902). Наиболѣе полныя библіографическія указанія можно найти въ «Очеркѣ Исторіи Философіи» Иберверга, при чемъ эти указанія постепенно пополняются въ рядѣ послѣдовательныхъ изданій (9 изд. 1903 г.).

На ряду съ общими изложеніями исторіи древней философіи существуетъ необозримая монографическая литература, посвященная критической разработкѣ источниковъ, изученію отдѣльныхъ памятниковъ

и фрагментовъ, отдѣльныхъ философовъ и школъ, развитію отдѣльныхъ идей и ученій. Нѣтъ спеціальнаго вопроса, нѣтъ философа, которому бы не былъ посвященъ рядъ изслѣдованій. Отдѣльныя изъ этихъ монографій представляютъ величайшую цѣнность (онѣ будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ); здѣсь можно говорить не о литературѣ, а о цѣлыхъ литературахъ: собраніе всего, что было написано о Платонѣ, напримѣръ, составило бы цѣлую библіотеку, увеличивающуюся ежемѣсячно. И, разумѣется, всякое научное общее изложеніе строится на основаніи детальныхъ изслѣдованій.

Мы ограничимся здѣсь лишь указаніемъ нѣкоторыхъ *цѣнныхъ* монографій, посвященныхъ разработкѣ общихъ вопросовъ или исторіи отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ. Prantl, Gesch d. Logik im Abendlande (I т., посвященный древней логикѣ, 1855); Siebeck, Gesch. d. Psychologie, 1 и 2. (1880—4); А. Ланге, Исторія Матеріализма (рус. перев. Страхова 1888); Baumker, Das Problem d. Materie (1890); M. Schasler, Kritische Geschichte d. Aesthetik (I, 1871); Исторіи этики Th. Ziegler'a (1881) и Kostlin'a (I, 1887); R. Pohlmann, Gesch. des antiken Kommunismus und Socialismus (1893—1901); E. Rohde, Psyche (2-е изд. 1898), превосходное изслѣдованіе о загробныхъ вѣрованіяхъ грековъ въ ихъ историческомъ развитіи. *По древнѣйшему* періоду до Сократа: Таннери (P. Tannery), Pour l'histoire de la science hellène [по русски подъ ред. проф. Введенскаго. Первые шаги древне-греческой науки (1902) съ переводомъ фрагментовъ], и Burnet, Early greek philosophy (1892). Поскольку греческую философію слѣдуетъ изучать въ связи съ общей исторіей Греціи и ея культурой, отсылаемъ къ историкамъ Греціи: лучшимъ изъ новѣйшихъ трудовъ является книга Eduard Meyer'a, Geschichte d. Alterthums, II—V (1892—1902).

Источники.

Чтобы уяснить себѣ значеніе научной разработки древней философіи, надо отдать себѣ ясный отчетъ въ характерѣ нашихъ источниковъ—самыхъ памятниковъ. Изъ произведеній великихъ философовъ, основателей школъ и системъ, лишь очень немногое сохранилось до насъ въ полнотѣ. Цѣликомъ до насъ дошли творенія Платона и значительная часть трудовъ Аристотеля (и притомъ трудовъ, не опубликованныхъ имъ при жизни, предназначавшихся для его школы, между тѣмъ какъ произведенія, изданныя и предназначавшіяся для большой публики, не сохранились). Вся философія до Сократа и философія раннихъ сократическихъ школъ представлена лишь косвенными свидѣтельствами позднѣйшихъ писателей и комментаторовъ и грудой фрагментовъ, извлеченныхъ изъ позднѣйшихъ цитатъ. Столь же фрагментарный характеръ носятъ источники по исторіи философіи послѣ Ари-

стотеля. Ранняя, средняя и новая Академія, школа Аристотеля, ранній и средній стоицизмъ—до стоиковъ римской эпохи (Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелія), раннее эпикурейство (до Филодема и Лукреція) и скептицизмъ извѣстны намъ почти исключительно черезъ посредство позднѣйшихъ писателей, и только нѣкоторые изъ позднѣйшихъ представителей названныхъ направленій до насъ сохранились въ своихъ произведеніяхъ. Въ нѣсколько лучшемъ положеніи находимся мы относительно философіи римскаго періода, стоицизма, позднѣйшаго платонизма и, въ особенности, неоплатонизма, хотя и здѣсь есть не мало пробѣловъ (напр., по исторіи новопиоагорейцевъ).

Собраніе матеріала.

При такихъ условіяхъ, чтобы возсоздать исторію греческой философіи, необходимо было 1) собрать и систематизировать всѣ наличные фрагменты, сохранившіеся отъ утраченныхъ произведеній греческихъ философовъ, подвергнувъ ихъ тщательному анализу со стороны текста, достовѣрности преданія, подлинности, 2) систематически собрать и критически изслѣдовать прямыя и косвенныя свидѣтельства, которыя, какъ и самые фрагменты, разсѣяны въ сохранившейся классической литературѣ отъ Платона до писателей позднѣйшей христіанской эпохи, у отцовъ церкви и даже у писателей Византійской эпохи, вплоть до Фотія: даже послѣ закрытія аѳинской школы императоромъ Юстиніаномъ въ 529 г.—роковой годъ въ исторіи древней философіи—мы находимъ выдающихся ученыхъ комментаторовъ Аристотеля: Симпликія (въ 530 г. по Р. Х.), Филопона, Асклепія, Олимпіодора (565).

Этотъ колоссальный трудъ былъ въ значительной части своей выполненъ совокупными усиліями филологовъ XIX в. и послужилъ основой научной историко-философской реконструкціи,—работа, поучительная для всякаго историка, не только по своимъ положительнымъ результатамъ, но и въ методологическомъ отношеніи, по строгости и точности своихъ критическихъ пріемовъ.

Фрагменты.

Фрагменты отдѣльныхъ философовъ много разъ собирались и издавались вмѣстѣ со всѣмъ доксографическимъ матеріаломъ, т.-е. съ собраніемъ свидѣтельствъ о древнихъ ученіяхъ,—въ особенности фрагменты раннихъ досократовскихъ философовъ, напр., Гераклита, которые столько разъ подвергались критической переработкѣ. До послѣдняго времени наиболѣе полнымъ собраніемъ такихъ фрагментовъ служило изданіе Муллаха (Mullach, Fragmenta philosophorum graecorum

въ трехъ томахъ, 1860—1881), во многихъ отношеніяхъ неудовлетворительное. Въ настоящее время появилось собраніе остатковъ досократовской литературы, составленное извѣстнымъ нѣмецкимъ ученымъ Германомъ Дильсомъ (Diels, Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1903), представляющее итогъ вѣковой работы и соединяющее фрагменты, біографическій и доксографическій матеріалъ во всей полнотѣ—все, что сохранилось въ древней литературѣ *отъ* досократовскихъ философовъ и *объ* нихъ [1]). Остатки древней стоической литературы входятъ въ монументальное изданіе v. Arnim'a (Fragmenta veterum stoicorum) (I, 1905, III, 1886), а эпикурейской—въ классическое изданіе Узенера (Usener, Epicurea 1887). Существуютъ и спеціальные труды, посвященные фрагментамъ отдѣльныхъ позднѣйшихъ философовъ.

Если значеніе и подлинность дошедшихъ до насъ фрагментовъ не подлежитъ одной общей оцѣнкѣ, то мы находимся не въ лучшихъ условіяхъ и относительно другихъ «косвенныхъ» источниковъ, доставляемыхъ намъ сочиненіями позднѣйшихъ философовъ и писателей. Мы разумѣемъ здѣсь: 1) *біографическій* матеріалъ, дошедшій до насъ главнымъ образомъ черезъ посредство Діогена Лаэрція (10 книгъ о жизни, ученіи и изреченіяхъ философовъ), и 2) обширный «доксографическій» матеріалъ (доксографія—описаніе «мнѣній» или ученій философовъ).

Доксографическій матеріалъ.

Этотъ послѣдній встрѣчается прежде всего въ сочиненіяхъ Платона, Аристотеля, его учениковъ (главнымъ образомъ Ѳеофраста), его позднѣйшихъ комментаторовъ. Затѣмъ онъ собирается и сохраняется въ особыхъ компилятивныхъ сборникахъ, изъ которыхъ литераторы позднѣйшей эпохи, греческіе и римскіе, язычники и христіане, черпали свою ученость и свои цитаты.

Свидѣтельства Платона и Аристотеля о своихъ предшественникахъ представляютъ особую цѣнность. И тотъ и другой были вполнѣ освѣдомленными и компетентными судьями, но при разсмотрѣніи своихъ предшественниковъ они преслѣдуютъ не догматическій, а критическій интересъ. Величайшій систематикъ древности, Аристотель методически разсматриваетъ противоположныя мнѣнія своихъ предшественниковъ по всѣмъ вопросамъ, о которыхъ онъ трактуетъ; онъ сопоставляетъ ихъ, сравниваетъ и стремится выдѣлить относительную истину каж-

---

1) Всѣ фрагменты досократовскихъ философовъ цитируются нами по тексту и нумераціи—этого изданія.

даго, провѣряя и обосновывая собственные выводы критикой предшественниковъ. Чтобы ничего не упустить изъ вида, нужна была значительная подготовительная работа, систематическое собраніе и группировка фактовъ и ученій. Аристотель тщательно и добросовѣстно собираетъ и изучаетъ весь существующій до него матеріалъ какъ научный, такъ и философскій. Такъ, въ 1-й книгѣ его метафизики мы имѣемъ краткій систематическій обзоръ всѣхъ предшествовавшихъ ученій, а въ книгахъ XIII и XIV находится пространное изслѣдованіе объ ученіи Платона и его учениковъ, точно такъ же, какъ первая книга его психологіи посвящена критическому обзору предшествовавшихъ ученій. Аристотелю и его школѣ приписывается рядъ изслѣдованій о предшествовавшихъ школахъ, къ числу которыхъ принадлежитъ и сохранившійся (хотя и не вполнѣ) трактатъ объ элейской школѣ. Такимъ образомъ Аристотель далъ толчокъ самостоятельной обработкѣ исторіи философіи и наукъ, которую отчасти предприняли его ученики: Евдемъ—въ исторіи математическихъ наукъ и Θеофрастъ—«въ исторіи физики» (18 книгъ φυσικῶν δόξαι, или φυσικὴ ἱστορία), хотя послѣднее сочиненіе носитъ характеръ не историческаго, а систематическаго изученія предшествовавшихъ ученій. Изъ этого объемистаго труда уцѣлѣла лишь одна полная глава «объ ощущеніяхъ», которая даетъ намъ понятіе о способѣ изложенія: Θеофрастъ, подобно Аристотелю, выраженію собственныхъ взглядовъ предпосылаетъ, по каждому отдѣльному вопросу, критическій обзоръ мнѣній, (δόξαι) предшествовавшихъ физиковъ, сообщая о нихъ много важныхъ детальныхъ свѣдѣній. Матеріалъ располагался въ слѣдующемъ порядкѣ: мнѣнія философовъ объ основныхъ началахъ, о Богѣ, устройствѣ вселенной, небесныя и метеорологическія явленія, психологія, физіологія.

Это сочиненіе легло въ основаніе всѣхъ позднѣйшихъ «доксографовъ» греко-римской и христіанской эпохи, которые непосредственно или косвеннымъ путемъ черпали изъ Θеофраста; ему мы обязаны тѣми вѣрными свѣдѣніями, какія они извлекли изъ его книги о его предшественникахъ. Германъ Дильсъ въ своемъ классическомъ трудѣ, Doxographi graeci (1879), показалъ связь всѣхъ доксографовъ съ Θеофрастомъ и установилъ посредствующія звенья между ними и трудомъ Θеофраста [1]).

---

[1]) Доксографы цитируются нами по изданію Дильса (Dox.). Помимо главы объ ощущеніяхъ (Dox. 499—527), до насъ дошли значительныя выдержки изъ первой главы „о началахъ“, сохранившіяся въ комментаріяхъ Симпликія (IV в. по Р. Х.) на первую книгу физики Аристотеля (Dox. 112 сл.).

Какъ показалъ Дильсъ, трудъ Θеофраста былъ сначала переработанъ скептическимъ академикомъ Клитомахомъ (приблиз. 120 г. до Р. Х.) и въ этой обработкѣ служилъ источникомъ позднѣйшихъ скептиковъ. Другая обработка была произведена въ I в. до Р. Х., повидимому, неизвѣстнымъ стоикомъ школы Посидонія, который, помимо Θеофраста, пользовался также какимъ-то сборникомъ мнѣній древнихъ медиковъ. Этой второй обработкой пользовались Варронъ и Цицеронъ и нѣкій стоикъ Аэцій (начала II в. по Р. Х.), составившій изъ нея извлеченіе (ἐπιτομή). Это послѣднее въ свою очередь было эксцерпировано блаж. Θеодоритомъ († 451) въ Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτικὴ (IV, 5 сл.), авторомъ псевдо-Плутархова сборника о «мнѣніяхъ философовъ» (Placita philosophorum) и въ Эклогахъ («Изборникѣ») Іоанна Стобейскаго (между 450—550 гг.), при помощи которыхъ Дильсъ возстановилъ первоначальный сборникъ Аэція, послужившій имъ оригиналомъ.—Непосредственно изъ Θеофраста черпали доксографы, которыми пользовались авторъ псевдо-Плутарховыхъ «Стромать», Ипполитъ («Опроверженіе ересей», начало III в) и Діогенъ Лаэрцій. Доксографическая традиція была затѣмъ прослѣжена у Иринея, Климента александрійскаго, Евсевія († 403), Августина, въ псевдо-Галеновой π. φιλοσόφου ἱστορίας и въ «Осмѣяніи языческихъ философовъ» Ермія—позднихъ памятникахъ, въ которыхъ замѣтны слѣды другихъ источниковъ, помимо Аэція. (Въ эклогахъ Стобея, въ частяхъ, касающихся стоиковъ и Аристотеля, замѣтенъ также другой источникъ.—но мы не будемъ вдаваться здѣсь въ пространный анализъ. Результаты работы Дильса изложены вкратцѣ въ книгѣ Таннери: Pour l'Histoire de la science hellène.).

Біографіи.

На ряду съ доксографической литературой идетъ *литература біографическая* (напр., Воспоминанія Ксенофонта о Сократѣ) и сочиненія, посвященныя отдѣльнымъ философамъ, которыя, какъ мы видѣли, уже начинаютъ составляться въ школѣ Аристотеля (отчасти—въ платоновой академіи). Мы не станемъ перечислять именъ и произведеній, также сохранившихся лишь въ отрывкахъ у позднѣйшихъ писателей. Біографическая литература представлена главнымъ образомъ большою и безпорядочной компиляціей Лаэрція Діогена (III в.) въ 10 книгахъ «О жизни и ученіи знаменитыхъ философовъ». Главнымъ источникомъ Діогена послужило сочиненіе нѣкоего Никія изъ Никеи, составленное во времена Нерона, на основаніи чрезвычайно богатой предшествовавшей литературы «жизнеописаній», начиная съ александрійскаго ученаго Сотіона (конецъ III в. до Р. Х.), который расположилъ эти жизнеописанія по «діадохіямъ», или послѣдовательнымъ «преемствамъ» отдѣльныхъ школъ. При всей своей хаотичности, сборникъ Діогена является осадкомъ множества литературныхъ источниковъ, образовавшимся въ

теченіе цѣлаго ряда вѣковъ, и ихъ отдѣленіе, успѣшно предпринятое для ряда философовъ, представляетъ значительную задачу.

Въ своемъ мѣстѣ мы скажемъ о біографіяхъ Платона и другихъ уцѣлѣвшихъ остаткахъ біографической литературы.

Три періода исторіи древней философіи.

Исторія древней философіи довольно опредѣленно дѣлится на три періода: первый, древнѣйшій—до Сократа, второй—отъ Сократа до Аристотеля и третій—обнимающій все развитіе древней философіи послѣ Аристотеля.

Досократовскій періодъ.

До Сократа философская мысль направлена исключительно на космологію, или мірообъясненіе: она стремится познать внѣшній міръ, его строеніе и происхожденіе, первыя причины всѣхъ вещей, или начало всего существующаго. Она начинаетъ съ того, что признаетъ въ основѣ всего существующаго одно безпредѣльно-стихійное и вмѣстѣ живое начало; при этомъ она дѣлаетъ рядъ научныхъ открытій и гипотезъ, опредѣляющихъ ея дальнѣйшее развитіе. Изъ первоначальной концепціи, слитной и неопредѣленной, развиваются другія болѣе опредѣленныя, отчасти противоположныя между собою. Пиѳагоръ и его послѣдователи ищутъ путь къ познанію природы въ математикѣ и пытаются создать математическую космологію, при чемъ они противополагаютъ первопачальному стихійному *монизму* (ученію о первопачальномъ единствѣ міровой субстанціи) *дуалистическое* ученіе. Ученіе Гераклита проникнуто идеей вѣчнаго *процесса*, генезиса, движенья, измѣненія, въ которомъ единая стихійная первооснова сущаго вѣчно переходитъ отъ себя къ своей противоположности и возвращается къ себѣ; элейскіе философы, исходя отъ мысли о единствѣ сущаго, приходятъ, наоборотъ, къ идеѣ вѣчнаго неизмѣннаго *тожсства* сущаго, отрицаютъ множество и движеніе и противополагаютъ «истину» этого чистаго монизма призрачному явленію чувственнаго міра. Физики V вѣка стремятся посредствовать между этими концепціями, согласовать неизмѣнность сущаго съ видимымъ множествомъ и движеніемъ, выставляя новыя различныя философскія гипотезы, долженствующія разрѣшить основныя проблемы бытія и генезиса, происхожденія вещей. Общій характеръ этой эпохи—наивный, непосредственный реализмъ мышленія, которое не спрашиваетъ себя о возможности и условіяхъ познанія и для котораго самыя идеи, самыя концепціи его, обладаютъ не-

подлежащей сомнѣнію дѣйствительностью и достовѣрностью, облекаются въ конкретные, тѣлесные, стихійные образы: «сущее» мыслится въ видѣ *тѣла* или вещества, и самыя «числа» пиѳагорейцевъ являются протяженными матеріальными величинами. Правда, умопостигаемое сущее такъ, какъ оно существуетъ въ себѣ самомъ, противополагается чувственному явленію, а подъ конецъ, въ ученіи Анаксагора, Духъ или Умъ противополагается вещественной массѣ; это не мѣшаетъ однако надѣлять и то и другое физическими свойствами. Въ результатѣ интересъ и наивное довѣріе къ такому умозрѣнію ослабѣваютъ: если оно справедливо показало недостовѣрность чувственнаго воспріятія и чувственнаго познанія, то и само оно оказалось недостовѣрнымъ. распадаясь во множествѣ парадоксальныхъ противорѣчій. Оно ведетъ къ скептическому результату, и среди софистовъ, профессіональныхъ преподавателей, появляющихся со второй половины V в., популяризаторовъ высшаго образованія, мы находимъ выдающихся представителей этого скептицизма.

Второй періодъ.

Сократъ. Начало новаго періода полагаетъ Сократъ, оставившій прежнюю физику совершенно въ сторонѣ и открывающій философіи новую для нея *нравственную* область. Онъ ищетъ истинныхъ нормъ теоретической и нравственной дѣятельности человѣка, и притомъ ищетъ ихъ въ самомъ разумѣ человѣка. Онъ ставитъ философіи проблему *гносеологіи* (теоріи познанія) и проблему этики, нравственной философіи. Началомъ познанія, или истиннаго пониманія, является логическое понятіе; началомъ истиннаго поведенія—разумная цѣль; началомъ того и другого служитъ разумъ, и высшій идеалъ Сократа есть идеалъ совершеннаго божественнаго разума, который *телеологически*, т.-е. цѣлесообразно, устрояетъ самую природу. Такимъ образомъ истину и благо слѣдуетъ искать не во внѣшнемъ мірѣ, а въ дѣятельности разума. Сократъ былъ основателемъ логики и этики. И вотъ, среди его учениковъ возникаютъ гносеологическіе споры о природѣ *понятія* въ его отношеніи къ дѣйствительности,—споры, которые продолжались и въ теченіе среднихъ вѣковъ и перешли въ новую философію; среди нихъ опредѣлились и различныя этическія направленія, господствовавшія до конца греческой философіи.

Платонъ, величайшій изъ учениковъ Сократа, углубляясь въ открытую имъ идеальную область, поставилъ себѣ цѣлью создать *науку идей,* въ которой онъ видѣлъ конечную цѣль Сократовой философіи. Въ этой высшей, истинной наукѣ онъ видитъ ключъ къ разрѣшенію

основныхъ вопросовъ бытія и основаніе всякаго дѣйствительно научнаго знанія въ области космологіи, математической физики, психологіи и этики личной и соціальной—истинной политики. Это первая величественная система *идеализма.*

Аристотель. Ученикъ Платона Аристотель, исходя изъ его началъ, подвергаетъ ихъ критической переработкѣ, стремится, если можно такъ выразиться, *реализировать* его идеализмъ, приблизить его къ дѣйствительности, обратить науку идей въ науку дѣйствительности. Онъ видитъ конечную цѣль философіи въ разумномъ объясненіи дѣйствительности и не признаетъ «чистыхъ» идей, отрѣшенныхъ отъ дѣйствительности. Принципомъ всѣхъ идей, принципомъ всякаго познанія или разумнаго объясненія и онъ, подобно Сократу, считаетъ разумъ; разумное объясненіе есть телеологическое объясненіе,—объясненіе смысла вещей, ихъ сути, познаваемой посредствомъ понятій; но эта суть не есть отвлеченная идея, отличная отъ дѣйствительности,—это сама живая дѣйствительность, осуществленная идея, живая воплощенная форма. И вся природа является Аристотелю лѣстницей живыхъ, воплощающихся формъ, надъ которыми возвышается единая чистая и высшая «форма всѣхъ формъ», принципъ познанія и дѣйствительности—чистый универсальный разумъ. Философъ изучаетъ морфологію мышленія и познанія и морфологію сущаго,—въ метафизикѣ, физикѣ, астрономіи, біологіи, психологіи и въ области человѣческой дѣятельности, въ этикѣ, политикѣ, поэтикѣ. Философскій принципъ его міросозерцанія служитъ основой грандіозной научной системы, завершающей собою всю предшествовавшую греческую науку. Логическій идеализмъ Сократа получаетъ такимъ образомъ всестороннее развитіе, совершаетъ законченный кругъ черезъ этическія ученія «сократовцевъ», идеологію Платона, систему Аристотеля. Духъ свободнаго философскаго умозрѣнія и научнаго изслѣдованія, пробужденный Сократомъ, господствуетъ у обоихъ и достигаетъ наибольшей высоты, наибольшаго подъема.

Третій періодъ.

Этотъ духъ ослабѣваетъ въ послѣдующій періодъ при измѣнившихся условіяхъ въ эпоху македонскаго владычества и универсальнаго господства эллинистической культуры.

Одновременно съ политическимъ упадкомъ, съ утратой политической самостоятельности, слабѣетъ и оригинальное философское творчество. Философія эллинизма, просвѣщающая востокъ и западъ, есть продуктъ развитія нѣсколькихъ вѣковъ; это прежде всего готовое догматическое

ученіе, а не свободное изслѣдованіе, исканіе истины, исполненное идеалистической вѣры. Философіи Платона и Аристотеля обращаются въ школьныя ученія, хранятся и разрабатываются въ (старой) Академіи и Ликеѣ. Новыя строго-догматическія ученія *стоической* и *эпикурейской* школы отличаются *практическимъ* интересомъ; теоретическія проблемы гносеологіи и физики отступаютъ на второй планъ: стоики возвращаются къ монизму древнихъ іонійскихъ физиковъ, эпикурейцы—къ ученію матеріалистическаго атомизма (V в.). Впередъ выдвигаются нравственныя проблемы, и притомъ проблемы личной морали, такъ какъ политика потеряла нравственный смыслъ и государство перестало быть высшей этической идеей. Теоретическое міросозерцаніе является лишь догматической основой нравственнаго ученія—правила разумной жизни. Правда, на ряду съ этимъ догматизмомъ пробивается скептическое теченіе и скептическая критика; ранній скептицизмъ Пиррона, однако, также проникнутъ практическимъ интересомъ: утомленная умозрѣніемъ мысль, извѣрившаяся въ себѣ, приходитъ къ отказу отъ познанія, отъ всякой дѣятельности вообще: ранній скептицизмъ приводитъ къ квіэтизму—ученію о недѣланіи, морали *покоя*. Болѣе живой умственный философскій интересъ сказывается въ скептическомъ критицизмѣ *средней Академіи*, дѣятельность которой направлена на разрушеніе догматизма: отчаявшись въ знаніи, мысль должна успокоиться на вѣроятіи—переходъ, подготовляющій философію вѣры и откровенія.

Отчасти подъ вліяніемъ разрушительной критики средней Академіи, главнымъ образомъ Карнеада (II в.), отчасти благодаря долговременному умственному обмѣну и, наконецъ, благодаря самымъ потребностямъ широкихъ круговъ, пріобщившихся философскому просвѣщенію, отдѣльныя доктрины постепенно сближаются между собою, иногда сливаются въ *эклектическомъ ученіи*, въ которомъ теряется сознаніе ихъ различій. Такое ученіе, соединяющее Платона, Аристотеля, стоиковъ, даже пиѳагорейцевъ, всего болѣе отвѣчаетъ потребностямъ популярной философіи, типичнымъ представителемъ которой является, напр., Цицеронъ. Согласованіе отдѣльныхъ ученій, уничтоженіе внутреннихъ различій, всего, что ихъ раздѣляетъ—путемъ неглубокаго эклектизма—создаетъ какъ бы одну *общую* и по тому самому наиболѣе заслуживающую довѣрія философію. Новопиѳагорейцы связываютъ свое ученіе—смѣсь стоицизма и платонизма—съ авторитетомъ древняго Пиѳагора, которому они ее приписываютъ, а іудей Филонъ изъ Александріи—съ авторитетомъ еще болѣе древняго Моисея, книги котораго являются богооткровеннымъ источникомъ всякой премудрости, частью заимствованной, частью затемненной греческими философами. Научно-философской си-

стемы знаній, равной или подобной построенію Аристотеля, мы болѣе не находимъ, несмотря на развитіе *отдѣльныхъ* научныхъ дисциплинъ— астрономіи, математики, механики, міровѣдѣнія, медицины, филологіи. Постепенно, стремленіе къ *достовѣрной* истинѣ и *достовѣрному* правилу жизни, или достовѣрному добру, въ связи съ общимъ религіознымъ движеніемъ эпохи, вызываетъ и усиливаетъ религіозное теченіе въ самой философіи: греческое умозрѣніе, зарождающееся въ религіозныхъ миѳахъ о происхожденіи боговъ и людей (теогоніи), приходитъ къ *религіозной философіи*, развивающейся преимущественно, хотя и далеко не исключительно, въ Александріи, гдѣ, на ряду съ различными гностическими ученіями (египетскими, іудейскими, христіанскими), возникаетъ и знаменитая христіанская богословская школа (Климентъ и Оригенъ). Завершеніе свое греческая философія получаетъ въ величественной спиритуалистической системѣ *неоплатонизма*, которая, послѣ ряда предшественниковъ, была создана *Плотиномъ*, однимъ изъ геніальнѣйшихъ греческихъ мыслителей, который далъ синтезъ метафизическаго умозрѣнія грековъ и оказалъ самое могущественное воздѣйствіе на средневѣковую мысль.

ГЛАВА II.

Религія древнихъ грековъ.

Общія замѣчанія.

Первоначальная философія каждаго народа—точнѣе, его первоначальное міросозерцаніе тѣсно связано съ его религіозными представленіями и вѣрованіями. Понятія о происхожденіи вещей, о первыхъ причинахъ, о конечной судьбѣ міра и человѣка, о духѣ и душѣ имѣютъ религіозное происхожденіе и связываются съ цѣлой миѳологіей.

Религія признаетъ реальный сверхчувственный міръ, который она изображаетъ такъ или иначе въ цѣлой системѣ миѳологическихъ представленій, при чемъ она мыслитъ опредѣленнымъ образомъ отношеніе между этимъ міромъ и міромъ видимымъ, дѣйствительнымъ Далѣе, она воспитываетъ въ людяхъ то или другое *нравственное настроеніе*, то или другое *отношеніе къ міру и ближнимъ*. Различныя религіи расходятся между собою не только въ своихъ представленіяхъ о богахъ, но и въ своей оцѣнкѣ дѣйствительности. Такъ, напр., ветхозавѣтная вѣра видитъ въ мірѣ созданіе благого Творца, а въ человѣчествѣ—образъ и подобіе Божіе; христіанство, религія любви, признa-

етъ во Христѣ Богочеловѣка, который пришелъ не погубить, а спасти міръ и человѣка, и тѣмъ показалъ міру любовь Отца. Индійскія религіозныя ученія, напротивъ того, признаютъ міръ призрачнымъ сновидѣніемъ, откуда объясняется, что индійская философія, несмотря на глубину своихъ умозрѣній, не сдѣлала ни одного серьезнаго шага къ познанію внѣшней природы. Такъ и въ гностицизмѣ, который въ вещественномъ мірѣ видитъ одно зло и нечистоту, мы находимъ опредѣленную отрицательную оцѣнку дѣйствительности.

У грековъ подъ вліяніемъ религіозныхъ представленій тоже складывается особый взглядъ на міръ, на всю окружающую среду; и ихъ религіозное сознаніе оказало вліяніе на послѣдующее развитіе философской мысли. Съ чего, напримѣръ, начинаетъ греческая философія? Анаксимандръ, Анаксименъ представляли себѣ міръ и боговъ произошедшими изъ первоначальной стихіи путемъ механическаго процесса. На первый взглядъ можетъ показаться страннымъ, что греки начинаютъ съ натуралистическаго міропониманія, какое мы находимъ у западно-европейскихъ мыслителей, эмансипировавшихся отъ средневѣковаго догмата. Но при ознакомленіи съ религіозными представленіями грековъ такое начало является естественнымъ. Представленіе о Богѣ-Творцѣ, способномъ создать міръ Своимъ словомъ или своею волею, у нихъ отсутствовало. Боги суть отдѣльные духи, высшія, демоническія существа или стихійные демоны. У Гомера все происходитъ отъ Океана, у Гесіода—изъ Хаоса. Въ теогоніяхъ правящіе міромъ боги представляются третьимъ или четвертымъ поколѣніемъ боговъ; это—не творцы міра, а наиболѣе могущественные изъ его дѣтей, его князья и правители. Самъ Зевсъ, сынъ Кроноса, воцарился надъ міромъ послѣ низложенія отца.

Переходя отъ поэзіи и миѳовъ къ культамъ, мы и въ нихъ не находимъ единаго бога-творца, превознесеннаго надъ міромъ: боги грековъ, тамъ, гдѣ они не суть обожествленные герои, являются натуралистическими, стихійными демонами. И вотъ почему натурализмъ древнѣйшихъ греческихъ философовъ не стоитъ въ противорѣчіи съ основой греческой религіи. Чтобы объяснить ученіе Ѳалеса о происхожденіи всѣхъ вещей изъ воды, Аристотель прямо ссылается на «богослововъ» (орфиковъ) и на Гомера (Met. I, 3). Самый послѣдовательный изъ матеріалистовъ, Демокритъ, не отрицаетъ существованія боговъ и демоновъ, но и ихъ онъ признаетъ образовавшимися изъ атомовъ, подобно другимъ существамъ.

Такимъ образомъ религіозныя представленія оказываютъ могуще-

ственное вліяніе на первоначальное міросозерцаніе, на физику и метафизику древнихъ. Религія отражается и на нравственныхъ понятіяхъ: не даромъ всѣ общественные союзы древности имѣли религіозную санкцію. Культъ объединялъ членовъ семьи, рода, союзовъ родовъ, государства, международнаго союза. Семейный культъ служилъ столь же прочной связью, какъ кровное родство. Боги освящали бракъ и являлись блюстителями святости семейнаго очага. Они же являются блюстителями клятвы и правды, мстителями за пролитую кровь. Все древнее право имѣло религіозную санкцію. Отсюда ясно, что и представленія о «положенномъ» и «грѣшномъ», о законѣ и правѣ, о взаимныхъ обязанностяхъ членовъ общественныхъ союзовъ получаютъ религіозную окраску.

Поэтому, изучая исторію греческой философіи, намъ слѣдуетъ ознакомиться въ общихъ чертахъ съ религіозными представленіями грековъ о богахъ, о душѣ, о сверхчувственномъ мірѣ, о происхожденіи вещей, объ обязанностяхъ человѣка и его мѣстѣ въ мірозданіи. Разумѣется, въ такихъ представленіяхъ нельзя искать логической философской системы. Мало того, ихъ трудно привести и къ опредѣленной богословской системѣ: греческій политеизмъ представляется необычайно сложнымъ и пестрымъ цѣлымъ, которое слагалось въ теченіе многихъ вѣковъ, въ доисторическій періодъ, подъ самыми разнообразными вліяніями. Въ историческія времена возникаютъ отдѣльныя богословскія ученія, занимающія свое мѣсто въ исторіи духовной жизни грековъ (напр., ученіе орфиковъ). Но ни одно изъ такихъ ученій не претендуетъ на ортодоксальность, да и самаго понятія ортодоксальности быть не могло, такъ какъ не было церкви, іерархіи, организаціи догмата. Было лишь великое множество культовъ самаго разнообразнаго происхожденія.

Греческіе боги.

1.

Самый ранній литературный памятникъ греческой религіи есть Иліада. Но эпосъ Гомера представляется зрѣлымъ плодомъ многовѣковой культуры, не оставившей намъ никакихъ письменныхъ памятниковъ. Чѣмъ была религія грековъ во II тысячелѣтіи, въ «микенскую эпоху»,— этого мы не знаемъ и можетъ быть никогда не будемъ знать: достовѣрно только одно,—что пантеонъ Гомера въ томъ художественномъ, иногда сказочномъ изображеніи, которое мы находимъ въ эпосѣ, не даетъ намъ достаточнаго понятія о дѣйствительной религіи грековъ

не только *до*, *но даже и послѣ Гомера*. Источники, несравненно болѣе поздняго происхожденія, нерѣдко дополняютъ изображеніе эпоса и воспроизводятъ болѣе древнія и грубыя черты народныхъ вѣрованій, нежели тѣ, какія мы находимъ у Гомера.

Чѣмъ были первоначальные боги грековъ и каково ихъ происхожденіе, объ этомъ существуетъ много гипотезъ. Но въ ту эпоху, которая насъ занимаетъ, въ эпоху зарожденія философіи, греки были настолько далеки отъ первобытнаго состоянія и обладали такою древней, сложной и высокой культурой, что вопросъ о ихъ первоначальныхъ вѣрованіяхъ, если бы даже онъ могъ быть рѣшенъ удовлетворительно, не имѣетъ прямого отношенія къ объясненію духовно-нравственнаго состоянія Греціи VII и VI вв. Исторія не знаетъ не только младенчества Греціи, но и ея юности; и не даромъ новѣйшіе историки ея относятъ гомеровскій эпосъ къ «исходу греческаго средневѣковья». Во времена, доступныя историческому изученію, греки уже имѣютъ за собою продолжительный періодъ государственной и культурной жизни, о которомъ сохранились лишь легендарныя воспоминанія въ эпосѣ и сагѣ. Могущественныя государства «микенскаго» вѣка разрушены, и греческій народъ дѣлится на множество мелкихъ племенъ и государствъ, объединяющихся лишь временными союзами, религіей, нравами, языкомъ, при чемъ мѣстныя различія постепенно усиливаются. Послѣ тяжкой катастрофы или, точнѣе, ряда катастрофъ, отчасти не вполнѣ выясненныхъ, положившихъ конецъ «микенской культурѣ», центръ культурной жизни переносится изъ материка въ колоніи—точнѣе, греческая культура съ новою силою возрождается въ колоніяхъ—Эоліи и Іоніи.

Въ VII в. іонійцы господствуютъ надъ средиземноморскою торговлей. Быстрый ростъ промышленности и морского владычества, накопленіе богатствъ, напряженное біеніе политической жизни, вызываютъ общій подъемъ культуры не только матеріальной, но и духовной: вѣчнымъ памятникомъ ея служитъ ранняя поэзія грековъ, ихъ несравненный эпосъ, ихъ лирика, свидѣтельствующая объ интенсивности личной жизни, личнаго чувства. о развитіи высокаго самосознанія личности. Религіозныя воззрѣнія представляются вполнѣ сложившимися. Этого мало: въ зарожденіи раціонализма, которое мы наблюдаемъ именно въ эту эпоху, а также и въ той волнѣ религіознаго движенія, которая въ VII и VI вѣкахъ проносится по греческому міру, мы видимъ первые признаки того процесса, который кончается разложеніемъ греческой религіи.

2.

Каково же было религіозное міросозерцаніе грековъ во времена, непосредственно предшествующія возникновенію философіи? Ѳалесу Милетскому, первому философу Греціи, приписывается характерное выраженіе основного вѣрованія, составлявшаго особенность этого міросозерцанія: *все полно боговъ, демоновъ и душъ*. Подобно всѣмъ древнимъ, греки вѣрили въ существованіе безконечнаго множества разнообразныхъ духовъ или демоническихъ, сверхъестественныхъ существъ, наполняющихъ природу, управляющихъ ею, отчасти живущихъ ея жизнью, отчасти же возвышающихся надъ нею. Тутъ были всевозможные стихійные духи горъ, лѣсовъ, водъ и полей, звѣрообразные демоны, оборотни, бѣсы, живые покойники, души усопшихъ, безчисленные боги иноплеменниковъ, существованіе которыхъ представлялось столь же реальнымъ, какъ и существованіе собственныхъ боговъ. Одни изъ этихъ существъ были пріурочены къ данной мѣстности, данной рощѣ, ручью, камню, дуплу и т. д., другія—нѣтъ; одни надѣлялись опредѣленными функціями, силами, названіями; другіе обладали неопредѣленной сферой могущества или волшебной силы и оставались безъименными. Нерѣдко греки, какъ и римляне, призывали ихъ подъ неопредѣленными, отвлеченными названіями, обозначавшими не имя, а функцію, напр,. «побѣда», «страхъ», «здоровье», «спаситель», «цѣлитель», и т. д.; римскіе понтифексы прибавляли при этомъ: «богъ ли ты или богиня, мужескаго или женскаго ты пола, или какимъ другимъ именемъ хочешь ты, чтобы тебя звали». Чѣмъ болѣе углубляемся мы въ изученіе религіи древнихъ, тѣмъ болѣе мы поражаемся необычайнымъ множествомъ и разнообразіемъ тѣхъ безчисленныхъ, невѣдомыхъ духовныхъ силъ, которыми они чувствовали себя окруженными. Это общая первобытная основа религіи.

3.

Среди этого хаоса невѣдомыхъ, таинственныхъ демоновъ человѣкъ испытываетъ чувство мучительнаго страха и тревоги; онъ трепещетъ передъ призраками, онъ боится ихъ гнѣва, ихъ безпричинной зависти, злобы, вражды, и онъ стремится *оградить себя* отъ нихъ, спастись отъ нихъ, избавиться отъ страха передъ ними. Онъ ищетъ средствъ противъ нихъ, и онъ находитъ такія средства въ *магіи* и въ *религіи*, а затѣмъ въ *философіи* и *наукѣ*. Посредствомъ магіи, ея заклинаній, ея тайнъ, дающихъ власть надъ духами и сообщающихъ человѣку сверхъестественную демоническую силу, онъ вступаетъ въ единоборство

съ духами въ качествѣ шамана, заклинателя, колдуна, какъ мы видимъ это у многихъ дикарей, напр., у нашихъ сибирскихъ инородцевъ. Подвижничество индійскихъ аскетовъ, побѣждающихъ боговъ своимъ подвигомъ, представляется другою высшею ступенью этой борьбы съ міромъ демоновъ, борьбы, въ которой сложился буддизмъ—*религія самоспасенія.* Силы единичнаго человѣка оказываются однако недостаточными: сознавая свою немощь, свою неспособность спасти самого себя, онъ невольно ищетъ союзника, помощника, который могъ бы спасти его и которому бы онъ могъ вполнѣ довѣрять. Кромѣ того, ему недостаточно спастись одному: онъ ищетъ *общаго* спасенія, а подъ конецъ—спасенія міра. Наконецъ онъ не довольствуется однимъ отрицательнымъ результатомъ—освобожденіемъ отъ демономаніи, отъ страха демоновъ, отъ ихъ гнета: онъ хочетъ той высшей полноты божественной безсмертной жизни, которую онъ приписываетъ нѣкоторымъ изъ нихъ. По этимъ причинамъ самъ буддизмъ утратилъ среди милліоновъ вѣрующихъ свой первоначальный характеръ религіи самоспасенія и сталъ религіей *Святого*: Будда обратился въ божество, иногда—въ цѣлый пантеонъ боговъ, а нирвана—въ рай. Въ другихъ религіяхъ человѣкъ отъ начала вступаетъ въ союзъ съ опредѣленными духовными силами, долженствующими защитить, оградить его отъ остальныхъ и вмѣстѣ обезпечить ему блага жизни и на землѣ, и за гробомъ. Эти духовныя силы, въ отличіе отъ безчисленнаго множества демоновъ, суть его *боги*, которыхъ онъ не только боится, но и *чтитъ*. Богъ опредѣляется прежде всего, какъ *спаситель отъ демоновъ*, или низшихъ силъ, слѣдовательно, какъ высшее существо, не только требующее поклоненія, но и *достойное* поклоненія. Таковы, напр., греческіе боги: всѣ они подчинены волѣ верховнаго бога—Зевса; всѣ они вмѣстѣ съ нимъ утвердились въ своемъ достоинствѣ, побѣдивъ и сковавъ множество темныхъ, подземныхъ чудовищныхъ силъ. Культъ этихъ боговъ не только соединяетъ ихъ съ ихъ поклонниками, умилостивляетъ ихъ, но, въ то же время, имѣетъ *очистительную силу*, освобождая и страну, и народъ, и частныхъ лицъ отъ всякой нечисти, которая, какъ невидимая зараза или скверна («міазма»), грозитъ имъ всевозможными бѣдствіями. Оракулы боговъ только и дѣлаютъ, что указываютъ всевозможныя искупительныя жертвы и очистительныя церемоніи, долженствующія отвратить гнѣвъ невидимыхъ силъ или обезвредить ихъ. Такимъ образомъ въ развитіи греческой религіи, какъ и всякой другой, дѣйствуютъ два мотива—отрицательный и положительный: *страхъ* передъ демонами, вражда съ ними, борьба съ ними, и *почитаніе* высшихъ существъ, стремленіе къ союзу съ ними. Въ

такомъ стремленіи, помимо всѣхъ эгоистическихъ побужденій, сказывается и нравственное начало безкорыстнаго уваженія, благоговѣнія, почтенія къ Высшему Существу. И весь нравственный прогрессъ въ религіозной области связывается именно съ развитіемъ этого начала, съ развитіемъ *идеала* божества, какъ существа *достойнаго* вѣры, любви и почитанія. Съ этимъ же развитіемъ связано однако и разложеніе античнаго политеизма. Греческое искусство показываетъ намъ, что греки идеализировали своихъ боговъ, чтили въ нихъ воплощенные идеалы красоты, силы, доблести; греческая поэзія показываетъ намъ далѣе, что греки издревле видѣли въ богахъ блюстителей вѣчной *правды*, представителей *нравственнаго начала*. Но, съ другой стороны, сознавая ограниченность этихъ боговъ, возвысившихся надъ безыменнымъ хаосомъ демоновъ, они не могли вполнѣ удовлетворяться имп, успокоиваться на нихъ. Ни одинъ не могъ удовлетворять должнымъ образомъ ни отрицательнымъ, ни положительнымъ требованіямъ религіи, ни одинъ не являлся *всесильнымъ*, совершеннымъ избавителемъ, спасителемъ отъ всѣхъ прочихъ, поскольку внѣ его стоялъ цѣлый безконечный и самостоятельный міръ, населенный этими «прочими», болѣе или менѣе могущественными духами; ни одинъ поэтому не является и существомъ вполнѣ заслуживающимъ довѣрія, достойнымъ поклоненія, т.-е. *совершеннымъ Богомъ*. Отсюда—исканіе такого спасителя и бога, которое вело грековъ къ постоянному заимствованію и усвоенію новыхъ культовъ, а подъ конецъ привело ихъ къ христіанству—религіи Спасителя и единаго Бога. Отсюда—внутреннее раздвоеніе религіознаго чувства, колебавшагося между благочестіемъ и суевѣрной боязнью: двоились и образы самихъ боговъ, поскольку каждый ограниченный богъ по своему происхожденію и природѣ былъ демоническимъ существомъ. Его силы превозносились его поклонниками надъ силами другихъ духовъ или демоновъ, но это была лишь относительная разница. Далѣе, союзъ съ богомъ, а слѣдовательно, и благорасположеніе бога обезпечивалось культомъ,—установленными, священными жертвами. Но гдѣ было ручательство въ неизмѣнности такого расположенія со стороны многихъ и различныхъ своенравныхъ боговъ? Народныя бѣдствія нерѣдко вызывали религіозную панику, точно такъ же, какъ и бѣдствія частныхъ лицъ, которыя всѣ объяснялись сверхъестественнымъ вмѣшательствомъ. Страхъ увеличивался неизвѣстностью: что вызвало гнѣвъ боговъ? Какіе боги разгнѣваны? Чѣмъ и какъ ихъ умплостивить? Вотъ вопросы, съ которыми шли къ оракуламъ и прорицателямъ.

4.

Греческая религія опредѣляется, какъ *политеизмъ*, или *многобожіе*: надъ безконечнымъ міромъ духовъ она, какъ сказано, признаетъ *нѣсколькихъ* боговъ, составляющихъ своего рода аристократію подъ владычествомъ царя Зевса. Эти боги суть тѣ, которые чтимы большинствомъ греческихъ племенъ и государствъ и съ которыми мы отчасти встрѣчаемся у Гомера. То—Гера, Аѳина, Аполлонъ, Артемида, Гефестъ, Гермесъ, Посидонъ, Арей и другіе. Нѣкоторые изъ нихъ составляютъ древнѣйшее достояніе грековъ (какъ Аѳина), другіе представляются весьма древними заимствованіями (напр., Рея, Діонисъ). Третьи суть результатъ слянія нѣсколькихъ различныхъ элементовъ греческихъ и иноплеменныхъ—«пеласгическихъ», «малоазіатскихъ» или иныхъ (какъ, напримѣръ, самъ Зевсъ въ отдѣльныхъ своихъ культахъ); всѣ имѣютъ очень сложную исторію, которая едва ли можетъ быть вполнѣ выяснена. Несомнѣнно одно: объяснять этотъ пантеонъ изъ индоевропейскихъ корней и не считаться съ фактомъ ассимиляціи, миграціи, синкретизма вѣрованій, значитъ игнорировать историческій процессъ и строить воздушные замки. Но каково бы ни было прошлое греческихъ боговъ, намъ столь же трудно возстановить его по изображеніямъ Гомера, какъ возстановить эмбріологію человѣческаго организма на основаніи изученія его сложившихся формъ. Боги увѣковѣчены у Гомера въ пластическихъ образахъ, свѣтлыхъ и прекрасныхъ, которые сами значительно содѣйствовали объединенію и фиксаціи религіозныхъ представленій грековъ. Это прекрасные и могучіе исполины, надѣленные вѣчною молодостью и волшебными силами: они могутъ по произволу переноситься въ пространствѣ, оборачиваться въ различныя формы, но, несмотря на свою сверхчеловѣческую красоту и силу, они подвержены всѣмъ страстямъ и вожделѣніямъ человѣка и способны испытывать не только нравственныя, но и физическія страданія. Аполлонъ и Посидонъ рабствуютъ Лаомедону, который не только не даетъ имъ заслуженной платы, но еще грозится въ безчестье отрѣзать имъ уши. Діомедъ ранитъ Арея и Афродиту, Гефестъ ловитъ ихъ въ свою сѣть. Гера бьетъ по ушамъ Артемиду, Зевсъ истязаетъ Геру—вѣшаетъ ее за руки съ неба, привязавъ ей двѣ наковальни къ ногамъ, и свергаетъ на землю еле живыми тѣхъ изъ боговъ, которые пытаются освободить ее. Онъ сильнѣе ихъ всѣхъ, и если бы они вздумали съ нимъ тянуться, онъ одинъ вздернулъ бы ихъ всѣхъ наверхъ вмѣстѣ съ землею. Но и Зевсъ безсиленъ противъ сна, противъ Афродиты, противъ того, что «положено» судьбою, что «суждено».

5.

При ближайшемъ разсмотрѣніи однако оказывается, что Гомеръ даетъ весьма неполное изображеніе греческой религіи. Его боги суть художественные образы поэзіи, не приуроченные къ какому-либо дѣйствительному культу. Каждый изъ нихъ изображается сверхъестественной личностью, поставленной внѣ природы, выше ея, и обладающею универсальнымъ значеніемъ, общею сферой мощи, которая не имѣетъ опредѣленныхъ мѣстныхъ ограниченій. На самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительной религіи, боги существуютъ прежде всего въ опредѣленныхъ культахъ, въ которыхъ осуществляется ихъ союзъ, ихъ общеніе съ ихъ поклонниками. Разсматривая мѣстные культы, мы различаемъ совершенно иной образъ греческой религіи, отличный отъ того, какой даетъ Гомеръ. Во-первыхъ, мы находимъ въ нихъ великое множество божествъ, о которыхъ эпосъ умалчиваетъ,—взять хотя бы циклъ божествъ, связанныхъ въ Аттикѣ съ культомъ Аѳины или съ культомъ Деметры Елевсинской. Во-вторыхъ, боги, о которыхъ эпосъ упоминаетъ лишь вскользь, нерѣдко получаютъ въ культѣ первостепенное значеніе (напр., сама Деметра или Діонисъ). Въ-третьихъ, Гомеръ умалчиваетъ о культѣ героевъ и мертвыхъ, о культѣ подземныхъ, или «хтоническихъ», боговъ. Наконецъ, самые боги. изображенные Гомеромъ, являются въ дѣйствительности въ совершенно иныхъ чертахъ. Вся темная, демоническая сторона греческой религіи исчезаетъ у Гомера въ ясномъ сіяніи Олимпа; поэзія набрасываетъ свѣтлый покровъ на тотъ древній пандемоніумъ, который составляетъ темную основу греческой религіи. Въ мѣстныхъ культахъ вмѣсто единаго Зевса, единаго Аполлона, единаго Гермеса или единой Артемиды, мы находимъ многихъ различныхъ боговъ, чтимыхъ подъ этими названіями. Представленіе о верховномъ божествѣ, связанное съ именемъ Зевса, можно считать исконнымъ; но при своемъ переселеніи греческіе пришельцы нерѣдко отожествляли своего Зевса съ верховнымъ богомъ, чтимымъ въ данной мѣстности, сохраняя, усвоивая данный мѣстный культъ. Имя Зевса является какъ бы титуломъ, который греки прилагали къ мѣстнымъ богамъ различнаго характера и происхожденія, достигшимъ верховнаго царственнаго значенія въ томъ или другомъ туземномъ культѣ: были небесные, подземные, морскіе Зевсы, Зевсы горные, Зевсы-покойники (Зевсъ Трофоній, Зевсъ Менелай), и память объ этой множественности сохранялась до позднѣйшаго времени: Ксенофонтъ, ученикъ и восторженный почитатель Сократа, различаетъ Зевса Мейлихійскаго отъ Зевса царя или Зевса Спасителя, какъ *особое* божество! До позднѣйшаго

времени многіе мѣстные культы хранятъ слѣды древняго древопоклонства, камнепоклонства и звѣропоклонства, слѣды дикихъ человѣческихъ жертвъ и антропофагіи (напр., культъ Ликейскаго Зевса); здѣсь за ликами боговъ еще виднѣются древніе демоны, чудовищные, кровожадные, звѣровидные: Зевсъ въ образѣ быка соединяется съ различными богинями-коровами; Артемида является въ видѣ медвѣдицы, которой приносятъ человѣческія жертвы; Аѳина—въ видѣ совы или змѣи; Деметра—въ видѣ вороной кобылы; Гермесъ—камнемъ или кучей камней (ἕρμα, ἕρμαιον). Старинные миѳы и обряды указываютъ на то, что эти демоны участвовали въ жизни природы, что они вмѣстѣ съ нею періодически умирали и возрождались. Въ Критѣ, гдѣ праздновалось рожденіе Зевса, показывали и его могилу; въ Дельфахъ была могила Діониса, въ Елевсинѣ ежегодно оплакивали Персефону, похищенную богомъ смерти, и праздновали ея возвращеніе изъ преисподней.

6.

Здѣсь не мѣсто разсматривать въ высшей степени сложный и спорный вопросъ о томъ, какъ произошелъ пантеонъ Гомеровской эпохи, какимъ образомъ религіозныя представленія грековъ, столь разнообразныя по своимъ элементамъ, достигли хотя бы *относительнаго* единообразія, несмотря на центробѣжныя стремленія отдѣльныхъ племенъ и культовъ. Наши познанія относительно древнѣйшей исторіи Греціи слишкомъ скудны, чтобы рѣшить этотъ вопросъ окончательно, какъ ни значительны новѣйшія археологическія находки, проливающія неожиданный свѣтъ на древнѣйшую культуру Греціи. Эти находки указываютъ намъ на существованіе въ эту отдаленную эпоху чрезвычайно могущественныхъ культурно-политическихъ центровъ, о силахъ которыхъ мы не могли до сихъ поръ составить надлежащаго понятія. Могущественная морская держава на островѣ Критѣ въ половинѣ II тысячелѣтія («Талассократія Миноса») и затѣмъ гегемонія аргивскихъ князей служили культурному и религіозному единенію греческихъ племенъ, какъ впослѣдствіи такому единенію служили религіозно-политическіе союзы (амфиктіоніи), культы и оракулы, пріобрѣтавшіе междуплеменное, общегреческое значеніе, какъ, напр., Дельфійскій оракулъ, возвысившійся благодаря религіозно-политической организаціи, которая дала ему первенствующее вліяніе на всю духовную жизнь Греціи. Аналогичное значеніе для ея религіознаго объединенія имѣли и наиболѣе прославленные культы другихъ боговъ (хотя и не въ такой мѣрѣ, какъ дельфійскій оракулъ), соединявшіе союзы, государства или привлекавшіе разноплеменныя толпы на свои таинства, свои игры и

праздники, свои ярмарки. Немаловажное значеніе для объединенія и закрѣпленія религіозныхъ представленій получило искусство въ широкомъ смыслѣ слова—сначала эпосъ, затѣмъ зодчество, ваяніе, живопись, драма. Сперва аэды въ своихъ пѣсняхъ, затѣмъ художники въ своихъ изваяніяхъ воплотили тѣхъ боговъ, которыхъ нѣкогда чтили подъ открытымъ небомъ и которымъ иногда приносили жертвы передъ пустыми престолами, освященными ихъ невидимымъ присутствіемъ. Дельфійскій храмъ, построенный на громадныя суммы, стекавшіяся не только со всей Греціи, но и изъ Лидіи и Европы, или Олимпійское святилище, гдѣ Фидій явилъ образъ Гомеровскаго Зевса и гдѣ каждый грекъ чувствовалъ себя вблизи своихъ боговъ,—имѣли не только эстетическое, но могущественное религіозное значеніе, служа воплощеніемъ общегреческихъ религіозныхъ идей.

7.

Въ теченіе многихъ вѣковъ безчисленные демоны и боги боролись за обладаніе Греціей—божества прежнихъ охотничьихъ племенъ, божества пастуховъ, земледѣльцевъ, моряковъ, горожанъ. Они смѣняли другъ друга или же измѣнялись, приспособлялись къ новой средѣ, какъ, напр., Артемида, древняя дикая поленица, нимфа-охотница, которая сумѣла сохранить свою популярность въ наиболѣе культурную эпоху греческой жизни, стала сестрой Аполлона, духовнаго вождя греческой культуры, и соединила въ своемъ лицѣ такое множество самыхъ разнородныхъ аттрибутовъ; или Посейдонъ, прежній пастушій богъ, потрясающій землю конскими табунами, супругъ Деметры-кобылы, который былъ вытѣсненъ съ суши болѣе культурными богами, но пріобрѣлъ себѣ новое царство въ морѣ.

Не всѣ боги однако обладали такою способностью приспособленія: иные исчезли, оставивъ слѣды лишь въ глухихъ преданіяхъ мѣстныхъ культовъ; одни обратились въ героевъ давняго прошлаго (таковы нѣкоторые изъ героевъ Гомера), другіе ушли въ преисподнюю, какъ Сизифъ, Танталъ, Иксіонъ, или въ Елисейскія поля, какъ Кронось, или, наконецъ, обратились въ созвѣздія, какъ Оріонъ, божественный великанъ, охотникъ стараго времени, убитый Артемидой. Въ процессѣ развитія боги измѣняютъ не только свои аттрибуты, но и свой характеръ, свою физіономію. Они теряютъ тотъ образъ звѣриный, который они имѣли въ древности, и облекаются въ человѣческій образъ. «Звѣрообразіе» прежнихъ дней, оставившее несомнѣнные слѣды въ культѣ и миѳахъ, дѣлается непонятнымъ. Живые фетиши, божественныя животныя, въ которыхъ чтили самое божество, обращаются въ

священныхъ животныхъ того или другого бога (то же слѣдуетъ сказать и о священныхъ камняхъ и деревьяхъ, въ которыхъ уцѣлѣли слѣды первобытнаго камне- и древопоклонства). Уже позднѣйшій эпосъ истолковываетъ устарѣвшія формы мифа и переживанія культа въ смыслѣ *метаморфозъ*: Зевсъ *обратилъ* Іо въ корову. Артемида *обратила* Калисто въ медвѣдицу, Зевсъ *обернулся* быкомъ, чтобы похитить Европу. На самомъ дѣлѣ вначалѣ это были не превращенія, а подлинныя формы древнихъ боговъ, какъ мы видимъ это и у другихъ народовъ, у египтянъ, древнихъ семитовъ, у иныхъ современныхъ дикарей. Равнымъ образомъ тѣ обряды, которыми справлялись періодическія похороны. поминки боговъ и ихъ возрожденіе, становились непонятными по мѣрѣ того, какъ боги отвлекались отъ природы, возвышались надъ нею и становились «безсмертными», «небожителями». Эти обряды точно такъ же требовали объясненія и объяснялись какъ изображенія давнопрошедшихъ событій (этіологическіе мифы). На самомъ же дѣлѣ въ нихъ изображалось не прошлое, а настоящее, и вѣрующіе усматривали въ нихъ *таинства* реально присутствующихъ божествъ, какъ мы увидимъ это при разсмотрѣніи *мистерій*.

8.

Итакъ, греческіе боги по мѣрѣ своего развитія очеловѣчиваются и вмѣстѣ одухотворяются, возвышаются надъ природой. Если богъ опредѣляется какъ высшее существо, достойное поклоненія, то прогрессъ религіи опредѣляется прежде всего идеализаціей боговъ, ихъ одухотвореніемъ. Антропоморфизмъ Гомера былъ важнымъ успѣхомъ на этомъ пути: его боги возвышались надъ естественно-животною жизнью, они стали безсмертными, нетлѣнными и прекрасными сверхъ-человѣками Этого мало: вмѣстѣ съ прежнимъ звѣринымъ образомъ они утратили прежнюю жестокость, варварскій каннбализмъ, переживанія котораго сохранились въ рудиментарной формѣ въ нѣкоторыхъ культахъ [1]). Въ теченіе долгаго культурно-историческаго процесса боги гуманизировались, цивилизовались вмѣстѣ со своими поклонниками, стали блюстителями права и закона, семейнаго и государственнаго союза, защитниками гостя и странника, покровителями культуры, мстителями за тайныя преступленія, за нарушенную клятву, за пролитую кровь. Они стали идеалами красоты и силы, прекрасной доблести или «прекрасно-

[1]) Слѣды древнихъ человѣческихъ жертвоприношеній остались въ культѣ Зевса Ликейскаго, Аполлона Дельфинія, Артемиды Мунихійской, Арея, Діониса и многихъ другихъ.

доброты» (καλοκἀγαθία), которая была высшимъ нравственно-эстетическимъ идеаломъ грековъ.

Однако боги грековъ не могли дать конечнаго удовлетворенія нравственному или религіозному чувству. Уже съ конца VI вѣка раздается протестъ противъ миѳологіи, и впослѣдствіи философы, какъ Платонъ, не перестаютъ обличать ея нелѣпости, ея безнравственность и нечестіе, ея несоотвѣтствіе возвышенному религіозному представленію о богѣ, какъ духѣ, безусловно достойномъ поклоненія. Эта миѳологія не была случайнымъ вымысломъ отдѣльныхъ поэтовъ. Она была необходимой формой религіознаго сознанія политеизма, безъ которой не могло бы существовать конкретнаго многобожія. Такъ или иначе, мѣсто каждаго опредѣленнаго бога должно было опредѣляться по отношенію къ другимъ богамъ и по отношенію къ его поклонникамъ, его культу, его святилищу. Внутреннее раздвоеніе, противорѣчіе греческаго религіознаго сознанія отражается какъ на судьбѣ каждаго отдѣльнаго бога, напр., Зевса, такъ и на всемъ пантеонѣ въ его цѣломъ: въ самомъ существѣ греческихъ боговъ, поднявшихся надъ стихійнымъ множествомъ древнихъ демоновъ, заключалась основная нравственная и религіозная ограниченность, въ силу которой ни одинъ изъ нихъ не могъ стать *истиннымъ*, настоящимъ богомъ, т.-е. оказаться дѣйствительно достойнымъ довѣрія, благоговѣйнаго поклоненія, нравственнаго уваженія или благочестія. За каждымъ богомъ, какъ и за всѣми богами, стоятъ демоны, и каждый богъ обладаетъ двойственной природой—божеской и демонической. Въ этомъ роковая завязка великой религіозной драмы греческаго духа, которая нашла геніальное воплощеніе въ образѣ Эсхилова Прометея.

Культъ героевъ и мертвыхъ и религіозная психологія[1])

Помимо многочисленныхъ боговъ и демоновъ, греки чтили героевъ и усопшихъ. Эпосъ Гомера знаетъ только живыхъ героевъ; его мертвецы суть безкровныя, безсильныя и безсознательныя тѣни, подобныя сновидѣніямъ и постольку не могущія быть предметомъ религіознаго культа. И Гомеръ умалчиваетъ о такомъ культѣ, который однако существовалъ и послѣ него, и до него, какъ показываютъ могилы микенскаго періода Только при свѣтѣ археологическихъ данныхъ можно открыть слѣды его въ нѣкоторыхъ частяхъ Одиссеи, и въ особенности въ разсказѣ о похоронахъ и поминкахъ Патрокла въ Иліадѣ. Умолчаніе Гомера о культѣ мертвыхъ, о подземныхъ, или «хтони-

[1]) Ср Rohde, Psyche 2 Aufl., 1898.

ческихъ», богахъ имѣетъ свои глубокія основанія: его пѣснь, раздающаяся на празднествахъ князей и знати, гонитъ отъ себя мысль о царствѣ смерти. «Спящій въ гробѣ мирно спи, жизнью пользуйся живущій»—стихъ Жуковскаго, вѣрно передающій это настроеніе. Боги Гомера суть свѣтлые безсмертные олимпійцы, а его герои—богоравные смертные. Царство Зевса, поддерживающаго незыблемый мировой порядокъ и подчиняющаго боговъ своей силѣ, исключаетъ всякую чертовщину, всякое вторженіе призраковъ и демоновъ въ человѣческую жизнь. Поэтому представленіе о душахъ, какъ простыхъ, безсильныхъ тѣняхъ, составляющее особенность Гомера, отражаетъ скорѣе извѣстную тенденцію его міросозерцанія, нежели дѣйствительныя вѣрованія его времени. Демоническая подземная сторона греческой религіи сильно стушевывается въ его поэзіи, и въ литературныхъ памятникахъ болѣе поздняго времени—въ драмѣ, напр.,—она находитъ несравненно болѣе яркое выраженіе. Но слѣды древняго культа душъ остались не въ однихъ литературныхъ памятникахъ: мы находимъ ихъ въ древнихъ могилахъ различныхъ періодовъ, въ культѣ героевъ, въ погребальныхъ обрядахъ, въ великихъ играхъ Греціи, происшедшихъ изъ надгробныхъ тризнъ (ἀγῶνες ἐπιτάφιοι), подобныхъ той, какую Ахиллъ совершаетъ въ честь Патрокла.

Разнообразію представленій о богахъ соотвѣтствовало и разнообразіе представленій о загробномъ мірѣ, о душѣ усопшаго. Впрочемъ въ послѣднемъ случаѣ греки не составляютъ исключенія, такъ какъ до сихъ поръ эти различныя представленія нерѣдко уживаются другъ съ другомъ въ европейскомъ человѣчествѣ. Духъ, существо высшаго порядка, причастное демонической или божественной жизни, требующее или достойное поклоненія; тѣнь, привидѣніе, призракъ усопшаго; живой трупъ, упырь, выходящій изъ могилы, безличная жизненная сила, оборотень: вотъ представленія, находимыя нами у грековъ, какъ и у другихъ народовъ. Сообразно имъ измѣняются и представленія о загробной жизни: мертвецы живутъ въ могилахъ или въ обширной собирательной могилѣ, въ царствѣ смерти, въ домѣ Анда (Шеолъ семитовъ) или на островахъ блаженныхъ, въ Элисіумѣ, въ сказочной странѣ. Мѣняются и погребальные обряды въ различныя эпохи и подъ различными вліяніями. Въ микенскій періодъ гробницы строились тщательно и роскошно подъ вліяніемъ частью азіатскихъ вѣрованій (амулеты нагой богини съ голубями), частью даже египетскихъ образцовъ. Покойниковъ хоронили съ утварью, съ куклами, изображающими живыхъ людей (какъ въ Египтѣ и Вавилоніи), и имъ приносились въ жертву не только животныя, но и люди—рабы или военнопленные,

какъ это дѣлаетъ Ахиллъ на похоронахъ Патрокла. Переселенія и колонизаціи отражаются на нѣкоторомъ упадкѣ культа мертвыхъ: приходилось покидать родныя могилы, и на чужбинѣ, среди военной аристократіи, повидимому, преобладалъ обычай сожженія труповъ, который впрочемъ не вытѣснилъ и древняго обычая погребенія.

Въ связи съ культомъ мертвыхъ стоитъ и культъ особо-священныхъ мертвецовъ, особо-священныхъ могилъ и останковъ—я разумѣю культъ героевъ, нерѣдко соединявшійся съ грубымъ фетишизмомъ. Герои сохраняли связь съ своими могилами даже тогда, когда народная вѣра перенесла ихъ въ отдаленный Элисіумъ; изъ-за останковъ ихъ нерѣдко спорили города, и наиболѣе популярные изъ нихъ имѣли по нѣскольку могилъ: такъ могилу Эдипа показывали въ Аоинахъ, въ Потніи, въ Сикіонѣ. Со временемъ многіе старинные боги, чтимые въ мѣстныхъ культахъ, обратились въ героевъ: таковы, напр., многіе растительные демоны, періодически умиравшіе и возрождавшіеся, съ культомъ которыхъ связывались погребальные обряды; таковы различныя подземныя божества или просто захудалые мѣстные боги, попавшіе въ герои черезъ посредство эпоса или благодаря попыткамъ систематизаціи религіозныхъ представленій. Но герой не есть простой захудалый богъ: достаточно указать хотя бы на возлюбленнаго сына Зевса, Геракла—героя по преимуществу,—чтобы показать, какой чести и славы могъ достигнуть герой, божественный человѣкъ. Съ теченіемъ времени количество героевъ непрерывно росло и увеличивалось. Дельфійскій оракулъ покровительствовалъ ихъ культу, канонизировалъ множество героевъ и пользовался различными событіями, возбуждавшими народную вѣру или суевѣрный страхъ, для учрежденія новыхъ культовъ въ ихъ честь. Этимъ онъ несомнѣнно усиливалъ свое вліяніе и пріобрѣталъ себѣ союзниковъ на мѣстахъ, по вмѣстѣ съ тѣмъ это показываетъ и то, какъ популярно было въ Греціи почитаніе героевъ. Каждый городъ, каждая колонія имѣли своихъ патроновъ, своихъ героевъ-основателей, каждая семья и каждый родъ чтилъ своихъ героевъ-предковъ, каждая новая общественная группа или союзъ получалъ своего героя, нерѣдко посредствомъ фикціи. Въ послѣдній періодъ существованія языческаго міра къ лику героевъ любятъ причислять и простыхъ смертныхъ, дорогихъ усопшихъ, которые должны вкушать блаженство вмѣстѣ съ священными героями. Но, несмотря на всѣ злоупотребленія и суевѣрія, культъ героевъ знаменуетъ собою религіозную идею первостепенной важности: въ немъ сказывается *вѣра въ возможное обожествленіе человѣка.* Между Богомъ и человѣкомъ нѣтъ непроходимой бездны: они сродны, близки другъ къ дру-

гу, и герои посредствуютъ между ними. Въ культѣ геросвъ, который, какъ и культъ боговъ, выросъ на почвѣ вѣры въ духовъ и демоновъ, постепенно развивается то же начало религіознаго антропоморфизма, которое вдохновляетъ Гомера и все греческое искусство.

Представленія грековъ о душѣ и загробной жизни были такимъ образомъ весьма разнообразны: понятія о духѣ и духовной жизни въ позднѣйшемъ смыслѣ, разумѣется, тщетно было бы искать, пожалуй вплоть до Платона, хотя проблески болѣе высокаго представленія о существѣ нашей души можно усматривать и ранѣе, напр., у орфиковъ, у Гераклита или у Пиндара. Тѣмъ не менѣе старое мнѣніе о томъ, будто «жизнерадостные» греки мало заботились о загробной жизни, слѣдуетъ считать ошибочнымъ, несмотря на кажущееся подтвержденіе такого взгляда у Гомера. Въ отдѣльныхъ культахъ Греціи боги получаютъ преимущественно хтоническій характеръ, т.-е. являются въ качествѣ подземныхъ, загробныхъ боговъ, и древнѣйшіе оракулы Греціи были большею частью оракулами подземныхъ боговъ (какъ, напр., даже Дельфійскій Пиѳоніонъ—до тѣхъ поръ, пока на мѣсто убитаго Пиѳона не воцарился Аполлонъ). Мы указывали уже, что были подземные Зевсы, Зевсы-покойники. Нерѣдко образъ бога, какъ бы двоится между небомъ и преисподней, являясь то подземною демоническою силою, то высшимъ свѣтлымъ существомъ. Таковы боги растительности, боги производящихъ силъ природы, боги, которыхъ греки должны были заимствовать вмѣстѣ съ винодѣліемъ и земледѣліемъ отъ тѣхъ народовъ, которые вокругъ нихъ занимались воздѣлываніемъ хлѣба и вина. Такова Деметра, богиня земли—общая мать кормилица и общая могила, богиня рожденія и смерти. Были Деметры небесныя и Деметры хтоническія; одной изъ древнѣйшихъ формъ Деметры была именно черная Деметра-Эриннія, главный подземный духъ, оборачивающійся вороною кобылой. Какъ останки чтимыхъ покойниковъ, спящихъ въ землѣ, составляютъ собою ея божественныя силы, обусловливающія ея производительность, такъ и сама подземная богиня—душа земли,—властвуя надъ міромъ усопшихъ, есть въ то же время и богиня производительныхъ силъ, произращающая брошенное въ нее сѣмя, богиня изобилія, плодородія, рожденія. Таковъ и супругъ ея—все равно Евбулей, Плутонъ, Діонисъ или великій «Невидимка»—Аидъ. Всѣ боги могли получать аттрибуты подземныхъ боговъ, и на ряду съ вышеуказанными хтоническими Зевсами мы можемъ указать нѣсколько хтоническихъ Артемидъ, Афродитъ, Гермесовъ и т. д., которымъ воздавалось богопочитаніе по особому чину или обряду,—какъ богамъ подземнымъ.

Древнѣйшія представленія о происхожденіи боговъ, о промыслѣ и міровомъ порядкѣ.

Гомеръ.

Сказанія о происхожденіи боговъ и людей несомнѣнно существовали у грековъ съ незапамятной древности, какъ они существуютъ и у прочихъ народовъ. Что въ этихъ сказаніяхъ заимствовано у другихъ, что представляется результатомъ самобытнаго творчества,—вопросъ сложный и запутанный, котораго мы здѣсь касаться не будемъ; во всякомъ случаѣ мы должны отмѣтить, что уже въ эпоху, когда слагался гомеровскій эпосъ, различныя преданія о происхожденіи боговъ и людей не только существовали, но, повидимому, собирались аэдами, какъ это видно изъ отдѣльныхъ указаній эпоса. Всего яснѣе доказываетъ это извѣстный эпизодъ въ XIV пѣсни Иліады, гдѣ повѣствуется о томъ, какъ Гера обольстила Зевса (Διὸς ἀπάτη, XIV, 125—352). Этотъ разсказъ предполагаетъ извѣстнымъ цѣлое теогоническое преданіе о рожденіи всѣхъ боговъ отъ Океана и Тефиды, о юности Зевса и о его бракѣ съ Герой, о низложеніи Кроноса и Титановъ. На ряду съ этими богами прошлаго упоминаются еще таинственныя силы, играющія роль въ другихъ теогоніяхъ: священная Царица Ночь, матерь Земля, Стиксъ. Этого мало: поэтъ даетъ краткій каталогъ отдѣльныхъ возлюбленныхъ Зевса (315—327), напоминающій позднѣйшій каталогъ героинь Гесіода[1]). Это показываетъ, что и помимо Гесіода существовали теогоническія сказанія, и что они и помимо него проникали въ поэзію [2]). Та теогонія, отголоски которой мы находимъ въ XIV пѣсни Иліады, еще въ V в. приписывалась Орфею и считалась древнѣйшею. Слѣды ея мы находимъ и въ эпосѣ Гесіода, который стремится соединить преданія о богахъ и герояхъ, о праотцахъ греческихъ племенъ и родовъ въ формѣ послѣдовательныхъ родословій. Родословія племенъ и родовъ, родословія рѣкъ, свѣтилъ небесныхъ примыкаютъ непосредственно къ родословію боговъ.

Гесіодъ.

«Теогонія» Гесіода составлена изъ нѣсколькихъ различныхъ частей. Несмотря на относительное единство плана, какое сохранилось еще и

---

[1]) Ср. каталогъ Перендъ Ил., XVIII, 39—49, съ каталогомъ Гесіодовой теогоніи, 240 сл., съ которымъ смѣшивается и каталогъ Океанидъ.

[2]) Къ тому же выводу приводитъ и изслѣдованіе „гомеровскихъ“ гимновъ Ср. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen (1887), I, 523 сл., и его же Griechische Mythologie, 411—420 сл. (1902).

въ окончательной редакціи, въ Теогонію вошли различные гимны и пѣсни, а также и генеалогическіе отрывки, соединеніе которыхъ представляетъ иногда видъ мозаики. Теогонія Гесіода въ настоящей своей редакціи уже сама по себѣ свидѣтельствуетъ о существованіи цѣлой литературы родословій и гимновъ теогоническаго характера, при чемъ различія и даже противорѣчія, встрѣчающіяся въ отдѣльныхъ частяхъ, указываютъ на разнообразіе преданій. Такъ, начальное вступленіе (προοίμιον, 1—35) заставляетъ предполагать теогонію, аналогичную Гомеровской (или древне-орфической), возводившую родословіе боговъ къ Землѣ, Океану и Ночи, между тѣмъ какъ въ дальнѣйшемъ текстѣ Океанъ является только отцомъ рѣкъ и дѣвъ Океанидъ и не играетъ существенной роли.

Происхожденіе боговъ изображается такъ: сначала возникъ Хаосъ, затѣмъ Земля, Тартаръ (преисподняя) и Эросъ (любовное влеченіе), прекраснѣйшій изъ боговъ. Хаосъ порождаетъ Ночь и Эребъ (мракъ), которые, вступивъ въ союзъ, порождаютъ въ свою очередь День и Эѳиръ. Земля рождаетъ Небо (Уранъ), горы и безплодную пучину водъ, изъ которой образуется Море (Понтъ). Земля (Гея) и Небо (Уранъ) порождаютъ Океанъ и Теѳиду—прародителей рѣкъ и дѣвъ Океанидъ. Изъ того же союза Земли съ Небомъ родятся еще пять паръ боговъ титановъ, самымъ могущественнымъ изъ которыхъ является Кроносъ; чудовищные Киклопы и Сторукіе великаны являются младшими братьями этихъ боговъ.

Зная, что ему суждено погибнуть отъ дѣтей, Уранъ боялся ихъ и не давалъ имъ выйти изъ нѣдръ матери Земли. Страдая отъ мукъ, Земля возстановила дѣтей противъ отца; великій Кроносъ рѣшился на смѣлое дѣло, Гея спрятала его, вооружила серпомъ и онъ изувѣчилъ отца въ объятіяхъ матери. Изъ крови Урана, пролившейся на землю, родились Эриніи, гиганты и мелійскія нимфы, а изъ отрѣзанныхъ частей, упавшихъ въ море и вокругъ которыхъ собралась морская пѣна (ἀφρός), вышла Афродита.

За царствомъ Урана слѣдуетъ царство Кроноса и титановъ. Отцеубійца, проклятый отцомъ, онъ знаетъ, что и ему суждено погибнуть отъ своихъ дѣтей: Рея рождаетъ ему Гестію, Деметру, Геру, Аидонея, Посидона и Зевса, и онъ проглатываетъ ихъ всѣхъ кромѣ послѣдняго, вмѣсто котораго Рея даетъ ему камень, завернутый въ пеленки. Самого новорожденнаго Рея спрятала въ Диктейской пещерѣ на островѣ Критѣ—отголоски критскаго культа, гдѣ праздновали рожденіе Зевса. Возмужавъ, Зевсъ свергнулъ отца, заставивъ его изрыгнуть поглощен-

ныхъ имъ сыновей и дочерей. Но титаны возстали противъ новыхъ боговъ и вели съ ними ожесточенную борьбу въ теченіе десяти лѣтъ. Зевсъ побѣдилъ ихъ при помощи Киклоповъ и Сторукихъ и заключилъ ихъ въ преисподнюю, которую Посидонъ затворилъ мѣдными воротами. Но, какъ только Зевсъ свергнулъ титановъ, Земля породила младшаго изъ своихъ сыновей, чудовищнаго многоглаваго змія Тифоея, съ которымъ предстояла Зевсу страшная битва [1]). Наступило царство Олимпійцевъ, живыхъ настоящихъ боговъ греческаго народа, которые, по совѣту той же Земли, поставили надъ собою царемъ и владыкой Зевса.

Теогонія Гесіода не есть плодъ личнаго творчества. Это сводъ различныхъ преданій, иногда—безыскусственная компиляція отдѣльныхъ преданій, отдѣльныхъ родословій и гимновъ. Попытка систематизаціи не ведетъ къ признанію какого-либо изначальнаго единства. Борьба господствуетъ на небѣ, какъ и на землѣ; и тамъ различныя царства смѣняютъ другъ друга. Царствующіе олимпійцы—боги третьяго поколѣнія. Религіозное сознаніе слишкомъ проникнуто ограниченностью Зевса и обособленностью другихъ боговъ, чтобы забыть ихъ происхожденіе отъ боговъ, существовавшихъ въ прошломъ. И память объ этихъ богахъ прошлаго оставляетъ слѣды въ настоящемъ. Есть ли царство Зевса вѣчное царство, и не ждетъ ли его самого участь отцеубійцы Кроноса, участь старыхъ боговъ? У Эсхила Прометей прямо говоритъ, что Зевсъ вступитъ въ бракъ, который будетъ для него роковымъ; хотя титанъ и знаетъ средство, которое могло бы спасти тирана, онъ пророчитъ ему рабство и низложеніе. И эта мысль о могущественномъ сынѣ, который имѣетъ отъ него родиться, тревожитъ Зевса. У Эсхила это послѣдній отголосокъ стараго теогоническаго преданія и вмѣстѣ какое-то вѣщее предчувствіе новаго теогоническаго творчества. Но ту же мысль мы находимъ въ древнихъ сказаніяхъ: роковая опасность для Зевса заключается въ его бракѣ съ Метисъ, которую онъ проглатываетъ по совѣту Геи, «дабы царскую честь не получилъ вмѣсто Зевса другой изъ вѣчныхъ боговъ», такъ какъ отъ Метисъ суждено было родиться премудрымъ чадамъ—сперва Аѳинѣ, равной отцу мудростью и силой, а затѣмъ сыну—царю боговъ и людей, дерзкому сердцемъ. По другимъ преданіямъ, слѣды которыхъ можно найти въ вышеупомянутой XIV пѣснѣ Иліады и въ Гомеров-

---

[1]) Сказаніе о борьбѣ съ Тифоеемъ, или Тифаономъ составляетъ отдѣльный эпизодъ, внесенный въ Теогонію послѣ Титаномахіи.

скомъ гимнѣ пиѳійскому Аполлону, опасность заключалась и въ бракѣ съ самой Герой

Власть боговъ.

Сознаніе *ограниченности* боговъ, которымъ обусловливается вся внутренняя драма греческой религіи, сказывается въ представленіяхъ о происхожденіи боговъ, о ихъ воцареніи и о самомъ ихъ царствѣ, объ управленіи міромъ. Въ XV пѣсни Иліады Посидонъ отвѣчаетъ Иридѣ, посланницѣ Зевса (185—200):

Такъ могущественъ онъ; но слишкомъ надменно вѣщаетъ.
Ежели равнаго честью меня укротить насильно грозится.
Трое насъ братьевъ отъ Кроноса, Реей рожденныхъ,—
Зевсъ громовержецъ, да я и Аидъ, преисподнихъ владыка;
На трое все дѣлено, и каждому царство досталось;
Жребіи бросившимъ намъ въ обладаніе вѣчное пало:
Мнѣ—сѣдовласое море, Аиду же мракъ преисподней,
Зевсу широкое небо досталось, въ эѳирѣ и въ тучахъ,
Общею всѣмъ остается земля и Олимпъ многохолмный.
Нѣтъ, по внушеніямъ Зевса жить никогда я не стану,
Съ міромъ пускай остается на собственномъ третьемъ удѣлѣ,
Силою рукъ онъ меня, какъ ничтожнаго, пусть не стращаетъ:
Дщерей своихъ и сыновъ для Зевса приличнѣе будетъ
Грознымъ глаголомъ обуздывать—тѣхъ, что на свѣтъ породилъ онъ,
Кои велѣньямъ его покориться должны поневолѣ.

Подъ конецъ Посидонъ покоряется, хотя разгнѣванный (νεμεσσηθείς) и съ угрозами:

Нынѣ, хотя негодуя, волѣ его уступаю,
Но объявляю: и въ сердцѣ моемъ сохраню я угрозу...

Такимъ образомъ, согласно этимъ представленіямъ, власть надъ міромъ дѣлится между нѣсколькими богами. Зевсъ былъ только старѣйшимъ и высшимъ изъ нихъ (по Гесіоду, онъ моложе своихъ братьевъ), а потому, несмотря на все свое превосходство, онъ не можетъ играть роль всемогущаго Промысла, управляющаго міромъ. Такое понятіе, правда, такъ или иначе, всегда связывается съ представленіемъ о «богахъ», вообще о «богѣ» и въ особенности о верховномъ богѣ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, поскольку и такой богъ сознается ограниченнымъ, онъ самъ подчиняется року, судьбѣ. Съ одной стороны, «богамъ» или верховному богу приписывается царство, съ другой—они подчиняются безыменной силѣ, которая олицетворяется въ образахъ Ѳемиды, Мойры и т. д Это противорѣчіе присуще какъ всему религіозному міро-

созерцанію грековъ, такъ и воззрѣніямъ ихъ отдѣльныхъ поэтовъ и мыслителей. Такъ, уже у Гомера судьба, рокъ является какъ нѣчто положенное самими богами (Διὸς αἶσα, αἶσα θεῶν, θέσφατον); съ другой стороны, самъ Зевсъ и боги подчиняются судьбѣ Зевсъ взвѣшиваетъ на вѣсахъ жребій героевъ, жребій смертныхъ, но онъ не можетъ отвратить судьбу, измѣнить жребій своихъ любимцевъ. Боги блюдутъ за исполненіемъ того, что «положено», чему суждено быть, но отношеніе ихъ къ судьбѣ остается неопредѣленнымъ: они сами покорны ей, и потому смотрятъ, чтобы ей подчинялись и смертные.

Сила судьбы.

Кому же принадлежитъ управленіе міромъ, богамъ или судьбѣ? Правитъ ли міромъ разумная сила или слѣпая необходимость? Эти вопросы, получившіе столь великое значеніе впослѣдствіи, еще не ставились передъ Гомеромъ. Его боги, его Зевсъ, несмотря на свою мудрость, далеко не всегда опредѣляются однимъ разумомъ въ своихъ поступкахъ и своихъ склонностяхъ; а судьба далеко не является всеобщимъ разумнымъ закономъ, какъ понимаютъ ее стоики: «жестокая» Мойра (ὀλοή, κραταιή, δυσώνυμος) есть слѣпая капризная сила. Строго говоря, это даже не всеобщая необходимость—понятіе слишкомъ отвлеченное: это *жребій* отдѣльныхъ смертныхъ. Каждый имѣетъ *свою* судьбу, свой жребій; рокъ разбивается на множество роковыхъ силъ, иногда воплощенныхъ въ особыхъ демонахъ (Эриннiи, Клятвы, Проклятія и пр.). Судьба—пророчица, ворожея, колдунья; вѣра въ судьбу стоитъ въ связи съ вѣрой въ мантику, ворожбу. У трагиковъ мы нерѣдко встрѣчаемся съ коллизіей роковыхъ силъ, особенно у Эсхила, который воспроизводитъ здѣсь *чрезвычайно древнія представленія*: такова, напр., судьба Атридовъ. Клитемнестра, мстя за дочь, убиваетъ мужа; Орестъ, мстя за отца, убиваетъ Клитемнестру; оправдываясь передъ сыномъ, она обвиняетъ Мойру (ἡ μοῖρα τούτων, ὦ τέκνον, παναιτία), на что Орестъ отвѣчаетъ, «и этотъ смертный жребій она положила» (καὶ τόνδε τοίνυν ἐπόρσυνεν μόρον и далѣе πατρὸς γὰρ αἶσα τόνδε σοι ὁρίζει μόρον). Клитемнестра угрожаетъ сыну проклятіями, которыя будутъ преслѣдовать его, какъ «разъяренные псы»; тотъ отвѣчаетъ, что, уступивъ ей, онъ не избѣжитъ «псовъ» отца. Отъ материнскихъ псовъ», отъ Эриннiй, Орестъ спасается лишь заступничествомъ Аполлона и Аѳины.

Впослѣдствіи у трагиковъ, въ связи съ идеей о кровной солидарности членовъ рода, мы находимъ представленіе о рокѣ, тяготѣющемъ

надъ цѣлыми родами какою-то демонической силой (ἀλάστωρ), о карѣ, постигающей дѣтей за грѣхи отцовъ. Впрочемъ у каждаго свой жребій, своя судьба; каждому положенъ свой предѣлъ, даже самимъ богамъ. Естественно, что они ревниво блюдутъ его; они сами не могутъ нарушить рока, какъ они не могутъ нарушить клятвы; и они считаютъ какъ бы за личную обиду, если кто изъ людей превознесется надъ своею судьбою, что представлялось возможнымъ, хотя и крайне опаснымъ дѣломъ, никогда не проходящимъ безнаказанно. Боги не прощаютъ этого никогда, завидуя всѣмъ, перешедшимъ положенную мѣру, карая чрезмѣрное счастье, какъ высокомѣріе. Существуетъ даже представленіе о дурномъ глазѣ боговъ (βάσκανον). Еще у Геродота все божественное, т.-е всякое божество, завистливо и непостоянно (τὸ θεῖον πᾶν φθονερὸν καὶ ταραχῶδες), и такое представленіе, всего лучше характеризующее *демоническій* характеръ греческихъ боговъ, связывается съ общимъ міропониманіемъ. Вся историческая судьба человѣчества представляется какъ бы рядомъ волнъ, поднимающихся и опускающихся: боги равняютъ все, зависть боговъ низвергаетъ все возвышающееся надъ положеннымъ уровнемъ—идея, глубоко проникающая міросозерцаніе грековъ. Прометей вывелъ людей изъ положеннаго имъ удѣла; страдая за человѣчество, онъ принесъ людямъ небесный огонь. Зевсъ казнитъ за это Прометея, а на людей наводитъ рядъ бѣдствій черезъ брата Прометея. У Гомера Посидонъ завидуетъ Одиссею и караетъ феакійцевъ за ихъ помощь Одиссею. У ногъ Зевса стоятъ двѣ урны: изъ одной онъ черпаетъ добро, изъ другой—зло. Но Пиндаръ говоритъ, что такихъ урнъ не двѣ, а три, и только въ одной изъ нихъ благо: и за каждое благо, посланное Зевсомъ, человѣкъ отъ него же терпитъ двѣ бѣды.

Нравственный законъ у Гомера.

Итакъ, ни боги, ни судьба не соотвѣтствуютъ представленію о нравственномъ законѣ, управляющемъ міромъ. И тѣмъ не менѣе понятіе о такомъ законѣ, представленіе о вѣчной правдѣ, которую блюдутъ боги, которая царствуетъ въ мірѣ, пробуждается до начала всякой философіи.

Греки знали двѣ нравственныя нормы—обычай (ἔθος) и законъ (νόμος). У Гомера еще нѣтъ понятія «закона»—право опредѣляется обычаемъ. Но понятіе *права* или *праваго суда* (θέμις) у него, разумѣется, есть, и это понятіе заключаетъ въ себѣ не только пред-

ставленіе о внѣшнемъ правосудіи, но также объ извѣстныхъ нравственныхъ обязанностяхъ, имѣющихъ санкцію людей и боговъ. Таково, напр., чрезвычайно высокое представленіе о святости семейныхъ узъ, на стражѣ которыхъ стоятъ вышніе боги и мстительныя Эринніи. Вся Греція поднимается въ защиту поруганной семейной чести Менелая; глубокимъ сознаніемъ святости домашняго очага проникнута Одиссея. Затѣмъ слѣдуетъ упомянуть о святости клятвы, которая связываетъ людей и боговъ, о взаимной вѣрности и гостепріимствѣ. Хотя этическіе идеалы Гомера, идеалы героической доблести, красоты и силы имѣютъ въ нашихъ глазахъ болѣе эстетическій, нежели нравственный характеръ, сознаніе «стыда и правды» присуще его героямъ и освящается богами. Эринніи карающъ за клятвопреступленія, за преступленія противъ семьи, за обиду, нанесенную нищему, (Од XVII, 475), и боги въ видѣ странниковъ посѣщаютъ людей, наблюдая надъ злыми обидчиками и праведниками.

καί τε θεοὶ ξείνοισι ἐοικότες ἀλλοδαποῖσιν
παντοῖοι τελέθοντες ἐπιστρωφῶσι πόληας
ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες
Од. XVII, 485.

Хотя послѣдній текстъ и принадлежитъ къ болѣе поздней части эпоса, но не подлежитъ сомнѣнію, что Гомеровская θέμις, или «правда», признается въ качествѣ обязательной нравственной формы, опредѣляющей отношенія человѣка къ членамъ тѣхъ общественныхъ союзовъ, которымъ онъ принадлежитъ.

Дѣла и дни Гесіода.

Громадный шагъ впередъ сравнительно съ эпосомъ Гомера дѣлаетъ Гесіодъ въ «Дѣлахъ и Дняхъ» (VIII в.). Въ этомъ первомъ опытѣ нравоученія Гесіодъ возвышается до сознанія объективной Правды, какъ всеобщаго божественнаго Закона, который осуществляется въ мірѣ самими богами. Если въ его Теогоніи мы видимъ собраніе миѳовъ, достойныхъ дикаря, чуждыхъ всякаго высшаго, духовнаго идеала, то въ «Дѣлахъ и Дняхъ» поэтъ говоритъ ἐσθλὰ νοέων—въ возвышенномъ сознаніи идеала—идеала Правды, и въ словахъ его слышится глубокое убѣжденіе. И это убѣжденіе въ немъ тѣмъ глубже и сильнѣе, что онъ сознаетъ его явное противорѣчіе съ дѣйствительностью, съ неправдой, господствующей въ человѣческомъ обществѣ.

Гесіодъ далекъ отъ оптимизма. Его поэзія отражаетъ смутныя времена борьбы и неустройства. Золотой вѣкъ лежитъ въ далекомъ прош-

ломъ. Созданные изъ золота, блаженные люди этой счастливой поры перешли отъ земной жизни къ еще высшей долѣ: они сдѣлались безсмертными демонами. Люди серебрянаго вѣка уступали имъ въ тѣлосложеніи и мудрости, но все же были блаженны, доколѣ Зевсъ не наказалъ ихъ за нечестіе. На смѣну имъ онъ сотворилъ изъ мѣди страшныхъ и воинственныхъ богатырей, которые погибли, истребляя другъ друга. За ними явился четвертый «божественный родъ» мужей, героевъ благородныхъ и праведныхъ; но и этихъ «полубоговъ» истребила злая война и жестокая битва—однихъ подъ стѣнами Ѳивъ, другихъ у Трои. Наступилъ нынѣшній «желѣзный» вѣкъ, отягощенный трудами, печалями и тяжкими заботами. Раздоръ господствуетъ въ немъ, раздѣляя отцовъ и дѣтей, друзей, союзниковъ, братьевъ. Вѣрность никогда не вознаграждается: царствуютъ обманъ и насиліе, почетъ воздается обидчику и злодѣю. Стыдъ и возмездіе въ своихъ свѣтлыхъ ризахъ покидаютъ людей и отъ земли возносятся на Олимпъ, къ сонму безсмертныхъ. Смертнымъ остается лишь скорбь и не будетъ помощи противъ зла. И однако, несмотря на все это, несмотря на прогрессивное ухудшеніе человѣческой доли, на превозмогающее господство зла и неправды, Гесіодъ непоколебимо вѣритъ, что правый путь есть вѣрнѣйшій и лучшій, что правда въ концѣ концовъ восторжествуетъ надъ преступной обидой (δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελθοῦσα). Въ слезахъ, покрытая мракомъ, скитается гонимая Правда по городамъ и народамъ земли. Но она приноситъ бѣдствія тѣмъ, кто ее гонитъ; и наоборотъ, тѣмъ кто воздаетъ правый судъ гражданамъ и чужеземцамъ, тѣмъ она даетъ изобиліе и миръ, благоденствіе, удачу во всемъ:

Цѣлый городъ нерѣдко за мужа единаго страждетъ,
Если тотъ злое творитъ и замыселъ дерзкій питаетъ,
Имъ же съ небесъ посылаетъ Кроніонъ великія бѣды,
Голодъ и язву, и моръ народу на злую погибель,
Губитъ ихъ сильное войско, иль стѣну крушитъ городскую,
Или на морѣ суда ихъ караетъ онъ мстящей рукою...
Помните это, цари, всегда этотъ судъ разумѣйте.
Близко въ срединѣ людей витаютъ незримые боги,
Зорко смотрятъ за тѣмъ, кто кривдой кого обижаетъ,
Мести боговъ не боясь, начинаетъ неправую тяжбу.
Тридцать тысячъ безсмертныхъ поставлено стражниковъ Зевсомъ
Надъ плодоносной землею, надъ смертными. Тяжбы людскія,
Злыя неправды дѣла, зорко они стерегутъ,
Мракомъ одѣтые, всюду незримы они проникаютъ.
Есть еще дѣва, рожденная Зевсомъ: славная Правда,
Въ чести великой она у боговъ, Олимпъ одержащихъ.

Если же кто оскорбитъ ее, кривдой надъ ней надругавшись,
Тотчасъ садится она близъ отца, Кроніона Дія,
Умъ беззаконныхъ людей обличая, доколь не отмстится.
Вотъ что храните, цари, и судъ вашъ содѣлайте правымъ.
Кривду забудьте во вѣкъ, пожиратели мзды незаконной.
Самъ себѣ дѣлаетъ зло, кто зло готовитъ другому.
Умыселъ злой всего злѣе тому, кто злое умыслилъ:
Зевсово око все видитъ и всѣ дѣла разумѣетъ,
Если захочетъ, увидитъ и то, безо всякой утайки,
Что за правда и судъ творится внутри государства.

Такимъ образомъ у Гесіода въ эпоху, когда греки еще управлялись и судились «царями» (βασιλῆες), правда понимается, какъ божественный законъ, какъ всеобщая *истина* нравственнаго порядка, которая въ этомъ качествѣ признается богами и требуетъ признанія со стороны людей. Этого мало: она противополагается насилію и утверждается, какъ высшее благо человѣка и норма человѣческихъ отношеній, въ основаніи которыхъ должна лежать не *сила*, а *правда*.

Вотъ что, о Персій, запомни и въ сердце сложи себѣ крѣпко:
Слушайся Правды всегда и навѣки забудь о насильи.
Ибо таковъ тотъ законъ, который Кроніонъ далъ людямъ:
Рыбы и дикіе звѣри, пернатыя хищныя птицы
Пусть другъ друга ѣдятъ—вѣдь Правды они не имѣютъ,
Людямъ же правда дана, и она-то есть высшее благо.

Эта вѣра въ правду, въ вѣчный законъ (νόμος), данный людямъ и возвышающій ихъ надъ естественнымъ животнымъ состояніемъ всеобщей борьбы, является особенно знаменательной въ устахъ автора Теогоніи. И, однако, и здѣсь вмѣстѣ съ такою вѣрою, на ряду съ простыми мудрыми правилами и пословицами, исполненными здороваго и глубокаго нравственнаго чувства, мы находимъ множество примѣтъ, низменныхъ суевѣрій и обрядовыхъ предписаній, поражающихъ своею грубостью, мелочностью и совершеннымъ отсутствіемъ нравственнаго смысла, напр., предписанія о томъ, какъ слѣдуетъ мочиться, чтобы не оскорбить боговъ (744 сл.), какъ различать счастливые и несчастливые дни. Блаженъ и счастливъ тотъ, кто знаетъ все это и поступаетъ согласно этому, ходитъ непорочно передъ богами, «разумѣя знаменія птицъ и грѣховъ избѣгая» (828).

Лирики.

Вѣра въ высшую правду, въ законъ, «въ немъ же богъ великій живетъ и не старится» (Soph. Oed.), сохраняется въ греческой поэзіи. Религіозная вѣра требуетъ отъ своихъ боговъ правды и добра. Не

прихоть и произволъ, а объективная нравственная мѣра должна опредѣлять дѣятельность боговъ въ управленіи міромъ. Эта нравственная идея—если угодно, нравственное требованіе—отражается и въ лирикѣ VII и VI в. Божественная правда непреложна: гдѣ есть кара, наказаніе, тамъ должна быть и вина. Зевсъ правитъ міромъ, онъ видитъ всѣ человѣческія дѣла, праведныя и злыя, самыя дѣла звѣрей не могутъ отъ него укрыться (Arch. fr., 79). Правда, лирика, поэзія субъективнаго чувства служитъ отголоскомъ и другихъ настроеній: сознаніе тяжкой доли людской, глубины человѣческаго страданія, непрочности счастья, кратковременности и тлѣнности всего земного нерѣдко придаютъ ей глубоко-пессимистическій оттѣнокъ. Видимое торжество неправды, сознаніе человѣческой безпомощности передъ жестокимъ произволомъ судьбы, постоянно ставитъ человѣку тяжкій нравственный вопросъ, который рѣшается различно. Зевсъ не гнѣвается на отдѣльные поступки, но поздно ли или рано, когда накопятся беззаконія, гнѣвъ его настигаетъ виновнаго, какъ гроза. Такъ вѣруетъ Солонъ. Но такое рѣшеніе не всѣхъ удовлетворяетъ, и чѣмъ дальше идетъ время, тѣмъ болѣе пессимистичной становится оцѣнка человѣческой жизни (напр., у пѣвца любви—Мимнерма), тѣмъ глубже сомнѣнія, тѣмъ мучительнѣе вопросъ о смыслѣ человѣческаго существованія. Почему добрый и злой имѣютъ одинаковую участь? Почему глупость иногда приноситъ счастье, а разумное поведеніе несчастье? Почему сыны несутъ наказанье за вину отцовъ, а преступникъ остается безнаказаннымъ? такъ спрашиваетъ Θеогнисъ Мегарскій: «я не понимаю тебя, Зевсъ: вѣдь ты царствуешь надо всѣми и знаешь хорошо помыслъ и сердце каждаго». Онъ требуетъ къ отвѣту самого Зевса (καὶ τοῦτ', ἀθανάτων βασιλεῦ, πῶς ἐστὶ δίκαιον); Θеогнисъ же высказываетъ жестокое слово: «лучше всего совсѣмъ не родиться и свѣта солнца не видѣть; если жъ родился,—какъ можно скорѣй перейти черезъ двери Аида и лежать подъ могильной землею».

Мистеріи и мистицизмъ. Орфики [1]).

Если греческіе боги не удовлетворяли требованіямъ пробудившейся мысли и нравственнаго сознанія, то и религіозное чувство не могло на нихъ успокоиться. Вѣра не могла на нихъ положиться, признать въ нихъ *истинныхъ*, дѣйствительныхъ боговъ. Они очистились, оче-

---

1) Eduard Meyer, Gesch. d. Alterthums II, 449—460. Rohde, Psyche. O. Gruppe, Orpheus (въ Rosch. Lexicon),

ловѣчились, приняли нравственныя черты, но все же остались демоническими и ограниченными существами. Процессъ одухотворенія, идеализаціи, преобразилъ ихъ, вознесъ ихъ надъ природой, сдѣлалъ ихъ *небожителями*, но вмѣстѣ съ тѣмъ отдалилъ ихъ отъ человѣка. Государственные боги, пользующіеся публичнымъ культомъ, имѣли религіозно-политическое значеніе, но отдѣльному лицу они давали слишкомъ мало. А между тѣмъ личность, по мѣрѣ своего развитія и освобожденія, предъявляетъ имъ новыя и повышенныя требованія. Естественно, что олимпійцы, отдалившіеся отъ человѣка, все менѣе удовлетворяютъ его духовной нуждѣ; не удовлетворяютъ ей и формы публичнаго культа. Зарождается искаше иныхъ боговъ, болѣе близкихъ человѣку, иныхъ культовъ, дающихъ ему сознаніе болѣе интимнаго, личнаго общенія съ божествомъ. На ряду съ раціонализмомъ и параллельно съ нимъ возникаетъ и развивается *мистицизмъ*. Въ этомъ духовномъ движеніи сказывается какъ бы реакція противъ новыхъ очищенныхъ религіозныхъ формъ. Пробудившаяся религіозность ищетъ и находитъ себѣ удовлетвореніе либо въ старинныхъ деревенскихъ культахъ, сохранившихъ черты первобытной грубости, либо въ культахъ иноземнаго происхожденія, обряды которыхъ носили характеръ дикаго оргіастическаго изступленія, каковы были культы нѣкоторыхъ малоазіатскихъ божествъ и въ особенности Діониса,—бога ѳракійскаго происхожденія. Въ сравненіи съ свѣтлыми олимпійцами эти боги представляются несравненно болѣе древними и дикими, и обряды ихъ культа указываютъ на ступень развитія гораздо болѣе раннюю, нежели та, которой соотвѣтствуетъ Гомеровскій эпосъ. Но въ этомъ-то и заключалось ихъ обаяніе. Дикія ночныя пляски вакхантовъ, участниковъ оргій Діониса, ихъ изступленные крики, ихъ кровавыя жертвы, которыя растерзывались живьемъ, одуряющая музыка, опьяненіе (сначала брагой; впослѣдствіи только Діонисъ, пришедшій съ сѣвера, сдѣлался богомъ вина)—все это возбуждало «энтусіасмъ», давало непосредственное ощущеніе наитія, одержимости, общенія съ божествомъ. Эти оргіи были не обрядами, а *радѣніями* своего рода: участвовавшіе въ нихъ, переряженные въ звѣриныя шкуры, въ маскахъ, изображавшихъ лѣсныхъ духовъ, спутниковъ Діониса, предавались всевозможнымъ неистовствамъ, чтобы привести себя въ состояніе экстаза, чтобы *стать* вакхами, пріобщиться богу, его страсти, его жизни. И такое пріобщеніе обезпечивало человѣку всевозможныя блага въ земной жизни и блаженство за гробомъ. Вакхическое изступленіе было заразительно: оргіи, пляски Діониса распространялись съ силой какой-то религіозной эпидеміи. То было настоящее нашествіе Вакха, какимъ оно изобра-

жается въ преданіи: къ его хороводу присоединялись новыя и новыя толпы, увлеченныя силою бога, общимъ неистовствомъ. Богъ восторжествовалъ надъ своими врагами, которые не въ силахъ были ему противиться. Оргіи Діониса были введены повсемѣстно; и въ самомъ религіозномъ средоточіи Греціи. въ Дельфахъ, Діонисъ утвердился на ряду съ Аполлономъ. Правда, самая побѣда Діониса, доставившая ему мѣсто среди Олимпійцевъ, отняла у него его дикую силу, эллинизировала и укротила его. Согласно преданію, официальное признаніе, введеніе оргій Діониса въ кругъ государственнаго богослуженія послужило къ исцѣленію отъ поголовнаго неистовства, которое Діонисъ наводилъ на своихъ противниковъ. И, повидимому, такъ оно было на самомъ дѣлѣ. Оргіи Діониса утратили постепенно свой первоначальный характеръ, и тотъ же свѣтлый геній грековъ, который очеловѣчилъ и одухотворилъ ихъ боговъ, претворилъ и эти оргіи силою искусства: въ Аттикѣ онѣ преобразовались въ *драму*, которая родилась изъ нихъ.

Елевсинскія таинства.

Иное происхожденіе имѣли отечественныя мистеріи, среди которыхъ самое выдающееся мѣсто занимаютъ *елевсинскія* таинства великихъ богинь—Деметры и Персефоны. Это старинныя сельскія празднества въ честь великой Матери-Земли и боговъ, живущихъ подъ землею,—празднества, долженствовавшія обезпечивать плодородіе, удачный сѣвъ и жатву. Многіе обряды такихъ празднествъ у самыхъ различныхъ народовъ древняго и новаго міра, у которыхъ они сохранились до сихъ поръ, представляютъ поразительныя сходства и связываются съ однородными представленіями, указывающими на общій источникъ; повидимому, они столь же древни, какъ само земледѣліе: они распространялись, усвоивались, развивались вмѣстѣ съ нимъ, видоизмѣняясь подъ вліяніемъ различныхъ условій. Соотвѣтственно смѣнѣ временъ года, періодическому умиранію и оживленію растительности, въ культахъ великой Матери чередуются радостные и печальные обряды, иногда—обряды погребальные и брачные, какъ, напр., въ Финикіи или Фригіи. Ежегодно изъ нѣдръ земли выходитъ прекрасное юное существо—юноша или дѣва, возлюбленный великой богини или ея чадо, и ежегодно это существо умираетъ, убивается какою-то враждебной силой, похищается въ преисподнюю. Богиня оплакиваетъ его, предается посту, убивается по немъ въ безутѣшномъ горѣ, ищетъ его повсюду, иногда, какъ Иштаръ, спускается за нимъ въ подземное царство. Сжалившись надъ нею или испуганные наступившимъ безплодіемъ, боги возвращаютъ ей любимое существо, и ея вѣрные празд-

нуютъ вмѣстѣ съ ней праздникъ воскресенія. Елевсинскія таинства несомнѣнно отражаютъ этотъ циклъ идей и въ своихъ священнодѣйствіяхъ изображаютъ драму великой богини, при чемъ, однако, эти священнодѣйствія осложнялись множествомъ разнообразныхъ обрядовъ, символовъ, жертвъ, такъ какъ культъ великой богини связывается съ культомъ всевозможныхъ мѣстныхъ боговъ, божковъ и героевъ. количество которыхъ непрерывно возрастало. Въ VI в.—повидимому. не ранѣе—самъ Діонисъ-Якхъ вступаетъ въ союзъ съ Елевсинскими богинями, входитъ въ Елевсинскій культъ.

Первоначально этотъ культъ былъ мѣстнымъ земледѣльческимъ праздникомъ, но, повидимому, онъ уже рано пріобрѣлъ большую популярность среди сосѣднихъ общинъ. Необычайная пышность и торжественность, какую онъ получаетъ со времени Писистрата, лишь отчасти объясняетъ его всеобщую славу и сама нуждается въ объясненіи. Повидимому, первоначальная цѣль—благословеніе полей—отступаетъ на второй планъ: иначе праздникъ оставался бы только государственнымъ праздникомъ, и участіе въ немъ не было бы связано съ специальнымъ посвященіемъ и не представляло бы общаго религіознаго интереса помимо чисто мѣстнаго. Свое преимущественное значеніе елевсинскій культъ пріобрѣлъ главнымъ образомъ благодаря тому, что съ нимъ соединялись *обѣтованія загробнаго блаженства*. Уже въ началѣ VII в. въ гимнѣ въ честь Деметры, гдѣ еще нѣтъ слѣдовъ присутствія Діониса въ Елевсинѣ, посвященные, узрѣвшіе таинства, признаются блаженными, ибо непмѣющіе части въ нихъ не имѣютъ и равнаго съ ними жребія послѣ смерти, въ царствѣ Аида. Великія богини суть царицы земли и подземнаго міра. И вмѣстѣ онѣ близки къ человѣку, которому даютъ хлѣбъ и плоды земные. У нихъ онъ ищетъ надежды и утѣшенія въ жизни и смерти, скорбь которой онѣ испытали вмѣстѣ съ нимъ.

Елевсинскій культъ былъ первоначально принадлежностью мѣстной елевсинской аристократіи, которая сохранила свои преимущества и послѣ того, какъ произошло политическое присоединеніе Елевсина къ Аѳинамъ. Затѣмъ на ряду съ елевсинскими *Евмолпидами* становятся и аѳинскіе священнослужители изъ рода Кериковъ. Посредствомъ посвященія доступъ къ культу открывается всѣмъ аѳинянамъ, а затѣмъ и любому греку, не запятнавшему себя убійствомъ. Такимъ образомъ, возникаетъ своего рода *религіозное общество*, *отличное отъ гражданскаго*, особый духовный союзъ, принадлежность къ которому обусловливается не рожденіемъ, а *посвященіемъ* по личному желанію, по доброй волѣ каждаго. Та же особенность замѣчается и въ другихъ

мистеріяхъ, развивающихся въ другихъ мѣстностяхъ Греціи изъ различныхъ старинныхъ замкнутыхъ культовъ или культовъ пришлыхъ. Въ созданіи такихъ новыхъ формъ религіознаго общенія сказывается новая духовная потребность, новая религіозность. Никакого *тайнаго ученія* ни въ вакхическихъ оргіяхъ, ни въ елевсинскихъ таинствахъ не преподавалось: были тайныя *дѣйствія*, обряды, символы, жертвы, можетъ быть заклинанія, магическая сила которыхъ требовала строгаго соблюденія тайны Но никакого богословскаго ученія не было и быть не могло: гнозисъ мистиковъ былъ практическимъ и сводился къ усвоенію тѣхъ или другихъ обрядовъ и формулъ, обезпечивающихъ человѣку высшую помощь и всякія блага въ этомъ мірѣ и за гробомъ. Тѣмъ не менѣе нельзя отрицать и того, что съ этими культами связываются опредѣленныя религіозныя идеи, не находившія достаточной опоры въ культѣ публичномъ. И если въ поэзіи грековъ мы находимъ попытку систематизаціи общегреческихъ религіозныхъ представленій, то среди членовъ опредѣленныхъ богослужебныхъ союзовъ легко могутъ возникать попытки систематизировать свои особенныя религіозныя представленія, не укладывающіяся въ общія схемы. Новое религіозное движеніе, усвоя старинныя формы или иноземные обряды, могло вызвать *потребность въ ученіи, представляющемъ оправданіе и обоснованіе* означенныхъ формъ и обрядовъ. Такого рода ученіе мы находимъ въ кружкахъ *орфиковъ*, повидимому, уже въ VI вѣкѣ, хотя начатки его, какъ и начатки самой секты, могутъ относиться и къ еще болѣе ранней эпохѣ.

Орфики.

Орфическая литература слагалась въ теченіе тысячелѣтняго періода, при чемъ съ самаго начала она была апокрифической и псевдонимной. Первыя поддѣлки, по свидѣтельству Геродота, относятся къ VI вѣку до Р. Хр., а позднѣйшія—ко временамъ христіанскимъ. Уже въ VI вѣкѣ вліяніе орфиковъ замѣтно на раннихъ греческихъ философахъ—Ферекидѣ, Ксенофанѣ, Пиѳагорѣ, Гераклитѣ и ихъ преемникахъ. Ибикъ говоритъ о великой славѣ Орфея (ὀνομάκλυτον Ὀρφῆν, fr. 10), и при Писистратидахъ группировался кружокъ орфиковъ, много потрудившійся какъ для организаціи орфическихъ таинствъ въ Аттикѣ, такъ и для развитія орфической литературы. Древнѣйшія произведенія ея могутъ быть относимы уже къ VI вѣку, а слѣды орфическихъ идей и вліяній указываютъ уже въ позднѣйшихъ частяхъ гомеровскаго эпоса. Въ VI вѣкѣ, повидимому, уже существовали теогонія и эсхато-

логія въ описаніи «хожденія Орфея въ Преисподнюю», затѣмъ рядъ другихъ дидактическихъ поэмъ, гимновъ и оракуловъ Орфея и его ученика Мусея,—оракуловъ, которые уже тогда собирались въ особые сборники и множились подъ руками собирателей. Аѳины были главнымъ, но далеко не единственнымъ центромъ этого духовнаго и вмѣстѣ литературнаго движенія, и для характеристики культурной и умственной жизни Греціи той отдаленной эпохи чрезвычайно важно отмѣтить, что указанное движеніе развивалось одновременно въ нѣсколькихъ различныхъ мѣстностяхъ, между которыми существовалъ невидимый духовный обмѣнъ, поддерживались дѣятельныя сношенія. Въ числѣ орфиковъ близкихъ къ Писистратидамъ преданіе указываетъ, на ряду съ Ономакритомъ, нѣкоего Зопира изъ Гераклеи (Ю. Италіи) и нѣкоего Орфея изъ Кротона. Впослѣдствіи въ Кротонѣ мы находимъ мѣсто зарожденія *Пиѳагорейскаго союза*, религіозное ученіе котораго сливалось съ орфическимъ настолько, что между ними уже въ древности трудно было провести границу. Далѣе, археологическія находки показываютъ, что орфическія вѣрованія держались близъ Кротона еще въ концѣ IV вѣка (орфическій гимнъ Деметрѣ на золотой табличкѣ, найденной въ Петеліи). Вліяніе орфическихъ вѣрованій сказывается не на однихъ пиѳагорейцахъ, но черезъ нихъ посредство и на элейской школѣ, и на Эмпедоклѣ.

Орфическая литература и орфическое богословіе суть, повидимому, продукты цѣлой эпохи и служатъ удовлетворенію новой потребности въ религіозномъ гнозисѣ или откровеніи. Древнимъ носителемъ, пророкомъ такого откровенія является миѳическій пѣвецъ Орфей, а предметомъ откровенія служитъ вопросъ о Божествѣ въ его отношеніи къ міру и человѣческой душѣ, о судьбѣ этой души, о средствахъ ея спасенія, искупленія и о пути ея къ Божеству. Орфическая теогонія представляетъ значительное сходство съ теогоніей Гесіода, являясь какъ бы ея развитіемъ, но это уже не простое родословіе боговъ, объединяющее внѣшнимъ образомъ различныя преданія и божественные образы, чтимые въ отдѣльныхъ мѣстныхъ культахъ. Это своего рода богословская система, въ основаніи которой лежитъ представленіе о единомъ и всеобъемлющемъ божественномъ началѣ, поглощающемъ въ себѣ различныя божества—греческія, оракійскія, фригійскія, новыя и старыя, мужскія и женскія,—представленіе, несомнѣнно получающее пантеистическій характеръ.

Орфическая теогонія дошла до насъ въ нѣсколькихъ редакціяхъ, какъ бы послѣдовательно удаляющихся отъ схемы Гесіода. Въ древнѣйшей редакціи, какъ и въ Иліадѣ, первой четою боговъ является

Океанъ и Геѳида. Та редакція, которая впослѣдствіи признавалась «обычной», возникла позже другихъ, но, все же, преданія, сохранившіяся въ ней, носятъ слѣды стариннаго происхожденія; основныя черты этой теогоніи сложились, можетъ быть, уже въ VI вѣкѣ [1]). Въ началѣ всего существовало Время (Хронось), Эѳиръ и безпредѣльный Хаосъ. Подъ Эѳиромъ разумѣлась свѣтлая небесная стихія, подъ Хаосомъ—темная, туманная бездна Время образуетъ изъ нихъ серебряное яйцо, изъ котораго выходитъ двуполый змій, носящій множество именъ: Протогонъ, Эросъ, Эрикапей, Пріапъ, Мѣтисъ, Фаэтонъ. Фанесъ. Отъ него происходитъ все. онъ рождаетъ Ночь, а отъ нея Небо и Землю; онъ создаетъ людей и животныхъ и сіяетъ въ солнцѣ на небесахъ. Родословіе боговъ приближается къ Гесіодову сказанію, съ той существенной разницею, что Зевсъ, по совѣту Ночи, побѣдивши Кроноса, поглощаетъ въ себя первороднаго Змія Фанеса, а съ нимъ и всю вселенную, чтобы затѣмъ вновь произвести изъ себя все существующее и всѣхъ боговъ. Все происходитъ отъ Зевса, и, слѣдовательно, онъ содержится во всемъ. Зевсъ содержитъ начало, середину и конецъ всего (Plat. Leg. IV, 715 E). «Зевсъ первый и послѣдній, Зевсъ глава, Зевсъ середина, изъ Зевса же все создано; Зевсъ основаніе земли и звѣзднаго неба, Зевсъ царь, Зевсъ родоначальникъ всего сущаго», онъ «сила огня», «корень моря», солнце и луна, дыханіе всего; въ его очахъ живутъ безсмертные боги и смертные люди—все, что было, и все, что будетъ.

Кроносъ, Геракъ, Эросъ, Зевсъ, Діонисъ—это въ сущности лишь одно божество подъ различными именами и въ различныхъ формахъ, то соединяющее въ себѣ полноту своего естества, то раздробленное на части, какъ бы разлившееся въ природѣ, то вновь возвращающееся къ своему источнику,—мистическая идея, получившая выраженіе въ образѣ *главнаго божества орфиковъ*, *Діониса*, таинства котораго олицетворяютъ судьбу міра и человѣческой души.

Діонисъ Загревсъ произошелъ отъ сочетанія Зевса Змія съ Персефоной, владычицей загробнаго міра. Ревнивая Гера подослала титановъ, которые растерзали Діониса,—такъ объясняли неистовые кровавые обряды причастниковъ его культа (первоначально священная жертва, олицетворявшая бога, растерзывалась живьемъ). Аѳина принесла Зевсу сердце Загревса, который возродилъ растерзаннаго бога въ новомъ Діонисѣ, сынѣ Семелы, а титановъ поразилъ молніей Изъ пепла ти-

---

[1]) См. Gruppe, Griech. Mythol. (1902), 429 слѣд.; его же Griech. Kulte und Mythen (1887), 644, и статья объ Орфеѣ въ Миѳол. лексиконѣ Рошера.

тановъ и крови Діониса, которой они вкусили, произошелъ человѣческій родъ, имѣющій въ себѣ часть титаническаго, часть божественнаго естества Отсюда вытекаетъ возможность очищенія. искупленія, которая состоитъ въ томъ, что божественныя части должны вернуться къ своему источнику,—мысль, которую мы находимъ впослѣдствіи у гностиковъ. У орфиковъ она является результатомъ богословской переработки старинныхъ представленій, связанныхъ съ жертвеннымъ ритуаломъ,—общій источникъ множества античныхъ теософскихъ ученій, напр., въ Индіи или въ парсизмѣ.

Въ связи съ религіей Діониса стоитъ орфическое вѣрованіе въ безсмертіе и душепереселеніе. Человѣческое тѣло—гробница (σῆμα) безсмертнаго духа, но смерть сама по себѣ еще не означаетъ освобожденія и искупленія; роковая необходимость заставляетъ душу вновь воплощаться въ томъ или другомъ животномъ или человѣческомъ тѣлѣ по истеченіи опредѣленнаго времени, въ продолженіе котораго она получаетъ воздаяніе за свои дѣла въ загробномъ царствѣ. Судьба души зависитъ отъ ея *дѣлъ* и опредѣляется судомъ надъ нею. Но Діонису и Персефонѣ дано освобождать души отъ рокового «колеса рожденія» и избавлять ихъ отъ скорби (κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος). Въ ихъ таинствахъ—путь къ вѣчному блаженству и упоенію на трапезѣ боговъ.

Мистическое движеніе.

Богословское ученіе орфиковъ есть лишь теоретическое обоснованіе ихъ практической религіозно-мистической дѣятельности, тѣхъ таинствъ и очищеній, которыя они несутъ изъ города въ городъ, образуя общины или союзы вѣрующихъ. Подобно позднѣйшимъ гностикамъ, они приписываютъ себѣ знаніе особенныхъ заговоровъ, заклинаній, таинствъ, спасительныхъ какъ въ этой, такъ и въ загробной жизни, обладаніе особенно цѣлебными очистительными средствами, даръ гаданій и прорицаній. Они проповѣдуютъ воздержаніе отъ всякаго убійства, а слѣдовательно, и отъ мясной пищи (ἄψυχος βορά), въ связи съ ученіемъ о душепереселеніи, и совершаютъ особыя искупительныя жертвы не только за живыхъ, но и за умершихъ (Plat. Resp. II, 364 E). Повсюду появляются бродячіе прорицатели, волхвы, знахари и кудесники, обладающіе знаніемъ тайныхъ жертвъ, очищеній, заклинаній. Они отвѣчаютъ новой возникшей религіозной потребности и вмѣстѣ служатъ ея пробужденію и распространенію. Орфики являются лишь наиболѣе замѣтнымъ и крупнымъ явленіемъ этого ранняго религіозно-мистиче-

скаго движенія. Но они не исчерпываютъ его собою: его начатки можно прослѣдить уже въ VII в., а можетъ быть и ранѣе, и на ряду съ орфиками преданіе сохранило память о другихъ древнихъ кудесникахъ и ясновидцахъ прошлаго, житія которыхъ стали рано достояніемъ легенды, а затѣмъ перерабатывались въ поэзіи и прозѣ въ теченіе вѣковъ. Таковы были Абарисъ, вдохновенный пророкъ и чудотворецъ Аристей и Гермотимъ изъ Кладзоменъ, души которыхъ надолго разставались съ ихъ тѣлами, таковъ былъ ясновидящій пророкъ Эпименидъ Критскій, постникъ, аскетъ, получившій откровенія въ Идской пещерѣ Зевса и обладавшій даромъ чудеснаго экстаза и чудодѣйственныхъ очищеній; въ концѣ VII вѣка онъ совершилъ очистительное таинство во искупленіе Аѳинъ отъ убійства приверженцевъ Килона, а во второй половинѣ VI вѣка подъ его именемъ ходила особая теогонія, представляющая по своему содержанію разновидность орфическаго ученія: началами всего являются здѣсь Воздухъ и Ночь. Названные герои, кромѣ развѣ Эпименида, представляются, правда, столь же легендарными, какъ образы Орфея и Мусея. Не забудемъ однако, что житіе Пиѳагора, лица несомнѣнно историческаго, было въ не меньшей мѣрѣ украшено самыми фантастическими легендами: онъ также былъ пророкомъ новаго ученія о безсмертіи и душепереселеніи и основателемъ особой замкнутой секты, обладавшей своими таинствами и очищеніями. Не забудемъ также, что Эмпедоклъ, одинъ изъ эпигоновъ этого мистическаго движенія (V в.), приписывалъ самъ себѣ тѣ чудесныя способности и знаменія, которыми сага надѣляла его предшественниковъ. Въ настоящее время мы не можемъ, разумѣется, отдѣлить историческое зерно отъ его легендарной оболочки, но самый религіозный идеалъ, лежащій въ основаніи этихъ легендъ—идеалъ ясновидящаго волхва, подвижника, гностика, вѣдающаго тайны духовнаго загробнаго міра—несомнѣнно имѣетъ историческое значеніе.

Говорить о мистикахъ или волхвахъ VII и VI вѣковъ, какъ о религіозныхъ реформаторахъ, замышлявшихъ широкія преобразованія или нѣчто въ родѣ основанія особой церкви,—едва ли основательно. Они ничего не мѣняли въ существующихъ культахъ, а только дополняли ихъ новыми культами, таинствами и очищеніями. Ихъ откровенія, ихъ гнозисъ составляли ихъ личное преимущество или преимущество ихъ секты, которое они никогда не думали сдѣлать общимъ достояніемъ. Они не стремились къ широкому прозелитизму или публичной проповѣди; напротивъ, они хранили свои мнимыя или дѣйствительныя тайны. Замкнутые религіозно-мистическіе союзы могли играть иногда политическую роль, подобно масонскимъ ложамъ, какъ мы увидимъ это

въ исторіи пиѳагорейскаго союза, или какъ это, *можетъ быть*, было при Писистратидахъ. Но никакихъ замысловъ въ смыслѣ широкой религіозной реформы мы среди нихъ не видимъ, да и не можемъ предполагать въ ту отдаленную эпоху. Насъ не должно удивлять поэтому, что въ концѣ концовъ мистическое движеніе быстро вырождается, и вмѣсто литературныхъ мистиковъ или теософовъ VI вѣка мы находимъ въ V и IV вѣкѣ бродячихъ «орфеотелестовъ» [1]), волхвовъ и прорицателей, эксплуатирующихъ народное суевѣріе.

И тѣмъ не менѣе, мистика VII и VI вѣковъ несомнѣнно внесла новый элементъ въ духовную жизнь грековъ, вызвала новые глубокіе нравственные запросы и идеалы, дала могущественный толчокъ развитію философской мысли. Съ самаго зарожденія греческой философіи мистическая струя не оскудѣваетъ въ ней: Анаксимандръ, Пиѳагоръ, Гераклитъ, Ксенофанъ, Парменидъ, Эмпедоклъ, позднѣйшіе пиѳагорейцы и наконецъ Платонъ—всѣ эти мыслители частью независимо другъ отъ друга, частью въ прямой зависимости отъ предшественниковъ перерабатываютъ основныя проблемы орфической мистики,—вопросы о природѣ божественнаго начала, о судьбѣ міра и конечнаго духа въ его отношеніи къ божественному началу. На Платонѣ развитіе греческаго мистицизма не кончается; онъ постепенно усиливается и растетъ и подъ конецъ придаетъ философіи характеръ религіознаго ученія, приводя къ требованію *религіозной реформы*.

Древнѣйшая мистическая литература, насколько мы можемъ судить о ней, находится подъ сильнымъ вліяніемъ орфическихъ идей. Помимо Эпименида, это слѣдуетъ сказать о теогоніи *Ферекида* (VI в.), которая замѣчательна тѣмъ, что въ началѣ всего вмѣсто стихійныхъ силъ ставится *Зевсъ*, т.-е. верховное божество, на ряду съ которымъ, правда, онъ помѣщаетъ *Землю*, Кроносъ или Хроносъ (повидимому, подъ этимъ именемъ олицетворялось небо). Остальныя подробности этой теогоніи слишкомъ фантастичны, чтобы на нихъ останавливаться.

---

[1]) См. мое разсужденіе о діалогѣ Платона Евтифронъ во II томѣ Твореній Платона (1903).

ГЛАВА III.

Ранняя іонійская физика.

Ѳалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ.

Іонійская культура.

Греческая философія зарождается среди іонійскихъ колоній, что объясняется ихъ культурнымъ расцвѣтомъ, развитіемъ искусствъ и промышленности, а также оживленными сношеніями съ другими культурными народами.

Греческая культура имѣетъ несравненно болѣе глубокіе корни, чѣмъ это предполагалось еще недавно, и развитіе ея до зарожденія философіи обнимаетъ болѣе нежели тысячелѣтній періодъ. Какъ показали новѣйшія открытія, въ Критѣ въ особенности, она процвѣтала уже въ микенскую эпоху, въ глубинѣ II тысячелѣтія, и уже тогда, задолго до проникновенія финикійскаго алфавита, обладала письменностью. Высокое развитіе техники и самобытнаго искусства и тогда предполагало несомнѣнное усвоеніе пріобрѣтеній болѣе древнихъ культуръ, изобрѣтеній, орудій, техническихъ знаній, отчасти даже религіозныхъ представленій и формъ. Вліяніе Египта было весьма значительно, и несомнѣнны заимствованія изъ Ассиро-Вавилоніи, хотя бы и косвенныя. Но уже въ микенскую эпоху проявляется самобытный творческій геній грековъ, перерабатывающій, претворяющій заимствованное. Нѣкоторыя отрасли художественной промышленности достигаютъ такого высокаго совершенства, что не только служатъ развитію значительнаго экспорта, но создаютъ образцы, которымъ подражаютъ въ Египтѣ (микенскія вазы и клинки въ XV в.). Къ микенскому вѣку пріурочивается и колонизація малоазіатскаго побережья и острововъ; позднѣйшая іонійская культура является непосредственнымъ продолженіемъ или, точнѣе, возрожденіемъ древнѣйшей греческой культуры, въ которой она имѣетъ свои корни.

Послѣ историческихъ катастрофъ, вызвавшихъ полное исчезновеніе «микенской» культуры въ европейской Греціи, наступаетъ періодъ смутъ и упадка. Искусство гибнетъ, художественная промышленность вырождается, самая техника теряется, и потомъ, когда наступаетъ возрожденіе, вновь приходится начинать сначала, искать ощупью или заимствовать у сосѣдей (напр., въ техникѣ рѣзьбы камней). Первая эпоха морского владычества грековъ кончается; самый географическій горизонтъ ихъ суживается, племенныя особенности говоровъ (напр.

іонійскаго нарѣчія) рѣзко дифференцируются. Растетъ морское владычество финикіянъ.

Возрожденіе морского владычества и торговли, а вмѣстѣ съ тѣмъ и культурное возрожденіе начинается на востокѣ Греціи, преимущественно въ Іоніи. Здѣсь хранились преданія микенскаго вѣка, его эпосъ, послужившій основой великихъ гомеровскихъ поэмъ; здѣсь удержался всего долѣе старый микенскій стиль въ художественной промышленности. Здѣсь не прерывалось и плодотворное соприкосновеніе съ восточными культурами, а благопріятныя географическія и политическія условія способствовали росту іонійскихъ городовъ—росту населенія и приливу богатствъ.

Сношенія съ Египтомъ никогда не порывались. Египетскіе фараоны, отражавшіе набѣги грековъ и другихъ островитянъ въ микенскія времена и вербовавшіе среди нихъ наемныя войска, продолжали окружать себя греческими наемниками и впослѣдствіи. Псамметихъ I отдаетъ открытое предпочтеніе греческимъ войскамъ, а фараонъ Амазисъ, возвысившійся на престолъ благодаря національному движенію противъ иноземцевъ, самъ женатъ на гречанкѣ, вопрошаетъ дельфійскій оракулъ (548) и посылаетъ золото на возобновленіе сгорѣвшаго дельфійскаго храма.

Вмѣстѣ съ наемниками непрерывно возрастаетъ наплывъ купцовъ. Въ VII в. іонійцы основываютъ Кирену, могущественную колонію на ливійскомъ побережьѣ, и наполняютъ нильскую дельту своими факторіями и поселеніями, настолько, что возникаетъ цѣлая каста переводчиковъ для облегченія сношеній между ними и кореннымъ населеніемъ. При Амазисѣ на западномъ рукавѣ Нила, недалеко отъ Саиса, резиденціи Фараона, возникаетъ могущественный торговый центръ, Навкратія, гдѣ сосредоточивается вся внѣшняя торговля, точнѣе, весь ввозъ Египта. Навкратія была чисто греческимъ городомъ, пользовавшимся вполнѣ автономнымъ самоуправленіемъ. Археологическія находки свидѣтельствуютъ о томъ, что самая утварь была греческой. Всевозможныя греческія племена и государства,—эгинеты, самосцы, доряне изъ Родоса и Книда, іонійцы изъ Хіоса, Теоса, Фокеи—имѣли здѣсь своихъ многочисленныхъ представителей. Господствующее положеніе занимали милесійцы, утвердившіеся въ Египтѣ еще со временъ Псамметиха. Впослѣдствіи имъ приписывалось и самое основаніе Навкратіи.

При такихъ условіяхъ нѣтъ ничего невѣроятнаго въ преданіяхъ о томъ, что древнѣйшіе іонійскіе философы, какъ Ѳалесъ или Пиѳагоръ, посѣщали Египетъ. Въ древности эта страна нерѣдко считалась колы-

белью наукъ, математики въ особенности. Новѣйшія изслѣдованія показали однако, что научное развитіе Египта было весьма невысоко, и греческіе философы едва ли многому могли тамъ научиться. Судя по памятникамъ, египетская геометрія до самого поздняго времени не возвышалась надъ чисто эмпирическими пріемами приблизительнаго вычисленія, необходимаго въ цѣляхъ практическихъ,—межеванія или архитектуры. Можно быть вполнѣ увѣреннымъ, что въ дедуктивной геометріи греки ничему не могли научиться у египтянъ, и если Ѳалесъ дѣйствительно былъ первымъ греческимъ математикомъ, то скорѣе египтяне могли бы отъ него научиться, какъ утверждаетъ преданіе.

Иноземныя сношенія іонійцевъ не ограничивались Египтомъ. Въ концѣ VII в. милетскому тиранну Ѳрасибулу удалось заключить союзъ съ лидійскимъ царемъ, который надолго обезпечилъ миръ Милету и способствовалъ могущественному развитію его колонизаціи въ припонтійскихъ странахъ. Греческое вліяніе въ Лидіи усиливается все болѣе и болѣе, въ особенности при Крезѣ, который въ преданіяхъ пятаго вѣка изображается любителемъ греческой мудрости и созываетъ къ двору своему знаменитыхъ греческихъ мудрецовъ, начиная съ Ѳалеса Милетскаго. То, что Геродотъ сообщаетъ объ этомъ, заслуживаетъ тѣмъ большаго вниманія, что источникомъ его служитъ Гекатей милетскій, который самъ былъ близокъ къ школѣ, основанной Ѳалесомъ. Греческая культура, греческіе боги, греческій языкъ проникаютъ въ Лидію, а черезъ посредство Лидіи грекамъ облегчаются сношенія съ другими народами Азіи. между прочимъ и съ Вавилономъ, съ которымъ Крезъ поддерживалъ дружественныя отношенія. Существуетъ мнѣніе, что элементарныя астрономическія познанія свои греки получили именно отъ вавилонянъ. Ихъ жрецы вели записи астрономическихъ и метеорологическихъ наблюденій, и результатомъ многовѣкового накопленія такихъ наблюденій были извѣстныя эмпирическія познанія—относительно періодическаго, однообразнаго повторенія нѣкоторыхъ явленій, напримѣръ, затменій или годичнаго движенія солнца. Эти познанія, какъ предполагаютъ, и были заимствованы греками, хотя, быть можетъ, они получили ихъ и не прямо отъ вавилонянъ, а черезъ посредство египтянъ. Если вѣрить Діодору Сицилійскому, ѳиванскіе жрецы предсказывали затменія, подобно халдеямъ, священная наука которыхъ рано проникаетъ въ Египетъ, какъ это доказываютъ хотя бы важные фрагменты вавилонскаго космогоническаго эпоса, найденные въ Тель-эль-Амарнѣ, въ архивѣ фараоновъ XV вѣка.

Международныя сношенія грековъ, ихъ торговое судоходство оказали вліяніе на раннее развитіе ихъ науки не столько благодаря отдѣль-

нымъ эмпирическимъ знаніямъ, заимствованнымъ у другихъ народовъ, сколько благодаря общему расширенію географическаго горизонта грековъ, измѣненію ихъ прежнихъ миѳическихъ представленій. Первымъ шагомъ къ міровѣдѣнію послужило землевѣдѣніе. Фантастическая географія Гомера пала сама собою, когда Средиземное море стало извѣстнымъ до Гибралтара, когда средиземноморская торговля сосредоточилась въ рукахъ іонійцевъ. Тотъ крайній Западъ, гдѣ нѣкогда жили Киклопы и разныя фантастическія чудовища, былъ изслѣдованъ Море, казавшееся нѣкогда безпредѣльнымъ, замкнулось въ опредѣленныя границы. Небо раздвинулось надъ землею, и дикое первобытное представленіе о томъ, что оно лежитъ на вершинахъ отечественныхъ горъ, на которыхъ обитаютъ небожители, было оставлено всѣми. Довѣріе къ миѳамъ пошатнулось, и общеніе съ множествомъ народовъ, знакомство съ ихъ разнообразными обычаями, нравами, религіями, установленіями показывало относительность, условность всѣхъ человѣческихъ преданій и вѣрованій и открывало путь свободному изслѣдованію и раціоналистической критикѣ. Они не подпадаютъ никакому иноземному вліянію, а наоборотъ, съ раннихъ поръ подчиняютъ другихъ своему культурному вліянію, какъ они дѣлаютъ это въ Лидіи. Въ ихъ культурѣ отъ начала, какъ бы въ зачаткѣ, таится та универсалистическая тенденція, которая развивается впослѣдствіи и даетъ этой культурѣ ея пребывающее міровое значеніе.

Расширенію географическаго горизонта грековъ соотвѣтствуетъ и внутреннее усложненіе общественной жизни. Мощное развитіе торговли, промышленности, накопленіе и перераспредѣленіе богатствъ, приливъ населенія къ торговымъ центрамъ и быстрый приростъ его—вызываютъ повсемѣстно глубокое соціальное и политическое броженіе, въ которомъ разлагаются старыя формы общественной жизни и возникаютъ новыя. Человѣческія отношенія не опредѣляются болѣе вѣковѣчнымъ обычаемъ и не укладываются въ старыя традиціонныя рамки; нужно новое «устройство» общества, нужно положительное *законодательство*, дающее ему прочный строй, согласующее разнородные интересы. И вотъ среди множества искусствъ, обусловливающихъ общій культурный подъемъ, возникаетъ высшее «царственное» или политическое искусство (βασιλικὴ τέχνη), которымъ прославились первые греческіе «мудрецы»-законодатели, какъ Солонъ, Питтакъ Митиленскій, Періандръ Коринѳскій, Хилонъ Спартанскій, Біасъ Пріенскій и другіе—тѣ «семь мудрецовъ», во главѣ которыхъ неизмѣнно помѣщается Ѳалесъ Милетскій, родоначальникъ греческой философіи, основатель такъ называемой «милетской школы»,—если только здѣсь можно говорить о дѣйстви-

тельной школѣ въ позднѣйшемъ смыслѣ, т.-е. объ организованномъ философскомъ союзѣ. Политическую роль играютъ впослѣдствіи и другія философскія школы,—таковъ, какъ мы увидимъ, пиѳагорейскій союзъ, къ которому примыкали и элейскіе философы.

Вслѣдъ за поэзіей Гомера, которая является завершеніемъ многовѣковаго развитія греческаго эпоса, начинающагося отъ микенскихъ временъ, пышнымъ цвѣтомъ распускается іонійская и эолійская лирика, поэзія личнаго чувства, свидѣтельствующая о мощномъ развитіи личности. А вслѣдъ за лирической поэзіей пробуждается и творчество мысли, нравственное размышленіе, философское умозрѣніе и научное изслѣдованіе.

Ѳалесъ.

Точныхъ историческихъ свѣдѣній объ этомъ родоначальникѣ греческой мудрости у насъ немного. Современникъ Креза и Солона (род. приблиз. въ 625 г., умеръ въ половинѣ VI в.), онъ былъ не только первымъ греческимъ философомъ, но и первымъ греческимъ ученымъ, математикомъ и астрономомъ. И вмѣстѣ это былъ замѣчательный государственный человѣкъ, одинъ изъ академіи семи безсмертныхъ, имя котораго называли наряду съ именами величайшихъ законодателей Греціи. По свидѣтельству Геродота, источникомъ котораго служитъ Гекатей—повидимому, одинъ изъ приверженцевъ милетской школы—Ѳалесъ стремился устроить паніонійскій союзъ для защиты общегреческихъ интересовъ (1,170). Онъ участвовалъ въ походѣ Креза противъ Кира и помогалъ царю своими совѣтами. Евдемъ, ученикъ Аристотеля, написавшій исторію греческой астрономіи и математики, говоритъ, что свои математическія и астрономическія познанія Ѳалесъ пріобрѣлъ въ Египтѣ; главнѣйшимъ доказательствомъ этихъ познаній служитъ его знаменитое предсказаніе солнечнаго затменія, которое произошло 28 мая 585 года во время вышеупомянутаго похода Креза (Herod. I, 74). Свидѣтельство Геродота и здѣсь заслуживаетъ полнаго вниманія тѣмъ болѣе, что оно подтверждалось Ксенофаномъ, Гераклитомъ, Демокритомъ [1]). Затменіе 585 года является такимъ образомъ первой точной хронологической датой въ исторіи греческой науки: 28-е мая 585 года есть официальный день ея рожденія.

Какимъ образомъ Ѳалесъ могъ предсказать затменіе? Анаксимандръ и Гераклитъ еще не знали причины этого явленія, и если бы даже Ѳалесъ и угадалъ ее, онъ не могъ бы съ тѣми элементарными мате-

[1]) Diog. L. I, 23, который ссылается на Евдема.

матическими познаніями, какими онъ обладалъ, вычислить наступленіе затменія. Очевидно, онъ руководствовался не научными выводами, а указанными уже эмпирическими познаніями относительно періодическаго наступленія затменій, повторяющихся по истеченіи опредѣленнаго времени. Эти познанія, являющіяся результатомъ многовѣковыхъ наблюденій, были, по свидѣтельству Евдема, вывезены Ѳалесомъ изъ Египта; предположить, что онъ заимствовалъ ихъ у халдеевъ, съ которыми іонійцы могли вступать въ сношенія черезъ посредство лидянъ,—не представляется правдоподобнымъ: предсказаніе Ѳалеса не являлось бы чѣмъ-либо новымъ и значительнымъ, если бы халдейская астрономія проникала въ Лидію прямыми путями. Наоборотъ, свидѣтельство о томъ, что Ѳалесъ обязанъ Египту нѣкоторыми изъ своихъ воззрѣній и познаній, находитъ косвенныя подтвержденія. Такъ, напр., его занимало объясненіе нильскихъ наводненій, и онъ высказывалъ мнѣніе, что эти наводненія вызываются тѣмъ сѣвернымъ вѣтромъ, который имъ предшествуетъ [Aetii Placita IV, 1,1 (Dox. 384 a 20)].

Діогенъ Лаэрцій приписываетъ Ѳалесу сочиненіе въ 200 стиховъ «о равноденствіяхъ и солнцестояніяхъ», а Ѳеофрастъ утверждаетъ, что Ѳалесъ оставилъ послѣ себя лишь одно сочиненіе, озаглавленное ναυτικὴ ἀστρολογία—астрономическое руководство для моряковъ, которое, несомнѣнно, составляло потребность эпохи.

Къ сожалѣнію, мы ничего достовѣрнаго объ астрономіи и математикѣ Ѳалеса не знаемъ. Да и самая философія его дошла до насъ въ двухъ положеніяхъ—*все произошло изъ воды*, т.-е. начало всего есть вода, на которой плаваетъ земля, и *все полно боговъ*, все полно демоновъ и душъ. Такимъ образомъ, наряду съ тѣмъ анимистическимъ, демонологическимъ міросозерцаніемъ, которое мы признали основою греческой религіи, мы находимъ первую попытку философскаго монизма: все сводится къ одному стихійному началу, къ одному «естеству» (φύσις). «Что касается древнѣйшихъ философовъ,—говоритъ Аристотель (Met. I, 3),—то большинство изъ нихъ признавало матеріальныя начала за единственныя начала всѣхъ вещей. То, изъ чего состоитъ все сущее, изъ чего оно происходитъ впервые, и во что оно конечнымъ образомъ разрѣшается, что пребываетъ какъ неизмѣнная сущность въ измѣненіи своихъ состояній,—это они признаютъ элементарной основой (стихіей), это считаютъ началомъ всего существующаго. И поэтому они полагаютъ, что ничто не происходитъ и ничто не уничтожается, такъ какъ одно и то же естество пребываетъ вѣчно. Такъ, напр., относительно Сократа мы не скажемъ, что онъ становится вообще, когда онъ становится прекраснымъ или образованнымъ,

или что онъ уничтожается, когда онъ утратитъ эти свойства,—ибо самъ Сократъ пребываетъ какъ подлежащее (субъектъ этихъ измѣненій); такъ точно и относительно всего прочаго (нельзя утверждать возникновенія или уничтоженія въ смыслѣ безусловномъ—ἁπλῶς). Но должно быть одно или нѣсколько естествъ, изъ которыхъ происходитъ все остальное, между тѣмъ какъ самое естество (т.-е. самая сущность) пребываетъ. Что же касается до количества и вида подобныхъ началъ, то не всѣ говорятъ одно и то же. Ѳалесъ, основатель такого рода философіи, признаетъ за начало воду (почему онъ утверждалъ и то, что земля держится на водѣ). *Вѣроятно* онъ пришелъ къ такому предположенію. видя, что пища всѣхъ существъ влажная, и что самая теплота возникаетъ изъ влаги и ею живетъ (а то, изъ чего все происходитъ, и есть начало всего). Это привело Ѳалеса къ его предположенію, а также и то обстоятельство, что сперма всѣхъ животныхъ имѣетъ влажную природу; вода же есть начало влажнаго естества. Иные полагаютъ, что и тѣ, которые жили въ глубокой древности, задолго до современнаго поколѣнія и впервые предались богословію,—были того же мнѣнія о природѣ вещей Ибо они изобразили Океанъ и Тефиду праотцами всего происшедшаго и клятвой боговъ почитали воду —такъ называемыя стигійскія воды поэтовъ: то, чѣмъ клянутся, есть самое почитаемое, а наиболѣе почитаемое есть то, что всего старше. Существовало ли дѣйствительно такое первоначальное мнѣніе въ древности,—разобрать трудно; про Ѳалеса же сообщаютъ, что онъ высказывался о первой причинѣ въ такомъ смыслѣ».

Изъ этого свидѣтельства Аристотеля можно заключить, что непосредственнаго знакомства съ ученіемъ Ѳалеса онъ не имѣлъ и зналъ о немъ лишь по преданію. Въ этомъ преданіи достовѣрно лишь то, что Ѳалесъ признавалъ за начало всего воду, въ особенности же, что земля представлялась ему утверждающеюся на водѣ; что же касается до тѣхъ мотивовъ, которые, по мнѣнію Аристотеля, «вѣроятно» привели Ѳалеса къ его ученію, то они составляютъ его личное предположеніе [1]). «Земля стоитъ на водѣ»—вотъ представленіе весьма естественное у перваго греческаго географа: Анаксимандръ, ученикъ Ѳалеса, составившій первую географическую карту, изобразилъ поверх-

[1]) Ѳеофрастъ сопоставляетъ ученіе Ѳалеса съ ученіемъ Гиппона, натурфилософа V вѣка, который, повидимому, былъ врачемъ и интересовался физіологіей (Ср. Diels, Fr. § 26, 4 и 11 слѣд.). Аристотель считаетъ мнѣнія Гиппона не заслуживающими особаго вниманія. Не ему ли принадлежатъ однако вышеприведенныя соображенія о пищѣ?

ность земли, окруженную океаномъ. Но если земля плаваетъ на водѣ, то не естественно ли предположить, что она изъ нея выплыла? Если Египетъ есть «даръ Нила», который такъ занималъ нашего философа, то нельзя ли допустить, что и суша вообще есть отложеніе воды? Въ какомъ отношеніи стоитъ астрономія Ѳалеса къ его ученію о происхожденіи всѣхъ вещей изъ воды,—мы не знаемъ. Египтяне также признавали существованіе первобытной водной бездны, въ которой таились зачатки всѣхъ существъ. При появленіи солнца она раздѣлилась на двѣ части—верхнюю и нижнюю; изъ послѣдней образовался океанъ и рѣки, а первая, приподнятая надъ землею богомъ Шу, образовала «верхнія воды», по которымъ въ золотыхъ баркахъ плаваютъ свѣтила небесныя. Представленіе о первобытныхъ водахъ или бездпѣ водной, впослѣдствіи раздѣленной на преисподнюю и горнія воды «надъ твердью небесной», встрѣчается также въ ассиро-вавилонской космогоніи, откуда оно мигрировало и къ другимъ народамъ (напр., евреямъ). У грековъ представленія о водѣ какъ источникѣ жизни и происхожденія тварей можно искать не только у Гомера и орфиковъ, но и въ очень древнихъ памятникахъ *микенской* эпохи: на нѣкоторыхъ микенскихъ вазахъ и урпахъ изображается зарожденіе или происхожденіе рыбъ, птицъ, насѣкомыхъ и четвероногихъ изъ водорослей, морскихъ растеній и среди ногъ колоссальныхъ спрутовъ [1]). Съ другой стороны, у поэтовъ эпохи Ѳалеса (Мимнерма и Стесихора) можно отыскать представленія о золотой чашѣ солнца, на которой оно переплываетъ по ночамъ океанъ, окружающій землю, направляясь съ запада къ востоку.

Но каково бы ни было происхожденіе философіи Ѳалеса, мы вынуждены отказаться отъ попытки выяснить ея подробности. Мы знаемъ о ней такъ мало, что можно спросить себя, имѣемъ ли мы вообще какое-либо право считать философомъ въ подлинномъ смыслѣ слова этого перваго изъ семи мудрецовъ? На этотъ вопросъ однако слѣдуетъ отвѣтить утвердительно. Философія Ѳалеса была первою попыткою цѣлостнаго міропониманія, первою попыткой опредѣлить безусловное начало всѣхъ вещей; и результатомъ этой попытки было ученіе о *единствѣ матеріи*, или, что еще важнѣе, о единствѣ «естества», единствѣ субстанціи, лежащей въ основѣ всего сущаго.

Анаксимандръ.

Немногимъ подробнѣе наши свѣдѣнія о философіи Анаксимандра,

[1]) Perrot et Chipiez, Hist. de l'art dans l'antiquité, v. VI, La Grèce primitive, l'art mycénien. Paris, 1894, стр. 924—932.

преемника Θалеса (прибл. 610—546). Мы говорили уже, что ему приписываютъ честь составленія первой географической карты, которою воспользовался лѣтъ тридцать спустя логографъ Гекатей, повидимому, самъ принадлежавшій къ милетской школѣ. Ему приписываютъ также изобрѣтеніе *гномона* (вертикальный стержень, прикрѣпленный къ горизонтальной плоскости), посредствомъ котораго опредѣляли дни равноденствій и солнцестояній, а также *полоса*—солнечныхъ часовъ. Эти часы отличались отъ позднѣйшихъ: вмѣсто плоской доски они представляли вогнутую поверхность полушарія и служили не только опредѣленію часовъ дня, но и самыхъ дней года. По свидѣтельству Геродота однако и гномонъ, и полосъ были заимствованы отъ вавилонянъ и были извѣстны грекамъ помимо Анаксимандра. Важно было бы рѣшить вопросъ о достовѣрности другого свидѣтельства, которое мы находимъ у Діогена Лаэрція,—о томъ, будто Анаксимандръ построилъ первую астрономическую сферу [1]). Во всякомъ случаѣ онъ первый занялся космографіей и вмѣстѣ съ Ферекидомъ является древнѣйшимъ греческимъ прозаикомъ и первымъ философскимъ писателемъ, изложившимъ свою систему въ особомъ сочиненіи, которое впрочемъ рано было утрачено.

Анаксимандръ первый возвысился до идеи безконечнаго множества міровъ и пытался дать научное объясненіе видимаго движенія неба. Земля не являлась ему въ видѣ острова, выплывающаго изъ бездны водъ,—она обратилась въ метеоръ, окруженный безпредѣльнымъ міровымъ пространствомъ. «Безпредѣльное» (ἄπειρον)—такъ называетъ Анаксимандръ то физическое начало, ту стихію, или «естество», изъ котораго все возникаетъ и въ которое все разрѣшается въ процессѣ вѣчнаго движенія. «Онъ говоритъ, что это начало не есть ни вода, ни какая-либо другая изъ такъ называемыхъ стихій, но нѣкоторое другое безпредѣльное естество (φύσις), изъ котораго возникаютъ всѣ небеса и заключающіеся въ нихъ міры». О природѣ этого начала существовало не мало споровъ, вызванныхъ кажущимся разногласіемъ нашихъ источниковъ. Нѣкоторые видѣли въ «безпредѣльномъ» Анаксимандра простую «смѣсь» (μῖγμα), изъ которой выдѣляются различныя стихіи, но въ такомъ случаѣ оно не было бы единымъ стихійнымъ началомъ, а являлось бы соединеніемъ *многихъ* элементовъ. Другіе принимали «безпредѣльное» за «неопредѣленную» или «безкачественную матерію» Платона или Аристотеля, какъ будто физикъ

---

[1]) См. Tannery, 83.

шестого вѣка зналъ такія страшныя слова и могъ останавливаться на такихъ отвлеченностяхъ, которыя получили смыслъ для греческихъ метафизиковъ два столѣтія послѣ него. Правда, «безпредѣльное» Анаксимандра не есть ни вода, ни огонь, ни воздухъ; но по единогласному свидѣтельству древнихъ, оно есть стихійное, вещественное начало. Какое именно? Это нуждается въ разъясненіи.

Аристотель характеризуетъ «безпредѣльное» Анаксимандра то какъ начало, отличное отъ возникающихъ изъ него стихій воздуха, воды и огня; то—какъ начало *среднее* между ними, «легчайшее воздуха и плотнѣйшее огня» [1]). Не забудемъ однако, что въ эпоху Анаксимандра ученіе о четырехъ стихіяхъ еще не существовало: оно появляется впервые у Эмпедокла. И какъ ни цѣнны замѣчанія Аристотеля, онъ преслѣдуетъ въ нихъ критическую цѣль, а не историческую задачу. *Для него*, съ его позднѣйшей точки зрѣнія, безпредѣльное не есть *ни одна* изъ позднѣйшихъ стихій и вмѣстѣ, по необходимости, является какъ нѣчто *среднее* между ними, разъ онѣ изъ него возникаютъ, или, какъ мы увидимъ, «выдѣляются» изъ него. Ключъ къ объясненію «безпредѣльнаго» даютъ намъ физики, непосредственно слѣдовавшіе за Анаксимандромъ. Ученикъ его Анаксименъ признавалъ «безпредѣльное» воздухомъ, которымъ *дышитъ* міръ, и аналогичное представленіе, противъ котораго высказывался уже Ксенофонтъ, встрѣчается и у Пиѳагора: пиѳагорейцы тоже признавали, что міръ дышитъ окружающимъ его «безпредѣльнымъ». Но «безпредѣльное» Анаксимандра не есть одинъ воздухъ или безконечное воздушное пространство: взглядъ на небо и его свѣтила указываетъ въ нихъ присутствіе свѣтлой, огненной стихіи—огня и «эѳира».

Слово «воздухъ», ἀήρ, означаетъ у древнихъ не то, что мы подъ этимъ разумѣемъ, а туманъ, болѣе или менѣе густой, который то является разлитымъ по всей землѣ синею дымкой и скрываетъ отъ насъ отдаленные предметы, то сгущается въ облака и тучи. «Воздуху»,

---

1) Четыре раза Аристотель говоритъ о безпредѣльномъ, какъ о началѣ „среднемъ“ между огнемъ и воздухомъ (de gen. et corr. II, 1, 328 b 35; ib 5, 332 a 21; Phys. 1, 4, 187 a 14; Met. 1, 7, 988 a 30); пять разъ оно является среднимъ между водою и воздухомъ (Met. 1, 8, 989 a 13; de gen. et corr. II, 5, 332 a 21; Phys. III, 4, 203 a 18; id. 5, 205 a 27; de coelo III, 5, 303 b 12); однажды говорится о стихіи, промежуточной между огнемъ и водой (Phys 1, 6, 189 b 1), но это, очевидно, относится къ воздуху. Проф. Карпинскій (Безконечное Анаксимандра. Спб. 1890) пытается доказать, что къ Анаксимандру относятся только тѣ тексты, въ которыхъ безпредѣльное изображается среднимъ между огнемъ и воздухомъ.

какъ низшей туманной сферѣ, противополагается верхній чистый и свѣтлый слой—*эѳиръ* (αἰθήρ), который и можетъ разсматриваться какъ нѣчто «тончайшее воздуха и плотнѣйшее огня»[1]). Но безпредѣльное» Анаксимандра не отожествляется и съ эѳиромъ, хотя, быть можетъ, оно всего ближе именно къ нему, какъ «всеобъемлющее» начало, изъ котораго произошли «всѣ небеса» и все, что въ нихъ заключается. Оно обнимаетъ въ себѣ и эѳиръ, и влажный густой воздухъ, и воду, которая выдѣляется изъ его облаковъ. Вотъ почему въ «безпредѣльномъ» видѣли то «смѣсь» элементовъ, то нѣчто «среднее» между ними. Аристотель возражаетъ, что въ дѣйствительности такого «тѣла» или такой особой стихіи, какъ «безпредѣльное», мы нигдѣ не видимъ, не находимъ въ нашемъ чувственномъ опытѣ. Для Анаксимандра, напротивъ того, его «безпредѣльное» несомнѣнно соединялось съ чувственнымъ представленіемъ «всеобъемлющаго» пространства. Но это послѣднее не является ему абсолютною пустотою: онъ и его представляетъ себѣ тѣломъ, своего рода матеріей—то разрѣженной, то уплотненной; оно не отличается отъ того, что его наполняетъ. Пространство, наполненное воздухомъ и эѳиромъ, и есть протяженная космическая масса. «Ясно, — говоритъ Ѳеофрастъ,—что, наблюдая взаимное превращеніе четырехъ стихій другъ въ друга, онъ не счелъ возможнымъ признавать за субстанцію какую-либо одну изъ нихъ, но призналъ за такую субстанцію нѣчто другое наряду съ ними». О «четырехъ стихіяхъ» рѣчи еще не было во времена Анаксимандра, но тѣ превращенія вещества, которыя онъ наблюдалъ, заставили его признать общую субстанцію его, отличную отъ частныхъ формъ. Изъ воды поднимаются воздушныя испаренія, часть которыхъ разрѣжается въ эѳиръ, а другая сгущается въ облака и тучи, изъ которыхъ сверкаетъ молнія и падаетъ дождь.

Обсуждая понятіе безпредѣльнаго у раннихъ греческихъ философовъ, Аристотель говоритъ (Phys. III, 4,203 b): «всѣ они не безъ основанія принимаютъ его за начало... все либо имѣетъ начало, либо само есть начало, а у безпредѣльнаго начала нѣтъ,—въ противномъ случаѣ

---

[1]) Ср. у Гомера: высокая сосна, выросшая на Идѣ, δι' ἠέρος αἰθέρ' ἵκανεν (Il. XIV, 288). Воздухъ въ видѣ мрака, тумана, тучи см. Il. III, 381 (ἐκάλυψε ἠέρι πολλῇ), V, 864 (οἵη ἐκ νεφέων ἐρεβεννὴ φαίνεται ἀήρ), XIV, 282 (ἠέρα ἐσσαμένω, одѣтые мракомъ); тоже въ Одиссеѣ, XI, 15 (киммерійцы, скрытые воздухомъ и тучей), или IX, 144 (сквозь густой „воздухъ“ не проникаетъ свѣтъ луны). Отсюда прилагательныя „воздуховидный“—ἠεροειδής (ἀεροειδής) въ значеніи туманный, синеватый (напр., море), или „воздушный“— ἠερόεις, сумрачный, темный, напр. Тартаръ (Il. VIII, 13) или ночная тьма, ζόφος (XV, 191; XXI, 56).

такое начало было бы его предѣломъ. Далѣе, какъ начало, оно не имѣетъ происхожденія и не уничтожается; все рожденное имѣетъ конецъ, а также есть конецъ всякому процессу разрушенія. Поэтому, согласно сказанному, оказывается, что у безпредѣльнаго—начала нѣтъ, но что оно само служитъ началомъ всѣхъ вещей и *все объемлетъ и всѣмъ правитъ*, какъ это утверждаютъ тѣ, кто кромѣ безпредѣльнаго не предполагаетъ другихъ началъ... и это начало признается божествомъ (τὸ θεῖον), ибо оно *безсмертно и неразрушимо*, какъ говоритъ Анаксимандръ вмѣстѣ съ большинствомъ физіологовъ.

Начало всѣхъ вещей, изъ котораго все происходитъ, въ которое все возвращается, «естество» или «природа» (φύσις), являющаяся *неизсякаемымъ* и постольку *безконечнымъ* источникомъ всякаго рожденія и происхожденія (ib.), не есть только матеріальное начало: оно есть вмѣстѣ съ тѣмъ начало творческое, непосредственно живое. Матерія древнихъ физиковъ есть «живая матерія», почему ученія ихъ и опредѣляются какъ *гилозоизмъ* (отъ hyle—матерія», и zoé—жизнь)... Вѣчная жизнь, присущая этой первоматеріи, выражается въ *вѣчномъ движеніи*, которое Анаксимандръ приписываетъ ей «вмѣстѣ съ большинствомъ физіологовъ». Такое движеніе не отожествляется у Анаксимандра съ видимымъ движеніемъ неба, какъ это предполагали нѣкоторые историки: особенностью нашего физика является ученіе о безконечномъ множествѣ небесъ, т.-е. о множествѣ міровъ, возникающихъ въ безконечномъ времени и пространствѣ, и это ученіе послѣдовательно согласуется съ его идеей «безпредѣльнаго».

Итакъ мы имѣемъ слѣдующія опредѣленія этого «перваго начала»: оно безначально и безконечно во времени и пространствѣ; оно есть «всеобъемлющее» и вѣчное — «нестарѣющее» и «безсмертное»; оно «всѣмъ правитъ» и постольку можетъ разсматриваться какъ «божественное»: и тѣмъ не менѣе оно есть *тѣлесное* начало, одаренное *вѣчнымъ движеніемъ*.

Въ этой первоосновѣ отъ вѣка совмѣщаются противоположныя свойства различныхъ стихій, и эти противоположности выдѣляются и обособляются изъ безпредѣльнаго въ самомъ процессѣ вѣчнаго движенія. Сперва выдѣляются противоположныя начала *холоднаго и теплаго*, т.-е. туманнаго «воздуха» и эѳира или огня; повидимому, мірообразовательный процессъ сводится къ дѣйствію именно этихъ началъ, хотя подробности Анаксимандровой космогоніи намъ неизвѣстны. Холодный воздухъ, составляющій низшую атмосферу, окружается, какъ корою, огненною эѳирною сферой. Согрѣтый воздухъ приходитъ въ

движеніе, образуетъ сильныя теченія (вѣтры), стремится вверхъ и разрываетъ окружающую кору на нѣсколько колецъ, при чемъ каждое изъ такихъ огненныхъ колецъ обволакивается, окружается массами темнаго (синяго) воздуха, приводящими ихъ въ вращательное движеніе. Въ этихъ воздушныхъ шинахъ, обвивающихъ небесныя огненныя колеса, есть однако отдушины, круглыя отверстія, подобныя тѣмъ, какія бываютъ въ каучуковыхъ велосипедныхъ шинахъ; сквозь эти-то отверстія и виденъ свѣтъ звѣздъ, луны и солнца. Фазы луны и затменія объясняются періодической закупоркой такихъ отверстій. Выше всѣхъ помѣщается кольцо или кругъ солнца, затѣмъ кругъ луны, ниже всего—колеса неподвижныхъ звѣздъ. Всѣ эти круги или колеса приводятся въ движеніе воздушными теченіями и вращаются вокругъ земли по орбитамъ, наклоннымъ къ ея плоскости. Болѣе безпорядочное явленіе, хотя и аналогичное по своему характеру, представляетъ движеніе тучъ: это тоже массы сгустившагося воздуха, нерѣдко заключающія въ себѣ небесный огонь, который сверкаетъ изъ нихъ во время грозы, когда вѣтеръ съ громовымъ трескомъ разрываетъ ихъ.

Въ центрѣ міра находится окруженная воздухомъ земля. Она не падаетъ внизъ, а остается неподвижной, сохраняя свое равновѣсіе, именно вслѣдствіе своего центральнаго положенія. Она представлялась Анаксимандру въ видѣ цилиндра, высота котораго рявняется одной трети основанія. Первоначально, она находилась въ жидкомъ состояніи, но, мало-по-малу, подъ дѣйствіемъ солнечнаго тепла, она высыхала и отвердѣвала; часть влаги осталась и образовала море, а другая, испарившись въ воздухъ, образовала вѣтры и воздушныя теченія, вызывающія вращеніе солнца, луны и звѣздъ. Первоначальныя животныя, естественно, были водными животными, и человѣкъ былъ рыбообразнымъ существомъ, какимъ онъ является въ нѣкоторыхъ восточныхъ миѳахъ. Когда образовалась суша, наряду съ водяными животными появились и наземныя, образовавшіяся изъ первыхъ.

Разсматривая космогонію Анаксимандра, слѣдуетъ имѣть въ виду указанія Аристотеля, что если другіе физики объясняли происхожденіе различныхъ видовъ вещества посредствомъ сгущенія и разрѣженія основной стихіи, то Анаксимандръ признавалъ, что такія различія попросту выдѣляются, обособляются въ процессѣ движенія. Единство субстанціи остается неизмѣннымъ въ общемъ круговоротѣ стихій, въ вѣчной смѣнѣ рожденія и разрушенія. Остается неизмѣннымъ и міровой порядокъ, ибо не только творческая сила безпредѣльнаго не убываетъ въ процессѣ постояннаго рожденія новыхъ и новыхъ образо-

ваній, но и тѣ частныя стихійныя начала, изъ которыхъ возникаютъ отдѣльныя вещи, пребываютъ въ силу основнаго закона, который Анаксимандръ формулируетъ слѣдующимъ образомъ въ единственномъ дошедшемъ отъ него фрагментѣ: «въ тѣ начала, изъ которыхъ (ἐξ ὧν) всѣ вещи имѣютъ свое происхожденіе, въ тѣ самыя онѣ и уничтожаются по необходимости, въ наказаніе и искупленіе, какое онѣ платятъ другъ другу за неправду, по опредѣленному порядку времени». Неправда есть обособленіе, взаимное противоположеніе, отдѣленіе; правда торжествуетъ въ уничтоженіи всего обособившагося. Отдѣльныя вещи возвращаются къ своимъ элементамъ. Но эти послѣдніе поглощаются безпредѣльнымъ, въ нѣдрахъ котораго рождаются и уничтожаются безчисленные міры.

Въ философіи Анаксимандра единая субстанція опредѣляется какъ «безпредѣльное»: идея *безконечной субстанціи* формулируется въ первый разъ. Для философской мысли это было открытіемъ, но, какъ всѣ философскія открытія, эта идея была въ то же время проблемой. Точнѣе, она заключала цѣлую совокупность проблемъ. Какъ изъ единства субстанціи объяснить множество? Какъ изъ единой вѣчной субстанціи объяснить процессъ генезиса, измѣненія, уничтоженія, движенія? Какъ мыслить отношеніе безпредѣльной, единой субстанціи къ дѣйствительной природѣ?

Анаксименъ.

Послѣднимъ философомъ милетской школы является Анаксименъ, согражданинъ и младшій современникъ Анаксимандра, коего онъ считается ученикомъ. На немъ ясно замѣтно вліяніе его предшественника и вмѣстѣ видно, какія затрудненія представляло понятіе «безпредѣльнаго» уже для ближайшихъ преемниковъ Анаксимандра. Въ 494 году Милетъ былъ взятъ, и, повидимому, милетская школа не пережила своего родного города.

Началомъ всего Анаксименъ, подобно своему учителю, считаетъ вѣчно живое и вѣчно движущееся начало, но, въ отличіе отъ Анаксимандра, онъ опредѣляетъ его какъ *воздухъ*. Мы уже знаемъ, что это значитъ:—воздухъ есть «среднее» между землей и эѳиромъ небеснымъ, между водой и огнемъ; это—паръ или туманъ, то разрѣжающійся, дѣлающійся прозрачнымъ, свѣтлымъ, то сгущающійся въ тучи, въ дождь и росу. Чтобы отстоять единство субстанціи, единство стихіи и избѣжать явнаго противорѣчія между такимъ единствомъ и качественными различіями, «выдѣляющимися» изъ безпредѣльнаго, Ана-

кименъ сводитъ *качественныя* измѣненія вещества къ *количественному* измѣненію, посредствомъ сгущенія, уплотненія (πύκνωσις) и разрѣженія, утонченія (μάνωσις, ἀραίωσις) первоначальной стихіи. Разрѣжаясь, воздухъ становится огнемъ, а сгущаясь, «сбиваясь», образуетъ вѣтеръ, облака, воду (жидкій воздухъ), землю, камни. Разъ мы признаемъ единство стихіи, всѣ виды вещества суть лишь ея видоизмѣненія (ἑτεροιώσεις). Иначе вмѣсто единой матеріи придется вмѣстѣ съ позднѣйшими физиками допустить первичную смѣсь множества различныхъ элементовъ.

«Воздухъ» изъ всѣхъ стихій наиболѣе подходитъ къ опредѣленіямъ Анаксимандра: всеобъемлющій, вѣчно движущійся, постоянно переходящій отъ видимаго къ невидимому и обратно, онъ является живою стихіей по преимуществу; у самого Анаксимандра именно воздухъ своимъ теченіемъ движетъ небо, луну и солнце. Онъ есть *первый двигатель* вселенной, *начало движенія*. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ представлялся не только тѣлесною, но и душевной субстанціей въ согласіи съ тѣми представленіями о душѣ или духѣ, какія существовали въ раннія времена. Душа—паръ, душа—духъ, дыханіе, воздушное тѣло; воздухъ, вдыхаемый нами, служитъ основой жизни и движенія. И «подобно тому какъ душа, будучи воздухомъ, держитъ насъ, такъ дыханіе и воздухъ объемлютъ весь міръ» (Fr. 2). Міръ дышитъ и живетъ подобно намъ.

Сгущенный, «сбитый» воздухъ образуетъ землю—широкій плоскій дискъ, носящійся въ воздухѣ. Такимъ же образомъ поддерживаются имъ и прочія небесныя тѣла, которыя дышатъ имъ. Влажныя испаренія, поднимающіяся отъ земли, разрѣжаются, воспламеняются и, окружаемыя воздухомъ, образуютъ небесныя тѣла, плоскія подобно землѣ и подобно листьямъ носящіяся въ воздухѣ боковымъ движеніемъ. Таковы планеты: неподвижныя звѣзды прикрѣплены какъ гвозди къ хрустальному своду небесъ. Есть и не огненныя, темныя небесныя тѣла, подобныя землѣ—повидимому ихъ присутствіемъ Анаксименъ объяснялъ затменія, какъ то дѣлалъ впослѣдствіи Анаксагоръ. Небесныя тѣла не заходятъ подъ землю: вмѣстѣ съ небомъ они вращаются, подобно жернову, по горизонтальной плоскости, и если солнце скрывается отъ насъ, то это лишь потому, что оно отдаляется отъ насъ: на югѣ оно всего ближе къ намъ, на западѣ оно все дальше и дальше и въ своемъ поворотѣ отъ запада къ востоку прячется за высоты, помѣщающіяся на сѣверѣ земли. Такимъ образомъ, если Анаксимандръ считалъ орбиты небесныхъ тѣлъ наклоненными къ землѣ, то Анаксимену самая земля являлась наклонною плоскостью по отношенію къ оси небесной.

Идея древнихъ іонійцевъ не умирала и послѣ того, какъ философія перешла къ болѣе зрѣлымъ формамъ. Съ представленіемъ стихійной основы сущаго въ качествѣ абсолютнаго начала мы встрѣчаемся и въ V столѣтіи. Гиппонъ считалъ основной стихіей мірозданія воду, или, вѣрнѣе, влажное (τὸ ὑγρόν). Идей, слѣдуя Анаксимену, признавалъ началомъ воздухъ, точно такъ же какъ и Діогенъ Аполлонійскій, жившій во 2-ой половинѣ V вѣка, наиболѣе извѣстный изъ философовъ этого направленія. Онъ боролся съ другими философскими учеиіями, признававшими основной дуализмъ матеріи и духа, стараясь доказать единство основной стихіи, «какъ первой причины и сущности міра».

Впослѣдствіи стоики возвращаются къ той же идеѣ единаго абсолютнаго начала и употребляютъ для доказательства существованія его и происхожденія изъ него всего видимаго міра тѣ же аргументы, что и Діогенъ Аполлонійскій.

Изъ философіи Анаксимандра, изъ его представленія объ неопредѣленномъ абсолютномъ, исторически развелись и всѣ другія философскія ученія грековъ.

Анаксимандръ признавалъ стихійную первооснову за начало всего; она едина, безпредѣльна, всеобъемлюща, неизмѣнна; измѣняются, происходятъ и уничтожаются лишь индивидуальныя, конечныя вещи. Но является вопросъ, какъ согласовать неизмѣняемость вѣчной первоосновы съ вѣчнымъ движеніемъ, съ вѣчной измѣняемостью вещей? Есть коренное противорѣчіе между покоемъ и движеніемъ, измѣняемостью и неизмѣняемостью, конечнымъ и безконечнымъ. Чтобы разрѣшить его, греческая мысль породила нѣсколько различныхъ школъ, которыя въ своихъ результатахъ пришли къ новымъ и различнымъ концепціямъ.

Элейская школа, основателемъ которой былъ Ксенофанъ, одинъ изъ учениковъ Анаксимандра, учила, что истинно существуетъ только единая, неизмѣнная, божественная сущность міра; все многое, движущееся, происходящее—ложно, призрачно, не существуетъ на самомъ дѣлѣ, а только является, ибо оно необъяснимо изъ абсолютной, неизмѣнной первоосновы; въ ней одной, въ единомъ вѣчномъ тожествѣ бытія—вся истина.

Гераклитъ, наоборотъ, утверждалъ, что вся суть истины—въ вѣчномъ пламени жизни, въ вѣчно-живомъ процессѣ обособленія противоположностей. Жизнь есть процессъ, происхожденіе, движеніе, измѣненіе; и причина міра, полнота бытія есть жизнь, которая постоянно

переходитъ въ новыя и новыя формы въ своемъ вѣчномъ творческомъ теченіи. Все течетъ и ни въ чемъ нѣтъ постоянства; стихійная первооснова рождаетъ всѣ вещи, чтобы поглощать ихъ въ себя, и поглощаетъ ихъ, чтобы вновь ихъ произвести.

Наконецъ, Пиѳагорейская школа учила, что истина заключается въ гармоническомъ сочетаніи противоположныхъ, исключающихъ другъ друга началъ. Въ безпредѣльномъ Анаксимандра отъ вѣка господствуетъ безразличіе противоположностей, а у Пиѳагорейцевъ истина заключается въ той гармоніи, которая отъ вѣка примиряетъ эти противоположности. Истина—въ гармоніи, въ такомъ положительномъ единствѣ, которое заключаетъ и примиряетъ въ себѣ множество. Изъ одного безпредѣльнаго, разсуждаютъ пиѳагорейцы, нельзя объяснить никакихъ опредѣленныхъ вещей или величинъ. На ряду съ безпредѣльнымъ началомъ надо признать *начало предѣла.*

Такимъ образомъ одна и та же смутная идея абсолютнаго начала побуждала мыслителей къ различнымъ философскимъ построеніямъ; мы встрѣчаемъ три опредѣленія абсолютнаго: 1) вѣчное неизмѣнное бытіе, 2) вѣчный процессъ жизни, 3) гармонія, или мѣра—единство во множествѣ и множество въ единствѣ Каждый видѣлъ истину лишь въ своемъ ученіи и не замѣчалъ ея въ другихъ. А между тѣмъ всѣ три концепціи были логически необходимы и истинны, неизбѣжны въ своемъ родѣ. Отсюда возникалъ рядъ новыхъ задачъ, которыми опредѣляется дальнѣйшій ходъ греческой мысли.

ГЛАВА IV.

Пиѳагоръ и пиѳагорейцы.

Источники.

Личность Пиѳагора, религіознаго реформатора и одного изъ величайшихъ философовъ Греціи, была уже въ V вѣкѣ окружена легендой, и точныя свѣдѣнія объ его жизни, ученіи и ранней судьбѣ основаннаго имъ союза крайне скудны. Онъ жилъ въ VI в. до Р. Х., а біографіи Діогена Лаэрція, Порфирія и Ямвлиха составлены въ III и IV в. послѣ Р. Х.; самые источники, на основаніи которыхъ онѣ написаны, въ лучшемъ случаѣ не восходятъ ранѣе IV в. до Р. Х.

Пиѳагорейская философія—или, точнѣе, совокупность ученій, носившихъ это названіе—тянется съ IV в. до Р. Х., вплоть до неоплатонизма, въ которомъ она растворяется въ III в. нашей эры. Неудивительно, что она измѣняла свое первоначальное значеніе въ теченіе

столь долгихъ вѣковъ. Первые два вѣка приходятся на развитіе старопиѳагорейской школы, при чемъ уже за этотъ періодъ въ ея средѣ намѣчаются значительныя разногласія или различія. Затѣмъ, во второй половинѣ IV в. пиѳагорейское *ученіе* поглощается платонизмомъ, а самая школа продолжаетъ существовать лишь въ видѣ мистической секты или религіознаго союза, въ которомъ научная дѣятельность теряется—сохраняется лишь обрядность и суевѣрное постничество, надъ которымъ потѣшаются комики. Наконецъ, начиная съ II в., пиѳагорейство возрождается вновь, но это «новопиѳагорейство» есть въ сущности совершенно новое ученіе, стремящееся примирить начала Платона, Аристотеля и стоиковъ въ сборной системѣ, которая выдается за подлинную философію Пиѳагора, вкладывается въ якобы древніе пиѳагорейскіе символы и развивается въ цѣлой литературѣ подложныхъ сочиненій, приписываемыхъ Пиѳагору и ближайшимъ его ученикамъ. Почти всѣ «пиѳагорейскія» произведенія, дошедшія до насъ въ фрагментахъ или извѣстныя хотя бы по заглавіямъ, принадлежатъ именно къ этой апокрифической литературѣ Таковы, напр., фрагменты изъ мнимаго сочиненія Архита, тарентскаго стратега, современника и друга Платона: «кухонный» дорійскій языкъ этихъ фрагментовъ и ихъ Аристотелевская терминологія достаточно обличаютъ ихъ фабрикацію. Труднѣе высказаться относительно фрагментовъ, приписываемыхъ Филолаю, который якобы впервые составилъ письменное изложеніе Пиѳагоровой философіи: несмотря на сомнѣнія нѣкоторыхъ критиковъ, ихъ легче объяснить, допуская ихъ подлинность, нежели отвергая ее. Такимъ образомъ, разбираясь въ позднѣйшихъ свидѣтельствахъ или источникахъ, касающихся пиѳагорейскаго ученія, мы должны тщательно различать позднѣйшія наслоенія новопиѳагорейства (со II в.) и платонизма. Большое значеніе имѣютъ для насъ свидѣтельства Платона, Спевсиппа (Diels, Fragmente, 245), Аристотеля и его ближайшихъ учениковъ, въ особенности Ѳеофраста, дошедшія до насъ черезъ посредство доксографовъ. Однако и эти свидѣтели не могли имѣть точныхъ свѣдѣній о началѣ ученія: они могли знать Филолая или Архита, которому Аристотель посвятилъ особое сочиненіе, но то, что Аристотель говоритъ о началѣ ученія (M. I, 5), показываетъ, что онъ и не претендуетъ знать, чему училъ самъ Пиѳагоръ, который, по преданію самой школы, не оставилъ письменнаго изложенія своего ученія. О степени различія и уклоненія въ области ученія мы можемъ судить на томъ основаніи, что такіе оригинальные и своеобразные мыслители, какъ Парменидъ и Эмпедоклъ, принадлежали къ пиѳагорейскому союзу: это не мѣшало имъ выступить каждому съ

своимъ ученіемъ, которое никто не назоветъ пиѳагорейскимъ. Между тѣмъ они выступили со своими сочиненіями во всякомъ случаѣ ранѣе Филолая, а ихъ сочиненія цѣнны и для исторіи ранняго пиѳагорейства, поскольку въ нихъ можно прослѣдить его вліянія.

Все это до крайности затрудняетъ задачу критика. Трудно даже отвести пиѳагорейцамъ подобающее мѣсто въ изложеніи исторіи философіи. Пиѳагоръ—полумиѳическій мудрецъ, современникъ Анаксимандра и Ферекида, Филолай—современникъ Сократа, Архитъ—другъ Платона. Иные отдѣляютъ Пиѳагора отъ пиѳагорейцевъ, причисляютъ его къ мистикамъ и видятъ въ немъ религіознаго учителя, близкаго къ орфикамъ и чуждаго научнаго духа, и помѣщаютъ пиѳагорейцевъ лишь *послѣ* другихъ до-сократовскихъ физиковъ. Но какъ отдѣлить ранніе элементы пиѳагорейства отъ болѣе позднихъ, въ особенности при томъ условіи, что и эти послѣдніе недостаточно выяснены. Все міросозерцаніе школы, поскольку мы можемъ составить себѣ понятіе о немъ, носитъ весьма архаическій характеръ и показываетъ слабую степень развитія абстракціи. И тѣмъ не менѣе оно проникнуто однимъ духомъ, и руководящія начала его ясны и опредѣленны, при всѣхъ тѣхъ частныхъ различіяхъ, какія Аристотель отмѣчаетъ среди пиѳагорейцевъ, ему современныхъ.

О математикѣ пиѳагорейцевъ мы также имѣемъ лишь фрагментарныя свѣдѣнія, дошедшія до насъ главнымъ образомъ черезъ посредство позднѣйшихъ греческихъ математиковъ, черпавшихъ изъ исторіи геометріи ученика Аристотеля Евдема (См. *Таннери*, Hist. de la géométrie grecque и его же Ист. греч. науки; также Cantor, Vorles. uber die Gesch. d. gr. Mathematik, 1894, и Hultsch, статью Arithmetik въ Энц. Pauly-Wissowa).

Пиѳагоръ и его союзъ.

Пиѳагоръ, сынъ Мнесарха, уроженецъ острова Самоса, прославился уже среди современниковъ, какъ религіозный учитель, ученый и философъ, превосходившій всѣхъ своими познаніями. «*Многознаніе* уму не научаетъ,—говоритъ Гераклитъ,—иначе бы оно научило Гесіода и Пиѳагора, а также и Ксенофана и Гекатея» (fr. 40); въ другомъ отрывкѣ онъ говоритъ, что «Пиѳагоръ болѣе всѣхъ подвизался въ учености и сочинилъ свою премудрость—многознаніе и злохудожество». Позднѣйшія преданія много говорятъ о путешествіяхъ Пиѳагора, но ничего достовѣрнаго о нихъ мы не знаемъ; болѣе остального вѣроятно еще его путешествіе въ Египетъ. То же слѣдуетъ сказать и относительно тѣхъ учителей, которыхъ ему приписывали: вѣроятно,

только его знакомство съ ученіемъ Анаксимандра, а можетъ быть и другихъ представителей Милетской школы; возможно также, что онъ былъ знакомъ съ ученіемъ Ферекида, хотя намъ и неясно, чему онъ могъ научиться изъ его миѳологической космогоніи. Приблизительно около 530 г. Пиѳагоръ переселился въ Кротонъ, важный культурный центръ Великой Греціи (Ю. Италіи), гдѣ онъ основалъ союзъ, носившій его имя. Пиѳагорейскія мистеріи уже въ древности сближались съ орфическими—настолько, что уже Геродотъ не различалъ между ними (II, 81); какъ уже сказано, есть основаніе предполагать, что орфики частью заимствовали у пиѳагорейцевъ нѣкоторыя свои ученія, частью же могли и сами оказать на нихъ нѣкоторое вліяніе. Переселеніе Пиоагора могло быть вызвано его связью съ мѣстными орфиками, или же тиранніей Поликрата, который не могъ допустить дѣятельности тайнаго общества, преслѣдующаго не только религіозныя, но и политическія цѣли, какимъ несомнѣнно былъ пиѳагорейскій союзъ. Политикой и религіей дѣятельность союза, однако, не ограничивалась: союзъ былъ философской школой, а Пиѳагоръ—одинъ изъ величайшихъ греческихъ мыслителей (Herod., IV, 95 Ἑλλήνων οὐκ ἀσθενέστατος σοφιστὴς Πυθαγόρας), создатель научной геометріи, теоріи чиселъ, ученія о гармоніи и основатель оригинальнаго философскаго міросозерцанія, видѣвшій во вселенной царство математическихъ законовъ.

Въ Пиѳагорѣ видѣли то исключительно религіознаго реформатора, мистика или пророка, то моралиста и политическаго организатора, то исключительно ученаго и философа. Уже у древнихъ можно найти отголоски этихъ мнѣній, если разобраться въ различныхъ наслоеніяхъ преданій, вошедшихъ въ біографіи Ямвлиха, Порфирія и Діогена Лаэрція. Между тѣмъ оригинальность Пиѳагора сказывалась, повидимому, именно въ своеобразномъ соединеніи различныхъ сторонъ духовной дѣятельности, въ основаніи новаго, особеннаго «образа жизни»: его союзъ былъ въ одно и то же время церковью, философской школой и политической *гетеріей*, распространившейся далеко за предѣлы Кротона. По всѣмъ даннымъ, союзъ этотъ былъ довольно многолюднымъ, и члены его дѣятельно вмѣшивались въ политическую жизнь. Въ самомъ Кротонѣ еще при Пиѳагорѣ союзъ вызвалъ сильную оппозицію, во главѣ которой сталъ нѣкій демагогъ Килонъ. Пиѳагоръ былъ вынужденъ удалиться въ Метапонтъ, гдѣ и умеръ—неизвѣстно въ V или VI вѣкѣ. Послѣ его смерти политическая дѣятельность союза не прекращается. Парменидъ былъ политическимъ дѣятелемъ въ Элеѣ, ученикъ его Зенонъ палъ мученикомъ за свободу родного города, Эмпе-

доклъ Агригентскій былъ демагогомъ, борцомъ противъ тираніи. Приблизительно во второй половинѣ V в. въ Ю. Италіи произошелъ разгромъ пиѳагорейскаго союза. Сторонники Килона подожгли домъ атлета Милона Кротонскаго, гдѣ были собраны пиѳагорейцы; изъ нихъ спаслись будто бы только двое—Архитъ и Лисисъ, бывшій впослѣдствіи въ Ѳивахъ учителемъ Эпаминонда. Такъ какъ этотъ послѣдній родился только приблиз. въ 420 году, то ясно, что разгромъ союза, о которомъ идетъ рѣчь, могъ произойти лишь во второй половинѣ V в. Изъ Кротона движеніе противъ союза быстро распространилось и по другимъ городамъ, захвативъ и Метапонтъ, что уже само по себѣ указываетъ на политическое значеніе союза, ставшаго жертвою настоящаго заговора. «Повсюду въ Великой Греціи—говоритъ Полибій (II, 39),—собранія пиѳагорейцевъ были сожжены, и такъ какъ, естественно, *такимъ образомъ погибли первые люди въ каждомъ городѣ*, то отсюда повсемѣстно произошли величайшія потрясенія государственнаго строя, и города переполнились убійствомъ, усобицей и всяческой смутой». Остатки пиѳагорейцевъ разсѣялись; иные переселились въ Грецію, какъ, наприм., Лисисъ и Филолай. гостившіе въ Ѳивахъ въ концѣ V в. Смуты прекратились лишь при помощи посредничества посланцевъ изъ Ахеи,—Кротонъ былъ ахейскою колоніей. Пиѳагорейцы снова вернулись въ италійскую родину и вновь достигли значительнаго вліянія. Филолай будто бы былъ убитъ по подозрѣнію въ заговорѣ съ цѣлью захватить власть.

Главнымъ центромъ уцѣлѣвшихъ пиѳагорейцевъ дѣлается Тарентъ, гдѣ въ началѣ IV в. прославился Архитъ, другъ Платона, знаменитый математикъ и физикъ, создатель научной механики и вмѣстѣ государственный человѣкъ, долгое время стоявшій во главѣ родного города и бывшій семь разъ стратегомъ. Пиѳагорейцы были дѣятельными противниками тиранна Діонисія Сиракузскаго и стояли во главѣ оппозиціи противъ его политики среди греческихъ городовъ Италіи.

Такимъ образомъ борьба противъ тираніи и столкновеніе съ демократіей—вотъ характерныя черты пиѳагорейской политики; пиѳагорейскій союзъ является аристократической гетеріей, организованной Пиѳагоромъ на чужбинѣ, среди демократическаго общества южно-италійскихъ колоній. Это важное историческое указаніе, бросающее свѣтъ на дѣятельность Пиѳагора. Его цѣль состояла, повидимому, въ томъ чтобы *создать* новую аристократію—образовать *господство лучшихъ* посредствомъ *религіознаго союза* и *воспитанія* въ философской школѣ. Союзъ Пиѳагора впослѣдствіи внушилъ Платону его идеалъ государства, управляемаго философами. Но во всякомъ случаѣ замыслъ Пи-

ѳагора, о широтѣ котораго мы теперь судить не можемъ, оказался болѣе практичнымъ, осуществимымъ: ему удалось на дѣлѣ сплотить могущественную умственную аристократію. въ составъ которой вошли выдающіеся политическіе дѣятели, ученые, философы, врачи, атлеты, подобно Милону. Достойно вниманія, что и женщины допускались въ союзъ. Идеалъ этой аристократіи есть прежде всего этическій идеалъ, и можно думать, что Аристоксенъ, ученикъ Аристотеля, знавшій «послѣднихъ пиѳагорейцевъ» философовъ, даетъ приблизительно вѣрное изображеніе ихъ нравственныхъ тенденцій Для человѣческаго общества пѣтъ зла хуже безначалія, и для спасенія общества необходимо существованіе правителей. Отъ правящихъ требуется *просвѣщеніе* и *гуманность*, человѣколюбіе, отъ управляемыхъ—не только повиновеніе, но и почтеніе къ старшимъ, къ правящимъ, почитаніе отечественныхъ боговъ и отечественныхъ законовъ, почитаніе родителей и правителей: вотъ нравственно-религіозная основа нормальнаго общества. Но для того, чтобы достойно и успѣшно дѣлать свое государственное дѣло, правящіе должны быть дѣйствительно лучшими людьми—не по рожденію, а по доблести, силѣ, разуму, по развитію своихъ способностей и добродѣтелей. И отсюда требованіе воспитанія, религіознаго, умственнаго и нравственнаго, которое осуществляется въ союзѣ. Мистическій культъ, въ который члены посвящались послѣ опредѣленнаго послушничества. общія трапезы, общія занятія музыкой и гимнастикой и научныя занятія соединяли пиѳагорейцевъ помимо тѣхъ общихъ политическихъ цѣлей, которыя они преслѣдовали. Здѣсь впервые осуществляется тотъ своеобразный идеалъ высшей жизни, свойственный въ извѣстной мѣрѣ и всѣмъ позднѣйшимъ философскимъ школамъ древности,—жизни, проводимой въ замкнутомъ кругу избранныхъ друзей, соединенныхъ общностью духовныхъ интересовъ, отдавшихся всецѣло совмѣстному исканію истины и заботѣ о совершенствованіи, о гармоническомъ развитіи своихъ духовныхъ, умственныхъ и физическихъ силъ. Въ философскихъ школахъ древности развивались самыя сильныя узы дружбы: нигдѣ не цѣнили ее такъ высоко, нигдѣ не отдавались ей съ такимъ паѳосомъ, находя въ ней одно изъ высшихъ благъ человѣческой жизни; то былъ восторгъ передъ почувствованнымъ высшимъ благородствомъ, духовною красотою человѣческой личности. Впослѣдствіи Платонъ художественно изображаетъ намъ этотъ восторженный паѳосъ, доходящій иногда до болѣзненныхъ уклоненій. Аристотель даетъ замѣчательно тонкую и возвышенную этическую оцѣнку дружбы, и сами эпикурейцы прославились ея культомъ. Но первымъ союзомъ, церковью друзей былъ пиѳагорейскій союзъ. И въ

преданіяхъ школы сохранились имена истинныхъ героевъ дружбы, о которыхъ повѣствуетъ Аристоксенъ у Ямвлиха (V. Pyth., 233—239),— сюда относится, между прочимъ, сказаніе о дружбѣ Дамона и Финтія, вдохновившее Шиллера.

Пиѳагоръ былъ *учителемъ жизни*, и еще во дни Платона популярность его и его послѣдователей связывалась преимущественно съ тѣмъ новымъ «образомъ жизни» (πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου), котораго они держались (Resp., X, 600 B). Школа была своего рода религіознымъ орденомъ, и основатель его уже въ V вѣкѣ пользовался высшимъ религіознымъ авторитетомъ, изображался какимъ-то «сверхъчеловѣкомъ», обладающимъ особою мудростью и прозорливостью (ср. Эмпедокла, fr. 129). То немногое, что мы знаемъ объ его религіозномъ ученіи, заставляетъ сближать его съ орфиками, хотя, повидимому, главнымъ божествомъ союза былъ *Аполлонъ*, и хотя возможно, что ученіе о душепереселеніи было заимствовано орфиками отъ Пиѳагора. Во всякомъ случаѣ, и здѣсь, и тамъ религіозною цѣлью служитъ *спасеніе души*. Эта послѣдняя есть безсмертное демоническое существо, падшее въ земной міръ и, въ наказаніе, заключенное подъ «стражу», въ «темницу» тѣла. Душа не имѣетъ необходимаго отношенія къ тѣлу, въ которомъ она живетъ; она можетъ переселяться и въ другія тѣла. По смерти, разлучившись съ тѣломъ, душа получаетъ возмездіе въ загробномъ мірѣ; а по истеченіи опредѣленнаго срока воплощается вновь въ какомъ-либо другомъ человѣческомъ или даже животномъ тѣлѣ,—воззрѣніе, которое осмѣиваетъ уже Ксенофанъ (fr. 7). Старинныя легенды повѣствуютъ о томъ, что Пиѳагоръ обладалъ памятью своихъ предшествовавшихъ воплощеній и, повидимому, представленія о такой чудесной анамнезѣ (воспоминаніи) были распространены въ пиѳагорейскихъ кругахъ V в. (ср. Эмпедокла, fr. 117).

Съ этими вѣрованіями, какъ и у орфиковъ, связывался особый *культъ*, состоявшій изъ таинственныхъ обрядовъ, и очищеній, особенный «пиѳагорейскій образъ жизни», налагавшій на членовъ союза рядъ обрядовыхъ предписаній—воздержаніе отъ мясной пищи, отъ бобовъ, отъ нѣкоторыхъ рыбъ и шерстяной одежды и вообще соблюденіе особаго рода ритуальной «чистоты». Правда нѣтъ основанія приписывать самому Пиѳагору всю совокупность аскетическихъ правилъ и ритуальныхъ суевѣрій, соблюдавшихся впослѣдствіи его школой: повидимому, здѣсь вліяніе орфиковъ было очень значительно и впослѣдствіи, когда научная и политическая жизнь союза заглохла. Но, съ другой стороны, извѣстные «символы» связывались со всѣми тайными культами. Спасеніе души посредствомъ таинственнаго очищенія и посвященія,

очевидно играло первенствующую роль и въ раннихъ пиѳагорейскихъ мистеріяхъ: освобожденіе отъ душескитанія, пріобщеніе безсмертію боговъ было главною цѣлью, а средствомъ служило не одно нравственное, но и прежде всего ритуальное очищеніе. Въ какой мѣрѣ требовалъ Пиѳагоръ воздержанія отъ мясной пищи, которое строго соблюдалось его послѣдователями,—сказать трудно [1]); но, повидимому, уже онъ требовалъ жалости къ животнымъ, обосновывая это требованіе ученіемъ о душепереселеніи.

Отъ религіи Пиѳагора перейдемъ къ его философіи и разсмотримъ, въ чемъ заключались основы пиѳагорейскаго міросозерцанія. «Онъ былъ первый, давшій философіи ея названіе и назвавшій себя философомъ», говоритъ Діогенъ (prooem. 12) [2]). Какъ ни трудно говорить о такой неопредѣленной величинѣ, какъ «философія Пиѳагора», мы полагаемъ, что вся исторія его школы дѣлается непонятной, если мы вмѣстѣ съ нѣкоторыми современными критиками откажемся видѣть въ этомъ «первомъ изъ философовъ» что-либо иное, кромѣ знахаря, и отвергнемъ преданія, правда, можетъ быть недостаточно раннія, но все же дающія хотя бы правдоподобный отвѣтъ на вопросъ о томъ, въ чемъ состояла «многоученость» Пиѳагора и та «исторія», или научное знаніе, въ которомъ онъ, по свидѣтельству Гераклита, превосходилъ современниковъ и предшественниковъ.

Философскія начала Пиѳагорейцевъ.

а) Математическое мірообъясненіе.

По свидѣтельству Евдема, Пиѳагоръ впервые обратилъ занятія геометріей въ дѣйствительную науку, разсмотрѣвши ея начала съ высшей точки зрѣнія и изслѣдовавъ ея теоремы умозрительнымъ путемъ. Онъ создалъ ученіе о несоизмѣримости и пяти правильныхъ тѣлахъ. Ему же приписывается теорема, носящая его имя, о квадратахъ сторонъ прямоугольнаго треугольника. Онъ является такимъ образомъ основателемъ дедуктивной геометріи. «Исторіей» Пиѳагора была прежде всего *геометрія* [3]). Еще болѣе занимался Пиѳагоръ ариѳметикой, или

---

[1]) По Ямвлиху, онъ воздерживался лишь отъ мяса тѣхъ животныхъ, которыя не приносятся въ жертву Олимпійскимъ богамъ (человѣческая душа не переселяется въ θύσιμα ζῷα—животныхъ, годныхъ для жертвы, V. Pyth., 85).

[2]) Зенонъ, ученикъ Парменида, полемизировавшій съ пиѳагорейцами, озаглавилъ свое сочиненіе, направленное, повидимому, противъ ихъ ученія,—„противъ философовъ“, что подтверждаетъ это преданіе. Другой вопросъ, всѣ ли члены союза были „философами“?

[3]) Jambl. de V. P., 89: ἐκαλεῖτο δὲ ἡ γεωμετρία πρὸς Πυθαγόρου ἱστορία.

теоріей чиселъ, которая также отъ него ведетъ свое начало: ему приписывается ученіе о четныхъ и нечетныхъ числахъ, о квадратныхъ и гармоническихъ числахъ. Далѣе, Пиѳагору же приписывается первое примѣненіе математики къ музыкѣ, т.-е. открытіе законовъ музыкальной гармоніи. Наконецъ, какъ мы увидимъ, есть основаніе думать, что Пиѳагору не были чужды и астрономическія наблюденія и умозрѣнія въ духѣ его предшественниковъ Милетской школы. Въ какой мѣрѣ все это достовѣрно и въ какой степени труды послѣдователей и учениковъ приписываются самому учителю—отвѣтить трудно. Во всякомъ случаѣ все направленіе школы предполагаетъ *открытіе научной геометріи, занятія теоріей чиселъ и попытку объяснить природу путемъ приложенія геометріи и ариѳмологіи къ физикѣ*. Въ этомъ—суть пиѳагорейства, и его начальный научно-философскій замыселъ всего естественнѣе возводить къ отцу научной математики, Пиѳагору.

«Такъ называемые пиѳагорейцы,—говоритъ Аристотель,—взялись за математическія науки и подвинули ихъ впередъ. Вскормленные въ этихъ наукахъ, они признали математическія начала за начала всего существующаго. Изъ такихъ началъ числа суть первыя по природѣ, и имъ казалось, что въ числахъ они видятъ множество подобій съ вещами... такъ что данная особенность чиселъ являлась имъ какъ справедливость, другая какъ душа или разумъ, третья какъ благопріятный случай и т. д. относительно всего остального; далѣе, свойства и отношенія музыкальной гармоніи они усматривали также въ числахъ. И такимъ образомъ, такъ какъ имъ казалось, что все прочее по природѣ своей уподобляется числамъ, а самыя числа являлись имъ первыми изъ всей природы, то они приняли, что элементы числа суть элементы всего существующаго, и что небо есть гармонія и число. И всѣ соотвѣтствія, какія они могли указать въ числахъ или гармоніяхъ съ состояніями или частями неба, или съ строеніемъ мірового цѣлаго, они собирали вмѣстѣ и согласовывали другъ съ другомъ; а если гдѣ чего-нибудь не хватало, то они всячески усиливались прибавить что-нибудь, дабы придать связную послѣдовательность всему своему построенію» (Met. I).

Итакъ, пиѳагорейцы впервые занялись математикой и открыли въ ней путь безусловно достовѣрнаго научнаго знанія. Первые лучи научной истины не могли не поразить умовъ, не ослѣпить непривычнаго глаза. Органъ научнаго познанія найденъ: не есть ли математика и принципъ математики, число,—ключъ къ познанію всего сущаго? «Природа числа даетъ знаніе, руководство, поученіе всякому во вся-

кой вещи, сомнительной или неизвѣстной,—говоритъ Филолай.—Ибо ни одна изъ вещей не была бы ясной ни для кого, ни сама по себѣ, ни по отношенію къ другимъ, если бы не было числа и того, что ему присуще» (fr. 11). Древніе поэты вѣрили въ объективный *законъ*, царствующій въ мірѣ: міръ есть *устроенное* цѣлое, ладъ или строй—«*космосъ*», терминъ, по преданію, опять-таки впервые введенный въ употребленіе Пиѳагоромъ. Задача философа въ томъ, чтобы понять этотъ строй вселенной и его законы, и математика даетъ ключъ къ такому пониманію. Весь протяженный міръ, міръ тѣлъ подчиненъ законамъ геометріи, поскольку геометрически опредѣляется форма тѣлъ и ихъ пространственныя отношенія. Далѣе, не наблюдаемъ ли мы математическія законности въ области астрономическихъ явленій? И не сталкиваемся ли мы съ такими законностями въ непротяженномъ мірѣ звуковъ? Открытіе гармоническихъ интерваловъ блистательно подтверждало пиѳагорейскую гипотезу, если не внушало ее собою: не только отношенія величинъ, но и отношенія качествъ опредѣляются математически, допускаютъ числовое выраженіе. Качественныя различія сводятся къ количественнымъ. Отсюда выводъ—«все небо есть гармонія и число»; всѣ факты, соотвѣтствующіе этому воззрѣнію, подбираются и «гармонизируются», всѣ недочеты восполняются для придачи стройности системѣ.

b) Числа.

Среди позднѣйшихъ пиѳагорейцевъ существовало, повидимому, *нѣсколько* различныхъ концепцій, нѣсколько различныхъ попытокъ объяснить существо и происхожденіе міра изъ числа или чиселъ, при чемъ, какъ уже сказано, платоническія и неопиѳагорейскія умозрѣнія о числахъ нерѣдко смѣшиваются съ пиѳагорейскими. Но если ограничиться свидѣтельствами Аристотеля и критически провѣреннымъ доксографическимъ матеріаломъ, то и тогда трудно дать сколько-нибудь точный отчетъ о древне-пиѳагорейскихъ построеніяхъ. Впрочемъ, въ самомъ разнообразіи попытокъ рѣшенія сказывается единство основной проблемы. Все существующее и возникающее, всѣ свойства вещей требуется объяснить математически—такова цѣль, поставленная, повидимому, отъ начала. Преслѣдованіе этой цѣли привело къ важнымъ открытіямъ и геніальнымъ догадкамъ въ области физики; но поскольку методологическій принципъ былъ превращенъ въ метафизическую реальность, поскольку все сущее требовалось объяснить изъ математическихъ началъ или изъ числа, какъ «перваго начала» матема-

тики,—задача дѣлалась невозможной и естественно вызывала *различныя* невѣрныя рѣшенія.

Какимъ образомъ пиѳагорейцы проглядѣли въ вещахъ тотъ качественный остатокъ, который остается въ нихъ за вычетомъ всего количественнаго? Очевидно имъ приходилось приписывать числамъ *качественныя* свойства. Мы уже видѣли, что «данная особенность чиселъ являлась имъ какъ справедливость, другая—какъ разумъ или душа» и т. д.; единица есть начало числа, причина *единства* или *единенія*, двоица—начало множества, раздѣленія, тріединство—первое проявленіе единства во множествѣ; 4 и 7, какъ среднія пропорціональныя между 1 и 10, являются числами или началами пропорціональными вообще, а слѣд., гармоніи, здоровья, справедливости; «четверица» заключаетъ въ себѣ полноту числа, опредѣляется какъ его «источникъ и корень», скрывая въ себѣ всю декаду (1+2+3+4=10). О тайныхъ свойствахъ этой послѣдней писали Филолай и Архитъ; сила ея «всесовершенна и вседѣйственна», она есть начало и глава божеской и небесной и человѣческой жизни [1]). Было бы безполезно перечислять здѣсь всѣ умозрѣнія о силѣ и качествахъ отдѣльныхъ чиселъ, тѣмъ болѣе, что здѣсь всего труднѣе различать древнія преданія отъ напластованій позднѣйшаго мистицизма. Отмѣтимъ, что числами опредѣляется и самая внѣшняя форма предметовъ: такъ, единица соотвѣтствуетъ точкѣ, 2—линіи, а 3—плоскости, поскольку линія опредѣляется двумя, а плоскость тремя точками; на томъ же основаніи 4 соотвѣтствуетъ первому геометрическому тѣлу, пирамидѣ, и постольку служитъ началомъ тѣлесности и т. д. Аристотель говоритъ о нѣкоемъ пиѳагорейцѣ Эвритѣ, который будто бы опредѣлялъ число того или другого предмета, растенія или животнаго, обозначая его фигуру фишками и потомъ подсчитывая эти фишки (Met., XIV, 5, 1092 b 8).

Въ теоріи чиселъ пиѳагорейцы отъ начала устанавливали различіе между *четными* и *нечетными* числами. «Четъ» и «нечетъ»—это основные *элементы* числа, основные виды его, при чемъ единица, въ своемъ качествѣ перваго общаго начала всѣхъ чиселъ, иногда опредѣлялась какъ «четно-нечетное» начало (Ar. M., I, 5, 986 a 15, и Philol., fr. 5). Четныя числа суть кратныя двухъ: они допускаютъ элементарную форму дѣленія—раздвоеніе; нечетныя, наоборотъ, не допускаютъ такого раздвоенія, противятся ему. Они имѣютъ въ себѣ

---

[1]) Филолай, fr. 11. Ср. фрагментъ Спевсиппа у Дильса, 245, и у Tannery, Hist. de la science hellène, 374. Пиѳагореецъ Проросъ, современникъ Платона, писалъ о „седмицѣ“.

единицу между двумя равными числами (напр., 7=3+1+3). Поэтому «четъ» знаменуетъ раздвоеніе, множество, разладъ, а «нечетъ», напротивъ того—внутреннее единство, цѣльность, согласіе.

Но мірозданіе не только управляется числами, оно слагается изъ чиселъ, откуда невольно является вопросъ: какимъ образомъ числа получаютъ тѣлесность и протяженность и, прежде всего, какимъ образомъ ариѳметическое переходитъ въ геометрическое? Нѣкоторымъ отвѣтомъ служитъ самая теорія чиселъ пиѳагорейцевъ, которая вся проникнута мыслью объ аналогіи ариѳметическихъ величинъ и отношеній съ пространственными или геометрическими. Мы знаемъ числа квадратныя и кубическія; пифагорейцы говорятъ также о числахъ линейныхъ, плоскостныхъ, многоугольныхъ, тѣлесныхъ, о числахъ продолговато- четырехугольныхъ и треугольныхъ, о числахъ-гномонахъ.

c) Геометрическое объясненіе.

На ряду съ ариѳметическимъ міробъясненіемъ мы находимъ и геометрическое міробъясненіе, которое связывается съ первымъ,—во всякомъ случаѣ у пиѳагорейцевъ Аристотеля, а можетъ быть и несравненно ранѣе.

Мы видѣли, что предшественникъ Пиѳагора Анаксимандръ признавалъ началомъ всего *безпредѣльное*: міръ сложился изъ нѣсколькихъ основныхъ противоположностей, заключавшихся въ безпредѣльномъ пространствѣ и снова разрѣшающихся въ него въ процессѣ вѣчнаго движенія. По ученію пиѳагорейцевъ, изъ одного безпредѣльнаго нельзя объяснить опредѣленное устройство, опредѣленныя формы вещей существующихъ раздѣльно. Ученіе Анаксимандра исходило изъ представленія неограниченнаго, безпредѣльнаго пространства, какъ основного начала всего вещественнаго міра, всего существующаго. Но изъ одного пространства нельзя объяснить ни физическихъ, ни даже геометрическихъ тѣлъ. Тѣло ограничивается плоскостями, плоскости линіями, линіи точками, образующими предѣлъ (πέρας) линіи. И такимъ образомъ все въ мірѣ составлено «изъ предѣловъ и безпредѣльностей», т.-е. изъ границъ и того, что само по себѣ не ограничено, но ограничивается ими. «Природа, находящаяся въ космосѣ (міровомъ порядкѣ),—говоритъ Филолай (fr. 1),—гармонически слажена изъ безпредѣльнаго и опредѣляющаго; такъ устроенъ весь космосъ и все, что въ немъ» Этими словами Филолай начинаетъ свое сочиненіе.

«Предѣлъ» и «безпредѣльное», или неограниченное, суть элементы всего существующаго,—не только всѣхъ пространственныхъ величинъ

но и самихъ чиселъ. При этомъ у Филолая и «пиѳагорейцевъ» Аристотеля мы находимъ странное отожествленіе «предѣла» съ «нечетнымъ», а безпредѣльнаго или неограниченнаго — съ «четнымъ» числомъ, началомъ неопредѣленнаго множества и дѣлимости. «Пиѳагорейцы утверждаютъ, что находящееся за предѣлами неба есть безпредѣльное... и что безпредѣльное есть четное... ибо, будучи включено и ограничено предѣломъ нечетнаго числа, оно сообщаетъ вещамъ безпредѣльность» (Ar., Phys, III, 4, 203 a 1). Чтобы уяснить себѣ это смѣшеніе ариѳметическаго и геометрическаго, обратимся къ другимъ текстамъ. «Пиѳагорейцы утверждаютъ, что существуетъ пустота и что она входитъ въ самое небо, поскольку оно вдыхаетъ въ себя и пустоту изъ безпредѣльнаго духа (дыханія); эта пустота различаетъ элементы, такъ что она служитъ причиною различенія и нѣкотораго раздѣленія среди непрерывнаго. И это есть первое въ области чиселъ, ибо пустота различаетъ ихъ природу» (ib., IV, 6, 213 b 22). Такимъ образомъ міръ представляется окруженнымъ воздушной бездной, которую онъ въ себя вдыхаетъ,—древнее воззрѣніе, начало котораго можно искать и ранѣе Пиѳагора, у милетскихъ физиковъ. Если бы міръ не вдыхалъ въ себя этой воздушной «пустоты», въ немъ бы не было пустыхъ промежутковъ; все сливалось бы въ сплошной непрерывности, въ безразличномъ единствѣ. Единство борется съ безпредѣльностью, которую оно въ себя втягиваетъ, и результатомъ взаимодѣйствія обоихъ началъ является «*число*»,—опредѣленное множество: такъ объяснили пиѳагорейцы Аристотеля происхожденіе всѣхъ вещей. Какъ только первоначальное «единое» сложилось неизвѣстно какимъ образомъ среди безпредѣльнаго, ближайшія части этого безпредѣльнаго были тотчасъ же стянуты и ограничены силою предѣла (Met., XIV, 3, 1091 a 14). Вдыхая въ себя такую «безпредѣльность», единое образуетъ внутри себя опредѣленное мѣсто, раздѣляется пустыми промежутками, которые дробятъ его на отдѣльныя другъ отъ друга части,—протяженныя единицы. «Это есть первое въ области чиселъ», которыя возникаютъ такимъ образомъ одновременно съ протяженными величинами, съ тѣлами вообще: они не отличаются отъ самихъ вещей, отъ того, что они считаютъ. На этомъ особенно настаиваетъ Аристотель: небо состоитъ изъ чиселъ, природа, чувственныя вещи состоятъ изъ чиселъ. Правда, это поясняется тѣмъ, что элементы числа суть элементы всѣхъ вещей, а эти элементы суть, какъ мы только что видѣли, предѣлъ и безпредѣльное (или ограниченное и неограниченное). Особенность пиѳагорейцевъ, по словамъ Аристотеля, состояла въ томъ, что «предѣльное, или безпредѣльное,

или единое не являлись имъ предикатами какихъ-нибудь другихъ сущностей, напр., огня, земли или тому подобныхъ вещей, но само безпредѣльное, или само единое они принимали за сущность того, о чемъ оно сказывается, вслѣдствіе чего они и признавали, что число есть сущность вещей» (ib., I, 5, 987 a 13).

d) Таблица противоположностей.

«Другіе пиѳагорейцы,—говоритъ онъ нѣсколько ранѣе (986 a),—принимаютъ десять началъ, перечисляемыхъ въ параллельномъ порядкѣ.

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

Нѣчто въ этомъ родѣ признавалъ, повидимому, и Алкмеонъ Кротонскій и, либо онъ заимствовалъ отъ пиѳагорейцевъ это ученіе, либо они отъ него, ибо Алкмеонъ былъ младшимъ современникомъ Пиѳагора и высказывался въ смыслѣ близкомъ къ этимъ мыслителямъ». Этотъ знаменитый врачъ натурфилософъ также признавалъ двойственность противоположностей въ основаніи всѣхъ вещей, хотя онъ и не опредѣлялъ ихъ «числа и свойства»: таковы черное и бѣлое, сладкое и горькое, доброе и злое, великое и малое и т. д. Зачатокъ этого ученія можно искать, пожалуй, и у Анаксимандра, который признавалъ возникновеніе и обособленіе противоположныхъ стихій теплаго и холоднаго въ движеніи безпредѣльнаго.

Въ пиѳагорейской таблицѣ слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что противоположности раздѣляются на два ряда, изъ которыхъ первый рядъ «предѣльнаго» носитъ положительный, а второй рядъ «безпредѣльнаго»—отрицательный характеръ. Первый является рядомъ свѣта, добра, единства, мужского (активнаго) начала, а второй, противоположный первому—рядомъ недостатка, неопредѣленности, мрака, женственности (пассивнаго) начала. Въ послѣдующей философіи Платона и Аристотеля всѣ эти противоположности были сведены къ *дуализму формы*—дѣятельной, образующей силы, дающей всему *видъ* (εἶδος)

опредѣленную мѣру, устройство, и *матеріи*, безпредѣльной и неопредѣленной, косной, пассивной и безформенной, образуемой въ опредѣленныя формы лишь творческою силой перваго начала. Этотъ дуализмъ развивается Платономъ и его послѣдователями, но первое выраженіе его мы находимъ несомнѣнно у пиѳагорейцевъ. Вопреки предположенію Аристотеля, самая таблица десяти противоположностей кажется намъ сравнительно поздней, какъ попытка искусственнаго согласованія геометрическихъ, ариѳметическихъ, физическихъ и этическихъ началъ: но тотъ дуализмъ, который лежитъ въ ея основаніи и который отражается уже въ ученіи Алкмеона, представляется намъ первоначальнымъ.

Но въ основаніи всякаго дуализма заключается философская проблема, требующая рѣшенія: какъ соединяются, сочетаются, согласуются между собою противоположныя начала? Этотъ вопросъ во всей его глубинѣ впервые ставится Гераклитомъ, философія котораго, повидимому, не осталась безъ вліянія на Филолая. Но Гераклитъ прежде всего не знаетъ противоположностей неизмѣнныхъ: онѣ переходятъ другъ въ друга, сочетаются другъ съ другомъ въ самой борьбѣ, уравновѣшиваютъ, нейтрализуютъ другъ друга въ вѣчномъ процессѣ. Далѣе, онъ не столько предлагаетъ готовое рѣшеніе, сколько *постулируетъ* его, т.-е. утверждаетъ высшее единство противоположностей, какъ ключъ къ разрѣшенію мировой загадки. Пиѳагорейцы (какъ Филолай) тоже ссылаются на *необходимость* гармоніи, безъ которой ничего не могло бы существовать. И это тоже древняя черта: врачъ Алкмеонъ *признаетъ*, что здоровье организма обусловливается равновѣсіемъ, гармоническимъ смѣшеніемъ или соединеніемъ (σύμμετρος κρᾶσις) противоположныхъ качествъ, ихъ равноправностью, между тѣмъ какъ исключительный перевѣсъ или господство какого-либо *одного* изъ нихъ («единовластіе», или «монархія») вызываетъ болѣзнь. Филолай, который въ медицинѣ слѣдовалъ Алкмеону, видитъ «соразмѣрную смѣсь» или гармоническое соединеніе въ цѣломъ мірозданіи.

Противоположныя и разнородныя начала не могли бы войти въ стройное цѣлое вселенной, «если бы не наступила гармонія, какимъ бы образомъ она ни возникла» (fr. 6). Музыкальная гармонія, или согласіе различныхъ тоновъ является пиѳагорейцамъ лишь какъ бы случаемъ всемірной гармоніи, ея звуковымъ выраженіемъ. Музыкальная гармонія опредѣляется числовыми отношеніями; Филолай тутъ же ихъ приводитъ: отношеніе тоновъ кварты=3 : 4, квинты=2 : 3, октавы=1 : 2 [1]). Октава и называется «гармоніей»: въ этой «гармоніи»

1) По свидѣтельству Аристоксена, изъ восьми „симфоній“, установленныхъ

раскрывается тайна внутренняго согласія *одного* и *двухъ*, *единаго* и *двоицы*, чета и нечета. И это единство въ разнородномъ, согласіе въ различіи, которое наблюдается въ музыкальной гармоніи, раскрывается и во всей вселенной: «все небо есть гармонія и число». Повторяемъ, у пиоагорейцевъ было несомнѣнно *нѣсколько* попытокъ мірообъясненія: «природа требуетъ не человѣческаго, а божественнаго разумѣнія», говоритъ Филолай (1b); достовѣрность относительно невидимаго и относительно видимаго доступна лишь богамъ; намъ, людямъ, дано лишь предположеніе, говоритъ Алкмеонъ (Diog., VIII, 83). Лишь въ области математики, въ области числа мы имѣемъ свѣтъ высшаго божественнаго знанія, исключающаго ложь (Phil. fr. 11); черезъ число поэтому мы должны познавать все сущее, ибо всѣ конкретныя вещи суть лишь какъ бы *подобіе* того, что мы находимъ въ области чиселъ.

Космологія пиѳагореицевъ.

Мы уже видѣли, что міръ слагается изъ величинъ, изъ предѣла и безпредѣльнаго. Онъ представляется сферой, носящейся въ безпредѣльной пустотѣ и «вдыхающей» ее въ себя Первоначальное *единое*, возникнувъ среди безпредѣльнаго, втягиваетъ его въ себя и тѣмъ самымъ распространяется и расчленяется: въ немъ образуются пустые промежутки, множество и движеніе. Такъ возникаетъ мировое пространство и мировыя тѣла, мировое движеніе, а съ нимъ вмѣстѣ и самое время. «Космосъ единъ и началъ образовываться отъ центра», говоритъ Филолай (17). Въ серединѣ его находится огонь—очагъ вселенной. Втягивая въ себя безпредѣльное, огонь образуетъ въ себѣ пустоту, отдѣляющую центръ отъ окружности—отъ периферическаго огня, окружающаго небо неподвижныхъ звѣздъ (πῦρ ἔτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον). Центральный огонь Филолай называетъ Гестіей (очагомъ вселенной, домомъ Зевса, матерью боговъ или алтаремъ, связью и мѣрой природы) [2]). Вокругъ него ведутъ свои хороводы десять божественныхъ тѣлъ: небо неподвижныхъ звѣздъ, пять планетъ, подъ ними солнце, луна, земля, а подъ землею «противоземіе»—особая десятая планета, которую пиѳагорейцы принимали для круглаго счета, въ виду божественности декады. При ея помощи объясняли лунныя затменія;

позднѣйшими теоретиками, его предшественники касались лишь кварты, квинты и октавы (Aristox., Harm., 1, 20; II, 45). Однако Архитъ опредѣлилъ соотношеніе тоновъ въ гаммахъ энгармонической, хроматической и діатонической.

[2]) Aet. II, 7 (Dox. 336, вѣроятно, свид. Ѳеофраста).

впослѣдствіи, однако, ее замѣняли «кометой», въ которой усматривали десятую планету (Arist Meteor. I, 6, 324 b 29).

Космическія тѣла происходятъ изъ центральнаго тѣла; поэтому-то оно и есть «матерь боговъ». Эти тѣла прикрѣплены къ прозрачнымъ кругамъ или сферамъ—старинное представленіе, существовавшее среди пиѳагорейцевъ еще до Филолая (слѣды его мы находимъ и у Парменида). Есть полное основаніе думать, что самъ Пиѳагоръ переработалъ его изъ ученія Анаксимандра о небесныхъ колесахъ. Планеты вращаются отъ запада къ востоку, обращенныя къ центральному огню неизмѣнно одною и тою же стороной; такимъ же образомъ вращается вокругъ центральнаго огня и земля: мы не видимъ его потому, что земля обращена къ нему другою своей стороною Поэтому наше полушаріе и не согрѣвается имъ. Оно воспринимаетъ его свѣтъ и теплоту, лишь поскольку лучи его отражаются солнцемъ. Это послѣднее (какъ и луна) представляется стекловиднымъ шаромъ, отражающимъ свѣтъ и теплоту центральнаго огня. Частицы этого огня, уносимыя въ наиболѣе темныя и холодныя сферы мирового пространства, освѣщаютъ, согрѣваютъ и оживляютъ ихъ своимъ движеніемъ. пылинки (ξύσματα), играющія въ солнечныхъ лучахъ, суть души всего живого.

Какъ ни наивны эти представленія, непосредственно примыкающія къ воззрѣніямъ Анаксимандра, пиѳагорейская астрономія дѣлаетъ важный шагъ впередъ Она перестаетъ быть геоцентрической, и если мы еще не находимъ въ ней ученія о вращеніи земли вокругъ своей оси, то все же суточное вращеніе земли вокругъ воображаемаго центра, о которомъ говоритъ Филолай, являлось значительнымъ приближеніемъ къ истинѣ: суточное обращеніе всего неба вокругъ земли было признано кажущимся, центральное положеніе земли и ея неподвижность были отвергнуты. Это привело пиѳагорейцевъ IV в., сиракузянъ Гикета и Экфанта, къ геніальной догадкѣ о вращеніи земли вокругъ своей оси. Далѣе, еще задолго до Филолая пиѳагорейцы признавали круглую форму земли—воззрѣніе, которое опять-таки встрѣчается у Парменида. Солнечныя затменія объяснялись прохожденіемъ луны между солнцемъ и землею, измѣненія временъ года—наклоннымъ положеніемъ земной орбиты по отношенію къ солнечной. Планеты считались окруженными атмосферой и обитаемыми. Своеобразно старинное представленіе о «гармоніи сферъ»: прозрачные круги или сферы, къ которымъ прикрѣплены планеты, раздѣляются между собою промежутками, которые относятся другъ къ другу какъ интервалы тоновъ октавы. Всякое быстро движущееся тѣло издаетъ звукъ, высота котораго соотвѣтствуетъ скорости движенія; поэтому и планеты или ихъ сферы

звучатъ въ своемъ движеніи и производятъ созвучіе, являясь какъ бы семью струнами небеснаго гептахорда. Эта гармонія сферъ не различается нашимъ слухомъ, потому что она звучитъ непрерывно. Замѣчательно, что согласно этой теоріи рѣчь идетъ лишь о семи планетахъ, нижнею изъ которыхъ является луна О «противоземіи» здѣсь еще нѣтъ рѣчи, и земля еще остается неподвижной—повидимому наиболѣе древнее представленіе [1]). У Филолая мировое цѣлое дѣлится на три части: божественный *Олимпъ*, верхняя область, обнимающая небо неподвижныхъ звѣздъ, *космосъ*—мѣсто правильнаго и равномѣрнаго движенія планетъ, солнца и луны, и, наконецъ, *уранъ* или небо,—третья, *подлунная* область измѣнчиваго, безпорядочнаго движенія. Но мы не будемъ долѣе останавливаться на подробностяхъ пиѳагорейской космологіи.

Упомянемъ только о попыткѣ Филолая объяснить строеніе стихіи изъ правильныхъ геометрическихъ тѣлъ: огонь состоитъ изъ правильныхъ тетраедровъ, воздухъ изъ октаедровъ, земля изъ кубовъ, вода изъ двадцатигранниковъ. Эти четыре стихіи были заимствованы отъ Эмпедокла Оставался еще додекаедръ, и соотвѣтственно ему Филолай принимаетъ еще пятую стихію, эоиръ. Такъ и здѣсь физическія свойства сводятся къ геометрическимъ.

Изученіемъ органическаго міра пиѳагорейцы, повидимому, мало интересовались, хотя близкій къ нимъ врачъ-философъ Алкмеонъ первый занялся анатоміей, физіологіей и эмбріологіей. Онъ указалъ на мозгъ, какъ центръ умственной дѣятельности, къ которому черезъ посредство особыхъ каналовъ, или «поръ», стекаются ощущенія отъ органовъ чувствъ. Онъ же создалъ вышеупомянутую общую теорію болѣзней: здоровье зависитъ отъ равновѣсія противоположныхъ элементовъ нашего организма, болѣзнь—отъ нарушенія этого равновѣсія.

По замѣчанію Аристотеля, исключительнымъ предметомъ всѣхъ изслѣдованій и трудовъ пиѳагорейцевъ служитъ внѣшній міръ (Met. I, 8). Неудивительно, что ученіе о душѣ, несмотря на весь религіозный интересъ, на вѣру въ безсмертіе и душепереселеніе, не могло получить у нихъ научной или философской разработки. Движущаяся частица вѣчнаго огня, сходящая и восходящая въ солнечныхъ лучахъ,—

---

[1]) См Zeller, I, 430 сл. Филолай, который говоритъ о *десяти* небесныхъ тѣлахъ, повидимому, обходитъ „гармонію сферъ" молчаніемъ. Древнее ученіе о гармоніи знало лишь семь тоновъ гептахорда (точнѣе, пять тоновъ и два полутона). Земля остается неподвижной среди вращающихся сферъ небесныхъ еще у Парменида (начало V в.).

вотъ *физическое* представленіе, какое можно извлечь изъ свидѣтельства Аристотеля (de an. I, 2, 404 a 16). Въ этомъ можно искать связь психологіи пиѳагорейцевъ съ ихъ астрономіей: душа есть своего рода «астральное тѣло», которое движется вѣчно подобно солнцу, лунѣ и другимъ «астральнымъ тѣламъ» (ib. 405 a 30),—представленіе, которое, повидимому, раздѣлялъ уже Алкмеонъ (Diog. L VIII, 83). Другія опредѣленія, приписываемыя впослѣдствіи пиѳагорейцамъ,—душа есть гармонія (de an I, 4, 407 b 27 и Plat Phaedo 85 E), или душа есть число,—соотвѣтствуютъ ихъ точкѣ зрѣнія, поскольку «все небо есть гармонія и число» Это показываетъ небесную природу души. Небо, воплощающее въ себѣ математическую законность или божественное число,—разумно: наша душа, способная къ познанію математической истины, имѣетъ въ себѣ разумъ, есть существо, сродное божественному, небесному. Освобожденная изъ «темницы» тѣла, чистая душа возносится въ надлунную, въ высшія сферы. Въ «Федрѣ» Платонъ, очевидно вдохновляясь пиѳагорейскими мотивами, описываетъ, какъ души, слѣдуя за богами, поднимаются на сводъ небесный, созерцая горнюю, сверхъ-небесную красоту, между тѣмъ какъ одна Гестія остается въ домѣ боговъ; иныя изъ этихъ душъ падаютъ на землю съ тѣмъ, чтобы, по истеченіи болѣе или менѣе продолжительнаго періода, вернуться на небеса.

Всѣ небесныя явленія (а съ ними и явленія земной жизни) управляются «числомъ», т.-е. математическимъ закономъ, повторяются въ опредѣленные сроки Среди позднѣйшихъ пиѳагорейцевъ мы находимъ представленіе о томъ, что души, подобно планетамъ и всему воинству небесному, подчинены роковому закону круговорота. Какъ свѣтила восходятъ и заходятъ въ опредѣленные сроки и затменія наступаютъ періодически, такъ и душа, по истеченіи опредѣленнаго астрономическаго цикла, соединяется съ новымъ тѣломъ и вновь покидаетъ его

О морали пиѳагорейцевъ, которая, какъ и у всѣхъ древнихъ философовъ до Сократа, не составляла предмета научно-философской разработки, мы уже говорили выше. Вѣра въ объективный законъ и мѣру всего, вѣра въ разумное начало—«число», зиждущее вселенную, очевидно сказывалась и въ нравственной области, какъ вѣра въ естественную *правду*, въ мѣру и законъ, царствующій и въ нравственномъ мірѣ. Мудрый долженъ проводить въ жизнь эту мѣру и законъ—начало «космоса», или чиннаго разумнаго порядка и красоты. Онъ врагъ всего безмѣрнаго и неограниченнаго—всякой неумѣренности, невоздержанія, беззаконія. Нравственно-эстетическій идеалъ

мѣры и *гармоніи*, столь свойственный греческому генію, обосновывается всѣмъ философскимъ міросозерцаніемъ пиѳагорейцевъ.

Общіе выводы.

Подводя итоги этой философіи, испытавшей столь продолжительное развитіе, мы должны отказаться отъ претензіи провести точное разграниченіе между первоначальнымъ ея содержаніемъ и позднѣйшими наслоеніями. Но, во всякомъ случаѣ, судьба ея нѣсколько напоминаетъ самую пиѳагорейскую космогонію: первоначальное ядро ученія развивается, вдыхая въ себя посторонніе, новые элементы, но вмѣстѣ претворяя ихъ, подчиняя ихъ основной тенденціи ученія. Требованіе математическаго мірообъясненія, давшее такой сильный толчекъ математикѣ и ея приложеніямъ въ физикѣ, представляется намъ основнымъ требованіемъ; ученія о предѣлѣ и безпредѣльномъ, четномъ и нечётномъ, о томъ, что все небо есть гармонія и число, о дыханіи міра, изъ котораго рождается пространство и время, о гармоніи сферъ, о круглой формѣ земли, наконецъ религіозное ученіе—вотъ элементы, которые представляются намъ первоначальными. Происхожденіе философіи числа обусловливается сложными мотивами—научно-философскими и мистическими. Успѣхи математическихъ знаній заставили пиѳагорейцевъ искать въ математикѣ ключъ къ познанію сущаго; но независимо отъ этого мотива, на который указываетъ Аристотель, слѣдуетъ имѣть въ виду, что мистическая символика чиселъ, столь пышно расцвѣтшая впослѣдствіи, имѣла несомнѣнное вліяніе и на самое возникновеніе ученія. Психологическіе и историческіе корни этой мистики чиселъ весьма глубоки: стоитъ вспомнить многочисленныя вѣрованія, связанныя съ числами семь, три, девять, четыре и т. д. у множества народовъ, во множествѣ обрядовъ, у множества мистиковъ, при чемъ числа получаютъ значеніе какихъ-то магическихъ, каббалистическихъ символовъ, созерцаніе которыхъ нерѣдко сообщаетъ тайное высшее вѣдѣніе. Далѣе, числа могутъ служить и философскими символами монизма, дуализма, всеединства или единства во множествѣ. Для пиѳагорейцевъ число именно служило символомъ такого всеединства—символъ единообразія, закономѣрности вселенной. Эта закономѣрность предполагается, утверждается, постулируется въ этомъ символѣ болѣе, нежели она доказывается, нежели она была доказуема: «природа вещей доступна не человѣческому, а божественному разумѣнію», но философія постулируетъ это совершенное, цѣльное знаніе. То истинное знаніе, которое доступно человѣку, есть знаніе математи-

ческое, раскрывающееся въ отдѣльныхъ теоремахъ геометріи, въ теоріи чиселъ, въ математической физикѣ. Слѣдовательно совершенное, божественное знаніе есть универсальное математическое знаніе: міръ познаваемъ посредствомъ «числа»—значитъ «число» есть начало всѣхъ вещей. И дальнѣйшее развитіе пиѳагорейства сводится, съ одной стороны, къ плодотворному развитію математики, математической физики и астрономіи, съ другой—къ ряду попытокъ осуществить постулатъ цѣлостнаго мірообъясненія изъ математическихъ началъ: здѣсь вмѣсто доказанныхъ и опознанныхъ математическихъ истинъ приходилось довольствоваться ариѳметическими и геометрическими *символами*. Три обстоятельства благопріятствовали развитію и продолжительному существованію пиѳагорейства: успѣхи математическихъ знаній и ихъ приложенія въ области гармоники и механики; удобство *символики*, допускавшей различныя толкованія и болѣе постулировавшей, нежели доказывавшей философскія положенія; наконецъ, самая организація союза, о которой мы говорили

Тѣмъ не менѣе, *недостаточность пиѳагорейства* съ его математической символикой выяснилась весьма рано. Прежде всего, напр., въ области физіологіи или науки объ органической природѣ съ математикой нечего было дѣлать. И уже Алкмеонъ, столь близко сходившійся съ пиѳагорейцами въ другихъ отношеніяхъ, совершенно оставляетъ въ сторонѣ ихъ *философскую ариѳметику и геометрію*; то же дѣлаетъ впослѣдствіи и Эмпедоклъ, на которомъ сильно отражается вліяніе медицинскихъ занятій. Этого мало: уже въ основной проблемѣ физики—проблемѣ движенія, точно такъ же, какъ и въ проблемахъ генезиса, одна математика явно недостаточна, и здѣсь уже сами пиѳагорейцы возвращаются къ представленіямъ іонійской физики—дыханіе міра, воздухъ, огонь, являющійся сѣменемъ міра. Это послѣднее представленіе залегло въ основаніи ученія пиѳагорейца *Гиппаса*, который, приближаясь къ Гераклиту, признаетъ *огонь* началомъ всѣхъ вещей. Наконецъ, самая проблема вещества, протяженнаго матеріальнаго множества, не разрѣшается пиѳагорейской ариѳметикой. И вотъ пиѳагореецъ IV в. Экфантъ превращаетъ первоначальныя пиѳагорейскія единицы въ матеріальныя точки—атомы (Aet. I, 3, 19).

Философія пиѳагорейцевъ была *дуалистической* философіей. Правда, она постулировала и утверждала существованіе гармоніи, сочетающей противоположности. Разъ существуетъ «космосъ», стройный міровой порядокъ,—существуетъ гармонія, «какимъ бы образомъ она ни возникала». Но это, очевидно, не есть объясненіе. И вотъ, на ряду съ пиѳагорейской философіей и ея дуализмомъ возникаютъ два строго-

монистическія ученія. Одно изъ нихъ—элейская философія, родоначальникомъ которой считается Ксенофанъ, развивающаяся въ рѣзкой оппозиціи пиѳагорейскому дуализму; другое—ученіе Гераклита, который исходитъ изъ мысли единства противоположностей въ вѣчномъ процессѣ генезиса.

Хотя Гераклитъ и ссылается на Ксенофана, но, несмотря на это, мы разсмотримъ сперва его ученіе, чтобы уже не возвращаться къ нему впослѣдствіи и не прерывать отступленіями изложеніе исторіи элейской философіи.

ГЛАВА V.

Гераклитъ.

Другимъ представителемъ религіозной философской мысли конца VI в. является Гераклитъ, одинъ изъ величайшихъ и оригинальнѣйшихъ мыслителей древности. Онъ жилъ въ Ефесѣ въ эпоху политическаго упадка Іоніи; ея разъединенные города продолжали враждовать и соперничать, несмотря на иноземное иго, которому они подпадали одинъ за другимъ. Да и внутри каждаго изъ нихъ усобица пустила глубокіе корни, и окончательное крушеніе подготовлялось внутреннею борьбою партій.

Гераклитъ былъ именитѣйшимъ ефесскимъ гражданиномъ и, какъ старшій въ родѣ ефесскихъ кодридовъ, имѣлъ права на санъ «царя» (басилевса), съ которымъ связывались нѣкоторыя уцѣлѣвшія почетныя отличія и богослужебныя функціи,—онъ вѣдалъ таинства елевсинской Деметры (Strabo XIV, 632—633). Повидимому, философъ мало дорожилъ «царствомъ» такого рода; онъ уступилъ царскую порфиру своему младшему брату и вовсе удалился отъ общественныхъ дѣлъ отчасти изъ отвращенія къ демократіи родного города, отчасти слѣдуя своему философскому призванію. По преданію, онъ жилъ отшельникомъ, изрѣдка появляясь среди согражданъ, возбуждая вниманіе своими странностями и желчными выходками.

Ненависть Гераклита къ демократіи есть черта историческая, оставившая слѣды въ уцѣлѣвшихъ фрагментахъ его книги. Онъ протестуетъ противъ господства толпы, противъ тиранніи большинства: «для меня одинъ—десять тысячъ, если онъ лучшій» (fr. 49), говоритъ онъ; «законъ—слушаться совѣта одного» (fr. 33); «ефесянамъ стоило бы перевѣшать у себя всѣхъ совершеннолѣтнихъ за то, что

они изгнали лучшаго изъ своей среды—Гермодора, говоря: изъ насъ ни единый да не будетъ наилучшимъ, а коли нѣтъ, такъ пусть (будетъ) въ другомъ мѣстѣ и у другихъ» (121). Но въ аристократизмѣ Гераклита говоритъ не одно личное раздраженіе или сословный предразсудокъ, а убѣжденіе, которое мы находимъ и у многихъ другихъ «лучшихъ» людей Греціи: онъ убѣжденъ, что власть должна принадлежать по праву немногимъ «лучшимъ», а не большинству худшихъ: этого требуетъ общее благо и высшая справедливость. *Неравенство* представляется Гераклиту общимъ естественнымъ закономъ, и эгалитарныя стремленія толпы, которая не терпитъ превосходства, являются ему преступными и достойными казни

Отрицательное отношеніе Гераклита къ толпѣ, та «мизантропія», о которой говорятъ его біографы, тѣсно связана съ глубокимъ сознаніемъ суетности человѣческой жизни, неразумія ея стремленій, безсмыслія тѣхъ цѣлей, которыя она себѣ ставитъ. Это сознаніе—обратная сторона его философіи, его стремленія къ «мудрости», къ познанію истиннаго смысла, разума вещей, который правитъ вселенной. Какъ Соломонъ, онъ вѣритъ, что кромѣ этой мудрости все тлѣнъ, все суетно и преходяще, а люди ставятъ себѣ цѣлью именно тлѣнное и въ жизни ищутъ только чувственныхъ благъ, руководствуясь тѣлесными желаніями или предразсудками. Родившись, они стремятся жить, чтобы затѣмъ умереть, или, лучше сказать, успокоиться, и оставляютъ дѣтей въ удѣлъ смерти» (fr. 20). Обычныя стремленія людскія и стремленія философа, который оставляетъ все, чтобы искать «единое мудрое, отъ всего отрѣшенное»,— относятся другъ къ другу какъ временное и вѣчное. Попытка сближенія посредствомъ философской проповѣди могла только показать Гераклиту степень его отчужденія отъ тѣхъ, къ кому онъ обращался. Слышатъ ли люди вѣчное «слово» или нѣтъ, они одинаково его не разумѣютъ, даже тамъ, гдѣ они дѣлаютъ неумѣлыя усилія, чтобы его понять; а прочіе сами не знаютъ, что они дѣлаютъ наяву, какъ не помнятъ того, что дѣлали во снѣ (fr. 1). Поэтому ложны всѣ человѣческія сужденія о добрѣ и злѣ, о правдѣ, о природѣ вещей; ложны ихъ мнѣнія и оцѣнки, которыя опредѣляются ходячими воззрѣніями толпы; ложны ихъ религіозныя вѣрованія, внушенныя суевѣріемъ или росказнями невѣжественныхъ аэдовъ, повторяющихъ Гомера и Гесіода.

Задача философа—въ томъ, чтобы познать истинный смыслъ существующаго и осмыслить собственную жизнь. Въ философіи Гераклитъ видѣлъ откровеніе этого сокровеннаго смысла, и она получаетъ у него глубокое религіозное значеніе. Въ отличіе отъ грубыхъ таинствъ, рас-

пространяемыхъ среди народа, съ ихъ непристойными и суевѣрными обрядами, она одна даетъ человѣку истинное посвященіе въ тайну жизни и смерти. Религіозное движеніе VI в. нашло въ Гераклитѣ могучій откликъ. Пантеизмъ орфиковъ, загробныя чаянія, представленія о божественной природѣ нашего духа, о соединеніи съ божествомъ— очищаются въ его философіи, получаютъ въ ней новый смыслъ и оригинальное развитіе. Но, несмотря на религіозный строй своей мысли или, скорѣе, именно благодаря ему, Гераклитъ расходится съ народной вѣрой, протестуетъ противъ формъ народнаго культа, и въ особенности противъ культовъ мистическихъ. Онъ возстаетъ противъ почитанія изображеній и храмовъ, противъ почитанія усопшихъ (fr. 96), противъ кровавыхъ жертвъ, грязью которыхъ люди думаютъ смыть собственную грязь (fr. 5), и онъ грозитъ посмертной карой именно «полуночникамъ, волхвамъ, вакхантамъ, мэнадамъ, мистамъ... ибо не священно творится посвященіе въ таинства, почитаемыя у людей за таковыя» (fr. 14).

Гераклитъ какъ философскій писатель.

Гераклитъ изложилъ свое ученіе въ сочиненіи, которому древніе библіотекари давали различныя заглавія (Περὶ φύσεως, или Μοῦσαι, Diog. L. IX, 12). Сочиненіе это, повидимому, дѣлилось на три части, гдѣ философъ высказывалъ свои общефилософскія, политическія и богословскія воззрѣнія. На основаніи уцѣлѣвшихъ фрагментовъ, а также и того несомнѣннаго подражанія Гераклиту, которое мы находимъ въ одномъ изъ трактатовъ, ложно приписываемыхъ Гиппократу (περὶ διαίτης), Дильсъ полагаетъ, что сочиненіе Гераклита состояло изъ краткихъ афоризмовъ. Мысль свою Гераклитъ облекалъ въ загадочную, нерѣдко парадоксальную форму. Въ сжатыхъ афоризмахъ онъ любитъ соединять противоположные, исключающіе другъ друга понятія и образы. Его рѣчь торжественна, сурова, отрывочна и таинственна, какъ изреченія дельфійскаго бога, который «ни сказываетъ, ни утаиваетъ, а указываетъ» (σημαίνει, fr. 93) Слогъ Гераклита заслужилъ ему прозваніе «темнаго». Иные думали, что Гераклитъ намѣренно выражался такъ, стремясь сдѣлать свою философію недоступной толпѣ; другіе, какъ Θеофрастъ, объясняли особенности Гераклитовой рѣчи душевнымъ аффектомъ, «меланхоліей» философа. Самъ онъ ссылается на Аполлона или на Сивиллу, которая «неистовыми устами возглашаетъ невеселыя, неразукрашенныя, непримазанныя рѣчи, побуждаемая богомъ» (fr. 92). И, несмотря на темноту слога, на нѣкоторую

изысканную загадочность выраженія, мысль Гераклита, его философское міросозерцаніе, его субъективное настроеніе представляются совершенно понятными. Мало того, форма его рѣчи вполнѣ соотвѣтствуетъ ея содержанію. Гераклитъ говоритъ какъ прорицатель, возвѣщающій «то слово, по которому все творится», и рѣчь его загадочна и парадоксальна, потому что смыслъ вещей представляется ему величайшей загадкой, и самая истина является ему величайшимъ парадоксомъ, соединяя и совмѣщая въ себѣ противоположности, повидимому, несовмѣстимыя, исключающія другъ друга. Гераклитъ принадлежитъ къ числу мыслителей, умственная дѣятельность которыхъ носитъ неизгладимую субъективную окраску: необычайная яркость образовъ, отрывочность рѣчи этого «меланхолика» показываютъ, что мысли, вспыхивавшія въ немъ, переживались имъ какъ событія. И такія мысли естественнѣе укладывались въ форму афоризмовъ, чѣмъ въ форму связнаго философскаго разсужденія. Не даромъ духъ представляется ему въ видѣ пламени, горящаго въ насъ тѣмъ ярче и сильнѣе, чѣмъ интенсивнѣе наша духовная, умственная жизнь, чѣмъ живѣе и свободнѣе ея связь съ огнемъ всемірнаго духа: въ себѣ самомъ Гераклитъ ощущалъ горѣніе этого пламени, и то ученіе о всемірномъ огнѣ, которое связано съ его именемъ, повидимому, имѣло характеръ непосредственной, мистической интуиціи

Мышленіе Гераклита имѣетъ интуитивный характеръ. Напрасно стали бы мы искать у него слѣдовъ физическихъ или математическихъ изысканій или діалектическихъ разсужденій. Онъ знакомъ съ физикой милетской школы, съ Ѳалесомъ, Гекатеемъ, Пиѳагоромъ, Ксенофаномъ; онъ признаетъ, что философъ долженъ быть широко образованнымъ человѣкомъ (fr. 35), но онъ убѣжденъ, что «многоученость ума не научаетъ»: иначе она научила бы его предшественниковъ (fr. 40) Онъ идетъ своимъ путемъ, и тамъ, гдѣ онъ сходится съ предшественниками, онъ влагаетъ новый смыслъ въ тѣ идеи, которыя онъ съ ними раздѣляетъ.

Философія мірового процесса.

Законъ всеобщаго измѣненія.

Первымъ положеніемъ философіи Гераклита является законъ всеобщаго измѣненія или движенія: «все течетъ» (πάντα ῥεῖ), «все движется и ничто не пребываетъ»—таковъ общій законъ всего бывающаго. Все измѣняется во времени. Движется небо; движутся стихіи,

поколѣнія живыхъ существъ смѣняютъ другъ друга. Въ круговоротѣ вселенной нѣтъ ничего неизмѣннаго и неподвижнаго. «Нельзя войти дважды въ одну и ту же струю, нельзя дважды коснуться одного и того же тѣла: наши тѣла текутъ, какъ ручьи», и вещество обновляется въ нихъ, какъ тотъ воздухъ, которымъ мы дышимъ. Измѣненіе, происхожденіе, уничтоженіе представляютъ собою загадочный переходъ отъ небытія къ бытію и отъ бытія къ небытію· возникаетъ нѣчто, чего не было, или обращается въ ничто нѣчто такое, что было. Въ этомъ переходѣ небытія въ бытіе и обратно заключается парадоксъ, противорѣчіе, непостижимое для человѣческаго разсудка. Сейчасъ же вслѣдъ за Гераклитомъ Парменидъ пытался разрѣшить это противорѣчіе, признавъ абсолютную неизмѣнность истинно-сущаго: небытія нѣтъ вовсе, значитъ нѣтъ и переходу отъ небытія къ бытію. Измѣненіе, происхожденіе, уничтоженіе есть лишь нѣчто кажущееся, призрачное; точно также училъ онъ и относительно движенія. По Гераклиту, наоборотъ, измѣненіе, движеніе именно и есть подлинная форма бытія: нѣтъ ничего безусловно неизмѣннаго и неподвижнаго. Только нашимъ омертвѣлымъ, грубымъ чувствамъ вещи кажутся таковыми, точно такъ же, какъ можетъ казаться неподвижнымъ потокъ или пламя огня. На дѣлѣ все возникаетъ и уничтожается: всѣ вещи и сама вселенная слѣдуетъ этому закону. Единство возникновенія и уничтоженія въ процессѣ всеобщаго измѣненія является величайшимъ парадоксомъ: люди не могутъ понять этого «согласованія разногласнаго», этого соединенія противоположностей: смерть одного есть рожденіе другого и рожденіе одного—смерть другого въ общемъ круговоротѣ вселенной. День и ночь, холодъ и зной, зима и лѣто, голодъ и насыщеніе, болѣзнь и здоровье переходятъ другъ въ друга: «все едино—одно изъ всего и все изъ одного». Жизнь и смерть, сонъ и бдѣніе, молодость и старость, удовольствіе и страданіе суть состоянія одного и того же существа, которыя переходятъ одно въ другое (fr. 88). И точно такъ же какъ этотъ круговоротъ происходитъ въ единичномъ существѣ и ограниченный промежутокъ времени, такъ и въ цѣломъ вселенной, и въ вѣчности совершается кругъ, въ которомъ «конецъ сходится съ началомъ». Въ единствѣ всеобщаго теченія все составляется и разлагается, приходитъ и уходитъ, возникаетъ и уничтожается. Богъ смерти, Аидъ, и богъ жизни, Діонисъ,—одинъ и тотъ же богъ (fr. 15). «Богъ есть день, ночь, зима, лѣто, война, миръ, изобиліе и голодъ. И онъ видоизмѣняется, подобно огню, когда онъ смѣшивается съ куреніями, и всякій даетъ ему названіе по своему желанію» (fr. 67).

Такимъ образомъ одно и то же божественное начало видоизмѣняется во всѣхъ формахъ бытія. Мы зовемъ его различными названіями, смотря по тому, въ какихъ формахъ мы его воспринимаемъ, но въ дѣйствительности оно одно во всѣхъ нихъ, едино въ самыхъ противоположностяхъ. Этого мало: всеединство дѣятельно осуществляется именно въ вѣчномъ процессѣ измѣненія и движенія, въ которомъ, какъ у Анаксимандра, уничтожается всякое обособленіе или раздѣленіе. Сравненіе съ огнемъ, который мѣняетъ свой видъ, смѣшиваясь съ дымомъ жертвеннаго куренія (θύωμα), здѣсь не случайно: то всеединое начало, изъ котораго все возникаетъ, которое все движетъ, все измѣняетъ и «на все мѣняется», все превращаетъ и во все обращается, опредѣляется Гераклитомъ какъ «вѣчно-живой» *огонь*—дѣятельная, божественная стихія. Оригинальная особенность Гераклита состоитъ въ томъ, что онъ мыслитъ *сущее какъ процессъ* и не можетъ представить себѣ дѣйствительнаго бытія иначе, какъ въ формѣ *бываніе* (γένεσις, Werden). Огонь не есть качественно неизмѣнная стихія, подобная стихіямъ другихъ физиковъ: «всѣ вещи *мѣняются* на огонь, и огонь *мѣняется* на всѣ вещи, какъ товары на золото и золото на товары» (fr. 90). Огонь, какъ видимая форма *процесса горѣнія*, является наиболѣе подходящимъ опредѣленіемъ для стихіи, которая понимается какъ вѣчный процессъ. Вещи, формы сущаго возникаютъ и разсѣиваются какъ клубы курящагося дыма; пребываетъ лишь огонь, «мѣрами воспламеняющійся и мѣрами угасающій» (fr. 30).

Соотносительность противоположностей. Борьба и гармонія

Всякій процессъ есть переходъ отъ одного состоянія или положенія къ другому. Безъ различающихся, противополагающихся другъ другу состояній не было бы перехода между ними, не было бы и процесса Поэтому міровой процессъ въ одно и то же время полагаетъ противоположности и соединяетъ ихъ, переходя отъ одной къ другой въ ритмѣ вѣчнаго круговорота: всякая опредѣленная конкретная форма бытія, обособляясь отъ прочихъ, противополагается прочимъ; но всѣ противоположности *соотносительны другъ другу*,—одна предполагаетъ другую, уравновѣшиваетъ другую. Этой относительностью и объясняется «скрытая гармонія» (fr. 54) въ видимой розни противоположныхъ силъ и стремленій; ею объясняется то самовозстановляющееся, «возвращающееся согласіе», которое обусловливается напряженіемъ взаимно уравновѣшивающихъ другъ друга противоположныхъ силъ: такъ, два конца натянутаго лука въ своемъ расходящемся стре-

мленіи производятъ согласное дѣйствіе (παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης, fr. 51).

Такимъ образомъ законъ всеобщаго взаимнаго противоположенія или борьбы обусловливаетъ какъ обособленіе вещей, такъ и гармонію цѣлаго, которая осуществляется въ вѣчномъ движеніи. Все рождается борьбою, все разрушается ею же, всѣ вещи обособляются и примиряются общею *рознью*, поскольку гармонія цѣлаго предполагаетъ взаимно уравновѣшивающіяся стремленія противоположныхъ силъ. «Должно знать, что война есть общее (ξυνόν=κοινόν, общій законъ, ср. fr. 2: δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ), и что справедливость есть раздоръ, и что все возникаетъ и уничтожается въ силу раздора» (fr. 80). «Расходящееся сходится, и прекраснѣйшее согласіе возникаетъ изъ противоположностей, и все происходитъ въ силу раздора» (fr. 8). Какъ строй человѣческаго общества, такъ и строй вселенной имѣетъ свое начало въ войнѣ: «война отецъ всего, царь всего; однихъ оказала богами, другихъ—людьми; однихъ сдѣлала рабами, а другихъ свободными» (fr. 53).

Таковъ общій законъ сущаго: безъ борьбы, безъ противоположностей нечему соглашаться или соединяться, какъ безъ различія тоновъ нѣтъ гармоніи. То «единое», изъ котораго все происходитъ, заключаетъ въ себѣ внутреннее основаніе для видимаго различія и раздѣленія вещей: «соединяются цѣлое и нецѣлое, сходящееся и противоположное, согласное и несогласное,—и изъ всего одно и изъ одного все» (fr. 10). Гераклитъ порицаетъ Гомера, сказавшаго «да исчезнетъ раздоръ изъ среды боговъ и людей»; Гомеръ не понимаетъ, что онъ молитъ о разрушеніи міра, ибо, если бы молитва его была услышана, всѣ вещи уничтожились бы (Diels, Fr. § 12 A 22), всякія различія исчезли бы, все множество погрузилось бы въ одинъ пламень вѣчнаго огня. Раздоръ и борьба могутъ казаться нежелательными отдѣльнымъ существамъ съ ихъ относительной точки зрѣнія. Для Бога, который опредѣляется, какъ «война и миръ», наши человѣческія понятія о добрѣ и злѣ, о справедливости или несправедлйвости не имѣютъ силы. «У Бога все хорошо и добро и справедливо, а люди сочли одно несправедливымъ, а другое справедливымъ» (fr. 102) [1]). Пусть люди не понимаютъ, какимъ образомъ «расходящееся сходится и противоположное соединяется»,—въ этомъ и состоитъ загадка вселенной. Но

[1]) Дильсъ и Bywater извлекаютъ этотъ фрагментъ изъ схолій къ Ил. IV, 4 (I, 69, 6, Schr.); повидимому, однако Ps. Hipposr. περὶ διαίτης I, 11, ближе къ Гераклиту.

эта загадка имѣетъ свою отгадку, свое «Слово» или разумный смыслъ, безъ котораго вселенная не могла бы существовать.

Неизмѣнный законъ вселенной. Логосъ.

Во всеобщемъ потокѣ явленій рождаются и проходятъ единичныя формы, но *общія отношенія* остаются неизмѣнными; «все течетъ», все мѣняется, но *строй* цѣлаго остается неизмѣннымъ. Въ движеніи свѣтилъ, въ смѣнѣ дня и ночи и временъ года, въ смѣнѣ жизни и смерти,—словомъ, въ общемъ круговоротѣ бытія есть закономѣрная правильность, есть *мѣра*, есть *законъ*, есть «разсужденіе», или слово, которое «пребываетъ всегда».

«Единое» Гераклита, то единое, къ которому сводится «все», опредѣляется какъ «мудрое» (τὸ σοφόν), и высшая человѣческая мудрость состоитъ въ томъ, «чтобы познать разумную мысль (γνώμη), могущую править всѣмъ черезъ все» (fr. 41). Этотъ міроправящій разумъ иногда получаетъ у Гераклита спеціальное наименованіе, пріобрѣтшее впослѣдствіи въ позднѣйшей греческой философіи величайшее значеніе: онъ называетъ его *логосъ* или *Слово* [1]).

Все въ мірѣ творится по этому слову, правящему всѣмъ (fr. 1 и 72). Оно есть всеобщій законъ всѣхъ вещей, котораго люди не разумѣютъ, хотя постоянно съ нимъ сталкиваются. Ему должны слѣдовать мудрые, изъ него всѣ человѣческіе законы черпаютъ свою силу (fr. 114).

«Истинное слово» убѣждаетъ насъ, что все едино, и что это «единое»

---

[1]) Трудно передать этотъ греческій терминъ, буквально означающій „слово“, однимъ равнозначащимъ русскимъ выраженіемъ: ближе другихъ „разсужденіе“, какъ въ смыслѣ „рѣчь“, „слово о чемъ-нибудь“ (fr. 39, 87, 108), такъ и въ смыслѣ „разумъ“ (fr. 115 и 2, ср. fr. 113, ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν), и въ смыслѣ „отношеніе“ („въ разсужденіи“—въ отношеніи fr. 4 a и 31). Нѣкоторые ученые, какъ Schuster (Heraklit von Ephesus, 1873, 17) или Burnet (Early Greek Philosophy, 133, 13), признаютъ *логосъ* лишь въ смыслѣ „рѣчь“ (argument, discourse etc.); но это едва ли возможно, какъ въ виду fr. 2 (гдѣ λόγος ξυνός противополагается ἰδίᾳ φρονήσει), такъ и въ виду fr. 115, если только его можно приписать Гераклиту. Fr. 1—λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεί—можетъ означать „хотя разсужденіе это *истинно* всегда“... (Burnet, 1. c.). Противоположнаго мнѣнія держится Целлеръ, I, 668, 2; Tannery, 1. c. 171; A. Aall, Gesch. der Logosidee, 1896, I, 28—40; Diels, 1. c., и др. Во всякомъ случаѣ самое понятіе всеобщаго разумнаго закона, мысли или „единой мудрости“ у Гераклита имѣется, и хотя терминологія его сбивчива, есть полное основаніе думать, что самый терминъ *логосъ* для обозначенія міроправящаго разумнаго начала былъ заимствованъ стоиками у Гераклита, а не приписанъ ему ими.

разумно и божественно Орфики называли свое всеединое божество Зевсомъ и въ своемъ пантеизмѣ подходили довольно близко къ идеѣ о соединеніи противоположностей. Гераклитъ, какъ бы въ отличіе отъ нихъ, утверждаетъ, что «единое мудрое одно; оно и не хочетъ и хочетъ называться именемъ Зевса» (fr. 32): оно не допускаетъ этого имени, поскольку оно отлично отъ Зевса миѳологіи или народной религіи; и оно допускаетъ его, поскольку Ζήν (поэт. Зевсъ) значитъ жизнь» (ζῆν)· божество, божественное всеединство есть *жизнь* съ точки зрѣнія Гераклита [1]). Далѣе, мы находимъ у него положеніе, гдѣ онъ еще рѣшительнѣе указываетъ свое отличіе отъ всѣхъ предшественниковъ—милетскихъ физиковъ, орфиковъ, Ксенофана. «чьихъ словъ я ни слыхалъ, никто не дошелъ до того, чтобы познать, что мудрое есть отъ всего отрѣшенное» (ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον, fr 108). Такимъ образомъ божественный разумъ или божество признается здѣсь не только какъ *всеединое*, но и какъ *отрѣшенное* отъ всего; оно, стало быть, и *едино* со всѣмъ, и вмѣстѣ *отрѣшено* отъ всего, и *тожественно* съ цѣлымъ вселенной и *отлично* отъ нея,—«имманентно» и вмѣстѣ «трансцендентно», какъ сказалъ бы современный философъ. Какъ соединяются эти противоположныя опредѣленія въ умѣ Гераклита, мы въ точности не знаемъ. Вопросъ уясняется однако, если разсмотрѣть, какъ философъ представлялъ себѣ отношеніе всеединаго разумнаго начала къ *природѣ* и къ *человѣку*.

Физика Гераклита.

Круговоротъ вещества.

Физика Гераклита или то, что можно назвать этимъ именемъ, не представляетъ научнаго интереса, какой имѣли раннія попытки милетскихъ ученыхъ, или Пиѳагора. Это только иллюстрація его ученія о всеединствѣ сущаго въ вѣчномъ круговоротѣ бытія. Какъ мы уже видѣли, въ отличіе отъ другихъ физиковъ, признающихъ свои стихіи качественно неизмѣнными элементами мірозданія, Гераклитъ учитъ, что его огонь измѣняется качественно (ἀλλοιοῦται), «обмѣнивается» на вещи, «какъ золото на товары» (fr. 90), при чемъ эти вещи являются какъ бы его эквивалентами. Огонь, угасая, обращается въ воду и черезъ нее въ землю, чтобы затѣмъ, воспламеняясь, переходить изъ

[1]) Fr. 32: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. Gomperz, Zu Heraklit's Lehre (1877), предлагаетъ соединить этотъ фрагментъ съ fr. 41 (Byw. 19), который онъ вставляетъ между словами μοῦνον и λέγεσθαι.

земли въ воду, испареніе и огонь: «этотъ строй, одинъ и тотъ же для всѣхъ вещей, не создалъ никто изъ боговъ или людей, но былъ всегда и есть и будетъ вѣчно-живой огонь, воспламеняющійся опредѣленными мѣрами (μέτρα) и угасающій опредѣленными мѣрами» (fr. 30). Во всеобщемъ потокѣ, во всеобщемъ измѣненіи остается неизмѣннымъ лишь этотъ «строй», это непрестанное чередованіе, или смѣна, въ которой «вѣчно-живой» огонь переходитъ отъ себя къ своей противоположности (посредствомъ угасанія) и возвращается отъ нея къ себѣ (посредствомъ воспламененія). Колебаніе между воспламененіемъ и угасаніемъ совершается въ насъ самихъ каждое мгновеніе въ процессѣ дыханія, которымъ поддерживается въ насъ жизненный огонь; въ природѣ оно совершается каждыя сутки—въ смѣнѣ дня и ночи и каждый годъ—въ смѣнѣ лѣта и зимы, которую Гераклитъ объяснилъ чередованіемъ свѣтлыхъ и огненныхъ испареній съ темными и холодными. Свѣтлыя испаренія образуютъ «день», который воспламеняется въ солнцѣ; и когда онъ догораетъ, поднимаются темныя испаренія, образующія «ночь». Борьбою между днемъ и ночью обусловливается и смѣна лѣта и зимы. И въ этой смѣнѣ есть строгая закономѣрность—огонь «мѣрами» воспламеняется и «мѣрами» угасаетъ.

Путь внизъ и путь вверхъ.

Угасая, огонь выдѣляетъ изъ себя воду; вода образуетъ море, которое Гераклитъ называлъ *спермою* міра; изъ моря или вообще изъ воды осаживается суша,—таковъ «путь книзу», отъ небеснаго огня къ землѣ; ему соотвѣтствуетъ обратный «путь вверхъ»: земля разжижается въ воду (подземные ключи, болота представляются такими превращеніями), вода поднимается къ небу въ видѣ смерчей или въ видѣ испареній, частью которыхъ питаются свѣтила небесныя,—тамъ они обращаются въ огонь. И опять-таки въ этомъ круговоротѣ стихій сохраняются постоянными лишь опредѣленныя *мѣры*, т.-е. пропорціи между ними: количества земли, воды, чистаго огня,— остаются неизмѣнными; вода получаетъ столько же влаги изъ земли и огня, сколько она теряетъ ея на образованіе огня и земли; если въ круговоротъ стихій и есть колебанія, какъ въ смѣнѣ дня и ночи, то самыя эти колебанія имѣютъ ритмическій характеръ и не нарушаютъ всемірной системы подвижнаго равновѣсія. Это-то и есть гармонія противоположностей.

Небесныя явленія.

За предѣлами неба находится чистый огонь, а свѣтила небесныя суть прикрѣпленные къ небу полые сосуды, обращенные отверстіями

къ землѣ; въ этихъ-то сосудахъ собираются свѣтлыя блестящія облака, которыя воспламеняются при восходѣ и угасаютъ при закатѣ. Такимъ образомъ, слѣдуя общему закону, и самое солнце ежедневно обновляется (fr. 6); и оно «мѣрами» воспламеняется и «мѣрами» угасаетъ, и если бы оно преступило эти положенныя ему «мѣры»,—божественное правосудіе (Дике) настигло бы его (fr. 94). Чистыя, свѣтлыя испаренія обращаются въ огонь, огонь, угасая, обращается въ воду, а вода—частью въ землю, частью въ «огневицу» [1]), πρηστήρ, или *воздухъ* (fr. 31).

Но мы не будемъ останавливаться на подробностяхъ этой космологіи. Отмѣтимъ только, что и здѣсь, несмотря на строгій монизмъ, отводится мѣсто дуализму: огонь есть и *цѣлое*, какъ единая общая стихія, и *нецѣлое*, т.-е. *часть* цѣлаго, какъ небесный, пламенѣющій огонь, которому противополагается огонь угасшій—вода, пассивная, холодная стихія, принципъ матеріальнаго міра.

Вопросъ о воспламененіи вселенной.

Признавалъ ли Гераклитъ періодическое возникновеніе вселенной изъ огня и конечное возвращеніе ея въ огонь, или же «строй» вселенной представлялся ему вѣчнымъ? Стоики, а по ихъ слѣдамъ и другіе свидѣтели приписываютъ Гераклиту ученіе о всеобщемъ «воспламененіи» всего міра по истеченіи «мирового года» (по Гераклиту—10.800 лѣтъ), послѣ чего наступаетъ новый періодъ мірообразованія, такъ что и здѣсь имѣетъ мѣсто періодическое воспламененіе и угасаніе. Разбирая всѣ относящіеся къ этому ученію фрагменты и свидѣтельства древнихъ, нѣкоторые ученые, какъ Шлейермахеръ, Лассаль и Бернетъ доказываютъ, что философъ разумѣлъ не единовременное воспламененіе всего міра, а послѣдовательное возвращеніе въ огонь всѣхъ вещей въ

---

[1]) Πρηστήρ—буквально—молонья, или жгучій вихрь; Сенека (Quaest. Nat. II, 56) передаетъ igneus turbo, Дильсъ—Glutwind, или „смерчъ съ электрическимъ разряженіемъ" (!), Бернетъ—„ураганъ, сопровождаемый смерчомъ" (153). Важно, что огонь обращается непосредственно въ *воду*, а не въ *воздухъ*, несмотря на ошибочное толкованіе Климента Strom. IV, 101, p. 712, Potter, ср. Diog. L. IX, 9, который черпаетъ изъ достовѣрнаго источника—Ѳеофраста. Огонь *угасаетъ* въ воду, вода *высыхаетъ* частью въ *землю*, частью въ *огневицу* πρηστήρ, или въ воздухъ, земля частью вновь растворяется въ воду, частью выдѣляетъ тѣ свѣтлыя испаренія, которыя таютъ въ солнечныхъ лучахъ—которыми питается солнце. „Воздухомъ", какъ уже сказано, называется туманъ; естественно, такой туманъ рождается изъ воды (какъ испареніе) или земли, а не изъ огня (76).

отдѣльности при неизмѣнномъ для всѣхъ нихъ общемъ «строѣ», или міровомъ порядкѣ (fr. 30): огонь мѣрами воспламеняется и мѣрами гаснетъ, и эти мѣры непреложны для всѣхъ стихій. Другіе ученые, какъ Дильсъ, Целлеръ, Виндельбандъ, держатся противоположнаго мнѣнія: важно уже единогласное свидѣтельство стоиковъ, да и Аристотель, повидимому, сближалъ ученіе Гераклита съ ученіемъ Эмпедокла о періодическомъ разрушеніи и возстановленіи міра (de coelo I, 10, 279 b 12), хотя, съ точки зрѣнія Гераклита, такое разрушеніе и возстановленіе совершается постоянно

Конечное «воспламененіе», предстоящее всѣмъ вещамъ, изображается какъ судъ надъ ними, «ибо огонь, пришедши, все будетъ судить и осудитъ» (fr. 66),—слова, которыя и Целлеръ и Дильсъ понимаютъ вмѣстѣ съ Ипполитомъ въ смыслѣ общаго воспламененія. Во всякомъ случаѣ Гераклитъ высказываетъ мысль, близкую къ ученію Анаксимандра: конечное воспламененіе по отношенію къ каждому индивидуальному существованію является казнью, судомъ и осужденіемъ всякаго обособленія и раздѣленія.

Антропологія Гераклита.

Если божество раскрывается въ своемъ единствѣ въ конечномъ воспламененіи вещей, то оно остается единымъ и тамъ, гдѣ оно скрыто видимымъ разнообразіемъ вселенной, какъ огонь—облаками оѳміама. Божественный огонь горитъ въ небѣ въ сіяніи дня, въ блескѣ свѣтилъ, но онъ незримо проникаетъ все, все движетъ и оживляетъ. Онъ горитъ и въ насъ, будучи источникомъ нашей жизни и разума.

Душа.

Аристотель свидѣтельствуетъ о томъ, что Гераклитъ признавалъ душу «тѣмъ испареніемъ, изъ котораго онъ слагаетъ всѣ вещи», т.-е. огненнымъ испареніемъ, или огнемъ. Человѣкъ состоитъ изъ тѣхъ же элементовъ, что вселенная: въ немъ есть огонь, вода и земля, и въ немъ совершается тотъ же круговоротъ, что во вселенной: огонь становится водой и вода землей, и наоборотъ, или, какъ говоритъ философъ, «душамъ смерть—становиться водою, водѣ смерть—становиться землею. Изъ земли же происходитъ вода, а изъ воды—душа» (fr. 36), т.-е. то «сухое», горючее испареніе, которое горитъ и свѣтится въ насъ и питаетъ собою нашу душевную жизнь, какъ оно питаетъ собою солнце и звѣзды. И точно такъ же, какъ во вселенной, въ человѣкѣ происходитъ колебаніе между воспламененіемъ и угасаніемъ, че-

редованіе сухихъ и влажныхъ испареній, которымъ объясняются смѣны сна и бдѣнія, здоровья и болѣзни, жизни и смерти. Тѣ «испаренія», которыми питается наша душа, извлекаются нами не только изъ тѣла, но, главнымъ образомъ, изъ окружающей атмосферы, посредствомъ дыханія [1]): такимъ образомъ поддерживается связь нашей души съ душою, разлитою въ цѣломъ, «изъ которой составляются всѣ вещи». Источникъ всемірной жизни—одинъ, и органическою связью съ нимъ объясняется разумность единичнаго духа: «границъ души не найдешь, хотя бы исходивши всѣ дороги,—столь глубокій въ ней разумъ» (смыслъ —λόγος, fr. 45); границы индивидуальной души теряются въ общемъ разумномъ началѣ,—психологія переходитъ въ космологію и теологію.

Единеніе нашей души съ всемірнымъ разумнымъ началомъ имѣетъ психо-физическую основу. Ночью, когда холодныя темныя испаренія берутъ верхъ надъ свѣтлыми, и день угасаетъ въ небѣ, меркнетъ и нашъ внутренній огонь: мы засыпаемъ, тѣло наше становится неподвижнымъ, и связь наша съ внѣшнимъ міромъ поддерживается лишь дыханіемъ, такъ какъ чувства наши закрываются для внѣшнихъ воспріятій Мы теряемъ сознаніе общей для всѣхъ дѣйствительности и погружаемся въ міръ сновидѣній: для бодрствующаго—одинъ свѣтъ и одинъ міръ, общій для всѣхъ, спящій погружается въ свой собственный міръ (fr. 89). Ночью каждый зажигаетъ себѣ свой собственный свѣточъ (fr. 26). Впрочемъ, люди и наяву живутъ какъ во снѣ: хотя истинное слово едино и всеобще, они живутъ какъ бы имѣя каждый свое собственное разумѣніе (fr. 1 и 2).

Мораль Гераклита.

Съ психологіей Гераклита связано и его нравственное ученіе, которое, повидимому, какъ и его физика, пользовалось сочувствіемъ стоиковъ. «Душѣ смерть—становиться водою»: перевѣсъ грубо-матеріальнаго начала въ человѣческой жизни есть ослабленіе тонкаго, духовнаго начала, его частичная смерть. Если такое ослабленіе представляется нормальнымъ во снѣ, который наступаетъ періодически, смѣняясь бдѣніемъ, то, повидимому, философъ считалъ *плотское наслажденіе* смертельною опасностью для души: оно угашаетъ духъ, дѣлаетъ его «влажнымъ» (fr. 77), какъ мы видимъ это у пьянаго,

---

[1]) См. Sext. adv. math. VII, 128—130—несмотря на примѣсь позднѣйшихъ идей и позднѣйшую терминологію. Ср. Aet. IV, 3, 12 (Dox.).

который теряетъ сознаніе (fr. 117). Трудно бороться противъ сердечнаго желанія, потому что сердце наше покупаетъ то, чего оно желаетъ, цѣною души (fr. 85), т.-е. цѣною огня, заключающагося въ ней. «Сухая душа есть мудрѣйшая и лучшая» (fr. 118), т.-е. лучшая душа есть наиболѣе чистая, свободная отъ грубо тѣлесныхъ, матеріальныхъ примѣсей. Но въ жизни смертныхъ людей такая примѣсь неизбѣжна, и грубо матеріальное начало стѣсняетъ душу, затемняетъ ее періодически. Плотская жизнь совершается на счетъ души и душевная жизнь на счетъ плотской, или, какъ говоритъ Гераклитъ, «мы живемъ ихъ смертью (смертью нашихъ душъ) и онѣ живутъ нашею смертью» (fr. 77). Отсюда философъ признаетъ не только относительность всѣхъ человѣческихъ сужденій о добрѣ и злѣ, но и ихъ ложность: философія ведетъ къ переоцѣнкѣ всѣхъ цѣнностей. Если наслажденіе есть смерть душѣ, то не есть ли страданіе—врачеваніе? Не направлены ли желанія, похоти нашего сердца на то, что гибельно для нашей души? Чтобы не слѣдовать этимъ неразумнымъ желаніямъ, чтобы возвыситься надъ погоней за наслажденіями, которыя всѣ относительны и обусловливаются предшествующимъ страданіемъ (fr. 111), надо жить согласно разуму, согласно истинной природѣ вещей или «поступать по природѣ» (112)—правило согласное съ основнымъ положеніемъ стоической морали [1]). «Разсуждающіе разумно (ξὺν νόῳ) должны утверждаться этимъ общимъ всѣмъ разумомъ (τῷ ξυνῷ πάντων, ср. fr. 113 и 2), какъ государство закономъ и даже еще крѣпче. Ибо всѣ человѣческіе законы питаются единымъ божественнымъ. Ибо онъ господствуетъ, насколько онъ хочетъ, всему довлѣетъ и превозмогаетъ» (114). «Должно слѣдовать общему .. но хотя это слово и всеобще, люди живутъ, какъ бы имѣя свое разумѣніе» (fr. 2). Поэтому-то они уподобляются спящимъ, которымъ грезятся сны вмѣсто дѣйствительности, и которые не сознаютъ сами, что они дѣлаютъ (fr. 1). Цѣль философа—преуспѣвать въ познаніи «мудрости», «сущаго (истиннаго) Слова». «Мыслить есть высшая доблесть, и премудрость въ томъ, чтобы говорить истину и поступать по природѣ, внимая ей». «Мышленіе обще всѣмъ» (fr. 113), и въ душѣ нашей есть «слово, само себя умножающее» (115),—есть разумъ, способный возрастать въ познаніи и мудрости.

Таковы положительныя основанія нравственнаго ученія Гераклита, которыми опредѣляется и его обличительная проповѣдь, направленная противъ суетности и безумія человѣчества. Слышатъ ли люди истин-

---

[1]) Fr. 112—ποιεῖν κατὰ φύσιν—если и не подлинное выраженіе Гераклита, то все же вѣрно передаетъ его основную мысль, выраженную и въ fr. 2, и 114.

ное слово или нѣтъ. они одинаково его не разумѣютъ и, подобно животнымъ, не умѣютъ различать истинно-цѣннаго отъ того. что тѣшитъ ихъ плоть. Вмѣсто того, чтобы «слѣдовать общему», они создаютъ себѣ свои установленія и законы, противные природѣ. Вмѣсто того чтобы говорить истину и искать мудрости, они лгутъ и повторяютъ лживыя басни.

Отношеніе къ религіи.

Осуждая весь нравственный строй современнаго ему общества и его политическую жизнь [1]), Гераклитъ, какъ мы видѣли, высказывается и противъ господствующихъ религіозныхъ установленій съ не меньшею рѣзкостью, чѣмъ Ксенофанъ: сюда относятся не только обычныя формы богопочитанія, но и мистическіе, оргіастическіе культы всякаго рода мистиковъ и вакхантовъ, къ числу которыхъ въ эпоху Гераклита, несомнѣнно, принадлежали и орфики. Однако самъ Гераклитъ является однимъ изъ важнѣйшихъ представителей религіознаго движенія своего вѣка. И хотя его мистицизмъ носитъ умозрительный характеръ, онъ не теряетъ положительной религіозной почвы. Его божество «и хочетъ, и не хочетъ называться Зевсомъ»; но, несмотря на свой пантеизмъ, на свою вѣру въ единство божественнаго, онъ видимо раздѣляетъ вѣру Ѳалеса о томъ, что все полно боговъ, демоновъ и душъ. Подобно другимъ греческимъ философамъ, онъ вѣритъ въ мантику—въ проявленіе божественнаго разума черезъ посредство человѣка; онъ вѣритъ во «владыку, оракулъ котораго находится въ Дельфахъ», вѣритъ въ существованіе боговъ и героевъ и въ загробную жизнь. Здѣсь онъ ближе всего подходитъ къ другимъ мистикамъ того времени и въ частности къ орфикамъ. Въ смерти онъ видитъ рожденіе души для новой высшей жизни, а въ воплощеніи—ея смерть, или состояніе, близкое къ смерти; онъ изображаетъ смерть, какъ таинство, въ которомъ посвященный переходитъ отъ мрака къ свѣту, очищаясь отъ нечистоты (fr. 63). Этого мало, онъ признаетъ, что загробная судьба усопшихъ различна, смотря по ихъ заслугамъ, по образу ихъ смерти (fr. 24—25), что есть мертвые, которые, по выраженію Гесіода, получаютъ царственный жребій, возстаютъ передъ богомъ и сами становятся «храните-

---

[1]) Изъ фр. 53 о войнѣ какъ отцѣ и законномъ царѣ, дѣлающемъ однихъ свободными, а другихъ рабами, можно было бы заключить, что Гераклитъ считалъ нормальнымъ подчиненіе Ефеса персидскому владычеству (ср. фр. 33); но было бы поспѣшнымъ строить подобныя догадки на основаніи столь недостаточныхъ данныхъ. Преданіе о сношеніяхъ Дарія съ Гераклитомъ оставило слѣды въ (подложныхъ) письмахъ Гераклита и персидскаго царя. Ср. J. Ber-

лями» смертныхъ. Какимъ образомъ представлялъ себѣ Гераклитъ существованіе своихъ огненныхъ душъ независимо отъ тѣла,—мы не знаемъ; въ одномъ изъ фрагментовъ (98) онъ надѣляетъ ихъ посмертнымъ обоняніемъ—«души обоняютъ въ Аидѣ»,—что можетъ значить, что онѣ и тамъ питаются испареніями Въ отличіе отъ орфиковъ и пиѳагорейцевъ Гераклитъ ничего не говоритъ о душепереселеніи и о загробныхъ мытарствахъ и рѣшительно высказывается противъ мистическаго культа въ качествѣ средства искупленія. Такимъ средствомъ является ему не суевѣріе, а философія и праведная жизнь, просвѣщенная ею.

Судьба ученія Гераклита и его оцѣнка.

Философія Гераклита быстро распространилась и стала извѣстной мыслящимъ грекамъ. Не болѣе, какъ черезъ 20 лѣтъ по написаніи Гераклитомъ его книги, Парменидъ полемизируетъ противъ нея на противоположной окраинѣ греческаго міра, а вскорѣ затѣмъ Эпихармъ въ Сициліи потѣшается надъ ученіемъ о всеобщемъ измѣненіи вещей. Вліяніе Гераклита въ древности было весьма велико. Стоическая школа, возникшая въ концѣ IV в., перерабатываетъ его философію, и въ умственномъ ростѣ Платона Гераклитъ имѣлъ важное значеніе: первымъ учителемъ Платона былъ послѣдователь Гераклита Кратилъ.

Помимо умозрительнаго монизма, позднѣйшіе философы, какъ Гегель, нерѣдко искали у Гераклита идею единства противоположностей въ абсолютномъ, или идею *абсолютнаго, какъ процесса*. Эти идеи, выраженныя въ чувственныхъ матеріальныхъ образахъ, трудно однако передать въ ихъ первоначальномъ смыслѣ въ отвлеченныхъ терминахъ позднѣйшей философіи. «Абсолютное» Гераклита есть огонь—вещественная стихія, которую съ точки зрѣнія современной мысли «абсолютнымъ» назвать нельзя. Конкретность мышленія Гераклита, который оперируетъ съ *образами* скорѣе, чѣмъ съ понятіями, затрудняетъ и задачу критика, который неизбѣжно стремится свести эти образы къ понятіямъ. И древніе, и новые критики отмѣчаютъ, что Гераклитъ сводитъ *бытіе* къ *быванію*, что онъ представляетъ себѣ абсолютное *сущее какъ процессъ*. Исключительно взятая, такая концепція сущаго, очевидно, является односторонней. Если «все течетъ и ничто не пребываетъ», то нѣтъ ничего тожественнаго: «все есть и не есть», а съ

---

nays, Die heraclitischen Briefe (1869), 13. Ср Clem. Strom. I, 65, p. 354, гдѣ говорится о томъ, что Гераклитъ *не послѣдовалъ* предложенію Дарія, звавшаго его къ себѣ, очевидно, не въ качествѣ философа, а въ качествѣ противника господствовавшей въ Ефесѣ демократической партіи.

такой точки зрѣнія легко прійти къ отрицанію закона тожества (А=А); все истинно и ложно заразъ, никакое познаніе не возможно, ни о чемъ нельзя утверждать ничего, такъ какъ все измѣняется. Такіе выводы дѣлаетъ Аристотель, критикуя Гераклита; къ подобнымъ же выводамъ приходили изъ посылокъ Гераклита иные софисты, а также и скептики Къ числу послѣднихъ можно причислить и вышеупомянутаго учителя Платона, Кратила, который утверждалъ, что не только дважды нельзя войти въ одинъ и тотъ же потокъ, но и однажды. По словамъ Аристотеля, Кратилъ для выраженія своего крайняго скептицизма уже не говорилъ, а только двигалъ пальцемъ, знаменуя вѣчное движеніе. Очевидно, преподаваніе его не ограничивалось этимъ пріемомъ наглядпаго обученія.

Можно возражать противъ передачи Гераклитовой философіи языкомъ отвлеченныхъ понятій; она искажается въ прокрустовомъ ложѣ современной философской терминологіи. Но, въ общемъ, та характеристика, которую ей даютъ со дней Платона и Аристотеля, представляется правильной, а слѣдовательно, эта «философія огня» дѣйствительно является выраженіемъ односторонней концепціи Сущаго. Поэтому пасъ не должно удивлять, что на другой окраинѣ греческаго міра развилось другое, діаметрально противоположное ученіе.

ГЛАВА VI.

Элейская школа.

Ксенофанъ.

Основателемъ элейской школы считается обыкновенно Ксенофанъ (VI в.), хотя, строго говоря, трудно сказать, насколько здѣсь можно говорить объ организованномъ школьномъ союзѣ: послѣдователь Ксенофана Парменидъ и послѣдователь Парменида Зенонъ принадлежали, повидимому, къ пиѳагорейскому союзу; у того и другого были слушатели и почитатели, но мы не знаемъ, составляли ли они *особый* школьный союзъ. Во всякомъ случаѣ отъ Парменида до Зенона и Мелисса, учившихъ около половины V в., мы имѣемъ дѣло съ однимъ послѣдовательно развивающимся ученіемъ, которое оказало глубокое вліяніе на философскую мысль, на атомизмъ, возникшій подъ его непосредственнымъ воздѣйствіемъ, на ученіе Эмпедокла, Анаксагора, Горгія, мегарской школы и, наконецъ, на философію самого Платона.

Ксенофанъ былъ современникомъ Пиѳагора и является другимъ представителемъ религіознаго движенія VI в. Онъ родился въ Колофонѣ, іонійской колоніи Малой Азіи, въ первой половинѣ VI в. и, съ 25 лѣтъ покинувъ родину, велъ скитальческую жизнь рапсода, пребывая главнымъ образомъ въ Сициліи; онъ былъ и въ Элеѣ, фокейской колоніи, основанной около 540 г. въ Италіи, и воспѣлъ ея основаніе въ особой поэмѣ. Умеръ онъ въ V в. въ глубокой старости.

Онъ снискалъ себѣ славу своими поэтическими произведеніями—эпическими, элегическими, сатирическими и дидактическими [1]). По свидѣтельству Ѳеофраста, онъ былъ слушателемъ Анаксимандра (fr. 6a; Dox. 482), и вліяніе этого физика, несомнѣнно, сказывается на его философіи. Но самъ онъ далеко не былъ физикомъ: онъ—проповѣдникъ, облекающій въ поэтическую форму проповѣдь нравственно-религіознаго идеала. Другіе рапсоды разносятъ поэмы древнихъ эпиковъ или подражаютъ имъ; Ксенофанъ бичуетъ Гомера и Гесіода въ своихъ ямбахъ. Величайшіе изъ греческихъ лириковъ слагали пѣсни въ честь побѣдителей на Олимпійскихъ играхъ,—Ксенофанъ высказываетъ свое пренебреженіе къ такимъ побѣдамъ, столь высоко цѣнившимся именно въ Сициліи. Его поэзія однако не стоитъ особнякомъ, и его возвышенный религіозный идеалъ, его представленіе о *единомъ божествѣ*, чуждомъ человѣческихъ нуждъ и страстей, всевѣдущемъ, всеправедномъ, подготовляется уже въ лирикѣ VII и VI в. Ксенофанъ лишь продумалъ эту мысль до конца. Справедливо указываютъ также на возможное вліяніе богословія орфиковъ, съ его пантеистической тенденціей.

Если первымъ положеніемъ Ѳалеса, родоначальника милетской школы, является положеніе, что все полно демоновъ и боговъ—вѣрованіе, раздѣляемое и пиѳагорейской школой, то ученіе Ксенофана заключалось главнымъ образомъ въ борьбѣ противъ антропоморфнаго политеизма. Это основная особенность его ученія. Онъ не хочетъ пѣть, по его собственному выраженію, старыя пѣсни про кентавровъ, про битвы боговъ, подвиги исполиновъ: онъ избралъ новую дорогу, почитая боговъ разумной рѣчью, вспоминая недавнее прошлое, бесѣдуя о добродѣтели. Конечно, въ этихъ словахъ нѣтъ еще ничего особенно оригинальнаго, потому что нравственное поученіе встрѣчается у многихъ поэтовъ того времени, но дѣло въ томъ, что у Ксенофана мы находимъ впервые рѣзко выраженный протестъ противъ миѳологическаго политеизма, противъ миѳологическаго міросозерцанія вообще, которое

[1]) Элегическій отрывокъ Ксенофана (№ 1 у Дильса) плѣнилъ самого Пушкина, который передалъ его въ вольномъ подражаніи.

нашло классическое выраженіе въ эпосѣ и которое является ему столь же неразумнымъ, сколь и безнравственнымъ. Онъ возстаетъ противъ Гомера и Гесіода, которые приписывали богамъ все, что есть постыднаго и предосудительнаго у людей: воровство, блудъ, обманъ и другія преступленія; онъ спрашиваетъ, по какому праву богамъ приписываютъ человѣческій образъ. Всякій народъ создаетъ себѣ боговъ по своему подобію: у ѳракійцевъ они рыжіе, голубоглазые, у эѳіоповъ — черные и курносые; если бы быки или лошади умѣли ваять или писать красками, то они изобразили бы боговъ подобными себѣ.

Все, что могли, богамъ приписали Гомеръ съ Гесіодомъ,
Что у людей почитается стыднымъ и всѣми хулимо:
Множество дѣлъ беззаконныхъ они про боговъ возвѣстили.
Какъ воровали они, предавались обману и блуду... (fr. 11)
Еслибы львамъ иль быкамъ въ удѣлъ даны были руки,
Еслибъ писали они и ваяли, какъ дѣлаютъ люди,
То и они бы писали боговъ и тѣла бы имъ создали.
Какія самимъ имъ даны, сообразно строенію каждыхъ:
Кони подобныхъ конямъ, быки же быками боговъ бы творили (fr 15).
Смертные мнятъ, что рождаются боги,
Платье имѣютъ они и голосъ и ликъ человѣчій (fr. 14).

Но истинный богъ не можетъ ни *возникать*, ни уничтожаться, и говорить о рожденіи боговъ есть такое же нечестіе, какъ признавать, что они умираютъ: въ обоихъ случаяхъ признается, что есть время, когда ихъ нѣтъ (Ar. Rhet. II, 23, 1399 b 5), т.-е. въ обоихъ случаяхъ допускается частное *отрицаніе* боговъ. Во имя этой вѣчности боговъ отвергаются тѣ мистическіе культы, въ которыхъ воспроизводятся страсти боговъ: «если Левкотея богиня—нечего ее оплакивать, если она человѣкъ—нечего приносить ей жертвы» (ib. 26, 1400 b 5). Нельзя приписывать богамъ и человѣческую чувственность: они видятъ и слышатъ всецѣло, а не отдѣльными частями (Dox. 580). Наконецъ, нельзя говорить о господствѣ однихъ боговъ надъ другими, признавать гегемонію одного какого-либо бога надъ другими, ибо дѣйствительный богъ не можетъ быть существомъ *подвластнымъ* и не нуждается въ какихъ-либо другихъ богахъ (ib.).

Такимъ образомъ развитіе идеи божества, какъ высшаго существа, приводитъ поэта къ протесту противъ политеизма. Высшее существо можетъ быть лишь одно. Во множествѣ боговъ пробудившаяся религіозная мысль разглядываетъ единство божественнаго:

Богъ одинъ средь боговъ и людей величайшій,
Смертнымъ ни видомъ, ни мыслью онъ не подобенъ (fr. 23),
Видитъ онъ весь, весь мыслитъ, весь слышитъ (fr. 24),

Но, безъ усилія, все потрясаетъ онъ духомъ разумнымъ (fr. 25),
Вѣчно на мѣстѣ одномъ неподвижно онъ пребываетъ,
Двигаться съ мѣста на мѣсто ему непристойно (fr. 26).

Отсюда вытекаетъ съ необходимостью отрицаніе самаго *культа*. Изъ словъ Ксенофана относительно Левкотеи можно заключить, что онъ не останавливался передъ этимъ практическимъ послѣдствіемъ своего ученія. Извѣстно также, что онъ рѣшительно отвергалъ мантику (Cic. de div I, 3, 5; Aet. V, 1, 2). Равнымъ образомъ онъ долженъ былъ отнестись отрицательно и къ пиѳагорейскому мистицизму съ его новымъ культомъ и осмѣивалъ ученіе о душепереселеніи (fr. 7).

Ученіе самого Ксенофана можно опредѣлить какъ пантеистическій монизмъ. «Все едино» и «единое есть богъ»—вотъ сумма его ученія, къ которому онъ пришелъ, «взирая на цѣлое небесъ», какъ выражается Аристотель (Met I, 5, 986 b), т.-е. изъ непосредственнаго созерцанія цѣлаго природы. Какъ уже сказано, онъ былъ ученикомъ Анаксимандра, и ученіе о единствѣ и вѣчности, о безпредѣльности перваго «начала» могло сложиться у него подъ вліяніемъ этого мыслителя. Уже Анаксимандръ давалъ своему «безпредѣльному» богословскія опредѣленія: оно «безсмертно», «божественно», «всѣмъ управляетъ» (Ar. Phys. III, 4, 203 b); правда, онъ физикъ по преимуществу и въ своемъ безпредѣльномъ ищетъ прежде всего матеріальную основу міровъ, а также объясненіе ихъ происхожденія и движенія. Ксенофанъ прежде всего религіозный мыслитель, и если что привлекало его въ Анаксимандрѣ, такъ это та смутно формулированная идея абсолютнаго начала, которая сквозитъ въ міросозерцаніи этого физика. Онъ развиваетъ ее въ своей полемикѣ противъ миѳологическаго политеизма. Истинное божество есть единое, вѣчное, безпредѣльное начало. Оно есть подлинное божество, не умирающее, не рождающееся, не похожее на смертныхъ ни видомъ, ни разумомъ. И Ксенофанъ приписываетъ ему всевидѣніе, всевѣдѣніе, всемогущество. Здѣсь онъ какъ будто оставляетъ почву космологическаго умозрѣнія: его «единое» и безпредѣльное *неподвижно* пребываетъ на одномъ и томъ же мѣстѣ (ἐν ταὐτῷ μένει).

Но, съ другой стороны, это единое есть *все*; оно есть единство всего неба, всѣхъ вещей, объемлемыхъ міромъ: *безпредѣльное отожествляется съ міромъ, окруженнымъ необъятнымъ небомъ*: это небо (ὅλος οὐρανός) и есть видимый образъ божества. Поэтому Ксенофанъ отвергалъ множество міровъ и ученіе о дыханіи міра въ отличномъ отъ него безпредѣльномъ (Diog. L. IX, 19). И вмѣстѣ онъ представляетъ свое божество въ видѣ *всеобъемлющей сферы* (Hipp. 14; Dox.

565, 25)—космологическое умозрѣніе сохраняетъ свои права надъ нимъ.

Какъ объяснялъ Ксенофанъ проблему генезиса, обособленія всѣхъ вещей изъ своего «единаго», и задавался ли онъ такимъ объясненіемъ? Поэма Ксенофана «о природѣ» утрачена почти цѣликомъ, за исключеніемъ немногихъ незначительныхъ фрагментовъ, и свидѣтельства древнихъ не даютъ достаточнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Парменидъ, послѣдователь Ксенофана, призналъ все чувственное множество нереальнымъ, призрачнымъ: міръ есть ложное явленіе; и тѣмъ не менѣе Парменидъ даетъ подробную космологію этого ложнаго феноменальнаго міра, какъ такого. Судя по источникамъ, и у Ксенофана есть своя космологія, но его физика, въ которой встрѣчаются слѣды вліянія Анаксимандра, представляется настолько грубой и наивной, что можно спросить себя, насколько самъ Ксенофанъ могъ придавать ей серьезное значеніе.

Міръ признается безпредѣльнымъ вверхъ—какъ воздухъ и внизъ—какъ земля (fr. 28): земля безпредѣльна въ глубину и ширину, распространяясь во всѣ стороны [1]). Земля и вода, изъ которыхъ все происходитъ, нѣкогда составляли одну тинообразную массу, но затѣмъ были раздѣлены дѣйствіемъ воздуха и солнечнаго огня (Aet. III, 4, 4): какъ у Анаксимандра, живыя существа вышли изъ тины и со временемъ вновь будутъ поглощены водою, чтобы вновь образоваться, когда вода опять высохнетъ или отступитъ. Свѣтила небесныя суть горящія испаренія земли,—взглядъ, часто встрѣчающійся у античныхъ физиковъ. Свѣтила ежедневно зажигаются какъ уголья на востокѣ и либо уходятъ въ безконечность, либо гаснутъ надъ необитаемыми частями земли (Aet. II, 13, 14; 24, 4). Такимъ угашеніемъ Ксенофанъ объяснялъ затменія и даже разсказывалъ, будто бы, что солнце угасло однажды такимъ образомъ на цѣлый мѣсяцъ. Признавая безконечную ширину земли, онъ допускалъ существованіе нѣсколькихъ солнцъ и лунъ надъ различными поясами земли.

Не пародія ли это? спрашиваетъ одинъ изъ критиковъ [2]). Но какъ ни груба космологія Ксенофана, въ ней высказываются мысли, отвѣчающія его міросозерцанію: во-первыхъ, *безпредѣльность видимаго міра*, который отожествляется съ божествомъ; во-вторыхъ, отрицаніе

---

[1]) Трудно соединить эти положенія съ представленіемъ о сферической формѣ „всеединаго“—противорѣчіе, объясняющее разногласіе свидѣтелей по вопросу о томъ, признавалъ ли Ксенофанъ свое божество ограниченнымъ или безпредѣльнымъ.

[2]) Tannery, Hist. de la sc. hell., 132.

сверхъестественнаго въ природѣ, естественное объясненіе метеорологическихъ и астрономическихъ явленій въ противоположность миѳологическому объясненію: Ирида Гомера есть не вѣстница боговъ, а радужное облако; дождь, вѣтры, гроза, огни св. Эльма объясняются физически; самыя свѣтила небесныя, которыя еще пиѳагорейцами признаются божественными, суть лишь скопленія горящихъ газовъ — испаренія земли. Это послѣднее мнѣніе, изъ котораго вытекаютъ дѣйствительно странныя положенія Ксенофана относительно затменій и множества солнцъ, воспламеняющихся ежедневно, высказывается не имъ однимъ: мы находимъ его у Гераклита и даже у стоиковъ. И тѣмъ не менѣе все же Ксенофанъ придаетъ своей физикѣ лишь значеніе *мнимаго знанія*:

Что же касается правды, то нѣтъ и не встрѣтится мужа,
Кто бы зналъ *о богахъ* или то, что *о всемъ* говорю я;
Еслибъ кому и случилось сказать совершенную правду,
Самъ бы того онъ не зналъ: общій жребій есть ложное мнѣнье (fr. 34).

Пустое, ложное мнѣніе (δόκος=δόκησις) [1]), то, что кажется, обманчивая видимость—есть общій удѣлъ всѣхъ рѣчей, всѣхъ человѣческихъ разсужденій, касающихся *боговъ* или *природы*. Такъ и по ученію Парменида, весь видимый, чувственно воспринимаемый міръ есть область ложнаго мнѣнія (δόξα). И, наоборотъ, если для Парменида ученіе о единомъ сущемъ, постигаемомъ чистою мыслью, является не предметомъ мнѣнія, а безусловно достовѣрнаго знанія, то можно полагать, что и для Ксенофана ученіе о томъ, что *все едино*, и что это *единое есть истинное божество*, отличное ото всѣхъ *мнимыхъ* боговъ, представляетъ собою нѣчто большее, чѣмъ сомнительное мнѣніе наряду съ другими: онъ несомнѣнно признаетъ его высшую истину, тогда какъ въ области физики нѣтъ достовѣрнаго знанія. Правда, и здѣсь возможенъ прогрессъ (fr. 18), и, повидимому, Ксенофанъ, не придавая своей физикѣ значенія достовѣрнаго знанія, считалъ ее наиболѣе *правдоподобною* (fr. 35), поскольку и въ ней отражается основной взглядъ его на всеединое.

Строгаго философскаго построенія мы у Ксенофана не находимъ. Но онъ несомнѣнно далъ программу элейской философіи, которую выполнилъ Парменидъ.

Парменидъ.

а) Путь истины. Истинно-сущее.

По указаніямъ Платона, Сократъ въ ранней молодости бесѣдовалъ

---

[1]) Ср. *δοκέουσι* (fr. 14).

съ Парменидомъ, который посѣтилъ Аѳины, когда ему минуло 65 лѣтъ. Дѣло было, значитъ, въ 50-хъ годахъ V в., такъ что философская дѣятельность Парменида относится къ первой половинѣ V в. Парменидъ, несомнѣнно, испыталъ вліяніе Ксенофана,—по Аристотелю, онъ былъ его ученикомъ. Но, по всей вѣроятности, еще ранѣе онъ находился въ тѣсныхъ сношеніяхъ съ пиѳагорейцами, школа которыхъ стояла во главѣ философскаго движенія Великой Греціи. Исходной точкой философіи Парменида представляется полемика противъ пиѳагорейскаго дуализма, и въ космологіи, какъ мы увидимъ, онъ и впослѣдствіи оставался пиѳагорейцемъ и признавалъ душепереселеніе

По свидѣтельству Сотіона, сообщаемому Діогеномъ Лаэрціемъ, Парменидъ былъ слушателемъ Ксенофана, но не сдѣлался его ученикомъ (ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ), а послѣдовалъ пиѳагорейцу Аменію, Діохайтову сыну [1]), который обратилъ его къ созерцательному образу жизни. По смерти Аменія Парменидъ воздвигъ ему гробницу—героонъ, съ характерною надписью:

Παρμενίδης Διοχαίτα Ἀμεινίᾳ εἵσατο μνῆμα
ὅς τέ μιν ἐς σεμνὴν προὔτραπεν ἡσυχίην.

Это указываетъ во всякомъ случаѣ, что Парменидъ былъ посвященъ въ пиѳагерейскій союзъ, точно такъ же, какъ и его возлюбленный ученикъ и преемникъ Зенонъ. Оба принимали живое участіе въ политическихъ дѣлахъ своего города: Парменидъ—какъ законодатель, Зенонъ—какъ геропческій защитникъ государственнаго устройства роднаго города.

Свои философскія воззрѣнія Парменидъ изложилъ въ поэмѣ «Περὶ φύσεως» (обычное заглавіе многихъ древнихъ изложеній философскихъ системъ), которая распадается на двѣ части: первая часть—объ истинносущемъ, ἀλήθεια, отъ которой сохранилось приблизительно $^9/_{10}$, и вторая—о мнимомъ являющемся существованіи, отъ которой уцѣлѣло сравнительно очень немногое. Философское умозрѣніе Парменидъ описываетъ какъ божественное откровеніе. Одухотворенные кони несутъ его на колесницѣ по божественному пути: солнечныя нимфы Гелады, поднимая свои покрывала, ведутъ его къ свѣту, оставивъ обители ночи. Онъ достигаетъ вратъ ночи и свѣта, ключи которыхъ стережетъ могучая мстительница Дике (правда). Небесныя дѣвы просятъ ее о пропускѣ и вводятъ коней и колесницу въ жилище богини Свѣта:

---

[1]) Diels, Hermes XXV, 196 сл.

Богиня меня приняла благосклонно и, взявши десницу,
Такъ обратилась ко мнѣ и рѣчь мнѣ такую держала:
Радуйся, юноша! Ты, сопричтенный къ безсмертнымъ возницамъ,
Ты, что, несомый конями, приблизился къ нашему дому,
Здравствуй! Не злая судьба сей путь тебѣ указала
(Ибо далекъ этотъ путь отъ путей остальныхъ человѣковъ),
Судъ и Правда вели тебя. Все тебѣ должно увѣдать:
Истины твердое сердце въ кругѣ ея совершенномъ
И мнѣніе смертныхъ людей, въ которомъ нѣтъ истинной правды.
Но и его совершенно познай, т.-е. мнѣнье, какъ ложное мнѣнье,
Должно тебѣ вполнѣ испытать, изслѣдуя все всесторонне.

По ученію Парменида, есть два пути познанія: первый—путь истины, путь правой вѣры, божественнаго познанія,—что есть то, что есть: другой—путь лжи, мнимаго знанія, путь обманчиваго мнѣнія смертныхъ,—что есть то, чего нѣтъ. Истинное Сущее есть сущее и не можетъ не быть. И наоборотъ, ложнаго бытія нѣтъ вовсе,—потому именно оно и ложно, что его нѣтъ; нельзя сказать про небытіе, что его есть хоть немного, а между тѣмъ все заблужденіе смертныхъ состоитъ именно въ томъ, что они признаютъ его существованіе. Оно не можетъ быть познаваемо истиннымъ образомъ, оно не мыслимо и даже не можетъ быть высказано нами. Всякая наша мысль имѣетъ своимъ содержаніемъ лишь *сущее*—то, что есть; если бы она имѣла иное содержаніе, отличное отъ сущаго, она не имѣла бы *никакого содержанія*, такъ какъ все, что не есть сущее, есть небытіе, или *ничто*. Когда мы думаемъ, напримѣръ, о словѣ «небытіе», то мы думаемъ о чемъ-то существующемъ, о чемъ-то такомъ, что есть. На самомъ дѣлѣ то, чего нѣтъ, не можетъ быть никакимъ образомъ, ни въ словѣ, ни въ знаніи человѣка; мысль не можетъ относиться къ тому, чего нѣтъ. Мысль о чемъ-либо есть уже бытіе сущее.

Но двоедушные смертные безпомощно блуждаютъ въ сферѣ ложной чувственной видимости; они смѣшиваютъ то, что есть, съ тѣмъ, чего нѣтъ, считаютъ бытіе и небытіе тожественнымъ или полагаютъ небытіе на-ряду съ бытіемъ, когда его нѣтъ вовсе Отсюда полемика противъ Гераклита: вѣчный генезисъ предполагаетъ постоянный переходъ отъ небытія къ бытію и обратно, а по Парменіду такой переходъ невозможенъ, поскольку бытіе, или сущее, равно себѣ самому (бытіе= бытіе), а небытія нѣтъ вовсе.

Но должно отвлечь свою мысль отъ пути заблужденія, отказаться отъ обманчиваго свидѣтельства чувствъ, направивъ свой умъ на свидѣтельство самой истины.

Пиѳагорейцы представляли себѣ множество вещей, возникающихъ и

уничтожающихся, раздѣленныхъ между собой пустотою, которою дышитъ міръ. Но если стать на точку зрѣнія Парменида, то все существующее въ отдѣльности должно представляться не истиннымъ, призрачнымъ. Положимъ, что существуютъ двѣ отдѣльныя вещи: онѣ раздѣлены пустотой; но вѣдь пустота есть небытіе, а небытія нѣтъ вовсе, слѣдовательно, нѣтъ никакого промежутка между вещами. и потому все едино. Если же и пустота есть нѣчто сущее, то опять-таки приходится признать, что между сущимъ и сущимъ нѣтъ и не можетъ быть промежутка: сущее непосредственно примыкаетъ къ сущему (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, fr. 8, 25), такъ что все едино, все сущее—*нераздѣльно вмѣстѣ* (ἓν ξυνεχὲς ὁμοῦ πᾶν). Истинное сущее *вѣчно*, ни изъ чего не происходитъ и ни во что не уничтожается (ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον), оно *однородно*, неподвижно, неизмѣнно, совершенно. Нѣтъ и не будетъ времени, когда бы его не было; какъ нѣтъ пустоты въ пространствѣ, такъ и во времени нѣтъ пустыхъ промежутковъ, нѣтъ небытій. Откуда и какъ могло бы произойти сущее? Изъ небытія? но «небытіе» немыслимо, невыразимо вовсе, его нѣтъ никогда. Изъ бытія оно тоже не можетъ произойти, ибо истинно-сущее равно самому себѣ; нельзя сказать, что есть *другое*, отличное сущее: разъ оно отлично,—оно не есть «самое» сущее бытіе; въ немъ предполагается доля небытія, которая отличаетъ его отъ истинно сущаго. Всѣ различія мнимы, потому что они сводятся къ небытію, а потому сущее едино (τὸ παρὰ τὸ ἐν—οὐκ ἔν, τὸ οὐκ ἐν—οὐδέν, ἓν ἄρα τὸ ἔν, Theophr, Dox. 483). Поэтому сказать, что бытіе было или будетъ, значитъ признать его неистинность; сущее нераздѣльно, оно —сама вѣчность.

Такимъ же путемъ доказывается, что истинно-сущее бытіе *непроницаемо*, потому что въ противномъ случаѣ пришлось бы предположить въ немъ пустые промежутки Оно *неподвижно*, ибо сущее есть абсолютная полнота и внѣ его нѣтъ ничего: движеніе предполагаетъ пустоту, пустота же есть небытіе, котораго вовсе нѣтъ Оно неизмѣнно: если мы признаемъ его увеличеніе или уменьшеніе, то признаемъ какъ бы частный переходъ отъ бытія къ небытію или отъ небытія къ бытію. Здѣсь Парменидъ опровергаетъ Анаксимена, объяснявшаго происхожденіе вещей изъ уплотненія и разрѣженія первовещества: разъ сущее всюду равно самому себѣ, въ немъ нѣтъ и не можетъ быть разнородныхъ или неравныхъ частей. Различіе такъ же, какъ и неравенство есть частичное отрицаніе сущаго. Далѣе, въ отличіе отъ Ксенофана, Парменидъ признаетъ, что истинно-сущее не безпредѣльно. Онъ исходитъ изъ пиоагорейскаго пониманія безпредѣльнаго (пустоты),

между тѣмъ какъ Ксенофанъ отправлялся отъ ученія Анаксимандра. Парменидъ главнымъ образомъ возстаетъ противъ пиѳагорейскаго дуализма. Съ его точки зрѣнія, безпредѣльное пустое пространство, окружающее сферу вселенной, есть небытіе, которое не существуетъ вовсе. Сущее есть полнота, ограничивающаяся сама собою. Безпредѣльность, отрицательное начало пиѳагорейцевъ, предполагаетъ небытіе, отрицаніе сущаго, и есть поэтому ложь. Таковы «признаки» (σήματα) истинно-сущаго, перечисляемые Парменидомъ.

Само сущее, поскольку оно представляется со всѣхъ сторонъ ограниченнымъ, опредѣленнымъ, мыслителя Парменидомъ въ видѣ непроницаемаго плотнаго шара, закругленной въ себѣ вселенской сферы,— представленіе, которое онъ заимствовалъ уже у Ксенофана. Замѣчательно, что и Парменидъ представляетъ себѣ свое «сущее» какъ единое истинное *въ самихъ вещахъ*, въ самомъ мірѣ, объятомъ сферою небесъ. Мы видимъ великое разнообразіе въ вещахъ и явленіяхъ, но это разнообразіе лишь *кажущееся*; для мысли есть только единое сущее, ибо все наполнено имъ, его неизмѣнною полнотою, абсолютно-плотною сферой истинно-сущаго.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ мы уже видѣли, самая мысль о сущемъ, свободная отъ чувственныхъ впечатлѣній, равна чистому бытію, кромѣ котораго ничего нѣтъ. Небытіе не можетъ быть ни въ словѣ, ни въ мысли; мысль не можетъ относиться къ небытію,—она относится только къ бытію, совпадаетъ съ нимъ всецѣло, тожественна съ нимъ (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι). Полнота бытія есть единство духовнаго и тѣлеснаго, мысли и всего мыслимаго.

Одно и то же есть мысль и то, о чемъ она мыслитъ:
Безъ сущаго мысль не найти—она изрекается въ сущемъ.
Иного не будетъ и нѣтъ: ему же положено рокомъ—
Быть неподвижнымъ и цѣлымъ. Все прочее—только названья:
Смертные ихъ сочинили, истиной ихъ почитая,—
«Быть» и вмѣстѣ «не быть», «рождаться» и вмѣстѣ «кончаться»,
Цвѣтъ, окраску мѣнять и двигаться съ мѣста на мѣсто.
Сущее все замыкается въ кругъ предѣломъ конечнымъ [1]),
Массой своей подобно оно совершенному шару,
Коего центръ отъ окружности всюду равно отстоитъ,
Части же всюду равны—ни больше, ни меньше другъ друга;
Нѣтъ въ бытіи небытья, чѣмъ единство его бъ нарушалось,
И сущаго нѣтъ въ немъ такого, чтобъ больше иль менѣе было
Сущаго здѣсь или тамъ: оно нерушимо и цѣло,

[1]) Собственно „сущее со всѣхъ сторонъ закончено, такъ какъ существуетъ конечный предѣлъ“.

Все отовсюду равно до самыхъ предѣловъ отъ центра.
Здѣсь я кончаю тебѣ достовѣрное слово и думу
Объ истинѣ. Смертное *мнѣнье* отселѣ познай,
Прикрасамъ обманчивымъ рѣчи моей твоимъ слухомъ внимая.
. . . . . .
Повѣдаю нынѣ устройство вещей, которое кажется правдой,
Чтобы изъ *мнѣнья* людей ничто отъ тебя не укрылось.

b) „Мнѣнье". Видимый, являющійся міръ.

Здѣсь богиня переходитъ къ объясненію строенія видимаго, мнимаго міра:

Теперь ты познаешь эѳиръ и всѣ знаменья въ эѳирѣ.
Яснаго солнца блистающій свѣтъ и дѣйствія солнца
Познаешь, откуда они, постигнешь дѣла и природу
Бродячей царицы ночей, луны круглолицей. И небо
Также увѣдаешь ты, которое все окружаетъ.
Узнаешь, откудо оно, и какъ оно связано рокомъ
Держать всѣ предѣлы свѣтилъ.
. . . . . .
Ты узнаешь, откуда возникли
Солнце, луна и земля, эѳиръ и небесное млеко,
Горній надзвѣздный Олимпъ и жгучая звѣздная сила.

Достойно вниманія, что понятіе рока, необходимости, или «судьбы» имѣетъ у Парменида двоякій смыслъ: то самое, что въ первой части понимается какъ логическая необходимость и заставляетъ сущее быть «единымъ и неподвижнымъ», то самое обусловливаетъ во второй части физическое строеніе неба, его физическую связь и движеніе свѣтилъ. На самомъ дѣлѣ, *«по истинѣ»*, Парменидъ мыслитъ міръ одною нераздѣльною, неизмѣнною и непроницаемою сферой, а *«повидимому»*, въ чувственномъ воспріятіи, это единое «сущее» является раздробленнымъ на множество измѣняющихся и движущихся вещей, которыя уничтожаются и возникаютъ снова. Такимъ образомъ, по видимости, міръ явленій соединяетъ въ себѣ бытіе и небытіе, что противно логической «истинѣ». Небытіе есть ложная видимость; но эта видимость небытія преломляетъ единое бытіе на множество вещей, раздѣляетъ его пустотою въ пространствѣ, дробитъ его во времени на множество преходящихъ моментовъ.

Аристотель говоритъ, что Парменидъ, вынужденный сообразоваться съ видимымъ множествомъ явленій, долженъ былъ на-ряду съ умопостигаемымъ единствомъ допустить два новыхъ начала теплое и холодное, одно—сообразное бытію, другое—небытію: первое—небесный огонь, начало свѣта и тепла, второе—начало холода, густого мрака,

косности, или, какъ самъ Парменидъ выражался, начала «свѣта и ночи», при чемъ Аристотель отожествляетъ первое съ огнемъ, а второе съ землею (Met. I, 5, 986 b) Нетрудно замѣтить здѣсь сходство съ пиѳагорейскимъ дуализмомъ положительнаго и отрицательнаго начала, свѣта и мрака, огня и безпредѣльнаго воздуха. Какъ мы видѣли, «воздухъ» раннихъ физиковъ не тожественъ съ нашимъ воздухомъ: это болѣе или менѣе легкій туманъ, сгущающійся то въ облака, то въ небесную синеву. Точно такъ же и ночь представлялась какъ какое-то густое темное тѣло, откуда естественно предположить превращеніе ея въ землю. Физика Парменида носитъ дуалистическій характеръ: логически въ сферѣ истиннаго бытія нѣтъ ни противоположностей, ни противорѣчій, но въ видимой дѣйствительности они существуютъ. Итакъ, единая сфера истиннаго бытія въ видимомъ раздѣленіи. во многихъ частныхъ противоположностяхъ, проявляется какъ свѣтлое начало; съ другой стороны, небытіе, чисто отрицательное и несуществующее, является въ этомъ мірѣ какъ ночь, холодъ, косная стихія, образующая основу мірового процесса явленій. Изъ смѣси двухъ стихій, свѣтлой и темной, созданы всѣ вещи. «Все полно свѣта и вмѣстѣ невидимой тьмы» (fr 9, 3). Тонкій, безпримѣсный эѳиръ разлитъ всюду и проникаетъ все; ночь также кажется разлитою во всей сферѣ бытія: она-то ложнымъ образомъ отдѣляетъ сущее отъ сущаго во времени и пространствѣ; въ ней единый свѣтъ преломляется въ обманчивой, многообразной игрѣ лучей, то возгораясь, то угасая, то измѣняя свои цвѣта.

Вмѣсто одного начала «люди называютъ двѣ формы, а *не одну изъ нихъ*, въ чемъ и состоитъ заблужденіе», говоритъ Парменидъ. «Они противополагаютъ ихъ другъ другу по внѣшнему виду и раздѣляютъ другъ отъ друга ихъ признаки. Съ одной стороны—эѳирный пламенѣющій огонь, тонкій, весьма легкій, всюду равный себѣ и неравный другому; съ другой стороны—прямо противоположная ему темная ночь, густая и тяжкая видомъ...» (8, 53—59).

Вселенную Парменидъ представлялъ себѣ той же всеединой «истинной» сферой: «по истинѣ» она однородна, непроницаема, неподвижна, недѣлима, полна бытія, а «по мнѣнію» состоитъ изъ нѣсколькихъ концентрическихъ свѣтлыхъ и темныхъ «вѣнцовъ», вращающихся вокругъ центра, подобно колесамъ Анаксимандра или сферамъ пиѳагорейцевъ. По всей вѣроятности, все это «мнѣніе», излагаемое во второй части поэмы, представляетъ собою дѣйствительное философское мнѣніе—раннюю пиѳагорейскую переработку системы Анаксимандра. Трудно, однако, составить себѣ отчетливое представленіе о космологіи

Парменида. Периферію вселенной составляетъ темная небесная твердь, «крайній Олимпъ» пиѳагорейцевъ, плотною стѣною обнимающій *огненный* кругъ небесный; въ центрѣ міра тоже лежитъ твердое круглое тѣло—земля, внутри которой опять-таки находится огонь Между этимъ центромъ и окружностью, состоящими изъ несмѣшанныхъ элементовъ дня-огня или ночи-земли, помѣщаются «вѣнцы», *смѣшанные* изъ этихъ элементовъ, соотвѣтствующіе кольцамъ Анаксимандра или сферамъ планетъ. Трудно рѣшить, какимъ образомъ Парменидъ представлялъ себѣ землю—въ видѣ шара или въ видѣ кольца, вращающагося, подобно прочимъ кольцамъ, вокругъ центральнаго огня.

Посреди смѣшанныхъ сферъ, въ центрѣ вселенной, подобно Гестіи пиѳагорейцевъ, царствуетъ богиня, правящая всѣмъ, подъ началомъ которой находится процессъ рожденія и совокупленія половъ, матерь всѣхъ боговъ, раньше всѣхъ создавшая Эрота. Она же управляетъ судьбою душъ, которыя она посылаетъ изъ свѣта въ адъ, то вновь возводитъ къ свѣту изъ ада (Simpl. Phys. 39, 19), откуда видно, что Парменидъ раздѣлялъ пиѳагорейскій догматъ о душепереселеніи

Что за богиня (ἡ δαίμων) разумѣется здѣсь, мы не знаемъ: Гестія, Дике, Необходимость или Афродита (Афродита-Персефона)? Но, какъ бы то ни было, если эта богиня и отлична отъ той богини судьбы, или Мойры, которая появляется въ первой части поэмы, она близка къ ней.

Миѳологическій образъ Необходимости связываетъ обѣ части поэмы Парменида; иначе мы и не можемъ себѣ вообразить переходъ отъ тожества къ противоположностямъ; этотъ переходъ можетъ быть мыслимъ лишь какъ чисто роковой: что въ первой части поэмы было логической необходимостью, «безъ оковъ сковывающей» сущее, то становится физической необходимостью въ области природы, рожденія, генезиса.

Здѣсь обнаруживается основной недостатокъ мысли Парменида; его единое оказывается ограниченнымъ своею собственной отвлеченностью; оно «принуждено» быть единымъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ какая-то роковая сила заставляетъ его непонятнымъ образомъ создавать призрачный міръ явленій.

Но при всемъ этомъ философія Парменида является настолько объективной, настолько соотвѣтствуетъ нѣкоторымъ раннимъ запросамъ человѣческой мысли, что она, помимо всякаго внѣшняго посредства, во многихъ пунктахъ совпадаетъ съ философіей, возникшей въ другой части свѣта при совершенно различныхъ условіяхъ. Я разумѣю индусскую философію Упанишадъ и Веданты. У индуса совершенно

другой религіозно-мистическій интересъ: онъ прежде всего старается отрѣшиться отъ ложнаго міра явленій, отъ цѣпей, приковывающихъ его къ этому міру, освободиться отъ роковой страды душепереселенія и, уничтоживъ чувственность, погрузиться въ вѣчный покой Единаго. Грекъ задается чисто теоретической, умозрительной задачей Поэтому, у Парменида мы встрѣчаемъ лишь намекъ на душепереселеніе, очевидно, принятое отъ пиѳагорейцевъ, между тѣмъ какъ опредѣленія единаго сущаго во многихъ отношеніяхъ одинаковы у Парменида, въ Ведантѣ и Упанишадахъ: и здѣсь и тамъ оно вѣчно, неизмѣнно, однородно, недѣлимо, всесовершенно, всегда тожественно себѣ Чистое бытіе индусовъ также исключаетъ возможность всякаго небытія столь же фатально ограничено собою и мыслится въ образѣ сферы. Міръ есть призракъ (Майя), возникшій изъ заблужденія: такой же роковой переходъ отъ единаго (адвайти) къ дуализму (двайти) преходящаго существованія; и къ этому переходу единое вынуждается либо жаждой множества, страхомъ одиночества, или, наконецъ, любовнымъ желаніемъ—богомъ Кама (греческій Эросъ). Конечно здѣсь не можетъ быть и рѣчи о возможности заимствованія, тѣмъ болѣе, что для насъ вполнѣ понятно образованіе обѣихъ философій; но все же это сходство бросается въ глаза.

Во всякомъ случаѣ основная философская идея Парменида имѣетъ глубокое значеніе. Ея существенный недостатокъ заключается въ невозможности мыслить переходъ отъ единаго къ многому. Понятіе объ единомъ абсолютномъ бытіи, вѣчномъ и неизмѣнномъ, мы находимъ во всей послѣдующей философіи; оно сохранилось и до настоящаго времени. Но позднѣйшая философія сознала отвлеченность элейскаго понятія. Абсолютное сущее и не можетъ быть ни отвлеченнымъ единствомъ, ни физическимъ тѣломъ, какъ оно представляется у Парменида Если оно абсолютно, то оно не можетъ исключать дѣйствительное множество, отрицать дѣйствительность, ибо иначе оно само отрицалось бы дѣйствительностью и находилось бы въ непримиримомъ противорѣчіи съ нею. Истинное положительное единство можетъ быть только всеобъемлющее, вмѣщающее въ себѣ полноту бытія. Въ послѣдующей философіи мы находимъ конкретное понятіе, идею Абсолютнаго, которое не исключаетъ, а полагаетъ свое другое Въ христіанской мысли мы находимъ идеалъ конкретнаго высшаго единства—безконечной Любви, которая отъ вѣка рождаетъ себѣ Возлюбленнаго, которая въ состояніи оживить самое небытіе и создать изъ него міръ. Но уже среди ближайшихъ преемниковъ Парменида наблюдается рядъ попытокъ отрѣшиться отъ абстрактности понятія сущаго и найти связь между

единымъ и множествомъ. Діалектика Парменида, несмотря на всю свою глубину и силу, настолько отвлеченна и парадоксальна, что необходимо должна была заставить мыслителей искать выхода изъ ея противорѣчій, изъ ея полнаго отрицанія дѣйствительности. Такъ, напримѣръ, элейская идея неизмѣнной субстанціи, или истинно-сущаго получила новое развитіе у Эмпедокла, Анаксагора и атомистовъ, которые силились примирить ее съ дѣйствительнымъ множествомъ и движеніемъ вещей.

Вполнѣ вѣрнымъ ученію Парменида остался ученикъ его Зенонъ, одинъ изъ остроумнѣйшихъ мыслителей древности, развившій діалектически мысли Парменида.

Зенонъ.

Основныя начала элейской школы, высказанныя Парменидомъ, были въ высшей степени просты и не допускали дальнѣйшаго развитія, а между тѣмъ школа существовала болѣе ста лѣтъ. Поэтому вся дѣятельность ея должна была направиться на полемику въ защиту своихъ положеній путемъ раскрытія противорѣчій въ ученіяхъ другихъ мыслителей. Зенонъ и придалъ эту новую форму элейскому ученію, раскрывая противорѣчія, встрѣчающіяся въ системахъ противниковъ, относительно множества и движенія вещей. Парменидъ доказывалъ единство сущаго, исходя изъ понятія истиннаго бытія; Зенонъ даетъ доказательства отъ противнаго: онъ предполагаетъ явленія истинносущими и затѣмъ указываетъ на тѣ безусловныя противорѣчія, къ которымъ приводитъ такое предположеніе. Зенонъ принимаетъ множество, движеніе, бытіе вещей во времени и въ пространствѣ за истинно-сущія и доказываетъ, что въ этихъ понятіяхъ заключаются такія внутреннія противорѣчія, что логически ни движеніе, ни множество не мыслимы.

Оригинальность этого философа заключается, именно, въ его *діалектикѣ*. Слово «діалектика» происходитъ отъ греческаго глагола διαλέγεσθαι—разговаривать, обсуждать, спорить; при чемъ философскій разговоръ или споръ не есть софистическое словопреніе, но предполагаетъ существенное разногласіе—дѣйствительную задачу: умѣетъ спорить тотъ, кто умѣетъ находить противорѣчія въ мысляхъ собесѣдника; умѣетъ обсуждать философскіе вопросы тотъ, кто видитъ ихъ различныя стороны и всесторонне изслѣдуетъ связаныя съ ними противорѣчія.

Когда мысль человѣческая освобождается отъ непосредственныхъ впечатлѣній и сознаетъ свою свободу и самобытность, она обращается къ понятіямъ, отвлеченнымъ ею отъ дѣйствительнаго міра; она ста-

рается продумать свои понятія, развить ихъ, и такое развитіе понятій, ихъ всесторонній анализъ составляетъ сущность діалектики. Результатомъ діалектическаго развитія понятій является раскрытіе присущихъ имъ противорѣчій: каждое отвлеченное понятіе имѣетъ различныя противоположныя опредѣленія по отношенію къ другимъ понятіямъ; эти опредѣленія противорѣчатъ другъ другу и часто взаимно другъ друга исключаютъ. Конечно, это поражаетъ мысль, и, прежде чѣмъ изслѣдовать всеобщую природу понятій или способность отвлеченнаго мышленія, мысль увлекается новымъ діалектическимъ искусствомъ. Отсюда—любовь грековъ къ діалектикѣ, непонятная намъ по своему увлеченію: мы не можемъ не удивляться этой наивной страсти къ софизму, увлекавшей грековъ, имѣвшей для нихъ прелесть какого-то умственнаго искусства. Успѣхъ Зенона сильно обусловливался его діалектикой. Но эта діалектика не была чисто формальнымъ и безсодержательнымъ фокусничествомъ мысли позднѣйшихъ софистовъ; она имѣла существенный философскій интересъ, и аргументы Зенона, дошедшіе до насъ, имѣютъ первостепенное философское значеніе. Мыслителямъ пришлось считаться съ ними и приходится считаться до сихъ поръ, такъ какъ они раскрываютъ дѣйствительныя философскія задачи, дѣйствительныя противорѣчія, связанныя съ нашими понятіями величины, множества, движенія, времени и пространства. Уже въ самыхъ простыхъ понятіяхъ множества и величины заключаются противорѣчащія другъ другу понятія конечнаго и безконечнаго; на это было обращено вниманіе уже первыхъ мыслителей: пиѳагорейцы весь міръ слагали изъ этихъ двухъ противоположностей. Разсмотримъ аргументы Зенона противъ матеріальнаго множества, вытекающія изъ указанныхъ противорѣчій.

Протяженныя величины.

Множество равно себѣ по количеству и не можетъ быть ни больше ни меньше себя самого,—постольку оно есть *опредѣленное* множество; вмѣстѣ съ тѣмъ оно безпредѣльно, ибо между частями множества есть всегда нѣчто, ихъ раздѣляющее; между раздѣляемымъ и раздѣляющимъ есть еще нѣчто и т. д. до безконечности. Разсматривая этотъ аргументъ, надо имѣть въ виду аргументацію Парменида: сущее можетъ быть отдѣлено отъ сущаго только чѣмъ-нибудь сущимъ, такъ какъ небытія нѣтъ совершенно. Другой аргументъ: если существуетъ множество вещей, то онѣ вмѣстѣ безконечно малы и безконечно велики. Всякая вещь состоитъ изъ частей, всякая часть—изъ другихъ частей, и такъ далѣе до безконечности. При этомъ каждая часть отдѣлена чѣмъ-либо «сущимъ» отъ другихъ. Отсюда вытекаетъ, что вещей—безконечное

множество, и что каждая изъ нихъ, занимая безконечное пространство безконечностью частей—сама безконечна велика. Съ другой стороны, такъ какъ всякая частица отдѣлена отъ другой безконечнымъ множествомъ, каждая изъ нихъ безконечно мала; отдѣленная отъ всѣхъ частицъ, она сама не имѣетъ частей. Постольку она не имѣетъ и величины; прибавленная къ чему-либо, она не можетъ ничего собою увеличить, а потому всѣ вещи, состоя изъ безконечно-малыхъ частей, сами безконечно малы или не имѣютъ величины. Матерія имѣетъ и не имѣетъ величины, есть великое и малое, безконечно-великое и безконечно-малое, откуда вытекаетъ ложность видимыхъ явленій.

Всякая протяженная величина можетъ разсматриваться по произволу и какъ безконечно-великая, и какъ безконечно-малая; состоя изъ конечныхъ частей, она безконечно мала въ пространствѣ; съ другой стороны, она занимаетъ пространство, которое внутренно во всѣхъ частяхъ своихъ всюду безконечно, и постольку сама является безконечно-великой. Отсюда возникаютъ всѣ паралогизмы о матеріи, столь занимавшіе философію. Изъ сознанія несоотвѣтствія между пространствомъ и даннымъ чувственнымъ протяженіемъ является проблема безконечной дѣлимости матеріи; если есть непротяженныя части, конечныя математическія точки, то ихъ сумма не можетъ составить чего либо протяженнаго; если же части протяженнаго сами протяженны, то онѣ не конечны, будучи дѣлимы до безконечности. Оба рѣшенія одинаково неудовлетворительны. безконечное не слагается изъ конечнаго и конечное не слагается изъ безконечнаго Слѣдовательно, вещи, которыя, повидимому, наполняютъ пространство, на самомъ дѣлѣ оставляютъ его пустымъ. Указываютъ на то, что вещи лишь дѣлимы, но не раздѣлены; но все же остается непопятнымъ, какимъ образомъ конечныя вещи могутъ занимать пространство, которое, будучи непрерывно, въ то же время всюду безконечно.

Понятіе мѣста.

Аргументы Зенона доказываютъ, что вещи не могутъ наполнить пространства, и что оно можетъ быть наполнено лишь тою недѣлимою сферою, о которой училъ Парменидъ. Но тутъ является новое затрудненіе. Круглая сфера Парменида имѣетъ въ себѣ свой предѣлъ, между тѣмъ какъ пространство безпредѣльно не только внутреннимъ, но и внѣшнимъ образомъ: слѣдовательно «сфера» можетъ занимать лишь ограниченное мѣсто въ пространствѣ. Такое именно, какъ мы видѣли, было представленіе пиѳагорейцевъ, которые внѣ міра допускали пустую безпредѣльность Но Зенонъ для разрѣшенія этого затрудненія изслѣ-

дуетъ самое понятіе мѣста. Онъ доказываетъ, что понятіе мѣста ложно; все, что существуетъ въ пространствѣ, имѣетъ мѣсто; если мѣсто существуетъ въ пространствѣ, то оно также имѣетъ мѣсто; мѣсто этого мѣста точно такъ же, и т. д до безконечности: безконечность же не можетъ быть мѣстомъ, ибо въ противномъ случаѣ она предполагала бы новую безконечность мѣстъ. Мѣсто не имѣетъ мѣста въ пространствѣ; умопостигаемая сфера Парменида не имѣетъ мѣста, потому что она всеобъемлюща; мѣсто предполагаетъ пустоту, а пустоты, какъ мы знаемъ, нѣтъ вовсе; вотъ и другой аргументъ противъ понятія мѣста и связанныхъ съ ними понятій движенія и матеріальнаго множества, аргументъ, которымъ, какъ мы увидимъ далѣе, воспользовался Мелиссъ, другой послѣдователь Парменида.

Аргументы противъ возможности движенія

Доказательства, которыя приводилъ Зенонъ противъ возможности движенія, также очень замѣчательны и важны. Движеніе не можетъ совершиться въ данный промежутокъ времени, потому что пространство заключаетъ въ себѣ безконечность. Ахиллесъ никогда не можетъ догнать черепахи, какъ бы мало она ни была впереди его, ибо всякій разъ какъ онъ при всей скорости своего бѣга ступитъ на мѣсто, которое передъ тѣмъ занимала черепаха, она нѣсколько подается впередъ; какъ бы ни уменьшалось раздѣляющее ихъ пространство, оно все-таки безконечно.

Положимъ, что Ахиллесъ бѣжитъ въ 10 разъ скорѣе черепахи, которая движится впереди его; пусть онъ отсталъ отъ нея на разстояніе версты. Вопросъ, какимъ бразомъ онъ можетъ ее догнать? Вѣдь—въ то время какъ онъ пройдетъ версту, она успѣетъ подвинуться на $^1/_{10}$ версты, когда онъ пройдетъ и это разстояніе,—она опередитъ его на $^1/_{100}$ версты и т. д. Разстояніе можетъ уменьшиться до безконечности, а Ахиллесъ все-таки не догонитъ черепахи Но онъ догонитъ ее, если пробѣжитъ $^{10}/_9$ своего пути, такъ какъ въ это время черепаха пройдетъ всего $^1/_9$. Однако, трудность для мысли все-таки останется; мы вѣдь знаемъ, что въ дѣйствительности не только Ахиллесъ, а и каждый изъ насъ догонитъ черепаху, но для философа ставится вопросъ о мыслимости движенія вообще, какъ Зенонъ показываетъ это въ слѣдующемъ аргументѣ. Для того, чтобы пройти извѣстное разстояніе, должно пройти его половину, половину половины и т. д. цѣлую безконечность. Нельзя въ конечное время пройти безконечное пространство.

Обыкновенно возражаютъ на это, что Зенонъ упускаетъ изъ виду безконечность времени, которая покрываетъ собою безконечность пространства. Но и это возраженіе не существенно: движеніе столь же мало наполняетъ время, какъ вещество пространство. Противъ этого, въ доказательство параллельности времени и пространства, у Зенона есть знаменитый паралогизмъ о неподвижности «летящей стрѣлы»: такая стрѣла не движется, ибо въ каждый данный моментъ времени она занимаетъ данное мѣсто пространства; а если она неподвижна въ каждую данную единицу времени,—она неподвижна и въ данный промежутокъ его. Движущееся тѣло не движется ни въ томъ мѣстѣ, которое оно занимаетъ, ни въ томъ, котораго оно не занимаетъ.

На это возражаютъ, что непрерывно движущееся тѣло не занимаетъ опредѣленнаго мѣста и, наоборотъ, переходитъ изъ одного мѣста въ другое. Но это-то и доказываетъ нереальность движенія: если пространство и время непрерывны, то въ нихъ нѣтъ промежутковъ, а слѣдовательно, нѣтъ отдѣльныхъ временъ мѣстъ: и движеніе также не можетъ раздѣлить времени, какъ вещи не могутъ раздѣлить пространства. Такимъ образомъ, Парменидъ оказывается правымъ передъ сторонниками эмпирической дѣйствительности. Міръ чувственныхъ вещей не можетъ дѣйствительно наполнить того пространства и времени, которое онъ, повидимому, занимаетъ. Пространство и время наполнены единой и недѣлимой, непрерывной и абсолютно плотной сферой Парменида, вѣчно неподвижной.

Отъ Зенона дошли до насъ и другіе аргументы, также стремящіеся показать обманчивость чувственныхъ воспріятій даже въ ихъ собственной сферѣ. Если высыпать мѣру зерна, она производитъ шумъ; если уронить одно зерно, то шума нѣтъ; но если куча издаетъ звукъ, то—и зерна, отдѣльныя части ея; если зерно не звучитъ, то не звучитъ и самая куча Другой аргументъ направленъ опять противъ движенія, доказывая его относительность: два тѣла, движущіяся съ равной скоростью, проходятъ въ равное время одинаковое пространство; но одно тѣло проходитъ *вдоль другого* вдвое большее протяженіе, если это второе тѣло движется съ равной скоростью въ противоположномъ направленіи

Оба эти аргумента хотя и носятъ софистическій характеръ, но вполнѣ доказываютъ относительность чувственнаго воспріятія и движенія. Будучи въ вагонѣ, мы можемъ обмануться на станціи, когда мимо насъ идетъ другой поѣздъ, и мы не знаемъ, движемся ли мы, или стоимъ, хотя въ этомъ можно удостовѣриться: стоитъ лишь взглянуть на другую сторону. Но если мы предположимъ въ пустомъ пространствѣ только два тѣла, изъ которыхъ одно движется, а другое

неподвижно, то невозможно будетъ опредѣлить, которое именно изъ нихъ находится въ движеніи.

Итакъ, Зенонъ показалъ, что въ понятіяхъ пространства и времени заключаются противорѣчія, неразрѣшимыя антиноміи. Пространство и время суть формы явленій: Зенонъ усомнился въ истинности этихъ явленій, признавъ ихъ за формы неистиннаго бытія—ненаполненнаго, призрачнаго, пустого. Въ новое время, отчасти примыкая къ Зенону, ту же мысль—хотя и съ другой стороны—развилъ Кантъ, признавшій пространство и время за продуктъ нашей чувственности, за тѣ субъективныя формы, въ которыхъ воспринимаются явленія.

Зенонъ первый усомнился въ подлинной истинности этихъ формъ бытія и, такимъ образомъ, впервые далъ основаніе идеалистическому міросозерцанію, обозначилъ разницу между являющимся и мыслимымъ сущимъ—то, что теперь нѣмецкіе философы называютъ греческими терминами: φαινόμενον и νοούμενον (феноменонъ—являющееся и ноуменонъ—умопостигаемое, мыслимое бытіе).

Мелиссъ.

Вліяніе Парменида не ограничивалось тѣсными рамками школы. Оно сильно сказалось на всей современной мысли, поставивъ основную онтологическую и космологическую проблему въ связи съ вопросомъ объ истинномъ способѣ познанія вещей. Достовѣрны ли показанія чувственнаго опыта? Существуетъ ли въ дѣйствительности видимый міръ множества и движенія, міръ измѣнчивыхъ явленій? Цѣлый рядъ мыслителей, слѣдовавшихъ за нимъ, стремится согласовать его положенія о вѣчности и неизмѣнности сущаго съ множествомъ и движеніями, происхожденіемъ и уничтоженіемъ существующихъ вещей. Другіе отправляются отъ его положеній въ критикѣ всей современной и предшествовавшей физики; и, съ другой стороны, этою критикой обосновываютъ положеніе Парменида о вѣчности, неизмѣнности и единствѣ сущаго. Такъ дѣлалъ Зенонъ, преемникъ Парменида. Такъ дѣлалъ и его современникъ Мелиссъ Самосскій на другой окраинѣ греческаго міра. Полемика того и другого преслѣдуетъ общую философскую цѣль, несмотря на тотъ несомнѣнный самостоятельный *діалектическій* интересъ, который эта полемика имѣла для обоихъ. Зенонъ, принадлежавшій къ пиѳагорейскому союзу, естественно имѣетъ въ виду воззрѣнія, распространенныя въ пиѳагорейскихъ кругахъ. Мелиссъ имѣетъ въ виду преимущественно іонійскую физику съ ея ученіемъ о безпредѣльной стихіи, заключающей въ себѣ «смѣсь» различныхъ элементовъ, выдѣляющихся изъ нея въ міровомъ процессѣ, или же об-

разующей всѣ вещи посредствомъ *сгущенія* и *разрѣженія*. Впрочемъ онъ полемизируетъ и противъ тѣхъ физиковъ, которые признавали пустоту и множество движущихся матеріальныхъ единицъ: таковы были пиѳагорейцы и Анаксагоръ.

Основная мысль Мелисса та же, что у Парменида. Небытія нѣтъ, пустоты нѣтъ. Поэтому сущее едино, неизмѣнно, неподвижно, вѣчно, не возникаетъ и не уничтожается. Но, въ отличіе отъ Парменида, наряду съ временной безконечностью Мелиссъ приписываетъ сущему и пространственную безконечность, или безконечную величину (fr 3, 5 и 6), подобно Анаксимандру. Если бы сущее не было едино, оно граничило бы съ чѣмъ-либо другимъ; но такъ какъ ничего другого кромѣ вѣчнаго сущаго нѣтъ и быть не можетъ, то оно ничѣмъ не можетъ быть ограничено. Поэтому оно *безпредѣльно:* представленіе Парменида объ ограниченной сферѣ невольно предполагаетъ окружающую пустоту, между тѣмъ какъ пустота есть ничто, небытіе и потому абсолютно не существуетъ.

«Сущее вѣчно, безконечно, едино и всецѣло однородно. Оно не можетъ ни уничтожиться, ни увеличиться, ни перестроиться, оно не испытываетъ ни болѣзни, ни страданія. Ибо разъ оно подвергалось бы чему либо подобному, оно бы не могло быть единымъ. Если оно измѣняется, оно по необходимости не можетъ пребывать одинаково *сущимъ*, но то, что было ранѣе, должно уничтожиться, а то, чего не было,—возникнуть (недопустимый переходъ отъ бытія къ небытію и обратно). Такимъ образомъ, если бы сущее въ 10.000 лѣтъ стало бы другимъ хоть на одинъ волосъ, оно должно было бы совершенно уничтожиться въ теченіе вѣчнаго времени». Точно такъ же доказывается и немыслимость переустройства или перерасположенія или страданія въ истинно-сущемъ. «Страждущая вещь не могла бы быть вѣчно», и страданіе предполагаетъ уничтоженіе или увеличеніе, ограниченіе извнѣ. Не имѣлъ ли въ виду Мелиссъ голодъ и насыщеніе, оскудѣніе и богатство, болѣзнь и здоровье Гераклита? Далѣе послѣдовательно отвергается *пустота* въ сущемъ, откуда слѣдуетъ отрицаніе движенія, а также и теоріи «сгущенія и разрѣженія», которая необходимо предполагаетъ пустоту (fr. 7).

Любопытна слѣдующая критика представленія о чувственномъ множествѣ вещей, критика, въ которой хотятъ видѣть полемику противъ Анаксагора, но которая однако мѣтитъ гораздо глубже и дальше. «Если бы существовало множество вещей, то онѣ должны были бы обладать тѣми же свойствами, какія я приписываю единому», т.-е. если бы онѣ существовали истинно, онѣ обладали бы признаками истинно-су-

щаго. «Такъ, если *есть* земля, вода, воздухъ, огонь, желѣзо, золото и одно живо, другое мертво, или черно, или бѣло, или обладаетъ иными свойствами, какія люди признаютъ истинно существующими, если все это есть, и мы правильно видимъ и слышимъ (правильно воспринимаемъ сущее нашими чувствами), то необходимо, чтобы каждая изъ такихъ вещей пребывала такою, какою она намъ показалась отъ начала, чтобы она не превращалась и не дѣлалась другою, но чтобы каждая вещь всегда *была* такою, какъ она *есть*. И вотъ мы признаемъ, что мы правильно видимъ и слышимъ и разумѣемъ. И однако намъ кажется, что теплое дѣлается холоднымъ, и холодное теплымъ, твердое мягкимъ, и мягкое твердымъ, что живое умираетъ или возникаетъ изъ неживого, что все это измѣняется, и что прошедшее и настоящее нисколько не схожи между собою: желѣзо, будучи твердымъ, стирается пальцемъ, исчезая постепенно, и точно такъ же золото или камень и все, что не считается крѣпкимъ, а изъ воды возникаетъ земля и камни. Отсюда слѣдуетъ, что мы не можемъ ни видѣть, ни познавать *сущее*. Въ этомъ есть внутреннее противорѣчіе. Ибо, между тѣмъ какъ мы утверждаемъ, что существуетъ множество вѣчныхъ (вещей) того или другого опредѣленнаго вида и крѣпости, очевидность показываетъ намъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, что все измѣняется и превращается. Поэтому ясно, что мы и видимъ невѣрно, и что самая видимость множества вещей обманчива. Ибо если бы эти многія вещи истинно существовали, онѣ не превращались бы, но каждая пребывала бы такою, какою она казалась. Ибо ничто не превозмогаетъ истинно-сущаго. А въ случаѣ превращенія (или перемѣны)— сущее уничтожается, и происходитъ несуществующее. Такимъ образомъ, если бы существовало множество вещей, онѣ должны были бы обладать тѣми же свойствами, что единое» (fr. 8). Здѣсь Мелиссъ предвосхищаетъ ученіе атомистовъ или указываетъ на него, потому что атомисты, желая примирить множество и движеніе съ понятіемъ неизмѣннаго бытія, приписали кажду атому вѣчность, неизмѣнность, «полноту», непроницаемость и недѣлимость «сущаго» Парменида. Мелиссъ, однако, дѣлаетъ еще одинъ шагъ впередъ, оказывающійся роковымъ для атомизма, но и не для одного атомизма, а и для всей античной физики. Если отдѣльныя «многія вещи» для того, чтобы «существовать истинно», должны обладать признаками единаго сущаго, то это единое сущее «должно не имѣть тѣла», ибо въ противномъ случаѣ оно имѣло бы части и тогда не было бы единымъ. Геометрическое тѣло, ограниченное плоскостями: «безпредѣльное тѣло» есть contradictio in adjecto—круглый квадратъ. Физическое тѣло состоитъ изъ

частей, представленныхъ нами въ пространствѣ. Но если сущее перестанетъ быть тѣломъ. мы выходимъ изъ границъ физики и стоимъ передъ метафизикой, которая несомнѣнно подготовлялась разложеніемъ античной физики, ея умозрительной критикой.

Но съ понятіемъ реальности слишкомъ тѣсно связывалось понятіе тѣлесности и, разъ это послѣднее было устранено, нужно было найти для реальности новое содержаніе. Пока этого не было сдѣлано, результатъ получился чисто отрицательный: вмѣстѣ съ множествомъ и движеніемъ исчезла самая тѣлесность, и отъ античной *Фисисъ* («природы» или «естества») ничего не осталось. Этотъ отрицательный итогъ элейской діалектики подвелъ однако не Мелиссъ, а софистъ Горгій въ своемъ знаменитомъ сочиненіи «О природѣ, или о несуществующемъ».

ГЛАВА VII.

Эмпедоклъ.

Мы разсмотрѣли три главныхъ теченія греческой мысли, которыя, какъ мы видѣли, имѣютъ свой корень въ раннемъ стихійномъ монизмѣ Анаксимандра. Ученіе о неизмѣнности, неподвижности сущаго и ученіе о вѣчномъ движеніи, измѣненіи, генезисѣ, ученіе объ абсолютномъ единствѣ и ученіе о реальности «числа» не только различны, но противоположны другъ другу. И однако они имѣютъ общую основу и сохраняютъ общія черты, обусловленныя единствомъ точки отправленія.

Уже у Анаксимандра міръ слагается изъ противоположностей или противоположныхъ началъ, совмѣщающихся въ его Безпредѣльномъ. Пиѳагорейцы признаютъ гармоническое сочетаніе противоположностей въ основѣ мірозданія. Элейцы, исходя отъ ихъ разсмотрѣнія, признаютъ всю дѣйствительность за ложь и противорѣчіе и противополагаютъ ей единую сверхчувственную и неизмѣнную «истину», свободную отъ противорѣчій. Гераклитъ пытается понять скрытый смыслъ этихъ противорѣчій, угадать «слово» міровой загадки, ея разрѣшеніе. Несмотря на философскій монизмъ, служившій точкою отправленія, въ мірообъясненіи, въ физикѣ, сказывается въ большей или меньшей степени *дуалистическая* тенденція, и притомъ не только у пиѳагорейцевъ и Парменида, физика котораго отражаетъ пиѳагорейскія идеи, но *отчасти* даже и у Гераклита. Начиная отъ Безпредѣльнаго Анаксимандра, изъ котораго выдѣляютъ противоположности теплаго и холоднаго, темнаго и свѣтлаго, мы находимъ эти противоположности у

всѣхъ, не исключая и Гераклита, монизмъ котораго выдержанъ наиболѣе строго.

Несмотря на это сродство, противорѣчія и различія настолько велики, что послѣдующая философская мысль по необходимости должна была пытаться ихъ осилить и разрѣшить: примирить и согласовать философію генезиса съ философіей неизмѣннаго сущаго, философію единства—съ реальнымъ множествомъ и движеніемъ вещей. Надъ этими задачами трудятся натурфилософы V вѣка, Эмпедоклъ, атомисты, Анаксагоръ. Всѣ они признаютъ положеніе Парменида: истинно-сущее неизмѣнно, не уничтожается и не возникаетъ. И вмѣстѣ всѣ они пытаются согласовать это положеніе съ дѣйствительнымъ множествомъ явленій, движеніемъ, измѣненіемъ всѣхъ вещей, примирить его съ *физикой*, которую они продолжаютъ разрабатывать.

Эмпедоклъ *изъ Агригента*—яркій представитель сицилійской культуры V в. необычайно живой, пестрой, отзывчивой ко всѣмъ духовнымъ движеніямъ, ко всѣмъ литературнымъ и философскимъ теченіямъ греческаго міра. Величайшіе поэты Греціи—Симонидъ, Бакхилидъ, Эсхилъ, Пиндаръ—были дорогими, почетными гостями при дворѣ сицилійскихъ тирановъ. Лучшіе художники Греціи работали на нихъ; нигдѣ въ одной греческой странѣ не воздвигалось такого множества великолѣпныхъ храмовъ, какъ, наприм., въ Агригентѣ или Селинунтѣ. Нигдѣ не знали большей роскоши, какъ въ этихъ богатыхъ, быстро расцвѣтшихъ городахъ, гдѣ, по выраженію Эпихарма, граждане торопились наслаждаться, какъ будто имъ предстояло завтра умереть, и строили себѣ такіе дома, какъ будто имъ предстояло жить вѣчно. Съ роскошью и утонченностью соединялась значительная литературная образованность и дѣятельная умственная жизнь, захватывавшая все болѣе и болѣе обширные круги и отражавшая различныя вліянія, шедшія съ противоположныхъ концовъ греческаго міра. Литературное образованіе дѣлается потребностью въ высшихъ кругахъ; къ воспитанію предъявляются новыя требованія. Съ систематическимъ изученіемъ словесности соединяется изученіе искусства слова—риторики, которая зарождается впервые именно въ Сициліи, и притомъ въ двоякой формѣ—прикладного искусства судебнаго краснорѣчія (впервые разработаннаго Тисіемъ и Кораксомъ) и самостоятельнаго искусства изящнаго слова. Самыя различныя философскія ученія—іонійцевъ, пиѳагорейцевъ, элейцевъ—считались общеизвѣстными, какъ это показываетъ комедія Эпихарма, другого выдающагося представителя сицилійской культуры того времени. Раціоналистическое просвѣщеніе дѣлаетъ быстрые успѣхи; спутницей риторики является софистика, съ ея эклектизмомъ и скептицизмомъ. Горгій, ученикъ Эмпе-

докла, былъ сицилiецъ; Протагоръ и Гиппій, двѣ другія знаменитости софистики, гастролировали въ Сицилiи и пользовались тамъ величайшимъ успѣхомъ, дѣлая громадные сборы не только въ большихъ греческихъ городахъ, но даже въ маленькихъ сикеліотскихъ мѣстечкахъ. На-ряду съ раціонализмомъ и вольнодумствомъ сильно сказывалось и мистическое теченіе, питавшееся таинствами Деметры, ученіемъ орфиковъ и пиѳагорейцевъ, умозрѣніями о загробной жизни и высшей природѣ человѣческаго духа. Политическая жизнь представлялась тревожной, измѣнчивой и подвижной. Общественный порядокъ былъ подточенъ политической и соціальной борьбою, враждою между греками и сикеліотами, междоусобіями, постоянными заговорами. Тираннія въ Сицилiи носила военный и консервативно-аристократическій характеръ; войско состояло не изъ гражданъ, а изъ наемниковъ; власть поддерживалась постояннымъ насиліемъ, опираясь на наемное войско и богатую казну. Отсюда легкость государственныхъ переворотовъ и отсутствіе какихъ-либо политическихъ традицій. Въ Агригентѣ и Сиракузахъ послѣ низложенія тирановъ водворяется республиканскій строй, но рознь между господствующими городами и подчиненными общинами, между греками и сикеліотами, между гражданами и наемниками и переселенцами не прекращается. Культура, несмотря на пышный расцвѣтъ, не имѣетъ глубокихъ корней въ отечественной почвѣ.

Эмпедоклъ соединяетъ всѣ различныя стороны этой колоніальной культуры и въ самомъ совмѣщеніи непримиримыхъ противоположностей служитъ характернымъ продуктомъ своей страны. Онъ является заразъ политическимъ дѣятелемъ-демагогомъ, риторомъ, поэтомъ, врачемъ-философомъ, теософомъ и чудотворцемъ, притязающимъ на сверхчеловѣческія почести. Въ его философіи соединяются мистицизмъ и раціонализмъ, умозрѣніе элеатовъ, физіологія италійскихъ врачей съ ихъ попытками эмпиризма, гилозоизмъ іонійскихъ философовъ и откровенія пиѳагорейцевъ.

Эмпедоклъ происходилъ изъ знатной семьи. Повидимому, уже отецъ его Метонъ былъ противникъ тираніи; такимъ является и самъ Эмпедоклъ, который, если вѣрить позднѣйшимъ преданіямъ, не отступалъ передъ крайними мѣрами противъ лицъ, подозрѣваемыхъ имъ въ политическомъ заговорѣ. Когда послѣ изгнанія Ѳрасидея (470 г.) въ Агригентѣ установился аристократическій строй, Эмпедоклъ выступилъ вождемъ демократической партіи, которой удалось восторжествовать послѣ трехлѣтней борьбы. Однако и ему пришлось поплатиться изгнаніемъ за свою политическую роль; повидимому, онъ и умеръ изгнанникомъ въ Пелопоннесѣ, хотя о смерти его существуютъ различные баснослов-

ные разсказы. Эмпедоклъ былъ поэтомъ и риторомъ; Аристотель признаетъ его изобрѣтателемъ риторики. Въ поэмахъ Эмпедокла можно видѣть систематическое употребленіе многихъ риторическихъ фигуръ и ухищреній, составляющихъ особенность Горгія (Diels, Gorgias u. E., въ Sitzungsb. d. Akd. d. Wiss. zu Berlin, 1884). Далѣе, Эмпедоклъ былъ знаменитымъ врачомъ, котораго признавали въ древности однимъ изъ основателей италійской школы врачей. Въ медицинѣ онъ находился отчасти подъ вліяніемъ Алкмеона Кротонскаго, какъ по отдѣльнымъ вопросамъ эмбріологіи и физіологіи, такъ и въ общемъ взглядѣ на природу организма: напомнимъ, что, по Алкмеону, здоровье зависитъ отъ «равноправія», т.-е. равновѣсія и согласія изначальнаго множества элементовъ, входящихъ въ составъ организма, тогда какъ болѣзнь вызывается «монархіей» какого-либо одного изъ нихъ. Однако, и въ медицинѣ Эмпедоклъ шелъ своимъ путемъ, имѣлъ послѣдователей и оказалъ вліяніе на позднѣйшія медицинскія теоріи[1]). Судя по росказнямъ, гдѣ онъ обращается въ цѣлителя-чудотворца, его врачебная слава была велика; повидимому, и самъ онъ объ этомъ свидѣтельствуетъ (fr. 112, ст. 10) и во всякомъ случаѣ высоко цѣнитъ свои медицинскія познанія, соединяя ихъ со своимъ общимъ ученіемъ о природѣ (111).

Какъ философъ, стремившійся примирить различныя философскія и научныя тенденціи своего времени, онъ оставилъ по себѣ памятникъ въ поэмѣ «О природѣ»; какъ практическій мистикъ и теософъ, онъ выступаетъ въ другой поэмѣ «Очищенія», по всей вѣроятности написанной *послѣ* первой (Diels, Ueb. die Gedichte d. E., Ber. d. Berl. Akd., 1898). Обѣ уцѣлѣли лишь въ отрывкахъ—всего 450 стиховъ, которые были неоднократно изданы.

Въ «Очищеніяхъ» Эмпедоклъ описываетъ свое появленіе, какъ явленіе какого-то безсмертнаго божества; увѣнчанный повязками и вѣнками изъ цвѣтовъ, онъ шествуетъ, окруженный послѣдователями, и принимаетъ поклоненіе, которое ему всюду воздается. Тысячи идутъ за нимъ, ища получить отъ него пользу: одни ждутъ оракула, другіе—цѣлительнаго слова отъ разнообразныхъ недуговъ (112). «Однако, что мнѣ объ этомъ распространяться, будто я дѣлаю нѣчто великое,—замѣчаетъ онъ, — вѣдь я же выше этихъ людей, обреченныхъ на множество гибелей» (113). Въ общемъ, путь спасенія, которому учитъ Эмпедоклъ, есть пиѳагорейскій. Онъ проповѣдуетъ душепереселеніе; предпи-

---

[1]) Эмпедоклъ стоитъ въ связи и съ мѣстной сицилійской школой врачей, главою которой былъ его современникъ Акронъ (fr. 157; ср. Plinius, Nat. hist. XXIX, 1, 5; Diels, Fr. § 21 A 3).

сываетъ воздержаніе отъ мясной пищи и кровавыхъ жертвъ, въ которыхъ видитъ убійство ближнихъ; допускаетъ только растительную пищу, за исключеніемъ бобовъ (141), запрещенныхъ пиоагорейскими правилами, хотя такое вегетаріанство трудно обосновать его ученіемъ о душепереселеніи, такъ какъ онъ признаетъ, что наша душа переселяется не только въ тѣла животныхъ, но и въ тѣла растеній (127); онъ помнитъ, что онъ самъ былъ уже однажды «юношей, дѣвой, *кустомъ*, птицей и рыбой безгласной» (117).

Онъ говоритъ о быломъ блаженствѣ золотого вѣка (128 и 130), о превосходствѣ человѣческой природы до грѣхопаденія (115) и о сверхчувственности божества, которое онъ, подобно Ксенофану, опредѣляетъ какъ не имѣющее человѣческихъ органовъ и человѣческаго образа, какъ «священный и непзреченный духъ (134). Ритуально-очистительныя таинства или средства Эмпедокла намъ неизвѣстны. Что онъ принадлежалъ къ пиоагорейской сектѣ — это явствуетъ изъ вышесказаннаго, а также и изъ того преимущественнаго значенія, какое имѣлъ въ его проповѣди Аполлонъ—главное божество пиоагорейскаго очистительнаго культа. Въ Пиоагорѣ онъ видѣлъ человѣка, обладавшаго сверхъестественнымъ знаніемъ (129). Отъ Алкидама, ученика Горгія, мы знаемъ, что Эмпедоклъ былъ ученикомъ Парменида, также принадлежавшаго къ пиоагорейскому союзу.

Философское ученіе Эмпедокла не вполнѣ согласуется съ пиоагорейской мистикой. Это заставило нѣкоторыхъ предполагать, что его двѣ поэмы относятся къ различнымъ періодамъ его жизни: сначала онъ былъ религіознымъ учителемъ и гностикомъ, а затѣмъ сдѣлался натуралистическимъ философомъ—или, наоборотъ, подъ конецъ жизни отъ натурфилософіи обратился къ мистикѣ. Но строго-логическая связь вообще отсутствуетъ въ эклектической системѣ Эмпедокла; мистицизмъ, притомъ окружающій себя риторикой и несвободный отъ своего рода шарлатанства, сказывается въ обѣихъ поэмахъ. Во второй и, по всей вѣроятности, позднѣйшей поэмѣ онъ. повидимому, болѣе останавливался на своемъ сверхъестественномъ могуществѣ и достоинствѣ; но уже въ первой («О природѣ») онъ обѣщаетъ вѣрному ученику научить его снадобьямъ противъ старости и болѣзней, средствамъ для укрощенія вѣтровъ, дождя или засухи и даже для воскрешенія мертвыхъ.

Соединеніе медицины съ философскимъ умозрѣніемъ сказывается прежде всего въ томъ, что Эмпедоклъ не отвергаетъ, подобно Пармениду, свидѣтельства чувствъ. Наоборотъ, онъ требуетъ отъ ученика наблюденія каждаго предмета посредствомъ тѣхъ органовъ чувствъ, которымъ онъ доступенъ и насколько онъ имъ доступенъ (4); онъ

признаетъ однако человѣческое знаніе немощнымъ, потому что чувственныя способности наши ограничены. мысль притупляется нуждою и заботами, а жизнь быстротечна. Люди вѣрятъ лишь въ то, на что они случайно натыкаются въ своихъ блужданіяхъ; каждый хвалится тѣмъ, что онъ нашелъ цѣлое, между тѣмъ какъ оно недоступно зрѣнію и слуху и даже непостижимо уму (2).

Такое скромное начало однако вовсе не служитъ признакомъ скептицизма, являясь введеніемъ къ смѣлому мистико-умозрительному построенію, которое выдается или принимается за откровеніе свыше. Въ этомъ откровеніи, впрочемъ, впечатлительный Эмпедоклъ многимъ обязанъ своимъ предшественникамъ, въ особенности Пармениду. Подобно ему, онъ признаетъ началомъ всего полноту бытія, которую и онъ представляетъ себѣ въ видѣ всеобъемлющаго шарообразнаго тѣла (Сферосъ); описывая ее подобно элейцамъ, онъ вмѣстѣ съ ними приписываетъ ей и физическія, и духовныя свойства, признавая ее божествомъ. Далѣе, Эмпедоклъ отрицаетъ всякое происхожденіе или уничтоженіе истинносущаго, и притомъ въ тѣхъ же выраженіяхъ, какъ и Парменидъ. Сущее тожественно себѣ и не можетъ произойти изъ ничего или обратиться въ ничто. Внѣ полноты нѣтъ ничего; пустое пространство безусловно не существуетъ (13 и 14), а потому къ полнотѣ ничто не можетъ прибавиться, и ничто не можетъ изъ нея исчезнуть. Эта полнота и есть божественный «Сферосъ». До сихъ поръ согласіе съ Парменидомъ очевидно; но, въ отличіе отъ него, Эмпедоклъ признаетъ реальное множество, движеніе и качественныя различія вещей, о которыхъ свидѣтельствуютъ наши чувства. Онъ хочетъ примирить Парменида съ пиѳагорейцами, показавъ, что сущее есть *единое* и *многое* (Plat. Soph. 242 CD). У Парменида нѣтъ перехода отъ Единаго Сущаго къ міру явленій; есть только это Единое Сущее. все прочее—ложь. Но откуда въ истинѣ могла возникнуть иллюзія или ложь? Сказать, что она есть заблужденіе человѣка—значитъ признать существованіе человѣка, а съ нимъ вмѣстѣ и всего міра ограниченныхъ существъ, возникшихъ ранѣе человѣка и независимо отъ него. Чтобы объяснить этотъ міръ, во множествѣ и движеніи его частей, изъ первоначальнаго единства, надо признать его продуктомъ реальной силы, которая рождаетъ его посредствомъ дѣленія, раздробленія, расчлененія первоначальнаго единства. Эмпедоклъ называетъ эту силу *Враждою*. Но не все въ мірѣ объясняется ею одною: Гераклитъ и пиѳагорейцы разглядѣли въ борьбѣ противоположностей внутреннее согласіе, гармонію; это согласіе, это внутреннее единство во множествѣ опредѣляется у Эмпедокла какъ міровая сила *Любви* или Дружбы, соединяющей разрозненныя стихіи.

У Парменида путь, ведущій къ единству, и путь, ведущій къ множеству, путь истины и путь лжи, суть два метода познанія, два способа отношенія человѣческаго ума къ познаваемому. У Эмпедокла путь, ведущій къ единству, и путь, ведущій къ множеству, суть два міровыхъ процесса.

Въ отличіе отъ физиковъ, признававшихъ происхожденіе различныхъ вещей изъ одной какой-либо стихіи (путемъ сгущенія, или разрѣженія, или качественнаго измѣненія), Эмпедоклъ признаетъ четыре основныхъ стихіи, 4 «корня» существующаго—огонь, воздухъ, воду и землю. Это—вѣчные и постоянные элементы всего существующаго, качественно и количественно неизмѣнные. Изъ нихъ состоятъ всѣ существа безъ исключенія; самые «боги долговѣчные» состоятъ изъ нихъ, точно такъ же, какъ растенія и животныя (fr. 21). Все создается путемъ соединенія, *сложенія* частицъ этихъ стихій и разрушается посредствомъ ихъ разъединенія или разложенія. Происхожденія и уничтоженія нѣтъ и быть не можетъ: есть лишь сложеніе и разложеніе отъ вѣка существующихъ элементовъ. Подобно тому, какъ художникъ, смѣшивая въ различныхъ пропорціяхъ очень небольшое количество основныхъ красокъ, достигаетъ безконечнаго разнообразія цвѣтовъ, посредствомъ которыхъ онъ изображаетъ вселенную, такъ и вселенная состоитъ изъ четырехъ основныхъ элементарныхъ тѣлъ, которыя вступаютъ между собою въ безконечное множество разнообразныхъ соединеній,—воззрѣніе, въ которомъ хотѣли видѣть предчувствіе современнаго химическаго ученія объ элементахъ, хотя Эмпедоклъ смѣшиваетъ простыя тѣла съ состояніями тѣлъ (жидкое, твердое, газообразное). При этомъ онъ остается на почвѣ античнаго *гилозоизма*, признавая свои стихіи живыми или чувствующими. Онъ видитъ въ нихъ не только первичные *предметы* чувственнаго воспріятія (primum sensibile), но и первичныя чувствующія начала (primum sentiens), живыя части, органы или члены божества, божественнаго тѣла (30 и 31). Эмпедоклъ называетъ ихъ также (fr. 6) богами—Зевсъ (эѳиръ, αἰθήρ ὁῦος), Гера (земля), Аидоней (огонь) и Нэстисъ (вода). Стихіи служатъ живымъ матеріаломъ всего существующаго:

> Такъ изъ нихъ все, что есть, слагается въ стройный порядокъ;
> Ими же *думаетъ* все и *чувствуетъ* радость и скорби (107);
> Землю землею мы зримъ, а воду мы видимъ водою;
> Эѳиромъ небесный эѳиръ, огнемъ безпощадный огонь;
> Видимъ любовью любовь, вражду же—враждой ненавистной (109).

Человѣкъ воспринимаетъ чувственныя вещи лишь постольку, поскольку онъ состоитъ изъ стихій; на этомъ основывается вся Эмпедоклова анатомія и физіологія органовъ чувствъ, которая, съ ея при-

чудливыми подробностями, излагается Θеофрастомъ въ трактатѣ «Объ ощущеніяхъ» (7—24): Человѣкъ познаетъ или воспринимаетъ «подобное подобнымъ»: напримѣръ, глазъ заключаетъ въ себѣ воду, огонь, воздухъ и землю, при чемъ огонь заключенъ, какъ въ фонарѣ, въ тонкой капсулѣ, ограждающей его отъ окружающей воды (84). Всѣ вещи находятся въ непрерывномъ движеніи подъ вліяніемъ противоположныхъ силъ Любви и Вражды; всѣ испускаютъ изъ себя волны тонкихъ истеченій, которыя проникаютъ въ «поры» нашихъ чувствъ и производятъ въ насъ различныя воспріятія, смотря по тому, въ какіе органы они могутъ проникнуть по степени тонкости своихъ частицъ и ихъ соотвѣтствію тѣмъ или другимъ порамъ нашихъ чувствъ. Это ученіе объ истеченіяхъ и порахъ живыхъ тѣлъ и вещества вообще, плохо вязавшееся съ безусловнымъ отрицаніемъ пустоты, было, очевидно, заимствовано Эмпедокломъ извнѣ, отъ физиковъ, въ системѣ которыхъ оно являлось болѣе естественнымъ—отъ Левкиппа, отца атомистики, быть можетъ, отъ пиѳагорейцевъ или отъ Алкмеона (для органовъ чувствъ). Какъ бы то ни было, стихіи надѣляются жизнью и чувственностью, мало того—*мыслью* и разумностью (fr. 110, 10), которая и въ человѣкѣ объясняется совершенно такъ же, какъ чувственное воспріятіе,—изъ дѣйствія четырехъ стихій, «ими же думаемъ мы» (107): въ нашей крови находится самое полное и совершенное соединеніе или смѣшеніе элементовъ, и эта кровь, окружающая наше сердце и питающая его, есть человѣческое мышленіе (105)[1]), при чемъ все различіе человѣческихъ способностей обусловливается качественными различіями въ нашемъ составѣ (106; ср. Theophr. de sensu 11). Съ этой точки зрѣнія представляется вполнѣ естественнымъ, что Любовь и Вражда превращаются въ вѣсомыя и протяженныя начала (fr. 17, ст. 18—20): разъ четыре стихіи надѣляются психическими свойствами, было послѣдовательно надѣлить Любовь и Вражду тѣлесностью, которую и Парменидъ считаетъ признакомъ, необходимымъ аттрибутомъ «Сущаго». Впрочемъ, говоря о Любви и Враждѣ, Эмпедоклъ не останавливается на этой особенности, видя въ нихъ прежде всего двѣ противоположныя силы, обусловливающія образованіе и разрушеніе вещей: Вражда, разрушая единство, служитъ созиданію множества, а Любовь, уничтожая множество, служитъ образованію единства.

Происхожденіе міра объясняется совмѣстнымъ дѣйствіемъ *обѣихъ* этихъ силъ, каждая изъ которыхъ роковымъ образомъ, по очереди,

---

1) αἷμα γὰρ ανθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

въ силу «вѣчной клятвы», получаетъ преобладаніе, вытѣсняя другую въ ритмѣ мірового процесса. При неограниченномъ господствѣ Любви отдѣльныхъ существъ и вещей не существуетъ, потому что все находится въ слитномъ состояніи въ неподвижномъ покоѣ Сфероса; не могутъ существовать онѣ и при господствѣ Вражды, которая «по исполненіи временъ» вырастаетъ между членами Сфероса (30) и по очереди потрясаетъ (31) и раздѣляетъ другъ отъ друга четыре стихіи, не допуская никакого конкретнаго образованія. Космосъ возникаетъ лишь при совмѣстномъ дѣйствіи Любви и Вражды, при чемъ, какъ свидѣтельствуетъ Аристотель (de coelo III, 2, 301 a 14), Эмпедоклъ описываетъ лишь *одну* космогонію, т.-е. происхожденіе міра изъ Сфероса, хотя, по его мнѣнію, можно было бы и для всего міра, какъ и для каждой отдѣльной вещи, допустить двойное происхожденіе—изъ царства Любви и изъ царства Вражды [1]).

Въ своей космогоніи Эмпедоклъ показываетъ, какимъ образомъ, при дѣйствіи Вражды, отдѣльныя стихіи обособляются, выдѣляются изъ Сфероса и затѣмъ вновь соединяются дѣйствіемъ Любви. Прежде всего въ Сферосѣ отдѣляется легкое отъ тяжелаго: первое устремляется вверхъ, вслѣдствіе чего равновѣсіе Сфероса нарушается, и масса его приходитъ во вращательное движеніе, которое прогрессивно ускоряется. Первымъ выдѣляется эѳиръ (воздухъ въ нашемъ смыслѣ), затѣмъ огонь, потомъ земля, изъ которой давленіемъ вихря была выжата вода (Aet. II, 6, 3). Но въ міровомъ процессѣ Вражда постоянно уравновѣшивается Любовью. Выдѣлившись изъ первоначальной смѣси, эѳиръ окружаетъ ее и въ верхней части своей отвердѣваетъ въ хрустальную твердь; огонь, явившійся затѣмъ, тоже устремляется вверхъ, но, будучи остановленъ твердью, собирается и движется подъ нею: это и есть причина вращенія неба, которое вызвано преобладаніемъ огня въ одномъ изъ полушарій. Здѣсь чрезвычайно цѣнно отмѣтить одно важное обстоятельство, подчеркивающее эклектическій характеръ физики Эмпедокла: хотя движущія силы Любви и Вражды отдѣляются отъ вещества, но стихія огня продолжаетъ сохранять особенности дѣятельнаго начала, присущія «свѣтлому» и «теплому» во всѣхъ прочихъ космологіяхъ. Въ этомъ смыслѣ объясняется указаніе Аристотеля, который замѣчаетъ, что Эмпедоклъ, хотя и принимаетъ четыре стихіи, но въ сущности тоже «сводитъ ихъ къ двумъ, поскольку всѣ прочія онъ противополагаетъ огню» (de gen. et corr. II, 3, 330 b 19).

---

[1]) Ср. v. Arnim, Die Weltperioden bei Empedokles въ Festschrift Th. Gomperz dargebracht, 1902.

Огонь, скопляясь въ одномъ изъ полушарій, составляетъ свѣтлый *день*, тогда какъ другое, въ которомъ преобладаетъ воздухъ и темныя испаренія, образуетъ *ночное* небо, освѣщенное лишь частицами огня, окруженными воздухомъ и прикрѣпленными къ тверди Эмпедоклу было извѣстно, что луна есть темное тѣло, получающее свѣтъ отъ солнца и вращающееся вокругъ земли (43, 45); но съ этой астрономической истиной онъ соединялъ своеобразное представленіе о солнцѣ, которое трудно съ точностью понять изъ нашихъ источниковъ: онъ видѣлъ въ солнцѣ не источникъ живого свѣта, а, наоборотъ, свѣтовое отраженіе земли, освѣщенной лучами «дня», на опредѣленной части небеснаго свода (Aet. II, 20, 13). Постепенно Вражда «потрясаетъ всѣ члены божества», проникая все глубже и глубже въ низшіе слои вихря, «а Любовь достигаетъ середины круговорота» (35). Она находится среди стихій и вращается въ ихъ вихрѣ, чего не вѣдалъ доселѣ ни одинъ смертный (17, v. 25). Но если дѣйствіе ея сказывается уже въ стихійномъ круговоротѣ, въ сочетаніи стихій на небесахъ, быть можетъ—въ рожденіи высшихъ небесныхъ существъ, то постепенно оно проникаетъ и въ глубь, и въ подлунный міръ, гдѣ оно проявляется въ созданіи организмовъ. Эти послѣдніе возникаютъ слѣдующимъ образомъ. Еще до образованія солнца, т.-е. до накопленія лучей свѣта и тепла въ дневномъ полушаріи, земля находилась въ типообразномъ состояніи и согрѣвалась внутреннимъ огнемъ. Этотъ огонь стремился вверхъ и поднималъ пузыри изъ тинистой массы, придавая ей всевозможныя формы: такъ произошли растенія—развѣтвленія этой земной тины, части земли, связанныя съ нею, какъ зародышъ съ матерью. Подобнымъ же образомъ явились и животныя формы: сперва то были отдѣльные органы—головы безъ шей, глаза безъ головъ, руки безъ туловищъ (57, 58); затѣмъ, подъ вліяніемъ усиливающагося любовнаго смѣшенія стихій, эти члены стали соединяться и срастаться вмѣстѣ, что съ чѣмъ попало, откуда вышли самыя фантастическія чудовищныя сочетанія, въ которыхъ смѣшивались человѣческія и животныя формы. Вражда, все время борющаяся съ Любовью, легко разрушала эти случайныя чудовищныя образованія, не приспособленныя къ борьбѣ за существованіе. Но Любовь продолжала свое творчество въ составленіи органическихъ формъ, и отсюда съ теченіемъ времени, постепенно, путемъ естественнаго отбора, получились жизнеспособныя формы, приспособленныя къ средѣ, выжившія въ борьбѣ и способныя къ размноженію. Теперь животныя возникаютъ уже не изъ тины, а путемъ полового размноженія; любовное влеченіе, проникающее въ наши члены, есть лишь частное проявле

ніе великой космической силы Любви. Вражда, съ которой не могутъ бороться первоначальныя, несовершенныя созданія, безсильна противъ этого процесса и не можетъ его остановить. Таковъ миѳологическій дарвинизмъ нашего философа.

Какъ примирить его физику съ его мистикой, съ ученіемъ о безсмертіи и душепереселеніи, о сверхчувственности божества? Различныя предположенія по этому предмету отмѣчены выше. Какъ примирить, далѣе, противорѣчія самой физики Эмпедокла? Они для него не существовали, поскольку умъ его мыслилъ образами и миѳами болѣе, нежели понятіями. Характеренъ его своеобразный мистическій сенсуализмъ, сближающій мышленіе съ чувственнымъ воспріятіемъ. Физикъ, признающій стихіи чувствующими силами, а всемірныя силы Любви и Вражды—протяженными и вѣсомыми тѣлами, легко могъ найти въ своей системѣ мѣсто и для демонологіи, и для эсхатологіи пиоагорейцевъ. Къ тому же и физика, и катартика представляются у Эмпедокла результатомъ личнаго откровенія. Верховный законъ, управляющій судьбою душъ въ «Очищеніяхъ» Эмпедокла, есть роковое слово («оракулъ необходимости») и вѣчное, древнее постановленіе боговъ, утвержденное мощными клятвами; верховный законъ «физики», управляющій судьбою міра, есть тоже роковая могущественная клятва (fr. 30 и 115). Значеніе магическаго заклятья, повидимому, признается и здѣсь, и тамъ въ полной мѣрѣ, и Эмпедоклу не приходилось отрекаться отъ физики, чтобы исповѣдывать вѣру въ силу заклятья, или наоборотъ, отрекаться отъ этого суевѣрія, чтобы развивать свою теософскую физику; вѣдь и эта послѣдняя имѣла цѣлью сообщеніе знаній, дающихъ магическія и, главное, цѣлебныя силы (111).

ГЛАВА VIII.

Атомисты.

Ученіе атомистической школы представляетъ собою самое простое и первоначальное выраженіе чистаго матеріализма, замѣчательное по своей стройности, ясности и послѣдовательности: нѣтъ ничего кромѣ атомовъ и пустоты; все существующее разрѣшается въ безконечное множество первоначальныхъ недѣлимыхъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ частицъ вещества, которыя вѣчно движутся въ безконечномъ пространствѣ, то сцѣпляясь, то разлучаясь другъ съ другомъ.

Левкиппъ и Демокритъ.

Основныя мысли атомизма были высказаны и систематически развиты уже Левкиппомъ, повидимому, уроженцемъ Милета, котораго считаютъ ученикомъ если не Парменида, то Зенона. Біографическихъ подробностей о немъ мы не имѣемъ, и впослѣдствіи его имя такъ тѣсно соединялось съ именемъ его ученика Демокрита, что уже древніе приписывали этому послѣднему два сочиненія его, заглавія коихъ сохранились въ нѣкоторыхъ источникахъ, а иные изъ новыхъ критиковъ даже усомнились въ его существованіи.

Сочиненія Левкиппа—Μέγας διάκοσμος и π. νοῦ («Большое міростроеніе» и «Объ умѣ»)—уже съ IV в. повидимому, вошли въ собр. соч. Демокрита, составленное его школой (ср. D. Vors. 373, 32, 33 и 401). Дильсъ, 35. Vers. d. Philologen (1881) и A. Dyroff, Demokritstudien (1899), прекрасно доказали, что подлиннымъ основателемъ атомизма является однако именно Левкиппъ, отъ котораго Демокритъ отличается въ нѣкоторыхъ частныхъ вопросахъ естествознанія, и о которомъ Аристотель говоритъ весьма опредѣленно.

Но если Левкиппъ и былъ истиннымъ отцомъ атомизма, то та абдерская школа, въ которой хранилось это ученіе, была также и школой Демокрита—одного изъ самыхъ плодовитыхъ и блестящихъ философскихъ писателей древности, который способствовалъ распространенію атомизма и систематическому развитію его идей во всѣхъ областяхъ знанія. Математикъ, астрономъ, зоологъ, ботаникъ, филологъ, моралистъ, онъ обладалъ энциклопедическими познаніями и оказалъ значительное вліяніе на философскую и научную мысль не только своего времени, но и послѣдующихъ временъ. Самъ Аристотель относился къ нему съ уваженіемъ и нерѣдко пользовался имъ въ своихъ естественно-научныхъ трудахъ [1]).

По преданію, Демокритъ, происходившій изъ богатой семьи въ Абдерахъ, истратилъ цѣлое состояніе въ путешествіяхъ, предпринятыхъ съ научною цѣлью. Онъ былъ въ Аѳинахъ—столицѣ греческаго просвѣщенія, но оставался тамъ никому не извѣстнымъ (fr. 116) и оттуда вернулся на родину послѣ пятилѣтняго отсутствія. Были ли у него другіе учителя кромѣ Левкиппа,—неизвѣстно, да и едва ли вѣроятно, но знакомство съ ученіями предшественниковъ не подлежитъ сомнѣнію. Мало того, въ сочиненіяхъ Демокрита хотятъ видѣть отголоски тѣхъ нравственныхъ и гносеологическихъ вопросовъ, которые за-

---

[1]) Сочиненія Демокрита были собраны Ѳрасилломъ въ 15 тетралогіяхъ согласно списку ихъ у Каллимаха.

нимали софистовъ, Сократа и его учениковъ; Протагоръ, знаменитый софистъ, былъ согражданиномъ и слушателемъ Демокрита.

Въ виду этого возникъ вопросъ, не слѣдуетъ ли отнести его къ болѣе позднеи эпохѣ, какъ это дѣлаетъ Виндельбандъ, который противополагаетъ матеріализмъ Демокрита идеализму Платона? Хронологію Демокрита установить нелегко: по собственнымъ словамъ (fr. 5), онъ былъ молодъ, когда Анаксагоръ былъ уже старъ; но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы между ними было непремѣнно 40 лѣтъ разницы, какъ того хочетъ Аполлодоръ, который приурочиваетъ его рожденіе къ 80 олимпіадѣ (460—57); по Орасиллу онъ родился въ 470 г (Diog. L. IX, 41), а затѣмъ, по собственному свидѣтельству, онъ написалъ свой Μικρὸς διάκοσμος на 1150-й годъ по взятіи Трои, т.-е., какъ думаетъ Дильсъ (Rh Mus. XXXI. 30), въ 420 г. Аристотель считаетъ его предшественникомъ Сократа, относитъ его къ до-сократовскому періоду (de part. an. I, 1, 642 a 26; Met. XIII, 4, 1078 b 19), и во всякомъ случаѣ, если разница въ годахъ и не была особенно велика, и если Демокритъ, проживши, по преданію, болѣе ста лѣтъ, и пережилъ Сократа на нѣсколько десятилѣтій,—онъ во всякомъ случаѣ, по своей философіи, всецѣло относится къ той ступени развитія, которая характеризуется какъ *до-сократовская*. Въ основномъ ученіи онъ не идетъ далѣе Левкиппа, а его гносеологическія и нравственныя размышленія, поскольку они намъ извѣстны, не представляютъ слѣдовъ систематической научной разработки или хотя бы той принципіальной постановки проблемъ, какую мы находимъ только послѣ реформы Сократа. Матеріализмъ Демокрита не есть «антитезисъ» Платонова идеализма, а одинъ изъ результатовъ развитія до-сократовской физики—результатъ разработки понятія о веществѣ—стихійной основѣ: античный *гилозоизмъ* разложился на дуализмъ (Анаксагоръ) и чистый матеріализмъ.

Основы атомизма.

Левкиппъ построилъ систему атомистическаго матеріализма чисто-умозрительнымъ путемъ, отправляясь отъ діалектики Парменида и Зенона. Демокритъ показываетъ, что, несмотря на такое происхожденіе, матеріализмъ съ первыхъ шаговъ своихъ связанъ съ естественно-научнымъ интересомъ. Обособляя матеріальный міръ какъ предметъ научнаго изслѣдованія, отказываясь отъ спиритуалистическихъ предразсудковъ и попытокъ вводить сверхъестественныя начала въ объясненіе физическихъ явленій, натуралистъ можетъ пользоваться матеріалистической доктриной въ качествѣ рабочей гипотезы, хотя въ качествѣ философскаго ученія, претендующаго на безусловное значеніе, она представляется такимъ же одностороннимъ заблужденіемъ, какъ ученіе пиѳагорейцевъ, которые не признавали иныхъ началъ, свойствъ и отношеній вещей кромѣ математическихъ.

Во всякомъ случаѣ Левкиппу и Демокриту принадлежитъ первое классически-ясное выраженіе чистаго матеріализма, и притомъ въ его атомистической формѣ.

«Левкиппъ изъ Элеи или Милета (объ немъ разсказываютъ и то и другое) прюбщился философіи Парменида, но не послѣдовалъ пути Парменида и Ксенофана относительно сущаго, а избралъ, повидимому, какъ разъ противоположный путь. Между тѣмъ какъ они обращали вселенную въ неподвижное, не возникшее и конечное единое и не позволяли искать небытія, Левкиппъ принималъ существованіе безконечно-многихъ, вѣчно движущихся элементовъ, или атомовъ, и самое множество ихъ формъ онъ признавалъ безконечнымъ, поскольку для нихъ нѣтъ основанія быть скорѣе одного рода, нежели другого, и поскольку онъ созерцалъ неустанное измѣненіе и происхожденіе вещей (*онъ объяснялъ генезисъ множественностью разнообразныхъ и вѣчно движущихся элементовъ*). И далѣе онъ признавалъ одинаковую наличность какъ сущаго, такъ и несуществующаго и считалъ и то и другое въ одинаковой мѣрѣ причинами всего происходящаго. Предполагая сущность атомовъ «плотною» и полною, онъ утверждалъ, что они суть «сущее» и носятся въ пустотѣ, которую онъ называлъ «несуществующимъ», но признавалъ столь же реальной, какъ и «сущее». Подобно этому, и товарищъ его, Демокритъ изъ Абдеръ, полагалъ началами «полное и пустое». Такъ говоритъ Ѳеофрастъ о началѣ и происхожденіи атомистическаго ученія (Phys. op. fr. 8 Dox.).

Нѣтъ ничего кромѣ атомовъ и пустоты. Атомы же суть недѣлимыя, непроницаемыя частицы вещества, абсолютной плотности или твердости и отличающіяся другъ отъ друга лишь по своему объему и фигурѣ. Изъ сцѣпленія этихъ атомовъ, движущихся отъ вѣка въ безконечной пустотѣ, образуются всѣ тѣла, всѣ міры, разсѣянные въ ней. Всѣ тѣла состоятъ изъ атомовъ; реальныя, подлинныя свойства вещей суть тѣ, которыя присущи атомамъ; всѣ остальныя чувственныя свойства — цвѣтъ, вкусъ, запахъ, температура — существуютъ не въ вещахъ, а только въ нашемъ чувственномъ воспріятіи. Первыя подлинны, объективны, вторыя иллюзорны и субъективны; первыя установлены природой, вторыя человѣкомъ; свѣтъ, сладость, горечь только кажутся, истинно существуютъ лишь атомы и пустота (Dem. 125).

Подобно своему учителю и Демокритъ признавалъ умозрительный характеръ атомизма. Въ нашемъ опытѣ, въ нашихъ воспріятіяхъ мы нигдѣ не находимъ атомовъ, потому что они, вслѣдствіе незначительности своего объема, совершенно недоступны человѣческимъ чувствамъ: мы ихъ не ощущаемъ, а лишь мыслимъ, предполагаемъ. Самъ

Демокритъ признаетъ два рода познанія—чувственное и раціональное: первое—темное или неподлинное, второе—подлинное или истинное, обладающее способностью воспринимать или мыслить то, что неуловимо чувствамъ (fr. 11).

Атомистическая теорія явилась результатомъ критики элейской философіи. Элеаты обосновывали свое отрицаніе множества и движенія вещей посредствомъ отрицанія пустоты (пустота есть небытіе, котораго нѣтъ вовсе). Въ противоположность имъ Левкиппъ выставилъ другое ученіе, которое, сохраняя основное положеніе элейцевъ о вѣчной неизмѣнности сущаго, согласовалось и съ чувственнымъ опытомъ и не упраздняло множества и движенія, видимаго возникновенія и разрушенія вещей (Arist. de gen. et corr. I, 8, 324 b 35 и сл.). Парменидъ и Зенонъ сами наводили на этотъ путь: стоитъ только признать существованіе пустоты, раздѣляющей вещи и обусловливающей возможность движенія. «Левкиппъ и товарищъ его Демокритъ»,—говоритъ Аристотель (Met. I, 4),—признаютъ элементами Полное и Пустое, изъ которыхъ первое они называютъ *сущимъ*, а второе небытіемъ, т.-е. полное и твердое—сущимъ, а пустое и разрѣженное—небытіемъ (почему они утверждаютъ и то, что небытіе существуетъ столько же, сколько бытіе, и пустота столько же, сколько и тѣло), при чемъ и то и другое суть матеріальныя причины вещей». Отсюда же они пришли и къ понятію атома. Пустота отдѣляетъ частицы вещества другъ отъ друга. Если бы не было пустоты, не было бы реальнаго множества и движенія. Съ другой стороны, если бы все было дѣлимо до безконечности, пустота была бы во всемъ—явный слѣдъ діалектики Зенона. Отсюда выводъ: такъ какъ безконечная дѣлимость уничтожила бы всякую величину, разрѣшивъ ее въ ничто, то должны быть *недѣлимыя* твердыя тѣла—иначе не было бы ничего плотнаго. Если въ чувственномъ опытѣ мы такихъ недѣлимыхъ тѣлъ не находимъ, то это значитъ только, что въ немъ мы имѣемъ дѣло лишь съ сложными тѣлами, съ комплексами атомовъ. Наше собственное тѣло есть такой комплексъ; элементы же невидимы, недоступны нашимъ чувствамъ по незначительности своей величины.

Атомы суть частицы абсолютно плотныя и непроницаемыя (corpora individua propter soliditatem, Cic. de fin. I, 17); каждый изъ нихъ обладаетъ нѣкоторыми изъ существенныхъ признаковъ Сущаго Парменида: подобно ему, они вѣчны, неизмѣнны, нераздѣльны, непроницаемы, «наполнены». Левкиппъ доказываетъ ихъ недѣлимость прямо изъ элейскаго понятія о «Сущемъ»; каждое сущее есть вполнѣ сущее; въ такомъ сущемъ нѣтъ небытія, нѣтъ пустоты; а такъ какъ безъ

пустоты дѣленіе невозможно (элейское положеніе), то и атомы не могутъ дѣлиться. Основное понятіе Парменида есть *полнота* бытія; атомы суть частицы полноты, поэтому они просты, однородны, неизмѣнны и недѣлимы. Таково происхожденіе самой концепціи атома.

Далѣе имъ приписывались лишь тѣ признаки, безъ которыхъ вообще немыслимо тѣло,—плотность (непроницаемость), объемъ, фигура. Самое существенное различіе атомовъ заключается въ ихъ фигураціи, т.-е. во внѣшнемъ очертаніи и величинѣ, отъ которой (при одинаковой плотности) зависитъ легкость или тяжесть атомовъ. Фигуры ихъ считались безконечно разнообразными и число ихъ неограниченнымъ; нѣтъ никакого основанія, почему атомы должны были бы имѣть одинаковую форму: такая форма совершенно случайна. Изъ самаго разнообразія формъ атомисты и объясняли образованіе сложныхъ соединеній или сплетеній атомовъ. Одни изъ нихъ сцѣпляются другъ съ другомъ своими зубцами, крючками или шероховатостями; другіе, какъ, напр., атомы огня, будучи круглы, гладки и удобоподвижны, легко проникаютъ въ пустые промежутки между сцѣпившимися атомами, въ «поры» тѣлъ и своею массою и быстротою своего движенія могутъ разрушать ранѣе образовавшіяся соединенія.

Всѣ вещи образуются изъ сочетанія атомовъ; всѣ измѣненія сводятся къ ихъ соединенію и раздѣленію. А потому вещи различаются лишь по количеству своихъ атомовъ, по ихъ *формѣ, порядку* и *положенію*. Нѣкоторыя изъ свойствъ вещей присущи имъ *дѣйствительно*, вытекая изъ основныхъ свойствъ атомовъ: таковы величина, форма, вѣсъ, плотность, зависящія отъ сцѣпленія и количества атомовъ. Другія чувственныя качества существуютъ не въ вещахъ, а лишь въ нашихъ органахъ чувствъ, въ нашихъ ощущеніяхъ, которыя вызываются внѣшними механическими воздѣйствіями на наши органы.

Атомы *движутся* отъ вѣка въ окружающей ихъ пустотѣ: по отношенію къ атому мѣсто, занимаемое имъ, совершенно случайно; поэтому атомъ, не удерживаемый въ немъ внѣшними причинами, не пребываетъ въ немъ и не имѣетъ никакой причины въ немъ оставаться. Положительной причины движенія Демокритъ и Левкиппъ не указывали; каждое отдѣльное частное движеніе объясняется предшествующими причинами (толчками), но въ цѣломъ движеніе не объясняется: атомы движутся отъ вѣка сами собою (ἀπὸ ταὐτομάτου), въ силу необходимости или въ силу случая. Аристотель прямо вмѣняетъ атомистамъ въ упрекъ, что они не указываютъ, какое движеніе свойственно атомамъ, какое движеніе ихъ представляется естественнымъ, изначальнымъ, въ отли-

чіе отъ тѣхъ движеній, которыя обусловливаются толчками (de coelo III, 2, 300 b 8; Met. XII, 6, 1071 b).

Вопросъ о характерѣ движенія атомовъ Левкиппа и Демокрита далъ поводъ къ продолжительному спору вслѣдствіе сбивчивости нѣкоторыхъ текстовъ и смѣшенія первоначальной атомистики съ позднѣйшею разработкой ея у Эпикура. Нѣкоторые историки—Ибервегъ, Швеглеръ, Ланге, Целлеръ (которому я слѣдовалъ въ «Метаф. въ древней Греціи»)—признавали, что первоначальное движеніе атомовъ опредѣляется ихъ тяжестью: оно есть паденіе, въ которомъ наиболѣе тяжелые атомы сталкиваются съ легкими, откуда происходятъ боковыя движенія. Другіе ученые, какъ Brieger (Die Urbewegung d. Atome u. die Weltentstehung bei Leucipp und Democrit, 1884), Liepmann (Die Mechanik d. Leucipp-Democritschen Atome, 1885), Виндельбандъ (Ист. др. философіи), признаютъ, что первоначальное движеніе атомовъ есть безпорядочное хаотическое движеніе въ различныхъ направленіяхъ, подобное движенію тѣхъ пылинокъ, которыя играютъ въ солнечныхъ лучахъ, проникающихъ сквозь узкое отверстіе (Ar. de an. I, 2, 404 a 3).

Космологія атомистовъ.

Безпорядочное движеніе атомовъ въ безконечности пространства естественно приводитъ къ совпаденію, взаимной встрѣчѣ и столкновенію сперва отдѣльные изъ атомовъ, а затѣмъ и сложные комплексы ихъ. Подъ вліяніемъ взаимнаго столкновенія образуются вращательныя, вихревыя движенія, которыя постепенно охватываютъ все большія и большія массы атомовъ. Результатомъ является образованіе отдѣльныхъ сложныхъ чрезвычайно обширныхъ комплексовъ въ безпредѣльномъ пространствѣ. Эти комплексы отдѣляются другъ отъ друга въ безконечности, или, наоборотъ, сталкиваются, соединяются, образуя одну общую движущуюся систему. Такъ подъ вліяніемъ чисто механическихъ причинъ составляются безчисленные міры въ безконечномъ времени и пространствѣ; исключительно механическія причины вызываютъ ихъ образованіе и ихъ разрушеніе или разложеніе. Но такъ какъ и матерія, и пространство, и самое число міровъ не имѣютъ предѣла, то въ безконечности могутъ быть міры, во всемъ подобные нашему, и число ихъ опять-таки не можетъ быть ограничено. Нашъ міръ, а съ нимъ вмѣстѣ и каждый изъ насъ, вѣчно и постоянно повторяется въ безчисленномъ количествѣ экземпляровъ.

Въ частности, образованіе нашей міровой системы объясняется сообразно тѣмъ же началамъ. Круговоротъ атомовъ, изъ которыхъ она

слагается, заставляетъ наиболѣе тяжелые изъ нихъ собираться вмѣстѣ, къ центру, посредствомъ механической сегрегаціи [1]): наиболѣе легкіе, наоборотъ, оттѣсняются къ периферіи, при чемъ одни изъ нихъ разсѣиваются во внѣшней пустотѣ, а другіе сцѣпляются другъ съ другомъ и образуютъ плотную шаровидную оболочку вселенной, которая внутри наполнена воздухомъ, а въ центрѣ своемъ имѣетъ дискообразную землю. Небесныя тѣла суть подобныя землѣ массы атомовъ, которыя вращаются вокругъ земли, охваченныя круговоротомъ небеснымъ, и раскаляются отъ быстроты движенія. Самыя большія изъ нихъ—солнце и луна, на которой Демокритъ различалъ горы,—повидимому, были вначалѣ самостоятельными тѣлами, которыя лишь впослѣдствіи вступили въ круговоротъ нашей вселенной и воспламенились въ немъ.

Организмы возникли подъ вліяніемъ тѣхъ же чисто механическихъ причинъ, которыя обусловливаютъ строеніе неорганической природы, и самыя психологическія явленія, точно такъ же, какъ физіологическіе процессы, объясняются механически или, точнѣе, матеріалистически. Никакихъ отличныхъ отъ атомовъ движущихъ силъ атомисты не признаютъ. Есть только атомы болѣе или менѣе подвижные. Явленія жизни, произвольныя съ виду движенія, отличающія живыя существа, психическія явленія объясняются при помощи наиболѣе подвижныхъ изъ всѣхъ атомовъ—*мелкихъ и круглыхъ атомовъ огня*, о которыхъ мы уже говорили, которые всюду разсѣяны и проникаютъ всюду сквозь поры болѣе грубыхъ тѣлъ въ тонкіе промежутки между другими сцѣпившимися атомами. Душа есть вещество, состоящее изъ этихъ подвижныхъ, огненныхъ атомовъ,—положеніе, въ которомъ сказывается связь съ милетской физикой. Подобно Анаксимену, пиѳагорейцамъ, Гераклиту, атомисты соединяли душу съ дыханіемъ. Въ воздухѣ находится большое число мелкихъ круглыхъ атомовъ, которые Демокритъ признаетъ умомъ или душою, говоритъ Аристотель (de resp. 4, 471 b sq.); при вдыханіи въ тѣло входитъ воздухъ, а вмѣстѣ съ нимъ и эти душевные атомы: это удерживаетъ давленіе окружающей атмосферы и мѣшаетъ выходу души, заключенной въ животномъ тѣлѣ. Поэтому во вдыханіи и выдыханіи заключается жизнь и смерть; когда давленіе атмосферы получаетъ перевѣсъ, и когда вслѣдствіе остано-

---

[1]) На самомъ дѣлѣ, какъ указываетъ Гомперцъ, центробѣжная сила, наоборотъ, должна была бы отбрасывать наиболѣе тяжелыя части къ периферіи; повидимому, Демокритъ имѣлъ въ виду тѣ воздушные вихри, которые крутятъ и поднимаютъ кверху только пыль и легкіе предметы.

вившагося дыханія оно не встрѣчаетъ сопротивленія въ томъ притокѣ извнѣ, который пополняетъ убыль душевной эссенціи, то наступаетъ смерть; эта послѣдняя есть лишь исходъ изъ тѣла выпеупомянутыхъ атомовъ подъ вліяніемъ давленія атмосферы (ib.). Человѣческое тѣло состоитъ изъ соединенія болѣе грубыхъ атомовъ и, благодаря своей пористости, легко пропускаетъ черезъ себя легкіе, удобоподвижные атомы души, которые согрѣваютъ, движутъ, одушевляютъ его.

Психологія атомистовъ.

Поскольку всѣ чувственныя качества предметовъ суть лишь функціи величины, фигуры и расположенія атомовъ, ихъ составляющихъ, ставится проблема объясненія нашихъ чувственныхъ воспріятій изъ посылокъ механической атомистики. Всякое дѣйствіе одного тѣла на другое объясняется лишь посредствомъ соприкосновенія или толчка. Всѣ наши чувства, посредствомъ которыхъ мы воспринимаемъ вещи, являются съ этой точки зрѣнія разновидностями *осязанія*. Но если въ осязаніи въ тѣсномъ смыслѣ мы приходимъ въ непосредственное соприкосновеніе съ предметомъ, то въ другихъ чувствахъ воспріятія посредствуются атомными истеченіями или токами, которые исходятъ изъ всѣхъ предметовъ и, попадая въ наше тѣло черезъ посредство соотвѣтственныхъ органовъ чувствъ, порождаютъ въ насъ впечатлѣнія или воспріятія. Такъ, Демокритъ объясняетъ зрѣніе (подобно Эмпедоклу) при помощи истеченій, исходящихъ отъ видимыхъ предметовъ и сохраняющихъ образъ этихъ послѣднихъ; онъ такъ и называетъ ихъ образами, или «идолами» (εἴδωλα): они проникаютъ черезъ глаза въ наше тѣло [1]). Точно такъ же объясняется звукъ: атомное истеченіе, исходя изъ звучащаго тѣла, приводитъ въ колебаніе однородные съ нимъ атомы воздуха и проникаетъ въ наше ухо какъ органъ, наиболѣе приспособленный къ воспріятію звуковъ. Точно такъ же объясняются запахъ и вкусовыя явленія; напр., острый, кислый вкусъ объясняется остротою очертаній атомовъ, рѣжущихъ, колющихъ вкусовые органы. Наше мышленіе по существу не отличается отъ чувственности; и хотя Демокритъ рѣзко противополагаетъ «подлинное» рациональное познаніе «темному» или «незакопнорожденному»

---

1) Εἴδωλον—призракъ, призрачный образъ. Поскольку и изъ самого глаза нашего исходятъ истеченія, образы видимыхъ предметовъ измѣняются ими. „Образы“ однако проникаютъ въ глазъ не непосредственно: они приводятъ въ движеніе воздухъ, отдѣляющій насъ отъ нихъ, и сообщаютъ ему свой оттискъ.

чувственному познанію, онъ видитъ и въ томъ, и въ другомъ лишь физическія измѣненія или движенія душевныхъ атомовъ.

Такимъ образомъ, матеріалистическій принципъ проводится и въ психологіи. Ученіе объ атомныхъ истеченіяхъ получило широкое развитіе и приложеніе: весь міръ полонъ образами, призрачными «идолами» вещей; живыя существа, одушевленныя «круглыми атомами», могутъ имѣть и живыхъ идоловъ. Сновидѣнія, ясновидѣніе, телепатическія явленія получаютъ естественное матеріалистическое объясненіе при помощи этой гипотезы. Сновидѣнія (точно такъ же какъ и явленія призраковъ) объясняются при помощи «идоловъ», наполняющихъ атмосферу. Каждый изъ нихъ дѣйствуетъ на насъ, но въ состояніи бдѣнія мы воспринимаемъ лишь наиболѣе энергичныя дѣйствія, наиболѣе сильныя впечатлѣнія, получаемыя черезъ господство спеціальныхъ органовъ чувствъ. Во время сна, когда закрываются поры этихъ органовъ, когда наше сознаніе не отвлекается болѣе сильными, грубыми токами или образами, когда вслѣдствіе ослабленія притока жизненныхъ атомовъ слабѣетъ психическое начало внутри насъ, нами овладѣваютъ болѣе слабые, незамѣтные въ бодрственномъ состояніи образы самыхъ отдаленныхъ во времени и пространствѣ вещей. Такимъ образомъ объясняются вѣщіе сны, явленія призраковъ. Мало того, при помощи матеріальныхъ токовъ Демокритъ объяснялъ явленія произрожденія и наслѣдственности въ размноженіи организмовъ, высказывая нѣчто въ родѣ «гипотезы пангенезиса»: по его мнѣнію, сѣмя заключаетъ истеченіе отъ всѣхъ частей родительскаго организма: ξυνουσίῃ ἀποπληξίῃ σμικρῇ· ἐξέσσυται γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ ἀποσπᾶται πληγῇ τινι μεριζόμενος (32).

Не ограничиваясь земными организмами, атомисты допускаютъ существованіе живыхъ существъ, превосходящихъ человѣка размѣрами, красотою и вмѣстѣ тонкостью своего тѣлеснаго строенія и разумностью— таковы боги Демокрита, «живые идолы», или образы, населяющіе атмосферу.

Такимъ образомъ, самыя явленія боговъ получаютъ естественное объясненіе. Все въ мірѣ объясняется однѣми и тѣми же естественными матеріальными причинами, и тѣ явленія, которыя считаются духовными или сверхъестественными, не составляютъ исключенія. «Никакая вещь не происходитъ безъ причины, но все—изъ основанія и въ силу необходимости», говорилъ еще Левкиппъ (fr. 2) въ своемъ сочиненіи о духѣ или умѣ (π. νοῦ). Случай есть лишь неизвѣстная человѣческому разуму причина (Aet. I, 29, 7), и древніе, въ невѣдѣніи истинныхъ

причинъ явленій, приписывали ихъ либо судьбѣ, либо богамъ,—когда эти явленія представлялись имъ особенно грозными и величественными (Sext. adv. math. IX, 24). На самомъ дѣлѣ и начало всякой жизни и разумности (круглые атомы) есть начало естественное и матеріальное, и самые демоны, являющіеся людямъ во снѣ или видѣніяхъ, суть естественныя матеріальныя образованія, происходящія путемъ сцѣпленія атомовъ и подлежащія разложенію. Научное изслѣдованіе открываетъ за миѳологическими представленіями силы природы. Такъ, Зевсъ отожествляется съ эѳиромъ (fr. 30)—совокупностью огненныхъ атомовъ, разлитою во всей природѣ, оживляющею все, дающею всему разумъ; по этой же причинѣ божественны и разумны свѣтила небесныя. Самая миѳологія Гомера допускаетъ, повидимому, физическое истолкованіе (напр., fr. 25). Освобожденіе человѣка отъ ложныхъ религіозныхъ представленій и суевѣрныхъ страховъ, въ особенности отъ страха смерти—одного изъ величайшихъ золъ человѣческой жизни—вотъ великій даръ философіи. «Многіе люди, не вѣдая о разложеніи смертной природы и въ сознаніи козней человѣческой жизни, мыкаютъ вѣкъ свой въ тревогахъ и страхахъ, слагая лживыя басни о томъ, что будетъ послѣ смерти» (297). Матеріалистическое ученіе какъ врачеваніе суевѣрія—мотивъ, впослѣдствіи усвоенный и развитый Эпикуромъ и его послѣдователями.

Мораль Демокрита.

Среди произведеній Демокрита немаловажное мѣсто занимаютъ нравоучительные трактаты, изъ которыхъ сохранилось не мало фрагментовъ вѣроятной подлинности. Судя по этимъ остаткамъ, въ Демокритѣ всего менѣе слѣдуетъ видѣть второго основателя этики или нравственной философіи на ряду съ его великимъ современникомъ Сократомъ. Мораль Демокрита выражается въ отдѣльныхъ сентенціяхъ; онъ такой же «гномикъ», какъ и всѣ предшествовавшіе ему греческіе моралисты, какъ Гераклитъ, напримѣръ, хотя его трезвые афоризмы не отличаются творческой оригинальностью и той непосредственною цѣльностью, которая отличала великаго ефесскаго мыслителя и связывала въ единое и нераздѣльное міросозерцаніе его философскія и нравственныя воззрѣнія. У Демокрита нѣтъ попытки связать физику и мораль, выработать систему нравственной философіи. Онъ просто высказываетъ свой нравственный идеалъ, результаты своего житейскаго опыта и своего размышленія, на которомъ несомнѣнно отразились и его литературныя знанія—его чтеніе (поэты, тотъ же Гераклитъ), а также

и самая его философія, его любовь къ научнымъ занятіямъ, къ «теоріи», поскольку ею опредѣлялся его жизненный идеалъ.

Благо человѣка не въ удовольствіи, какъ часто учили впослѣдствіи матеріалисты. а въ *благодушіи* (εὐθυμίη) или благомъ состояніи (εὐεστώ), невозмутимости (ἀθαμβίη) души. «Самое лучшее для человѣка провести жизнь, возможно болѣе благодушествуя и какъ можно менѣе печалясь; и онъ достигнетъ этого, если не будетъ искать наслажденія въ томъ, что смертно“ (189). Удовольствіе и неудовольствіе есть граница между полезнымъ и вреднымъ (4)—они суть нѣчто среднее между тѣмъ и другимъ, и человѣкъ долженъ отказываться отъ всякаго удовольствія, которое ему неполезно (74): таковы низшія плотскія удовольствія, минутныя и преходящія, оставляющія вѣчно неутолимыя желанія, а въ случаѣ излишествъ—долгія продолжительныя страданія (235). «Благодушіе (или благонастроеніе) дается людямъ умѣренностью въ наслажденіи и соразмѣрностью жизни. Недостатокъ и излишекъ охотно переходятъ одинъ въ другой и причиняютъ душѣ великія потрясенія. А тѣ души, которыя движутся между великими противоположностями, не обладаютъ ни благоустойчивостью, ни благонастроеніемъ. Поэтому надо направлять свою мысль на достижимое и довольствоваться тѣмъ, что имѣешь, мало думая о тѣхъ, кому завидуютъ и удивляются, и не гоняясь за ними мысленно, а скорѣе взирать на судьбу несчастныхъ, проникаясь принесенными ими бѣдствіями, чтобы настоящее твое положеніе показалось тебѣ великимъ и завидпымъ, и чтобы душѣ твоей не пришлось мучиться въ желаніи большихъ благъ... (191). Тотъ, кто хочетъ жить благодушно, не долженъ браться за многое ни въ частной, ни въ общественной дѣятельности, но что бы онъ ни дѣлалъ, онъ не долженъ браться за то, что сверхъ его силъ и природы; слѣдуетъ имѣть такую осторожность, чтобы, даже если счастье повезетъ и превознесетъ по видимости, такъ даже и въ такомъ случаѣ не полагаться и не хвататься за то, что выше силъ. Ибо добрый достатокъ вѣрнѣе большого избытка» (3). Такимъ образомъ, Демокритъ слѣдуетъ завѣтамъ общегреческой мудрости, которыми высказывается столько разъ отъ старинныхъ гномиковъ до Аристотеля: мѣра во всемъ, «ничего лишняго»; идеалъ мѣры и гармоніи, «соразмѣрность» или гармонія жизни (βίου συμμετρίη), чуждая избытка и недостатка—вотъ цѣль разумнаго стремленія, которая достигается путемъ умѣренности, самообладанія, господства надъ страстями и прежде всего—разумностью, сознаніемъ истинныхъ цѣлей человѣческаго существованія. Животное, которое знаетъ, въ чемъ оно нуждается, и не стремится къ тому, что ему не нужно, мудрѣе чело-

вѣка, который не знаетъ, что ему нужно (198). Въ дѣйствительности то, въ чемъ нуждается наше тѣло, легко и безъ труда достижимо, а все то, что требуетъ труда и терзаній и отягощаетъ жизнь, составляетъ предметъ желаній не тѣла, а нашего безразсудства (223). Жадность безмѣрна и ненасытима, заставляетъ насъ терять то, что мы имѣемъ, и любостяжаніе хуже самой гнетущей бѣдности, создавая все болѣе и болѣе сильныя потребности, между тѣмъ какъ умѣренность увеличиваетъ какъ сумму пріятнаго, такъ и самое удовольствіе, освобождая его отъ мучительной жажды и стремленія къ тому, чѣмъ мы не обладаемъ. Настоящее мужество не только въ томъ, чтобы быть сильнѣе враговъ, но и въ томъ, чтобы быть сильнѣе удовольствія: есть люди, которые господствуютъ надъ городами и рабствуютъ женщинамъ. Надо учиться находить наслажденія въ себѣ самомъ, ибо тотъ, кто стремится къ душевнымъ благамъ, избираетъ божественную часть (37), и человѣку соотвѣтственнѣе болѣе думать о душѣ, нежели о тѣлѣ, потому что душа исправляетъ недостатки тѣла (187). Отсюда— превосходство философіи, или «мудрости», которая врачуетъ страсти душевныя Отсюда и то великое значеніе, которое Демокритъ придаетъ правильному воспитанію: оно пересоздаетъ человѣка, даетъ ему какъ бы вторую природу (φυσιοποιεῖ) (33). Какъ мы увидимъ, проблема воспитанія усиленно занимала греческое общество въ вѣкъ Демокрита, и потребность въ высшемъ образованіи выдвинула цѣлый классъ преподавателей-софистовъ: домашнее воспитаніе стало недостаточнымъ, оно не полно безъ просвѣщенія и образованія, безъ той «философіи», которая развиваетъ человѣческую разумность—высшую способность и силу человѣка: это сама Аѳина, которая даетъ человѣку троякій даръ— хорошо мыслить, хорошо говорить и дѣлать, что слѣдуетъ (2). Воспитаніе есть украшеніе счастливыхъ и прибѣжище несчастныхъ (180): кто умѣетъ плавать, тотъ не утонетъ на глубинѣ.

Въ цѣломъ это ученіе имѣетъ много общаго съ философіей Эпикура, который вмѣстѣ съ матеріалистическимъ атомизмомъ усвоилъ и многія нравственныя положенія Демокрита, но разница вѣка обусловливаетъ и глубокую разницу міросозерцанія, объясняющую отрицательное отношеніе Эпикура къ своимъ предшественникамъ. Ученіе Эпикура есть прежде всего нравственная система; матеріалистическая физика имѣетъ для него исключительно практическій интересъ, поскольку она освобождаетъ человѣка отъ религіозныхъ предразсудковъ и суевѣрій. Для Демокрита, несмотря на энциклопедическій характеръ его литературной дѣятельности и практическія цѣли воспитанія и общаго образованія, которыя преслѣдуетъ и онъ, и его школа, теоретическій интересъ

стоитъ на первомъ планѣ: одно научное открытіе, одно причинное объясненіе дороже для него пріобрѣтенія персидскаго царства (118). Моральные афоризмы его, въ которыхъ разсѣяно не мало благородныхъ общенравственныхъ мыслей, напр., о дѣятельной справедливости, человѣколюбіи, безкорыстіи, честности, вѣрности въ дружбѣ, благодарности, о томъ, что лучше терпѣть отъ неправды, чѣмъ дѣлать неправду,— не составляютъ системы, хотя мы и можемъ пытаться ихъ систематизировать. Этого мало; хотя Демокритъ и совѣтуетъ не обременять себя множествомъ дѣлъ и заботъ ни въ частной, ни въ общественной дѣятельности, онъ живетъ въ эпоху развитія, расцвѣта политической жизни: онъ не знаетъ ничего выше интересовъ государства, и въ правильно управляемомъ государствѣ онъ видитъ величайшій *оплотъ* (ὄρθωσις [1]); все заключается въ немъ: когда оно цѣло, все цѣло, и когда оно гибнетъ, гибнетъ все (252). Нѣтъ обязанностей выше обязанностей гражданина, и законы должны охраняться съ безпощадною строгостью. Поэтому нѣтъ искусства выше политики, и Демокритъ, подобно софистамъ, Сократу и его ученикамъ, совѣтуетъ «изучать политическое искусство какъ наивысшее и принимать на себя подвиги, отъ которыхъ рождается великое и славное» (157). Такого же мнѣнія держалась и школа Демокрита, и еще одинъ изъ послѣдователей ея Наусифанъ, котораго слушалъ Эпикуръ, признавалъ, что мудрость, чуждающаяся государственныхъ знаній, недостойна этого названія; Эпикуръ, наоборотъ, проповѣдывалъ полное отрѣшеніе отъ политики: въ его время политическая дѣятельность утратила смыслъ и высшее идеальное значеніе.

Оцѣнка атомизма.

Матеріализмъ имѣлъ большое значеніе и въ наукѣ, и въ философіи. На примѣрѣ Демокрита мы видимъ, какимъ образомъ съ нимъ отъ начала связывается естественно-историческій интересъ. Нельзя сказать, чтобы онъ всегда болѣе другихъ метафизическихъ ученій соотвѣтствовалъ потребностямъ естествознанія: бывали, наоборотъ, времена, когда среди естествоиспытателей господствовали другія идеалистическія натурфилософскія теченія, и въ наши дни подъ вліяніемъ новѣйшихъ открытій въ области физики и химіи среди самихъ естествоиспытателей наблюдается могущественная реакція противъ господствовавшаго столь

---

[1]) Слово ὄρθωσις не было передано авторомъ по-русски, хотя съ этою цѣлью имъ былъ оставленъ въ рукописи пробѣлъ, который намъ и пришлось заполнить помѣщеннымъ въ текстѣ выраженіемъ (см. пер. Diels'a). *Прим. изд.*

долго механическаго мірообъясненія въ связи съ потребностью выработать новую концепцію матеріи, объяснить *массу* какъ явленіе энергіи. Но было бы несправедливо забывать тѣ величайшія открытія, которыя обогатили науку, и въ которыхъ механическое мірообъясненіе сыграло роль «рабочей гипотезы». Атомизмъ занимаетъ важнѣйшее мѣсто въ исторіи механическаго міропониманія—можно сказать, что это одна изъ самыхъ плодотворныхъ идей, завѣщанныхъ древностью новой европейской мысли [1]), которая, начиная съ эпохи возрожденія, оказывала сильнѣйшее вліяніе на умы. Уже Галилей, повидимому, проникается идеями Демокрита, Бэконъ противополагаетъ его Аристотелю и склоняется къ его гипотезѣ, которую раздѣляетъ и Гоббзъ. Вліяніе Демокрита испытываетъ Декартъ, а его современникъ Гассенди (род. 1592 г) былъ рѣшительнымъ послѣдователемъ атомизма; вскорѣ послѣ него Дальтонъ ввелъ атомистическую гипотезу въ химію, гдѣ она господствуетъ доселѣ, и гдѣ съ нею связываются величайшія открытія. Со временъ Ньютона она получаетъ важное значеніе и въ физикѣ. Правда, самое понятіе атома при этомъ значительно измѣняется и усложняется. Уже у Ньютона, наприм., атомы надѣляются *силами* притяженія и отталкиванія, которыя нельзя вывести изъ фигуры, плотности, объема и недѣлимости, исключительно признаваемыхъ древними атомистами. Сила въ этомъ смыслѣ есть нѣчто отличное отъ вещества, понимается какъ внутренняя способность къ дѣйствію. Поэтому у Лейбница, напр., атомистика преображается въ спиритуалистическое ученіе о живыхъ монадахъ, недѣлимыхъ центрахъ силъ. Съ другой стороны, научный атомизмъ въ химіи, наприм., слѣдуетъ отличать отъ метафизическаго атомизма: понятіе конечной элементарной частицы вещества еще нисколько не предрѣшаетъ вопроса о томъ, что такое самое вещество; конечный элементъ или атомъ, составляющій предѣльное понятіе химіи, не есть еще не только метафизическая реальность, но даже не есть и неразложимый физическій элементъ: онъ можетъ разсматриваться какъ продуктъ цѣлой системы силъ, напр., системы электрическихъ «іоновъ», какъ мы видимъ это въ новѣйшихъ теоріяхъ матеріи.

Но какъ бы то ни было, философскій, матеріалистическій атомизмъ породилъ и научную атомистику, хотя послѣдняя и не связана необходимо съ матеріалистическимъ ученіемъ,—напротивъ того, освобождается отъ него въ своемъ развитіи.

---

[1]) Cournot, Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, 1861. I, 245.

Изученіе античнаго атомизма показываетъ намъ умозрительное происхожденіе этой гипотезы, которая была создана Левкиппомъ, чтобы согласовать онтологію Парменида съ старой іонійской физикой. Исторія античнаго атомизма показываетъ намъ и умозрительное происхожденіе матеріализма вообще, который нашелъ свое первое, чистое выраженіе въ этомъ ученіи. Уже въ этомъ первоначальномъ выраженіи, столь прозрачномъ и послѣдовательномъ, высказались и нѣкоторые основные недостатки и противорѣчія матеріализма, которые были отмѣчены уже античною мыслью.

1. Атомизмъ выросъ на почвѣ общегреческаго дуализма. «Полное» и «пустое» Демокрита есть то же «бытіе» и «небытіе» Парменида и такъ же, какъ два послѣднихъ понятія, не могутъ быть сведены другъ къ другу. Атомы не могутъ быть объяснены изъ пустоты, какъ и пустота изъ атомовъ, ибо она есть только то, въ чемъ нѣтъ вещества, и единственное свойство ея въ томъ, что она можетъ вмѣщать вещество. Замѣчательно, что этому «небытію» элейцевъ Демокритъ и Левкиппъ должны приписывать одинаковую реальность съ ихъ «бытіемъ», т.-е. съ матеріей, съ атомами. Отсюда объясняются реакціонныя попытки возстановить въ физикѣ и философіи матеріалистическій монизмъ, т.-е. ученіе объ единствѣ матеріальнаго міра—попытки Архелая, Діогена Аполлонійскаго, съ системами которыхъ мы познакомимся ниже. У этихъ философовъ нѣтъ атомовъ, а существуетъ отъ вѣка единая, матеріальная стихія—воздухъ, которая соотвѣтствуетъ у нихъ и пустотѣ, и полнотѣ; изъ нея путемъ сгущенія и разрѣженія образовалось все.

Другія противорѣчія матеріализма гораздо существеннѣе и плодотворнѣе для дальнѣйшаго развитія философіи.

2. Атомизмъ въ концѣ-концовъ все сводитъ къ случаю—ему принадлежитъ главная роль, и понять, какъ много матеріализмъ объясняетъ случайностью, значитъ понять коренной недостатокъ, пробѣлъ этой философіи. Случайна форма атомовъ: почему атомы огня круглы, другіе атомы шероховаты? Случайно и самое движеніе атомовъ, ибо оно не можетъ быть объяснено изъ основныхъ вещественныхъ свойствъ ихъ—изъ протяженности, плотности, непроницаемости. Проблема движенія проходитъ чрезъ всю греческую философію: всѣ мыслители старались рѣшить эту задачу. Атомисты, не объяснивъ движенія, приписали его случаю.

3. Необъяснимъ и чувственный міръ. Атомы безкачественны и нечувственны; какъ же мыслить переходъ отъ нихъ къ чувственному? Между атомами и явленіями такая же бездна, какъ и у Парменида

между «истиннымъ бытіемъ» и «ложнымъ». Изъ непроницаемости и протяженности мы не можемъ объяснить ни остальныхъ конкретныхъ чувственныхъ силъ природы (напр, свѣта, звука), ни возникновенія ощущеній. Ланге въ своей «Исторіи матеріализма» вѣрно замѣчаетъ, что изъ основныхъ свойствъ атомовъ при развитіи знанія мы можемъ объяснить всѣ законы свѣта, звука, тепла, всю механику мозгового движенія, но самый фактъ свѣта, тепла, какъ ощущеніе—необъяснимъ. Движеніе атомовъ само по себѣ—ни тепло, ни свѣтло, и самый простой фактъ зрѣнія предполагаетъ новыя начала, которыя необъяснимы изъ данныхъ свойствъ атомовъ, равно какъ и всѣ чувственныя свойства, изъ которыхъ соткапъ міръ.

4. Атомъ мыслится безкачественнымъ Но даже и тѣ немногія чисто матеріальныя свойства, которыя оставлены за нимъ, суть свойства чувственныя, какъ, напр., непроницаемость, ибо она предполагаетъ чувство (осязаніе). Поэтому Аристотель совершенно справедливо упрекаетъ Демокрита въ томъ, что онъ произвольно сводитъ всѣ ощущенія къ осязанію, всѣ чувственныя свойства—къ осязательнымъ. Если же отнять у атома это свойство, то уничтожится всякое различіе между первичными и вторичными свойствами, а атомъ обратится въ ничто.

Итакъ, необходимы новыя начала. Матеріализмъ не можетъ объяснить ни движенія, ни строенія міра, ни сознанія. Это противорѣчія въ высшей степени серьезныя, и они съ особенной ясностью выразились въ древнемъ матеріализмѣ, принципы котораго проведены съ строгой послѣдовательностью.

ГЛАВА IX.

Анаксагоръ и послѣдніе натурфилософы V в.

Анаксагоръ изъ Кладзоменъ близъ Смирны (отъ 500 г. до 428), современникъ Эмпедокла и Левкиппа, впервые насадилъ философію въ Аѳинахъ (40 лѣтъ отъ роду). Онъ имѣлъ весьма значительное вліяніе на аттическое просвѣщеніе, принадлежа къ кружку Перикла, который былъ его ученикомъ, точно такъ же какъ и Еврипидъ. Изъ «Апологіи» Платона (26 D) мы узнаемъ, что въ началѣ IV в. его ученіе было извѣстно всякому образованному аѳинянину, и что книги его можно было купить въ книжной лавкѣ всего за одну драхму. Онъ былъ не только философомъ, но и ученымъ—астрономомъ, геометромъ, истолкователемъ Гомера. Первый философъ, учившій въ Аѳинахъ, онъ первый

подвергся преслѣдованіямъ за свою философію: онъ былъ обвиненъ въ атеизмѣ, заключенъ въ тюрьму и вынужденъ оставить Аѳины. Онъ переселился въ Лампсакъ, гдѣ написалъ свое философское сочиненіе; повидимому, тамъ онъ основалъ особую школу (Eus. praep. evang. X, 14, 13); во всякомъ случаѣ, онъ имѣлъ выдающихся послѣдователей, какъ Архелая, Метродора изъ Хіоса, и Платонъ упоминаетъ о послѣдователяхъ Анаксагора (οἱ Ἀναξαγόρειοι, Kratyl. 409 A). Онъ умеръ въ 428 г. и жители Лампсака поставили ему памятникъ—жертвенникъ, посвященный Уму и Истинѣ.

Замѣчательно, что Аѳины, будучи центромъ умственной жизни Греціи и допуская самую широкую свободу слова (Plat Gorg. 461 E... Ἀθήναζε ἀφικόμενος, οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστιν ἐξουσία τοῦ λέγειν...), вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе другихъ греческихъ государствъ преслѣдовали философію—можетъ быть именно вслѣдствіе ея большого вліянія. Правда. въ судьбѣ Анаксагора большую роль играла его дружба съ Периклемъ, и процессъ философа былъ вызванъ такими же происками враговъ Перикла, какъ и преслѣдованія противъ Фидія и Аспазіи. Еще въ тридцатыхъ годахъ, по предложенію одного изъ ревнителей древняго благочестія (Діопейѳа), были официально запрещены занятія метеорологіей, затѣмъ состоялось изгнаніе Анаксагора. Но преемникъ его Архелай безпрепятственно перенесъ свою дѣятельность въ Аѳины. Въ 424 г. въ своихъ «Облакахъ» Аристофанъ выступаетъ противъ метеорологіи и философіи и въ лицѣ Сократа указываетъ на великую общественную опасность этой новой силы. Затѣмъ Протагоръ былъ изгнанъ изъ Аѳинъ, и «безбожникъ» Діагоръ осужденъ на смерть (415) Наконецъ, въ 399 г. состоялся знаменитый процессъ и казнь Сократа. Аттическая комедія и діалоги Платона достаточно показываютъ, какъ сильно было отрицательное отношеніе къ философіи въ извѣстныхъ кругахъ общества и вмѣстѣ—какъ могущественно было увлеченіе ею. Связь между нею, между просвѣщеніемъ и разложеніемъ прежняго нравственно-религіознаго міросозерцанія была несомнѣнной; но эта связь не всѣми одинаково понималась и оцѣнивалась.

Анаксагоръ—прежде всего физикъ и астрономъ, и его «безбожіе» заключалось въ его метеорологіи—естественномъ объясненіи небесныхъ явленій. Его философія, подобно ученію Эмпедокла и Левкиппа, есть попытка разрѣшить проблему, поставленную элейцами древне-іонійской физикѣ,—объяснить генезисъ и движеніе путемъ признанія множественности элементовъ; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ стремится понять и единство мірозданія, его цѣльность.

Ученіе о матеріи.

Происхожденіе и уничтоженіе сводятся къ сложенію и разложенію множества неизмѣнныхъ, безконечно дѣлимыхъ элементовъ. Вещи смѣшиваются, составляются изъ частей, уже существующихъ, и разлагаются на составныя части. Совокупность сущаго, совокупность вещей не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться, она не можетъ быть ни больше, ни меньше себя самой, ибо вещей не можетъ быть больше совокупности, но совокупность всегда равна (Fr. 5). Если Парменидъ училъ не довѣрять свидѣтельству чувствъ, то Анаксагоръ въ своемъ стремленіи объяснить явленія по необходимости обращается къ ихъ свидѣтельству и, какъ того требовалъ Мелиссъ, переноситъ понятіе вѣчности и неизмѣнности на самыя чувственныя качества вещей, превращая ихъ въ матеріальные элементы. Развитіе или качественное измѣненіе, происхожденіе чего-либо такого, чего не было, или уничтоженіе (переходъ отъ небытія къ бытію и обратно) представляется ему столь же немыслимымъ, какъ и Эмпедоклу, который, повидимому, ранѣе его написалъ свою поэму, хотя и былъ моложе его (Arist. Met. I, 3, 984 a 12). Какъ могъ бы волосъ вырасти изъ того, что не есть волосъ, или мясо изъ того, что не есть мясо (10)? Никакихъ новыхъ «вещей» или веществъ возникать не можетъ, и никакія дѣйствительно существующія вещества не могутъ уничтожаться: то, что есть, не можетъ перестать быть (3). «Греки неправильно говорятъ о происхожденіи и уничтоженіи, ибо никакая вещь не происходитъ и не уничтожается, но смѣшивается и отдѣляется изъ существующихъ вещей. И такимъ образомъ правильно было бы называть происхожденіе смѣшеніемъ (соединеніемъ), а уничтоженіе—раздѣленіемъ» (fr. 17). Видимыя качественныя измѣненія сводятся, слѣдовательно, къ *перерасположенію* неизмѣнныхъ элементовъ.

Каковы же эти изначальные элементы Анаксагора? Стихіи его предшественниковъ, стихіи Эмпедокла являются ему не простыми, а сложными тѣлами, на что указываетъ разнообразіе тѣхъ «вещей», которыя изъ нихъ происходятъ. Очевидно, каждая изъ такихъ стихій заключаетъ въ себѣ множество разнообразныхъ, качественно-опредѣленныхъ элементовъ, изъ которыхъ впослѣдствіи слагаются отдѣльныя существа или вещи. Каждая изъ такихъ стихій есть такимъ образомъ не элементъ, а сложная *смѣсь* безконечнаго множества разнородныхъ элементовъ. Первоначальнымъ состояніемъ вещества Анаксагору и является поэтому *смѣсь* (μῖγμα), въ которой всѣ «вещи» находились въ полномъ и совершенномъ смѣшеніи: въ ней «всѣ вещи были вмѣстѣ, без-

конечныя и по множеству и по малости, ибо и малое было безконечно. И, когда всѣ вещи были вмѣстѣ, ничто не могло быть различимо вслѣдствіе (безконечно) малой величины. Ибо надо всѣмъ преобладалъ воздухъ и эѳиръ, будучи безпредѣльны и тотъ и другой, такъ какъ изо всѣхъ вещей они суть наибольшія и по множеству, и по величинѣ» (fr. 1).

Такимъ образомъ мы имѣемъ нѣсколько видоизмѣненное представленіе о «безпредѣльномъ» Анаксимандра, которое также заключало въ себѣ стихійныя противоположности, соотвѣтствующія «воздуху» и «эѳиру», и изъ котораго также выдѣляются всѣ вещи. При этомъ однако воздухъ и эѳиръ тоже выдѣляются изъ окружающей ихъ безконечности (2). Эта послѣдняя характеризуется какъ *смѣсь безконечно-малыхъ*, смѣсь всего или просто «все вмѣстѣ»—конкретный образъ для отвлеченнаго понятія о совокупности, единствѣ сущаго. При помощи этого представленія Анаксагоръ стремится примирить единство матеріи съ множественностью элементовъ.

Видимое разнообразіе и множество вещей обусловливается простымъ выдѣленіемъ изъ смѣси и послѣдующимъ соединеніемъ однородныхъ частицъ между собою въ мірообразовательномъ процессѣ, вызванномъ *движеніемъ*. Но раздѣленіе или выдѣленіе частицъ всегда только относительно и никогда не можетъ быть полнымъ вслѣдствіе безконечно-малой величины изначально смѣшанныхъ частей, которыя въ свою очередь дѣлимы до безконечности. Въ безконечномъ нѣтъ ничего абсолютно-малаго, что не было бы дѣлимо на мельчайшія части, такъ же какъ нѣтъ ничего абсолютно великаго, и каждая вещь взятая сама по себѣ и велика, и мала (3). «И такъ какъ части великаго и части малаго равны по количеству (и тѣ и другія безконечно-многи), то, слѣдовательно, во всемъ есть часть всего, и ничто не можетъ существовать отдѣльно, но все причастно части всего. Такъ какъ не можетъ существовать нѣчто абсолютно-малое, то оно не можетъ выдѣлиться и стать само по себѣ, но какъ въ началѣ, такъ и теперь все должно быть вмѣстѣ; и во всѣхъ выдѣлившихся вещахъ содержатся многія (вещества), и притомъ въ равномъ (т.-е. безконечномъ) количествѣ какъ въ большихъ, такъ и въ малыхъ» (6). «То, что заключается въ единомъ мірозданіи, не можетъ быть расторгнуто на отдѣльныя другъ отъ друга части или отрублено топоромъ—ни теплое отъ холоднаго, ни холодное отъ теплаго» (8).

При помощи этой теоріи Анаксагоръ пытается примирить единство и неизмѣнность сущаго съ множествомъ вещей, выдѣляющихся изъ безпредѣльнаго: единство не нарушается, все всегда остается во всемъ,

и притомъ въ безконечномъ количествѣ, и никакимъ топоромъ этого единства разрубить нельзя. Этимъ же объясняется и проблема генезиса и измѣненія. происхожденія: «видя, что любая вещь возникаетъ изъ любой вещи» (облака изъ воздуха, вода изъ облаковъ, земля изъ воды, камни изъ земли, а изъ камней высѣкается огонь), Анаксагоръ пришелъ къ заключенію, что каждая частица вещества есть такая же «смѣсь», какъ и цѣлое, представляетъ смѣсь «подобно цѣлому» (Arist. Phys. III, 4, 203 a 19, и Коммептарій Симпликія къ этому мѣсту, 460, 4). Вотъ почему «волосъ можетъ вырасти» изъ нашей кожи или различныя растенія вырастать изъ земли, и почему одна и та же пища, напр., хлѣбъ, можетъ питать всѣ различныя части нашего тѣла и претворяться въ эти различныя части—мясо, мышцы, жилы, волосы, ногти и проч. «Анаксагоръ пришелъ къ этой мысли, считая, что ничто не происходитъ изъ небытія, и что все питается *подобнымъ*»—посредствомъ ассимиляціи подобныхъ частей: «во всемъ есть часть всего» (11)—какъ въ сѣмени, въ которомъ заключаются всѣ части организма. Всѣ вещи содержатся въ цѣломъ, и въ каждой содержится все. И тѣмъ не менѣе эти «вещи» различны, хотя и не различимы въ первоначальной смѣси, вслѣдствіе безконечнаго множества и безконечномалой величины. Процессъ движенія, охватывающій смѣсь, производитъ въ ней извѣстную дифференціацію и сегрегацію подобныхъ другъ другу частей—холодныхъ и теплыхъ, болѣе тонкихъ и болѣе плотныхъ, влажныхъ и сухихъ, которыя собираются, какъ бы сортируясь и отвѣиваясь вмѣстѣ. Вещи, состоящія изъ «подобныхъ частей» (ὁμοιομερῆ), получаютъ названіе по преобладанію въ нихъ того или другого вещества, и тѣмъ не менѣе каждая изъ этихъ невидимыхъ частицъ, подобно цѣлой смѣси, содержитъ въ себѣ все—не только безконечность всѣхъ вещей, но «безконечность въ безконечной степени» (Simpl. ad Phys. 460, 4).

Нельзя сказать, чтобы эта субтильная и остроумная гипотеза отличалась большою ясностью: если во всемъ есть части всего, и притомъ въ равномъ безконечно-безконечномъ количествѣ (fr. 3 и 6), то не совсѣмъ понятно, какимъ образомъ возможно хотя бы относительное выдѣленіе качественно опредѣленныхъ элементовъ, *преобладаніе* частицъ того или другого вещества, чѣмъ во всякомъ случаѣ по видимости нарушается количественное равенство. Анаксагоръ называлъ свои частицы «сѣменами» вещей, Аристотель называлъ ихъ «гомойомеріями», или «подобночастными»—терминъ, принадлежащій, быть можетъ, и

самому Анаксагору, вопреки мнѣнію большинства критиковъ [1]). Дѣйствительно, всѣ, хотя бы и различныя, мельчайшія части вещества, являются подобночастными» съ точки зрѣнія Анаксагора.

Ученіе объ Умѣ или духовномъ началѣ.

Подобно Эмпедоклу, Анаксагоръ отдѣлилъ движущую силу отъ матеріи. Эта сила не присуща элементамъ внутренно, но стоитъ внѣ ихъ. Анаксагоръ опредѣляетъ ее, какъ мировой Духъ или Умъ (Νοῦς). Разъ изъ матеріальныхъ свойствъ и причинъ необъяснимо движеніе, за начало движенія нужно признать нематеріальную причину. Аристотель говоритъ, что первые физики признавали еще одни матеріальныя начала: то, изъ чего все возникаетъ, во что все разрѣшается, было для нихъ началомъ всего сущаго. «Но самое существо дѣла указало философамъ путь и побудило ихъ къ дальнѣйшимъ изслѣдованіямъ; ибо если даже всякій генезисъ и уничтоженіе происходитъ изъ чего-либо, изъ одного или многихъ (вещественныхъ началъ), то спрашивается: почему это такъ, и какая причина этого процесса. Субстратъ измѣненія (то, что измѣняется) не можетъ быть самъ причиной своего измѣненія... Дерево не дѣлаетъ само себя кроватью, мѣдь не дѣлается сама отъ себя статуей, но нѣчто другое есть причина этого измѣненія. Изысканіе же этой причины есть изслѣдованіе другого (нематеріальнаго) начала» (Met. I, 3). Элейцы не разрѣшали проблемы генезиса, они разрубали ее, отрицая дѣйствительность движенія, какъ ложнаго и кажущагося; а чтобы объяснить его хотя бы въ области явленія, они все же должны были признать *два* начала—косное и дѣятельное. Далѣе, при изложеніи ученія атомистовъ, мы видѣли, что самое движеніе необъяснимо изъ однихъ «чисто матеріальныхъ» свойствъ тѣла, и что атомисты, признавая его случайнымъ, отказываются отъ объясненія. Анаксагоръ изгоняетъ этотъ принципъ случайности: то, что другіе философы называли случайностью, является ему лишь неизвѣстною причиной (Aet. I, 29, 7). Мы естественно связываемъ представленіе о движеніи съ представленіемъ о матеріи, но на дѣлѣ это еще не даетъ намъ права видѣть въ матеріи причину движенія. Каждое движущееся тѣло передаетъ другимъ тѣламъ, съ которыми оно сталкивается, часть своего движенія, и такимъ образомъ всякое наблюдаемое нами движеніе не есть начальное, а передаточное,—нигдѣ въ вещахъ мы не на-

---

[1]) Шлейермахера, Целлера, Бёрнета и другихъ; новѣйшее исключеніе составляетъ Гомперцъ (I, 446), хотя его основанія не особенно убѣдительны.

блюдаемъ начала движенія, ибо каждое изъ нихъ обусловлено предшествующимъ движеніемъ. Анаксагоръ ищетъ общей и первой причины движенія, т.-е. такой, которая, не будучи обусловлена предшествующимъ движеніемъ или внѣшнимъ толчкомъ, обусловливала бы начало всего движенія, его сохраненіе, его возрастаніе—движеніе, какъ таковое. Такое начало, не будучи чѣмъ-либо движимымъ, подверженнымъ внѣшнему воздѣйствію или толчку, есть начало *невещественное* или, другими словами,—духовное начало.

Въ природѣ нѣкоторыя тѣла движутся въ силу внѣшней необходимости, внѣшняго толчка; другія, повидимому, сами имѣютъ способность начинать движенія: это—живыя существа, совершающія произвольныя, цѣлесообразныя движенія. Мы находимъ въ себѣ самихъ истинное начало и причину своихъ дѣйствій или движеній, и это начало заключается не въ нашемъ тѣлѣ, а въ нашемъ умѣ, нашей мысли или сознаніи, которымъ опредѣляются эти дѣйствія Вотъ единственный для насъ случай наблюдать дѣйствительное начало движенія. Затѣмъ слѣдуетъ второе важнѣйшее соображеніе: если самое движеніе не случайно, то не случайно и мірозданіе, являющееся его результатомъ. Не случайно его единство, его закономѣрность. Движеніе, наблюдаемое нами во вселенной, не есть хаотическое и безпорядочное; астрономія показываетъ его математическую правильность, и въ связи съ закономѣрнымъ движеніемъ неба стоитъ вся жизнь природы, происхожденіе и уничтоженіе всѣхъ существъ. Процессъ генезиса вселенной, поступательное движеніе отъ хаотической смѣси къ космосу, къ живому мірозданію есть разумный процессъ, и движеніе, которое приводитъ къ дифференціаціи элементовъ и затѣмъ соединяетъ ихъ въ одно стройное сложное цѣлое, есть *разумное* движеніе.

Эти соображенія, послѣднее въ особенности, заставили Анаксагора признать духъ или Умъ (Νοῦς) началомъ движенія. Онъ все движетъ, устрояетъ и оживляетъ, проникая всюду. Опредѣленія его крайне просты и прямо противоположны опредѣленіямъ вещества. Въ противоположность косному веществу Духъ безконеченъ (ἄπειρον), дѣятеленъ всецѣло и не бываетъ пассивнымъ предметомъ дѣйствія (ἀπαθής); Аристотель приписываетъ ему неподвижность (Phys. VIII, 5, 256 b 25), во всякомъ случаѣ онъ не можетъ быть чѣмъ-либо движимымъ извнѣ, поскольку онъ безусловно отрѣшенъ отъ вещества и «ни съ чѣмъ не смѣшивается» (ἀμιγής, μέμικται οὐδενί). Безконечность, простота, чистота, разумность и мощь составляютъ особенности его природы: онъ проникаетъ всюду, вѣдаетъ все, зиждетъ все—онъ «автократоръ», самодержецъ.

«Всѣ прочія вещи имѣютъ въ себѣ часть всего, Умъ же безпредѣленъ, самовластенъ и не смѣшанъ ни съ какою вещью, но пребываетъ одинъ самъ по себѣ. Ибо если бы онъ не былъ самъ по себѣ и примѣшивался бы чему-либо другому, онъ былъ бы причастенъ всѣмъ вещамъ,—разъ онъ былъ бы примѣшанъ хоть чему-нибудь: ибо во всемъ есть часть всего, какъ сказано было ранѣе. И въ такомъ случаѣ примѣсь мѣшала бы ему господствовать надъ каждою вещью такимъ образомъ, какъ онъ это можетъ, будучи одинъ самъ по себѣ. Ибо онъ есть легчайшее изъ всѣхъ вещей и чистѣйшее и обладаетъ всяческимъ вѣдѣніемъ обо всемъ и величайшею мощью. И все, что только имѣетъ душу, большое и малое,—всѣмъ этимъ владычествуетъ Умъ. И всѣмъ круговращеніемъ вселенной онъ владычествовалъ, такъ что онъ положилъ начало этому круговороту. Круговоротъ сперва начался съ малаго, теперь онъ охватываетъ большее и охватитъ еще большее (еще большую массу вещества). И все смѣшанное и все, что различается и отдѣляется (изъ первоначальной смѣси),—все позналъ Умъ. И все, что только будетъ и что было прежде, тогда какъ теперь его нѣтъ, и все, что ни есть,—все устроилъ Умъ, точно такъ же, какъ онъ устроилъ и самое круговращеніе, которое совершаютъ нынѣ звѣзды, солнце, луна и выдѣляющіяся (массы) воздуха и эѳира. Это вращеніе и было причиной ихъ выдѣленія. И отдѣляется отъ тонкаго плотное, отъ холоднаго теплое, отъ темнаго свѣтлое, отъ влажнаго сухое. И есть множество частей множества (веществъ). Но ничто не отдѣляется и не раздѣляется отъ другого вполнѣ, кромѣ Ума. Всякій же Умъ одинаковъ—все равно большій или меньшій (всѣ умы—однородны). Кромѣ него нѣтъ ничего, что было бы одинаково (вполнѣ подобно) другому, но то, чего всего болѣе находится въ данной вещи, то, что въ ней всего болѣе ясно различимо,—то и составляетъ сущность данной единичной вещи» (напр., золото, кость и пр.) (fr. 12).

Итакъ, Умъ Анаксагора есть прежде всего космологическая и астрономическая гипотеза, безъ которой философъ не могъ объяснить себѣ движеніе небесъ въ его закономѣрной правильности. Это движеніе или «круговоротъ» (περιχώρησις въ отличіе отъ «вихря» Левкиппа) разсматривается имъ и какъ причина дифференціаціи вещества. Древніе нерѣдко признавали небесныя тѣла живыми и божественными, объясняя себѣ ихъ движеніе. Анаксагоръ видитъ въ нихъ чисто матеріальныя массы или раскаленные камни, подобные метеориту, упавшему въ Эгосъ Потамосѣ (въ 469 г.), и отличаетъ отъ нихъ Разумное начало. Но Умъ признается имъ только для того, чтобы объяснить начало движенія въ качествѣ механическаго агента: онъ играетъ роль локо-

мобиля вселенной. Въ Фэдонѣ Платона Сократъ разсказываетъ, какъ онъ разочаровался въ Анаксагорѣ (97 B sq.). Узнавъ, что Анаксагоръ признаетъ началомъ Разумъ, онъ думалъ найти у него *телеологическое* объясненіе міра, т.-е. объясненіе его изъ цѣлей этого Разума; на дѣлѣ оказалось, что Анаксагоръ «не дѣлаетъ изъ Ума никакого употребленія», а все объясняетъ изъ чисто-матеріальныхъ причинъ,— все равно, какъ если бы кто призналъ, что Сократъ движется потому, что у него есть разумъ, и сталъ бы объяснять всѣ его поступки не изъ разумныхъ цѣлей, а изъ физическаго строенія его тѣла.

Самое *происхожденіе міра* Анаксагоръ представлялъ себѣ слѣдующимъ образомъ.

Первоначально всѣ вещи находились въ безразличной «смѣси». Но Умъ породилъ въ ней тотъ круговоротъ, который мы продолжаемъ наблюдать въ видимомъ вращеніи неба. Это движеніе, такъ же какъ у Эмпедокла, распространяется постепенно на сосѣднія части вещества, захватывая ихъ все болѣе и болѣе, и своею быстротою вызываетъ раздѣленіе и механическую сортировку движущихся частицъ: тонкія, свѣтлыя, теплыя соединились и оттѣснились къ окружности, образуя эѳиръ, а влажныя, холодныя, темныя и плотныя собрались къ центру и образовали воздухъ, изъ котораго затѣмъ послѣдовательно выдѣлилась вода, изъ воды земля, а изъ земли застыли камни. Процессъ выдѣленія воздуха и эѳира изъ безконечности, окружающей міръ, продолжается точно такъ же, какъ и разрастающееся движеніе, вызываемое вездѣ присутствующимъ вѣчнымъ Умомъ (fr. 2 и 14). Отдѣльныя каменныя глыбы оторвались отъ земли силою совершающагося вокругъ нея круговорота; унесенныя, отброшенныя въ эѳиръ, онѣ сами пришли во вращеніе и раскалились его быстротою. Онѣ сдѣлались небесными тѣлами, испускающими свѣтъ и теплоту. Солнце и луна, находящіяся ниже ихъ, суть такіе же камни—больше метеориты. Такъ, солнце «во много разъ больше Пелопоннеса», а луна подобна землѣ. Всѣ свѣтила, хотя и имѣютъ собственный свѣтъ и теплоту, но лишь въ слабой степени, а потому заимствуютъ ихъ отъ солнца. Анаксагоръ правильно понялъ и солнечныя затменія, объясняя ихъ тѣмъ, что луна, будучи ближе къ землѣ, иногда становится между нею и солнцемъ. Лунныя затменія объясняются частью земною тѣнью, частью присутствіемъ особыхъ невидимыхъ намъ темныхъ тѣлъ между луной и землею. Земля есть плоскій цилиндръ, который поддерживается на воздухѣ, находящемся подъ нею; она закрываетъ ему выходъ вверхъ, между тѣмъ какъ быстрота небеснаго круговорота мѣшаетъ ему разсѣяться въ стороны,—воззрѣніе, которое приближаетъ Анаксагора къ

старой милетской школѣ (въ противоположность италійскому ученію о круглой формѣ земли). Вокругъ земли движутся небесныя тѣла. Сначала они описывали круги въ горизонтальномъ направленіи надъ землею (ср. Анаксимена), но затѣмъ произошло наклоненіе оси вращенія, вслѣдствіе чего они заходятъ подъ землю. Эта космографія во многихъ деталяхъ напоминаетъ ученіе Анаксимандра и Анаксимена—плоская форма земли, носящейся въ воздухѣ, признаніе темныхъ тѣлъ между землей и луною, объясненіе солнцестояній и годичнаго обращенія солнца при помощи сопротивленія воздуха, одинаковое объясненіе грома, молніи, вѣтровъ и землетрясеній—все это служитъ доказательствомъ несомнѣнной связи съ ранней милетской школой. Вмѣстѣ съ тѣмъ Анаксагоръ признаетъ и множество міровъ, образуемыхъ въ безпредѣльности вездѣсущимъ «умнымъ началомъ», при чемъ онъ, повидимому, считаетъ эти міры обитаемыми и подобными нашему (4),—воззрѣніе, усвоенное также и Левкиппомъ.

Существуетъ и связь въ ученіи о происхожденіи органическихъ существъ. Земля, выдѣлившаяся изъ воды, постепенно высыхала и отвердѣвала. Изъ первоначальнаго ила, оплодотвореннаго сѣменами, занесенными изъ воздушной массы вмѣстѣ съ дождевою водою, выросли растенія, и подобнымъ же образомъ возникли и животныя (сначала въ водѣ, какъ у Анаксимандра; см. Hipp. Refut. I, 8, 12; Dox. 563).

«Во всемъ есть часть всего кромѣ Ума, но есть вещи, въ которыхъ присутствуетъ и Умъ» (11). Это—одушевленныя существа, къ которымъ Анаксагоръ причисляетъ и растенія ([Arist.] de plant. I, 1, 815 a 15): «все, что имѣетъ душу», отъ мала до велика приводится въ движеніе умомъ (fr. 12; D. 331, 8). Но замѣчательно, что и здѣсь, умственное превосходство однихъ животныхъ надъ другими объясняется не изъ особенностей «Ума» ихъ: какъ мы видѣли, онъ во всемъ «одинаковъ»—въ великомъ и въ маломъ, въ высшихъ и низшихъ животныхъ; различія въ *разумности* (φρόνησις) объясняются не различіемъ «умнаго начала» (Νοῦς), а различіями физическаго строенія, совершенствомъ органовъ чувствъ—такъ, человѣкъ есть мудрѣйшее изъ животныхъ не потому, чтобы въ немъ былъ другой не «одинаковый» *нус*, или Умъ, а потому, что онъ обладаетъ совершеннѣйшимъ изъ органовъ—человѣческой *рукою*.

Хотя Θеофрастъ и говоритъ, что Анаксагоръ «пріобщился философіи Анаксимена» (Dox. 478), но по хронологическимъ основаніямъ его никоимъ образомъ нельзя считать ученикомъ этого послѣдняго представителя милетской школы. И тѣмъ не менѣе его собственное ученіе представляетъ развитіе основной идеи Анаксимандра—развитіе, на кое

торомъ отражается вѣковая работа философской и научной мысли. Новое начало, которое вносится нашимъ философомъ,—Умъ или Духъ—знаменуетъ собою переходъ къ другому періоду умозрѣнія, когда мысль переселась отъ физики къ идеальнымъ началамъ. Но Умъ Анаксагора, какъ это особенно ясно видно изъ приведенной полемики «Фэдона», есть все еще лишь физическое начало: оно несомнѣнно *невещественно* и опредѣляется по противоположности веществу; но Анаксагоръ не находилъ еще и терминовъ, чтобы выразить эту мысль, и называетъ свой Умъ «легчайшимъ и чистѣйшимъ изъ всѣхъ вещей» (12), что не должно, однако, вводить насъ въ заблужденіе. Но путь къ философіи Духа, или «умнаго начала» лежалъ не въ физикѣ.

Діогенъ Аполлонійскій.

Космологическое умозрѣніе или натурфилософія VI и V вѣка не пришла, да и не могла прійти къ одному общему согласному результату. Ея «начала» оставались въ концѣ концовъ противорѣчивыми и бездоказательными гипотезами, что и повело къ ея паденію и разложенію, послѣ ряда попытокъ согласованія и примиренія. Такъ, пиѳагореецъ Гиппасъ, о которомъ мы уже говорили, стремится сочетать ученіе Гераклита съ пиѳагорейскимъ ученіемъ, а впослѣдствіи даже были, повидимому, попытки соединенія пиѳагорейства съ атомистикой (Экфантъ Сиракузскій, который, впрочемъ, относится вѣроятно къ IV в.). Если младшіе физики, какъ Эмпедоклъ, Анаксагоръ, атомисты, стремятся примирить элейское ученіе о «неизмѣнномъ сущемъ» съ «множествомъ и движеніемъ», то во второй половинѣ V вѣка мы находимъ попытки примиренія новыхъ ученій съ старинымъ іонійскимъ монизмомъ. Такъ, нѣкій Гиппонъ, котораго осмѣиваютъ комики, и о которомъ пренебрежительно отзывается Аристотель (Met. I, 3, 984 a 3), возвращается къ Ѳалесу, признавая началомъ всего воду, или «влажное» начало, питающее собою все; оно образуетъ изъ себя другія стихіи—«холодное» и «теплое» (огонь), или страдательное и дѣятельное начало. Другіе, какъ Діогенъ Аполлонійскій и Архелай, ученикъ Анаксагора, пытаются еще ближе этого послѣдняго подойти къ ученію Анаксимена: если въ первобытной «смѣси» Анаксагора преобладаетъ воздухъ и эѳиръ (fr. 1), и если самый Разумъ, или Духъ, опредѣляется у него какъ «легчайшее и чистѣйшее изъ всѣхъ вещей» (12), то вѣдь, съ другой стороны, и Анаксименъ опредѣлялъ свой «воздухъ» какъ вещество «близкое къ безплотному» (fr. 2), управляющее вселенною и одушевляющее ее, какъ душа—наше тѣло.

«По моему мнѣнію», говоритъ Діогенъ въ своемъ сочиненіи о природѣ (fr. 2), «всѣ существующія вещи суть измѣненія одного и того же (стихійнаго начала) и суть одно и то же; и это совершенно ясно. Ибо если бы то, что входитъ въ составъ мірозданія, земля, воздухъ, вода и огонь и все прочее, что является сущимъ въ этомъ мірозданіи, если бы что-либо изъ этого было другимъ отличнымъ отъ другого, т.-е. другимъ по собственной своей природѣ, и не было бы тожественнымъ при своихъ многообразныхъ превращеніяхъ или измѣненіяхъ, то не могло бы быть взаимнаго смѣшенія и не могло бы быть ни пользы, ни вреда отъ одного другому (*не было бы ни взаимодѣйствія, ни противодѣйствія, ни обмѣна*), не могло бы, напримѣръ, растеніе расти изъ земли, не могло бы произойти животное или что-либо другое, если бы оно не было тожественно по составу. И всѣ эти вещи, принимая то тотъ, то другой видъ, измѣняются изъ одного и того же начала и вновь возвращаются въ то же самое».

Такимъ образомъ философъ возвращается къ монизму отъ множества элементовъ Эмпедокла, атомистовъ и Анаксагора. Единое стихійное начало надѣляется разумностью, ибо помимо нея оно не могло бы быть распредѣлено закономѣрно и цѣлесообразно (3); люди и прочія животныя живутъ дыханіемъ воздуха, который и служитъ имъ душою и разумностью, и, когда они его лишаются, они умираютъ и теряютъ сознаніе (4). «Итакъ, по моему мнѣнію, (стихійное начало) обладающее разумностью есть то, что люди называютъ воздухомъ, и оно-то всѣмъ правитъ и обладаетъ. Ибо оно именно и есть богъ, какъ я полагаю, вездѣ присутствующій, все устрояющій, сущій во всемъ. И нѣтъ ничего такого, что бы не было ему причастно. Но ни единая вещь не причастна ему одинаково съ другими: есть много различныхъ видоизмѣненій и самого воздуха и разумной силы. Основное начало многообразно—то теплѣе, то холоднѣе, то суше, то влажнѣе, то неустойчивѣе и болѣе быстро подвижно, и въ немъ есть многія другія разновидности вкуса и окраски. И у всѣхъ живыхъ существъ душа есть одно и то же, т.-е. воздухъ болѣе теплый, нежели тотъ внѣшній воздухъ, въ которомъ мы находимся, хотя и гораздо болѣе холодный, нежели тотъ, который находится близъ солнца. Но эта теплота не одинакова ни у одного изъ животныхъ (да и у людей тоже—по сравненію другъ съ другомъ): она различна, хотя и въ небольшой степени, настолько, что они подобны другъ другу, хотя, конечно, ничто изъ того, что подвержено измѣненію, не можетъ быть совершенно подобно чему-либо другому, пока оно не станетъ тожественнымъ. И такъ какъ способы измѣненія, присущіе *первоначалу*, многообразны, то и жи-

вотныя также многочисленны и несходны между собою ни по виду, ни по образу жизни, ни по разумности, вслѣдствіе множества формъ измѣненія. И однако все и живетъ, и видитъ, и слышитъ однимъ и тѣмъ же и прочее разумѣніе имѣетъ отъ него же» (5).

Элементарное начало есть «вѣчное и безсмертное тѣло» (7): оно «велико и мощно, вѣчно и безсмертно и многое вѣдаетъ» (8), и всѣ отдѣльныя вещи возникаютъ изъ него посредствомъ *уплотненія* (или охлажденія) и *разрѣженія* (согрѣванія). Такъ произошли небесныя тѣла и море, изъ котораго образовалась постепенно высыхавшая земля. Въ дальнѣйшемъ развитіи своей физики Діогенъ, какъ и въ основныхъ началахъ, является *эклектикомъ*, заимствуя отдѣльныя подробности не только у Анаксагора, но и у Эмпедокла и Левкиппа (ученіе о «вихрѣ» при образованіи міра, ученіе о зрительныхъ воспріятіяхъ), а также и отъ нѣкоторыхъ медиковъ: его чрезвычайно занимаетъ физіологія человѣка.

Монизмъ Діогена представляетъ по сравненію съ ученіемъ Анаксагора извѣстный шагъ назадъ, но самое обоснованіе этого монизма (какъ условіе взаимодѣйствія) мы снова встрѣчаемъ впослѣдствіи у стоиковъ.

Архелай, ученикъ и преемникъ Анаксагора, родомъ изъ Аѳинъ или изъ Милета, также приближается къ Діогену. Повидимому онъ признавалъ тѣ же начала, что Анаксагоръ, но первоначальной формой смѣси является ему *воздухъ*, которому *непосредственно* присуще «умное начало». Изъ этого воздуха выдѣляются прежде всего «теплое и холодное»,—одно дѣятельное, другое пассивное, приводимое въ движеніе первымъ—черта, повторяющаяся съ замѣчательнымъ постоянствомъ отъ Анаксимандра (черезъ Парменида) до Анаксагора и его преемниковъ.

Умозрительная натурфилософія, разлагавшаяся во внутреннихъ противорѣчіяхъ и уступившая мѣсто *нравственной* философіи Сократа и его преемниковъ, встрѣтила въ V вѣкѣ новыхъ критиковъ и противниковъ въ лицѣ врачей—*Гиппократа* и его школы.

Намъ неизвѣстны первые шаги греческой медицины, но имена греческихъ врачей и хирурговъ встрѣчаются намъ уже съ VII в. Таковъ кротонецъ врачъ Демокедъ, современникъ Дарія (621—585) и его лейбъ-медикъ, получавшій баснословное по тому времени содержаніе отъ приглашавшихъ его греческихъ городовъ (Herod. III, 125). Мы уже говорили объ Алкмеонѣ, другомъ кротонскомъ врачѣ временъ Пиѳагора, о южно-италійской и сицилійской школѣ врачей (см. выше, стр. 100 и 145). Такія школы существовали, помимо Кротона и Сици-

лiи, въ Киренѣ, Кипрѣ, Книдосѣ, Косѣ, и мы знаемъ многія имена ихъ представителей. Всѣхъ ихъ затмилъ Гиппократъ изъ Коса, но въ собраніи его сочиненій, которое существовало уже въ началѣ IV в., сохранилось подъ его именемъ много трактатовъ другихъ медиковъ не только близкихъ къ нему, но и принадлежащихъ другой школѣ (книдской).

Греческая медицина развивалась путемъ накопленія множества эмпирическихъ знаній въ области анатоміи, діагностики, терапіи, гигіены, хирургической техники, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ ней съ раннихъ поръ—со временъ Алкмеона во всякомъ случаѣ—сказывается стремленіе къ общей теоретической наукѣ о человѣческомъ организмѣ, къ общей физіологіи и патологіи. Поэтому она не могла не испытать на себѣ вліяніе философскаго умозрительнаго естествовѣдѣнія. Нѣкоторые врачи, какъ Алкмеонъ, были самостоятельными мыслителями, а съ другой стороны, и нѣкоторые философы, стремившіеся обнять всѣ области человѣческаго знанія, дѣятельно занимались медициной—какъ Филолай или Эмпедоклъ, оказавшій значительное вліяніе на сицилійскую и италійскую школу, или, наконецъ, Демокритъ, Гиппонъ, Діогенъ Аполлонійскій. Мы уже видѣли отчасти, въ чемъ состояло философское вліяніе. Ученіе о равновѣсіи или гармоніи противоположныхъ началъ, главнымъ образомъ «теплаго» и «холоднаго», «влажнаго» и «сухого», вступаетъ въ свои права со временъ Алкмеона; «гуморальное» ученіе о нормальномъ соотношеніи четырехъ основныхъ жидкостей (крови, флегмы, желтой и черной желчи), послужившее основой ученія о четырехъ темпераментахъ (сангвиническомъ, флегматическомъ, холерическомъ и меланхолическомъ), повидимому, ведетъ свое начало изъ сицилійской школы, такъ же какъ и Эмпедоклово ученіе о четырехъ стихіяхъ. Мысль Гераклита объ аналогіи между природою человѣческаго организма и природой мірового цѣлаго, о единствѣ физіологическаго процесса въ природѣ и въ человѣкѣ также нашла отголосокъ въ трактатѣ «о діэтѣ», вошедшемъ въ собраніе сочиненій Гиппократа, но принадлежащемъ, повидимому, книдской школѣ; трактатъ этотъ представляетъ несомнѣнное *подражаніе* Гераклиту, интересное для изученія самого ефесскаго философа (Diels, Fr. § 12 C 1, p. 85—8). Приблизительно съ половины V в. въ медицинѣ усиливается натурфилософское теченіе и вызываетъ реакцію со стороны «отца медицины», «великаго» Гиппократа (род. 460 г. на о-вѣ Косѣ), величайшаго изъ древнихъ врачей, создавшаго многочисленную школу. «Медицина издревле обладаетъ твердо проложеннымъ путемъ, слѣдуя которому она въ теченіе долгаго времени сдѣлала свои многочисленныя и прекрасныя

открытія; и остальное будетъ открыто, если люди достаточно способные и знающіе то, что было до сихъ поръ открыто, будутъ вести далѣе свои изысканія, отправляясь отъ этого пути. Если же кто признаетъ все это негоднымъ и отвергаетъ и предполагаетъ вести изслѣдованія инымъ путемъ и другими способами и утверждаетъ, что онъ открылъ что-либо,—онъ обманутъ и обманываетъ самъ себя, ибо это невозможно». Старый, плодотворный путь есть путь эмпиріи—опыта, или, точнѣе, самаго широкаго наблюденія. И надо сказать, что этимъ путемъ греческими медиками было дѣйствительно открыто много цѣннаго какъ въ области діагностики, такъ и въ области діэтетики, найдено много цѣлебныхъ средствъ, установлено много раціональныхъ гигіеническихъ правилъ, усовершенствована хирургическая техника. Время для научной общей патологіи еще не наступило. «Въ явномъ заблужденіи находятся всѣ тѣ, кто пытались разсуждать или писать о медицинѣ и при этомъ исходили изъ какой-либо единой гипотезы о «тепломъ» и «холодномъ», или «влажномъ» и «сухомъ» или еще какой кому угодно, сводя болѣзнь и смерть къ одной основной причинѣ, и притомъ одной и той же для всѣхъ,—къ одному или двумъ началамъ; и прежде всего они заслуживаютъ порицанія потому, что они говорятъ объ искусствѣ разработанномъ и пользующемся высокимъ уваженіемъ». Гиппократъ протестуетъ противъ этого неуваженія къ вѣковому опыту, къ опытному пути и противъ мнимаго зданія, достигаемаго при помощи безсодержательныхъ натурфилософскихъ схемъ въ родѣ излюбленнаго «теплаго» и «холоднаго». Врачъ не знаетъ «холоднаго» вообще или «теплаго» вообще: онъ можетъ знать многія и различныя прохладительныя, охлаждающія или согрѣвающія средства, дѣйствія которыхъ весьма различны. Никакой врачъ не можетъ прописать больному «теплое» вообще. И какъ онъ долженъ специфицировать средство, такъ онъ долженъ индивидуализировать каждый случай. Этого мало, точное знаніе требуетъ не только правильнаго качественнаго опредѣленія, но и количественнаго измѣренія: конечною цѣлью должна быть *мѣра*, хотя Гиппократъ и не видитъ объективной мѣрки, помимо тѣлеснаго ощущенія, которая могла бы служить ему для точнаго опредѣленія *мѣры, вѣса и числа*. Поэтому заслуживаетъ похвалы уже тотъ врачъ, который дѣлаетъ немного ошибокъ, т.-е. достигаетъ приблизительнаго эмпирическаго знанія. «Нѣкоторые врачи и софисты утверждаютъ, что нельзя разумѣть медицины, если не знать, что такое человѣкъ: въ этомъ долженъ быть свѣдущъ тотъ, кто желаетъ правильно лѣчить людей. Эти разсужденія ихъ имѣютъ въ виду философію, какъ ее разрабатывали Эмпедоклъ и другіе, писавшіе о

природѣ, о томъ, что̀ есть человѣкъ по существу своему, какъ онъ возникъ впервые, какъ сложились другъ съ другомъ его части. Но мнѣ кажется, что все въ этомъ родѣ, что̀ было сказано или написано о природѣ врачомъ ли или софистомъ, относится менѣе къ области медицины, чѣмъ къ области живописи. Напротивъ того, я думаю, что достовѣрное знаніе о природѣ не можетъ быть достигнуто ниоткуда, кромѣ какъ именно отъ медицины. Оно достижимо, если изучить ее должнымъ образомъ и во всемъ ея объемѣ. Но мнѣ кажется, что до этой цѣли еще далеко,—я разумѣю ту ученость, которая можетъ объяснить, что такое человѣкъ, отъ какой причины онъ происходитъ, и все прочее до мельчайшихъ подробностей». Такъ говоритъ великій «отецъ медицины», и въ этихъ словахъ сказывается вѣяніе истинно-научнаго духа и сознаніе того скромнаго и вмѣстѣ великаго и плодотворнаго пути, которымъ должна итти наука, чтобы достигнуть дѣйствительныхъ пріобрѣтеній, не увлекаясь фантастическими призрачными картинами натурфилософской «живописи». Онъ не отрицаетъ необходимости естествознанія для врача, напротивъ, онъ настаиваетъ на необходимости естествознанія, но такого, которое, подобно медицинѣ, отправляется отъ фактическаго, эмпирическаго знанія, а не отъ умозрѣнія. «Мнѣ также представляется необходимымъ, чтобы каждый врачъ обладалъ свѣдѣніями о природѣ, и чтобы онъ для выполненія своей задачи прилагалъ къ тому всѣ усилія, дабы знать, что такое человѣкъ по отношенію къ принимаемымъ имъ яствамъ и напиткамъ и по отношенію ко всему прочему, что онъ дѣлаетъ или чѣмъ онъ занимается, т.-е. какое дѣйствіе производитъ то или то на того или другого. И не достаточно просто принимать, что сыръ, напримѣръ, есть плохая пища, потому что онъ отягощаетъ того, кто имъ себя наполняетъ, а надо знать, какого рода онъ причиняетъ недугъ и почему и какой составной части человѣческаго тѣла онъ не соотвѣтственъ. Ибо есть и многія другія яства и питія по природѣ своей вредныя человѣку, которыя однако дѣйствуютъ на него не одинаковымъ образомъ (напр., вино въ извѣстномъ количествѣ)».

Разумѣется, и эмпирическія знанія Гиппократа крайне недостаточны, несмотря на отдѣльныя глубокія наблюденія и открытія (напр., относительно спиннаго мозга и его связи съ головнымъ мозгомъ или его глубокомысленное ученіе о вліяніи климатическихъ и географическихъ условій на человѣка). Онъ не можетъ вполнѣ отрѣшиться и отъ нѣкоторыхъ общихъ теорій или гипотезъ, какова, напр., «гуморальная теорія» о четырехъ основныхъ жидкостяхъ, которой онъ надолго обезпечилъ выдающуюся роль въ медицинѣ. Но онъ выдвинулъ и утвер-

дилъ навсегда правильный принципъ научнаго знанія и научнаго изслѣдованія: все дѣйствительно цѣнное въ вѣковой работѣ медиковъ пріобрѣтено путемъ эмпирическаго знанія, путемъ наблюденія надъ живыми организмами и ихъ строеніемъ, надъ отдѣльными физіологическими и патологическими явленіями, и этимъ же путемъ медицинская наука должна развиваться и впредь; и если возможно дѣйствительное и положительное, точное познаніе природы вообще, такъ и оно можетъ быть достигнуто лишь этимъ путемъ,—тѣмъ путемъ, которымъ накоплялись и развивались медицинскія знанія о человѣческой природѣ. Этимъ объясняется и отказъ отъ натурфилософской физики, которая является безпочвенной Тотъ, кто берется разсуждать «о томъ, что на небѣ или подъ землею», по необходимости долженъ прибѣгать къ гипотезамъ. «И даже если бы кто зналъ или высказалъ объ этомъ вѣрное, то ни ему самому, ни слушателямъ его не было бы ясно, истина ли это или нѣтъ. Ибо у него нѣтъ мѣрила, которое онъ могъ бы приложить, чтобы достигнуть полной достовѣрности». Справедливость этого сужденія относительно греческой астрономіи доказывается судьбою самыхъ геніальныхъ гипотезъ, выставленныхъ великими предшественниками Коперника—Платономъ, Евдоксомъ, Гераклидомъ, Аристархомъ Самосскимъ, Селевкомъ, которые не могли дать имъ въ свое время точнаго научнаго обоснованія, какое они нашли лишь въ позднѣйшей новой математической физикѣ и астрономіи.

Реформа Гиппократа имѣетъ извѣстную аналогію съ реформой Сократа. И тотъ и другой сводятъ философію «съ неба на землю», и тотъ и другой протестуютъ противъ *мнимаго* знанія предшественниковъ и выставляютъ требованіе знанія дѣйствительнаго и точнаго, доступнаго провѣркѣ, и вмѣстѣ знанія практическаго, непосредственно *полезнаго* человѣку. И тотъ и другой наконецъ дѣлаютъ истиннымъ предметомъ знанія *человѣка*, одинъ—физическаго человѣка, другой—духовнаго, при чемъ это познаніе человѣка является и здѣсь и тамъ ключомъ къ истинному знанію, истинной наукѣ.

Мы не будемъ входить здѣсь въ подробное изложеніе отдѣльныхъ спеціально медицинскихъ воззрѣній Гиппократа и той значительной школы, которую онъ оставилъ, и которая продолжала развивать его основные взгляды. Но мы не можемъ не отмѣтить то мѣсто, какое занимаетъ онъ не только въ исторіи греческой науки, но и греческой мысли вообще. Мы не будемъ вдаваться и въ исторію другихъ отдѣльныхъ научныхъ дисциплинъ; замѣтимъ только, что въ V в. и онѣ отчасти начинаютъ отвѣтвляться отъ философіи: мы находимъ, напр., математиковъ и астрономовъ на о-вѣ Хіосѣ—Энопида, Гиппократа,

Эсхила, про которыхъ мы не знаемъ, чтобы они принадлежали къ какой-либо философской школѣ [1])

ГЛАВА X.

Софисты.

Появленіе софистовъ въ качествѣ профессіональныхъ учителей.

Первоначально софистомъ называли всякаго человѣка, посвящающаго себя умственной дѣятельности, или искуснаго въ какой-либо премудрости и учености. Такъ, Геродотъ называетъ софистами Солона и Пиѳагора, а Андротіонъ—знаменитыхъ «7 мудрецовъ». Только съ конца V в. значеніе этого термина сузилось, хотя все-таки не заключало еще дурного или унизительнаго смысла, который всего болѣе придаетъ ему Платонъ. Прежде философы и поэты были учителями мудрости; теперь въ связи съ развивающейся потребностью въ общемъ образованіи является новая, особая профессія наемныхъ преподавателей мудрости. Прежде довольствовались учителями грамоты, музыки (въ связи съ поэзіей) и гимнастики; теперь понадобились профессора-преподаватели языка и словесности, философіи и риторики, популяризаторы научныхъ знаній. Переходъ совершается постепенно. Иные учителя музыки, какъ Дамонъ, другъ Перикла, придаютъ своему преподаванію философскій характеръ, дѣлаются проводниками философскаго просвѣщенія; съ другой стороны, и нѣкоторые философы выступаютъ въ качествѣ публичныхъ преподавателей, какъ Зенонъ, или воспитателей, какъ пиѳагореецъ Лисисъ, воспитавшій Эпаминонда.

Прежніе философы посвящали жизнь исканію истины ради нея самой; они замыкались въ тѣсномъ кругу друзей, съ которыми они соединялись идеальными интересами и дѣлились знаніями и мыслями. Если они путешествовали съ цѣлью пріобрѣтенія новыхъ знаній или по какимъ-либо другимъ побужденіямъ, то они оставались неизвѣстными или во всякомъ случаѣ не искали публичности и даже нисколько не стремились къ распространенію своихъ ученій, хотя, если они основывались прочно въ какомъ-либо новомъ мѣстѣ, имъ и случалось

[1]) Хотя Энопидъ и признавалъ началами „огонь и воздухъ“ (теплое и холодное!). Sext. Pyrrh. hyp III, 30 (D. Fr. § 29, 5).

соединять вокругъ себя группу единомышленниковъ, образовывавшихъ школьный союзъ.

Новые профессора, сдѣлавшіе себѣ ремесло изъ мудрости [1]), напротивъ того, стремились прежде всего привлекать учениковъ, такъ какъ они жили гонораромъ. Съ этою цѣлью они странствовали, читали публичныя лекціи, давали риторскія представленія, выставляли напоказъ свое умѣніе, свое краснорѣчіе и познанія. Они стремились къ внѣшнему успѣху и для достиженія его нерѣдко прибѣгали къ внѣшнимъ средствамъ—главнымъ образомъ къ риторикѣ и къ рекламамъ, иногда не брезгая и грубыми пріемами,—напр., пурпурное облаченіе или тотъ самодѣльный костюмъ, въ которомъ софистъ Гиппій появился на Олимпійскихъ играхъ (Pl Hipp. min. 368 B). Эти особенности, несмотря на громадный успѣхъ и популярность софистовъ, объясняютъ нѣсколько пренебрежительное отношеніе къ нимъ со стороны общества и даже со стороны ихъ поклонниковъ. Молодой Гиппократъ, который еще до зари приходитъ будить Сократа, чтобы итти посмотрѣть на знаменитаго Протагора, краснѣетъ при одной мысли, что его могутъ заподозрѣть въ желаніи сдѣлаться софистомъ, и говоритъ, что ему было бы стыдно представиться соотечественникамъ въ этомъ качествѣ (Prot. 312 A).

Если съ понятіемъ платнаго наемнаго труда у многихъ связывались аристократическіе предразсудки, то торговать словомъ, а не дѣломъ, торговать мудростью, и притомъ профессіональною мудростью нерѣдко сомнительной доброты, казалось предосудительнымъ. Погоня за популярностью, иногда примѣсь шарлатанства, наконецъ самый бродячій образъ жизни этихъ странствующихъ профессоровъ нерѣдко возбуждали недоброжелательство или иронію. Добрые граждане относились подозрительно къ иноземнымъ воспитателямъ, которые не могли внушать своимъ питомцамъ уваженія къ отеческимъ обычаямъ; напротивъ, они расшатывали традиціи. Такое мнѣніе существовало въ Аѳинахъ, гдѣ успѣхъ софистовъ былъ особенно значителенъ.

Правда, подозрѣнія эти не всегда были справедливы, и упрекать софистовъ въ поголовномъ космополитизмѣ было бы несправедливо. Нѣкоторые изъ софистовъ посѣщали Аѳины въ качествѣ уполномоченныхъ отъ своихъ государствъ (напр., Горгій изъ Леонтинъ въ Сициліи или Продикъ изъ Кеоса), отстаивая интересы своего отечества. Самъ Гиппій изъ Элиды, котораго считали чуть ли не первымъ глашатаемъ космополитическихъ идей, постоянно исполнялъ дипломатиче-

---

[1]) Ср. эпитафію Ѳрасимаха Халкидонскаго у Athen. X, 454 F (D. 542, 21).

скія порученія родного города, въ особенности въ переговорахъ со Спартой.

Гонорары софистовъ были дѣйствительно очень велики. Но это только свидѣтельствуетъ о степени ихъ успѣха и о крупномъ общественномъ спросѣ на ихъ мудрость. Протагоръ представлялъ ученикамъ своимъ, по желанію, самимъ опредѣлять размѣръ уплачиваемаго гонорара—правда, подъ присягой въ храмѣ, что они дѣйствительно оцѣниваютъ въ столько-то его ученіе (Prot. 328 B). И однако своею мудростью онъ нажилъ золота болѣе, нежели Фидій своимъ искусствомъ (Plat. Men. 91 D). Горгій поставилъ самъ себѣ статую изъ золота въ Дельфахъ—«не въ знакъ богатства, а въ знакъ благочестія», какъ гласитъ найденная въ Дельфахъ надпись. А Гиппій хвалится у Платона (Hipp. maj. 282 D) тѣмъ, что, пріѣхавъ однажды въ Сицилію, когда тамъ проживалъ и славился Протагоръ, онъ, будучи много его моложе, въ очень короткое время заработалъ болѣе 150 минъ и въ одномъ только Иникѣ, очень маленькомъ сикеліотскомъ мѣстечкѣ, болѣе 20 минъ. Діалоги Платона показываютъ, какъ *велико было увлеченіе софистами въ Аѳинахъ*, этомъ «*присутственномъ мѣстѣ мудрости*». Стоитъ вспомнить художественную картину «Протагора»—поразительное по своей яркости изображеніе общества почитателей, собравшихся вокругъ трехъ знаменитѣйшихъ софистовъ – Протагора, Гиппія и Продика. Сократъ приходитъ до свѣта, а домъ уже полонъ, и привратникъ едва его пропускаетъ. Продикъ еще лежитъ, укутанный въ одѣялахъ, и его густой басъ раздается изъ-за перегородки отведеннаго ему помѣщенія, гдѣ онъ бесѣдуетъ съ окружающими его поклонниками; другой кружокъ толпится около Гиппія, который бесѣдуетъ о небесныхъ явленіяхъ, а Протагоръ прохаживается взадъ и впередъ съ многочисленными слушателями, многіе изъ которыхъ, «какъ завороженные», послѣдовали за нимъ изъ другихъ городовъ и слушаютъ его съ благоговѣніемъ. Платонъ изображаетъ, какъ всѣ они останавливаются и чинно разступаются, когда Протагоръ, дойдя до стѣны, оборачивается назадъ, чтобы, пропустивъ его, снова итти за учителемъ Аѳинскіе юноши, литераторы, политическіе дѣятели способны проводить цѣлые дни въ бесѣдахъ и словопреніяхъ, слушая проѣзжихъ софистовъ. На улицахъ, въ гимназіяхъ за ними ходятъ толпы, и къ множеству праздниствъ, развлеченій, состязаній и зрѣлищъ, которыми наполнялась аѳинская жизнь Периклова вѣка, присоединяются словесныя представленія виртуозовъ рѣчи—новый ἀγών, или состязаніе атлетовъ слова или діалектики.

То, что было въ Аѳинахъ и Сициліи, повторяется повсемѣстно. Со-

фисты появляются всюду: Протагоръ изъ Абдеръ, Горгій изъ Леонтинъ въ Сициліи, Гиппій изъ Элиды, Продикъ изъ Кеоса, Θрасимахъ изъ Халкедона, Ксеніадъ изъ Коринѳа, Евенъ изъ Пароса, Антифонъ изъ Аѳинъ, толкователь сновъ, изобрѣтатель искусства безпечалія, который, поселившись у площади въ Коринѳѣ, вывѣсилъ вывѣску, что онъ можетъ врачевать словами страждущихъ, и, разспрашивая о причинахъ горя, утѣшалъ обремененныхъ: впрочемъ, онъ скоро нашелъ это искусство ниже себя и обратился къ болѣе доходной риторикѣ (Plut. Vita X orat. 1 p. 833 C). Естественно, при такомъ общемъ движеніи вліяніе софистовъ не могло не отразиться на литературѣ конца V и половины IV в. Драма Еврипида, произведенія аттическихъ ораторовъ, изящная проза ярко отражаютъ это вліяніе какъ по риторической формѣ, стилистикѣ, такъ и по содержанію,—вліяніе руководящихъ идей разсудочнаго просвѣщенія.

Преподавательская дѣятельность софистовъ.

Что же составляло причину этого общаго распространенія и успѣха софистики, и въ чемъ состояло общее содержаніе ихъ ученія, общій запасъ идей, который они вносили съ собою? Софисты учили рѣшительно всему на свѣтѣ: физикѣ, астрономіи, математикѣ, краснорѣчію, археологіи, поэтикѣ—всѣмъ искусствамъ и наукамъ—чѣмъ Гиппій величается «на площади у лавокъ» (Plat. Hipp. min. 368 B); есть софисты медики, музыканты, даже стратеги. Всѣ они торгуютъ мудростью оптомъ и въ розницу» (πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες, Prot. 314 A). Можно ли при такихъ условіяхъ говорить вообще о какомъ-либо общемъ ученіи столькихъ различныхъ профессіональныхъ учителей, которые соперничали другъ съ другомъ, не принадлежа ни къ какой опредѣленной философской школѣ, сходились лишь въ томъ, что принадлежали къ той же профессіи?

Потребность въ высшемъ общемъ образованіи, вызвавшая появленіе софистовъ какъ новыхъ «учителей мудрости», отчасти опредѣляла собою и общую цѣль, и содержаніе ихъ преподаванія. Общее образованіе есть прежде всего литературное, словесное. При громадной и необычайно богатой литературѣ, образованный человѣкъ конца V в. не могъ ограничиваться однимъ тѣмъ знаніемъ Гомера, которое онъ выносилъ изъ элементарнаго обученія. Далѣе, общее образованіе предполагаетъ прежде всего формальное развитіе ума: образованный человѣкъ долженъ прежде всего умѣть мыслить и выражать свою мысль. И какъ ни различны были особенности преподаванія отдѣльныхъ софистовъ, всѣ они учили своихъ питомцевъ «мыслить и говорить»—φρονεῖν τε καὶ λέγειν. Основной принципъ «клас-

сическаго образованія»—какъ формальнаго развитія мысли посредствомъ формальнаго изученія языка и изученія словесности—выдвинулся самъ собою. Софисты были прежде всего учителями словесности, и главнымъ искусствомъ ихъ было искусство слова. Въ этомъ отношеніи заслуги ихъ были немаловажны. Они были основателями науки объ языкѣ, разрабатывали грамматику, установили нѣкоторыя основныя грамматическія категоріи Они учили сознательному отношенію къ языку и самое изученіе литературныхъ образцовъ ставили въ связь съ изученіемъ слова. Они разрабатывали стилистику, правильное построеніе періодовъ и тѣмъ самымъ выработали нормы. послужившія впослѣдствіи всѣмъ литературнымъ языкамъ. Этого мало—они впервые сдѣлали аттическое нарѣчіе литературнымъ языкомъ всей Греціи вмѣсто іоническаго нарѣчія, преобладавшаго ранѣе въ литературной прозѣ: уже Горгій, прибывшій въ Аѳины впервые лишь въ старости, въ 427 г., писалъ на аттическомъ нарѣчіи, и то же дѣлали и другіе иногородніе софисты, подолгу гостившіе въ Аѳинахъ.

Главнымъ, иногда исключительнымъ предметомъ преподаванія софистовъ было словесное искусство или риторика. Искусство это родилось въ Сициліи, гдѣ отцомъ его считался Эмпедоклъ, а первыми учителями Кораксъ и Тисій, составившіе систематическія руководства по риторикѣ—главнымъ образомъ судебнаго краснорѣчія. Такія же руководства составляли, повидимому, и всѣ наиболѣе выдающіеся софисты, при чемъ на ряду съ судебнымъ краснорѣчіемъ разрабатывалось и краснорѣчіе изящное и политическое. Съ теоріей были связаны практическія упражненія во всѣхъ родахъ краснорѣчія—изящнаго, судебнаго, политическаго, въ искусствѣ говорить или отвѣчать по произволу кратко [1]) или пространно, говорить безъ подготовки, защищать парадоксы, спорить за и противъ одного и того же положенія, спорить противъ очевидности, сбивать, запутывать противника. Учителя давали образцы, которые ученики должны были заучивать—общія мѣста, общія уловки и пріемы, которые они должны были усвоить, какъ прежде рапсоды заставляли своихъ учениковъ заучивать эпосъ и стереотипныя общія мѣста эпической поэзіи. Ранняя софистическая проза Горгія представляется на нашъ взглядъ напыщенной, безвкусно-манерной, искусственной. Но эта искусственность была неизбѣжной при первыхъ опытахъ созданія художественной прозы, и она постепенно сглаживалась сама собою, отшлифовывалась, упрощалась: великіе аттическіе ораторы были учениками софистовъ, отчасти ихъ преемниками Исократъ и Ѳу-

[1]) Протагоръ у Платона (Prot. 329 B); Горгій (Gorg. 447 C).

кидидъ были учениками Горгія, и это одно уже показываетъ, что вліяніе его на аттическую прозу было не только отрицательное. Да и одно знакомство съ произведеніями Платона показываетъ, какъ тщательно онъ изучалъ риторику софистовъ [1]).

Горгій у Платона опредѣляетъ искусство слова, какъ «наивысшее благо, которому люди обязаны своею свободой, а равнымъ образомъ и тою властью, которою каждый изъ насъ обладаетъ въ своемъ городѣ. Оно заключается въ томъ, чтобы умѣть убѣждать судей въ судилищахъ, членовъ совѣта—въ совѣтѣ, народъ—на народномъ собраніи и во всякомъ другомъ какомъ бы то ни было политическомъ собраніи. И въ этомъ искусствѣ рабомъ тебѣ будетъ и врачъ, и воспитатель. И любой банкиръ окажется въ положеніи человѣка, наживавшаго не для себя, а для другого,—для тебя, если ты умѣешь говорить и убѣждать толпу» [2]).

Протагоръ опредѣляетъ свою науку, какъ «политическое искусство», дающее благоуспѣшность въ дѣлахъ частныхъ и общественныхъ и дѣлающее человѣка всего болѣе способнымъ къ обсужденію и веденію дѣлъ государственныхъ (Prot. 318 E).

Въ этомъ преимущественная цѣль софистическаго образованія, какъ ни различны пріемы и предметы преподаванія. Гиппій преподаетъ «всѣ искусства и науки», ариѳметику, геометрію, музыку, астрономію, мнемотехнику, археологію, объясняетъ Гомера; Антифонъ интересуется физикой, проблемой квадратуры круга и толкованіемъ сновъ; Продикъ—синонимикой, физикой, этикой; другіе, какъ Евтидемъ и Діонисіодоръ, преподавали и военныя искусства; наконецъ были просто учителя риторики: въ концѣ-концовъ все сводилось именно къ ней—къ высшему изъ искусствъ. «Умѣть вкратцѣ разговаривать, знать истину вещей, умѣть правильно судить, быть способнымъ говорить публично, обладать словесными искусствами и учить о природѣ вещей, ея устройствѣ и происхожденіи»—вотъ идеалъ софистики *въ духѣ* [3]) Гиппія. «Политическое искусство» какъ умѣнье публично защищать свои частные интересы и обсуждать дѣла общественныя—вотъ конечная цѣль Протагора.

Отдѣльныя знанія научныя и философскія какъ для софистовъ, такъ

---

[1]) См. хотя бы Федра (266 D sq.), гдѣ Платонъ показываетъ свое знакомство со всей литературой предмета.

[2]) Горгій 452 E; ср. Филебъ 58 A1—повидимому, близкая передача мысли самого Горгія. Ср. Гекубу Еврипида ст. 814.

[3]) Слова *въ духѣ* вставлены здѣсь издателями въ виду сдѣланнаго проф. П. И. Новгородцевымъ указанія, что изреченіе, поставленное въ ковычкахъ, принадлежитъ не Гиппію, а взято кн. Трубецкимъ изъ Διαλέξεις—произведенія неизвѣстнаго софиста. *Прим. изд.*

и для ихъ клиентовъ имѣютъ цѣну не сами по себѣ, а постольку, поскольку они соотвѣтствуютъ общей и главной образовательной цѣли: философія, какъ и наука, получаетъ прикладное значеніе въ качествѣ воспитательнаго и образовательнаго средства. Питомецъ софистической культуры, Калликлъ, столь ярко изображаемый въ Платоновомъ Горгіи, прямо обсуждаетъ со своими друзьями вопросъ о томъ, до какихъ предѣловъ слѣдуетъ предаваться философіи, и приходитъ къ заключенію, что спеціализироваться на ней смѣшно и предосудительно: она похвальна и полезна въ юношескомъ возрастѣ, но она—недостойное занятіе для зрѣлаго мужа (485).

Вѣры въ философію, вѣры въ научное знаніе при такомъ отношеніи, очевидно, быть не можетъ. Философія является предметомъ литературнаго интереса, о которомъ свидѣтельствуютъ хотя бы комики или драма Еврипида, а также и предметомъ умственнаго любопытства. Она служитъ средствомъ къ развитію формальной разсудочности, она освобождаетъ отъ предразсудковъ наивнаго миѳологическаго мропониманія, но взамѣнъ этихъ предразсудковъ еще не даетъ никакого положительнаго знанія. Интересуетъ ея формальная сторона, ея способы доказательства и убѣжденія, напр., діалектическое искусство Зенона, торжествовавшее надъ чувственной очевидностью.

Скептицизмъ софистовъ. Протагоръ и Горгій.

Съ софистикой въ греческую мысль вливается *скептическая* струя. Не потому, чтобы всѣ софисты были скептиками, а потому, что та субъективная разсудочность, которую они развивали, неизбѣжно влечетъ къ скептицизму. Скептицизмъ софистовъ и того свѣтскаго общества, которое они воспитывали, есть явленіе весьма сложное: въ немъ можно видѣть, во-первыхъ, типичное выраженіе чисто-свѣтскаго равнодушія къ «истинѣ» («что такое истина!» Пилата); затѣмъ въ немъ высказывается результатъ разложенія античной физики во взаимномъ столкновеніи ея различныхъ системъ и построеній; наконецъ, у двухъ мыслителей, выдавшихся среди софистовъ, у Протагора и Горгія, мы находимъ и общую теорію скептицизма, служащую философскимъ обоснованіемъ ихъ антилогики, эристики (искусства спора), ихъ «словеснаго искусства» вообще.

Всѣ предшествовавшія философскія ученія сходились на томъ, что міръ не существуетъ такъ, какъ онъ является, что наши чувственныя воспріятія обманчивы, что міръ чувственнаго явленія не обладаетъ подлиннымъ бытіемъ; элейцы видятъ въ немъ иллюзію, и всѣ прочіе философы настаиваютъ на субъективности нашихъ оцѣнокъ и нашихъ

чувственныхъ воспріятій—особенно физики второй половины V в.: мы видѣли, что, по ученію атомистовъ, всѣ чувственныя качества существуютъ только «*по мнѣнію*». Чувственному познанію противополагалось раціональное познаніе какъ «путь истины»; чувственнымъ явленіямъ противополагались тѣ или другія «умопостигаемыя начала»—огонь Гераклита, сущее Парменида, атомы, стихіи, частицы Анаксагора, числа пиѳагорейцевъ и т. д. Но оказалось, что и здѣсь вмѣсто одного «истинно-сущаго» получалось лишь множество мнѣній и притомъ различныхъ и противорѣчивыхъ; оказалось, что и умозрѣніе приводитъ лишь къ «*мнѣніямъ*». Отсюда выводъ—что нѣтъ объективной истины, а только видимость такой истины, и что высшее изъ искусствъ есть искусство производить такую видимость, производить *убѣжденіе*.

Этимъ объясняется знаменитое положеніе Протагора: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей,—существующихъ, что онѣ существуютъ, не существующихъ, что онѣ не существуютъ» [1]), или что̀ кому какъ кажется, такъ для него оно и есть, потому что собственно никакого другого «бытія», кромѣ того, которое намъ представляется и воспринимается нами, для насъ безусловно не существуетъ. Ни «теплое и холодное» старыхъ и новыхъ физиковъ, ни сладкое или горькое, ни что-либо чувственное вообще не существуетъ помимо ощущенія. Всѣ наши ощущенія субъективны, всѣ наши воспріятія субъективны, а слѣдовательно, и всѣ наши сужденія, оцѣнки, мнѣнія и познанія тоже субъективны: мѣра всѣхъ вещей есть человѣкъ, какъ воспринимающій субъектъ. Всякое наше сужденіе о бытіи или небытіи, или томъ или другомъ качествѣ вещей истинно не безусловно, а только относительно—для даннаго человѣка, высказывающаго данное сужденіе, и притомъ въ данное время.

Это подтверждается исторіей предшествующей философіи,—исторіей человѣческихъ мнѣній, это подтверждается и повседневнымъ опытомъ и самонаблюденіемъ: *относительность* человѣческихъ мнѣній, сужденій, воспріятій и оцѣнокъ раскрывается на каждомъ шагу, иллюстрируется множествомъ примѣровъ изъ нравственной области [2]) и изъ области чувственныхъ воспріятій. Такимъ образомъ Протагоръ является основателемъ *релативизма* или ученія объ *относительности* всего воспринимаемаго и познаваемаго, всего существующаго, поскольку оно для насъ существуетъ. Это—важный и необходимый шагъ отъ наивнаго догматизма къ философскому идеализму, необходимая ступень въ развитіи мысли. Правда, съ релативизмомъ, какъ и со всякимъ важ-

[1]) Θεαίτετ 152 A... πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

[2]) Ср., напр., Протагоръ Платона, 334 A слѣд.

нымъ пріобрѣтеніемъ въ философіи, связаны новыя проблемы,—проблемы, которыя были еще не ясны самому Протагору и которыя впослѣдствіи такъ тонко и глубоко освѣщаетъ Платонъ въ своемъ Θеэтетѣ—съ полною признательностью къ старому софисту. Если всѣ наши воспріятія и сужденія относительны, если все относительно и мѣра всего—всѣхъ воспріятій и сужденій, «всѣхъ вещей» вообще—есть человѣкъ, то, спрашивается, нѣтъ ли въ самомъ человѣкѣ *всеобщей и объективной* мѣры, критерія сужденій и оцѣнокъ? Это—вопросъ, который поставилъ Сократъ. Для Протагора онъ не ставился, и потому самое провозглашеніе человѣка мѣрою всѣхъ вещей имѣло значеніе крайняго *индивидуализма и субъективизма*, т.-е. отрицанія какой бы то ни было объективной мѣрки, кромѣ индивидуальнаго человѣческаго мнѣнія и человѣческаго произвола. Но въ такомъ случаѣ, спрашивается, какъ же возможенъ споръ о чемъ бы то ни было, разъ всякій можетъ быть правъ со своимъ утвержденіемъ? Это именно и есть источникъ всѣхъ споровъ: «обо всякомъ предметѣ существуютъ два разсужденія, противоположныя другъ другу»,—тезисъ, который Протагоръ развиваетъ въ особомъ сочиненіи, озаглавленномъ «Ниспровергающія рѣчи». Субъективизмъ есть прямое основаніе софистики. Протагору возражали, что съ его точки зрѣнія нельзя браться учить чему бы то ни было или воспитывать кого бы то ни было, потому что и то и другое предполагаетъ объективную норму, опредѣленную и правильную цѣль умственнаго и нравственнаго развитія, къ которой учитель ведетъ ученика: самъ Протагоръ не даромъ же утверждалъ, что обученіе предполагаетъ не только естественные задатки, но и упражненіе, и что учиться надо смолоду. Но Протагоръ могъ бы отвѣтить, что роль учителя сводится лишь къ развитію естественныхъ задатковъ.

Скептическое ученіе Горгія представляется конечнымъ завершеніемъ діалектики Зенона. Въ своемъ сочиненіи «о несуществующемъ или о природѣ» Горгій подводитъ итоги элейской діалектики въ трехъ тезисахъ: 1) ничто не существуетъ, 2) если бы было сущее, оно было бы непознаваемымъ, 3) если бы оно было познаваемо, такое познаніе не было бы выразимо въ словахъ, не поддавалось бы передачѣ.

1. Ничто не существуетъ. Это показываютъ противорѣчія элейскаго понятія о сущемъ. Парменидъ представлялъ его себѣ какъ конкретную величину, Мелиссъ—какъ безконечную величину; но разъ оно не имѣетъ начала и предѣла, оно перестаетъ существовать *гдѣ бы то ни было* (т.-е. въ опредѣленномъ мѣстѣ); разъ его нѣтъ «*нигдѣ*»—его вовсе нѣтъ; чистое «*бытіе*» равно *ничто*. Его нельзя мыслить ни какъ конечное, ни какъ безконечное, ни какъ единое, ни какъ многое, ни какъ

имѣющее величину, ни какъ не имѣющее величины. Если оно не имѣетъ всличины, оно есть ничто (равно нулю), а если оно имѣетъ величину, оно имѣетъ части, перестаетъ быть единымъ и дѣлается множественнымъ; въ такомъ случаѣ однако каждая часть этого множества въ свою очередь не можетъ быть мыслима ни какъ единое, ни какъ многое, ни какъ нуль, ни какъ величина.

2. Но если бы даже существовало сущее,—оно было бы непознаваемо и немыслимо. сущее отлично отъ мыслимаго нами,—иначе все мыслимое было бы сущимъ. Если же сущее не есть мыслимое, то оно непознаваемо.

3. Наконецъ, если бы сущее было мыслимо и познаваемо, то оно не было бы выразимо въ словахъ, поскольку вещи не суть слова, и сущее (существо вещей) не есть слово.

Итакъ, истины нѣтъ, знанія нѣтъ; есть только мнѣніе и убѣжденіе, вселяемое посредствомъ словъ. Искусство доказательства есть лишь часть *риторическаго* искусства. Діалектическія уловки и ухищренія, «софизмы» въ собственномъ смыслѣ слова, на ряду съ риторическими пріемами, входятъ въ общій арсеналъ «словеснаго искусства». Систематической теоріи софистики, правда, не существовало: *ученіе* о ложныхъ умозаключеніяхъ могло быть разработано лишь послѣ разработки общаго ученія объ умозаключеніи [1]). Но самое смѣшеніе діалектики съ словеснымъ искусствомъ, столь характерное для софистики, должно было пробудить въ философіи исканіе логическихъ нормъ, безъ которыхъ софистику невозможно было преодолѣть.

Нравственныя ученія софистовъ.

Въ нравственной области точно такъ же, какъ и въ области теоретической, софисты отнюдь не являются глашатаями какого-либо одного опредѣленнаго ученія: хотя этическіе вопросы и занимали ихъ, они и здѣсь распадались на множество различныхъ направленій, хотя и здѣсь объединялись нѣкоторыми общими чертами—отсутствіемъ высшаго идеальнаго интереса и разсудочностью, которыя, какъ и въ области теоретической, вели къ субъективизму и скептицизму. «Мѣра всего—человѣкъ»—это положеніе имѣетъ прежде всего отношеніе къ области оцѣнокъ и цѣнностей.

Было бы крайне ошибочнымъ видѣть въ софистахъ «развратителей» юношества, какъ это дѣлали иные древніе и новые судьи, или же считать ихъ проповѣдниками чистаго *имморализма*, хотя нѣкоторые изъ представителей софистическаго движенія и не останавливались передъ крайними выводами субъективизма. Но въ общемъ нравственный ре-

[1]) Это было сдѣлано Аристотелемъ.

зультатъ софистической культуры не могъ быть и положительнымъ: давая уму формальное образованіе, эмансипируя личность, освобождая ее отъ предразсудковъ, обучая ее «мыслить и говорить», софисты не задавались цѣлью внушить ей новые положительные идеалы взамѣнъ старыхъ. Иные изъ нихъ, какъ Протагоръ, величали себя «учителями добродѣтели»; но самое понятіе и терминъ «добродѣтель» (ἀρετή) означаетъ у грековъ нѣчто иное, нежели у насъ: это своего рода хорошее качество, *добротность*, сила (vis, virtus), или «способность», полезная тому, кто ею обладаетъ: Горгій ставитъ себѣ цѣлью формировать сильныхъ, способныхъ людей (δεινοὺς ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους), Протагоръ воспитываетъ «добродѣтель», полезную для наилучшаго веденія своихъ собственныхъ и общественныхъ дѣлъ,—находчивый умъ, свободный отъ предразсудковъ, и «политическую добродѣтель»—краснорѣчіе. Подобно логикѣ, и этика поглощалась риторикой. Честный Продикъ, обучая риторикѣ, декламировалъ о добродѣтели, превознося ее надъ призрачными внѣшними благами, что не мѣшало ему зарабатывать «удивительно сколько денегъ» своимъ краснорѣчіемъ и преподаваніемъ (Pl. Hipp. maj. 282 C). Другіе софисты, подобно ему, составляли образцовыя похвальныя слова въ честь тѣхъ или другихъ героевъ, побѣдителей городовъ, надгробныя слова, моральныя декламаціи [1]), въ которыхъ прославляются тѣ или другія добродѣтели, и въ которыхъ софисты оперируютъ съ общепринятыми нравственными понятіями и воззрѣніями. Это дѣлаютъ, повидимому, и Горгій, и Протагоръ, что не заставляетъ ихъ однако подчинять свое «словесное искусство», или *искусство убѣждать людей*, какимъ-либо объективнымъ этическимъ нормамъ. Настоящій адвокатъ, настоящій риторъ, умѣющій спорить за и противъ любого положенія, долженъ умѣть дѣлать сильное слабымъ и слабое сильнымъ (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν). Учитель даетъ своимъ ученикамъ оружіе и научаетъ ихъ владѣть имъ: отъ нихъ зависитъ то употребленіе, какое они изъ него сдѣлаютъ. При этомъ однако, при отсутствіи ясно сознанныхъ нравственныхъ принциповъ, этическое до такой степени подчиняется риторическому, что самое «оружіе» софистовъ и тѣ пріемы владѣнія имъ, которымъ они обучали, были сами по себѣ далеко не безразличными въ нравственномъ отношеніи и возбуждали къ себѣ отрицательное отношеніе какъ со стороны представителей традиціонной морали, такъ и со сто-

1) Продикъ написалъ своего „Геракла у распутья“ (Xen. Mem. II, 1, 21—34). Гиппій—поученія Нестора Неоптолему, Антифонъ—о единомысліи, Горгій—многія похвальныя и надгробныя слова. Ср. также Мивъ Протагора у Платона (Prot. 320 C sq.).

роны углубленнаго философіей нравственнаго сознанія, высказавшагося въ лицѣ Сократа.

Мысль объ относительности всѣхъ нравственныхъ и правовыхъ нормъ, объ условности всѣхъ человѣческихъ оцѣнокъ естественно сама собою прокладываетъ себѣ дорогу среди распространенія раціоналистической культуры и разложенія традиціоннаго быта и воззрѣній. Вѣрованія, нравы, обычаи, законы или установленія, все то, что «почитается» (ἃ νομίζεται) людьми,—различно у различныхъ народовъ. Софисты съ интересомъ останавливаются на этихъ различіяхъ, которыя отмѣчаетъ уже Геродотъ. Да и не выходя за предѣлы греческаго народа, не встрѣчаемся ли мы съ величайшимъ различіемъ въ правахъ, обычаяхъ, нравственныхъ воззрѣніяхъ и правовыхъ установленіяхъ? Эти послѣдніе являлись особенно измѣнчивыми, и всякій вліятельный политикъ или демагогъ могъ способствовать ихъ измѣненію. Законы—нормы справедливаго и несправедливаго—сами зависятъ отъ произвола правителей, обладателей законодательной власти.

И вотъ въ связи съ сознаніемъ условности человѣческихъ законовъ и установленій является вопросъ о естественномъ основаніи и происхожденіи права и нравственности. Съ одной стороны, еще жива старинная идея о вѣчномъ, неписанномъ божественномъ законѣ, вѣчной правдѣ,—идея, которую высказывалъ уже Гесіодъ, и отголоски которой слышатся еще въ софистической литературѣ. Вѣра въ «законъ», какъ высшую, единственную власть въ свободномъ человѣческомъ обществѣ, характеризуетъ собою политическіе идеалы Периклова вѣка. Но относительно самаго содержанія вѣчнаго, естественнаго «закона», или права, мнѣнія расходились и до и послѣ софистовъ. Согласно традиціонному представленію, въ немъ заключалась высшая божественная санкція справедливости, добра, вѣрности долгу, человѣколюбія, благочестія. Но уже для Гераклита, напримѣръ, вѣчный и естественный законъ опредѣляется какъ законъ всеобщей борьбы и вражды. Это—законъ природы, стоящій выше условныхъ человѣческихъ понятій добра и зла и санкціонирующій *неравенство,* обусловленное борьбою.

Въ эпоху софистовъ споръ о естественномъ основаніи права и нравственности, объ отношеніи «природы» къ «установленію», естественнаго права къ положительнымъ законамъ—занимаетъ умы, волнуетъ общество, проникаетъ на площадь, на театральные подмостки. Отдѣльные законы (νόμιμα), учрежденія, обычаи греческихъ и варварскихъ племенъ дѣлаются предметомъ сравнительнаго изученія. Одни софисты, какъ Гиппій, противополагаютъ вѣчное «естественное» право, сближающее всѣхъ людей въ общемъ равенствѣ и братствѣ,—человѣческому

«закону», который раздѣляетъ и «насилуетъ» ихъ, принуждая ихъ жить противно природѣ. Другіе софисты, какъ болѣе скептическій Протагоръ, видятъ въ «естественномъ состояніи» лишь общую борьбу и анархію и ищутъ основанія нравственности въ нормахъ и законахъ упорядоченнаго гражданскаго союза. Какъ человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, такъ мѣрою справедливаго и несправедливаго, добраго и недобраго является общественный союзъ: что въ какомъ государствѣ считается справедливымъ и хорошимъ, то для него такъ и есть, пока оно признаетъ его таковымъ. Такой выводъ дѣлаетъ Платонъ изъ основного положенія Протагора (Theat. 167 C), хотя нѣтъ основанія полагать, чтобы онъ самъ его дѣлалъ. Но уже Архелай, послѣдователь Анаксагора, признавалъ, что доброе и дурное, справедливое и постыдное существуетъ не по природѣ, а по установленію (νόμῳ Diog. L. II, 16). Но если нравственныя понятія создаются и воспитываются учрежденіями и законами посредствомъ наказаній и наградъ или похвалъ и порицаній, то гдѣ граница между закономъ и насиліемъ, произволомъ законодателей, власть имущихъ? Не сводится ли все къ субъективному произволу и къ тому «политическому» искусству слова, которое даетъ человѣку власть въ государствѣ и средство для удовлетворенія своихъ желаній? По мнѣнію Протагора, существуютъ, повидимому, нравственныя нормы, безъ которыхъ никакое общежитіе не можетъ существовать. Другіе софисты, какъ Антифонъ, тоже указываютъ на необходимость *единодушія* или внутренней солидарности (ὁμόνοια) для существованія общественнаго союза. Стало быть, существуютъ естественные законы человѣческаго общества; но положительные законы отдѣльныхъ государствъ, очевидно, не только не совпадаютъ съ ними (будучи всюду различны), но даже нерѣдко явно имъ противорѣчатъ, гдѣ они являются результатомъ насилія и произвола или обусловливаютъ собою пороки общественнаго строя.

Такое противоположеніе естественнаго права (τὸ φύσει δίκαιον) положительному (τὰ νομιζόμενα) сильно занимаетъ общественную мысль. Естественное право уже тогда понимается одними какъ основаніе общаго равенства и братства. Мы только что видѣли зачатокъ этой мысли у Гиппія: по природѣ всѣ *люди*—«сродники, сограждане другъ другу, —не по закону; ибо подобное подобному сродно, но законъ, тираннически властвуя надъ людьми, принуждаетъ ко многому противно природѣ» (Plat. Prot 337 C). Софисты Алкидамъ и Ликофронъ (Горгіевой школы) возстаютъ противъ института рабства и родовой аристократіи: «природа никого не создала рабомъ». И эти мы-

сли встрѣчаютъ отголосокъ въ драмѣ Еврипида. Ἰσότης, равенство, говоритъ Іокаста, связываетъ, соединяетъ друзей, государства, союзниковъ между собою—«вѣдь равноправіе есть правда людямъ отъ природы» [1]). Но существуетъ и другое воззрѣніе: мы видѣли, что уже Гераклитъ признаетъ неравенство между людьми естественнымъ закономъ. И мы видимъ отдѣльныхъ *младшихъ* представителей софистической культуры, особенно въ яркомъ образѣ Платонова Калликла (въ «Горгіи»), которые видятъ въ «естественномъ правѣ» лишь право сильнаго: законы человѣческіе суть лишь путы, которыми слабые связываютъ сильныхъ, «справедливое» и «законное» есть лишь то, что выгодно обладателямъ власти. Законы установлены слабыми. «Ради себя самихъ и своей выгоды,—говоритъ Калликлъ,—они и устанавливаютъ законы, и воздаютъ хвалу, и преслѣдуютъ порицаніями. Запугивая сильнѣйшихъ себя и способныхъ достигнуть преобладанія, чтобы они не возобладали надъ ними, эти слабые говорятъ, что своекорыстное притязаніе постыдно и неправедно, и что неправда состоитъ въ томъ, чтобы стремиться къ преобладанію надъ другими; вѣдь и сами-то они, я полагаю, дорожатъ равенствомъ, будучи ничтожнѣе. Вслѣдствіе этого-то стремленіе къ преобладанію надъ большинствомъ и признано дурнымъ и постыднымъ, и это называютъ нарушать справедливость. А между тѣмъ, я думаю, сама природа учитъ тому, что лучшему справедливо преобладать надъ худшимъ и сильнѣйшему надъ слабѣйшимъ. И часто показываетъ она, что это дѣйствительно такъ—какъ среди прочихъ животныхъ, такъ и въ цѣлыхъ государствахъ и родахъ человѣческихъ, т.-е., что суть права въ томъ, чтобы сильнѣйшій имѣлъ власть и перевѣсъ надъ слабѣйшимъ. А то по какому другому праву Ксеркъ пошелъ походомъ на Грецію, или отецъ его на скиѳовъ, или еще—десятки тысячъ примѣровъ можно было бы привести. И я думаю, что эти люди дѣйствуютъ сообразно природѣ самого права и, клянусь Зевсомъ, по закону самой природы, хотя ужъ конечно не по тому закону, какой измышляемъ мы, когда, взявши смолоду наилучшихъ и наисильнѣйшихъ изъ насъ, заговаривая и завораживая ихъ какъ (приручаемыхъ) львовъ, мы порабощаемъ ихъ, говоря, что слѣдуетъ держаться равенства, и что оно-то есть прекрасное и справедливое. Когда же, полагаю я, найдется мужъ, обладающій достаточно сильнымъ характеромъ, то онъ все это стряхнетъ съ себя и разорветъ, убѣжитъ отъ всего этого и, растоптавъ ваши писанія, и чары, и заклинанія, и законы—тѣ, что противны природѣ,

[1]) Финикіянки 536—538.

возстанетъ и явитъ себя господиномъ вашъ бывшій рабъ, и здѣсь-то просіяетъ *естественное право*. Мнѣ думается, что и Пиндаръ указываетъ на то, что я говорю, въ пѣснѣ, гдѣ онъ говоритъ:

Законъ, царящій надо всѣми,
Надъ смертными и надъ богами,

этотъ законъ, по его словамъ,

Правитъ, оправдывая высшее насилье,
Горней рукой: *свидѣтельствуюсь я*
Геракла подвигами, какъ онъ, не купивъ—

такъ приблизительно онъ говоритъ: самую пѣснь-то я не знаю, только говоритъ онъ, что Гераклъ угналъ быковъ, не купивши ихъ и безъ того, чтобы ему подарилъ ихъ Геріонъ, такъ какъ это-то и есть право по природѣ, и быки и прочее достояніе худшихъ и слабѣйшихъ— все принадлежитъ лучшему и сильнѣйшему» (Gorg. 483—4).

Такова «господская мораль» Калликла, выраженіе крайняго анархическаго индивидуализма, одна изъ разновидностей морали Геракла— могучей человѣческой личности. Подобныя крайнія воззрѣнія, распространявшіяся въ обществѣ, находившія отголоски въ драмѣ, въ публицистикѣ, въ самой политической практикѣ тирановъ и демагоговъ, образы которыхъ нерѣдко окружались своеобразнымъ обаяніемъ, возносясь «по ту сторону добра и зла»,—подобныя воззрѣнія естественно возбуждали реакцію. Большинство софистовъ прославляютъ добродѣтель, восхваляютъ доблесть героевъ, взываютъ къ общественной солидарности и благочестію, въ которыхъ иные признавали «неписанный» божественный законъ. Гиппій и Продикъ проповѣдывали упрощеніе жизни, возвращеніе къ природѣ, къ первобытной простотѣ нравовъ предковъ. Протагоръ указывалъ гарантію мира и безопасности въ законномъ гражданскомъ порядкѣ.

Но основы традиціонной морали и права расшатались. Проповѣдь безнравственныхъ разрушительныхъ ученій, правда, могла имѣть лишь успѣхъ скандала или смѣлаго парадокса, но общія мѣста моральной риторики могли мало помочь дѣлу. Не помогала, очевидно, и реакція противъ новаго теченія. Возвращеніе къ золотому вѣку наивной вѣры было немыслимо. Стрепсіадъ Аристофана, поджигающій «мудрилище» Сократа, противополагаетъ натурфилософіи старыя миѳологическія объясненія, которыя, очевидно, вызывали въ публикѣ большую веселость, нежели осмѣиваемыя гипотезы физіологовъ,—вспомнимъ его объясненія дождя и грома въ особенности [1])... Да и самъ Аристофанъ, искрен-

[1]) Облака 372 сл.

но указывающій на великую опасность надвигающагося нечестія философовъ, въ своихъ комедіяхъ обращаетъ боговъ въ такія же комическія маски, какими они являются въ опереткѣ XIX вѣка.

Пути назадъ не было. Приходилось искать новаго обоснованія нравственности, и понятіе «естественнаго закона», выдвинутое въ эпоху софистовъ, было слишкомъ двусмысленно, чтобы служить такимъ обоснованіемъ—въ особенности въ своемъ противоположеніи положительному закону.

Въ области религіозныхъ вѣрованій софистика вноситъ съ собою то же начало раціоналистическаго скептицизма. «О богахъ», говоритъ Протагоръ, «я не могу знать, ни что они есть, ни что ихъ нѣтъ, ни каковы они видомъ, ибо есть многое, что мѣшаетъ ихъ знать,—и неясность предмета и жизнь человѣческая, которая такъ коротка».—Таково начало сочиненія Протагора о богахъ. за которое онъ былъ осужденъ въ атеизмѣ. Изъ этого начала мы видимъ только *агностицизмъ* философа, который вполнѣ послѣдовательно согласуется съ его основнымъ положеніемъ о субъективности человѣческаго познанія и его относительности.

Въ связи съ сознаніемъ относительности всѣхъ человѣческихъ учрежденій естественно явилась мысль и объ относительности, условности религіозныхъ установленій: боги, различные у различныхъ народовъ, чтимы по «закону» каждой страны. Религія, какъ и нравственность, держится «установленіемъ»—мысль, которая настолько проста, что для ея выраженія требовалось болѣе дерзости, нежели оригинальности. Но, съ другой стороны, не есть ли религія, культъ боговъ вообще—всеобщій, неписанный законъ всѣхъ народовъ?

Раціоналистическое отношеніе къ богамъ и къ миоамъ отличаетъ философію со временъ Ксенофана. Физика радикально измѣнила религіозно-миѳологическую концепцію природы. Задолго до софистовъ появляются попытки раціональнаго объясненія миѳовъ, дѣлаются опыты аллегорическаго истолкованія Гомера, которые тянутся отъ VI в. до Р. Х. вплоть до того времени, когда этотъ аллегорическій методъ переносится въ Александріи на истолкованіе священныхъ книгъ В. З.! Здѣсь софисты лишь продолжали дѣло своихъ предшественниковъ. Первымъ по времени истолкователемъ Гомера въ этомъ смыслѣ былъ нѣкто Ѳеагенъ изъ Регіона, современникъ Ксенофана, столь жестоко нападавшаго на нечестіе Гомера. Ѳеагенъ истолковываетъ его въ «физическомъ» и въ «моральномъ» смыслѣ (см. D. Fr. § 72, p. 510), объясняя борьбу боговъ борьбою стихій или столкновеніемъ страстей, которыя они олицетворяютъ. Позже такими истолкованіями занимались

Демокритъ (fr. 25 и др.). Анаксагоръ и въ особенности ученикъ его Метродоръ изъ Лампсака, который обращаетъ Агамемнона въ эѳиръ, Ахилла—въ солнце, Гектора—въ луну, а богиню Деметру—не болѣе не менѣе какъ въ печень, Аполлона—въ желчь и Діониса—въ селезенку (Fr. § 48, 3 и 4). Послѣ такихъ попытокъ насъ не должна удивлять попытка Продика объяснить происхожденіе религіи изъ обоготворенія полезныхъ человѣку предметовъ: «Солнце и луну и рѣки и источники и вообще все то, что приноситъ пользу человѣческой жизни, древніе признали богами вслѣдствіе вытекающей отъ нихъ пользы, какъ, напр., египтяне—Нилъ, и черезъ это хлѣбъ былъ признанъ Деметрой, вино—Діонисомъ, вода—Посейдономъ, огонь—Гефестомъ, и такъ каждая изъ благопотребныхъ вещей» (Fr. § 77 B 5; Sext. adv. math. IX, 18). Иначе училъ о происхожденіи религіи Критій, одинъ изъ «тридцати» тирановъ, ученикъ Горгія, *яркій* представитель второго поколѣнія софистической культуры (Fr. § 81 B 25)

Было время—была безпорядочна жизнь человѣка:
Звѣрской силѣ одной служила она въ подчиненьи.
Не было въ тѣ времена ни доблестнымъ славной награды,
Ни наказаніе злымъ никакое тогда не грозило.
Думаю *я*, что затѣмъ уставили люди законы
Съ силой карательной, дабы надъ всѣми правда царила
Всюду равно и въ рабствѣ обиду держала;
Такъ они стали карать того, кто творитъ преступленья.
Вслѣдъ же затѣмъ какъ законы стали препятствовать людямъ
Явно насилья творить,—они стали дѣлать ихъ тайно.
Тутъ-то впервые, должно быть, какой-нибудь мудрый умыслилъ
Страхъ изобрѣсть предъ богами для смертныхъ людей, чтобы было
Пугало злымъ на тотъ случай, если хотя бы и тайно
Будутъ творить что-нибудь, или скажутъ, иль даже замыслятъ.
Вотъ для того-то и ввелъ мудрецъ священную вѣру
Въ то, что есть божество, цвѣтущее жизнью нетлѣнной:
Духомъ своимъ оно видитъ и слышитъ и все разумѣетъ,
Умъ направляя къ тому и божественно всюду витая,
Дабы услышать все то, что между людей говорится,
Дабы все то, что творится, видѣть оно бы могло.
Если же ты и въ молчаньи зло умышляешь какое,
Даже и то отъ боговъ не укроется: мудрая сила
Всюду присуща. Такими словами онъ убѣждая,
Это ученіе ввелъ сладчайшее всякихъ ученій,
Истину скрывъ отъ людей одеждой обманчивой рѣчи.
Онъ разсказалъ имъ, что боги живутъ на мѣстѣ томъ самомъ,
Гдѣ всего болѣе могъ поразить онъ ихъ своей рѣчью,—
Мѣстѣ, откуда, онъ зналъ, исходитъ все *страшное* смертнымъ,
Также и то, что *пользу* приноситъ ихъ горестной жизни—

Съ горняго круга небесъ, откуда перуны сверкаютъ,
Гдѣ наводящіе страхъ слышатся грома раскаты,
Звѣздноочитаго неба образъ великій и дивныи,
Времени пестрый покровъ—строителя мудраго дѣло,
Тамъ. гдѣ восходитъ въ лучахъ раскаленная масса свѣтила [1]),
Гдѣ образуется дождь, орошающій землю собою.
Всюду мудрецъ разбросалъ людямъ страхи такіе.
Помощью этихъ-то страховъ, прекрасно и мыслью разумной,
Онъ божество поселилъ, притомъ въ подобающемъ мѣстѣ,
Помощью ихъ беззаконье законами онъ упразднилъ.

Такимъ образомъ религія есть изобрѣтеніе мудраго законодателя, какъ и прочіе законы. Но это тоже одинъ взглядъ среди многихъ другихъ. Во всѣхъ вопросахъ теоретическихъ и практическихъ софистика открываетъ поле для состязанія противоположныхъ взглядовъ, да и каждый искусный софистъ въ отдѣльности долженъ умѣть по каждому данному вопросу защищать противоположныя положенія, какъ мы видимъ это въ Διαλέξεις («разговорахъ»)—наиболѣе обширномъ изо всѣхъ остатковъ обильной софистической литературы, до насъ дошедшихъ, гдѣ неизвѣстный софистъ, писавшій около 400 г. на дорійскомъ нарѣчіи, доказываетъ, что добро и зло, хорошее и дурное, справедливое и несправедливое, истина и ложь—тожественны и различны. Всемогущіе боги софистовъ, вытѣснившіе прежнихъ боговъ, суть «языкъ и облака» по выраженію Аристофана—риторика и туманъ, оставшійся отъ прежней натурфилософіи и «метеорологіи».

Религія, нравственность разлагались сами собою. Софисты сдѣлали многое для ихъ критики, частью путемъ популяризаціи знаній, частью путемъ развитія скептицизма. Этимъ они подготовили реформу Сократа, положившаго начало раціональной этикѣ и раціональной теоріи познанія.

ГЛАВА XI.

Сократъ.

Личность и дѣятельность Сократа.

Въ исторіи трудно найти образъ философа, образъ великой человѣческой личности, который былъ бы запечатлѣнъ въ памяти потомства такъ ярко и такъ живо во всѣхъ своихъ индивидуальныхъ особенно-

---

[1]) ὀστέρος μ ύδ ρ ο ς—такимъ считалъ солнце и Анаксагоръ ῥύδρον ἢ πέτρον διόπυρον (Aet. II, 20, 6).

стяхъ, какъ образъ Сократа. Геніальное художество Платона показываетъ намъ его на площадяхъ аѳинскихъ въ бесѣдахъ и спорахъ съ юношами аѳинскими, съ софистами, съ согражданами; мы видимъ его на полѣ битвы, среди попойки, передъ судомъ, въ темницѣ, въ его послѣдніе часы. Мы знакомы со всѣми особенностями его рѣчи, съ пріемами его бесѣдъ,—и тѣмъ не менѣе самое *ученіе* Сократа представляется намъ менѣе извѣстнымъ, чѣмъ ученіе многихъ изъ его предшественниковъ.

Среди многочисленныхъ учениковъ Сократа мы находимъ представителей самыхъ разнообразныхъ умственныхъ и нравственныхъ теченій—діалектиковъ мегарской школы и резонера-практика Ксенофонта, идеалиста Платона, аскетовъ кинической школы и проповѣдника наслажденія—Аристиппа. Всѣ они, несмотря на коренное различіе философскихъ идей и нравственныхъ интересовъ, ведутъ свое начало отъ Сократа. Чему же училъ самъ Сократъ?

Среди учениковъ его возникаетъ новая особенная литературно-философская форма «сократическихъ рѣчей», или діалоговъ, въ которыхъ главнымъ дѣйствующимъ лицомъ выводится Сократъ въ бесѣдѣ съ самыми различными представителями аѳинскаго общества. Образчики этой литературы дошли до насъ въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ Ксенофонта (Меморабиліи, Экономикъ, Симпосіонъ) и въ подлинныхъ и неподлинныхъ сочиненіяхъ Платона; кромѣ того, «сократическіе діалоги» писали и другіе ученики Сократа и ихъ послѣдователи, при чемъ особенною вѣрностью «сократическому» характеру, по отзыву древнихъ, отличался Эсхинъ.

Платонъ увѣковѣчилъ образъ своего учителя, но онъ постоянно влагаетъ въ уста его свое собственное ученіе—порожденіе собственной мысли, оплодотворенной Сократомъ. Но точно такъ же, повидимому, поступали съ Сократомъ и другіе ученики. Нерѣдко думали, что Ксенофонтъ въ своихъ «воспоминаніяхъ» даетъ намъ подлинный и точный отчетъ о бесѣдахъ Сократа. Трезвый практикъ, расчетливый хозяинъ и знатокъ военнаго дѣла, Ксенофонтъ считается наиболѣе достовѣрнымъ свидѣтелемъ объ ученіи величайшаго изъ философовъ на томъ основаніи, что самъ онъ совершенно чуждъ философскаго духа Но это не мѣшало Ксенофонту влагать въ уста Сократа разсужденія о стратегіи и сельскомъ хозяйствѣ, которыя, очевидно, были ему совершенно чужды. Ксенофонтъ дѣлаетъ изъ него практическаго утилитариста, благонамѣреннаго гражданина по своему подобію, ревнителя мантики и древняго благочестія. Если Платонъ видитъ въ немъ воплощеніе философіи, какъ вѣчнаго стремленія къ истинѣ, то Ксено-

фонтъ превращаетъ его изъ философа въ докучливаго резонера, который былъ бы совершенно неспособенъ произвести коренную реформу въ исторіи мысли, явиться провозвѣстникомъ новаго нравственнаго міра, умереть его исповѣдникомъ, вдохновить Платона. И тѣмъ не менѣе, сличая Ксенофонтовы воспоминанія съ нѣкоторыми изъ произведеній Платона, мы несомнѣнно видимъ, что они относятся къ одной и той же личности, сколь ни различно ея пониманіе у обоихъ нашихъ свидѣтелей.

Среди діалоговъ Платона явственно выдѣляется группа т. наз. «сократическихъ діалоговъ», въ которыхъ отсутствуютъ или почти отсутствуютъ особенности Платонова ученія, мало того—обыкновенно отсутствуютъ слѣды какого бы то ни было положительнаго ученія вообще: это діалоги, приводящіе къ чисто-скептическому результату, къ недоумѣнію по поводу той или другой этической проблемы, которая обсуждается между собесѣдниками; въ живой драматической формѣ Сократъ выводится въ спорѣ въ ними; онъ спрашиваетъ ихъ, хочетъ отъ нихъ научиться, разбираетъ ихъ отвѣты или опредѣленія, которыя одно за другимъ оказываются несостоятельными; въ итогѣ собесѣдники приходятъ къ сознанію собственнаго незнанія и къ сознанію необходимости *искать* отвѣта на основные вопросы о цѣляхъ и нормахъ человѣческой дѣятельности. Эти «сократическіе» діалоги Платона, повидимому, близко передающіе особенности Сократовой рѣчи, по самому языку своему настолько отличаются отъ позднѣйшихъ произведеній старческаго періода Платона, что въ нихъ видѣли раннія его произведенія, во время написанія которыхъ онъ находился подъ наиболѣе сильнымъ вліяніемъ Сократа. В. С. Соловьевъ думалъ даже, что они большею частью были написаны при жизни Сократа. Правда, есть основаніе относить нѣкоторые изъ нихъ къ періоду времени несравненно болѣе позднему и видѣть въ нихъ не передачу случайныхъ бесѣдъ Сократа, а полемику Платона съ мнѣніями, выражаемыми другими учениками Сократа,—иногда въ другихъ «сократическихъ» діалогахъ. Но, тѣмъ не менѣе, въ этихъ діалогахъ содержится много положительнаго матеріала для характеристики Сократа, поскольку въ самой полемикѣ противъ отдѣльныхъ мнѣній имъ не противополагается никакого догматическаго ученія, никакого ученія вообще, а только Сократово *искані̀е*, которое и составляло душу его философіи. Особое мѣсто среди другихъ произведеній Платона занимаетъ «*Апологія*» Сократа, или его защитительная рѣчь передъ судьями. Хотя и эта рѣчь не есть стенографическая запись, но все же, если и не видѣть въ ней точной передачи словъ Сократа, сказанныхъ на судѣ, она имѣетъ перво-

степенное значеніе въ качествѣ защиты *историческаго* Сократа, уясненія его дѣла и проповѣди его служенія. Пусть это «стилизированная истина», какъ выразился Гомперцъ, пусть это идеализированный портретъ,—все же «Апологія» сохраняетъ намъ множество реальныхъ подробностей не только о дѣятельности Сократа, но и о самомъ его процессѣ и вмѣстѣ даетъ намъ его духовный образъ, исполненный высшей правды. Поэтому совершенно необходимымъ дополненіемъ ко всякому изложенію «философіи» Сократа и, въ частности, къ предлагаемому изложенію мы считаемъ ознакомленіе съ «Апологіей». Въ ней особенно ярко подчеркивается то обстоятельство, что Сократъ не былъ «учителемъ» въ обычномъ смыслѣ слова—у него не было *никакого* опредѣленнаго *ученія*; онъ былъ, для Платона въ особенности, воплощеніемъ *философіи*, какъ стремленія къ истинѣ, стремленія къ познанію, именно потому, что онъ былъ искателемъ, а не учителемъ, училъ исканію, пробуждалъ философію въ душахъ и не подмѣнивалъ ея никакимъ личнымъ догматическимъ *ученіемъ*, никакимъ рукотвореннымъ кумиромъ Онъ не порождаетъ новыхъ готовыхъ идей, онъ «повиваетъ» умы въ ихъ духовномъ рожденіи.

Поэтому-то художественное изображеніе *личности* Сократа въ твореніяхъ Платона имѣетъ для насъ первостепенное значеніе и уясняетъ намъ тайну его могущественнаго вліянія на умы. Его философія была не ученіемъ, а духовной *дѣятельностью*, жизнью: не даромъ Лахесъ говоритъ о Сократѣ, что онъ производитъ на него музыкальное впечатлѣніе, «потому что онъ извлекъ прекраснѣйшую гармонію не изъ лиры или какого-либо другого инструмента, а изъ самой жизни, согласивъ въ себѣ самомъ слова съ дѣлами» и являя образецъ «истинно-эллинской гармоніи» (188 D). Въ этомъ тайна его личнаго обаянія и объясненіе особенностей его личнаго вліянія. Поэтому ознакомленіе съ личностью Сократа есть главное, что требуется для разумѣнія его философіи.

Сократъ родился въ 469 г. отъ небогатыхъ аѳинскихъ гражданъ. Отецъ его, Софронискъ, былъ ваятелемъ, а мать. Фенарета,—повивальной бабкой. Онъ наслѣдовалъ ремесло отца и въ молодости занимался ваяніемъ: Павсаній видѣлъ еще три граціи, будто бы изваянныя Сократомъ. Повидимому, однако, онъ рано оставилъ свое ремесло и предался своей философіи—тому «исканію мудрости», которому онъ посвятилъ всю свою жизнь, и въ которомъ онъ не имѣетъ предшественниковъ. Правда, мы имѣемъ позднѣйшее свидѣтельство Аристоксена, будто Сократъ въ юности былъ послѣдователемъ Анаксагора и Архелая, и, по указаніямъ Ксенофонта и Платона, можно предполагать,

что со всѣми предшествовавшими и современными ему философскими ученіями онъ былъ знакомъ. Среди ближайшихъ послѣдователей его мы находимъ пиѳагорейцевъ—Симмія и Кебета, послѣдователя элейцевъ—Евклида, гераклитейца—Платона и многихъ послѣдователей софистовъ. Кромѣ того, Сократъ былъ лично знакомъ съ выдающимися представителями греческой мысли, посѣщавшими Аѳины, вступая съ ними въ бесѣды и состязанія. Въ своемъ исканіи онъ обращался ко всѣмъ, не находя ни у кого той истинной «мудрости» или знанія, которое онъ ставилъ себѣ цѣлью. Отношеніе его къ физикѣ—совершенно отрицательное: онъ признаетъ ее безплоднымъ умствованіемъ о дѣлахъ, превышающихъ человѣческій разумъ. Но и въ разсужденіяхъ софистовъ о «дѣлахъ человѣческихъ», о нравственныхъ вопросахъ онъ также не находитъ ничего, кромѣ ложной мнимой мудрости. Онъ ищетъ истинныхъ началъ, истинныхъ нормъ всей человѣческой дѣятельности—теоретической и практической: безъ познанія такихъ нормъ или началъ вся наша дѣятельность случайна и суетна, вся наша жизнь неразумна и не осмысленна. И если у признанныхъ мудрецовъ такого знанія нѣтъ, то нѣтъ его ни у государственныхъ людей, ни у риторовъ, ни у поэтовъ, ни у простыхъ гражданъ. Къ нимъ тоже и притомъ постоянно и ежедневно обращается Сократъ съ своими вопросами и своимъ исканіемъ: ту мудрость, которой онъ ищетъ, онъ требуетъ отъ всѣхъ, потому что она нужна каждому; всякій человѣкъ, который хочетъ вести достойное разумное человѣческое существованіе, долженъ искать ее, стремиться къ ней. Въ этомъ вся проповѣдь Сократа. Вся жизнь его протекаетъ въ разговорахъ и бесѣдахъ съ согражданами и гостями—на площадяхъ и улицахъ, въ палэстрахъ, въ частныхъ домахъ. За нимъ ходитъ молодежь и любители словеснаго спорта, чтобы присутствовать при его бесѣдахъ, которыя всегда и неизбѣжно кончаются тѣмъ, что собесѣдникъ Сократа не выдерживаетъ испытанія и оказывается неспособнымъ отвѣтить на его вопросы: мнимыя знанія обличаются, положенія, казавшіяся достовѣрными, несомнѣнными, очевидными, являются шаткими и несостоятельными. Собесѣдникъ уходитъ озадаченный, смущенный, иногда раздраженный противъ «софиста Сократа»; слушатели стекаются къ нему, чтобы насладиться состязаніемъ, юморомъ Сократа, его діалектическимъ искусствомъ, отчасти, чтобы научиться отъ него его пріемамъ: но нѣкоторымъ западаетъ въ душу искра философіи—пробуждается исканіе. Для большинства Сократъ есть софистъ, только особаго рода: прочіе софисты—риторы, говорятъ искусственно, вычурно и пространно, преподаютъ риторику и берутъ за это и за прочіе свои уроки громадныя деньги съ учениковъ; Со-

кратъ ни съ кого денегъ не беретъ, говоритъ просто и безыскусственно, простонародною рѣчью и о простыхъ, повседневныхъ вещахъ, при чемъ онъ даже болѣе спрашиваетъ, нежели говоритъ; прочіе софисты хвалятся своими знаніями и рекламируютъ свое искусство, свое ученіе, а Сократъ, наоборотъ, все твердитъ о томъ, что самъ онъ ничего не знаетъ, отъ каждаго хочетъ научиться и, задавая вопросы своимъ собесѣдникамъ, приводитъ каждаго къ сознанію собственнаго невѣдѣнія. Для многихъ, для массы это—софистика худшаго сорта. самая опасная изо всѣхъ; для другихъ это—начало духовнаго пробужденія. Вокругъ Сократа соединяется тѣсный кружокъ поклонниковъ, изъ среды аѳинской молодежи въ особенности; тѣмъ отрицательнѣе относятся къ нему иные зрѣлые граждане, отцы, которые винятъ его въ томъ, что онъ сбиваетъ съ толку ихъ сыновей и спутываетъ ихъ понятія. Процессъ Сократа показалъ, какъ много накопилось противъ него недоразумѣній и раздраженія. Для посторонняго наблюдателя, для котораго положительная идеальная внутренняя сторона Сократовой проповѣди оставалась скрытой, дѣятельность его являлась чисто отрицательной: Сократъ—діалектикъ, опровергающій всякое мнѣніе, всякое положеніе.

Для Платона Сократъ есть воплощенное исканіе истины. Но мы чрезвычайно ошиблись бы, если бы представили себѣ этого искателя скептикомъ, мучимымъ сомнѣніями, вѣчно неудовлетвореннымъ, тревожнымъ умомъ, преслѣдующимъ убѣгающую мечту. Образецъ «истинно-эллинской гармоніи», Сократъ отличается, наоборотъ, совершенно невозмутимою ясностью и спокойствіемъ, изъ котораго ничто не можетъ его вывести; онъ неизмѣнно вѣренъ себѣ и остается самимъ собою среди бесѣдъ съ друзьями и противниками, на попойкѣ и на полѣ брани, передъ судомъ и передъ казнью. Ничто не можетъ нарушить его внутренней свободы, вывести его изъ состоянія его душевной гармоніи: въ этомъ—особенность его доблести, того мужества, о которомъ говорятъ Лахесъ и Алкивіадъ, и которое онъ явилъ своимъ концомъ; той умѣренности, господства надъ чувственностью, которое онъ постоянно доказывалъ; эта внутренняя гармонія давала ему его неизмѣнное благодушіе и радостную ясность, столь привлекавшую къ нему его друзей. Не даромъ онъ являлся имъ не только учителемъ добра, но и учителемъ радости и счастья, наслажденія жизнью, который умеръ столь же безмятежно и свободно, какъ онъ жилъ. «И онъ выказалъ силу души», говоритъ Ксенофонтъ, «ибо, признавъ, что умереть для него лучше, нежели жить, онъ, какъ и прочимъ благамъ не противился, такъ и передъ смертью не ослабѣлъ, но радостно и ожидалъ ее и принялъ» (Апол. 33).

Личность въ высшей степени оригинальная, загадочная въ самой своей цѣльности и многогранности, Сократъ умѣлъ совмѣщать въ себѣ трезвую разсудочность съ духовной прозорливостью, скептическій раціонализмъ съ религіозностью, этическій идеализмъ Платона, жизнерадостность Аристиппа и аскетическое презрѣніе киниковъ къ чувственнымъ благамъ: «ты такъ живешь,—говоритъ ему Антифонъ,—что ни одинъ рабъ, котораго бы господинъ сталъ держать такимъ образомъ, не захотѣлъ бы остаться: ты ѣшь и пьешь самую скверную пищу и питье и платье носишь не только скверное, но одно и то же и лѣтомъ и зимою, пребываешь босымъ и безъ нижняго платья» (Хен. Мем. 1, 6). Самая наружность Сократа приковывала вниманіе своею странностью: «музыкальная» личность, образецъ истинно-эллинской гармоніи, онъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ образцомъ внѣшняго безобразія, ходячей комической маской: фигура пузатаго Силена съ необычайно мясистыми губами, вздутымъ курносымъ носомъ и глазами на выкатъ подъ громаднымъ нависшимъ лбомъ какъ бы говорила о соединеніи сильной чувственности съ мощнымъ интеллектомъ. Въ этой мощи, *господствѣ разума*, и состояла «мудрость» Сократа, источникъ его внутренней свободы и гармоніи, его мужества, его праведности, его счастья или «евдаймоніи». Нравственное ученіе Сократа, который именно и сводилъ добродѣтель къ знанію добра или господству разума, нерѣдко упрекали въ одностороннемъ, крайнемъ *интеллектуализмѣ*. На дѣлѣ это ученіе было непосредственнымъ выраженіемъ самой личности, самой духовной жизни Сократа и являлось не головной, разсудочной моралью, а результатомъ пережитого нравственнаго опыта, нравственнаго самосознанья; оно является столь же естественнымъ духовнымъ плодомъ аттической культуры, какъ аттическое искусство и поэзія, обращая самую человѣческую личность въ «инструментъ гармоніи» и человѣческую жизнь—въ прекрасное художественное произведеніе. На ряду съ *проповѣдью разума* мы находимъ въ ученіи Сократа признаніе *безотносительной цѣнности* нравственнаго добра или *правды* и *безотносительной цѣнности человѣческой личности*, какъ носительницы разумнаго начала; въ Платоновой Апологіи съ особою силою указывается на этотъ мотивъ Сократовыхъ рѣчей, которыя онъ настойчиво обращаетъ ко всякому встрѣчному: «О лучшій изъ людей, гражданинъ города Аѳинъ, величайшаго изъ городовъ и больше всѣхъ прославленнаго за мудрость и силу, не стыдно ли тебѣ, что ты заботишься о деньгахъ, чтобы ихъ было у тебя какъ можно больше, о славѣ и о почестяхъ, *а о разумности, объ истинѣ и о душѣ своей*, чтобы она была какъ можно лучше, не заботишься и не по-

мышляешь?.. Вѣдь я только и дѣлаю, что хожу и убѣждаю каждаго изъ васъ, молодого и стараго, заботиться раньше и сильнѣе не о тѣлахъ вашихъ или о деньгахъ, но о душѣ, чтобы она была какъ можно лучше...» (29 E слѣд.). Эта проповѣдь по своимъ пріемамъ, какъ и по самому существу своему, тоже является чуждой отвлеченнаго морализма, какой мы находимъ впослѣдствіи, напр., у стоиковъ: ея сила въ ея непосредственности, въ живомъ сознаніи нравственныхъ цѣнностей, въ идеально-эротическомъ сознаніи красоты человѣческой личности, того «самаго дорогого», что въ ней есть, и что люди обыкновенно не цѣнятъ ни во что Платонъ показываетъ, какимъ образомъ Сократъ умѣлъ пробуждать такое сознаніе въ своихъ друзьяхъ: онъ видѣлъ въ нихъ «самое дорогое» и цѣнное съ прозорливостью влюбленнаго, для котораго любимое существо является въ идеальномъ совершенствѣ, и онъ умѣлъ заставлять ихъ самихъ почувствовать то, что онъ видѣлъ: въ этомъ состоялъ *эросъ* Сократа, о которомъ такъ много говорилъ и онъ самъ, и всѣ его ученики. И вмѣстѣ, съ неподражаемой ироніей, онъ умѣлъ показать, раскрыть своимъ любимцамъ все несоотвѣтствіе идеала и дѣйствительности, все *недостоинство* ихъ жизни. «Когда я слушаю его,—говоритъ Алкибіадъ въ діалогѣ «Пиршество»,—сердце мое стучитъ гораздо сильнѣе, чѣмъ у корибантовъ, и слезы льются отъ его рѣчей. Вижу и многихъ другихъ, которые испытываютъ то же самое. Слушая Перикла и многихъ другихъ хорошихъ ораторовъ, я считалъ, что они хорошо говорятъ, но ничего подобнаго я не испытывалъ, и душа моя не возмущалась противъ собственной рабской природы; а этотъ Марсій (силенъ или сатиръ) часто приводилъ меня въ такое состояніе, что мнѣ казалось недостойнымъ жить такимъ, каковъ я есть». Если не Алкибіадъ, то самъ Платонъ говоритъ здѣсь по личному опыту.

Душа, разумный духъ, его превосходство, его красота и доблесть (ἀρετή)—вотъ единственная истинная цѣнность, по которой расцѣниваются всѣ прочія цѣнности. Путь къ ея познанію есть нравственный опытъ—новая область, открываемая Сократомъ. Этотъ путь заключается въ самопознаніи или самоиспытаніи и въ разумномъ нравственномъ общеніи съ ближними. Въ этомъ онъ видитъ свое дѣло, свое служеніе и назначеніе: «самъ богъ поставилъ меня, чтобы проводить жизнь въ философіи, испытывая себя и другихъ» (Апол. 28 E). Здѣсь тоже было бы крайне ошибочнымъ сводить такое «испытываніе» къ чисто-разсудочной діалектикѣ, принимая внѣшнюю оболочку за самое содержаніе, какъ это часто дѣлаютъ иные историки. Если «испытываніе» другихъ не сводилось къ простому спору и формальному опро-

верженію, а было своего рода нравственнымъ дѣланіемъ, пробужденіемъ духовнаго самосознанія, то такимъ же внутреннимъ дѣланіемъ было и «самопознаніе», самоиспытаніе Сократа. Въ томъ же «Пиршествѣ» мы видимъ, какъ онъ, идя на праздникъ къ ожидающему его Агаѳону, внезапно останавливается и стоитъ въ размышленіи у порога сосѣдняго дома: его надо «оставить», таковъ ужъ его «обычай»—отойдетъ и стоитъ, гдѣ придется. Однажды въ лагерѣ, на походѣ, онъ простоялъ такимъ образомъ цѣлыя сутки отъ восхода солнца, не смущаясь ни полдневнымъ зноемъ, ни свѣжестью ночи,—пріемъ, болѣе напоминающій восточныхъ подвижниковъ съ ихъ аскетическимъ «дѣланіемъ», нежели разсудочнаго философа-моралиста (220 С). Это цѣнное указаніе на «странный обычай» Сократа бросаетъ свѣтъ на его духовную жизнь и объясняетъ намъ нѣкоторыя важныя его особенности—прежде всего ту необычную «прозорливость» старца Сократа, которою онъ поражалъ своихъ близкихъ, подобно инымъ нашимъ «старцамъ», и которая обусловливалась напряженностью духовной жизни. Сюда относится то таинственное «знаменіе» или голосъ, то «*даймоніон*», которое онъ постоянно въ себѣ слышалъ, слѣдуя его указаніямъ или предупрежденіямъ, и съ которымъ связывалась его живая вѣра въ Промыслъ. Эта вѣра въ высшее разумное начало опять-таки не была какимъ-либо разсудочнымъ, философскимъ деизмомъ, а коренилась точно такъ же въ нравственномъ опытѣ, основывалась на «испытаніи», на событіяхъ напряженной «умной» жизни.

Личность и дѣятельность Сократа встрѣчала различную оцѣнку среди современниковъ. Помимо простыхъ недоразумѣній, которыя онъ вселялъ, были и внутреннія причины разлада, была вражда, которую возбуждаетъ всякій пророкъ, всякая высшая духовная личность. Всякій человѣкъ по-своему реагируетъ на духовныя воздѣйствія: однихъ они влекутъ, другихъ отталкиваютъ, возбуждая гнѣвъ и вражду; сначала они смущаютъ душу, поселяютъ въ ней жало. Платонъ мастерски изображаетъ эту игру противоположныхъ чувствъ, вызываемыхъ Сократомъ въ своихъ собесѣдникахъ, эти различныя реакціи низменныхъ и благородныхъ душъ въ общеніи съ Сократомъ.

Онъ доступенъ всѣмъ, обращается ко всѣмъ, но вокругъ него естественно образуется тѣсный кругъ друзей и почитателей, которыхъ впослѣдствіи прозывали «сократовцами». Они постоянно бесѣдуютъ съ нимъ и присутствуютъ при его бесѣдахъ, иногда читаютъ и разбираютъ съ нимъ вмѣстѣ философскія и литературныя произведенія, вмѣстѣ слушаютъ софистовъ и появляются на праздникахъ. Но это не школа въ строгомъ смыслѣ,—и Сократъ не схолархъ: отъ него

ведетъ начало не одна, а нѣсколько различныхъ между собою школъ, и у него нѣтъ «учениковъ», а есть только друзья, товарищи, подражатели, если угодно—послѣдователи. Онъ не обладаетъ готовой премудростью, не берется учить ей ни даромъ, ни за деньги: онъ ищетъ ее и побуждаетъ другихъ искать ее внутри самихъ себя,—онъ только «повиваетъ» умы въ духовномъ рожденіи, продолжая въ нравственной области дѣло своей матери—ея «майевтику» (повивальное искусство).

Сократъ уклонялся отъ всякой иной общественной дѣятельности, считая свое дѣло единымъ полезнымъ и важнымъ и не видя возможности состязаться съ демагогами въ публичныхъ собраніяхъ. Нравственная реформа осуществима лишь черезъ личность, и потому Сократъ шелъ только туда, «гдѣ могъ частнымъ образомъ оказать всякому величайшее благодѣяніе, стараясь убѣждать каждаго не заботиться ни о чемъ *своемъ* раньше, чѣмъ *о себѣ самомъ*—какъ бы ему быть что ни есть лучше и разумнѣе, не заботиться также и о томъ, *что принадлежитъ городу*, раньше, чѣмъ о самомъ *городѣ*» (Апол. 36 C): и здѣсь и тамъ—забота о душѣ, о нравственномъ добрѣ и правдѣ, о нравственномъ существѣ личности и общества.

Платонъ называетъ это единой истинной политикой (Горгій 521 D): какъ ни расходится она съ государственною мудростью аѳинскихъ государственныхъ людей, она одна и вѣрна, и спасительна.

И, несмотря на новизну этого политическаго или, точнѣе, этическаго идеализма, корни его лежатъ въ духовной жизни греческаго народа, и не случайно расцвѣлъ онъ на аттической почвѣ! Еще у древнихъ поэтовъ видѣли мы простую, но глубокую вѣру въ «законъ» и «правду», и эта вѣра находитъ свое выраженіе и у аттическихъ трагиковъ, у Софокла въ особенности (Эдипъ 865; Антигона 450 сл.). Идеалъ общества свободнаго, не подчиненнаго никакой человѣческой власти и управляемаго одними установленными законами, въ основаніи которыхъ лежитъ неписанный законъ—вѣчное право,—таковъ нравственно-политическій идеалъ лучшихъ людей Перикловa вѣка (см. рѣчь Перикла у Ѳукидида, II, 37). Этотъ идеалъ входитъ органически и въ міросозерцаніе Сократа: вѣра въ «законъ»—въ высшую разумную форму всѣхъ «дѣлъ человѣческихъ»—есть руководящій принципъ всѣхъ его исканій. Если его философія не стоитъ въ непосредственной связи съ физіологіей его предшественниковъ, которые искали такой «нормы» во внѣшней природѣ, то она имѣетъ глубокую связь съ исконнымъ нравственнымъ міросозерцаніемъ грековъ и возводитъ его на новую, высшую ступень.

Для того, чтобы жить разумно и праведно, надо прежде всего ура-

зумѣть, «познать законное относительно боговъ и людей», познать норму должнаго — такова цѣль, начало и конецъ разумной человѣческой дѣятельности не только частной, но и общественной, ибо и общественный идеалъ осуществимъ лишь при условіи царства истиннаго закона, при томъ условіи, чтобы граждане «познали законное»—проникнись сознаніемъ права и закона.

Этимъ объясняется и отношеніе Сократа къ современному ему обществу—строгое исполненіе своихъ гражданскихъ обязанностей въ качествѣ воина, судьи (притана), даже въ качествѣ подсудимаго и осужденнаго, когда онъ отказывается уклониться отъ суда и отъ несправедливаго приговора изъ уваженія къ отечественнымъ законамъ (см. Критонъ Платона). Участвуя въ качествѣ притана въ аргинузскомъ процессѣ, онъ одинъ возстаетъ противъ незаконнаго и несправедливаго рѣшенія, подсказаннаго страстью и возбужденіемъ толпы, точно такъ же какъ впослѣдствіи онъ противится незаконнымъ требованіямъ 30 тирановъ (Апол. 32). Онъ исполняетъ и всѣ религіозныя обязанности, предписываемыя отечественными законами. Онъ никогда не выходилъ изъ Аѳинъ «ни на праздникъ, ни еще куда бы то ни было, развѣ что на войну, и никогда не путешествовалъ какъ прочіе люди, и не нападала на него охота увидать другой городъ и другіе законы» (Критонъ 52 В). Со всѣми выдающимися общественными дѣятелями своего времени онъ былъ въ общеніи, и жизнь его протекала публично; и между тѣмъ, внѣ строгаго исполненія гражданскихъ обязанностей, онъ отказывался отъ всякой внѣшней политической дѣятельности, преслѣдуя цѣль внутренняго преобразованія личностей, которыми составляется, образуется, управляется общество.

Ученіе Сократа о знаніи и понятіяхъ.

У Сократа не было опредѣленнаго догматическаго ученія, и тѣмъ не менѣе онъ былъ наилучшимъ учителемъ философіи, учившимъ своихъ друзей «философствовать», «испытывая себя и другихъ». Ученіе это было прежде всего личнымъ *примѣромъ*, который послужилъ его ученикамъ *правиломъ* умственной и нравственной дѣятельности. Въ этомъ смыслѣ можно говорить и объ ученіи Сократа, которое есть прежде всего ученіе о философіи, о способѣ философіи и распадается на теоретическую методологію (ученіе о знаніи) и практическую методологію (нравственная философія).

Оставивъ вовсе натурфилософское умозрѣніе, какъ безплодное и безбожное, Сократъ, по словамъ Аристотеля, ограничился этическими изслѣдованіями. Человѣческая дѣятельность теоретическая и практическая

должна опредѣляться разумными *нормами*, и потому Сократъ ставитъ требованіе—найти объективныя теоретическія и практическія, логическія и этическія *нормы*. Въ то время, когда софисты отрицали какія бы то ни было объективныя нормы и признавали «мѣрою всѣхъ вещей»—человѣка, т.-е. субъективное мнѣніе и произволъ человѣка, Сократъ попытался въ самомъ разумѣ человѣческомъ отыскать всеобщую и *объективную* норму. Этимъ опредѣлялся и самый способъ его исканія посредствомъ самоиспытанія, самопознанія и испытанія, методическаго разспрашиванія другихъ.

Чтобы правильно поступать. правильно жить, нужно прежде всего *знать* правду, знать добро, знать истинное благо человѣка. Но чтобы *знать* что бы то ни было, нужно умѣть отличать истину отъ лжи, истинное знаніе отъ ложнаго или мнимаго. Въ Апологіи Платона Сократъ разсказываетъ, какъ онъ въ своихъ поискахъ за мудростью обращался и къ практическимъ дѣятелямъ, и къ художникамъ, и къ поэтамъ, и къ ремесленникамъ, и къ философамъ, но ни у кого не находилъ самаго понятія о томъ, что такое знаніе, откуда и вытекали всѣ ихъ заблужденія.

Внѣшнимъ признакомъ заблужденія предшествовавшей философіи являлись Сократу коренныя, неразрѣшимыя противорѣчія ея отдѣльныхъ ученій—философіи единства и философіи множества, философіи вѣчныхъ движеній, вѣчнаго генезиса и философіи единаго, неподвижнаго, неизмѣннаго бытія. Говоря объ абсолютномъ и вѣчномъ, о первыхъ причинахъ бытія, философы не только не сходятся между собою, но «подобно безумнымъ» совершенно противорѣчатъ другъ другу относительно того же самаго предмета—природы вещей. А это происходитъ прежде всего отъ того, что, пускаясь въ умозрѣніе, они не отдаютъ себѣ отчета въ томъ, что такое человѣческое знаніе. Каждый изъ нихъ исходитъ изъ разсмотрѣнія какого-либо отвлеченнаго начала, какой-либо одной стороны вещей, полагая, что обладаетъ абсолютной истиной. Но для Сократа совершенная истина есть идеалъ, недоступный внѣшнему человѣческому знанію: если бы мы обладали этой истиной, то сами могли бы творить вещи; если бы мы знали законы природы, тайны міросданія, то сами были бы богами, ибо абсолютное знаніе свойственно только богу, а не людямъ.

Изслѣдуя критически наше познаніе, мы убѣждаемся, что начало его есть разумъ; принципомъ совершеннаго, т.-е. абсолютнаго, универсальнаго познанія можетъ быть только божественный разумъ.

Только изъ такого разума можно познать вселенную; между тѣмъ древніе философы если и приходили къ внѣшнему признанію подобнаго

начала (какъ, напр., это дѣлалъ Анаксагоръ), то все же видѣли въ немъ лишь механическую силу и явленія объясняли не изъ разумныхъ основаній или цѣлей разума, а механически. Сократъ призналъ философскую физику невозможной, ибо задача *войти въ разумъ* вселенной превышаетъ человѣческія силы. Знаніе тайнъ природы недоступно человѣку и могло бы быть дано ему развѣ лишь путемъ откровенія.

Что же можетъ *знать* человѣкъ въ такомъ случаѣ? «Дѣла божественныя» ему недоступны; но «дѣла человѣческія»—то, что зависитъ отъ него самого, отъ его сознательной воли, отъ его разума—вотъ что можетъ быть понято имъ, что составляетъ естественный, не только возможный, но и необходимый предметъ его познанія,—то, что ему всего нужнѣе знать. А между тѣмъ усилія философовъ направлены въ совершенно иную область. Что такое право, справедливость, добродѣтель, законъ, государство, что такое благочестіе, мудрость,—объ этомъ не отдаютъ себѣ отчета самые риторы и софисты, профессіональные учителя добродѣтели.

Истинное знаніе есть прежде всего *пониманіе*. Изслѣдуя природу человѣческаго знанія, Сократъ нашелъ, что оно осуществляется посредствомъ *понятій*; *истинное понятіе* есть норма знанія. Методъ образованія понятій есть путь къ истинному знанію. Но наши понятія, по самой своей логической формѣ, всеобщи, универсальны: каждое изъ нихъ, будучи единымъ, сказывается о неопредѣленномъ *множествѣ* вещей (напр., понятія—человѣкъ, животное, добродѣтель и т. д.), которыя оно обнимаетъ. Поэтому мы можемъ составить себѣ правильное понятіе лишь о томъ, что *обнимается* нашимъ разумомъ, т.-е. о «дѣлахъ человѣческихъ»; наоборотъ, «дѣла божественныя», т.-е. вселенная въ своемъ цѣломъ, не обнимаются нашимъ разумомъ, а потому здѣсь не можетъ быть правильно образованныхъ понятій или всеобщихъ опредѣленій, а слѣдовательно, не можетъ быть истиннаго знанія. Въ области «дѣлъ человѣческихъ» нашъ разумъ «имманентенъ», какъ сказалъ бы Кантъ; въ области «дѣлъ божескихъ», или ученія о природѣ вещей, онъ «трансцендентенъ», т.-е. выходитъ за свои естественныя границы. Отсюда—важный практическій результатъ: оставивъ въ сторонѣ «всю природу», Сократъ погрузился всецѣло въ область этическую, «такъ какъ въ ней именно онъ искалъ *всеобщаго* (всеобщихъ началъ или понятій) и первый направилъ свою мысль на общія опредѣленія» (Arist. Met. I, 6). Посредствомъ понятій познаются не внѣшнія индивидуальныя *вещи*, а общія *нормы* человѣческихъ отношеній.

Въ связи съ такимъ представленіемъ о природѣ знанія стоитъ и другая особенность, о которой мы уже говорили: Сократъ доказывалъ,

что знаніе нельзя передавать или преподавать внѣшнимъ образомъ,— можно лишь будить стремленіе къ нему. Каждый долженъ *черпать его изъ самого себя* посредствомъ самоиспытанія и самопознанія. Иначе и въ области «дѣлъ человѣческихъ» мы ничего «всеобщаго» познать не можемъ: истинное знаніе, обнимающее или понимающее свой предметъ (*познаваемое*), имѣетъ здѣсь свой источникъ въ самомъ *познающемъ*. Поэтому-то Сократъ, сводя добродѣтель къ *знанію* блага, отрицалъ, чтобы этому знанію можно было обучать, чтобы его можно было преподавать за извѣстную мзду, какъ то дѣлали софисты.

Діалектика Сократа, служившая обличенію мнимаго знанія, повидимому, преслѣдовала практическую цѣль. Но тѣмъ не менѣе она имѣла величайшее значеніе и для послѣдующаго развитія теоретической философіи, которая не даромъ характеризуется какъ *философія понятія*. Въ основаніи этой діалектики лежитъ не только общій идеалъ совершеннаго знанія, но и начатки логики, теоріи понятія. Въ этомъ убѣждаетъ насъ, во-первыхъ, разсмотрѣніе отдѣльныхъ образчиковъ Сократовыхъ бесѣдъ у Ксенофонта и въ раннихъ діалогахъ Платона, а во-вторыхъ, споры о природѣ понятія, разгорѣвшіеся среди учениковъ Сократа послѣ его смерти.

Уже Сократъ, повидимому, обратилъ вниманіе на несоотвѣтствіе между формальной всеобщностью нашихъ понятій и ограниченностью ихъ содержанія индивидуальностью тѣхъ предметовъ, къ которымъ они относятся. Отсюда ученики Сократа дѣлали либо чисто скептическіе выводы о *неприложимости* общихъ понятій къ единичнымъ вещамъ (напр., киники или мегарцы), либо метафизическіе выводы, какъ Платонъ, признававшій, что въ понятіяхъ мыслятся особыя сверхчувственныя, умопостигаемыя сущности (см. ниже). Сократу замѣченная особенность служила прежде всего для доказательства *относительности* нашихъ понятій; во-вторыхъ, для доказательства того, что въ общихъ понятіяхъ познаются не внѣшнія единичныя вещи, а этическія *нормы* (τὰ ἠθικά); въ-третьихъ, если допустить, что Сократъ дѣлалъ какой-либо общій метафизическій выводъ изъ этихъ логическихъ наблюденій, то, по всей вѣроятности, сознаніе ограниченности, несовершенства нашихъ понятій и внутреннее несоотвѣтствіе ихъ формы съ ихъ реальнымъ содержаніемъ приводило его къ идеалу совершеннаго, универсальнаго разума, всеобщее вѣдѣніе котораго не находится въ противорѣчіи съ частностью своего содержанія. Такъ, въ Апологіи Платона сознаніе ограниченности, относительности, условности человѣческихъ знаній связывается у Сократа съ идеаломъ «божественной мудрости». Обличеніе мнимой человѣческой мудрости разсматривается какъ пропо-

вѣдь мудрости совершенной или божественной. Но въ то же время самое сознаніе ограниченности нашихъ знаній заключаетъ въ себѣ требованіе логическаго *опредѣленія понятій*.

Отсюда ясно, какое положительное значеніе имѣла отрицательная діалектика Сократа; отсюда ясны и всѣ особенности его метода. Тамъ, гдѣ это доступно человѣческому разуму, онъ требуетъ образованія общаго понятія, правильнаго логическаго опредѣленія. Но, чтобы быть истиннымъ, т.-е. исчерпывать самую сущность опредѣляемаго, такое опредѣленіе должно быть не только общимъ, но и полнымъ, заключая въ себѣ не только общіе, но и частные признаки даннаго объекта.

Итакъ, въ самомъ человѣческомъ знаніи—въ самой общности, «каѳоличности» нашихъ понятій—открыто объективное, самостоятельное логическое начало или норма. Всякое истинное знаніе должно подчиняться этой общей логической нормѣ. Знаніе осуществляется посредствомъ понятій, въ которыхъ мы мыслимъ и познаемъ вещи. Понятія же образуются путемъ логическаго наведенія. Сравнивая сходные частные случаи, мы приходимъ къ обобщенію, къ усмотрѣнію общаго въ нихъ. Такого рода индукція, ἐπαγωγή, ἐπακτικοὶ λόγοι, и методъ «всеобщаго опредѣленія» (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου), по свидѣтельству Аристотеля, представляютъ собою несомнѣнное открытіе Сократа: лишь у него впервые сталъ сознательнымъ и методическимъ этотъ пріемъ, которымъ каждый человѣкъ пользуется съ дѣтства. Въ этомъ заключается огромный переворотъ, совершенный Сократомъ въ области философіи.

Однако наведеніе (индукція) Сократа еще не имѣетъ того значенія строго-критическаго анализа и обобщенія наблюденій и опытовъ, какое оно получило въ новой философіи. Но вѣдь Сократъ и не имѣлъ въ виду эмпирическаго знанія: онъ стремился лишь къ тому, чтобы пробудить въ своихъ собесѣдникахъ логическую самодѣятельность, и съ этой цѣлью онъ пользовался своимъ методомъ въ личныхъ бесѣдахъ, въ виду единичныхъ случаевъ, примѣняясь къ характеру своихъ собесѣдниковъ. Поэтому единичные случаи большею частью были достаточны для обобщенія. Сократъ училъ, начиная съ наиболѣе обыденныхъ простѣйшихъ примѣровъ, чтобы постепенно восходить къ менѣе извѣстному. Затѣмъ онъ старается провѣрить свою индукцію посредствомъ противоположныхъ примѣровъ. Такимъ образомъ, путемъ всесторонняго разсмотрѣнія предмета выясняется *понятіе* этого предмета, раскрываются его существенные и случайные признаки. При этомъ Сократъ настаивалъ на необходимости отчетливаго различенія частныхъ,

отличительныхъ признаковъ отдѣльныхъ понятій, не ограничиваясь слишкомъ общими опредѣленіями.

У Ксенофонта мы находимъ множество примѣровъ такого рода. Напр., въ одномъ случаѣ обсуждается понятіе несправедливости. Сократъ обращается по этому поводу съ вопросомъ къ одному изъ своихъ учениковъ, который отвѣчаетъ: «несправедливъ тотъ, кто лжетъ, причиняетъ насилія, приноситъ вредъ». Сократъ приводитъ ему противоположный примѣръ: «кто вредитъ врагамъ, тотъ не считается несправедливымъ». Тогда собесѣдникъ говоритъ, что несправедливъ поступающій такъ со своими друзьями Сократъ опять-таки доказываетъ ему, что и друзей можно обманывать, какъ, напр., врачъ можетъ обмануть больного, и т. д. Такимъ путемъ они приходятъ къ выводу, что несправедливъ тотъ, кто дѣлаетъ зло друзьямъ, съ намѣреніемъ вредить имъ. Такимъ образомъ, путемъ систематическаго сравненія противоположныхъ случаевъ устанавливаются общія понятія.

Понятіемъ опредѣляется сущность вещей, въ понятіи лежитъ мѣрило истины всякаго дѣйствія или разсужденія. Мы ничего не знаемъ о предметѣ, пока мы не знаемъ его понятія. Поэтому Сократъ стремился свести всякое разсужденіе къ основному понятію: ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγε πάντα τὸν λόγον, а затѣмъ разсматривалъ, насколько оно вѣрно, и иногда приводилъ своихъ противниковъ къ абсурду, выводя логическія слѣдствія изъ допущеннаго общаго предположенія. Подобнымъ же образомъ онъ испытывалъ и самыя понятія, обличая ихъ ложную отвлеченность и неопредѣленность, требуя конкретнаго различенія путемъ раскрытія внутреннихъ противорѣчій. Каждое общее понятіе заключаетъ въ себѣ частныя и подчиненныя, каждое родовое понятіе заключаетъ въ себѣ понятія видовыя. Сообразно этому и всѣ вещи раздѣляются κατὰ γένη—на роды и виды. И искусство діалектики Сократъ полагалъ въ томъ, чтобы умѣть восходить отъ вида къ роду, отъ менѣе общаго къ болѣе общему и, наоборотъ, отъ универсальнаго спускаться къ частному, не прерывая промежуточныхъ звеньевъ Весьма возможно, что для Сократа это не было исключительно принципомъ логики или методологическимъ ученіемъ. Если посредствомъ понятій познается сущность вещей, то легко предположить, что наши формальныя понятія покрываютъ сущность вещей, и, такимъ образомъ, смѣшать сущность вещи съ ея понятіемъ, какъ это сдѣлали нѣкоторые ученики Сократа. Не забудемъ, однако, что Сократъ искалъ общихъ опредѣленій лишь въ области этической, т.-е. не въ области внѣшнихъ явленій, а въ области *нормъ*.

Этика Сократа.

Смыслъ разума, его цѣль—въ истинѣ, въ правдѣ, въ добрѣ. Самая дѣятельность разума имѣетъ поэтому *этическое* содержаніе; дѣланіе разума есть практическое дѣланіе, и праздное умствованіе, не имѣющее практической цѣли, осуждается какъ ложное и безплодное, какъ пустая софистика.

Все сводится къ этикѣ. Истинное существо человѣка—въ его разумномъ началѣ; все достояніе человѣка, самое его тѣло и тѣлесная жизнь принадлежитъ ему внѣшнимъ образомъ, но разумная душа—это онъ самъ. И онъ долженъ заботиться о себѣ самомъ прежде всего, больше, нежели о всемъ томъ, что ему принадлежитъ,—заботиться о томъ, чтобы ему самому быть «какъ можно лучше и какъ можно разумнѣе»... «Вѣдь я только и дѣлаю, что хожу и убѣждаю каждаго изъ васъ, стараго и молодого, заботиться не о тѣлахъ вашихъ или о деньгахъ, но о душѣ, чтобы она была какъ можно лучше, говоря вамъ: не отъ денегъ рождается доблесть (ἀρετή), а отъ доблести бываютъ у людей и деньги и всѣ прочія блага—какъ въ частной жизни, такъ и въ общественной» (Апол. 30).

Греческое слово и понятіе *арета* (лат. virtus) плохо передается русскими словами *доблесть* или *добродѣтель*; это скорѣе «добротность», доброкачественность, внутренняя пригодность, особенное превосходство, составляющее силу или крѣпость даннаго существа. Такъ, быстрота бѣга есть «добродѣтель» лошади. Добродѣтель человѣка, какъ умнаго существа, состоитъ въ его разумности, которая и даетъ ему превосходство и силу. Заботиться о себѣ самомъ, заботиться о своемъ благѣ значитъ усиливать въ себѣ разумность, которая есть добродѣтель всѣхъ добродѣтелей; стремиться къ мудрости—«философствовать»—вотъ путь къ самосовершенствованію, путь къ благу и истинному счастью, путь къ внутренней свободѣ.

Это объясняетъ намъ особенности нравственнаго ученія Сократа, который сводитъ всѣ добродѣтели человѣка и его высшее благо къ «знанію», т.-е. къ осуществленной мудрости. Мудрость есть начало и конецъ нравственной, т.-е. истинной дѣятельности человѣка. Мудрый человѣкъ долженъ, прежде всего, знать истинное соотношеніе цѣлей, преслѣдуемыхъ людьми. Діалектика учитъ насъ понимать логическое отношеніе между общими понятіями и понятіями частными, между родомъ и видами; но точно такое же отношеніе существуетъ между общими и частными цѣлями, между высшею цѣлью и цѣлями подчиненными. И поскольку разумъ имѣетъ практическое содержаніе, діалекти-

кѣ понятій соотвѣтствуетъ расцѣнка цѣлей и средствъ. Зная относительную цѣну каждой вещи и каждаго поступка, мы имѣемъ разумную норму нашего поведенія; зная самихъ себя, свою истинную природу, мы знаемъ, что̀ намъ нужно, хорошо и полезно, и, естественно, хотимъ своего блага. Вся суть въ томъ, чтобы такое знаніе было истинно и дѣятельно, чтобы мы обладали имъ, чтобы мы сами родили его въ себѣ. Дѣло идетъ, очевидно, не о мнимомъ внѣшнемъ знаніи. Вникая въ существо людскихъ отношеній, въ сущность дѣйствій человѣка, мы находимъ, что принципъ всякаго разумнаго дѣйствія есть какая-нибудь цѣль, принципъ всякой цѣли есть благо, а принципъ всѣхъ дѣйствій и цѣлей—*наибольшее благо*. Какъ мы увидимъ далѣе, это наибольшее благо есть вмѣстѣ съ тѣмъ и безусловное благо, всеобщее въ силу своей разумности. Всякій человѣкъ стремится къ нему, избирая между частными средствами тѣ, которыя онъ считаетъ наиболѣе пригодными для достиженія своей цѣли. Поэтому тотъ, кто не знаетъ этой высшей цѣли, кто не различаетъ отношенія частныхъ цѣлей къ высшей цѣли, тотъ заблуждается, не можетъ поступать хорошо и не достигаетъ блага. Напротивъ, знающій эту цѣль—добродѣтеленъ, ибо его дѣйствія, вытекая изъ истиннаго знанія блага, добры ѣ высшемъ смыслѣ.

«Никто не счастливъ, никто не блаженъ противъ воли», никто не ищетъ себѣ зла добровольно, поэтому «никто не пороченъ добровольно»—таковы основные принципы этики Сократа. Нѣтъ человѣка, который добровольно дѣлалъ бы худшее, зная лучшее. Сократъ до такой степени «не различалъ»—οὐ διώρισεν—теоретической мудрости отъ практической, что онъ считалъ знающаго пути добра и зла за мудраго и добраго въ силу самого знанія. Когда Сократу возражали, что въ такомъ случаѣ человѣкъ, добровольно и сознательно дѣлающій зло, лучше того, кто дѣлаетъ зло по невѣдѣнію, безсознательно, Сократъ отвѣчалъ, что если бы могъ найтись такой человѣкъ, который бы дѣлалъ зло, зная, что онъ дѣлаетъ, то это былъ бы добрый человѣкъ. Такое заключеніе нелѣпо, и самъ Сократъ не допускаетъ его истинности. Оно вытекаетъ изъ невѣрной посылки, изъ допущенія «добровольнаго зла». Если человѣкъ поступаетъ дурно, онъ либо не знаетъ добра, либо самъ себя не знаетъ, заботясь о томъ, что принадлежитъ ему, болѣе, нежели о самомъ себѣ. Если человѣкъ думаетъ знать цѣль, не зная средствъ и ошибаясь насчетъ дѣйствій,—его знаніе не полно и мнимо, онъ недостаточно разуменъ. Порокъ есть невѣдѣніе и заблужденіе, «простое незнаніе» истиннаго пути: напротивъ, добродѣтель всецѣло сводится къ знанію. Аристотель прямо обвиняетъ Сократа въ

томъ, что онъ обратилъ добродѣтели въ понятія и познанія (λόγους ᾠετο εἶναι τὰς ἀρετάς). Всѣ познанія раціональны; слѣдовательно, всѣ добродѣтели сводятся къ разумнымъ силамъ души; такимъ образомъ, Сократъ отрицаетъ или игнорируетъ всю неразумную, ирраціональную часть души—аффектъ, волю, страсть.

Ксенофонтъ, отчасти и другіе «сократовцы» и даже самъ Платонъ подтверждаютъ это свидѣтельство Аристотеля: единство всѣхъ добродѣтелей и ихъ раціональный характеръ составляютъ излюбленную тему разсужденій Сократа. Оказывается, что мужество есть просто «знаніе опаснаго и не опаснаго» или знаніе того, что слѣдуетъ дѣлать въ опасности; справедливость есть знаніе законнаго по отношенію къ людямъ; благочестіе—знаніе законнаго относительно боговъ; воздержаніе—истинная расцѣнка различныхъ родовъ наслажденія или относительныхъ благъ, основанная на знаніи высшаго блага. Такимъ образомъ, всѣ добродѣтели сводятся къ знанію.

Понимаемая такимъ образомъ, этика Сократа получаетъ интеллектуалистическій, мало того, разсудочный характеръ и является крайне односторонней, заслуживая упреки Аристотеля [1]). Но надо помнить, что Сократъ не противополагалъ знанія добра—доброму дѣйствію; мудрость являлась ему практической, дѣйственной: правда и сила добра столь велики, что нельзя *знать добро и не дѣлать его.*

---

[1]) Вслѣдъ за этими словами въ рукописи начинается разсужденіе по вопросу о томъ, можетъ ли добродѣтель быть предметомъ обученія, но дополненіе, которое предполагалъ здѣсь сдѣлать авторъ, осталось незаконченнымъ, и, чтобы избѣгнуть перерыва въ ходѣ мысли, мы мѣсто это помѣщаемъ въ примѣчаніи. Послѣ словъ „заслуживая упреки Аристотеля“ въ рукописи стоитъ: *„Но въ дѣйствительности дѣло не совсѣмъ такъ просто, какъ оно представляется инымъ „сократовцамъ“, на что указываетъ Платонъ въ своихъ „сократическихъ діалогахъ“: если добродѣтель есть знаніе, то почему она не составляетъ предметъ преподаванія или обученія* (οὐ διδακτόν)? *Почему ни добрые граждане не могутъ обучить ей своихъ дѣтей, ни софисты, профессіональные учители, не успѣваютъ въ этомъ дѣлѣ, и отчего самъ Сократъ, отождествляющій ее съ знаніемъ, отвергаетъ возможность ее преподавать?* (*Конецъ „Протагора“*). На этомъ разсужденіе обрывается, и поставленный здѣсь вопросъ остается безъ отвѣта. О характерѣ его можно однако догадываться на основаніи данныхъ въ предшествующемъ изложеніи указаній относительно природы добродѣтели какъ осуществленной мудрости, истиннаго и дѣятельнаго знанія (стр. 218), котораго нельзя передавать или преподавать внѣшнимъ образомъ (стр. 215), какъ это дѣлаютъ софисты, но которое каждый долженъ искать внутри себя, такъ что роль философа сводится къ тому, чтобы побуждать къ подобному исканію, повивая умы въ духовномъ рожденіи (стр. 211).

Прим. изд.

Ученіе о благѣ.

Итакъ, добродѣтель есть знаніе блага: справедливъ, набоженъ, храбръ, мудръ тотъ, кто знаетъ, что хорошо въ каждомъ данномъ случаѣ, кто знаетъ благо и можетъ діалектически опредѣлять отношенія средствъ и частныхъ цѣлей къ цѣли верховной. Но что такое благо вообще и что есть высшее человѣческое благо—вотъ второй вопросъ сократовской этики.

По мнѣнію Целлера и другихъ ученыхъ, Сократъ не далъ опредѣленнаго отвѣта на этотъ вопросъ: благо есть понятіе цѣли, благое дѣйствіе—цѣлесообразное дѣйствіе. Но этимъ еще ничего не объясняется. Надо знать благо, какъ норму дѣйствія: это принципъ чисто формальный, изъ котораго еще нельзя вывести никакого опредѣленнаго правила нравственной дѣятельности, и потому остается искать для нея какой-нибудь конкретной нормы либо въ существующемъ нравственномъ порядкѣ, либо же, сообразно принципу знанія, извлекать общія правила человѣческихъ поступковъ изъ разсмотрѣнія ихъ послѣдствій. Целлеръ утверждаетъ, что въ дѣйствительности Сократъ такъ и дѣлалъ, испробовавъ оба выхода. Онъ отожествляетъ понятіе справедливаго (δίκαιον) съ законнымъ (νόμιμον). Самая набожность опредѣляется имъ какъ законное богопочитаніе, какъ знаніе того, что законно относительно боговъ, которыхъ всегда слѣдуетъ чтить по закону государства. Такимъ образомъ, существующій законъ составляетъ, повидимому, предметъ, содержаніе «знанія блага». Съ другой стороны не довольствуясь авторитетомъ положительнаго законодательства, Сократъ пытается обосновать нравственную дѣятельность раціональнымъ путемъ, разсматривая ея полезныя и пріятныя *послѣдствія.*

Съ этой точки зрѣнія нравственное ученіе Сократа является какъ самый плоскій утилитаризмъ: доброе, хорошее есть по Сократу лишь полезное; что хорошо одному, то дурно другому,—добро относительно и условно. Прекрасное есть благопотребное, польза и вредъ суть мѣрила добра и зла. Дружба, согласіе семейное и общественное, умѣренность, скромность, повиновеніе законамъ рекомендуются какъ наиболѣе полезныя, обратныя качества выставляются какъ вредныя. Такимъ образомъ. содержаніемъ «познанія блага» является здѣсь эмпирическая польза. Мало того, иногда «познаніе блага» опредѣляется какъ познаніе истиннаго удовольствія, какъ, напр., въ Платоновскомъ «Протагорѣ».

Замѣтимъ, что нравственное ученіе можетъ быть построено и на простомъ признаніи существующихъ нравственныхъ нормъ, и на принципѣ наибольшаго удовольствія (гедонизмъ), и на утилитаризмѣ, т.-е.

на ученіи, объясняющемъ нравственное поведеніе и нравственные принципы изъ начала пользы—личной или общественной. Подобнаго рода построенія—и утилитаризмъ, и признаніе общепринятой морали—достаточны каждое само по себѣ для обоснованія нравственнаго міросозерцанія, хотя бы они и не выдерживали философской критики. Знаніе «законнаго относительно боговъ и людей» и знаніе полезнаго въ отношеніи къ нимъ—обнимаетъ каждое въ отдѣльности всю сферу нравственныхъ отношеній и дѣятельности человѣка. Но самая двойственность этихъ началъ уже указываетъ, что Сократово «познаніе блага» не исчерпывалось ни тѣмъ, ни другимъ. Ошибочное пониманіе Сократа слѣдуетъ отнести всецѣло насчетъ Ксенофонта, который въ своей апологетической тенденціи такъ старается доказать политическую легальность Сократа и его разсудительный утилитаризмъ, что совершенно упускаетъ изъ виду философскій смыслъ его этики.

Во-первыхъ, Сократъ никогда не считалъ существующаго порядка за благо Онъ жилъ и умеръ обличителемъ этого порядка и былъ далекъ отъ того, чтобы видѣть въ дѣйствующихъ законахъ норму благого дѣйствія. Онъ несомнѣнно требуетъ почтенія къ законамъ какъ потому, что ими обусловливается жизнь государства, такъ и потому, что онъ усматриваетъ въ нихъ проявленіе высшей, сверхличной и всеобщей разумности. Правда, онъ часто находилъ законы испорченными, проявленіе всеобщаго разума искаженнымъ прихотью черни и демагоговъ; но поэтому онъ съ особою силою настаиваетъ на томъ, что истинная власть въ государствѣ, истинное законодательство принадлежитъ не толпѣ, не ораторамъ-демагогамъ, но мудрому—тому, кто знаетъ благо и правду. Нравственныя нормы разумны и должны быть всеобщимъ образомъ обязательны. Онѣ имѣютъ поэтому характеръ законовъ. Здѣсь Сократъ сходится съ общенародными и общечеловѣческими понятіями о правдѣ, какъ о «законѣ» или о «неписанныхъ законахъ» (νόμοι ἄγραπτοι), о которыхъ говорили и трагики и софисты. Но Сократъ оспаривалъ софистическое противоположеніе закона естественной справедливости. Естественная справедливость требуетъ прежде всего повиновенія законамъ, безъ котораго не мыслимы ни законы, ни государство, и самая эта справедливость сводится къ неписаннымъ вселенскимъ законамъ, на которыхъ конечнымъ образомъ основывается весь нравственный порядокъ. Эти вселенскіе законы нормируютъ отношенія всѣхъ вещей. Какъ законы божественные, они разумны. Сократъ чтитъ ихъ въ лицѣ писанныхъ человѣческихъ законовъ, повинуясь имъ какъ «братьямъ» законовъ божественныхъ (такъ мотивируетъ онъ Критону свой отказъ бѣжать изъ темницы).

То же слѣдуетъ сказать и о законахъ народнаго богопочитанія. Богопочитаніе вообще есть первый изъ неписанныхъ законовъ всякаго человѣческаго общества, точно такъ же какъ и семейный порядокъ, повиновеніе родителямъ. Сами боги внушили этотъ законъ, которому слѣдуютъ всѣ народы. и который вытекаетъ изъ всего устройства вещей. Въ силу этого общаго закона возникли положительныя религіи среди различныхъ народовъ, и, если мы хотимъ чтить боговъ законнымъ образомъ, довѣряясь ихъ водительству, намъ слѣдуетъ поступать сообразно законамъ своего народа, освященнымъ его преданіемъ. Того, кто чтитъ боговъ какъ ему вздумается, никто не назоветъ благочестивымъ, ибо истинное благочестіе предполагаетъ покорность положительному и общему. Религіозныя воззрѣнія Сократа несомнѣнно отличались отъ народныхъ; главнымъ догматомъ его религіи была вѣра во всеблагой и всеобщій Промыселъ, въ божественный Разумъ. И если онъ при этомъ считалъ необходимымъ чтить боговъ государства, то ясно, что подобный культъ имѣлъ для него относительное значеніе, во-первыхъ, политическое, какъ условіе государственной жизни, во-вторыхъ, религіозное, поскольку всякая положительная религія являлась ему дѣломъ Промысла; онъ считалъ, что всякій долженъ по мѣрѣ силъ исполнять религіозныя обязанности того народа, среди котораго онъ находится по волѣ Провидѣнія. Такимъ образомъ, смиренное послушаніе Сократа законамъ человѣческимъ основывается прежде всего на почитаніи божескаго закона. Но съ другой стороны эта вѣра въ истинный разумъ, управляющій всѣми, заставляла его искать опредѣленія разумныхъ правовыхъ нормъ человѣческаго общества. Несомнѣнно, что онъ, какъ и всѣ его ученики, былъ убѣжденъ въ необходимости перевоспитанія и переустройства человѣческаго общества на разумныхъ началахъ.

Утилитаризмъ Сократа, точно такъ же какъ и его повиновеніе дѣйствующимъ законамъ, является лишь подчиненнымъ моментомъ его ученія. Превращеніе всей философіи въ этику и сведеніе всякой добродѣтели къ всеобщему по природѣ «знанію» достаточно указываютъ, что Сократъ не могъ полагать всеобщей цѣли нравственной дѣятельности въ совокупности удовольствій или внѣшнихъ выгодъ, ею доставляемыхъ.

Прежде всего понятіе пользы относительно и само по себѣ неопредѣленно; оно всегда предполагаетъ какую-нибудь цѣль: каждое цѣлесообразное дѣйствіе, даже безнравственное, непремѣнно полезно для извѣстной цѣли. Весь вопросъ въ томъ, какая это цѣль?

Есть цѣли общія и частныя, истинныя и ложныя. Польза же всегда

относительна и условна. Поэтому никакое относительное благо (ἀγαθόν τι) не есть безусловное, и потому польза не можетъ быть конечною цѣлью человѣка, какъ это необходимо признаетъ утилитаризмъ. Сократъ болѣе всего настаиваетъ на относительности пользы вещей соотвѣтственно лицамъ и обстоятельствамъ: «полезное» или «годное» (τὸ χρήσιμον) хорошо для того, кому оно полезно, прекрасно тамъ, гдѣ оно годится Поэтому, когда Евтидемъ у Ксенофонта называетъ Сократу цѣлый рядъ внѣшнихъ благъ, Сократъ доказываетъ ему ихъ относительность, настаиваетъ на томъ, что ни одно изъ нихъ не есть истинное благо само по себѣ, но каждое относительно, двусмысленно (ἀμφίλογον) и зависитъ отъ употребленія, которое мы изъ него дѣлаемъ. Всѣ они суть блага лишь тогда, когда служатъ къ добру. Даже счастье есть самое двусмысленное, ложное благо, если только оно состоитъ въ обладаніи этими условными благами, какъ напр., силой, здоровьемъ, богатствомъ, даже жизнью: всѣ эти вещи служатъ иногда въ пользу, иногда во вредъ; чѣмъ же онѣ болѣе благо, нежели зло (τί μᾶλλον ἀγαθὰ ἢ κακά ἐστιν)?

Отсюда ясно, что Сократъ ищетъ абсолютнаго, безотносительнаго блага человѣка, т.-е. такого, которое составляетъ цѣль само по себѣ, безъ отношенія къ другой высшей цѣли; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ стремится указать условность частныхъ благъ, дабы относительное не принималось за безусловное, но сознавалось по своему истинному достоинству, какъ нѣчто условное, относительно полезное.

Сущность человѣка въ разумѣ: по словамъ Аристотеля, Сократъ даже вовсе упраздняетъ неразумную, страстную часть души. Слѣдовательно, и *высшее благо* человѣка *есть благо его разумнаго духа.* Тѣло разлагается и тлѣетъ, когда его покидаетъ душа, «въ которой одной обитаетъ разумъ»,—эта божественная часть человѣческаго существа. Поэтому мы должны прежде всего заботиться о своей душѣ, о ея внутренней красотѣ и совершенствѣ; не о томъ, что принадлежитъ намъ, не о тѣлѣ, о богатствѣ или славѣ, или о долгой жизни, но о себѣ самихъ, о лучшемъ, о существенномъ въ насъ. Поэтому высшая цѣль человѣка заключается въ господствѣ разума, въ истинномъ знаніи. Такое знаніе не отличается отъ добродѣтели и мудрости. Слѣдовательно, «мудрость есть высшее благо». Смѣшеніе пріятнаго съ благомъ, съ безусловной цѣлью, рождаетъ любостяжаніе и есть источникъ всѣхъ бѣдствій людскихъ, всѣхъ раздоровъ и междоусобій, всѣхъ пороковъ вообще. Истинное разумное благо универсально, всеобще; само по себѣ оно есть цѣль всѣмъ и каждому и неотъемлемо отъ человѣка, будучи

свободнымъ и внутреннимъ. Напротивъ того внѣшнія, ограниченныя блага не могутъ быть общими, принадлежать всѣмъ. Поэтому, какъ только мы принимаемъ ихъ за безусловныя и начинаемъ желать ихъ безусловно, мы сталкиваемся съ ближними въ безумной и слѣпой борьбѣ за ихъ обладаніе. Ибо одно и то же не можетъ всѣхъ насытить, всѣмъ заразъ принадлежать, всѣхъ удовольствовать. Только изъ преслѣдованія блага истинно-всеобщаго и разумнаго является общее согласіе, взаимная помощь и любовь. Такимъ образомъ, для полноты человѣческаго счастья, для самаго благополучія нашего, добродѣтель и знаніе служатъ болѣе, чѣмъ ненасытная погоня за ложной цѣлью— наслажденіемъ. Лишь ясное сознаніе относительной природы удовольствія ведетъ насъ къ истинному законномѣрному и здоровому наслажденію. Поэтому истинное благо (τἀγαθόν) не исключаетъ изъ себя наслажденія, а, напротивъ того, обнимаетъ его въ себѣ. Добродѣтельная разумная жизнь есть не только самая достойная, прекрасная и похвальная, но и самая счастливая и пріятная, между тѣмъ какъ жизнь, противная разуму, въ концѣ концовъ неизбѣжно ведетъ человѣка къ несчастію: человѣкъ, поступающій противно разуму, неизбѣжно идетъ къ гибели и крушенію.

Если въ разумѣ человѣка есть нѣчто безусловное, всеобщее, универсальное и божественное, то между нимъ и природой, созданной сверхчеловѣческимъ вселенскимъ Разумомъ, нѣтъ разногласія. А если она устроена разумно, по общимъ и благимъ цѣлямъ, то каждая истинная нормальная дѣятельность, сообразная этимъ цѣлямъ, должна вести къ удовлетворенію, къ гармоніи человѣка съ природой. Отсюда же рождается счастье, естественное, нормальное удовольствіе. Сократъ не основывалъ добродѣтели на удовольствіи, но и не противополагалъ ихъ безусловно. Онъ вѣровалъ въ конечное единство добродѣтели и счастья, ибо добродѣтель вытекаетъ изъ того всеобщаго разума, который внутри насъ, природа же образуется вселенскимъ, божественнымъ разумомъ, который во всемъ (ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις). Поэтому между природой и нравственной дѣятельностью нѣтъ и не можетъ быть противорѣчія, а слѣдовательно, не можетъ быть противорѣчія между добродѣтелью и счастьемъ. Такъ же точно въ принципѣ нѣтъ и не должно быть противорѣчія между божественнымъ міроправящимъ закономъ и человѣческими законами, управляющими общественною жизнью народовъ. Естественный вселенскій законъ лежитъ въ основаніи каждаго государства и его ограниченныхъ законовъ. Эти послѣдніе могутъ отклоняться отъ своего назначенія, болѣе отражать личный произволъ правителей, чѣмъ общій порядокъ; и хотя каждый долженъ

стремиться къ исправленію такихъ законовъ, долгъ по отношенію къ нимъ безусловенъ для всякаго гражданина, поскольку уваженіе закона вообще есть необходимое условіе государственной жизни. Въ человѣческихъ законахъ всегда есть нѣчто условное, и нарушеніе ихъ не всегда влечетъ за собой наказаніе, тогда какъ нарушеніе божественныхъ законовъ вызываетъ его неминуемо. Ихъ преступленье само заключаетъ въ себѣ кару: ибо только слѣдуя этимъ міроправящимъ всеобщимъ законамъ, которыми разумно опредѣляется порядокъ, норма и цѣль каждой вещи,—мы достигаемъ блага. Нарушая законъ добра, мы невольно впадаемъ въ зло, и природа, всеобщій порядокъ вещей, мститъ за себя всему, что не сообразуется съ нимъ.

Такимъ образомъ, добродѣтель не основывается на счастьѣ, а счастье основывается на истинномъ знаніи правды, законнаго въ отношеніи къ богамъ и къ людямъ, и знаніе добра не основывается на дѣйствующихъ человѣческихъ законахъ, но самые эти законы должны основываться на знаніи истиннаго добра, сообразоваться съ вселенскимъ закономъ.

Правда, Сократъ указывалъ на пользу добродѣтелей для частныхъ лицъ и для всего государства, доказывая всячески, что истинное счастье является ихъ результатомъ. Ксенофонтъ съ особенною любовью останавливается на такого рода разсужденіяхъ, быть можетъ, самъ влагая ихъ въ уста своего учителя. Во всякомъ случаѣ ученіе Сократа не было проповѣдью расчета, добродѣтели, основанной на выгодѣ. Доказательство соотвѣтствія или гармоніи между добродѣтелью и счастьемъ существенно для всякой морали вообще, для античной въ особенности. Ибо если добродѣтель имѣетъ въ себѣ безусловное благо, то и всѣ относительныя блага должны вытекать изъ нея или по крайней мѣрѣ соотвѣтствовать ей—въ этомъ ли мірѣ или въ загробномъ.

Итакъ, польза, какъ и законность дѣйствія суть лишь внѣшніе признаки его разумности, эмпирическія доказательства въ пользу принципа Сократа.

Богословіе Сократа.

Богословіе Сократа составляетъ завершеніе, вѣнецъ его философіи. Вѣра въ разумъ, въ безусловную, высшую разумную норму находитъ свое конечное оправданіе и выраженіе въ признаніи высшаго разума—Бога. Въ этикѣ и логикѣ Сократа мы встрѣчаемся лишь съ требованіями раціональнаго познанія и раціональнаго поведенія. Нерѣдко все значеніе Сократа сводилось къ установленію нормативныхъ принциповъ; но высшій изъ такихъ принциповъ, тотъ идеалъ, которымъ онъ

вдохновлялся и которому онъ служилъ, есть идеалъ *совершеннаго разума.*

Уже Ксенофонтъ высказывается по этому поводу. Сократъ не торопился сообщить своимъ послѣдователямъ формальную способность слова, дѣйствія или какого-либо искусства, но прежде всего этого считалъ нужнымъ вселить въ нихъ «мудрость». Ибо онъ думалъ, что тѣ, кто обладаетъ этими способностями, не имѣя мудрости, наиболѣе несправедливы и наиболѣе способны творить зло. Поэтому прежде всего онъ стремился сдѣлать своихъ послѣдователей мудрыми «относительно боговъ». Правда, Ксенофонтъ даетъ всего два образчика богословскихъ разсужденій Сократа; но при этомъ онъ ссылался на лицъ, записавшихъ нѣкоторыя другія. Самъ Ксенофонтъ, защищая Сократа, хотѣлъ лишь въ общихъ чертахъ отмѣтить положительный религіозный характеръ его морали, оставляя въ сторонѣ философскій интересъ.

Богословіе вытекаетъ изъ всей философіи Сократа. Какъ самъ онъ указывалъ въ своей апологіи, человѣкъ, сознающій ничтожество своего знанія, тѣмъ самымъ признаетъ безконечность и безусловность знанія совершеннаго, божественнаго. Человѣкъ, признавшій, что онъ ничего не знаетъ, имѣетъ понятіе о томъ, что есть истинное, совершенное знаніе. Если есть какое-либо условное знаніе, если есть знаніе вообще, то мы необходимо приходимъ къ идеѣ безусловнаго, абсолютнаго Вѣдѣнія: вся мудрость Сократа есть не что иное, какъ признаніе мудрости божественной.

Какъ мы видѣли выше, Сократъ призналъ нравственный духовный характеръ разума, его совершенное отличіе отъ тѣла, отъ всего, что внѣшнимъ образомъ принадлежитъ человѣку. Знаніе, какъ знаніе, всеобще и безусловно; слѣдовательно, и въ нашемъ разумѣ есть нѣчто универсальное и сверхличное, въ чемъ мы познаемъ все, что мы познаемъ истинно и объективно. Эта сверхличная разумность и есть высшій вселенскій разумъ.

Такимъ образомъ, доказательства бытія Божія собственно нѣтъ. Сократъ просто сознаетъ и находитъ сверхличный универсальный разумъ въ своемъ собственномъ сознаніи и отличаетъ его отъ себя, какъ всеобщее отъ частнаго. Вѣдѣніе, разумность, разумъ не могутъ исчерпываться единичнымъ умомъ. «Думаешь ли ты, что въ тебѣ есть нѣчто разумное, а внѣ тебя ничего разумнаго нѣтъ? Ты знаешь, однако, что твое тѣло заключаетъ въ себѣ небольшую частицу земли и воды, которыя сами по себѣ столь велики и обширны; ты знаешь также, что оно устроилось изъ малыхъ частицъ остальныхъ великихъ стихій. Какъ же ты думаешь, что ты по счастливой случайности одинъ вмѣ-

стилъ въ себѣ весь разумъ, котораго нѣтъ болѣе нигдѣ, и что все сущее въ своей безпредѣльной величинѣ и безчисленномъ множествѣ благоустроено слѣпою, неразумною силою?» [1]). Такимъ образомъ, разумъ универсаленъ и постольку отличенъ отъ частныхъ своихъ проявленій.

Разумъ имѣетъ существенно-нравственный, практическій характеръ. Разумъ міровой, всеобщій разумъ, является въ нравственномъ сознаніи человѣка какъ всеблагое божество, дѣйствующее въ природѣ, и дѣйствія его должны быть несомнѣнно благія, разумныя, цѣлесообразныя. Самое присутствіе идеальной, общей цѣли въ нравственномъ сознаніи человѣка, самое сознаніе всеобщихъ неписанныхъ законовъ нравственнаго порядка свидѣтельствуетъ о сверхличномъ и благомъ Разумѣ.

Нашедши божественный разумъ въ своей душѣ въ философскомъ самопознаніи, Сократъ всюду искалъ его, указывалъ слѣды его во всей природѣ. Ея всеобщее единообразіе въ безконечномъ и живомъ различіи, стройный порядокъ міроздашія, цѣлесообразность въ устройствѣ организмовъ—все это указывало еще предшественникамъ Сократа на единство и разумность первой причины. Отсюда возникло такъ называемое «телеологическое» доказательство бытія Божія, почерпнутое изъ разсмотрѣнія цѣлесообразнаго устройства природы.

Но возможно ли изъ нашего ограниченнаго познанія явленій природы выводить всеобщую разумность ея устройства? Говоря о цѣлесообразности природы, не приписываемъ ли мы ей часто мнимыя цѣли, и не является ли самое понятіе цѣли чисто субъективнымъ? Съ точки зрѣнія Сократа было достаточно привести лишь нѣкоторыя цѣлесообразности въ природѣ, чтобы раскрыть въ ней присутствіе разумнаго, а слѣдовательно, и безусловно-разумнаго начала. Ибо принципъ всякой цѣли есть разумъ, а начало всякаго разума—безусловный и всеобщій разумъ.

Въ дѣйствительности Сократъ (у Ксенофонта) приводитъ примѣры разумныхъ явленій природы, въ которыхъ внутренняя цѣлесообразность совершенно очевидна (τῶν φανερῶς ἐπ' ὠφελείᾳ ὄντων), и которыя необъяснимы, какъ продукты слѣпой случайности или механической причинности.

Прежде всего Сократъ ссылается на психологическія явленія, на чувства и органы чувствъ. Эти органы образованы для внутренняго

---

1) Xen. Mem. I, 4, 8 Тотъ же аргументъ и въ аналогичныхъ выраженіяхъ Платонъ влагаетъ въ уста Сократа въ своемъ „Филебѣ“ (28 D sq.).

чувства и вмѣстѣ приспособлены къ воспріятію внѣшнихъ предметовъ, ихъ цвѣтовъ, звуковъ, запаховъ и вкусовъ. Они не могли образоваться случайно, возникнуть сами собою, и первое, что поражаетъ умъ, разсматривающій ихъ строеніе, есть ихъ внутренняя и внѣшняя цѣлесообразность, мудрость ихъ устройства. Такъ, глазъ, при всей своей безконечной сложности, созданъ съ одной стороны въ виду зрѣнія—внутренняго, психическаго акта; съ другой стороны, это оптическій аппаратъ, устроенный сообразно природѣ физическаго свѣта. Одна эта гармонія, одно это соотвѣтствіе между духовнымъ и физическимъ, между невещественнымъ сознаніемъ и матеріей, есть фактъ, необъяснимый въ силу слѣпой случайности или въ силу дѣйствія механическихъ причинъ. Такое согласіе непремѣнно предполагаетъ разумную причину, единый разумъ, который производитъ сознаніе и вмѣстѣ съ тѣмъ созидаетъ внѣшнюю природу. Далѣе Сократъ указываетъ на инстинктъ самосохраненія, на всеобщую жажду жизни, на инстинкты половые и родительскіе, которые, какъ и все органическое, также не могутъ быть простымъ результатомъ случайнаго совпаденія механическихъ дѣйствій. Размноженіе, питаніе, чувствительность, сознаніе, разсудокъ и познаніе—все это процессы, необъяснимые механически, въ которыхъ мы находимъ столь сложное и цѣлесообразное соотвѣтствіе и вмѣстѣ всеобщее, закономѣрное единообразіе. Наконецъ, Сократъ ссылается на весь строй неба и земли, на порядокъ и красоту мірозданія, управляемаго неизмѣнными и общими законами. Въ частности многіе примѣры Сократа, приводимые Ксенофонтомъ, кажутся намъ наивными, и цѣли, приписываемыя природѣ, иногда являются внѣшними. Но телеологическій принципъ Сократа вѣренъ и оказался глубоко плодотворнымъ впослѣдствіи. Телеологія не служитъ Сократу для объясненія явленій, а для указанія разумнаго въ нихъ; въ этомъ отношеніи одна ссылка на психическія и психофизическія явленія, какъ, напр., на инстинкты, на дѣятельность органовъ чувствъ, вполнѣ достаточна и доказательна. И это уже не умозаключеніе отъ условнаго къ безусловному, но просто раскрытіе безусловнаго въ явленіи, непосредственное усмотрѣніе разума въ природѣ.

Но самое живое и убѣдительное доказательство, или, точнѣе, проявленіе Божества Сократъ находилъ въ разсмотрѣніи нравственной жизни человѣка. Въ постоянномъ самоиспытаніи, при неусыпномъ вниманіи къ себѣ, онъ находилъ на каждомъ шагу, въ великомъ и въ маломъ столь очевидные слѣды Божественнаго Промысла, что сомнѣніе казалось ему невозможнымъ. Жизнь духа представлялась ему непрестаннымъ общеніемъ съ Божествомъ.

Сократъ вѣровалъ во всевѣдущаго и всеблагого Бога, въ благую міроправящую мысль (ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις), безусловную и потому дѣйствующую. Этотъ Богъ, или всеобщій Разумъ «устрояетъ и объединяетъ въ стройномъ порядкѣ вселенную, въ которой заключены всѣ блага и всякая красота»; Онъ обновляетъ ее въ вѣчно юной красотѣ и силѣ и даетъ каждой твари то, что ей нужно. Премудрый деміургъ, зиждитель міра (σοφὸς δημιουργός), Онъ есть Богъ благой, жизнелюбецъ (φιλόζωος) и человѣколюбецъ; ибо Онъ все создалъ къ благу, къ той высшей всеобщей цѣли, которую Онъ имѣетъ въ себѣ.

Онъ не ограничивается однимъ общимъ и отвлеченнымъ опредѣленіемъ, но заботится обо всемъ дѣйствительномъ. Сократъ вѣрилъ, что боги входятъ во все, промышляютъ обо всемъ и знаютъ всѣ дѣла, слова и сокровенныя мысли человѣка. Боги суть для него какъ бы орудія всевѣдущаго Промысла: божье око видитъ все заразъ. божья мысль, «мысль, сущая во всемъ», обо всемъ заразъ промышляетъ. И если боговъ много,—«божественное» едино во всемъ: одинъ всевѣдущій Промыселъ, одинъ Деміургъ, вселенскій Разумъ, «отъ начала создавшій человѣка». И «такова сила и величіе Божественнаго, что оно все видитъ и слышитъ, всюду присутствуетъ въ одно и то же время и обо всемъ заразъ промышляетъ».

Ученіе о Промыслѣ вытекаетъ изъ основного воззрѣнія Сократа. Если человѣкъ заключаетъ въ себѣ нѣчто божественное, то и внѣшняя судьба его не можетъ быть чѣмъ-либо случайнымъ, независимымъ отъ этого божественнаго и разумнаго въ немъ; самыя условныя и внѣшнимъ образомъ случайныя обстоятельства, изъ которыхъ состоитъ наша судьба, должны слагаться въ разумное цѣлое (что немыслимо безъ допущенія Промысла, высшаго божественнаго Разума). Это долженъ допускать всякій мыслитель, признающій безусловное достоинство человѣческой личности, точно такъ же какъ и всякій вѣрующій человѣкъ. Отсюда вытекаетъ и практическая религіозность Сократа, служеніе своему призванію. Онъ былъ убѣжденъ, что человѣкъ, вѣрующій въ божественный Промыселъ, никогда не будетъ оставленъ его указаніями; ихъ онъ находитъ и въ самомъ себѣ, и во внѣшнихъ явленіяхъ. Не птицы, не внутренности жертвъ предвѣщаютъ намъ что-либо, но божественный Промыселъ *посредствомъ* ихъ открываетъ намъ свою тайную волю. Лично, по собственнымъ словамъ и словамъ его учениковъ, Сократъ имѣлъ особый духовный даръ, «нѣчто божественное», какое-то «знаменіе», внутренній вѣщій голосъ, который онъ слышалъ съ самаго ранняго дѣтства и до смерти, возвѣщенной ему въ видѣніи. Этотъ голосъ *удерживалъ* его отъ совершенія многихъ

поступковъ,—и притомъ не только поступковъ, предосудительныхъ въ нравственномъ отношеніи, но и морально безразличныхъ. Многимъ изъ близкихъ и друзей своихъ Сократъ давалъ совѣты даже относительно житейскихъ дѣлъ на основаніи этого внутренняго голоса: ученики вѣрили ему, и, по словамъ Ксенофонта, исполненіе его совѣтовъ всегда приносило пользу, а непослушаніе—вредъ. Объ этомъ «демоническомъ явленіи» (τὸ δαιμόνιον) существуетъ цѣлая литература: неоплатоники видѣли въ немъ дѣйствіе спеціальнаго демона, отцы церкви—«чорта или ангела», смотря по отношенію къ греческой философіи. Въ ближайшее къ намъ время одни видѣли въ немъ галлюцинацію, другіе—медіумическое явленіе, наконецъ, третьи признавали «даймоніонъ» Сократа за простую аллегорію, которой философъ пророчески прикрывалъ свой здравый смыслъ. Но всѣ эти объясненія нельзя считать удовлетворительными. Сравнивая всѣ источники, единогласныя свидѣтельства Сократовыхъ учениковъ, видно, что самъ философъ и его ученики вѣрили въ «нѣчто демоническое», въ какой-то реальный голосъ, слышавшійся Сократу: онъ видѣлъ въ немъ провиденціальное откровеніе какой-то высшей силы.

Многіе ученики Сократа высказываютъ вѣру въ безсмертіе души. Какъ думалъ самъ Сократъ по этому вопросу, мы не имѣемъ точныхъ свидѣтельствъ. Прощаясь съ судьями, онъ высказываетъ лишь то убѣжденіе, что,—существуетъ загробная жизнь или нѣтъ,—добродѣтель, знаніе блага имѣетъ цѣну само по себѣ, и тотъ, кто обладаетъ такимъ знаніемъ, никогда не оставленъ богами—въ этой ли жизни или въ загробномъ существованіи, если оно дѣйствительно. Но изъ всего ученія Сократа вытекаетъ вѣра въ безсмертіе. Платонъ, описывая въ «Фэдонѣ» смерть Сократа, свидѣтельствуетъ, что въ послѣдній день, прощаясь съ учениками, Сократъ бесѣдовалъ съ ними о безсмертіи. Много доказательствъ въ пользу безсмертія души мы находимъ въ «Киропедіи» Ксенофонта—доказательствъ, вполнѣ соотвѣтствующихъ ученію Сократа. Болѣе всякихъ документовъ самая личность Сократа, исполненная духовной жизни, свидѣтельствовала о безсмертіи. Его образъ, его духъ не умеръ и сталъ нравственной силой въ человѣчествѣ: вспоминая объ учителѣ, друзья Сократа сознавали эту неумирающую силу человѣческой личности.

ГЛАВА XII.

Сократическія школы.

Послѣ смерти Сократа ученики его разбрелись и основали нѣсколько школъ, весьма различавшихся по своему направленію, часто ожесточенно полемизировавшихъ другъ съ другомъ и сходившихся только въ безусловномъ поклоненіи общему учителю. Его личность, точно такъ же какъ и его ученіе, была живою загадкою. Онъ *оплодотворилъ* умы своихъ учениковъ, завѣщалъ имъ различныя проблемы, надъ которыми и работала философія послѣ Сократа. Среди учениковъ Сократа мы находимъ людей, подобныхъ Эсхину и Ксенофонту, чуждыхъ всякой философской оригинальности, которые стремятся только увѣковѣчить образъ Сократа и его нравственное ученіе, какъ они его приняли. Затѣмъ идутъ философы и софисты различныхъ направленій, воспитанные Сократомъ. Таковы были Евклидъ, Антисѳенъ и Аристиппъ, родоначальники мегарской, киническої и киренской школъ. Великій основатель академической школы Платонъ отличается отъ нихъ какъ по своему генію, такъ и по принципу своей философіи. Но вначалѣ и онъ, повидимому, былъ питомцемъ софистовъ.

Философскія задачи, завѣщанныя Сократомъ и разрабатывавшіяся его учениками, были слѣдующія.

Во-первыхъ, какова верховная цѣль философіи? Ея цѣль есть познаніе, мудрость, и эта мудрость есть высшее благо. Но что составляетъ предметъ познанія и что такое благо? Возможна ли теоретическая философія, умозрѣніе? или же дѣйствительна только практическая философія, практическая мудрость? Сократъ осудилъ прежнюю физику, признавъ невозможнымъ и безплоднымъ познаніе природы. Но въ то же время онъ открылъ въ человѣческомъ мышленіи универсальную логическую способность и указалъ на принципъ телеологическаго объясненія природы. Такимъ образомъ, возникаетъ споръ между скептицизмомъ, отрицающимъ возможность теоретическаго познанія, и универсальнымъ идеализмомъ. Оба эти элемента загадочно совмѣщались въ Сократѣ. Послѣ него Платонъ развиваетъ умозрительный идеализмъ, киники и киренейцы проповѣдуютъ софистическій скептицизмъ.

Вторая задача заключается въ діалектикѣ Сократа. Что такое наши общія понятія и къ чему они относятся? Пусть они достовѣрны лишь въ области этической, но вѣдь мы, несомнѣнно, образуемъ ихъ и во всей области нашего опыта; мы все мыслимъ въ формѣ понятій и все

должны мыслить логически, какъ это показываетъ самая діалектика, обличающая мнимое знаніе. Къ чему же относятся наши понятія? Относятся ли они къ частнымъ вещамъ, о которыхъ они сказываются, или же логическіе роды и виды относятся къ дѣйствительнымъ родамъ и видамъ свойствъ и вещей, совпадаютъ съ дѣйствительными родами и видами? Сократъ, по словамъ Аристотеля, «не отдѣлялъ» общаго отъ частнаго, рода отъ индивида, понятій отъ вещей. Но киники утверждаютъ, что въ дѣйствительности существуютъ лишь частныя единичныя вещи, роды же суть фикціи: общія понятія существуютъ лишь посредствомъ словъ человѣка, и въ дѣйствительности имъ ничто не соотвѣтствуетъ. Напротивъ того, Платонъ признаетъ, что только мыслимое, только то, что соотвѣтствуетъ логическимъ понятіямъ, дѣйствительно существуетъ, между тѣмъ какъ частныя, чувственныя вещи преходящи и призрачны. Эта проблема связана съ первой: заблуждается ли разумъ въ своихъ универсальныхъ понятіяхъ, или же въ нихъ онъ познаетъ подлинную истину?

Третья задача, также связанная съ предыдущими, заключается въ этикѣ. Смотря по тому, возможно ли теоретическое познаніе или нѣтъ, является различное пониманіе той мудрости, въ которой заключается высшее благо. Заключается ли она въ созерцаніи или въ дѣйствіи, есть ли высшее благо нѣчто универсальное, сверхчувственное, умопостигаемое, какъ учили мегарики, или же оно есть лишь благо единичнаго человѣка, особое состояніе, блаженство его духа, какъ признавали кинники и гедоники киренской школы? Смотря по тому, принадлежитъ ли исключительная дѣйствительность отдѣльнымъ существамъ или общему роду, мы находимъ и въ этикѣ противоположность между частнымъ интересомъ и общимъ закономъ, между эгоистическимъ индивидуализмомъ киниковъ и киринейцевъ, полагавшихъ благо въ личномъ счастьѣ человѣка, и коммунизмомъ Платона, стремившагося всецѣло упразднить всѣ частные интересы личности въ государствѣ. Наконецъ, если цѣль человѣка—въ его личномъ благѣ, то въ чемъ заключается это благо—въ совершенномъ ли освобожденіи себя отъ всякихъ потребностей, въ сознаніи своей совершенной независимости отъ всего внѣшняго (αὐτάρκεια киниковъ) или же въ полномъ наслажденіи, котораго искали киренейцы?

Мегарская школа.

Основателемъ мегарской школы былъ Евклидъ, вѣрный другъ и поклонникъ Сократа. Во время войны между Мегарой и аѳинянами былъ изданъ въ Аѳинахъ законъ, запрещавшій всякому мегарцу подъ стра-

хомъ смертной казни входъ въ Аѳины. Разсказываютъ, что Евклидъ, переодѣтый гетерой, ночью тайкомъ пробирался въ городъ слушать своего учителя Изъ Платоновскаго діалога «Фэдонъ» мы видимъ, что Евклидъ присутствовалъ при послѣднихъ минутахъ Сократа; о томъ, какъ ревностно слѣдилъ Евклидъ за ученіемъ Сократа, свидѣтельствуетъ и другой діалогъ «Ѳеэтетъ». Повидимому, онъ былъ однимъ изъ старшихъ и наиболѣе выдающихся послѣдователей Сократа, и на его значеніе указываетъ уже то обстоятельство, что послѣ смерти Сократа многіе изъ друзей почившаго учителя переселились къ Евклиду въ Мегару. Кромѣ ученія Сократа, Евклидъ находился подъ вліяніемъ софиста Горгія, а также и элейскихъ воззрѣній, сильно отразившихся на всемъ его ученіи.

Мегарская школа существовала до первой половины III-го вѣка. Она называется также Евклидовой школой—σχολὴ Εὐκλείδου. Вслѣдствіе эристическаго характера школы послѣдователи ея назывались также ἐριστικοί, διαλεκτικοί—спорщики, діалектики. Изъ учениковъ Евклида особенно замѣчателенъ Евбулидъ, знаменитый діалектикъ, учитель Демосѳена, отучившій его картавить и научившій его правильно произносить букву р. Отсюда видно, что помимо искусства спора или діалектики онъ обучалъ искусству краснорѣчія. Евбулидъ былъ страстнымъ противникомъ Аристотеля, прославился онъ особенно благодаря изобрѣтенію нѣкоторыхъ софизмовъ: «рогатаго», «Электры», «лжеца», «покрытаго», «плѣшиваго», «сорита» и т. д. Среди учениковъ Евбулида извѣстенъ Алексинъ—ἀνὴρ φιλονεικότατος, ἐλεγξῖνος, какъ его прозвали Изъ прочихъ мегариковъ мы назовемъ Діодора Крона, одного изъ искуснѣйшихъ діалектиковъ школы (διαλεκτικώτατος). Про него разсказываютъ, что онъ умеръ отъ огорченія послѣ неудачнаго состязанія со Стильпономъ. Послѣдній былъ самымъ знаменитымъ философомъ мегарской школы послѣ Евклида. Къ концу IV вѣка онъ придалъ ей большой блескъ, отчасти благодаря своимъ діалектическимъ способностямъ, а также и вслѣдствіе личнаго обаянія. Это былъ человѣкъ сильнаго характера; простота и кротость, умѣнье обходиться съ людьми, соединенныя съ замѣчательной твердостью духа, были его отличительными чертами. Діогенъ Лаэрцій пишетъ про Стильпона, что онъ настолько превосходилъ всѣхъ въ діалектическомъ искусствѣ, что вся Эллада благодаря ему едва не обратилась въ мегарскую школу. Черезъ посредство учениковъ Стильпона къ мегарской школѣ примыкаетъ позднѣйшая скептическая школа Пиррона. Зенонъ, первый изъ стоиковъ, былъ также его ученикомъ.

Несмотря на такой успѣхъ и популярность, мы почти ничего не

знаемъ относительно самаго ученія мегарской школы. Евклидъ былъ, повидимому, увлеченъ діалектическимъ искусствомъ Сократа, при чемъ онъ и его школа даютъ одностороннее развитіе этой сократической діалектикѣ, превращая ее изъ служебнаго средства въ преимущественную цѣль своей «философіи».

Исходной точкой мегарской философіи, повидимому, является Сократовское требованіе логическаго знанія, основаннаго на понятіяхъ. Съ этимъ требованіемъ Евклидъ, повидимому, связывалъ элейское ученіе о противоположности чувственнаго и раціональнаго познанія И дѣйствительно, если разсматривать діалектику мегариковъ, ихъ софистическіе аргументы противъ движенія, противъ чувственнаго воспріятія,— приходишь къ заключенію, что они задавались цѣлью доказать ложь чувственнаго воспріятія и чувственныхъ единичныхъ представленій, ихъ противорѣчіе логическому понятію. Только понятіями (λόγῳ μόνον) раціонально познается истина. Подобно элейцамъ, Евклидъ признавалъ, что чувствами мы воспринимаемъ лишь измѣнчивое, преходящее; въ понятіяхъ разума, напротивъ того, мы познаемъ нѣчто истинно-сущее и пребывающее. Если мысль познаетъ истину въ своихъ общихъ понятіяхъ, то они заключаютъ въ себѣ истину, пребывающую сущность вещей. Истинная дѣйствительность принадлежитъ не преходящимъ, подвижнымъ, измѣнчивымъ чувственнымъ явленіямъ, а тому истинно-сущему Парменида, которое постигается лишь умомъ. По свидѣтельству Діогена Лаэрція, нѣчто подобное утверждалъ и Стильпонъ, который, слѣдуя кипикамъ (см. ниже), доказывалъ, что универсальное общее понятіе не можетъ быть перенесено ни на какое единичное существо. Стильпонъ отрицаетъ, что его собесѣдникъ—человѣкъ, потому что слово «человѣкъ» обозначаетъ нѣчто общее, что отлично отъ каждаго изъ насъ въ отдѣльности. Онъ говоритъ, что показываемый ему кочанъ не капуста, ибо кочанъ есть нѣчто единичное, возникающее и преходящее, измѣняющееся во времени, а «капуста» существовала уже за 1000 лѣтъ и по всей вѣроятности будетъ существовать и послѣ того, какъ данный кочанъ будетъ съѣденъ. Въ понятіи мыслится нѣчто единое и общее (напр., человѣчество, а не отдѣльные люди)— родъ, какъ, напримѣръ, капуста, а не какой-нибудь отдѣльный кочанъ, который возникаетъ и уничтожается и чувственно воспринимается нами. Наше понятіе относится не къ отдѣльному человѣку или кочану капусты, не къ тѣлеснымъ вещамъ, а къ безтѣлеснымъ, мыслимымъ родамъ или видамъ вещей—ἀσώματα εἴδη или γένη. Платонъ училъ, что этимъ идеальнымъ видамъ или родамъ именно и принадлежитъ дѣйствительное пребывающее бытіе: они истинно суть, между тѣмъ

какъ единичныя вещи призрачны. Мегарскіе философы, повидимому, ограничивались однимъ отрицательнымъ, скептическимъ результатомъ, доказывая непознаваемость чувственныхъ явленій.

Совершенно по-элейски они отрицали всякій генезисъ, уничтоженіе, измѣненіе, всякое движеніе. Аристотель утверждаетъ, что они отрицали понятіе возможности, признавая возможнымъ только дѣйствительное. Что возможно, но недѣйствительно, то въ одно и то же время есть и не есть. Въ этомъ заключается противорѣчіе, открытое еще Парменидомъ: поскольку измѣненіе есть переходъ бытія къ небытію или небытія къ бытію, оно представляется совершенно немыслимымъ (нѣчто=ничто, или ничто=нѣчто). Существуетъ лишь абсолютно-неизмѣнное безплотное и нечувственное бытіе,—въ этомъ основное положеніе мегарской школы: истина принадлежитъ тому, что понимается, не тому, что ощущается или воспринимается нами.

По Сократу, верховный предметъ знанія есть благо, и такъ какъ лишь познаніе блага вмѣщаетъ въ себѣ истину, то только верховное единое благо обладаетъ дѣйствительною реальностью. Евклидъ отождествилъ благо Сократа съ единымъ сущимъ Парменида. Благо—едино, единое же есть истинно сущее. По свидѣтельству Цицерона, мегарики считали благомъ лишь единое, вѣчное, неизмѣнное бытіе. Это благо они называютъ также и добродѣтелью, и знаніемъ. Все, что не обладаетъ вышеуказанными признаками единства, неподвижности и неизмѣнности—того нѣтъ, то кажется только.

Къ чему же сводится философія при такихъ положеніяхъ? Каково будетъ дальнѣйшее ея развитіе? Дальнѣйшая дѣятельность школы естественно должна ограничиться діалектикой: подобно тому какъ послѣ Парменида элейцы лишь опровергали своихъ противниковъ, доказывая ложь ходячихъ мнѣній, такъ и школа Евклида, исходя изъ его ученія объ единствѣ бытія или блага, сосредоточила всю свою дѣятельность на эристикѣ и полемикѣ съ остальными ученіями. Раскрывая ихъ противорѣчія, они думали доказать свое ученіе. Мы дѣйствительно видимъ, что уже самъ Евклидъ былъ преимущественно діалектикомъ. По свидѣтельству Діогена Лаэрція, уже Сократъ говорилъ, что Евклидъ можетъ вращаться лишь въ обществѣ софистовъ, а не людей. Любимыми аргументами мегариковъ были аргументы Зенона о безконечной дѣлимости, посредствомъ которыхъ, какъ выражается Платонъ, они «растирали вещи въ порошокъ». Разъ вещи дѣлимы, онѣ состоятъ изъ безконечно-малыхъ частей, изъ которыхъ каждая равна нулю. И такъ какъ сумма этихъ нулей равна нулю же, то вещество въ дѣйствительности не существуетъ.

О томъ же эристическомъ характерѣ школы свидѣтельствуетъ и страсть къ софизмамъ—знаменитыя въ древности μεγαρικὰ ἐρωτήματα Евбулида, о которыхъ мы уже упоминали: «Электра», какъ доказательство ничтожества чувственнаго знанія, «плѣшивый»—ничтожества количественныхъ различій и т. д. Аргументы другого извѣстнаго эристика, Діодора Крона, направлены противъ движенія и представляютъ собою заимствованія изъ Зенона. Движущееся тѣло движется либо въ томъ пространствѣ, которое оно занимаетъ, т.-е. въ опредѣленномъ пространствѣ, либо въ томъ, котораго оно не занимаетъ: въ обоихъ случаяхъ движеніе невозможно, ибо тѣло не можетъ двигаться ни тамъ, гдѣ его нѣтъ, ни въ томъ опредѣленномъ пространствѣ, которое оно занимаетъ. Далѣе Діодоръ доказывалъ, что ничто не можетъ двигаться въ настоящемъ, что все движущееся движется лишь въ прошедшемъ, и т. д.

Тѣ же аргументы, лишь съ нѣкоторыми измѣненіями, приводилъ онъ противъ генезиса и уничтоженія, особенно противъ понятія о возможномъ, такъ какъ это понятіе непремѣнно предполагаетъ переходъ отъ того, чего нѣтъ, отъ небытія,—къ бытію. Для доказательства немыслимости «возможнаго» Діодоромъ былъ изобрѣтенъ софизмъ κυριεύων, который составлялъ предметъ удивленія въ теченіе многихъ столѣтій [1]). Отсюда же Діодоръ выводитъ, что нѣтъ двусмысленныхъ словъ и выраженій, ибо возможенъ лишь одинъ смыслъ—тотъ, который имѣется въ виду. Удобное правило для софистики.

Стильпонъ, у котораго, кромѣ мегарика Ѳрасимаха, учителемъ былъ также киникъ Діогенъ, сочеталъ діалектику съ кинизмомъ. Онъ раскрывалъ діалектически противорѣчія между общимъ и частнымъ въ нашихъ познаніяхъ и сужденіяхъ, доказывая, что нельзя соединять общій предикатъ съ единичнымъ частнымъ субъектомъ (напр., понятіе человѣка съ отдѣльнымъ лицомъ); ему также принадлежитъ конечное развитіе ученія Евклида о единствѣ бытія. Въ этическихъ воззрѣніяхъ Стильпонъ заявилъ себя ученикомъ киниковъ, проповѣдуя «апатію» (безстрастіе) и самообладаніе мудреца. Подобно кинікамъ онъ также позволялъ себѣ выходки противъ національной религіи, за что и былъ изгнанъ изъ Аѳинъ.

Мегарской школѣ была родственна элидо-эретрійская. Основателемъ ея былъ Фэдонъ изъ Элиды, извѣстный по Платону любимецъ Со-

[1]) Изъ возможнаго не можетъ произойти невозможное. А т. к. невозможно, чтобы нѣчто совершившееся стало теперь иначе, чѣмъ оно есть, то невозможно, чтобы и прежде оно могло быть иначе. Невозможное никогда не можетъ быть возможнымъ, и наоборотъ.

крата. Фэдонъ былъ такимъ же софистомъ, какъ и Евклидъ, но обстоятельныхъ свѣдѣній объ его ученіи мы не имѣемъ. Тимонъ называетъ его «болтуномъ»—эпитетъ, который онъ прилагаетъ и къ большинству мегарскихъ философовъ. Изъ его школы вышелъ Менедемъ, который ранѣе также слушалъ Стильпона и основалъ эретрійскую школу. Онъ полемизировалъ съ Платономъ и киниками. Эта школа приняла такое же діалектическое и софистическое направленіе, какъ и предыдущая. Мегарская діалектика и ученіе о единствѣ добродѣтели, равной благу, повидимому, составляли все положительное содержаніе этихъ двухъ школъ. Такимъ образомъ, мы видимъ, что обѣ указанныя школы выдвинули впередъ теоретическую сторону ученія Сократа. Евклидъ прельстился діалектикой Сократа, ее онъ только и развилъ въ своемъ ученіи. Эта діалектика, впрочемъ, имѣла не только теоретическій интересъ, но и практическую сторону. Присяжные діалектики и спорщики, мегарскіе философы были въ то же время «болтунами», т.-е. риторами и учителями риторики, какъ Евбулидъ, учитель Демосѳена, или Стильпонъ, который также былъ учителемъ риторики: ἦν δὲ καὶ πολιτικώτατος, говоритъ про него Діогенъ Лаэрцій. Такимъ образомъ при ближайшемъ разсмотрѣніи мегарскіе философы превращаются въ знакомыхъ уже намъ «учителей добродѣтели и краснорѣчія», цѣль которыхъ заключается въ формальномъ развитіи слова и разсудка. Мегарскіе философы—это софисты-діалектики, воспитанные Сократомъ.

Совершенно другой характеръ имѣютъ школы киническая и киренская, представляющія изъ себя другія вѣтви софистики, также привившіяся къ Сократову ученію.

Киническая школа.

Основателемъ кинической школы былъ Антисѳенъ, сынъ аѳинянина и ѳракійской рабыни—по аѳинскому закону незаконнорожденный и неполноправный; разсказываютъ, что когда его какъ-то попрекнули происхожденіемъ его матери. онъ отвѣчалъ, что сама мать боговъ была родомъ изъ Фригіи. Среди учениковъ Сократа онъ былъ однимъ изъ старшихъ: повидимому, онъ родился въ половинѣ V в. и былъ софистомъ и риторомъ ранѣе знакомства съ Сократомъ. Онъ испыталъ вліяніе наиболѣе выдающихся софистовъ своего времени—Горгія, котораго онъ слушалъ при первомъ пріѣздѣ его въ Аѳины (въ 427 г.), Протагора (Diog L. IX, 53; Plat. Euthyd 286 C), Продика, Гиппія, и вліяніе это сильно сказывалось на немъ впослѣдствіи. Увлеченный личностью и нравственнымъ ученіемъ Сократа, онъ сдѣлался самымъ рев-

постнымъ его послѣдователемъ и не покидалъ его до конца: Платонъ называетъ его въ числѣ свидѣтелей смерти учителя (Фэд. 59 B). Послѣ этого онъ основалъ школу въ гимназіи Киносаргъ, которая ранѣе назначалась для незаконнорожденныхъ; патронъ Киносарга Геракл ъ сдѣлался и патрономъ школы, получившей названіе кинической. Прямыхъ учениковъ у него было, повидимому, не много, но все же его успѣхъ, то вниманіе, которое онъ привлекалъ, были, повидимому, значительны, чѣмъ объясняется ожесточенная полемика Платона, нападки Исократа, похвала Ксенофонта и несомнѣнное вліяніе Антисѳена на послѣдующую философскую и нравственную мысль. Онъ умеръ въ глубокой старости, оставивъ многочисленныя сочиненія, отличавшіяся своей риторической отдѣлкой (innumerabiles libros, quos alios philosophico, alios rhetorico genere conscripsit, Hier. c. Iov. II, 14: ср. Dios. L. VI, 1). Составленный александрійскими библіотекарями списокъ (у Діогена Лаэрція, VI, 15—18) перечисляетъ 74 сочиненія—философскія, риторическія и аллегорическія толкованія на Иліаду и Одиссею.

Изъ ближайшихъ учениковъ Антисѳена извѣстенъ преимущественно Діогенъ Синопскій, «сумасшедшій Сократъ», какъ его называли въ древности, «пёсъ», живое воплощеніе кинизма, основатель кинической «правила жизни», которое онъ преподавалъ словомъ и дѣломъ въ качествѣ странствующаго нищенствующаго проповѣдника въ Аѳинахъ и Коринѳѣ, гдѣ онъ умеръ въ 323 г. Среди множества анекдотовъ о немъ или изреченій, которыя ему приписываются, нѣтъ возможности отличить подлинное отъ вымышленнаго; но самый образъ Діогена, который рисуется въ нихъ, несомнѣнно вымышленъ быть не могъ, точно такъ же какъ и образъ Сократа; Діогенъ имѣлъ историческое значеніе именно своею личностью, этимъ личнымъ образомъ, который онъ такъ рѣзко запечатлѣлъ въ умахъ современниковъ. Замѣчательнѣйшимъ послѣдователемъ Діогена былъ Кратесъ изъ Ѳивъ. Увлекшись кинической мудростью, онъ отказался отъ своего значительнаго богатства, завѣщавъ его сыну,—въ случаѣ, если тотъ не захочетъ быть философомъ. Подобно Діогену Кратесъ велъ нищенскую жизнь. которую раздѣляла съ нимъ его ученица и супруга Гиппархія, также оставившая богатую семью изъ увлеченія проповѣдью Кратеса. Въ третьемъ вѣкѣ извѣстны киники Менедемъ и сатирикъ Менипп ъ; мораль популярныхъ нравственныхъ проповѣдниковъ III в., Біона и Телеса, тоже проникнута киническимъ духомъ, хотя у Біона мы находимъ оригинальную попытку согласованія кинизма съ чуждыми ему принципами гедонизма киренской школы. Мало-по-малу киническая школа поглощается въ сродной ей школѣ стоиковъ; но съ перваго вѣка нашей эры она про-

бивается вновь въ цѣломъ рядѣ странствующихъ проповѣдниковъ, привлекающихъ общее вниманіе своимъ юродствомъ, рѣзкостью, грубостью своихъ нападокъ на условность человѣческихъ нравовъ и на ложь цивилизаціи, наконецъ, своею проповѣдью опрощенія. Помимо отдѣльныхъ представителей, каковы Деметрій (при Неронѣ), Эномай (при Адріанѣ), Демонаксъ (въ первой половинѣ II вѣка), Перегринъ Протей, который публично сжегъ себя на Олимпійскихъ играхъ въ 165 г., можно отмѣтить общее вліяніе кинивовъ на другихъ моралистовъ этого періода (Діонъ Златоустъ I в., Сенека, Эпиктетъ и др.).

Ученіе о знаніи.

Въ противоположность мегарской школѣ киническое ученіе отличалось практическимъ характеромъ. Философія есть жизненная мудрость. Поэтому отвлеченное знаніе отвергается какъ безплодное, ненужное и невозможное. Мало того, доказательство невозможности знанія являлось Антисѳену истиннымъ введеніемъ въ философію, обращеніемъ къ истинной философіи. «Добродѣтель достаточна для счастья,—говоритъ онъ,—а для добродѣтели не требуется ничего кромѣ силы Сократа; отъ дѣлъ зависитъ она и не нуждается въ обили словъ и познанія» (Diog. L. VI, 11): въ обиліи словъ и риторики Антисѳену однако отказать нельзя, и, по крайней мѣрѣ въ ранній періодъ существованія его школы, ученіе о невозможности познанія (агностицизмъ) разрабатывалось весьма усердно, въ особенности въ полемикѣ съ другими учеными, какъ это видно изъ сочиненій Платона и даже изъ самыхъ заглавій сочиненій Антисѳена, приведенныхъ у Діогена Лаэрція [1]). Риторическія произведенія Антисѳена и его толкованія на Гомера также заставляютъ предполагать, что исключительно практическій характеръ былъ приданъ школѣ лишь Діогеномъ.

Агностицизмъ Антисѳена, или его отрицаніе возможности знанія обосновывалось его ученіемъ о понятіи: Платону вся эта доктрина, которую онъ опровергаетъ въ «Ѳеэтетѣ» и бичуетъ въ «Евтидемѣ», является чистой софистикой, чуждой духу Сократа. Тѣмъ не менѣе она отправлялась отъ Сократова требованія знанія, основаннаго на логическомъ опредѣленіи, или на правильно образованныхъ понятіяхъ. Но что такое понятіе, и каковъ его подлинный предметъ? Понятіе, отвѣчаетъ Антисѳенъ, есть «слово, объясняющее то, чѣмъ бываетъ или

[1]) Напр. „Истина“, о діалектикѣ, о знаніи и мнѣніи, о спрашиваніи и отвѣтѣ, объ употребленіи именъ, объ ученіи и т. д. Относительно полемики Антисѳена съ Платономъ см. мое разсужденіе къ діалогу Евтидемъ во II-мъ т. твореній Платона.

что есть вещь»; но такъ какъ всѣ вещи суть единичные, индивидуальные предметы, то и понятія вещей должны быть индивидуальныя. Каждая вещь должна опредѣляться собственно ей принадлежащимъ понятіемъ (οἰκείῳ λόγῳ), а потому всякое общее опредѣленіе частнаго единичнаго предмета ложно. Исходя отсюда, Антисѳенъ, вѣроятно по примѣру Горгія, отрицалъ возможность сочетанія общаго сказуемаго съ единичнымъ подлежащимъ. Невозможно, говоритъ онъ, чтобы многое было единымъ и единое многимъ; нельзя сказывать объ единомъ субъектѣ множество признаковъ и точно такъ же вообще нельзя приписывать ему отличный отъ него предикатъ (А=не А). Такъ, нельзя сказать «человѣкъ добръ»: человѣкъ есть человѣкъ, и добро есть добро. Синтетическія сужденія невозможны, логическое сочетаніе различныхъ понятій невозможно: поскольку понятія соотвѣтствуютъ вещамъ, должны быть не общія, а лишь единичныя понятія, — у каждой вещи свое «собственное». И потому вещи можно *называть* или *сравнивать*, но не *опредѣлять*. Антисѳенъ отрицаетъ возможность общихъ опредѣленій, даже черезъ посредство перечисленія признаковъ: для сложныхъ предметовъ допускается перечисленіе частей, но нѣчто простое, элементарное не допускаетъ опредѣленія. Элементы познаваемаго нельзя опредѣлять чѣмъ-либо *отличнымъ* отъ нихъ, — ихъ можно развѣ сравнивать съ чѣмъ-либо на нихъ похожимъ: ихъ можно только *называть*; опредѣлять можно лишь нѣчто сложное, поскольку мы знаемъ его составныя части, какъ мы можемъ прочитать слово лишь тогда, когда мы знаемъ буквы, изъ которыхъ оно состоитъ.

Такимъ образомъ общія опредѣленія и сужденія, заключающія логическую связь субъекта съ отличнымъ отъ него предикатомъ, невозможны. Существуютъ лишь единичныя вещи, а общія понятія суть лишь чистыя фикціи. «Я вижу человѣка, а не человѣчество, лошадь, а не лошадиный родъ», говорилъ Антисѳенъ. «Это отъ того, что у тебя нѣтъ глазъ, чтобы его видѣть», отвѣчалъ Платонъ, которому невидимыя, но умопостигаемыя идеи, составляющія предметъ нашихъ понятій, представлялись истинно, несомнѣнно сущими.

Отсюда рѣзкая полемика между киниками и школой Платона: первые высмѣивали не только идеализмъ Платона, но и его попытки естественнонаучной классификаціи родовъ и видовъ; Платонъ, съ своей стороны, упрекалъ киниковъ за ихъ крайній матеріализмъ и обличалъ пріемы «софистической гидры» Антисѳена. Ученіе киниковъ представляется ему крайнимъ атомизмомъ мысли, въ которомъ «все сущее растворяется въ порошокъ», вся дѣйствительность разбивается на какіе-то конечные неразложимые элементы, которые не могутъ вступать въ логическую

связь между собой. Вѣнцомъ этой антилогики является ученіе о томъ, что невозможно никакое противорѣчіе, никакое заблужденіе: о каждой данной вещи можетъ сказываться лишь ея собственное понятіе (А=А); если оно сказывается, то противорѣчія нѣтъ, если оно не сказывается, то нѣтъ рѣчи и о самой вещи. Разрѣшеніе этого софизма просто: если нѣтъ логическаго сужденія, нѣтъ и противорѣчія и логическаго заблужденія; если нѣтъ возможной связи понятій, то нѣтъ ни истинныхъ, ни ложныхъ сужденій, нѣтъ логики вообще: киники «зашиваютъ людямъ рты». Такимъ образомъ на развалинахъ теоретической философіи воздвигается философія практическая. Естественно спросить, разумѣется, какъ возможно какое бы то ни было ученіе на такихъ развалинахъ? Но, повидимому, Антисѳенъ, ниспровергая возможность истиннаго логическаго знанія, еще не отвергалъ возможность достовѣрности вообще, возможность истиннаго *мнѣнія*: доступное человѣку знаніе онъ сводилъ къ истинному мнѣнію, опосредствованному разсужденіемъ. Платонъ обличалъ это положеніе, доказывалъ его непослѣдовательность, несостоятельность. Но какъ бы то ни было, киники считали себя здѣсь истинными послѣдователями Сократа: они показывали несостоятельность и невозможность теоретическаго знанія, ограничивая философію практической задачей *познанія блага*. Эта задача представлялась имъ достижимой, поскольку въ ней единичный человѣкъ ограниченъ самимъ собой. Подлинной дѣйствительностью обладаетъ лишь единичное существо, а потому истинное благо есть благо единичной личности, а не отвлеченная идея мегарцевъ; это благо каждый долженъ искать въ себѣ самомъ, по указанію Сократа. Мудрый довлѣетъ себѣ, и мудрость его состоитъ въ томъ, чтобы осуществлять свою внутреннюю самодовлѣющую свободу; отрѣшаясь отъ всего, что не есть онъ самъ, утверждая свою самодовлѣющую личность, онъ дѣлается блаженнымъ и свободнымъ, достигаетъ невозмутимаго царственнаго спокойствія духа и радости.

Мораль киниковъ.

Какъ истинное понятіе вещи есть лишь ея «собственное» понятіе, такъ и истинное благо можетъ быть лишь «собственнымъ благомъ» Діогенъ говорилъ, что Антисѳенъ научилъ его отличать чужое отъ своего Благомъ человѣка можетъ быть только то, что можетъ составлять его собственность, быть ему собственнымъ (οἰκεῖον). Имущество, свобода, здоровье, самая жизнь—*не наши*, не могутъ составлять неотъемлемой собственности, а слѣдовательно, и истиннаго *блага* нашего существа; точно такъ же и на томъ же основаніи лишеніе всего этого не соста-

вляетъ дѣйствительнаго *зла*. Истинную собственность человѣка составляетъ лишь его внутренняя свобода и сила его духа, его «добродѣтель» или доблесть, доброта Только добродѣтель есть благо, только порокъ есть зло; все прочее безразлично.

«Добродѣтель» человѣческаго духа есть прежде всего *сила*: «для добродѣтели не нужно ничего, кромѣ *силы* Сократа»; она опредѣляется не сознаніемъ нравственнаго долга, не нравственными чувствами любви, сострадація или голосомъ совѣсти: наоборотъ, никакого отвлеченнаго нравственнаго закона не существуетъ, нравственныя понятія людей о хорошемъ и постыдномъ—условны, искусственны и ложны, а нравственныя чувства любви или дружбы привязываютъ человѣка къ тому, что не есть его «собственное» благо, ставятъ его въ зависимость отъ другихъ, между тѣмъ какъ истинно мудрый и доблестный, сильный и свободный, какъ богъ, довлѣетъ себѣ. Поэтому ἀρετή, «добродѣтель» киника имѣетъ преимущественно отрицательный характеръ: она состоитъ въ освобожденіи отъ всего внѣшняго, въ самодовлѣніи, въ воздержаніи отъ наслажденія и нечувствительности къ страданію, въ подавленіи страстей. «Поэтому они и опредѣляютъ добродѣтели какъ апатіи своего рода и какъ спокойствіе», говоритъ Аристотель.

Въ этомъ состоитъ мудрость киниковъ, которую они проповѣдывали словомъ и дѣломъ. Отсюда ихъ аскетизмъ, ихъ проповѣдь о вредѣ богатства и наслажденія, о ничтожествѣ временныхъ благъ и золъ. Удовольствіе есть скорѣе зло, нежели благо, ибо оно порабощаетъ насъ плоти и внѣшнимъ вещамъ, заставляя насъ видѣть въ нихъ мнимое благо: «я предпочелъ бы сумасшествіе наслажденію», говорилъ Антисѳенъ. Трудъ, страданіе, самое физическое рабство воспитываютъ добродѣтель. Многотрудная жизнь Геракла съ его постоянными лишеніями и подвижничествомъ—вотъ образецъ киниковъ, постоянный примѣръ ихъ декламацій, нравственныхъ аллегорій и притчъ.

Мудрость даетъ намъ сознаніе добра и освобождаетъ насъ отъ зла, отъ преслѣдованія мнимыхъ цѣлей. Поэтому къ ней сводится добродѣтель. Но между тѣмъ какъ Сократъ требовалъ для добродѣтели лишь совершеннаго знанія, киники требовали также воспитанія, упражненія воли (ἄσκησις) и постояннаго труда. То, что давалось Сократу безъ видимаго усилія, является здѣсь результатомъ непрерывной борьбы и упражненія, борьбы со страстями *и самозакаленія* въ лишеніяхъ и терпѣніи.

Безразличное отношеніе ко всему внѣшнему, подавленіе страстей, возможно полное ограниченіе потребностей—вотъ путь къ истинной свободѣ, и отсюда новое правило жизни, то своеобразное подвижниче-

ство, образецъ котораго явилъ Діогенъ. Уже Антисѳенъ проповѣдуетъ отреченіе отъ внѣшнихъ благъ, но онъ еще не считалъ нужнымъ вести жизнь бездомнаго нищаго и, повидимому, даже получалъ гонораръ отъ своихъ слушателей. Начиная съ Діогена, киники облекаются въ рваныя рубища и являются съ посохомъ и сумою нищихъ. Діогенъ довольствуется скудной пищей, спитъ на голой землѣ и лишь отъ непогоды, какъ песъ, укрывается въ старой бочкѣ. Онъ пріучаетъ себя къ перенесенію зноя и холода: зимой онъ обнималъ обледенѣлыя статуи, лѣтомъ валялся на раскаленномъ пескѣ. Онъ пилъ воду сперва изъ глиняной кружки, а потомъ обходился и безъ нея, увидавъ однажды мальчика, который пилъ ее пригоршнями. Онъ ѣлъ травы и коренья, иногда сырое мясо, говоря, что при нуждѣ не отказался бы и отъ человѣческаго. Слѣдуя Сократу, онъ признавалъ, что ни въ чемъ не нуждаться свойственно лишь богамъ, а нуждаться въ маломъ—тѣмъ, кто уподобляется богамъ. Конечно, не всѣ потребности могутъ быть подавлены. При совершенномъ освобожденіи человѣка отъ какихъ-либо объективныхъ нравственныхъ нормъ, отъ обязанностей по отношенію къ обществу и ближнимъ, каждое отдѣльное дѣйствіе оцѣнивалось лишь съ точки зрѣнія достиженія конечной цѣли—свободы, являясь само по себѣ безразличнымъ. Разъ благо заключается въ освобожденіи отъ потребностей и страстей, то удовлетвореніе нѣкоторыхъ необходимыхъ физическихъ нуждъ (напр., голода или половой потребности) является средствомъ для этой цѣли. Только чѣмъ проще, грубѣе, иногда отвратительнѣе удовлетвореніе,—тѣмъ лучше, все равно какимъ путемъ оно бы ни достигалось. Чтобы на практикѣ демонстрировать свои упрощенные способы удовлетворенія человѣческихъ потребностей, Діогенъ, если вѣрить анекдотамъ, не останавливался передъ самыми грубыми оскорбленіями общественной нравственности, передъ проявленіями такого «цинизма», который едва ли можетъ быть превзойденъ. Нѣтъ того свинства, котораго бы онъ не совершалъ публично, выражая сожалѣніе, что и голода онъ не можетъ удовлетворять столь же простыми способами...

Истинный киникъ никогда не порабощается игу наслажденія и чтитъ единую безсмертную царицу—свободу. «Съ сумой и въ рубищѣ онъ проводитъ свою жизнь, какъ праздникъ, среди шутокъ и смѣха», какъ говоритъ Плутархъ про Кратеса (de tranqu. an. 4,466 e). Свобода, внутренняя свобода духа даетъ радость и счастье и вмѣстѣ дѣлаетъ человѣка неуязвимымъ, ограждая его отъ ударовъ судьбы. Лишь тамъ счастье, гдѣ человѣкъ умѣетъ сохранить безмятежную «апатію», ясное спокойствіе духа при всякихъ обстоятельствахъ. А для этого нужны

безстрастіе и твердость, пріобрѣтенныя упражненіемъ и закаленныя подвижничествомъ, и нужна мудрость, освобождающая насъ отъ предразсудковъ, отъ рабства міру и плоти, судьбѣ и наслажденію. «Съ тѣхъ поръ какъ меня освободилъ Антисѳенъ, я не рабствовалъ никому», говоритъ Діогенъ. И прежде всего философъ не долженъ рабствовать предразсудкамъ, условностямъ человѣческаго общества и человѣческимъ мнѣніямъ. Діогенъ и Кратесъ какъ бы нарочно ставятъ себѣ цѣлью итти имъ наперекоръ, попирать ихъ; изъ всѣхъ призрачныхъ цѣнностей человѣческая слава есть самая пустая и суетная. Кратесъ заводилъ ссоры съ публичными женщинами, чтобы пріучать себя выслушивать людскую брань: такое значеніе имѣетъ для него общественное порицаніе. Всѣ люди дѣлятся на два класса, мудрыхъ и глупыхъ: первые считаются единицами, но имъ принадлежитъ царственная свобода и совершенство; вторые—безумные рабы, лишенные радости, чуждые добра. Мудрый живетъ не по писанному закону, а по внутреннему закону своей добродѣтели и мудрости, который совпадаетъ съ естественнымъ закономъ. Отсюда проповѣдь опрощенія и возвращенія къ природѣ и протестъ противъ неестественности, искусственности культурной жизни. Эта сторона кинической проповѣди со всею своей парадоксальностью, съ своими рѣзкими нападками на условности быта и нравовъ имѣла шумный успѣхъ и возбудила наибольшее вниманіе. Всѣ общественныя установленія искусственны и условны; всѣ предразсудки ложны и мѣшаютъ счастью людей; всѣ стремленія людей, уклоняющіяся отъ природы, ложны и суетны; роскошь, богатство, слава, почести—все это дымъ и чадъ (τῦφος). И киники декламировали противъ этого чада жизни, противъ всѣхъ условій и условностей общественной жизни. Они исходили изъ того противоположенія между *природой* и *закономъ* или естественнымъ закономъ и человѣческимъ законодательствомъ, которое мы находимъ еще у софистовъ; въ своемъ требованіи опрощенія, возвращенія къ естественному состоянію, они ставили въ образецъ животныхъ, не знающихъ ни искусственныхъ потребностей, ни искусственныхъ препятствій къ удовлетворенію необходимыхъ потребностей: чувство стыдливости, которое заставляетъ человѣка удовлетворять ихъ въ уединеніи, есть чувство ложнаго стыда, котораго нѣтъ у животныхъ. И мы уже говорили, что киники грубо попирали это чувство. Кратесъ и Гиппархія публично отправляли свои супружескія обязанности, а Діогенъ шелъ много далѣе ихъ. Но зато всѣ самыя элементарныя чисто человѣческія потребности, отличающія человѣка отъ животныхъ, представлялись имъ мнимыми—каковы потребности въ жилищѣ, въ одеждѣ, приготовленной (не сырой) пищѣ, въ утвари

всѣ эти потребности суть лишь дурныя привычки, привитыя намъ съ молодости, съ которыми надо сражаться, какъ Геракл сражался съ чудовищами. Напрасно ссылаться на нѣжность человѣческаго тѣла, требующаго защиты отъ холода и сырости: лягушки, живущія въ болотѣ, обладаютъ еще болѣе нѣжнымъ тѣломъ, нежели наше. Нравственныя потребности любви, дружбы, чувства семейной привязанности, любви къ отечеству ложны. Киники отвергаютъ бракъ и семью, организованное человѣческое общежитіе замѣняется стадомъ. Равнымъ образомъ киники освобождали себя отъ гражданскихъ обязанностей. Діогенъ первый назвалъ себя космополитомъ; вся земля служитъ ему отечествомъ, ибо все принадлежитъ мудрому [1]) Идеальное государство есть человѣческое стадо, не знающее ни внѣшнихъ границъ, ни внѣшнихъ законовъ и учрежденій, ни денегъ, ни семьи, ни роскоши и вернувшееся къ естественному состоянію. Вмѣстѣ съ культурой падаютъ искусства и науки, и въ своей проповѣди отрицанія киники отвергаютъ всякое искусство и всякую науку, кромѣ искусства и науки истинной жизни; многочисленныя діатрибы о суетѣ наукъ ведутъ отъ нихъ свое начало

Переоцѣнка всѣхъ цѣнностей, «перечеканка монеты»—вотъ призваніе Діогена; онъ противополагаетъ «судьбѣ—безстрашіе, закону—природу, страсти—разсужденіе»; онъ не связанъ ничѣмъ, не привязанъ ни къ чему, и онъ не дорожитъ ничѣмъ кромѣ внутренней свободы, для которой не существуетъ рабства. «Кто хочетъ купить себѣ господина»—слова, которыя приписываютъ ему на рынкѣ невольниковъ, когда его продавали въ рабство (Diog. L. VI, 30).

Отношеніе киниковъ къ народной религіи и культу было чисто отрицательнымъ. Да и что могли дать истинному кинику греческіе боги, и чего могъ онъ отъ нихъ желать? Внѣшнія блага, зависящія отъ ихъ воли, для него безразличны. Діогенъ раздавилъ однажды вошь на алтарѣ—это было единственное животное, которое онъ могъ принести въ жертву богамъ,—единственное, которымъ онъ былъ имъ обязанъ. Антисѳенъ говорилъ, что онъ «пристрѣлилъ бы Афродиту, только бы она ему попалась: много она хорошихъ женщинъ перепортила»; онъ не хотѣлъ ничего пожертвовать Матери боговъ, которую, по его мнѣнію, должны были бы содержать ея собственныя дѣти. «По природѣ» есть только одинъ Богъ или Разумъ, непохожій ни на что видимое: всѣ прочіе боги суть искусственные продукты человѣческаго общества, существующіе только въ силу «закона», или человѣческаго устано-

[1]) Ср. также Кратесъ, Diog. L. VI, 98.

вленія. Если Сократъ чтилъ законъ государства и, подобно Гераклиту, понималъ его внутреннее сродство съ естественнымъ и вѣчнымъ закономъ, въ которомъ онъ имѣетъ свой конечный и первичный источникъ, то особенность древнихъ какъ и новыхъ проповѣдниковъ «возвращенія къ природѣ» именно и состоитъ въ томъ, что они недостаточно понимаютъ *естественную* необходимость культуры и исторически сложившихся формъ человѣческаго общежитія, которыя возникаютъ путемъ естественной эволюціи.

Киническое ученіе есть крайній индивидуализмъ, который въ своемъ послѣдовательномъ развитіи приводитъ къ соціальному и моральному *аморфизму*: человѣческое общество разрѣшается въ какой-то безформенный аггрегатъ, не имѣющій смысла и цѣли, поскольку истинная цѣль есть цѣль чисто индивидуальная, цѣль личнаго блага, личнаго освобожденія и самоспасенія. Всѣ нравственныя узы, соединяющія людей — связи дружбы, родства, простого человѣколюбія — подлежатъ упраздненію во имя идеала внутренней свободы и безусловнаго грубаго эгоизма. Чѣмъ же объясняется въ такомъ случаѣ киническая проповѣдь, которая давалась не легко новымъ пророкамъ? Они видятъ въ своемъ подвижничествѣ высшую миссію: философъ есть посланникъ Зевса (ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διός, Epict. III, 22, 23), врачъ-цѣлитель душъ, освободитель человѣчества, пророкъ истины. Несмотря на тщеславіе, нерѣдко сквозившее сквозь лохмотья ихъ нищенской одежды (слова Сократа про Антисѳена, Diog. L. VI, 8), на погоню за эффектомъ, которая не останавливалась ни передъ чѣмъ, въ этой проповѣди скрывалась серьезная нравственная мысль и нравственный протестъ, вызванный сознаніемъ высшей природы, духовности человѣческой личности. Въ ней слышался отголосокъ подлиннаго ученія Сократа, который умѣлъ пробуждать въ душахъ «негодованіе противъ собственнаго рабства» и сознаніе абсолютной цѣнности духа. Если они отвергали безусловно всякую иную цѣнность, если въ своемъ индивидуализмѣ они совершенно игнорировали соціальную этику Сократа, то надо видѣть и ту долю правды, которая заключалась и въ ихъ протестѣ противъ современнаго имъ нравственнаго и культурнаго строя, несомнѣнно разлагавшагося и обреченнаго гибели. Ихъ ученіе называли «философіей греческаго пролетаріата», но они обращались не къ однимъ «нищимъ и обездоленнымъ»,— они проповѣдывали свободу всѣмъ и каждому, противополагая закаленную волю роскоши и изнѣженности и обличая «чадъ» предразсудковъ и условностей, опутывающихъ человѣческую жизнь.

Но есть ли цѣль личнаго самоосвобожденія истинная и высшая цѣль

человѣка, разумная и вмѣстѣ естественная цѣль его? Даютъ ли киники истинную свободу и истинное счастье съ ихъ безчеловѣчнымъ протестомъ противъ нравственныхъ устоевъ человѣческаго общества, противъ семьи, государства, культуры? И если благо заключается въ личномъ счастьѣ, то нищенская добродѣтель киниковъ въ своей постоянной борьбѣ противъ естественныхъ склонностей человѣка, противъ врожденнаго стремленія къ наслажденію есть скорѣе путь къ несчастной жизни и безчувствію, а не къ счастью и радости. Ихъ свобода есть чисто отрицательная свобода Насъ не должно удивлять поэтому, что параллельно кинической школѣ возникла другая, діаметрально противоположная ей, искавшая высшее благо въ наслажденіи То была киренская или гедоническая школа (отъ ἡδονή—удовольствіе).

Киренская школа.

Основателемъ гедонической школы былъ Аристиппъ, софистъ изъ Кирены, богатой греческой колоніи на африканскомъ берегу. Въ Грецію его превлекла слава Сократа, однимъ изъ ревностныхъ почитателей котораго онъ и сдѣлался. Но и сблизившись съ нимъ, Аристиппъ не отказался отъ своихъ собственныхъ морально-философскихъ воззрѣній и послѣ смерти своего учителя развилъ ихъ еще далѣе.

Цѣль жизни въ наслажденіи, благо человѣка въ удовольствіи, и счастье достигается путемъ разумнаго сознательнаго поведенія, направленнаго къ этой цѣли. Философія есть практическая наука счастья, искусство наслаждаться, и Аристиппъ былъ художникомъ этого искусства, виртуозомъ въ своемъ родѣ. Чтобы не увлекаться такими наслажденіями, которыя влекутъ за собою большое страданіе, человѣкъ долженъ господствовать надъ собою, долженъ умѣть производить правильную расцѣнку удовольствій. Этой-то расцѣнкѣ Аристиппъ и хотѣлъ научиться у Сократа. Во многихъ другихъ его воззрѣніяхъ замѣтно рѣзкое вліяніе софистовъ. Достовѣрно, что еще на родинѣ онъ усвоилъ ученіе Протагора. До знакомства съ Сократомъ онъ самъ былъ «преподавателемъ добродѣтели» и послѣ смерти его онъ долгое время проживалъ въ разныхъ частяхъ Греціи въ качествѣ странствующаго софиста.

Аристиппъ признавалъ вмѣстѣ съ Антисѳеномъ, что цѣль философіи исключительно практическая, и что теоретическое познаніе невозможно. Аристиппъ также выработалъ себѣ оригинальную скептическую теорію, повидимому, подъ вліяніемъ Протагора. Его можно назвать основателемъ *сенсуализма*. Онъ училъ, что каждый человѣкъ находится въ

плѣну у своихъ внутреннихъ ощущеній, подобно гражданамъ осажденнаго города: какъ они знаютъ лишь то, что дѣлается внутри стѣнъ, такъ и человѣкъ познаетъ лишь свои собственныя «παθη», ограниченъ лишь своими субъективными ощущеніями; онъ не можетъ выйти изъ своей кожи, какъ говорилъ впослѣдствіи Кондильякъ, глава французскаго сенсуализма XVIII в. Мы не знакомы съ внѣшними причинами, ибо наши ощущенія—это все, что мы знаемъ о вещахъ; помимо ощущеній мы ничего знать не можемъ. они одни только насъ и касаются. Ощущенія же суть лишь воспріятія нашихъ внутреннихъ субъективныхъ состояній. Мы ощущаемъ сладость, бѣлизну; но мы не знаемъ, сладокъ ли или бѣлъ тотъ предметъ. который производитъ въ насъ эти ощущенія. И такъ какъ ощущенія совершенно субъективны, то мы ничего не можемъ знать ни о внѣшнихъ вещахъ, ни объ ощущеніяхъ другихъ людей; да и какое дѣло намъ до нихъ, если они не имѣютъ для насъ практическаго значенія? Какова бы ни была причина извѣстнаго факта, ощущеніе наше, обусловливаемое имъ. остается неизмѣннымъ. Трудно судить, насколько послѣдовательно усвоилъ Аристиппъ эту чисто скептическую точку зрѣнія; возможно, что онъ, подобно другимъ сенсуалистамъ, соединялъ ее съ матеріалистическими представленіями, какъ это дѣлалъ, напр., уже Протагоръ, если его скептицизмъ связывался съ атомистической теоріей истеченій или Гераклитовымъ ученіемъ о всеобщемъ движеніи. На основаніи свидѣтельства Плутарха (Non posse suav. vivi sec. Ep. 4), видно, что въ позднѣйшей киренской школѣ принималось атомистическое объясненіе чувственныхъ воспріятій и самыхъ воспоминаній и представленій; равнымъ образомъ несомнѣнно, что самыя ощущенія уже Аристиппъ объяснялъ какъ *движенія* ощущающаго. Въ своемъ Θеэтетѣ Платонъ подвергаетъ критикѣ сенсуалистическое ученіе, основанное на Гераклитовомъ ученіи о всеобщемъ измѣненіи или движеніи, и въ этой критикѣ не безъ основанія видятъ полемику противъ Аристиппа. Но какъ бы то ни было, сенсуалистическій скептицизмъ Аристиппа имѣетъ для него самого не столько теоретическій, сколько практическій интересъ—въ качествѣ обоснованія его этики. Мы ничего не знаемъ кромѣ ощущеній, и, кромѣ нихъ, ничто для насъ не существуетъ, да и не имѣетъ интереса. Для насъ имѣетъ значеніе лишь то, пріятно или непріятно ощущеніе, и наша цѣль—получить какъ можно больше пріятныхъ ощущеній и какъ можно меньше ощущеній непріятныхъ. Этому насъ учитъ и сама природа, ибо всѣ твари ищутъ наслажденія и избѣгаютъ страданія. При этомъ, если мы будемъ смотрѣть на вещи безъ предразсудковъ, то поймемъ, что естественная цѣль человѣка есть удовольствіе, удоволь-

ствіе же состоитъ въ положительномъ наслажденіи, а не въ простомъ отсутствіи страданія, какъ впослѣдствіи признавалъ Эпикуръ.

Всякое ощущеніе есть внутреннее движеніе ощущающаго: всякое нормальное нѣжное ровное движеніе причинаетъ удовольствіе; всякое чрезмѣрное порывистое грубое волненіе производитъ страданіе. Удовольствіе зависитъ отъ нормальнаго волненія или движенія нашихъ чувствующихъ органовъ, страданіе—отъ чрезмѣрныхъ потрясеній нашей чувственной организаціи. Въ состояніи покоя или слишкомъ слабаго движенія мы не испытываемъ ни удовольствія, ни страданія. Позднѣе Эпикуръ, слѣдуя Демокриту, училъ, что наслажденіе носитъ отрицательный характеръ отсутствія страданія, что счастье заключается въ спокойствіи духа. По Аристиппу, такое безразличное, безчувственное состояніе было бы подобно сну. Наслажденіе есть положительное удовольствіе—пріятное возбужденіе (ἡδονὴ ἐν κινήσει), по необходимости кратковременное (ἡδυπάθεια μονόχρονος), т.-е частное удовольствіе (ἡδονὴ μερική), ограниченное *настоящимъ*: прошедшее и будущее не въ нашей власти. Раскаяніе столь же безплодно, какъ и несбыточныя надежды или страхи за будущее. Не надо думать о прошедшемъ, терзаясь безплодными сожалѣніями; не надо мучиться страхами за будущее или обольщать себя несбыточными надеждами: только настоящее намъ принадлежитъ, прошедшее и будущее не въ нашей власти. Поэтому надо ловить моментъ и пользоваться настоящимъ, не заботясь о завтрашнемъ или о вчерашнемъ днѣ. Ибо не вспоминанія или надежды, а только настоящія наслажденія услаждаютъ насъ дѣйствительно. Постоянное состояніе удовольствія, продолжающееся всю жизнь, было бы, разумѣется, желательно, но оно недостижимо и потому не можетъ быть конечною цѣлью. Осуществленіе такой цѣли превышаетъ силы человѣка и предполагало бы много трудовъ и лишеній для приготовленія будущихъ отдѣльныхъ наслажденій. Счастье цѣнно для насъ лишь какъ сумма *отдѣльныхъ* удовольствій—настоящихъ, прошедшихъ и будущихъ; сами по себѣ только эти отдѣльныя удовольствія имѣютъ цѣну. Невозможно послѣдовательнѣе развить принципы чистаго гедонизма.

Наиболѣе сильныя удовольствія суть чувственныя, физическія. Поэтому и преступниковъ наказываютъ преимущественно физическими лишеніями и страданіями. Правда, есть духовныя наслажденія, которыя возбуждаетъ въ насъ искусство, дружеское общеніе съ людьми, патріотизмъ; но и эти наслажденія слѣдуетъ цѣнить лишь по степени реальнаго, ощутимаго удовольствія, ими доставляемаго. Поэтому физиче-

скія удовольствія, какъ наиболѣе интенсивныя, все-таки всего желательнѣе. Понятія справедливаго и несправедливаго, постыднаго и похвальнаго—всѣ условны, искусственны (οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει), хотя благоразумный человѣкъ и не будетъ преступать ихъ изъ-за тѣхъ наказаній и непріятностей, которыя онъ можетъ такимъ образомъ навлечь на себя. Хорошо все, что можетъ служить средствомъ къ наслажденію; дурно все, что лишаетъ насъ его; но прежде всего слѣдуетъ дорожить только цѣлью и не принимать внѣшнія средства за самую цѣль, для достиженія которой нужна лишь разсудительность, находчивость и внутренняя свобода.

Для того, чтобы достигнуть цѣли—наибольшаго наслажденія жизнью, человѣкъ нуждается, прежде всего, въ разумѣ, разсудительности (φρόνησις). Она нужна намъ, прежде всего, для правильной расцѣнки благъ и золъ; во-вторыхъ, для того, чтобы указывать и доставлять намъ наиболѣе вѣрныя средства для нашихъ цѣлей и обезпечить нашъ успѣхъ въ общеніи съ людьми; въ-третьихъ, она нужна намъ для того, чтобы ясно сознать цѣль нашей жизни и избавиться отъ всякаго рода соціальныхъ, нравственныхъ и религіозныхъ предразсудковъ, которые мѣшаютъ намъ ее преслѣдовать, отъ всякаго рода страстей, которыя возникаютъ изъ ложнаго пониманія счастья и потому извращаютъ нашу дѣятельность: таковы любовь и вражда, зависть, привязанность къ людямъ, вещамъ, почестямъ, богатствамъ, отъ которыхъ наше счастье, въ сущности, не зависитъ.

Мудрость состоитъ, такимъ образомъ, въ томъ, чтобы пользоваться всѣми благами жизни, наслаждаться ею, приноравливаясь къ обстоятельствамъ, господствуя надъ ними и надъ самимъ собою, сохраняя внутреннюю свободу или независимость. Но, въ противоположность кинікамъ, Аристиппъ полагаетъ, что мудрость нужна намъ не для воздержанія отъ удовольствій, а для того, чтобы не отдаваться имъ во власть и господствовать надъ ними настолько, чтобы во всякое время быть въ силахъ свободно отъ нихъ отказаться и не злоупотреблять ими. «Ἔχω οὐκ ἔχομαι»—говорилъ Аристиппъ про свою любовницу, знаменитую гетеру Лаису: его правиломъ было—sibi res, non se rebus subjungere. Поэтому мудрость, какъ богатство, не есть цѣль сама по себѣ, но желательна ради счастья и наслажденій, недостижимыхъ безъ ея помощи. Философъ счастливѣе другихъ потому, что онъ умнѣе, находчивѣе, ни въ какомъ затрудненіи онъ не потеряется. Умѣнье обходиться со всякимъ (τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρρούντως ὁμιλεῖν) есть по Аристиппу одинъ изъ самыхъ существенныхъ результатовъ философіи. По Діогену, философія научаетъ человѣка разговаривать съ самимъ

собою; по Аристиппу, она научаетъ его разговаривать и обходиться съ другими.

Философъ, знающій цѣль жизни и преслѣдующій ее, есть мудрый, умный и ловкій человѣкъ—σοφός, σπουδαῖος. Не менѣе кинika онъ, прежде всего, дорожитъ своей свободой и не связывается ни съ чѣмъ, что можетъ послужить ему помѣхой. Онъ цѣнитъ наслажденія и тѣ почести и богатства, которыя ихъ доставляютъ, но онъ не привязывается къ отдѣльнымъ внѣшнимъ благамъ жизни, зная, что не въ нихъ цѣль, что при умѣньи жить истинная цѣль легко достижима вездѣ. Онъ все цѣнитъ, ничѣмъ слишкомъ не дорожитъ, ни о чемъ не сожалѣетъ. Богатство вещь хорошая, «большое богатство—не то, что большой сапогъ: ноги не натретъ»,—говоритъ Аристиппъ. Но онъ показывалъ всячески, что не цѣнитъ денегъ самихъ по себѣ. Разсказываютъ, что разъ онъ велѣлъ рабу выбросить половину денегъ изъ слишкомъ тяжелаго мѣшка, который тотъ несъ за нимъ. Другой разъ онъ купилъ за 50 драхмъ куропатку, говоря, что для него 50 драхмъ стоятъ столько же, сколько одинъ оболъ. Однажды Діонисій предложилъ ему на выборъ трехъ гетеръ; Аристиппъ взялъ всѣхъ трехъ, говоря. что и Парису не повезло оттого, что онъ выбралъ одну; но у порога своего дома онъ всѣхъ трехъ отпустилъ,—οὕτως ἦν καὶ ἑλέσθαι καὶ καταφρονῆσαι πολύς,—прибавляетъ Діогенъ Л. (II, 67).

Аристиппъ былъ столь же совершеннымъ воплощеніемъ своей жизнерадостной философіи, какъ Діогенъ—кинизма. Проповѣдывать подобные принципы легче, чѣмъ жить сообразно имъ. Для этого нужна виртуозность своего рода и большая цѣльность характера, убѣжденій, темперамента, и, по отзывамъ нашихъ свидѣтелей, Аристиппъ и былъ именно такимъ человѣкомъ. «Ему одному было дано одинаково носить и рубище и пурпурную хламиду», говорили о немъ современники. «Онъ былъ способенъ приспособляться къ мѣсту, времени и лицамъ и искусно провести свою игру во всякомъ положеніи». Блестящее остроуміе, о которомъ сохранилось до сихъ поръ много анекдотовъ, находчивость и необыкновенное умѣнье обходиться съ людьми отличали его во всѣхъ обстоятельствахъ жизни. Особенно много анекдотовъ сохранилось о пребываніи Аристиппа при Сиракузскомъ дворѣ (у обоихъ Діонисіевъ) и о его сношеніяхъ съ гетерой Лаисой.

Но не всякій могъ такъ свободно наслаждаться, пользоваться благами жизни и такъ свободно отказываться отъ нихъ, какъ это дѣлалъ Аристиппъ съ своими гетерами. Не всякій могъ такъ легко и умѣло жить и наслаждаться, какъ этотъ «искусный мужъ». Онъ имѣлъ много послѣдователей и основалъ въ Киренѣ школу, которая процвѣтала до

II вѣка. Тѣмъ не менѣе противорѣчія гедонической морали вскорѣ выступили наружу и привели киренейцевъ къ результатамъ, не только отличнымъ, но и противнымъ первоначальному гедонизму Аристиппа.

Къ первымъ киренейцамъ принадлежали Антипатръ и Арета, дочь Аристиппа, которая посвятила въ его ученіе своего сына, Аристиппа Младшаго. Ученикомъ послѣдняго былъ Ѳеодоръ атеистъ, учениками Антипатра—Гегезій и Анникерисъ.

Ѳеодоръ, въ общемъ, придерживался основныхъ положеній Аристиппа, но выводилъ изъ нихъ самыя крайнія слѣдствія. Всякое дѣйствіе оцѣнивается лишь по своимъ послѣдствіямъ для дѣйствующаго. Всѣ нравственныя правила и преграды вымышлены, искусственны, условны; по природѣ нѣтъ ничего постыднаго и потому нѣтъ поступковъ, которые были бы непозволительны по природѣ. Подобно Діогену, Ѳеодоръ признаетъ, что мудрый не долженъ стѣсняться нравственными предразсудками, созданными лишь для «обузданія толпы»; при случаѣ онъ можетъ спокойно совершить и кражу, и святотатство, и любодѣяніе. Человѣкъ долженъ повиноваться законамъ, лишь поскольку это ему полезно. Самый грубый эгоизмъ является мѣриломъ всѣхъ лучшихъ чувствъ и привязанностей человѣка. У мудраго нѣтъ ни отечества, ни друзей: неразумные дружатся между собою, пока они другъ въ другѣ нуждаются; мудрый довлѣетъ себѣ, не нуждается ни въ комъ, и его отечество есть вся вселенная. Эти выводы, равно какъ и атеизмъ—или, точнѣе, отрицаніе народныхъ боговъ,—которымъ прославился Ѳеодоръ, сильно напоминаютъ киниковъ. Онъ приближается къ нимъ и въ томъ существенномъ измѣненіи, которое онъ внесъ и въ основныя начала этики киренской школы.

По Ѳеодору, уже не отдѣльныя пріятныя ощущенія являются цѣлью человѣка, но общее пребывающее радостное настроеніе духа. Не отдѣльныя удовольствія и страданія (ἡδοναὶ καὶ πόνοι), но радость и печаль (χαρὰ καὶ λύπη) суть благо и зло. Радость есть цѣль жизни и дается мудростью (φρονήσει), печаль же—неразумiемъ. Разсудительность есть благо, неразумie—зло, а удовольствія и страданія суть нѣчто среднее (μέσα), т.-е. нѣчто такое, что само по себѣ еще не составляетъ ни счастья, ни несчастья, ни радости, ни скорби. Такимъ образомъ, въ ученіи Ѳеодора на мѣсто отдѣльныхъ наслажденій полагается состояніе духа, независимое отъ отдѣльныхъ удовольствій и страданій. Вмѣсто жизнерадостной чувственности Аристиппа, полагавшаго благо въ наслажденіи минуты, мы находимъ принципъ самоосвобожденія отъ удовольствій и страданій посредствомъ «разсудительности». Такимъ об-

разомъ, основной принципъ гедонизма приходитъ здѣсь къ самоотрицанію и приближается къ ученію киниковъ. Впрочемъ, и у Ѳеодора разсудительность, какъ и у Аристиппа, сохраняетъ значеніе практической мудрости или предусмотрительности, помогающей философу въ наилучшемъ устройствѣ жизни. Разсказываютъ, что однажды Ѳеодоръ. въ сопровожденіи многочисленныхъ учениковъ, проходилъ мимо киника Метрокла, когда тотъ промывалъ овощи, служившія ему пищей: «если бы ты чистилъ овощи,—сказалъ киникъ,—тебѣ не приходилось бы учить такое множество учениковъ»; «если бы ты умѣлъ обходиться съ людьми, тебѣ бы не приходилось мыть себѣ овощи», — отвѣчалъ Ѳеодоръ

То же находимъ мы и у другого философа киренской школы—*Гегезія*, учившаго въ Александріи въ началѣ III вѣка. Жизнерадостная философія Аристиппа послѣдовательно превращается у него въ самый мрачный пессимизмъ, чуть ли не въ проповѣдь самоубійства. Дѣйствительно, если цѣль жизни недостижима, то не стоитъ жить. А *достижима* ли она, если ее полагать въ наслажденіи вмѣстѣ съ Аристиппомъ? Гегезій обсуждаетъ этотъ вопросъ и приходитъ къ отрицательнымъ результатамъ. По свидѣтельству Цицерона, многіе изъ его слушателей были такъ подавлены его доводами, что кончили самоубійствомъ, вслѣдствіе чего Птоломей будто бы запретилъ его чтенія. Эта басня, вѣроятно, родилась изъ прозвища πεισιθάνατος, которое ему давали.

Удовольствіе, составляющее цѣль нашей жизни, совершенно недостижимо. Само по себѣ, по природѣ ничто ни пріятно, ни непріятно: что пріятно одному, то непріятно другому,—смотря по голоду или пресыщенію. Свобода и рабство, честь и безчестье, богатство и нищета, самая жизнь не имѣютъ сами по себѣ безусловнаго значенія для счастья и несчастья человѣка. Удовольствіе есть наша цѣль, и все, что мы дѣлаемъ, мы дѣлаемъ ради своей пользы (безкорыстныхъ чувствъ и поступковъ не существуетъ),—но какъ и чѣмъ оно достигается, этого никакъ нельзя опредѣлить. Счастье недостижимо, потому что жизнь преисполнена золъ всякаго рода, которыхъ невозможно избѣжать. Наши тѣла полны многихъ скорбей, и душа страдаетъ вмѣстѣ съ ними и не имѣетъ покоя. Судьба постоянно разрушаетъ наши надежды. Смерть и жизнь, въ сущности, равноцѣнны, и такъ какъ счастье недостижимо, то мы можемъ выбирать между ними. Поэтому мудрый не гонится за недоступной цѣлью наслажденія, но, прежде всего. стремится *избѣгнуть скорбей*, чтобы жить не слишкомъ тягостно и печально. А это достигается лишь путемъ полнѣйшаго равнодушія ко всѣмъ внѣшнимъ бла-

гамъ. Такимъ образомъ, и здѣсь мы приходимъ къ «безразличію»— адіафоріи киниковъ.

Итакъ, есть ли въ дѣйствительности чувственное удовольствіе единственное, высшее благо человѣка, какъ предполагаетъ Аристиппъ? *Анникеридъ*, третій самобытный философъ его школы (также современникъ Птоломея I) отвѣчаетъ отрицательно и на этотъ вопросъ. Онъ допускаетъ, что страданія могутъ превышать чувственныя удовольствія. Но простое отсутствіе страданія или безчувствіе, свойственное мертвымъ, еще не составляетъ счастья. И тѣмъ не менѣе мудрый будетъ счастливъ, испытывая радость не только отъ чувственнаго удовольствія, но и отъ общенія съ людьми и удовлетвореннаго честолюбія. Правда, онъ признаетъ, что человѣкъ не можетъ *ощущать* чужого удовольствія, и потому оно не можетъ само по себѣ служить ему цѣлью. Но тѣмъ не менѣе противъ Ѳеодора и Гегезія онъ утверждаетъ, что дружба, любовь къ родителямъ и къ отечеству должны служить мудрому источникомъ радости и счастья, при чемъ любовь къ ближнему не только не объясняется своекорыстіемъ, но ведетъ насъ къ самопожертвованію, къ жертвѣ собственнымъ эгоистическимъ удовольствіемъ. Но если принципъ личнаго удовольствія оказывается несостоятельнымъ, то можетъ ли онъ быть восполненъ принципомъ безкорыстной симпатіи безъ ущерба для цѣльности ученія?

Такимъ образомъ, ученіе киренской школы разлагается. Но гедонизмъ не умеръ вмѣстѣ съ нею,—мы находимъ его дальнѣйшее развитіе въ школѣ Эпикура.

КОНЕЦЪ ПЕРВОЙ ЧАСТИ.

Кн. С. Н. Трубецкой.

КУРСЪ

ИСТОРІИ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

Часть вторая.

Изданіе первое.

МОСКВА.
Типографія Императорскаго Московскаго Университета.
1912.

Предисловіе издателей къ первому изданію.

Выпускаемая нами вторая часть настоящей книги, въ отличіе отъ первой, къ сожалѣнію, не была приготовлена къ печати самимъ авторомъ. Она перепечатана съ послѣдняго литографированнаго изданія, изданнаго для студентовъ, подъ руководствомъ кн. С. Н. Трубецкого, однимъ изъ его учениковъ.

Въ основу этого литографированнаго изданія легли записки, составленныя самимъ кн. С. Н. Но онъ предполагалъ подвергнуть ихъ полной переработкѣ; незадолго до своей смерти онъ говорилъ о своемъ намѣреніи использовать для этой цѣли послѣднія новинки иностранной и въ особенности нѣмецкой литературы. Онъ предполагалъ въ значительной мѣрѣ расширить свой трудъ Приготовленная имъ самимъ къ печати первая часть курса по его замыслу должна была быть значительно меньше издаваемой нынѣ второй части; между тѣмъ, въ дѣйствительности она значительно превосходитъ ее объемомъ. Платону и Аристотелю отведено менѣе мѣста, чѣмъ досократовскимъ философамъ, что, очевидно, не соотвѣтствуетъ ихъ значенію; изложеніе же греческой философіи послѣ Аристотеля—черезчуръ кратко.

Повидимому, издаваемая нами вторая часть курса представляетъ собою не болѣе какъ набросокъ труда, который авторъ предполагалъ изготовить къ печати; этимъ объясняется его неполнота и незаконченность литературной обработки.

Въ цѣляхъ пополненія пробѣловъ изданія, издателями были разсмотрѣны статьи объ отдѣльныхъ греческихъ философахъ, напечатанныя покойнымъ авторомъ въ различное время въ Энциклопедическомъ Словарѣ Брокгауза и Эфрона. Изъ этихъ статей, однако, было признано возможнымъ использовать лишь одну, объ Эпикурѣ, которая печатается полностью въ приложеніи Прочія же статьи по сравненію съ курсомъ не заключаютъ въ себѣ чего-либо новаго.

Во второй, какъ и въ первой части издаваемой книги, работа издателей сводилась къ мелкимъ поправкамъ чисто внѣшняго характера; кромѣ того, для удобства читателей издатели сочли нужнымъ дать въ выноскахъ русскій переводъ нѣкоторыхъ встрѣчающихся въ текстѣ греческихъ и латинскихъ цитатъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Стр.

Платонъ ..... 1—64
Сочиненія Платона 7
Общія замѣчанія о философіи Платона 17
Ученіе Платона о познаніи 21
Ученіе объ идеяхъ 27
Моменты развитія идеализма Платона 34
Ученіе о матеріи 38
Ученіе о міровой душѣ и мірозданіи 40
Ученіе о душѣ 45
Этика Платона 48
Республика Платона 53
Послѣдній періодъ философіи Платона 60
Древняя Академія 62

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Аристотель ..... 64—111
Сочиненія Аристотеля 68
Аристотелевская философія. Введеніе 72
Логика Аристотеля 74
Метафизика Аристотеля, ея предметъ и задачи 79
Четыре причины 81
Критика Платона. Отношеніе общаго къ частному 83
Ученіе о формѣ и матеріи, энергіи и потенціи 87
Ученіе Аристотеля о движеніи и первомъ двигателѣ 91
Критика метафизики Аристотеля 93
Физика Аристотеля 94
Ученіе о душѣ 98
Этика Аристотеля 101
Политика Аристотеля 108

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Третій періодъ развитія греческой философіи ..... 112—151
Стоическая школа 115
Логика стоиковъ 118
Физика стоиковъ 121
Этика стоиковъ 126
Эпикурейская школа 133
Этика эпикурейцевъ 135
Скептицизмъ 138
Новая Академія 141
Эклектизмъ 144

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Эпикуръ ..... 152—166

Платонъ

Платонъ (428—347 г.) родился въ Аѳинахъ отъ Аристона и Перикціоны. Отецъ его былъ потомкомъ Кодра, а мать происходила изъ рода Солона и приходилась сестрой Хармиду и двоюродной сестрой Критію. Мало философовъ древности имѣли столько біографовъ, какъ Платонъ. Ксенократъ, Спевсиппъ. Гермодоръ, а также Филиппъ Опунтскій оставили сочиненія объ его жизни, которыя извѣстны намъ по ссылкамъ позднѣйшихъ писателей. Таковъ Діогенъ Лаэрцій, который заслуживаетъ довѣрія, поскольку называетъ свои источники; еще болѣе относится это ограниченіе къ Олимпіодору и анонимному писателю, пользовавшемуся имъ при составленіи Платоновой біографіи (такъ назыв. Anonymus Menagii). Впослѣдствіи жизнь Платона была богато изукрашена преданіемъ: легенда назвала его сыномъ Аполлона и создала цѣлый миѳъ о его чудесномъ зачатіи, рожденіи и дѣтствѣ. Достовѣрно, что Платонъ происходилъ отъ одного изъ самыхъ аристократическихъ родовъ Аттики, который выдавался своимъ положеніемъ, связями и богатствомъ. Онъ съ гордостью говорилъ о своемъ происхожденіи, и его внутреннія симпатіи оставались всегда аристократическими; правда, онъ осуждалъ олигархическія тенденціи, но можетъ быть онъ еще менѣе сочувствовалъ демократіи, боровшейся противъ владычества 30-ти тирановъ.

Платонъ получилъ прекрасное воспитаніе. Съ раннихъ лѣтъ мальчикъ выказалъ блестящія способности, и его родственники употребили всѣ средства для развитія его богато одареннаго духа. Мы знаемъ даже имена нѣкоторыхъ изъ учителей Платона, которые всѣ славились въ свое время въ Аѳинахъ. Нѣкій грамматикъ Діонисій далъ ему первоначальное обученіе, гимнастикѣ училъ его Аристонъ, а музыкѣ—Драконъ. Онъ увлекался также Кратиломъ, послѣдователемъ Гераклита, ученіе котораго оказало на него несомнѣнное вліяніе. Быть можетъ, въ молодости Платонъ принималъ участіе въ военныхъ предпріятіяхъ (къ концу пелопоннесской войны); вѣроятно, въ битвѣ при Мегарѣ (409 г.), гдѣ, по показанію «Республики», отличались и его братья.

При оцѣнкѣ характера и дѣятельности Платона слѣдуетъ обратить

вниманіе на политическое и культурное состояніе аѳинскаго общества. Платонъ провелъ свою молодость въ ту несчастную эпоху, когда, послѣ сицилійскаго пораженія, съ особенной ясностью обнаружились всѣ недостатки аѳинскаго политическаго строя, равно какъ и недостатки софистической культуры.

Сначала Платонъ видѣлъ пороки разлагавшейся демократіи; но самъ онъ, какъ сказано, по своимъ симпатіямъ и по рожденію, принадлежалъ къ аристократической партіи, вожаками которой были братья его матери. Когда же эта партія, при помощи враговъ отечества, достигла власти надъ разоренными Аѳинами, то Платонъ могъ наглядно убѣдиться въ едва не большихъ еще недостаткахъ олигархическаго правленія. Наконецъ, когда олигархія была свергнута народной партіей, Анитъ, одинъ изъ главныхъ вождей ея, выступилъ обвинителемъ Сократа и добился его осужденія. Естественно, что Платонъ въ молодости мрачно смотрѣлъ на политическую жизнь своего народа и относился отрицательно не только къ демократіи, но и къ дѣйствительной политической жизни вообще, ко всякаго рода формамъ правленія, поскольку онѣ не удовлетворяли его идеальнымъ требованіямъ. И тѣмъ не менѣе страстная мечта о коренной реформѣ греческой жизни, о преобразованіи государственнаго и общественнаго строя его не покидала. Онъ отдалъ ей много времени и силъ; и смерть застала его за разработкой проекта реформы. 76-лѣтнимъ старцемъ Платонъ вспоминалъ, какъ въ молодости онъ увлекался политическою дѣятельностью: однажды—во время правленія 30-ти, а другой разъ по ихъ изгнаніи. Оба раза онъ жестоко разочаровался и, чѣмъ дальше, тѣмъ мрачнѣе смотрѣлъ онъ на дѣло, убѣдившись, что, пока властители не станутъ философами или философы не станутъ во главѣ правленія, бѣдствіямъ не будетъ конца. Какъ бы то ни было, онъ несомнѣнно готовился къ политической дѣятельности и теоретически и практически—посредствомъ изученія риторики.

Политическое мышленіе пробудилось и до Сократа среди государственныхъ людей и среди софистовъ, которые накопили не мало матеріала путемъ изученія законодательствъ различныхъ государствъ и народовъ. Они же первые пытались разрѣшить и наиболѣе важные принципіальные вопросы о сущности и происхожденіи права и государства. Въ кружкѣ Сократа эти вопросы изслѣдовались систематически въ связи съ вопросомъ о «знаніи блага», о наилучшемъ государственномъ устройствѣ. Проектъ общественной реформы путемъ раціональной политики, раціональнаго воспитанія гражданъ, раздѣленія труда и раціональнаго законодательства, совершенно подчиняющаго всѣ частные интересы государству, есть непосредственный результатъ Сократической мысли, Сократо-

вой проповѣди. Но какъ ни сильно было вліяніе Сократа на Платона въ области политической, оно не было исключительнымъ. Помимо общенія съ Сократомъ, въ политическое образованіе Платона входили и другія вліянія: 1) врожденная аристократическая тенденція, а впослѣдствіи—вліянія друзей, пиѳагорейцевъ. Теоретическая и практическая подготовка къ политической дѣятельности помимо изученія законовъ различныхъ государствъ; 2) тщательное изученіе риторики—искусства слова или краснорѣчія.

Творенія Платона, этотъ высшій памятникъ художественной прозы грековъ, отличаются такимъ необыкновеннымъ мастерствомъ формы, которое свидѣтельствуетъ помимо генія о колоссальной систематической работѣ, о формальномъ изученіи языка, дѣлающемъ честь не только Платону, но и его учителямъ. Его литературное образованіе поистинѣ изумительно, хотя мы, можетъ быть, не понимаемъ или даже не видимъ и четверти тѣхъ ссылокъ и намековъ, которые разсѣяны въ его діалогахъ и которые были прозрачны для одного аттическаго общества. Говорятъ, что въ молодости Платонъ ревностно занимался поэзіей. Слѣдуя общей модѣ своего времени и своему художественному генію, онъ въ молодости писалъ и стихи, нѣкоторые изъ которыхъ дошли до насъ; такъ онъ писалъ диѳирамбы, оды, трагедіи, эпиграммы и даже драмы, которыя онъ, впрочемъ, самъ сжегъ; слѣды его поэтической дѣятельности особенно замѣтны въ раннихъ діалогахъ (Лисій, Хармидъ, Лахесъ, Протагоръ), которые всѣ изобилуютъ множествомъ драматическихъ элементовъ. Впрочемъ, трудно рѣшить, подлинны или нѣтъ дошедшіе до насъ фрагменты стихотвореній Платона.

Изъ всѣхъ вліяній, которыя испыталъ Платонъ, самымъ рѣшающимъ было для него знакомство съ Сократомъ. Правда, и до этого времени Платонъ слушалъ гераклитейца Кратила и очень возможно, что чрезъ него познакомился и съ другими философскими системами, кромѣ ученія Гераклита; Платонъ нѣкоторое время сильно увлекался этимъ ученіемъ, хотя и не извлекъ изъ него того крайняго скептицизма, который проповѣдывалъ Кратилъ, признававшій вѣчную измѣняемость всего чувственнаго міра. Поворотъ въ жизни Платона составилъ его знакомство съ Сократомъ. Говорятъ, что Платонъ впослѣдствіи благодарилъ боговъ за то, что они сдѣлали его человѣкомъ, а не животнымъ, мужчиной, а не женщиной, эллиномъ, а не варваромъ, а главное за то, что они дали ему жить при Сократѣ. Сократъ дѣйствительно имѣлъ на него сильное вліяніе; и Платонъ, влагавшій свою философію въ уста Сократа, самъ понималъ ее лишь какъ развитіе подлиннаго Сократова ученія. Онъ видѣлъ въ своемъ учителѣ олицетвореніе философіи, и, читая его

діалоги, мы понимаемъ, чѣмъ была для Платона высокая личность Сократа. Впечатлѣніе этой личности опредѣляетъ всю дѣятельность Платона; съ Сократомъ онъ былъ неразлучно связанъ вплоть до самой смерти. Онъ познакомился съ Сократомъ 20-ти лѣтъ отъ роду и провелъ въ непрестанномъ общеніи съ нимъ цѣлыхъ восемь лѣтъ. Въ кружкѣ его онъ сошелся съ выдающимися послѣдователями различныхъ философскихъ ученій, но, повидимому, всецѣло подчинился вліянію одного Сократа, знакомство съ которымъ послужило для Платона началомъ новой жизни, духовнымъ пробужденіемъ. «Когда я его слушаю,— говоритъ Алкибіадъ въ діалогѣ «Пиршество»,—много больше чѣмъ у Корибантовъ стучитъ мое сердце и слезы льются отъ его рѣчей. Вижу и многихъ другихъ, которые испытываютъ то же самое. Слушая Перикла и многихъ другихъ хорошихъ ораторовъ, я считалъ, что они хорошо говорятъ; но ничего подобнаго я не испытывалъ, и душа моя не возмущалась противъ своей рабской природы; а этотъ Марсій (сатиръ) часто приводилъ меня въ такое состояніе, что мнѣ казалось невыносимымъ жить такимъ, какимъ я есть». Въ этихъ словахъ Платонъ несомнѣнно описываетъ то, что самъ онъ переживалъ въ обществѣ своего учителя.

Понятно, какой глубокій переворотъ въ жизни Платона произвела смерть Сократа. Она была судомъ всему современному обществу, его религіи, его политическому и нравственному строю и вмѣстѣ она свидѣтельствовала о реальности того идеала, за который Сократъ добровольно ее принялъ. Въ ней открылся Платону новый міръ, новая *духовная*, сверхъ-чувственная идеальная дѣйствительность. Это настроеніе ярко выражается въ діалогахъ, написанныхъ вскорѣ послѣ смерти учителя,— разрывъ съ обществомъ, судъ надъ нимъ, отрѣшеніе отъ міра сего и призывъ къ созерцательной жизни, проповѣдь иного лучшаго міра, въ немъ же правда живетъ. Истинному философу нечего дѣлать въ обществѣ, въ государствѣ; онъ только *тѣломъ* присутствуетъ въ немъ, чуждый всему окружающему, между тѣмъ какъ духъ его, вмѣняя въ ничто всѣ мелкіе человѣческіе интересы, уносится въ созерцаніе истины. Правда, и въ эту эпоху нельзя представить себѣ Платона въ видѣ философа отшельника, отрѣшеннаго отъ жизни, удалившагося отъ міра подобно Гераклиту. Самъ Гераклитъ унесъ въ свое одиночество гнѣвный протестъ противъ восторжествовавшей демократіи, «худыхъ людей», и повидимому, подобно Платону, пережилъ крушеніе своихъ политическихъ и нравственныхъ идеаловъ. Но Платонъ до конца дней не могъ примириться съ такимъ крушеніемъ и въ теченіе всей его жизни мы находимъ у него рядъ теоретическихъ и практическихъ попытокъ обществен-

ной реформы. На того философа, отрѣшившагося отъ міра, о которомъ онъ говоритъ въ своемъ Θеететѣ, онъ не похожъ, какъ ни углубляется онъ въ умозрительное созерцаніе; жизнь врывается въ его философію и отголоски страстной борьбы слышатся въ его произведеніяхъ. И, чѣмъ старше становится Платонъ, тѣмъ сильнѣе, настойчивѣе въ немъ стремленіе стать дѣйствительнымъ *законодателемъ* общества, дабы провести въ жизнь свои идеалы.

Непосредственно послѣ смерти Сократа разрывъ былъ всего болѣзненнѣе и сильнѣе. Платонъ временно покинулъ Аѳины. Сперва «съ нѣкоторыми другими сократовцами» онъ удалился въ Мегару, къ Евклиду, и съ этого времени начинаются годы странствованій, которые продолжаются около 12 лѣтъ; въ теченіе этого времени, впрочемъ, философъ, повидимому, бывалъ и въ Аѳинахъ. Маршрутъ его путешествій, ихъ продолжительность намъ неизвѣстна. Во всякомъ случаѣ онъ посѣтилъ Египетъ и Кирену, гдѣ сошелся съ знаменитымъ математикомъ Θеодоромъ.

Потомъ, по всей вѣроятности, послѣ нѣсколькихъ лѣтъ, проведенныхъ въ Аѳинахъ, приблизительно сорока лѣтъ отъ роду, Платонъ путешествовалъ въ Великой Греціи, гдѣ онъ сошелся съ пиѳагорейцемъ Архитомъ и гостилъ въ Сиракузахъ, при дворѣ Діонисія Старшаго. Египетъ, повидимому, оказалъ на него мало вліянія; но все же изъ сочиненій Платона видно, что онъ успѣлъ познакомиться съ жизнью этой страны. Онъ хвалитъ отдѣльныя учрежденія, съ большой похвалой говоритъ о консерватизмѣ Египтянъ, но настолько же сильно порицаетъ духъ ихъ государственнаго устройства: господство духовнаго сословія, отсутствіе гуманности. Всякая попытка производить изъ Египта мудрость Платона должна быть признана совершенно неудачной: его мудрость—чисто эллинская. Кругъ его интересовъ не выходитъ за предѣлы греческаго міра. Повидимому, Платонъ равнодушно относился и къ культу Египтянъ.

Вліяніе пиѳагорейцевъ было очень значительно, оно было глубоко и жизненно; объ этомъ свидѣтельствуютъ намъ и Аристотель, и сами діалоги Платона, написанные послѣ перваго путешествія. Изъ пиѳагорейцевъ наибольшее вліяніе оказалъ на него Архитъ, въ одно и то же время математикъ, философъ и вліятельный государственный человѣкъ—живое воплощеніе надеждъ Платона.

При дворѣ Діонисія Старшаго Платонъ близко сошелся съ Діономъ и пробылъ здѣсь довольно долгое время. Сначала отношенія были очень хорошія, и Платонъ пріобрѣлъ при Сиракузскомъ дворѣ восторженнаго поклонника въ лицѣ Діона. Пріемъ, оказанный ему при дворѣ могуще-

ственнѣйшаго властителя Греціи, имѣлъ величайшее значеніе въ жизни философа и вновь пробудилъ въ немъ мечту о широкомъ политическомъ дѣйствіи. Но, можетъ быть, именно то вліяніе, которое Платонъ пріобрѣлъ при дворѣ, и его связи съ нѣкоторыми изъ приближенныхъ Діонисія вызвали подозрѣнія и неудовольствіе тиранна. Отношенія обострились, и Платонъ долженъ былъ оставить Сицилію. Разказывали даже, будто онъ былъ проданъ тиранномъ въ рабство въ Эгину; здѣсь его выкупилъ нѣкій Анникерисъ и вернулъ въ Аѳины, пожертвовавъ ему большую сумму денегъ на покупку сада Академи. Это преданіе весьма неправдоподобно; достовѣрно одно, что съ возвращеніемъ въ Аѳины началась публичная учительская дѣятельность Платона, которая и продолжалась съ небольшими перерывами до самой смерти философа. Академія, основанная имъ, существовала послѣ Платона около 900 лѣтъ, вплоть до закрытія ея Юстиніаномъ въ 525 году. Здѣсь сохранились всѣ преданія о Платонѣ; и этой академіи мы обязаны тѣмъ, что имѣемъ подлинныя сочиненія философа. Этотъ періодъ его жизни былъ всецѣло посвященъ имъ научной и философской дѣятельности. Школа находилась въ домѣ самого Платона, гдѣ на-ряду съ нимъ преподавали и другіе философы (ἑταῖροι), напр., Ксенократъ, Евдоксъ—астрономъ, а также и наиболѣе выдающіеся ученики Платона. Преподаваніе велось обыкновенно въ частныхъ бесѣдахъ, хотя были и публичныя лекціи и курсы, напримѣръ, по риторикѣ, геометріи, эстетикѣ и т. п.

Преподавательская дѣятельность Платона прерывалась два раза. Послѣ смерти Діонисія Старшаго (368 г.) Діонъ, восторженный поклонникъ Платона, поспѣшилъ вызвать его въ Сиракузы, чтобы познакомить его съ Діонисіемъ Младшимъ и воспользоваться совѣтами Платона для воспитанія юнаго правителя, а также и для того, чтобы при помощи его вліянія провести политическія реформы. Платонъ немедленно принялъ приглашеніе. Философія, казалось, долженствовала вступить въ союзъ съ могущественнѣйшею политическою властью въ греческомъ мірѣ. По прибытіи въ Сиракузы Платонъ началъ перевоспитывать молодого тиранна. Тотъ сильно интересовался Платоновой философіей, но желалъ сразу проникнуть въ ея тайны, минуя подготовительныя ступени—логическія упражненія и математику, за которыя Платонъ хотѣлъ его засадить. Къ тому же онъ нисколько не былъ расположенъ измѣнить веселаго образа жизни согласно проповѣди философа. Цѣль этого послѣдняго, точно такъ же какъ и цѣль Діона, была политическая. Реформа должна была начаться съ тиранна, котораго надлежало перевоспитать въ конституціоннаго монарха; затѣмъ долженъ былъ быть соотвѣтственнымъ образомъ преобразованъ государственный строй и возстановлены грече-

ские города, порабощенные или упраздненные Діонисіемъ первымъ. Очевидно, старая придворная партія сторонниковъ политики Діонисія перваго употребила всѣ силы, чтобы помѣшать затѣѣ политическихъ мечтателей Платонъ уже принялся составлять проектъ; но не успѣлъ онъ написать вступленіе, какъ интрига восторжествовала: Діонъ былъ сосланъ на четвертый мѣсяцъ по прибытіи Платона, и политическій планъ философа рухнулъ Діонисій, правда, пытался удержать философа при своемъ дворѣ, частью изъ диллетантизма, частью изъ тщеславія— слава Платона была чрезвычайно велика, и взоры Греціи были устремлены на сиракузскій дворъ. гдѣ «мудрость сочеталась съ могуществомъ». Діонисій желалъ перетянуть философа на свою сторону и морочилъ его, то выказывая ему интересъ къ его философіи, то обѣщая ему вернуть Діона и помириться съ нимъ Подъ конецъ, вынужденный отлучиться изъ Сиракузъ по случаю войны, тиранъ дружески простился съ Платономъ и отпустилъ его, обѣщавши по окончаніи войны вновь призвать Діона вмѣстѣ съ философомъ. Платонъ вернулся въ Аѳины. но въ 361 г отважился вновь въ «Харибду»—такъ сильна была въ немъ надежда. На этотъ разъ его ждало еще болѣе горькое разочарованіе. Не только примиренія съ Діономъ ему устроить не удалось, но произошла крупная ссора съ самимъ Діонисіемъ, которая могла кончиться плохо для философа. Возвратившись въ Аѳины, Платонъ прожилъ тамъ безвыѣздно до самой смерти въ 347 году.

Сочиненія Платона.

До насъ дошли, какъ сказано, всѣ подлинныя сочиненія Платона, о которыхъ только мы встрѣчаемъ какое-нибудь указаніе у древнихъ авторовъ, а кромѣ того сохранилось много и неподлинныхъ. Сборникъ произведеній Платона заключаетъ въ себѣ 35 діалоговъ, сводъ опредѣленій (ὅροι) и 13 писемъ, кромѣ семи діалоговъ, уже въ древности считавшихся неподлинными.

Собраніе сочиненій Платона впервые было составлено къ концу III вѣка (около 200) Аристофаномъ. Онъ раздѣлилъ діалоги на группы и изъ нѣкоторыхъ образовалъ трилогіи. Въ началѣ перваго вѣка по Р. Хр. Ѳразиллъ издалъ второй сборникъ Платоновыхъ произведеній, въ которомъ раздѣлилъ ихъ на тетралогіи. Въ этотъ сборникъ вошло много неподлинныхъ сочиненій.

Вопросъ о подлинности Платоновыхъ сочиненій, равно какъ и вопросъ о порядкѣ, въ которомъ послѣдовало ихъ написаніе, чрезвычайно важенъ для пониманія мысли Платона и служитъ одной изъ наиболѣе популярныхъ задачъ филологической критики; существуетъ по

этому поводу цѣлая литература. Конечно, много было написано ненужнаго и лишняго; но въ общемъ изслѣдованія критиковъ заслуживаютъ полнѣйшаго вниманія, объясняя намъ возникновеніе и развитіе Платоновой философіи, одного изъ прекраснѣйшихъ памятниковъ человѣческой мысли. Мало дошло до насъ произведеній болѣе прекрасныхъ по формѣ, болѣе значительныхъ по содержанію, чѣмъ сочиненія Платона Въ наше время нельзя назвать образованнымъ человѣка, незнакомаго хотя бы съ избранными произведеніями Гете или Шекспира; но то же самое слѣдуетъ сказать и о нѣкоторыхъ діалогахъ Платона: ихъ нужно знать всякому образованному человѣку; этимъ и объясняется то благоговѣніе, съ которымъ относится къ нимъ наука.

Сужденіе о подлинности діалоговъ Платона основывается на внѣшнихъ и на внутреннихъ признакахъ. Внѣшнимъ образомъ подлинность большей части Платоновскихъ діалоговъ засвидѣтельствована ссылками позднѣйшихъ писателей и преимущественно Аристотеля. Такъ, Аристотель ссылается на «Республику», «Тимея», «Законы» и «Фэдона», прямо приписывая ихъ Платону. Другіе діалоги онъ цитируетъ безъ точнаго указанія имени автора, называя только главное дѣйствующее лицо этихъ бесѣдъ—Сократа. Въ такихъ случаяхъ мы можемъ рѣшать вопросъ по времени, употребленному Аристотелемъ: имперфектъ Σωκράτης ἔλεγε указываетъ на то, что слова были сказаны дѣйствительнымъ Сократомъ; настоящее время и прошедшее совершенное «Σωκράτης εἴρηκεν или φησί относятся къ написаннымъ словамъ *платоновскаго* Сократа. Затѣмъ Аристотель часто цитируетъ мѣста изъ платоновыхъ діалоговъ безъ указанія на діалогъ. Такимъ путемъ засвидѣтельствована подлинность «Пира», «Горгія», «Менона», «Θеэтета», «Филеба», «Софиста», «Политика», «Апологіи», «Протагора», «Критона». Другіе діалоги хотя и цитируются, но все же остаются спорными.

Такимъ образомъ подлинность большей части діалоговъ Платона засвидѣтельствована его ближайшимъ ученикомъ. Но въ то же время есть нѣсколько весьма важныхъ діалоговъ, какъ, напр., «Парменидъ», «Кратилъ», которые не цитируются Аристотелемъ. Но это умолчаніе вовсе не доказываетъ неподлинности діалоговъ, ибо Аристотель вовсе не долженъ былъ упоминать непремѣнно о всѣхъ извѣстныхъ ему сочиненіяхъ Платона. Аристотель слушалъ его въ теченіе 20-ти лѣтъ, и онъ неоднократно ссылается прямо на устное ученіе Платона, на его лекціи. Относительно ссылокъ на сочиненія Платона слѣдуетъ замѣтить, что большинство цитатъ Аристотеля относятся къ вопросамъ политическимъ или натурфилософскимъ, между тѣмъ какъ въ метафизическихъ

вопросахъ (о которыхъ трактуетъ, напр., Парменидъ) Аристотель ссылается преимущественно на чтенія, въ которыхъ Платонъ часто оставлялъ діалогическую форму преподаванія. Но зато въ самыхъ діалогахъ Платона, засвидѣтельствованныхъ Аристотелемъ, мы находимъ указаніе на другіе діалоги, о которыхъ онъ упоминалъ; такъ, напр., «Филебъ» указываетъ на «Парменида»

Вообще теперь ученые довольно единогласно рѣшили вопросъ о подлинности произведеній Платона, и, если нѣкоторые изъ нихъ и продолжаютъ придираться къ инымъ діалогамъ, то часто просто изъ оригинальничанья или по недостатку историческаго и философскаго пониманія Платона.

Единогласно признаются неподлинными семь діалоговъ, которые уже въ древности не считались принадлежащими Платону; затѣмъ есть еще три-четыре діалога, подлинность которыхъ сильно оспаривалась (Іонъ, Менексенъ, Алкивіадъ I. Гиппій Больший), хотя, можетъ быть, и безъ достаточныхъ основаній

Существуетъ мнѣніе, что свое ученіе Платонъ излагалъ главнымъ образомъ въ устныхъ чтеніяхъ, въ бесѣдахъ съ своими учениками; письменныя же произведенія его имѣли въ виду лишь вспомогательную цѣль Въ послѣдній періодъ жизни Платона его воззрѣнія сильно перемѣнились, о чемъ свидѣтельствуетъ и Аристотель. Поэтому думаютъ, что кромѣ ученія, изложеннаго въ діалогахъ, у Платона еще было тайное ученіе. Но содержаніе діалоговъ такъ разностороннее, такъ богато глубокими вдохновенными мыслями, такъ живо передаетъ намъ основное міросозерцаніе Платона и всѣ переломы въ его воззрѣніяхъ, что едва ли можно согласиться съ этимъ предположеніемъ, тѣмъ болѣе, что всѣ указанія Аристотеля объ ученіи Платона вполнѣ согласны съ тѣми свѣдѣніями, которыя мы получаемъ изъ діалоговъ.

Разсмотримъ теперь вопросъ о хронологическомъ порядкѣ, въ какомъ были написаны діалоги. Платонъ—первый философъ, произведенія котораго дошли до насъ цѣликомъ; и поэтому для пониманія его твореній, для пониманія античной мысли вообще намъ въ высшей степени интересно знать, какъ развивался его философскій геній. На собраніе сочиненій Платона съ этой точки зрѣнія существуетъ много разныхъ взглядовъ. Шлейермахеръ, труды котораго составили эпоху въ этомъ вопросѣ, полагаетъ, что Платонъ писалъ всѣ свои діалоги какъ бы по заранѣе опредѣленному плану, имѣя передъ собою готовую систему. Одинъ діалогъ дополняетъ собою другой, все собраніе ихъ является какъ бы цѣпью, состоящей изъ хорошо пригнанныхъ другъ къ другу звеньевъ. Съ другой стороны, принимая во вниманіе, что дѣятельность

Платона обнимаетъ собою очень много лѣтъ (болѣе 50), Германнъ (Hermann) думалъ найти въ его діалогахъ памятники постепеннаго развитія его воззрѣній Въ раннихъ діалогахъ Платонъ еще не выработалъ себѣ тѣхъ взглядовъ, которые онъ высказывалъ впослѣдствіи. Наконецъ, нѣкоторые ученые, какъ, напр , Астъ и Зохеръ, полагали, что ученіе свое Платонъ выражалъ главнымъ образомъ въ устныхъ бесѣдахъ, а діалоги и другія сочиненія служили лишь дополненіемъ къ нимъ Высказывались и другія болѣе или менѣе остроумныя, но односторонніе предположенія. Новѣйшіе ученые (Целлеръ и другіе) стараются примирить ихъ и пользуются ими всѣми, прилагая ихъ къ отдѣльнымъ діалогамъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, помимо внутреннихъ основаній, они силятся открыть нѣкоторые внѣшніе признаки, по которымъ можно судить о хронологіи произведеній Платона Указаніемъ на время написанія нѣкоторыхъ діалоговъ служатъ тѣ событія, о которыхъ въ нихъ упоминается. Такъ, очевидно, что «Апологія» и «Критонъ» не могли быть написаны ранѣе смерти Сократа, т.-е ранѣе 399 года Въ «Θеэтетѣ» мы находимъ намеки на нѣкоторыя событія 392 года, въ «Менонѣ»—на событія, случившіяся въ 395 году «Пиръ» упоминаетъ о разореніи Мантинеи въ 385 году. Отсюда можно заключить, что эти діалоги были написаны не ранѣе указанныхъ годовъ Какъ ни скудны такія указанія, они проливаютъ нѣкоторый свѣтъ. Можно также пользоваться ссылками однихъ діалоговъ на другіе, прежде ихъ написанные. Такъ «Фэдонъ» указываетъ на «Менона», «Филебъ» цитируетъ «Парменида» и такъ далѣе.

Наконецъ нѣкоторые изслѣдователи пытались опредѣлить порядокъ написанія, изслѣдуя языкъ діалоговъ. Диттенбергеръ и Гомперцъ, изслѣдуя употребленіе Платономъ частицъ μήν, καὶ μήν, ἀλλὰ μήν, τί μήν, γὲ μήν, раздѣлили всѣ діалоги на 2 группы—одну, гдѣ употребляются эти частицы, и другую, въ которой онѣ не встрѣчаются: въ раннихъ діалогахъ онѣ не употребляются, а затѣмъ встрѣчаются все чаще и чаще. Шанцъ сдѣлалъ такое же изслѣдованіе относительно частицъ τῷ ὄντι, ὄντως, ἀληθῶς, ἀληθείᾳ, τῇ ἀληθείᾳ и т. д. Такихъ работъ по статистикѣ Платоновскаго словоупотребленія плодится много, но сами по себѣ онѣ нерѣдко приводятъ къ противорѣчивымъ результатамъ. Нельзя, однако, отрицать за ними всякое значеніе; ибо, несмотря на грубость чисто-механическаго пріема, статистика словоупотребленія оказываетъ нерѣдко цѣнныя услуги, подтверждая хронологическія данныя, добытыя другимъ путемъ, напр., подтверждая, что различныя книги «Республики» были написаны Платономъ въ различное время. Во всякомъ случаѣ и такого рода изслѣдованія имѣютъ

важное вспомогательное значеніе. Такимъ образомъ, благодаря всѣмъ доступнымъ намъ свѣдѣніямъ, мы можемъ, приблизительно рѣшать, интересующій насъ вопросъ. Въ настоящее время большинство ученыхъ различаютъ въ дѣятельности Платона нѣсколько періодовъ.

Къ раннему *сократовскому* періоду, когда Платонъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ своего учителя, принадлежатъ діалоги первой группы: «Гиппій», «Лисисъ», «Хармидъ», «Лахесъ», «Апологія», «Критонъ», «Евтифронъ» и «Протагоръ». Во всѣхъ указанныхъ сочиненіяхъ мы замѣчаемъ отсутствіе спеціально платоновскихъ ученій: нѣтъ ученія объ идеяхъ, нѣтъ слѣдовъ натурфилософіи и антропологіи позднѣйшаго Платона, нѣтъ его мистики; и самыя этическія ученія, составляющія содержаніе названныхъ произведеній. отличны отъ позднѣйшихъ оригинальныхъ воззрѣній Платона Всѣ они трактуютъ объ отличіи истиннаго и ложнаго знанія, обличаютъ ложное знаніе, учатъ объ единствѣ добродѣтели и тождествѣ добродѣтели и знанія, разсматривая всѣ эти вопросы въ духѣ Сократа Они поэтому служатъ однимъ изъ важнѣйшихъ источниковъ для изученія философіи Сократа, поскольку воззрѣнія, высказываемыя ими, согласны съ тѣми взглядами, которые приписываетъ Сократу Ксенофонтъ. Однако, уже здѣсь чувствуется разница между Ксенофонтомъ и Платономъ.

Въ «Хармидѣ» Сократъ указываетъ своимъ собесѣдникамъ на необходимость отыскать научный принципъ для установленія понятія «σωφροσύνη»; точно также въ діалогѣ «Лахесъ», въ бесѣдѣ съ полководцами Лахесомъ и Никіемъ, Сократъ приводитъ своихъ слушателей къ убѣжденію, что ни физическое, ни даже нравственное мужество не даетъ истиннаго понятія объ этой добродѣтели, и что единственное мужество, имѣющее цѣнность, есть то, которое вытекаетъ изъ общаго принципа поведенія, неотдѣлимаго отъ истиннаго знанія—принципа, отъ коего зависитъ и мужество, и всѣ добродѣтели. Въ Протагорѣ, который является какъ бы «вѣнцомъ» діалоговъ этого періода, Сократъ, въ бесѣдѣ съ славнѣйшими софистами (Гиппіемъ, Продикомъ и Протагоромъ), утверждаетъ, въ противоположность имъ, единство добродѣтелей и сводитъ ихъ всѣхъ къ знанію. Добродѣтель, учитъ Сократъ, не различается ни по лицамъ, ни по своему внутреннему содержанію; она есть знаніе добра и опредѣляется какъ ἐπιστήμη, между тѣмъ какъ софисты не знаютъ ея истинной сущности и не въ силахъ указать ея истиннаго основанія. Опровергая Протагора, Сократъ доказываетъ, что не можетъ быть различныхъ добродѣтелей, ибо въ такомъ случаѣ онѣ исключали бы другъ друга. На возраженіе софиста, что храбрость отлична отъ другихъ добродѣтелей, Сократъ доказываетъ, что она есть

не что иное, какъ знаніе того, чего нужно опасаться и чего не слѣдуетъ бояться (σοφία δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν). Далѣе Сократъ учитъ, что никто не бываетъ золъ добровольно, ибо никто не хочетъ себѣ худшаго, и т. д., развивая тѣ взгляды, съ которыми мы познакомились при изученіи философіи Сократа Во всякомъ случаѣ уже въ школѣ Аристотеля «Протагоръ» цитировался какъ источникъ по философіи Сократа въ ея отличіи отъ философіи Платона.

Таковъ характеръ перваго періода дѣятельности Платона: никто по своей волѣ не золъ, добродѣтель есть знаніе, и цѣль философа—обличеніе мнимаго знанія. Отношеніе къ софистамъ, торгующимъ этимъ мнимымъ знаніемъ «оптомъ и въ розницу», уже здѣсь является отрицательнымъ. Сократъ, по мнѣнію Платона, потому и былъ единственнымъ истиннымъ философомъ, что онъ зналъ, что онъ ничего не знаетъ, т.-е. понялъ, что̀ такое истинное знаніе. Вмѣстѣ съ тѣмъ Сократъ и есть истинный учитель добродѣтели, потому что онъ указываетъ въ ней дѣйствительный путь къ счастью и въ то же время открылъ ея основаніе въ самомъ принципѣ знанія, т.-е. въ разумѣ. Но уже и въ этихъ раннихъ произведеніяхъ просвѣчиваетъ тенденція, которая привела Платона впослѣдствіи къ ученію объ идеяхъ. Такъ въ «Хармидѣ» указывается, что бѣлое считается таковымъ лишь по пріобщенію къ бѣлому цвѣту. Отсюда у Платона уже складывается выводъ, что философская истина есть идея; но идея, по его убѣжденію, имѣетъ нравственное содержаніе и цѣнность лишь постольку, поскольку она является нравственной нормой человѣческаго поведенія. Такъ въ діалогѣ «Лизисъ» или «О дружбѣ» Сократъ стремится доказать двумъ друзьямъ, что они не знаютъ истинной дружбы; діалогъ кончается признаніемъ, что истинная дружба имѣетъ цѣнность лишь постольку, поскольку она обращена на предметъ, достойный любви (ἐκεῖνο... ὅ ἐστι πρῶτον..., οὗ ἕνεκα καὶ τἆλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι..... ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστι φίλον). Такимъ образомъ здѣсь мысль Платона выходитъ уже за предѣлы сократовскаго понятія блага: Платонъ признаетъ благо самозаконное, самодовлѣющее, какъ положительное начало.

Три небольшихъ діалога—Евтифронъ, Апологія и Критонъ—относятся къ процессу Сократа. Евтифронъ изображаетъ бесѣду Сократа о благочестіи, при чемъ эта бесѣда, въ которой высшій идеалъ философа противополагается суевѣрію толпы, происходитъ при самомъ началѣ процесса Апологія есть защитительная рѣчь Сократа, а Критонъ—бесѣда осужденнаго Сократа о святости закона и о необходимости повиноваться законамъ государства. Въ «Евтифронѣ» наблюдается замѣтное приближеніе къ послѣдующему ученію объ идеяхъ. Въ поискахъ за

общимъ опредѣленіемъ благочестія Сократъ требуетъ отъ своего противника, чтобы онъ говорилъ не объ отдѣльныхъ благочестивыхъ лицахъ или поступкахъ, а указалъ на то общее начало, которое сообщаетъ благочестіе всѣмъ частнымъ лицамъ и поступкамъ и дѣлаетъ благочестивое благочестивымъ—ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν[1]). Все же нечестивое имѣетъ μίαν ἰδέαν, μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια[2]). Далѣе совершенно въ духѣ Сократа το ὅσιον опредѣляется какъ δίκαιον περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν[3]). Вообще весь Евтифронъ представляетъ значительный интересъ для историка нравственной и религіозной мысли древнихъ. Этотъ діалогъ изображаетъ бесѣду Сократа съ *гадателемъ* Евтифрономъ, затѣявшимъ процессъ противъ своего отца по религіознымъ мотивамъ Споръ этотъ очень важенъ не только для Платоновой философіи, но, какъ мнѣ кажется, и для освѣщенія нравственнаго кризиса, который переживали просвѣщенные умы того времени. Объ этомъ свидѣтельствуютъ уже рѣшаемые въ немъ вопросы, напр., въ родѣ слѣдующаго: что благочестивое,—потому ли оно благочестиво и свято, что пріятно богамъ, или же оно именно потому имъ пріятно. что оно само по себѣ благочестиво и свято, независимо отъ ихъ санкціи. Сторона Платона въ этомъ спорѣ, конечно, ясна. Онъ указываетъ на грубость господствовавшихъ миѳологическихъ представленій, на неизбѣжныя противорѣчія нравственнаго сознанія, возникающія при политеизмѣ. Онъ возстаетъ противъ суевѣрія. Люди, говоритъ онъ, приносятъ жертвы богамъ, чтобы тѣ взамѣнъ давали имъ блага. Народное суевѣрное благочестіе сводится къ торгу съ богами. Для философа святое или священное—свято само по себѣ, нравственное добро—самозаконно.

Полной ясности достигаетъ эта сторона въ «Апологіи». Въ глазахъ Платона Сократъ является мученикомъ за идею, вдохновеннымъ проповѣдникомъ, для котораго служеніе добру было служеніемъ богу; онъ призывалъ ближнихъ заботиться больше всего о душѣ, благо которой было для него высшимъ благомъ. Въ «Критонѣ» мы встрѣчаемся съ представленіемъ о «неписанномъ законѣ».

Такимъ образомъ мы видимъ, какъ путемъ самаго интимнаго проникновенія въ мысль Сократа Платонъ образовывалъ свое этическое міросозерцаніе, въ которомъ нравственность является вполнѣ автоном-

---

[1]) Тотъ видъ (видовое понятіе), въ силу коего все святое свято.

[2]) „Единую идею; въ силу единой идеи все несвятое несвято и все святое свято".

[3]) „Святое" опредѣляется какъ „справедливое относительно почитанія боговъ".

ной. Эта сократовская мысль получаетъ у Платона новую окраску въ представленіи, что этическая истина принадлежитъ къ порядку идеальному.

Въ дѣйствительной человѣческой жизни идеальныя нормы добра, открытыя Сократомъ, не только не осуществляются, но и не сознаются истиннымъ образомъ. И тѣмъ не менѣе онѣ обладаютъ высшей правдой, высшей истиной, поскольку существуетъ какая-то сверхчувственная, идеальная, благая дѣйствительность, доступная философскому разуму и составляющая предметъ разумнаго человѣческаго стремленія.

Какъ уже сказано, смерть Сократа произвела кризисъ въ нравственной жизни Платона. Смерть Сократа, запечатлѣвшая его проповѣдь, глубоко повліяла на все міросозерцаніе Платона. Она вызвала въ немъ протестъ противъ всего нравственнаго строя греческаго общества (какимъ изображаетъ его діалогъ «Горгій»). И вмѣстѣ эта смерть убѣдила его въ реальности высшей безсмертной духовной жизни. Таково впечатлѣніе, выносимое нами изъ чтенія «Фэдона»: если отдѣльныя доказательства безсмертія души, приводимыя въ этомъ діалогѣ и влагаемыя въ уста Сократа, не выдерживаютъ логической критики, то изъ всего геніальнаго изображенія этой предсмертной бесѣды Сократа и его послѣднихъ часовъ выдѣляется одно впечатлѣніе—одухотворенности Сократовой личности, сознаніе духовности человѣческой личности вообще; здѣсь утверждается идеалъ духовной, сверхчувственной жизни, высшая дѣйствительность и правда которой открывается въ самой смерти Сократа.

Я сказалъ, что послѣ смерти Сократа Платонъ удалился въ Мегару и что въ его умственной дѣятельности произошелъ переворотъ. Въ Горгіи, Меноне, Евтидемѣ, еще болѣе въ Федрѣ, Θеэтетѣ, Республикѣ, Тимеѣ, Софистѣ, Политикѣ, Парменидѣ, Кратилѣ—мы уже находимъ Платоново ученіе объ идеяхъ, о предсуществованіи и переселеніяхъ души. Θеэтетъ написанъ, какъ сказано, послѣ 392 года. Спрашивается, какіе діалоги второго періода могли быть написаны ранѣе Θеэтета? Мы указали на впечатлѣніе смерти Сократа, на идею безсмертія, которая, повидимому, такъ наглядно представилась во образѣ умирающаго учителя. Затѣмъ, какъ мы знаемъ, вскорѣ по смерти Сократа возникли между его учениками споры о природѣ познанія, добродѣтели, высшаго блага,—споры, въ которыхъ Платонъ естественно принималъ участіе. Сократъ указалъ на всеобщій характеръ знанія. Но отсюда возникаетъ вопросъ: какъ можетъ возникнуть такое знаніе въ человѣкѣ, конечномъ существѣ, которое рождается и умираетъ? Исходя изъ этого соображенія, Платонъ пришелъ къ ученію о вѣчномъ характерѣ знанія и о

вѣчности души, въ которой оно вмѣщается Сократъ много не *училъ*, онъ только помогалъ ученикамъ порождать въ себѣ правильныя понимания. Отсюда Платонъ вывелъ то заключеніе, что человѣческое познаніе не есть пріобрѣтеніе чего-либо такого, чѣмъ мы не обладали бы прежде, а лишь *воспоминаніе* (ἀνάμνησις) тѣхъ знаній, которыя мы нѣкогда имѣли Человѣческій духъ до воплощенія въ настоящемъ тѣлѣ нѣкогда созерцалъ вѣчную, неизмѣнную истину. Нашъ опытъ, наше разсужденіе, все видимое нами лишь напоминаетъ намъ ее отчасти. и такимъ образомъ познаваніе сводится къ припоминанію. Это ученіе подробно развивается Платономъ въ «Менонѣ», написанномъ около 395 года, и въ «Федрѣ», вдохновенномъ произведеніи, гдѣ въ поэтическихъ краскахъ описывается небесная жизнь души до ея воплощенія. Это произведеніе носитъ отпечатокъ пиѳагорейской миѳологіи, но еще совершенно чуждо пиѳагорейской философской ариѳметикѣ и метафизикѣ, свойственной позднѣйшимъ произведеніямъ Платона.

Отношеніе философа къ риторикѣ и къ риторамъ здѣсь уже нѣсколько иное и болѣе объективное, чѣмъ въ Горгіи, гдѣ полемика философа обостряется. Это также позволяетъ намъ предположить, что упомянутый діалогъ написанъ ранѣе Федра. Предметомъ всѣхъ этихъ діалоговъ является, однако, понятіе знанія и ученіе объ единствѣ добродѣтели, о разумномъ принципѣ нравственности. Ученіе о вѣчныхъ родовыхъ идеяхъ вездѣ предполагается. Познаніе сводится къ ихъ припоминанію и міръ сверхчувственныхъ идей—идеалъ абсолютной истины—является какимъ-то откровеніемъ, доступнымъ лишь духовному созерцанію

Діалогъ «Пиръ» (Συμπόσιον), трактующій о силѣ Эроса, возносящаго человѣка къ горнему міру, написанъ не ранѣе 385-го года. По зрѣлости мысли и формы, по тщательной разработкѣ психологическихъ теорій «Фэдонъ», трактующій о безсмертіи души, также относится къ зрѣлому періоду творчества Платона. Отсутствіе позднѣйшихъ, спеціально пиѳагорейскихъ теорій, встрѣчающихся въ послѣдній періодъ Платоновской философіи, поразительный драматизмъ и художество формы не позволяютъ намъ, однако, видѣть въ Федонѣ произведеніе старости. Повидимому, Платонъ неоднократно попадалъ подъ вліяніе пиѳагорейцевъ. Фэдонъ былъ написанъ, повидимому, до наступленія послѣдняго пиѳагорейскаго періода.

Въ діалогахъ Кратилъ, Софистъ, Политикъ, Парменидъ, Филебъ мы находимъ попытку глубже уяснить себѣ отношеніе человѣческаго познанія къ этому идеалу истины. Платонъ сознаетъ тѣ трудности, тѣ проблемы, которыя связаны съ его теоріей, и предлагаетъ нѣсколько различныхъ попытокъ для ихъ разрѣшенія. Онъ полемизируетъ про-

тивъ односторонности мегарской школы. которая привела ее къ видоизмѣненному нигилизму Парменида Онъ полемизируетъ противъ принципа отвлеченнаго единства элейскихъ философовъ, противополагая ему принципъ живого всеединства, единства во множествѣ пиоагорейцевъ Эта пиоагорейская струя все болѣе и болѣе усиливается въ произведеніяхъ Платона, повидимому, подъ личнымъ вліяніемъ пиоагорейцевъ, съ которыми онъ сблизился въ послѣдній періодъ своей жизни. По свидѣтельствамъ Аристотеля, мы можемъ прослѣдить, какимъ образомъ метафизика Платона постепенно приближалась къ пиоагорейской «идеѣ» Платона—къ числамъ Пиоагора. На этомъ основаніи мы относимъ къ позднѣйшимъ произведеніямъ Платона—Филеба, наполненнаго пиоагорейскими теоріями о предѣлѣ и безпредѣльномъ. Отдѣльныя страницы «Политика» также носятъ этотъ пиоагорейскій отпечатокъ.

Всего болѣе затрудненій представляетъ наиболѣе важное изъ сочиненій Платона, его Республика. Согласно нѣкоторымъ античнымъ преданіямъ, а также и мнѣнію многихъ современныхъ изслѣдователей (напр., Кронъ, Пфлейдереръ, Зибекъ, Виндельбандъ, Роде), это капитальное сочиненіе, состоящее изъ 10 книгъ, было написано не сразу, но по частямъ и въ довольно длинные промежутки. Какъ внутреннія основанія, такъ и статистика словоупотребленія, указывающая на существенныя различія въ самомъ языкѣ отдѣльныхъ книгъ, заставляютъ насъ допустить возможность такого предположенія. Первая книга (съ другимъ введеніемъ, чѣмъ наше) могла составлять самостоятельный діалогъ ранняго «сократическаго» періода. Шестая и седьмая книга, какъ полагаютъ, были написаны позже другихъ частей Республики. Замѣчательно, что «Тимей»—діалогъ, въ которомъ Платонъ излагаетъ свою натурфилософію, даетъ въ своемъ началѣ краткое резюме бесѣды предыдущаго дня,—бесѣды, составляющей содержаніе первыхъ 5 книгъ Республики (до стр. 471 С). При этомъ Платонъ даетъ рѣшительное подтвержденіе. что резюмированнымъ разсужденіемъ *ограничивалась* вся бесѣда. Отсюда можно заключить, что и самъ Тимей, написанный Платономъ до окончанія Республики, не принадлежитъ къ самымъ поздпимъ его произведеніямъ, но относится во всякомъ случаѣ къ періоду послѣ сицилійскаго путешествія (т.-е. написанъ не ранѣе 80-хъ годовъ), какъ на то указываетъ и преданіе: говорятъ, что Тимей заимствуетъ многое въ трактатѣ Филолая, который былъ пріобрѣтенъ Платономъ въ В. Греціи. Во всякомъ случаѣ, если *физика* Тимея имѣетъ характеръ пиоагорейскій, то метафизика его—теорія идей—чисто Платоновская и не успѣла еще сама получить позднѣйшій пиоагорейскій характеръ, какъ въ «Филебѣ» или тѣхъ бесѣдахъ престарѣлаго Платона, которыя слушалъ Аристотель. Что

касается до «Республики», то когда бы Платонъ ни писалъ отдѣльныя части ея—если бы даже первыя книги могли быть написаны и до основанія академіи—не подлежитъ сомнѣнію, что та окончательная редакція, въ которой «Республика» извѣстна намъ (и была извѣстна Аристотелю), принадлежитъ самому Платону. Разсматривая «Республику» въ этомъ окончательномъ видѣ, мы можемъ отнести ее къ концу «средняго періода» дѣятельности нашего философа, какъ то дѣлаютъ и тѣ ученые, которые не признаютъ ея сложнаго состава [и видятъ въ ней произведеніе, исполненное и задуманное по одному заранѣе опредѣленному плану. Что касается до другого, самаго объемистаго политическаго трактата Платона, его «Законовъ», значительно отличающихся отъ «Республики», то всѣ согласны въ томъ, что это произведеніе относится къ послѣднему старческому періоду жизни Платона и можетъ, пожалуй, считаться посмертнымъ.

Общія замѣчанія о философіи Платона.

Для Платона, какъ и для Сократа, философія есть жизненное *дѣланіе*, цѣль котораго состоитъ въ познаніи и усвоеніи *высшаго блага*. Безъ истиннаго знанія нѣтъ истинной дѣятельности, ни частной, ни общественной; но вмѣстѣ съ тѣмъ само истинное знаніе не есть опредѣленное мнѣніе, догматическое положеніе, которому можно было бы научиться внѣшнимъ образомъ, которое можно было бы передать или усвоить извнѣ. Такой чисто сократовскій взглядъ на знаніе Платонъ сохранилъ до конца. «То, что для меня важно,—пишетъ онъ въ старости,—никоимъ образомъ не можетъ быть высказано подобно другимъ предметамъ преподаванія, но, въ результатѣ продолжительныхъ и сосредоточенныхъ изысканій въ совмѣстной жизни, внезапно, какъ отъ упавшей искры, въ душѣ учащагося возгорается свѣтъ, который затѣмъ уже питается самъ собою...» Изъ рѣчей, лекцій или книгъ нельзя почерпнуть дѣйствительнаго знанія; лишь немногіе способны воспользоваться указаніями, находящимися въ словахъ или книгахъ: большинство не выноситъ изъ нихъ ничего, кромѣ мнимаго знанія. Совмѣстная жизнь въ философіи, духовный союзъ съ цѣлью общенія въ истинѣ, совмѣстнаго стремленія къ ней—вотъ какимъ образомъ Платонъ понималъ завѣты своего учителя. Одинъ изъ величайшихъ писателей и художниковъ слова, онъ видѣлъ въ своей литературной дѣятельности не самодовлѣющую цѣль и не средство для распространенія опредѣленныхъ философскихъ воззрѣній, готовыхъ результатовъ своей мысли, а средство для пробужденія философіи, побужденія къ философской жизни. Этимъ объясняются и особенности діалоговъ Платона, которые не даютъ читателю догмати-

ческаго изложенія, а какъ бы заставляютъ его присутствовать въ качествѣ молчаливаго слушателя при процессѣ совмѣстнаго исканія истины, испытанія, изслѣдованія тѣхъ или другихъ положеній или вопросовъ. Большею частью діалоги и не приводятъ къ чему-либо иному, какъ къ *постановкѣ* той или другой философской проблемы. Правда, въ нѣкоторыхъ изъ нихъ мы находимъ развитіе опредѣленныхъ философскихъ положеній, опредѣленныя рѣшенія тѣхъ или другихъ философскихъ проблемъ. Но, если разсмотрѣть философскую дѣятельность Платона въ ея цѣломъ, придется признать, что такія рѣшенія не составляли положеній какой-либо догматической системы; это—философскія интуиціи или философскія проблемы, идеалы, а не догматы, застывшіе въ отвлеченныхъ формулахъ. Платонъ оставался вѣренъ основному принципу *философіи*, какъ ее понималъ Сократъ, т.-е. вѣчнаго *стремленія* къ идеалу истины, которое не успокаивается на образахъ и подобіяхъ этой истины, на отвлеченныхъ формулахъ и догматическихъ положеніяхъ. Сравненіе съ искрой, изъ которой возгорается внутренній свѣтъ, который затѣмъ питается самъ собою,—какъ нельзя болѣе удачно. Истина познается путемъ какого-то озаренія, проблеска, интуиціи въ отвѣтъ на долгія усилія и исканія. Эта истина *ничѣмъ не замѣнима* и всякія человѣческія замѣны или изображенія ея призрачны. Поэтому мысль философа, который хочетъ питать въ себѣ возгорѣвшійся въ немъ свѣтъ, должна вѣчно сохранять свое стремленіе къ идеалу.

При изученіи твореній Платона нужно имѣть это въ виду, чтобы понять, до какой степени философскій скепсисъ, вѣчное сомнѣніе во всякихъ философскихъ формулахъ и самый послѣдовательный критицизмъ по отношенію къ нимъ интимно сочетались въ Платонѣ съ глубокимъ мистическимъ идеализмомъ, съ вѣрой въ идеалъ, познаваемый непосредственнымъ созерцаніемъ. Центральнымъ ученіемъ Платона считается его ученіе объ идеяхъ, съ которымъ мы познакомимся ниже: однако и это основное ученіе не было *догматомъ* въ глазахъ Платона и его учениковъ; самъ Платонъ не разъ подвергалъ его критической переработкѣ и отдѣльные діалоги (напр. Софистъ и Парменидъ) носятъ слѣды того критическаго разсмотрѣнія и обсужденія, какому ученіе объ идеяхъ подвергалось въ самой Академіи.

Въ виду сказаннаго было бы всего цѣлесообразнѣе, излагая ученіе Платона, разсматривать отдѣльные его діалоги въ томъ порядкѣ, въ какомъ они были написаны. Это и дѣлаютъ иные историки, напр., Гомперцъ. Но, во-первыхъ, хронологическій порядокъ діалоговъ Платона не можетъ считаться окончательно установленнымъ, и литературная біографія Платона намъ недостаточно извѣстна. Во-вторыхъ, при изложеніи от-

дѣльныхъ діалоговъ неизбѣжны повторенія и отступленія, такъ что въ настоящемъ краткомъ очеркѣ намъ приходится держаться не хронологическаго, а систематическаго порядка, несмотря на его неудобства. Мы дѣлимъ, впрочемъ, произведенія Платона на три періода: ранній—«сократическій», средній—наиболѣе значительный и плодотворный—и старческій, который увѣнчивается «Законами». Перваго мы уже коснулись отчасти, упоминая о «сократическихъ» діалогахъ, и болѣе не будемъ на немъ останавливаться, такъ какъ спеціально-Платоновской философіи въ немъ еще нѣтъ; говоря о послѣднемъ—старческомъ—періодѣ, мы также ограничимся лишь краткими указаніями тѣхъ измѣненій, какія испытала въ немъ философская мысль Платона. Мы остановимся подробнѣе на развитіи этой мысли, которое обнимаетъ *средній періодъ*. Этотъ періодъ отдѣляется отъ предыдущаго рѣзкимъ переломомъ—смертью Сократа; и онъ постепенно, безъ особаго замѣтнаго перелома, переходитъ къ конечной фазѣ Платоновой мысли.

Философія Сократа была исходной точкой философіи Платона. «Да и нѣтъ никакого сочиненія Платона и впредь не будетъ,—писалъ философъ въ старости,—а то, что говорится здѣсь, принадлежитъ Сократу, ставшему вновь молодымъ и прекраснымъ». Въ глазахъ Платона его философія принадлежитъ возрожденному Сократу, преображенному и одухотворенному смертью.

Мы уже видѣли, какое впечатлѣніе произвела эта смерть на Платона. Она должна была въ корнѣ подорвать *наивный эвдемонизмъ*, т. е. вѣру въ единство добра и счастья, которая, согласно ученію историческаго Сократа, высказывается въ раннихъ діалогахъ его ученика. Но она не подорвала вѣры въ реальность добра и въ истинность универсальныхъ этическихъ нормъ, опознанныхъ Сократомъ: напротивъ, она утвердила эту вѣру, раскрывъ ей новый духовный міръ. Если въ мірѣ семъ идеалъ не осуществляется, то это не значитъ, чтобы этотъ идеалъ былъ ложнымъ; если этическія нормы, всеобщія и безусловныя, отвергаются и нарушаются человѣчествомъ, это не значитъ, чтобы онѣ упразднялись, были мнимы. Наоборотъ, онѣ однѣ обладаютъ высшею, сверхчувственною реальностью: идеалу, истинѣ принадлежитъ подлинная дѣйствительность, тогда какъ тотъ видимый порядокъ вещей, который есть отрицаніе идеала, есть не только дурной, но и ложный. Короче, надъ видимымъ чувственнымъ міромъ признается иной сверхчувственный міръ, міръ идеала, въ которомъ нормы добра имѣютъ свое полное осуществленіе. И уже въ Горгіи, едва ли не первомъ діалогѣ, написанномъ послѣ смерти Сократа, гдѣ съ такою энергіей произносится судъ надъ всѣмъ исторически-сложившимся нравственнымъ и политическимъ

строемъ современнаго общества, мы находимъ рѣшительное утвержденіе безусловной *цѣнности* нравственныхъ нормъ и первое *признаніе* реальности высшаго духовнаго міра, «въ немъ же правда живетъ».

Такимъ образомъ идеализмъ Платона имѣетъ *этическій* корень. Онъ ставитъ человѣку тѣ же практическія задачи, что Сократъ: познавать самоцѣнное добро съ тѣмъ, чтобы осуществлять его въ частной и общественной жизни. Но на ряду съ этими практическими задачами возникаютъ новыя теоретическія проблемы, или, точнѣе, старыя сократовскія проблемы—о существѣ и предметѣ знанія, о нормахъ добра въ ихъ отношеніи къ дѣйствительности—получаютъ новую постановку. Область «дѣлъ человѣческихъ» не только соприкасается съ областью «сверхчеловѣческаго», но поглощается ею. Платонъ предчувствуетъ это уже въ «сократовскихъ» діалогахъ, которые при разработкѣ чисто нравственныхъ вопросовъ не даютъ окончательныхъ рѣшеній, приводятъ лишь къ новымъ проблемамъ или къ сознанію невѣдѣнія.

Сократъ искалъ «въ этической области» всеобщихъ и безусловныхъ разумныхъ нормъ, познаваемыхъ человѣкомъ. Для Платона совокупность этихъ нормъ составляетъ суть умопостигаемаго идеальнаго духовнаго міра, въ которомъ онѣ осуществляются въ своей полнотѣ. Стало быть, конечнымъ содержаніемъ, предметомъ истиннаго знанія является именно этотъ горній міръ идеала, міръ вѣчныхъ нормъ. Если человѣкъ способенъ къ какому-либо истинному знанію, то это знаніе, которое не можетъ быть дано ему извнѣ, составляетъ его достояніе въ силу его связи съ этимъ высшимъ духовнымъ міромъ. Внѣшнія впечатлѣнія, опытъ, ученье лишь пробуждаютъ въ немъ знаніе, которое сводится къ *припоминанію*, какъ мы видимъ это въ Менонѣ, діалогѣ, написанномъ около 395 года. Въ связи съ этимъ въ философію Платона входитъ циклъ орфически-пиѳагорейскихъ представленій о душѣ и загробномъ мірѣ, хотя представленія эти и получаютъ новое умозрительное и этическое содержаніе. Такъ, въ діалогѣ «Фэдръ» мы имѣемъ рядъ пиѳагорейскихъ образовъ: говорится о паденіи души изъ горняго міра, о ея скитаніяхъ, объ одиннадцати богахъ, совершающихъ свои небесныя странствованія—одна Гестія остается неподвижной въ домѣ боговъ, какъ у Филолая. Но въ этихъ странствованіяхъ боги созерцаютъ сверхмірную, занебесную Красоту. «Никакой поэтъ,—говоритъ Платонъ,—никогда не воспѣвалъ и не сумѣлъ бы достойнымъ образомъ воспѣть красоту этого надзвѣзднаго пространства (ὑπερουράνιος τόπος). Это—область настоящаго бытія безъ цвѣта, безъ образа, бытія неосязаемаго, видимаго только уму. Это—та область, гдѣ вокругъ истиннаго бытія покоится истинное знаніе. Мысль боговъ, которая питается этимъ

умозрѣніемъ и чистымъ, безпримѣснымъ знаніемъ, точно такъ же, какъ и каждая другая душа, получившая въ удѣлъ ей принадлежащее, любитъ отдаваться время отъ времени созерцанію этого истиннаго бытія, находя въ этомъ свою пищу и блаженство... Здѣсь душа созерцаетъ самое справедливость, самое мудрость, само знаніе; не то знаніе, различное въ различныхъ предметахъ, которые мы называемъ существующими, но знаніе, познающее истинное бытіе въ немъ самомъ, то, что представляетъ собою истинное, дѣйствительное бытіе» (Phaedrus, 247, C—E). Таково царство чистыхъ *нормъ*—здѣсь говорится о нормѣ справедливости, нормѣ мудрости, нормѣ, идеалѣ знанія.

Но это царство идеала заключаетъ въ себѣ не однѣ моральныя нормы человѣческой дѣятельности. Оно составляетъ предметъ чистаго духовнаго созерцанія, безплотнаго вѣдѣнія, въ которомъ снимаются границы человѣческаго и божескаго. Оно объемлетъ въ себѣ *нормы всего сущаго.*

Разсмотримъ подробнѣе, какимъ образомъ Платонъ обосновывалъ свой идеализмъ.

Ученіе Платона о познаніи.

Вмѣстѣ съ философіей Сократа Платонъ усвоилъ его *діалектическій методъ*, при чемъ онъ точнѣе формулировалъ его пріемы.

Какъ и для Сократа, діалектика является ему искусствомъ *образованія понятій* (посредствомъ логической индукціи) и ихъ соединенія. Діалектикъ умѣетъ подвести все то множество и многообразіе, которое въ дѣйствительности относится къ тому или другому роду бытія, подъ общее *понятіе* этого рода: онъ умѣетъ ясно опредѣлить, составить понятіе; и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ одинъ можетъ правильно знать и указывать, какія понятія соединимы между собой, какія нѣтъ, какія связываются другъ съ другомъ и какія не связываются. Подобно тому, какъ музыкантъ подбираетъ тона, зная, которые изъ нихъ образуютъ стройное созвучіе, такъ и діалектикъ знаетъ, какія изъ понятій или «родовъ» согласуются между собой и какія исключаютъ другъ друга. (Такъ, напр., понятія покоя и движенія не совмѣстимы другъ съ другомъ, но каждое изъ нихъ совмѣстимо съ понятіемъ существованія и проч.).

Истинный діалектикъ умѣетъ восходить отъ множества явленій къ единому общему понятію, отъ частнаго къ общему—εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ (Phaedr. 265 D). Это—такъ называемое «сведеніе», συναγωγή. Діалектикъ обладаетъ также искусствомъ

различать понятія другъ отъ друга, и вмѣстѣ съ тѣмъ *онъ же умѣетъ спускаться* отъ единаго ко многому, отъ общаго къ частному—*дѣлить*, органически расчленять родъ на подчиненные ему виды и подвиды, спускаясь до частнаго и единичнаго, чтобы не витать въ области отвлеченностей, но познавать подлинныя свойства, индивидуальныя особенности вещей. Это дѣленіе понятій (διαίρεσις, ср. Phaedr. 273 E) составляетъ вторую часть діалектическаго метода. Задача дѣленія понятій—въ томъ, чтобы посредствомъ полнаго и послѣдовательнаго перечисленія всѣхъ видовъ и подвидовъ измѣрить логически всю область даннаго рода и прослѣдить κατὰ μέλη, не перепрыгивая промежуточныхъ звеньевъ, всѣ развѣтвленія понятій до крайняго предѣла дѣленія (μέχρι τοῦ ἀτμήτου—277 B), до такой точки, гдѣ кончается ихъ логическое расчлененіе. Надо общій родъ, напр., родъ животныхъ, расчленить на тѣ отдѣльные роды, которые онъ обнимаетъ, т.-е. въ данномъ случаѣ на позвоночныхъ, безпозвоночныхъ и т. д. Словомъ, здѣсь Платонъ проводитъ принципъ логической классификаціи, которая, какъ мы увидимъ, имѣла для него метафизическое значеніе.

Такимъ образомъ предметъ діалектики есть *понятія*. Діалектика есть тотъ органъ, посредствомъ котораго чистыя, универсальныя понятія понимаются и развиваются независимо отъ всякой чувственной формы. Ею владѣетъ лишь философъ, ибо онъ одинъ понимаетъ сущее, то, что есть, а не то, что кажется, сущность, а не явленіе вещи. Опредѣленіе понятія не есть простое перечисленіе того, что подъ нимъ подразумѣвается; въ немъ понимается то, что встрѣчается во всѣхъ единичныхъ однородныхъ предметахъ, то общее, безъ котораго ничто частное не можетъ быть понято. Словомъ, понятіемъ опредѣляется сущность вещи, поскольку оно устанавливаетъ совокупность отличительныхъ признаковъ ея рода и вида.

Методъ опредѣленія понятій—Сократову индукцію—Платонъ дополняетъ новымъ способомъ провѣрки, который заключается въ испытаніи принятыхъ предположеній посредствомъ разсмотрѣнія ихъ послѣдствій.

Всякое предположеніе должно быть развито во всѣхъ своихъ положительныхъ и отрицательныхъ послѣдствіяхъ, чтобы мы могли знать, насколько оно необходимо или допустимо: должны быть выведены всѣ возможныя послѣдствія, сначала изъ него самого, затѣмъ изъ противоположнаго ему предположенія, чтобы можно было ясно видѣть, которое изъ нихъ болѣе допустимо, болѣе вѣроятно и согласно съ дѣйствительностью.

Таковъ діалектическій методъ Платона,—методъ образованія, расчлененія и соединенія понятій. Что же мыслится, что познается въ такихъ понятіяхъ? Что составляетъ ихъ предметъ, ихъ содержаніе? Каждое опредѣленное понятіе, очевидно, имѣетъ въ виду не то многообразіе единичныхъ предметовъ, которые имъ обнимаются, а то, что въ нихъ есть общаго, — ихъ видъ или родъ—εἶδη καὶ γένη. Роды и виды не измѣняются въ зависимости отъ измѣненія вещей, они всегда пребываютъ: лишь чувственныя вещи и, соотвѣтственно имъ, человѣческія ощущенія и мнѣнія подвергаются вѣчному процессу измѣненія. Виды *не мѣняются*, какъ и понятіе, которое остается постоянно тожественнымъ: они пребываютъ, между тѣмъ, какъ чувственныя вещи преходящи и случайны. Въ «видахъ» заключается истинная суть вещей, поскольку ими опредѣляется то, что *есть* каждая вещь, ея сущность. Въ отдѣльныхъ вещахъ, наоборотъ, мы находимъ лишь дробное, случайное отраженіе, случай общаго вида; онѣ существуютъ лишь «по *пріобщенію*» къ такому «виду», которымъ онѣ опредѣляются.

Діалектика, стремящаяся къ опредѣленію и познанію «видовъ», не ограничивается изслѣдованіемъ отдѣльныхъ понятій или родовъ той или другой вещи; но она должна направлять свой умственный взоръ на совокупность родовъ и видовъ вещей, изслѣдуя ихъ взаимныя отношенія. Поэтому, она есть подлинная наука о сущемъ—ἡ περὶ τὸ ὄντως ὂν ἐπιστήμη. Всѣ другія науки вращаются въ области измѣнчиваго и многообразнаго, какъ, напр., физика, или же исходятъ изъ нѣкоторыхъ гипотезъ, которыя онѣ принимаютъ, но не изслѣдуютъ, какова математика. Одна діалектика имѣетъ дѣло съ вѣчно-сущимъ, вѣчно-тожественнымъ—ὄντα ἀεί, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα. Такимъ образомъ діалектика Платона переходитъ въ метафизику, въ новое ученіе о сущемъ, о его умопостигаемыхъ «видахъ», «формахъ» или «идеяхъ».

Лишь чрезъ посредство понятій осуществляется истинное знаніе. Но въ понятіяхъ мыслятся не единичные объекты, а общіе роды, виды, формы вещей: напр., въ понятіяхъ человѣкъ, животное, треугольникъ и проч. мы мыслимъ общее, а не единичное. Поэтому, если эти умопостигаемые виды обладаютъ высшей реальностью, подлиннымъ бытіемъ, то всѣ единичныя чувственныя вещи не обладаютъ имъ сами по себѣ и существуютъ лишь постольку, поскольку онѣ «причастны» данному общему «виду» или «идеѣ». Отсюда—выводъ, аналогичный тому, который дѣлалъ Парменидъ: истинное *сущее есть мыслимое*, а то, что *немыслимо*, тому мы и не можемъ приписывать бытія — *небытіе* (μὴ ὄν) *немыслимо*. Разница съ Парменидомъ—та, что Платонъ, какъ

мы увидимъ, все-таки допускалъ относительную дѣйствительность феноменальнаго существованія, т.-е. міра явленій: единичныя вещи обладаютъ въ немъ относительнымъ существованіемъ, поскольку онѣ «причастны» идеямъ. Но, поскольку чувственный міръ не можетъ быть отожествленъ ни съ абсолютнымъ умопостигаемымъ сущимъ, ни съ чистымъ «небытіемъ» Парменида, онъ хотя и воспринимается нами, но не можетъ быть объектомъ чистаго познанія: онъ лежитъ между знаніемъ и незнаніемъ, подлежитъ «мнѣнію» (δόξα), которое свойственно чувственному воспріятію.

Такой результатъ явно отличается отъ того, къ которому пришелъ Сократъ. Діалектика Платона приводитъ его къ новой умозрительной философіи, а, слѣдовательно, и къ новой теоріи познанія, къ новому рѣшенію вопроса о существѣ и возможности познанія. Правда, уже Сократъ признавалъ истиннымъ лишь логическое знаніе, осуществляющееся черезъ посредство универсальныхъ понятій, но онъ считалъ такое знаніе возможнымъ лишь въ нравственной области (περὶ τὰ ἠθικά). Но Платонъ, какъ одинъ изъ великихъ математиковъ древности, не могъ не замѣтить, что познанія, обладающія характеромъ безусловности и всеобщности или «каѳоличности», существуютъ и въ *геометріи*; это онъ показываетъ уже въ Менонѣ. Не доказываетъ ли это, что разумъ нашъ въ своихъ понятіяхъ можетъ познавать всеобщія и необходимыя истины и за предѣлами внутренней, нравственной области человѣка? Онъ можетъ познавать и математическіе законы, которымъ подчиняется и внѣшній міръ.

Что же такое наше знаніе и какъ оно возможно? Вопросъ о природѣ человѣческаго знанія пространно обсуждается въ діалогѣ «Ѳеэтетъ», который, по справедливости, можетъ считаться лучшимъ введеніемъ въ философію Платона, хотя онъ приходитъ, повидимому, лишь къ отрицательнымъ результатамъ.

Сократъ бесѣдуетъ съ Ѳеэтетомъ о томъ, что такое знаніе. Ѳеэтетъ начинаетъ съ опредѣленія знанія, какъ ощущенія. Мы знаемъ, что Аристиппъ по слѣдамъ Протагора приходилъ къ тому же заключенію. Платонъ развиваетъ это положеніе во всѣхъ его послѣдствіяхъ. Ощущеніе есть лишь наше субъективное состояніе; внѣ его мы ничего не можемъ знать. Все сводится къ положенію Протагора: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей», а отсюда непосредственно слѣдуетъ, что сущее есть то, что намъ кажется. Развивъ его ученіе, Платонъ приступаетъ къ его опроверженію. Ощущенія всѣ равно субъективны и въ этомъ смыслѣ всѣ равноправны, хотя всякое животное ощущаетъ по-своему. Если все сводится къ ощущенію, то все относительно, и мы ничего

не можемъ сказать о вещахъ—ни истиннаго, ни ложнаго. Ложныхъ ощущеній нѣтъ, они всѣ истинны, разъ они восприняты нами: медъ кажется горькимъ больному, теплое—холоднымъ, онъ ощущаетъ то, что онъ ощущаетъ. Оставаясь въ области ощущеній, мы никогда не найдемъ никакой общей логической мѣры. Никто не можетъ знать болѣе другого, ибо всѣ равно ощущаютъ. Всѣ ощущенія частны, индивидуальны, относительны, ибо всѣ они относятся къ ощущающему субъекту. Внѣ ихъ мы ничего не знаемъ и совершенно произвольно относимъ ихъ къ отличнымъ отъ нихъ причинамъ. Поэтому всякое обобщеніе или умозаключеніе, все выходящее за предѣлы ощущеній—не есть знаніе, есть ложь. Между тѣмъ мы видимъ на самомъ дѣлѣ, что *существуетъ* истинное обобщеніе, что есть *знаніе* будущаго, знаніе, не ограничивающееся настоящимъ и постольку необъяснимое изъ одной чувственности человѣка. Далѣе, ощущеніе есть измѣненіе нашего сознанія; такимъ образомъ все должно сводиться къ непрестанному измѣненію; нельзя говорить о бытіи, о чемъ-нибудь неизмѣнномъ, пребывающемъ; остается лишь одна текучая волна, въ которой нѣтъ ничего пребывающаго, на чемъ можно было бы остановиться. Мы приходимъ къ положенію Гераклита—ничего нѣтъ, все лишь становится,—πάντα ῥεῖ. И это положеніе въ послѣдовательномъ своемъ развитіи приводитъ къ крайнему скептицизму Кратила. Ничего нельзя утверждать ни о чемъ, ибо все течетъ и ничто не пребываетъ тожественнымъ. Все переходитъ въ свое противоположное—«ничто не есть». Нельзя сказать о вещи, что она существуетъ «такъ» или «не такъ», а лишь οὐδ' ὅπως—никоимъ образомъ.

Переходя къ психологической сторонѣ познанія, мы и здѣсь находимъ, что ощущеніе не есть конечный источникъ нашего познанія. Пониманіе и ощущеніе—два акта совершенно различныхъ. Можно ощущать и не понимать. Мы слышимъ рѣчь, которую говорятъ на незнакомомъ для насъ языкѣ, и не понимаемъ ее. Есть много органовъ ощущеній и одно сознаніе, которое связываетъ между собою ихъ разнородныя показанія. Какимъ же образомъ мы познаемъ объективныя, дѣйствительныя отношенія ощущаемыхъ явленій?

Мы говоримъ, что огонь жжетъ. Это есть сужденіе, посредствомъ котораго я связываю два воспріятія—свѣта и тепла; но самая связь ихъ есть нѣчто иное, чѣмъ ощущеніе; притомъ ощущеніе чисто субъективно, а въ данномъ утвержденіи мы находимъ и нѣчто объективное. Вообще, испытывая различныя вещи, мы устанавливаемъ нѣкоторое общее отношеніе между различными ощущеніями, но это сравненіе не можетъ быть отнесено къ ощущенію. Что же

должно быть помимо ощущенія? Чтобы познавать предметъ, мы должны *понимать* его; самыя понятія тожества, различія, сходства, несходства, величины, единства, множества нельзя считать ощущеніями; а между тѣмъ посредствомъ такихъ понятій мы судимъ, сравниваемъ, связываемъ различныя ощущенія въ воспріятіи одного предмета, мы понимаемъ его какъ нѣчто объективное, независимое отъ нашихъ личныхъ ощущеній. Душа не имѣетъ никакого особаго тѣлеснаго органа для воспріятія этихъ общихъ понятій и отношеній; но такъ какъ никакое познаніе, никакое истинное воспріятіе дѣйствительныхъ вещей не мыслимо безъ такихъ понятій, то Платонъ признаетъ въ человѣческой душѣ способность непосредственно усматривать общія отношенія: αὐτὴ δι'αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν (Theaet. 185 E).

Такимъ образомъ Платонъ опровергаетъ сенсуализмъ Протагора и утверждаетъ, что есть общія отношенія между вещами, которыя не ощущаются, а понимаются нами. Ибо уже изъ разсмотрѣнія теоріи Протагора оказывается, что знаніе, даваемое путемъ ощущеній, само предполагаетъ знаніе — непосредственное усмотрѣніе общихъ нечувственныхъ началъ.

Видя невѣрность своего перваго опредѣленія, Θеэтетъ старается опредѣлить истинное знаніе, какъ «истинное мнѣніе». Но и этотъ взглядъ также рѣшительно опровергается Сократомъ. Истинное мнѣніе не есть еще знаніе, и самое отличіе истиннаго мнѣнія отъ ложнаго предполагаетъ знаніе. Мнѣніе можетъ быть истиннымъ или ложнымъ; знаніе можетъ быть только знаніемъ, т.-е. дѣйствительнымъ, истиннымъ знаніемъ. Если знаніе есть истинное мнѣніе, то что такое ложное мнѣніе?

По ученію Платона, «мнѣніе» занимаетъ посредствующее мѣсто между знаніемъ и незнаніемъ; если же между знаніемъ и незнаніемъ нѣтъ ничего посредствующаго, то никакое заблужденіе, никакое «мнимое» знаніе невозможно вовсе, какъ это утверждали еще нѣкоторые софисты: нельзя не знать того, что мы истинно знаемъ, и принимать это за нѣчто другое (извѣстное или неизвѣстное). И наоборотъ, нельзя знать того, чего мы не знаемъ. Всякое наше сужденіе предполагаетъ установленіе отношеній между субъектомъ и предикатомъ (отношеній сходства, несходства, равенства, причинности и пр.). Но для этого надо имѣть понятіе о такомъ отношеніи (сходства, причинности), а равнымъ образомъ и о терминахъ его. Высказывая, напр., сужденіе: «Сократъ — человѣкъ», я долженъ знать, что такое Сократъ и что такое человѣкъ. То же можно сказать и объ опредѣленіи черезъ перечисленіе состав-

ныхъ частей: если мы опредѣляемъ составные элементы, то мы знаемъ эти элементы. Итакъ, знаніе предполагаетъ знаніе—вотъ результатъ, къ которому приходитъ, повидимому, Θеэтетъ. Результатъ—чисто парадоксальный, и собесѣдники расходятся, ничего не рѣшивши. Но для Платона такой результатъ имѣетъ положительное значеніе: онъ указываетъ, что знаніе не обосновывается ни на ощущеніи, ни на мнѣніи; истинное знаніе имѣетъ основаніе въ самомъ себѣ; оно вытекаетъ изъ непосредственнаго вѣдѣнія истины, достигается посредствомъ усмотрѣнія общихъ началъ и отношеній.

Вотъ къ чему сводится истинное знаніе. А, слѣдовательно, оно имѣетъ свой источникъ въ этихъ общихъ началахъ, въ этихъ умопостигаемыхъ «видахъ», «формахъ» или «идеяхъ» сущаго. Получить такое знаніе *извнѣ*, путемъ преподаванія, невозможно: оно можетъ быть лишь результатомъ непосредственнаго духовнаго созерцанія, либо же результатомъ *припоминанія*, посредствомъ котораго мы сознаемъ то, что уже заключается въ насъ.

Теперь отъ теоріи познанія обратимся къ самимъ предметамъ познанія, къ предметамъ нашихъ понятій, нашего разума,—къ *идеямъ*.

Ученіе объ идеяхъ.

Еще до Сократа философы приходили къ убѣжденію, что подлинная дѣйствительность не принадлежитъ видимому міру явленій, и что истинное познаніе не заключается въ чувственномъ воспріятіи. Элейцы видѣли истину въ единомъ неизмѣнномъ неподвижномъ сущемъ, которое они противополагали міру явленій: путь истины есть умозрительное познаніе, путь лжи—чувственный опытъ. Пиѳагорейцы, Эмпедоклъ, Анаксагоръ, даже атомисты также отвергали истину чувственнаго познанія и признавали истинными, дѣйствительно существующими лишь умопостигаемыя начала, недоступныя чувствамъ (какъ-то, числа, атомы и т. д.).

Итакъ, подлинная дѣйствительность принадлежитъ лишь умопостигаемымъ началамъ, которыя и обусловливаютъ собой совокупность видимыхъ явленій. Сократъ указалъ, что истинное познаніе—есть логическое, осуществляющееся посредствомъ всеобщихъ понятій, всеобщихъ опредѣленій. Отсюда Платонъ заключилъ, что и *предметъ* истиннаго познанія – истинное бытіе—есть также нѣчто общее, универсальное. Логическимъ родамъ или общимъ понятіямъ соотвѣтствуютъ дѣйствительные «виды» существъ, ихъ родовыя формы или «идеи». Но, поскольку эти виды или идеи пребываютъ неизмѣнно, поскольку имъ принадлежитъ истинное бытіе,—они опредѣляются какъ сущности (οὐσίαι). Идея есть

прежде всего *сущность* вещи, соотвѣтствующая истинному понятію о ней (ὅ ἐστι ἕκαστον, αὐτὴ ἡ οὐσία—напр. αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, αὐτὸ τὸ καλόν). Эта сущность, соотвѣтствующая общему понятію, сама есть нѣчто общее—κοινόν, она есть *родъ* или *видъ*. Родъ есть то общее, что свойственно заразъ безконечному множеству частныхъ вещей (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν) и можетъ сказываться о многомъ, будучи едино. «Мы принимаемъ одну идею тамъ, гдѣ множество вещей называемъ однимъ и тѣмъ же именемъ (ἓν εἶδος ἕκαστον περὶ ἕκαστα τὰ πολλά)».

Но эти идеи, какъ сказано, не суть наши мысли, наши субъективныя представленія (νοήματα ψυχῆς); онѣ обладаютъ вѣчной реальностью и не подвержены никакому измѣненію или смѣшенію. Каждая идея сама по себѣ противополагается въ своей чистотѣ, единствѣ и неизмѣнности множеству причастныхъ ей чувственныхъ вещей, какъ ихъ вѣчный первообразъ. Относительно всѣхъ идей можно сказать то, что Платонъ говоритъ про идею *красоты*.

«*Сама* красота есть нѣчто вѣчное: она не произошла и не проходитъ, не растетъ и не уничтожается; про нее нельзя сказать, что она прекрасна въ одномъ отношеніи, дурна въ другомъ, такъ чтобы она явилась однимъ такъ, другимъ иначе. Также она не можетъ быть чувственно воспринята нами, какъ, напр, красивое лицо или красивая рука...и она не существуетъ въ чемъ-либо другомъ (ἐν ἑτέρῳ τινί), какъ напр., въ какомъ либо животномъ на землѣ или на небѣ, но она есть сама по себѣ вѣчно однородная, тожественная себѣ самой. Все другое, что мы называемъ прекраснымъ, причастно ей; но между тѣмъ, какъ все это другое возникаетъ и уничтожается, — сама красота не прибываетъ и не убываетъ и не испытываетъ никакого измѣненія».

Такимъ образомъ идеи суть истинныя *сущности* вещей и вмѣстѣ ихъ *причины*, дающія имъ всѣ ихъ формы, видъ и свойства. Онѣ присущи вещамъ, которыя имъ причастны. Но въ то же время Платонъ отдѣлилъ идеи отъ естественнаго міра и противоположилъ ихъ ему. Невещественныя и вѣчныя, онѣ витаютъ надъ міромъ внѣ пространства и времени, «въ долинѣ правды», въ «умномъ мѣстѣ», доступныя лишь созерцанію безплотныхъ блаженныхъ духовъ. Такимъ образомъ, по своему происхожденію, идеи Платона суть *понятія*, которыя превращаются въ сущности. Таковъ результатъ *діалектики* Платона.

Но не забудемъ, что идеализмъ его имѣетъ *этическій* корень: если по Сократу истинное знаніе есть прежде всего знаніе всеобщихъ и объективныхъ нравственныхъ нормъ, то и Платону царство идей яв-

ляется прежде всего царствомъ *нормъ* всего сущаго. Мы находимъ такія нормы не только въ этикѣ, но и въ математикѣ; мы находимъ ихъ и въ любой мыслимой родовой *идеѣ*, которая является *опредѣляющимъ* началомъ для индивидовъ даннаго рода. Идея понимается не только какъ *сущее*, но и какъ то, что *должно* быть, т.-е. какъ идеалъ. Но это—идеалъ, который безконечно реальнѣе видимой нами дѣйствительности, безконечно истиннѣе, прекраснѣе ея. И все, что въ ней есть истиннаго, добраго и прекраснаго, есть лишь отблескъ и отраженіе этого идеала.

Сущность философіи Платона и все ея историческое значеніе заключается въ этой проповѣди идеала, въ этомъ глубокомъ сознаніи, что идеалу принадлежитъ подлинная дѣйствительность и полная правда. Для изображенія идеальнаго міра Платонъ нашелъ единственные пророческіе образы. И, такъ какъ онъ всюду искалъ его отраженія, такъ какъ все напоминало ему объ идеалѣ, то онъ находилъ всюду и во всемъ множество доказательствъ, множество проявленій его—въ природѣ и въ душѣ человѣка. Платонова теорія идей покоится не на одномъ основаніи, а на многихъ; это—не отдѣльная теорема, а вся его философія.

Аристотель въ своей метафизикѣ приводитъ три слѣдующихъ аргумента, которыми пользовался Платонъ для обоснованія своего ученія.

1. Λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν—доказательство бытія идей, отправляющееся отъ разсмотрѣнія природы познанія, открытой Сократомъ универсальности человѣческихъ понятій.

2. Τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν—то, что обще всѣмъ индивидамъ даннаго рода, то, что всеобще,—отлично отъ всѣхъ этихъ частныхъ, преходящихъ индивидовъ. Вещи могутъ быть подобными между собою, лишь поскольку онѣ причастны чему-то общему.

3. Τὸ νοεῖν τὶ φθαρέντων—всякая мысль направляется на извѣстный предметъ: мысль универсальна по природѣ и, слѣдовательно, не можетъ имѣть конечнымъ предметомъ частныя преходящія вещи. Идеи суть пребывающія непротяженныя субстанціи, составляющія сущность всѣхъ вещей. Онѣ суть причины ихъ бытія и происхожденія.

Мы видѣли, какимъ образомъ теорія идей являлась результатомъ діалектики Платона, его теоріи познанія, его этическихъ посылокъ. Ученіе Гераклита о «всеобщемъ теченіи», повидимому столь чуждое міросозерцанію Платона, на дѣлѣ служило его обоснованію. Все течетъ, ничто не пребываетъ въ мірѣ явленія; *стало быть*, чувственнымъ, являющимся, измѣняющимся вещамъ нельзя приписать подлиннаго бытія. Стало быть, это бытіе принадлежитъ чему-то другому, не чувственному,

а умопостигаемому. Вѣдь и Гераклитъ училъ, что въ потокѣ измѣненія пребываютъ тожественными только общія отношенія, общій порядокъ или строй, законъ или *логосъ* міра. И Платонъ признаетъ, что пребывающимъ бытіемъ обладаютъ только *нормы*, общіе виды или формы сущаго, постигаемыя умомъ.

Разсматривая видимыя явленія, мы убѣждаемся въ существованіи родовъ и видовъ, общихъ формъ и свойствъ. Напр., во всѣхъ деревьяхъ мы замѣчаемъ общіе признаки—и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ видимыя нами деревья безконечно разнообразны. Всѣ эти деревья измѣняются, растутъ и засыхаютъ, но родовыя свойства, общія всѣмъ деревьямъ, пребываютъ точно такъ же, какъ и отдѣльные ихъ виды. Стало быть, есть нѣкоторыя общія свойства; и существуютъ роды и виды, остающіеся вѣчно и неизмѣнно, между тѣмъ какъ все частное, единичное проходитъ и погибаетъ. Отдѣльныя существа мы видимъ и воспринимаемъ чувствами, а родъ мы мыслимъ; но родъ есть не только умопостигаемое понятіе: это—нѣчто реальное, что составляетъ тѣ общіе признаки, которые дѣлаютъ вещи тѣмъ, чѣмъ онѣ суть; человѣка—человѣкомъ, дерево—деревомъ. Не то, что измѣняется и проходитъ, какъ чувственныя вещи, а то, что пребываетъ неизмѣннымъ, общія свойства и отношенія, родовыя формы обладаютъ подлинной дѣйствительностью. Лишь то, что пребываетъ, есть истинная сущность вещей.

Всѣ частныя вещи представляютъ свой родъ лишь отчасти. На этомъ основывается разница между простымъ подражаніемъ природѣ, копированіемъ ея и ея художественнымъ воспроизведеніемъ: художникъ стремится выразить идею вещи, а не повторить ея случайное выраженіе, потому что онъ сознаетъ идею, различаетъ ее духовнымъ взоромъ въ самыхъ неясныхъ и неполныхъ, чувственныхъ ея отраженіяхъ.

Такъ какъ только идеямъ принадлежитъ истинное, полное бытіе, то идеи суть тѣ цѣли, тѣ образцы, по которымъ создана вся природа. Ибо полнота бытія есть цѣль, къ которой все стремится. Всякая сила стремится къ полному своему проявленію, всякое существо, всякое сѣмя—къ полному своему развитію, къ полной жизни. И потому каждое существо стремится возможно полнѣе воплотить, выразить свою идею. Наблюдая развитіе организмовъ, мы видимъ, какъ возникаютъ въ нихъ родовые признаки; изъ сѣмени является извѣстное дерево, изъ спермы, однородной у всѣхъ животныхъ, возникаютъ различныя по виду и строенію существа. Общія родовыя идеи являются какъ бы планомъ, по которому развивается все существующее. Конецъ же и цѣль всего, всякаго генезиса или развитія, его предѣлъ есть полнота бытія, идеальная полнота, которая никогда не достигается окончательно,

но желается всѣми существами. Полнота бытія, эта верховная, конечная цѣль всего сущаго, этотъ высшій идеалъ—есть *благо*. И по ученію Платона идея блага именно и есть верховная идея, царица въ мірѣ идей, первая причина всего сущаго и вмѣстѣ—вѣнецъ всей философіи Платона. Въ ней заключается основаніе и смыслъ всѣхъ прочихъ идей: какъ идеалъ по преимуществу, она объемлетъ ихъ всѣхъ въ совокупности, объединяетъ собою весь міръ идей. «Солнце есть порожденіе блага, которое оно породило по своему подобію». Ибо то, что благо есть въ «умномъ» мѣстѣ—ἐν τόπῳ νοητῷ—по отношенію къ чистому разуму и къ умопостигаемымъ сущностямъ, то солнце есть въ видимомъ мірѣ по отношенію къ зрѣнію и видимымъ вещамъ. «Когда глаза обращены на предметы, которыхъ цвѣта озарены не солнцемъ, а ночными свѣтилами, они едва различаютъ ихъ, слѣпнутъ, какъ бы лишенные чистаго зрѣнія. Когда же они направлены на то, что освѣщается солнцемъ, они видятъ ясно, и оказывается, что въ тѣхъ же очахъ есть зрѣніе. То же самое разумѣй и о душѣ: когда она направляется на то, что озарено истиной и сущимъ, она уразумѣваетъ это и познаетъ, и является исполненной разума. Когда же она направляется къ тому, что смѣшано съ мракомъ, что рождается и погибаетъ, она сбивается, тупѣетъ, переворачиваетъ свои мнѣнія и кажется лишенной ума

«Итакъ, то что даетъ истину познаваемому и силу познающему, называй идеей блага, причиной знанія и истины, поскольку она познается умомъ.

«И, сколь ни прекрасно то и другое, истина и знаніе, ты справедливо можешь признать эту идею блага отличною отъ нихъ и еще прекраснѣйшею. И какъ въ мірѣ видимомъ можно признавать свѣтъ и зрѣніе сообразными съ солнцемъ, но несправедливо было бы признавать ихъ за самое солнце, такъ и въ мірѣ «умномъ» справедливо разсматривать истину и знаніе, какъ образы блага (ἀγαθοῦ εἴδη νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα); но считать за благо то или другое—несправедливо, ибо природу блага слѣдуетъ почитать еще выше. Его красота должна быть выше всякаго выраженія, ибо оно—источникъ истины и познанія и превосходитъ ихъ красотою...»

«Ты признаешь вмѣстѣ со мною, что солнце не только дѣлаетъ видимыми всѣ видимые предметы, но что оно даетъ имъ рожденіе, ростъ и пищу, само не рождаясь?—Конечно.—Такъ и всему познаваемому благо сообщаетъ не только познаваемость, но и самое бытіе, самую сущность, между тѣмъ какъ оно не есть сущность, но по достоинству и мощи стоитъ выше самой сущности».

Такимъ образомъ множество идей приводится къ единству, къ идеалу блага, какъ нормѣ всѣхъ нормъ. Сократово «познаніе блага» получаетъ здѣсь высшій смыслъ, объединяетъ въ себѣ полноту теоретической и практической мудрости. Но этотъ конечный идеалъ находится внѣ міра и отрѣшенъ отъ него. Для характеристики идеализма Платона трудно найти болѣе яркое художественное изображеніе, нежели то, которое даетъ самъ Платонъ въ VII-й книгѣ своего «Государства», гдѣ онъ сравниваетъ земное существованіе съ пещерой, въ которой томятся узники.

«Представимъ себѣ глубокую подземную пещеру, которая, однако, сверху во всю длину открыта свѣту. Вообразимъ себѣ, что въ этой пещерѣ живутъ люди, которые сидятъ тамъ съ дѣтства (спиною къ свѣту), скованные по ногамъ и въ тѣсныхъ ошейникахъ, которые мѣшаютъ имъ оглядываться назадъ или кверху. Они видятъ лишь то, что передъ ними,—стѣну, которая озаряется сверху. Надъ ними, у входа въ пещеру, горитъ огонь, а между ними и этимъ огнемъ идетъ на высотѣ дорога, закрытая загородкою на подобіе тѣхъ ширмъ, изъ-за которыхъ фокусники показываютъ свои фокусы (маріонетки).

«И вотъ подъ этой загородкой идутъ люди и поднимаютъ надъ нею изображенія людей и животныхъ, и притомъ одни говорятъ, а другіе молчатъ. Что видятъ узники? Они сидятъ спиною къ ширмамъ и видятъ только тѣни тѣхъ мертвыхъ фигуръ, которыя несутъ спрятанные за ширмами люди. Ибо огонь освѣщаетъ ихъ сзади, и онѣ отражаются на стѣнѣ передъ узниками.

«И, разговаривая другъ съ другомъ, не будутъ ли узники принимать видимыя тѣни за дѣйствительныя вещи? И если въ темницѣ, прямо противъ нихъ, будетъ откликаться эхо, то не будутъ ли узники думать, что говорятъ проходящія тѣни?

«Представимъ себѣ теперь, что кто-либо изъ этихъ узниковъ былъ вдругъ освобожденъ отъ оковъ, всталъ, началъ поворачивать шею, ходить и смотрѣть вверхъ на свѣтъ. Онъ почувствуетъ боль въ глазахъ; ослѣпленный яркимъ блескомъ огня, онъ не будетъ въ состояніи взирать на тѣ предметы, тѣни которыхъ онъ видѣлъ. И если бы кто сталъ ему говорить, что прежде онъ видѣлъ лишь мнимые призраки, а теперь, обратившись къ сущему и дѣйствительному, видитъ, какъ слѣдуетъ, могъ бы онъ узнавать проходящіе предметы, и не считалъ ли бы онъ, что видѣнныя прежде тѣни—истиннѣе, чѣмъ то, что онъ видитъ теперь?.. И если бы его продолжали тащить насильно по утесистому и крутому всходу къ солнечному свѣту,—онъ бы страдалъ и досадовалъ на влекущаго и, вышедъ изъ подземелья, не могъ бы да-

же видѣть предметы, ибо свѣтъ солнечный былъ бы невыносимъ для него».

«Попадобилась бы привычка для того, кто захотѣлъ бы созерцать горній міръ. Сперва онъ можетъ смотрѣть на тѣни, потомъ на отраженія фигуръ въ водѣ, наконецъ на самые предметы; онъ все еще не можетъ взирать на небо днемъ; и только ночью, при свѣтѣ звѣздъ и мѣсяца, онъ пріучается смотрѣть на него. Лишь послѣ всего этого онъ научается смотрѣть на солнце, не на отраженія его въ водѣ или другомъ мѣстѣ, а на солнце въ самомъ себѣ, въ его собственной области. И тогда лишь онъ заключитъ о немъ, что оно управляетъ временами и лѣтами, управляетъ всѣмъ видимымъ міромъ и есть, нѣкоторымъ образомъ, причина всего, что онъ видѣлъ съ товарищами, сидя въ пещерѣ.

«Тогда онъ вспомнитъ свою прежнюю темницу, свою прежнюю жизнь и прежнюю мудрость .. вспомнитъ своихъ товарищей по заключенію. Онъ вспомнитъ о тѣхъ почестяхъ и похвалахъ, какія тогда бывали воздаваемы имъ другъ отъ друга, и о наградахъ тому, кто наиболѣе быстро схватывалъ проходящія тѣни *и внимательно замѣчалъ, что обыкновенно бываетъ прежде и послѣ, и вмѣстѣ, и отсюда наиболѣе искусно угадывалъ, что имѣетъ явиться.* И, вспомнивъ это, думаешь ли ты, что освобожденный плѣнникъ будетъ завидовать этимъ похваламъ или судьбѣ тѣхъ, кто въ этой тюрьмѣ обладалъ наибольшимъ почетомъ? Не предпочтетъ ли онъ, какъ Ахиллъ въ царствѣ тѣней у Гомера, провести жизнь въ услуженіи у бѣднаго землепашца, чѣмъ возвратиться къ своему прежнему состоянію?—Такъ. Лучше принять всякія муки, чѣмъ жить, какъ тамъ живутъ.

«Но допустимъ, что освобожденный вновь возвращенъ въ темницу, вновь повергнутъ во мракъ, послѣ свѣта солнечнаго. Тогда, если онъ начнетъ указывать на прежнія тѣни и спорить со всегдашними узниками, не возбудитъ ли онъ ихъ смѣха? Они скажутъ ему... что не слѣдовало вовсе восходить кверху. А если бы кто явился развязать и возвести ихъ, они убили бы того, если бы могли».

Такъ говоритъ въ «Республикѣ» Сократъ... «Странный ты образъ представляешь, Сократъ»,—говоритъ ему Главконъ.—«Странный, но похожій на то, въ какомъ состояніи мы находимся», отвѣчаетъ тотъ. А въ концѣ онъ раскрываетъ смыслъ сравненія своего.

«Весь этотъ образъ, любезный Главконъ, слѣдуетъ примѣнять къ вышесказанному, уподобивъ видимый нами міръ темницѣ въ подземельѣ, а свѣтъ огня въ немъ—силѣ (чувственнаго) солнца; узникъ, выходящій изъ подземелья и созерцающій горній міръ—душа, восторгающая-

ся въ «умное мѣсто»... Такъ я уповаю, и Богъ знаетъ, истинна ли моя надежда. Но, что полагаю—полагаю такъ. Въ предѣлахъ вѣдѣнія идея блага едва доступна нашему взору; но, усматриваемая нами, она приводитъ насъ къ заключенію, что она во всемъ есть причина всего праваго и прекраснаго; что въ видимомъ мірѣ она родила свѣтъ и его господина—солнце, а въ умопостигаемомъ мірѣ она—сама госпожа, дающая истину и разумъ, которые долженъ видѣть всякій, желающій быть мудрымъ въ частныхъ или общественныхъ дѣлахъ».

Въ этомъ отрывкѣ мы находимъ приговоръ чисто-эмпирическому знанію. Опытное человѣческое знаніе есть лишь *познаніе послѣдовательностей и сосуществованія тѣней*. Дѣлая такого рода наблюденія, мы научаемся *угадывать* ихъ появленія. Въ приведенномъ отрывкѣ выразился идеализмъ Платона, съ его презрѣніемъ къ дѣйствительности, которая представлялась ему царствомъ тѣней. Но здѣсь же мы находимъ и нравственный принципъ его философіи—идею блага, царицу всего: лишь тотъ, кто сможетъ осуществить эту идею въ дѣйствительности, имѣетъ право на имя мудраго. Никто не можетъ реформировать общество, не имѣя сознанія идеи добра... Стремясь къ обновленію общества и не имѣя сознанія этой идеи, мы породили бы лишь призрачную добродѣтель и тѣмъ увеличили бы зло.

Моменты развитія идеализма Платона.

Отвлеченный идеализмъ не могъ дать философу основаній ни для научнаго объясненія природы, ни для практическаго воздѣйствія на общество. Но въ самой *идеѣ блага* заключалось начало для перехода къ идеализму *конкретному и практическому*: міръ и человѣкъ не составляютъ безусловной границы абсолютнаго Блага. Оно отражается, осуществляется въ мірѣ, оно познается человѣкомъ и черезъ его познаніе осуществимо въ человѣческомъ обществѣ. Всѣ вещи, такъ или иначе, «причастны» идеямъ, а, слѣдовательно, причастны идеѣ блага и стремятся къ ней; всѣ разумныя существа причастны познанію, а, слѣдовательно, въ нихъ возможно высшее духовно-разумное соединеніе съ источникомъ бытія. Во всей природѣ Платонъ усматриваетъ общее влеченіе къ нему—безсознательное въ низшихъ созданіяхъ, инстинктивное въ животныхъ и просвѣтленное въ человѣкѣ: названіе этого стремленія къ блаженству, къ благу или къ полнотѣ бытія есть *Эросъ*—имя древняго бога любовнаго влеченія. Въ мірѣ животныхъ существъ имъ обусловливается актъ размноженія, посредствомъ котораго *родъ* осуществляется въ смѣнѣ индивидовъ, возникающихъ и уничтожающихся; въ немъ совершается пріобщеніе преходящей, смертной приро-

ды—вѣчной и неизмѣнной родовой идеѣ. Въ человѣкѣ Эросъ проявляется, какъ любовный παθοσ, влекущій насъ къ красотѣ, заставляющій насъ видѣть идеалъ въ образѣ любимаго существа; и Платонъ показываетъ, какимъ образомъ это прозрѣніе идеала можетъ постепенно воспитываться философіей и постепенно отъ созерцанія чувственной красоты возвести человѣка къ созерцанію моря прекраснаго—умной, безплотной красоты. Итакъ, съ одной стороны—Благо, «чуждое зависти», сообщающееся, наполняющее все своими лучами, «умное солнце»; съ другой—вселенная, притягиваемая этимъ солнцемъ, исполненная все возрастающимъ влеченіемъ къ нему, отражающая, поглощающая его лучи. Отсюда—возможность *космологіи*, т.-е. натурфилософіи, пытающейся объяснить вселенную *телеологически*, т.-е. изъ разумныхъ *цѣлей и нормъ* высшаго блага. И отсюда—возможность конкретной *соціальной* этики, какъ ученія объ объективномъ осуществленіи идеальныхъ нравственныхъ нормъ въ человѣческой дѣйствительности, въ конституціи общественнаго союза. Космологію Платонъ даетъ въ своемъ «Тимеѣ», соціальную этику—въ «Республикѣ».

Но, если міръ идей мыслится въ качествѣ причины, воздѣйствующей на міръ реальный, то, очевидно, онъ перестаетъ быть чѣмъ-то абсолютно ему противоположнымъ, отрѣшеннымъ отъ него и неподвижнымъ. Разъ идеи понимаются въ качествѣ дѣйствующихъ силъ, то представленіе о нихъ должно измѣниться. И такое измѣненіе дѣйствительно совершается.

Вл. С. Соловьевъ чрезвычайно остроумно пытался установить связь между различными моментами развитія идеализма Платона и событіями его личной жизни. Первымъ моментомъ этого идеализма былъ идеализмъ отрѣшенный, съ его рѣзкимъ противоположеніемъ идеала и дурной, призрачной дѣйствительности. Переходомъ отъ этого міросозерцанія, сложившагося подъ впечатлѣніемъ трагическаго конца Сократа, къ положительному или «практическому» идеализму, въ которомъ противоположность значительно сглаживается, послужила «эротическая эпоха», «пережитая и передуманная» любовь философа. «Благодаря ей онъ уже не могъ вернуться къ тому отрѣшенному идеализму, который равнодушенъ къ жизни и міру. Почувствованная любовь уже сама по себѣ снимаетъ, по крайней мѣрѣ субъективно, безусловную грань между двумя мірами. И для Платона послѣ его эротической эпохи, увѣковѣченной въ *Федрѣ* и *Пиршествѣ*, начинается періодъ *практическаго идеализма*... Дѣйствительность вообще и ближайшимъ образомъ человѣческое общество становится для Платона предметомъ не отрицанія и удаленія, а живого интереса».

Противоположность между пессимистическимъ, отрѣшеннымъ идеализмомъ и оптимистическимъ, положительнымъ идеализмомъ, между тѣмъ міровоззрѣніемъ, которое признаетъ міръ «лежащимъ во злѣ», и тѣмъ, которое видитъ въ немъ произведеніе верховной благости, образъ и подобіе божественнаго міра идей,—замѣчена правильно. Но тѣмъ не менѣе мы находимъ у Платона не два міропониманія, а два момента одного и того же міросозерцанія, и не два идеализма, а какъ бы отрицательный и положительный полюсы одного и того же идеализма. Совершенно справедливо, что въ началѣ преобладалъ отрицательный полюсъ; но выраженіе пессимистическаго настроенія, лейтмотивъ отрѣшеннаго идеализма звучитъ и въ болѣе позднихъ произведеніяхъ, напр., въ вышеприведенномъ отрывкѣ изъ VII-й книги Республики, или въ Фэдонѣ, который, какъ есть основаніе думать, написанъ *послѣ* «эротическаго» діалога—Фэдръ.

Во всякомъ глубокомъ и жизненномъ идеализмѣ то сочетаются, то чередуются эти два полюса—отрицательный и положительный; «міръ во злѣ лежитъ», и «міръ въ добрѣ лежитъ» (какъ произведеніе верховной благости)—это два выраженія той же вѣры въ идеалъ этой благости, которая сознается то въ своей чистотѣ, въ своемъ отличіи отъ міра, превосходствѣ надъ нимъ, то въ своей абсолютной превозмогающей силѣ, въ своемъ реальномъ *господствѣ* надъ міромъ.

«Почувствованная любовь» несомнѣнно отразилась на міросозерцаніи философа; но не слѣдуетъ забывать, что въ самомъ корнѣ этого міросозерцанія лежитъ заповѣданный Сократомъ этическій идеалъ, который не могъ замкнуться въ рамки отвлеченнаго идеализма. Кромѣ этого могущественнѣйшаго мотива слѣдуетъ указать на эстетическій мотивъ, на чувство красоты, которому эросъ придалъ столь могущественное развитіе и заставилъ философа видѣть отраженіе идеала въ чувственныхъ формахъ вселенной. Наконецъ, чисто теоретическіе мотивы—затрудненія, связанныя съ отвлеченнымъ дуализмомъ, и возраженія со стороны противниковъ, какъ Антисѳенъ или мегарцы, со стороны друзей, какъ, напр., Архитъ и, наконецъ, среди самихъ учениковъ, академиковъ,—заставляли Платона преобразовывать свое ученіе. Не забудемъ, что среди ближайшихъ учениковъ Платона почти 20 лѣтъ провелъ Аристотель, одинъ изъ главныхъ критиковъ ученія объ идеяхъ, который несомнѣнно, уже въ бытность свою въ Академіи успѣлъ выработать нѣкоторыя изъ основныхъ своихъ критическихъ положеній. Быть можетъ, уже въ «Софистѣ» и «Парменидѣ» Платонъ считается, между прочимъ, и съ ними [1]).

[1]) См. Siebeck, Platon als Kritiker Aristotelischer Ansichten, въ Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik.

Утверждая абсолютную противоположность между міромъ идеальнымъ и чувственнымъ, Платонъ признавалъ первый изъ нихъ истинно-сущимъ, второй какъ нѣчто «вѣчно возникающее и уничтожающееся, но никогда не существующее истинно»: въ основѣ своей онъ сводится къ *небытію*. Но въ такомъ случаѣ, въ чемъ же отличіе отъ Парменида? Какъ спасти хотя бы относительную дѣйствительность міра и какъ сохранить самое *множество* идей въ отличіе отъ отвлеченнаго и неподвижнаго единства элейской школы, къ которому тяготѣли и мегарскіе философы?

Единое Парменида немыслимо, невыразимо вовсе, какъ это признавалъ уже Горгій. Абсолютно единое не исключаетъ, а, наоборотъ, заключаетъ въ себѣ множество опредѣленій Въ двухъ знаменитыхъ діалогахъ—«Софистѣ» и «Парменидѣ»—Платонъ развиваетъ эту мысль.

«Единое» и «Сущее»—два различныя наименованія, коимъ соотвѣтствуютъ различныя понятія; приписывая Сущему единство, мы мыслимъ его, какъ нѣкоторое *цѣлое*, слѣдовательно, предполагаемъ въ немъ *множество* частей; далѣе Сущее, поскольку оно познается нами, сообщается нашей мысли,—дѣйствуетъ на нее, движется къ ней: постольку, стало быть, оно не есть нѣчто неподвижное, но нѣчто живое, дѣйствующее. Поскольку Сущее есть нѣчто умопостигаемое, оно есть само нѣчто сродное нашей мысли: и мы не можемъ мыслить его иначе, какъ дѣйствующимъ, живымъ, сроднымъ мысли и разумнымъ Соотвѣтственно тому и самое *дѣйствіе* и *движеніе* представляется намъ какъ нѣчто сущее, реальное—въ отличіе отъ ученія элейской школы. Такимъ образомъ единое Сущее обнимаетъ въ себѣ множество противоположныхъ опредѣленій, которыя познаетъ истинный философъ, діалектически переходя отъ опредѣленія къ опредѣленію. Далѣе Платонъ настаиваетъ на томъ, что самое небытіе не есть абсолютная противоположность Сущаго: оно есть лишь нѣчто «другое», отличное отъ него (ἕτερον). Въ этомъ-то смыслѣ можно сказать, что оно *существуетъ*; и всякое опредѣленіе, поскольку оно исключаетъ или отрицаетъ другія опредѣленія, причастно началу небытія; напр., покой *не есть* движеніе, единство *не есть* множество и т. д (omnis determinatio est negatio). Такимъ образомъ въ самый міръ идей вносится начало небытія, а постольку «истинно-сущее» Платона понимается, какъ заключающее въ себѣ свое противоположное, какъ начало, дѣйствительно обосновывающее *свое другое* (θάτερον). На самомъ дѣлѣ оно есть *единое и многое* (ἓν καὶ πολλά), заключаетъ въ себѣ начала *покоя и движенія. тожества и различія.*

Въ послѣдній періодъ своей дѣятельности Платонъ сближаетъ свои идеи съ числами пиѳагорейцевъ, сводя ихъ къ основнымъ категоріямъ единства и множества, предѣла и безпредѣльнаго. Повидимому, подъ вліяніемъ натурфилософскаго и математическаго интереса, а также и благодаря общенію съ пиѳагорейцами, математиками и астрономами, какъ Архитъ, Евдоксъ, Гераклидъ, Платонъ пытался сблизить свою идеологію съ пиѳагорейскимъ ученіемъ о предѣлѣ и безпредѣльномъ (см. Филебъ, одно изъ позднѣйшихъ произведеній Платона) и съ ученіемъ о числахъ, какъ основныхъ метафизическихъ, умопостигаемыхъ категоріяхъ и нормахъ существующаго.

Ученіе о матеріи.

Идеи вѣчны, едины и неизмѣнны (τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), вещи, наоборотъ, скоропреходящи, множественны и постоянно измѣнчивы (τὸ γιγνόμενον ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε); идеи относятся къ области вѣчнаго божественнаго бытія, вещи колеблются между бытіемъ и небытіемъ. Явленія суть лишь отраженія идей; но такое отраженіе предполагаетъ особую причину: гдѣ то зеркало, въ которомъ онѣ отражаются, въ которомъ дробится и преломляется ихъ вѣчный свѣтъ? Платонъ признавалъ, что въ природѣ ничто не объяснимо безъ разума, ибо нѣтъ ничего, что не имѣло бы свою идею, свою цѣль. Поэтому, во всей природѣ мы находимъ замѣчательную цѣлесообразность и гармонію, видимъ проявленія разума и во внѣшнемъ строеніи природы, и въ инстинктахъ и сознаніи животныхъ и человѣка; но вмѣстѣ съ тѣмъ мы находимъ въ природѣ и нѣчто отличное отъ идеи, противорѣчащее разумному началу. Идеи суть истинныя причины всего сущаго. Какъ же объяснить изъ полноты бытія идей неполное чувственное бытіе? И вотъ на ряду съ этими двумя порядками сущаго—идеями и явленіями—Платонъ призналъ третье начало—*матерію*. Она и есть то зеркало, та *среда*, въ которой *являются*, отражаются идеи. Самъ Платонъ еще не называлъ это начало тѣмъ философскимъ терминомъ (ὕλη), который былъ упроченъ за нимъ Аристотелемъ. Матерія Платона есть въ противоположность идеѣ—сама неполнота, само *небытіе* (μὴ ὄν). Ее нельзя ни мыслить, ни познавать: все, что мыслится и познается нами, познается чрезъ идеи; матерія же есть противоположность идеѣ, лишена идеи и представляется намъ лишь посредствомъ отвлеченія всякихъ идей. Она понимается нами лишь путемъ какого-то «незаконнорожденнаго разсужденія». На долю ея приходится все отрицательное, все то, что отличаетъ чувственныя вещи, чувственный міръ отъ идей. Поэтому она опредѣляется какъ подклад-

ка, *основа* всего генезиса, всего множества видимыхъ формъ (γενέσεως ὑποδοχή); какъ пассивное начало, *воспринимающее* въ себя различныя формы (πάντα δεχομένη), или наконецъ просто какъ *область* генезиса—*пространство*, въ которое погруженъ чувственный міръ (χώρα).

Такимъ образомъ, въ этомъ понятіи матерія, основа чувственнаго міра, не является намъ ни вещественной, ни тѣлесной. Она невещественна, потому что всякое опредѣленное тѣло или вещество обладаетъ извѣстной формой и качествами,—что необъяснимо безъ присутствія идей. Тѣло обладаетъ фигурой, вещество—общими физическими, химическими и органическими свойствами; вещество въ нашемъ смыслѣ и вещество въ смыслѣ античныхъ стихій есть, по Платону, уже оформленная матерія: по его мнѣнію, стихіи состоятъ изъ правильныхъ геометрическихъ фигуръ, составляющихся изъ равнобедренныхъ треугольниковъ (огонь—изъ пирамидъ, вода—изъ восьмигранниковъ и т. д.). Такимъ образомъ, физическія тѣла отожествляются съ геометрическими. Съ этой точки зрѣнія въ Платоновой теоріи вещества также сказывается крайняя противоположность идеализма—матеріализму: матеріей самихъ тѣлъ является не вещество, не масса, а геометрическое протяженіе. Матерія сама по себѣ не существуетъ никакъ: она не мыслима, не вообразима безъ формы; безвидная, неопредѣленная, недоступная сама по себѣ ни мысли, ни даже «мнѣнію», она принимаетъ въ себя всевозможныя формы, преломляетъ и раздробляетъ ихъ на безконечное множество призраковъ, измѣнчивыя преходящія чувственныя вещи.

Не трудно замѣтить, что матерія Платона является какъ бы соединеніемъ «безпредѣльнаго» (ἄπειρον) пиѳагорейцевъ съ небытіемъ (μὴ ὄν) элейцевъ. Въ противоположность творческой формѣ—идеѣ, которая ее образуетъ, матеріи приписываются лишь чисто отрицательныя опредѣленія: все зло, безпредѣльность, измѣнчивость, ложное множество,—словомъ, все, чѣмъ видимый міръ отличается отъ идеальнаго, все это относится на счетъ матеріи. Такимъ образомъ, въ основаніи Платоновой физики мы находимъ пиѳагорейскій дуализмъ. Но на ряду съ этимъ дуализмомъ Платонъ выставляетъ Сократовъ принципъ *телеологическаго* объясненія природы: исходя изъ верховнаго принципа своей философіи—идеи блага, Платонъ хочетъ изъ него понять природу, объяснить себѣ *смыслъ* всѣхъ вещей. Ибо смыслъ вещей именно и заключается въ ихъ цѣли.

Ученіе о міровой душѣ и мірозданіи.

Капитальной задачей физики Платона является естественный вопросъ, какимъ образомъ идеи осуществляются, воплощаются въ матеріи? И. разрѣшая эту задачу, Платонъ пришелъ къ гипотезѣ позднѣйшихъ пиоагорейцевъ—къ ученію о міровой душѣ, посредствующей между міромъ вѣчно-тожественныхъ идей и видимымъ міромъ генезиса. Какъ сказано, Платонъ съ меньшею любовью обращается къ физическимъ изслѣдованіямъ, чѣмъ къ этическимъ и діалектическимъ. Достовѣрному познанію подлежитъ лишь умопостигаемый міръ, а міръ явленій подлежитъ лишь *мнѣнію* (δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιλήπτόν). Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что между физикой Платона и его идеологіей существуетъ такое же соотношеніе, какъ между второю и первою частью поэмы Парменида, его изложеніемъ «мнѣнія смертныхъ» (τὰ δοκοῦντα, βροτῶν δόξαι) и его ученіемъ о Сущемъ. Разница заключается въ томъ, что Платонъ, какъ мы видѣли, иначе понималъ самое «сущее» и соотвѣтственно тому иначе относился и къ «мнѣнію», и къ чувственному воспріятію: оно занимаетъ *середину* между вѣдѣніемъ и невѣдѣніемъ, какъ міръ занимаетъ середину между бытіемъ и небытіемъ. Поэтому и самое философское умозрѣніе о природѣ, оставляя форму понятія, облекается въ форму конкретнаго представленія, въ форму космогоническаго миѳа. Такимъ взглядомъ Платона на изученіе природы и объясняется полумиѳическій характеръ его «Тимея»—единственнаго діалога, посвященнаго изложенію физики Платона.

Создатель міра—Богъ, вѣчный, благой. Чуждый зависти, онъ по своей благости захотѣлъ создать міръ. возможно лучшій, подобный ему самому [1]). Повидимому, здѣсь является новое начало—Богъ. Мы до сихъ поръ встрѣчались у Платона лишь съ идеями и матеріей, а въ этомъ діалогѣ находимъ новое начало, царящее надъ двумя вышеуказанными. Многіе историки думали, что это лишь миѳическій образъ для *объясненія строенія міра: но на дѣлѣ мы имѣемъ основаніе* думать, что Платонъ признавалъ единаго верховнаго Бога, отожествляя его съ идеей блага, выше которой ничего быть не можетъ, такъ какъ она сама выше бытія, служитъ конечной причиной и первымъ началомъ всего сущаго и не обусловливается никакою иною высшею идеей или началомъ

---

1) Δημιουργὸς ἀγαθός, πατὴρ (Tim. 28 C—29 A), Θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος (Theaet. 176 C), ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι (Resp. II, 379 B)—вотъ какія опредѣленія даетъ ему Платонъ

Но что такое самосущее благо? Платонъ высказываетъ намъ свой взглядъ на него лишь въ поэтическомъ образѣ, уподобляя благо въ мірѣ идей—солнцу въ мірѣ физическомъ. «Какъ солнце есть причина видѣнія, а также причина не только того, что вещи видимы, но и того, что онѣ происходятъ и произрастаютъ, такъ и добро имѣетъ такую силу и красоту, что не только служитъ для души причиной знанія, но даетъ вмѣстѣ истину и сущность тому, что составляетъ предметъ знанія; и какъ солнце само не есть ни видѣніе, ни видимое, но стоитъ выше ихъ, такъ и добро не есть ни знаніе, ни истина, но выше ихъ обоихъ: они же не суть добро, а только причастны идеѣ добра». Такъ что, какъ солнце устрояетъ все въ мірѣ физическомъ, такъ идея блага—въ мірѣ умопостигаемомъ [1]).

Самое созданіе природы описывается слѣдующимъ образомъ: Демургъ (творецъ міра) создалъ душу міра изъ смѣси пребывающаго идеальнаго и дѣлимаго матеріальнаго начала—ταὐτὸν и θάτερον (т.-е. изъ бытія и небытія въ платоновскомъ смыслѣ). Онъ распростеръ эту смѣсь во всѣхъ направленіяхъ, по всему протяженію, которое впослѣдствіи наполнила собою видимая вселенная. Затѣмъ, раздѣливъ ее сообразно основнымъ математическимъ отношеніямъ гармоніи и астрономіи, онъ предобразовалъ въ ней орбиты планетъ и небо неподвижныхъ звѣздъ. Какъ видите,—совершенно фантастическій образъ, въ которомъ духовное смѣшано съ матеріальнымъ и вещественнымъ. Но, если мы постараемся проникнуть въ философскую мысль Платона, заключенную въ этомъ миѳическомъ образѣ, она легко объясняется. Разсматривая вселенную какъ живое, одушевленное существо, составленное изъ матеріализировавшихся, воплотившихся родовъ и видовъ или идей, онъ долженъ былъ логически допустить посредствующее начало между идеями и матеріей, начало, сродное обоимъ этимъ первоначаламъ и какъ бы составленное изъ нихъ. Безъ гипотезы «міровой души» невозможно объяснить воплощенія идей, пріобщенія вещей къ идеямъ, устроенія, образованія вселенной. Въ самомъ дѣлѣ, умопостигаемыя идеи могутъ быть восприняты только разумнымъ существомъ или душою; иначе какъ черезъ ея посредство, какъ объяснить ихъ видимое воплощеніе въ чувственныхъ вещахъ? Далѣе, астрономическія и физическія явленія подчиняются законамъ пиѳагорейской гармоніи, опредѣляются математическими отношеніями; самыя элементарныя тѣла по гипотезѣ Платона опредѣляются геометрическими фигурами. Матерія сама по себѣ не можетъ объяснить этихъ невещественныхъ математическихъ

1) Такъ и мегарцы отождествляли Бога съ абсолютнымъ

отношеній: они должны быть точно также *предзаложены* въ томъ разумномъ началѣ, въ той міровой душѣ, которая обусловливаетъ закономѣрность и цѣлесообразность космическаго строя.

Такимъ образомъ гипотеза міровой души представляется необходимымъ выводомъ, къ которому Платонъ естественно приходитъ какъ изъ разсмотрѣнія природы вещей, сообразно предшествовавшимъ космологическимъ ученіямъ, такъ и изъ разсмотрѣнія самихъ идей въ ихъ отношеніи къ природѣ. Уже пиѳагорейцы признавали душу за гармонію и число, и для Платона міровая душа была совершенной гармоніей и совершеннымъ числомъ, которыя обусловливали математическую правильность міровыхъ явленій.

Существованіе міровой души доказывается, во-первыхъ, отъ идеи совершенства цѣлаго. Богъ создалъ міръ сообразно идеѣ блага, слѣдовательно, осуществилъ во всемъ высшее совершенство, съ которымъ нераздѣльна разумность; но разумность немыслима безъ души, слѣдовательно, немыслимъ безъ души и міръ. Второе доказательство—телеологическое. Оно исходитъ отъ признанія общей разумности въ правильномъ движеніи небесныхъ свѣтилъ и, наконецъ, въ нашемъ собственномъ духѣ. Мы видимъ, что всѣ живыя существа въ мірѣ обладаютъ сознаніемъ: и, какъ тѣла ихъ слагаются изъ частицъ тѣхъ стихій, которыя наполняютъ вселенную, такъ и ихъ разумность предполагаетъ нѣкоторую общую разумную міровую стихію. Наконецъ, третье доказательство, вытекающее изъ разсмотрѣнія природы движенія, подобно тому, которое мы указали у Анаксагора. Начало движенія нематеріально: душа есть начало движенія и источникъ его (ἡ δυναμένη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖν κίνησις) [1]).

Словомъ, душа признается, какъ необходимое посредствующее начало между разумомъ и веществомъ, идеей и матеріей. Душа есть основаніе всякаго разумнаго движенія и тѣхъ образованій, которыя изъ него получаются; она вмѣстѣ съ тѣмъ есть и источникъ всякаго познанія. Соединяя въ себѣ начала идеальное и матеріальное, она познаетъ и то, и другое. Она безтѣлесна и вмѣстѣ съ тѣмъ относится къ матеріальному. Она противополагается безграничному множеству явленій, какъ идеальное единство, безпорядочному движенію—какъ пребывающее начало мѣры, закона, порядка. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она не изъята изъ измѣняющагося множества явленій и движенія, но одушевляетъ міръ. Будучи душою міра, она протяженна и есть причина

---

1) Также въ „Федрѣ"—κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν (245 D). ...μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν (245 E).

движенія. Поэтому во вселенной, въ движеніи небесныхъ тѣлъ соединены однообразіе и измѣненіе, а въ области познанія—усмотрѣніе тожества и различія. Итакъ, міровая душа является у Платона: 1) какъ движущая сила міра, 2) какъ идеальное единство міра, 3) какъ сознаніе міра, 4) какъ совокупность математическихъ отношеній, сообразно которымъ устроенъ міръ, опредѣлено разстояніе и орбиты міровыхъ тѣлъ, 5) какъ начало, чрезъ посредство котораго идеи воплощаются въ матеріи.

Перейдемъ къ подробностямъ «повѣствованія» о мірѣ. Смѣсь, изъ которой была образована міровая душа, раздѣлена была Деміургомъ на двѣ части, изъ которыхъ были образованы два круга,—внѣшній и внутренній, верхній—соотвѣтствующій небу неподвижныхъ звѣздъ, и нижній, соотвѣтствующій сферамъ планетъ.

Небо и планеты движутся силою міровой души и по ея законамъ совершаютъ свои круговыя движенія, размѣренныя гармонически. Движеніе внѣшняго круга, или неба неподвижныхъ звѣздъ, направленное къ западу, есть движеніе вѣчное, всегда одинаковое, и соотвѣтствуетъ той части души, которая образована изъ стихіи высшей; самостоятельное движеніе планетъ представляетъ собою низшую стихію: отсюда зависитъ разнообразіе ихъ орбитъ и скоростей движенія.

Движенію неба соотвѣтствуетъ и познаніе: міръ движется и въ своемъ движеніи познаетъ идеальныя и матеріальныя начала; онъ познаетъ себя самого, вѣчно возвращаясь къ себѣ самому; онъ познаетъ идеальныя, сверхнебесныя начала въ движеніи высшихъ сферъ, въ которыхъ они отражаются, и онъ познаетъ временное, чувственное бытіе, которое заключается въ его низшей области. Какъ человѣческая мысль соотвѣтствуетъ движенію внутреннихъ органовъ человѣка, такъ и совершенная мысль соотвѣтствуетъ совершенному міровому движенію. Міръ есть, такимъ образомъ, блаженное, одушевленное, живое существо.

Въ частности въ космологіи Платона характерно постоянное стремленіе объяснить различныя части мірозданія изъ идеи блага, изъ представленія о благости Творца, который создаетъ міръ по Своему образу, по подобію *идеи блага*, царящей въ мірѣ умопостигаемомъ. Взирая на созданное Имъ живое существо, Богъ захотѣлъ сдѣлать его еще болѣе подобнымъ себѣ и съ этой цѣлью создалъ «подвижный образъ вѣчности»—время. Оно родилось вмѣстѣ съ небомъ, вмѣстѣ съ движеніемъ свѣтилъ и ими всецѣло опредѣляется. Солнце служитъ какъ бы хронометромъ вселенной.

Земля шарообразна, неподвижна и помѣщается въ центрѣ міра. За землей слѣдуетъ сфера, или кругъ, къ которому прикрѣплена луна,

затѣмъ—сферы солнца, пяти планетъ, извѣстныхъ въ древности, и, наконецъ, небо неподвижныхъ звѣздъ [1]). Любопытно объясненіе Платона относительно природы самихъ стихій, изъ которыхъ слагается тѣло міровой души. И здѣсь объясненіе Платона—телеологическое. Чтобы всѣ явленія міра сдѣлать доступными осязанію и зрѣнію, Богъ составилъ міръ изъ земли и огня. Но, такъ какъ эти основныя стихіи взаимно противоположны по своимъ природнымъ свойствамъ, то, чтобы связать ихъ, Богъ переложилъ огонь и землю воздухомъ и водой, съ тою цѣлью, чтобы идеи могли явиться въ вещественномъ мірѣ, воплотиться въ видимыхъ, осязаемыхъ формахъ.

Дальнѣйшія подробности платоновой физики всецѣло заимствованы у пиѳагорейцевъ. Всѣ стихіи образуются изъ прямоугольныхъ треугольниковъ, которые складываются въ правильныя фигуры: изъ правильныхъ пирамидъ образуется огонь, изъ восьмигранниковъ—вода и т. п. Эти стихіи переходятъ другъ въ друга, сталкиваются между собою подъ вліяніемъ движенія. Платонъ признавалъ, что стихіи имѣютъ нѣсколько видовъ, напр., вода текучая отлична отъ воды плавкой (металлы). Впрочемъ, всѣмъ этимъ подробностямъ своей космологіи самъ Платонъ, повидимому, далеко не придавалъ абсолютнаго значенія. Вездѣ, гдѣ только онъ касается «мнимаго» знанія, онъ прибѣгаетъ къ миѳическимъ образамъ (иногда какъ бы намѣренный юморъ), чтобы дать почувствовать противорѣчіе между знаніемъ и дѣйствительностью.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи Платонъ переходитъ къ ученію о происхожденіи живыхъ существъ. Разсматривая мірозданіе, Деміургъ находитъ его все болѣе и болѣе подобнымъ вѣчнымъ образамъ: *міръ есть живое существо, вѣчно блаженное, существующее въ безконечномъ времени, соотвѣтствующее идеѣ жизни*; міръ есть чувственное божество, какъ его называетъ Платонъ [2]). Но для того, чтобы придать созданію полноту, присущую идеальному міру, надо было, чтобы тѣ роды и виды живыхъ существъ, которые Богъ видѣлъ въ вѣчныхъ идеяхъ, явились осуществленными въ дѣйствительности.

Итакъ, для полнаго развитія идеи жизни въ своемъ созданіи Богъ приступилъ къ творенію живыхъ существъ. Ихъ онъ раздѣлилъ на

---

[1]) Ѳеофрастъ сообщаетъ, какъ передаетъ Плутархъ, что подъ конецъ жизни, все болѣе и болѣе приближаясь къ пиѳагорейцамъ, Платонъ признавалъ подобно имъ центральный огонь, отказавшись, такимъ образомъ, отъ своей геоцентрической теоріи.

[2]) Въ концѣ Тимея: наполненный живыми существами міръ есть ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος.

четыре вида сообразно четыремъ стихіямъ, и первыми создалъ огненныя существа—боговъ и демоновъ, которые обладаютъ наибольшимъ совершенствомъ. Это—видимыя нами звѣзды, наполняющія небо. Ихъ Платонъ считалъ одушевленными божественными существами—представленіе, свойственное, какъ мы видѣли, всѣмъ предшествовавшимъ ему философамъ. Затѣмъ были созданы живыя смертныя существа, при чемъ первымъ былъ созданъ человѣкъ.

Ученіе о душѣ.

Деміургъ призвалъ боговъ, чтобы они образовали смертную часть человѣческаго существа, самъ же образовалъ его безсмертную часть—душу По словамъ «Тимея» Творецъ смѣшалъ еще разъ идеальныя и матеріальныя начала въ томъ же сосудѣ, въ которомъ составлена была міровая душа, и сотворилъ изъ этой смѣси, менѣе чистой, чѣмъ прежнія, человѣческія души по числу звѣздъ небесныхъ. Мысль этого образа—та, что индивидуальныя души сродны міровой душѣ. Онѣ суть посредствующія начала между идеей и явленіемъ и, какъ таковыя, образуютъ и одушевляютъ человѣческія тѣла, сообщая имъ разумъ и познаніе. Душа есть жизнь; она настолько причастна идеѣ жизни, что смерть не можетъ войти въ нее; она обладаетъ простотой, единствомъ, чистотой, разумомъ

Души помѣщаются сначала на звѣздахъ, и во время небеснаго круговорота каждая душа созерцаетъ надзвѣздный міръ, исполняясь истиной; затѣмъ онѣ нисходятъ на землю по волѣ Деміурга и воплощаются въ человѣческихъ тѣлахъ [1]). Если во время земной своей жизни душа соблюдаетъ свое божественное происхожденіе и твердо противится влеченіямъ тѣла, то послѣ смерти его она возвращается вновь на свою звѣзду. Въ противномъ случаѣ, оскверненная плотью, она переселяется въ низшія формы; если затѣмъ она не улучшается нравственно, она падаетъ еще ниже, являясь сперва въ тѣлѣ женщины, затѣмъ воплощаясь въ тѣлѣ животныхъ или птицъ [2]). Описаніе этихъ превращеній въ «Тимеѣ» носитъ юмористическій характеръ, и трудно выдѣлить иронію отъ серьезнаго убѣжденія, какъ вообще и въ другихъ мѣстахъ Платона. Ученіе о переселеніи душъ является у Платона и во многихъ другихъ діалогахъ, напр., въ «Фэдрѣ», «Республикѣ», «Фэдонѣ».

---

[1]) При этомъ всѣ первыя души явились въ мужскомъ образѣ.

[2]) Порода животныхъ, въ которыя переселяется душа, зависитъ отъ характера, который былъ у человѣка при жизни.

Другой взглядъ на судьбу души выраженъ въ «Фэдрѣ». Здѣсь Платонъ также приписываетъ душѣ существованіе безначальное; она также живетъ на звѣздахъ. Но вселеніе ея въ тѣло является не слѣдствіемъ воли Деміурга, а результатомъ вины, грѣховнаго паденія души.

Въ человѣческой душѣ съ самаго начала существуютъ два влеченія: 1) къ сродному ей Божественному и вѣчному и 2) къ земному, матеріальному. Эти влеченія борются въ ней, но неразумное желаніе роковымъ образомъ увлекаетъ ее изъ высшихъ сферъ къ земной жизни. Душа сначала воплощается въ человѣческомъ тѣлѣ; затѣмъ, послѣ жизни ея на землѣ, она, въ теченіе 1000 лѣтъ, либо несетъ наказаніе за свои согрѣшенія, за рабство тѣлу, либо вкушаетъ блаженство въ награду за свое воздержаніе. Послѣ трехъ добродѣтельныхъ жизней на землѣ душа возвращается въ небесную сферу, оттуда рокъ черезъ 10.000 лѣтъ снова ниспошлетъ ее на землю. Здѣсь мы опять встрѣчаемся съ исконной пиѳагорейской идеей палингенезіи, періодической вѣчности.

Несмотря на то, что различные діалоги Платона расходятся въ изображеніи будущаго состоянія души, и нѣкоторыя описанія ясно носятъ характеръ притчи, Платонъ отводитъ вопросу о загробномъ существованіи очень важное мѣсто. Одинъ изъ самыхъ прекрасныхъ его діалоговъ «Фэдонъ» посвященъ вопросу о безсмертіи души.

Это ученіе вытекаетъ изъ всей философіи Платона, изъ всего ея духа, и потому доказательства въ пользу безсмертія души, приводимыя Платономъ, весьма разнообразны. Философія и сообразная ей жизнь истиннаго философа есть отрѣшеніе отъ чувственнаго, убѣжденная проповѣдь высшаго, духовнаго міра, какъ несравненно лучшаго, истиннаго, прекраснѣйшаго. Поэтому, Платонъ не могъ и представить, чтобы жизнь духа прекращалась вмѣстѣ съ его удаленіемъ изъ чувственнаго міра, вмѣстѣ со смертью тѣла; онъ въ жизни проповѣдывалъ умираніе, отрѣшеніе отъ плоти, *во имя* сверхчувственнаго блага, во имя безплотной, духовной жизни. Смерть для него была лишь окончательнымъ избавленіемъ отъ золъ, началомъ новой жизни, ступенью, ведущею въ идеальный міръ, въ который онъ вѣрилъ болѣе, чѣмъ въ земную дѣйствительность.

Душа безсмертна, какъ начало движущее и самодвижущееся, посредствующее между тѣломъ и идеями. Съ этой точки зрѣнія безсмертіе души необходимо должно быть признано, ибо иначе распалось бы звено мірозданія. Самодвижущееся начало не можетъ ни быть остановлено въ своемъ движеніи самимъ собою, ни разрушиться чѣмъ-либо внѣшнимъ, ибо въ такомъ случаѣ нарушился бы законъ мірового движенія,

распалось бы небо, уничтожилась бы всякая связь, вся гармонія въ мірѣ. Каждая душа служитъ звеномъ, связью вселенной, подобно душѣ міровой.

Наконецъ, безсмертіе души есть для Платона нравственное требованіе: къ метафизическимъ доказательствамъ примѣшивалась и вѣра въ загробное возмездіе, въ торжество божественной правды. Въ «Горгіи», «Фэдонѣ» и X-й книгѣ «Республики» Платонъ въ поэтическихъ образахъ описываетъ загробный судъ надъ душою.

Далѣе, въ самомъ сознаніи человѣка Платонъ находилъ доказательство вѣчности души. Платонъ признавалъ предсуществованіе души, которое онъ доказывалъ изъ разсмотрѣнія природы человѣческаго знанія. Платонъ училъ, что всякое познаніе есть *припоминаніе*, и иначе оно немыслимо. Знаніе универсально; общія понятія сходства и несходства, тожества, различія, множества, величины и пр., безъ которыхъ мы не можемъ познавать или судить о чемъ-либо, не даются намъ опытомъ, но обусловливаютъ собою всякій возможный опытъ. Мы должны *имѣть* ихъ, чтобы судить о данныхъ предметахъ. То же слѣдуетъ сказать и о всѣхъ истинныхъ общихъ знаніяхъ человѣка. Откуда мы знаемъ общее и безусловное, если нашъ внѣшній опытъ ограниченъ отдѣльными предметами, и если наша душа есть частное, преходящее существо? Истинное знаніе по Платону черпается не изъ внѣшнихъ впечатлѣній, а изнутри души. И душа, которая пріобрѣтаетъ такое знаніе находитъ его въ себѣ самой: если же въ ней пребываетъ истинное знаніе, какъ можетъ она быть временной и преходящей?

Если мы начертимъ геометрическую фигуру передъ человѣкомъ, который не изучалъ геометріи, то мы можемъ уяснить ему геометрическую теорему. Это доказываетъ, что знаніе *потенціально* заключается въ каждомъ человѣкѣ, а раскрытый передъ нами чертежъ напоминаетъ ему объ этомъ знаніи. Это есть то знаніе, которымъ обладали наши души, созерцая идеи въ надзвѣздномъ мірѣ. Имѣя передъ собой смутное подобіе ихъ, мы умственно возсоздаемъ типъ, какъ мы постигали его въ томъ мірѣ,—такимъ путемъ является знаніе. И чувственная красота, и добро человѣческихъ поступковъ, наводя на мысль о высшей красотѣ и благѣ, свидѣтельствуютъ о томъ, что въ насъ таится знаніе вѣчной красоты и правды. Содержаніе знанія вѣчно, а, слѣдовательно, вѣчно и само знаніе, вѣчна и душа, вмѣщающая его въ себѣ. А въ силу рокового круговорота генезиса, предсуществованіе души, ея предвѣчность, служитъ доказательствомъ ея будущей вѣчности. Если загробное существованіе переходитъ въ земное, то и земное переходитъ въ загробное. Другое доказательство основывается на томъ,

что душа по идеѣ своей есть жизнь. Душа относится къ жизни, какъ огонь къ теплу; какъ огонь немыслимъ безъ тепла, такъ и душа немыслима безъ жизни, ибо она есть то, что оживляетъ, даетъ жизнь. Какъ всякая вещь исключаетъ изъ себя свою противоположность, такъ и душа по своему существу отрицаетъ то, что противорѣчитъ всѣмъ ея опредѣленіямъ, т.-е. смерть. Далѣе душа неразрушима по простотѣ своей природы. Все сложное имѣетъ раздѣльное бытіе въ пространствѣ, доступно внѣшнимъ чувствамъ—душа же невидима и неосязаема. Все сложное не имѣетъ собственной жизни, собственнаго движенія, ибо его движеніе механически слагается изъ суммы движеній его элементовъ: душа живетъ и движется отъ себя. Все сложное измѣняется,—душа неизмѣнна. Итакъ, она есть сущность простая, а слѣдовательно, неизмѣнная, неразложимая и неразрушимая.

Переходя къ взглядамъ Платона на составъ души, мы должны замѣтить, что душа у Платона раздѣляется на двѣ части (μέρη): одна — вѣчная, духовная—τὸ θεῖον, другая—тѣлесная, смертная—τὸ θνητόν, которая въ свою очередь распадается на лучшую и худшую часть (отдѣленныя другъ отъ друга грудобрюшной преградой)—человѣческое въ насъ и скотское. Божественная часть—духъ, разумъ (λόγος, νοῦς, τὸ λογιστικόν)—составляетъ сущность человѣческой души; она помѣщается въ головѣ [1]). Вторая часть души—θυμός, мужественная воля, страсть, но страсть благородная; она предназначена самой природой на помощь разуму и склонна подчиняться ему, будучи надѣлена инстинктивнымъ влеченіемъ ко всему доброму и высокому. Наконецъ, третья часть—похоть, желаніе (ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθυμητικόν)—страсть животная, слѣпая, совершенно чуждая разумности; ее мы должны съ помощью θυμός'а держать въ подчиненіи разуму.

Такимъ образомъ и въ психологіи Платона мы находимъ то же тройственное дѣленіе, что въ физикѣ: θυμός посредствуетъ между божественной и животной частью нашего существа.

Этика Платона.

Вся философія Платона носитъ этическій характеръ

Этика Платона разсматриваетъ, во-первыхъ, природу высшаго блага, а затѣмъ осуществленіе этого блага сначала въ дѣятельности единич-

---

[1]) Первоначально божество, согласно мифу Платона, и создало лишь одну голову, которой была дана круглая форма на подобіе мірового тѣла. И только впослѣдствіи было привѣшено къ ней туловище.

наго человѣка (ученіе о добродѣтели) и, наконецъ, въ дѣятельности общества (политика).

Я уже указалъ на тѣ различныя ступени, черезъ которыя прошло развитіе нравственнаго міросозерцанія Платона. Сначала, «наивный эвдемонизмъ», который высказывается въ «Протагорѣ» и согласуется съ ученіемъ Сократа: «благо» (τ' ἀγαθόν), какъ единство добродѣтели и счастья, прекраснаго и полезнаго, добраго и пріятнаго. Затѣмъ— разрывъ съ такимъ наивнымъ эвдемонизмомъ во имя требованій абсолютной морали, которая высказывается въ «Горгіи». Во имя этихъ требованій обличается весь нравственный строй аѳинскаго общества, осудившаго себя въ смерти Сократа. Идеалъ абсолютной объективной правды противополагается чувственнымъ влеченіямъ человѣка; *доброе* противополагается *пріятному*. Вѣра въ конечную гармонію добродѣтели и счастья, правда, остается; но идеалъ абсолютной правды, абсолютнаго добра, приводитъ философа къ признанію иного, сверхчувственнаго міра, обнаженнаго отъ плоти, гдѣ эта правда живетъ и раскрывается въ своей полнотѣ. Въ Горгіи, Ѳеэтетѣ, Фэдонѣ, въ VI и VII книгахъ «Республики» мораль Платона получаетъ аскетическую тенденцію, требуя очищенія души, отрѣшенія отъ міра, отъ чувственной, свѣтской жизни. Высшее благо, идея блага, которая выше всего, находится внѣ міра. Слѣдовательно, и высшая цѣль нравственности находится въ мірѣ сверхчувственномъ; и ее можно достигнуть лишь отреченіемъ отъ всего чувственнаго. Душа получила начало не въ земномъ, а въ высшемъ мірѣ. Жизнь въ чувственномъ тѣлѣ рождаетъ для нея множество всякихъ бѣдствій и золъ. Чувственный міръ есть область несовершенная, полная зла и безпорядка; и задача человѣка— въ томъ, чтобы возвыситься надъ нимъ и всѣми силами души стремиться къ уподобленію Богу, который ни съ чѣмъ злымъ не соприкасается (изъ Ѳеэтета). Въ «Фэдонѣ» Платонъ говоритъ, что высшая задача человѣка заключается въ освобожденіи души отъ всего тѣлеснаго, въ ея сосредоточеніи на себѣ, во внутреннемъ мірѣ умозрѣнія, которое имѣетъ дѣло только съ истиннымъ и вѣчнымъ. Лишь этимъ путемъ душа можетъ возстать изъ своего паденія въ чувственный міръ и возвратиться къ прежнему состоянію. Философія есть очищеніе (κάθαρσις), поскольку она освобождаетъ насъ отъ страстей и желаній и всего болѣе отрѣшаетъ душу отъ тѣла. Но только смерть даетъ намъ окончательное освобожденіе отъ золъ. Здѣсь—явныя аскетическія черты. отреченіе отъ міра, бѣгство отъ мірскихъ интересовъ и заботъ, уподобленіе божеству, умираніе для плоти, которая представляется могилой духа. Стоитъ еще припомнить знаменитое сравненіе земного

бытія съ подземной темницей, и мы получимъ полную картину аскетической проповѣди, впервые явившейся въ Европѣ въ ученіи Платона.

Но этой тенденціей, какъ я уже сказалъ, не исчерпывается этическое ученіе Платона; на ряду съ ней является старая примиряющая эвдемонистическая тенденція, которая сказывается все сильнѣе въ старческихъ произведеніяхъ нашего философа, напр., въ діалогѣ «Филебъ» и въ «Законахъ». Впрочемъ она наблюдается и раньше. Съ одной стороны, въ самой чувственности Платонъ открываетъ эросъ, стремленіе къ идеалу въ вѣчной полнотѣ бытія, въ высшей красотѣ. Съ другой стороны, онъ хранитъ практическую задачу, завѣщанную Сократомъ, задачу реформы, перевоспитанія общества.

Благо не только заключается въ себѣ самомъ, но оно осуществляется и въ дѣйствительности. Оно есть творческое, божественное начало, чуждое зависти, которое, какъ солнце, даетъ всему и свѣтъ и жизнь. Оно есть не только вѣчный идеалъ, но и дѣйствительное благо отдѣльнаго человѣка и общества, дающее имъ счастье или блаженство (εὐδαιμονία). Задача философа, обращающагося не къ богамъ, а къ живымъ людямъ, состоитъ въ томъ, чтобы ихъ въ этомъ убѣдить; онъ долженъ показать, что добрая и прекрасная жизнь есть вмѣстѣ и наиболѣе полезная, и наиболѣе пріятная, и счастливая. Мы видѣли, что философія Сократа носила эвдемонистическій характеръ: онъ, какъ и всѣ послѣдовавшія за нимъ школы, отожествилъ благо съ счастьемъ. То же дѣлаетъ и Платонъ. Въ чемъ же заключается благо человѣка? Заключается ли оно въ наслажденіи или въ разумности человѣка? Разбирая этотъ вопросъ, Платонъ подвергаетъ критикѣ какъ ученіе гедониковъ, такъ и ученіе киниковъ.

Удовольствіе безъ разума не есть совершенное благо, ибо оно незаконно, недостаточно, не довлѣетъ себѣ, не «ἱκανόν». Жизнь, проводимая въ наслажденіяхъ безъ познанія, безъ разума, есть скотская, животная жизнь. Однако и одно обладаніе разумомъ само по себѣ еще не доставляетъ счастья. Безстрастная атараксія киниковъ, какъ состояніе чисто отрицательное, не можетъ никого удовлетворить и, хотя оно и можетъ быть божественно, но не можетъ составлять высшаго предмета человѣческихъ стремленій Итакъ, истинное человѣческое благо— не въ одномъ удовольствіи, но и не въ одной разумности. Всего лучше μικτὸς βίος—жизнь, смѣшанная изъ обоихъ элементовъ. Но который же изъ нихъ долженъ преобладать? Удовольствіе не должно господствовать въ человѣкѣ: оно относится къ матеріальной природѣ, къ области «безграничнаго» (ἄπειρον), взятое само по себѣ, оно постоянно колеблется между недостаткомъ и избыткомъ, оно ненасытно, неустойчиво

и не доставляетъ спокойствія. Разумъ же даетъ мѣру и предѣлъ (πέρας) безграничному, вноситъ порядокъ, законъ и систему, будучи сроденъ высшему верховному разуму, сознанію блага, конечной причинѣ мірозданія. Поэтому разуму должно принадлежать руководительство въ жизни человѣка.

Если удовольствіе есть высшее, безусловное благо, то выйдетъ, что человѣкъ тѣмъ лучше, чѣмъ болѣе онъ наслаждается, а человѣкъ несчастный, хотя и добродѣтельный, долженъ считаться дурнымъ. Далѣе, по ученію гедониковъ, самыя сильныя удовольствія суть физическія, между тѣмъ эти послѣднія нераздѣльно связаны со страданіями и предполагаютъ ихъ. Они возникаютъ посредствомъ удовлетворенія потребностей и имѣютъ отрицательный характеръ прекращенія той или другой мучительной потребности, нужды, того или другого страданія (напр., прекращеніе голода и т. д.). Такія удовольствія, обусловленныя нуждою, страданіемъ, не могутъ быть чѣмъ-либо цѣннымъ сами по себѣ. Это чисто относительныя, нечистыя, смѣшанныя удовольствія, которыя столь же легко обращаются въ свое противоположное, когда наступаетъ пресыщеніе.

Къ числу чистыхъ удовольствій, которыя не смѣшаны со страданіемъ, принадлежатъ удовольствія эстетическія и тѣ, которыя мы почерпаемъ изъ познанія. Наилучшая жизнь состоитъ въ разумномъ соединеніи духовнаго и чувственнаго, въ сочетаніи разума съ удовольствіемъ: *высшее благо есть мѣра.* Платонъ вернулся къ исконному греческому идеалу. Благо обнимаетъ собою все, что прекрасно, совершенно (ἱκανόν, αὔταρκες), въ чемъ осуществляется мѣра—все μέτριον καὶ καίριον, затѣмъ сродное мѣрѣ—разумъ (νοῦς, φρόνησις), познавательную дѣятельность науки, искусства (δόξαι ὀρθαὶ καὶ τέχναι), наконецъ, и часть удовольствій, украшающихъ человѣческую жизнь.

Такимъ образомъ Платонъ приходитъ здѣсь къ иному выводу, чѣмъ въ «Горгіи» и «Федонѣ». Тамъ онъ училъ, что надо искать счастья въ бѣгствѣ отъ міра, а здѣсь является идеаломъ καλοκἀγαθία—мѣра, обусловливающая собою и добродѣтель, и здоровье души, и счастье человѣка. Платонъ возвращается къ эвдемонизму своего «Протагора» и въ «Законахъ», (V, 5—6) проповѣдуетъ добродѣтельную жизнь, какъ наиболѣе пріятную и счастливую. Здѣсь, какъ и въ «Протагорѣ», онъ признаетъ, что правильный расчетъ или вѣрно выведенный балансъ удовольствій и страданій, заключающихся въ отдѣльныхъ образахъ жизни, склоняетъ разумный выборъ въ пользу нравственной, добродѣтельной жизни, какъ жизни наиболѣе пріятной и счастливой. Какъ здоровье есть добродѣтель или доблесть тѣла, такъ добродѣтель есть

здоровье и красота души Поэтому она безусловно желательна сама по себѣ, независимо отъ всякихъ внѣшнихъ побужденій, отъ какихъ бы то ни было наградъ въ этой жизни или будущей—все равно. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она неизбѣжно, по существу своему связана со счастьемъ, и постольку она имѣетъ цѣнность не только для безплотнаго ума или для боговъ, но и для людей. Въ своемъ ученіи о добродѣтели Платонъ сначала слѣдовалъ Сократу, отожествляя ее съ знаніемъ и утверждая единство всѣхъ добродѣтелей. Но потомъ мало-по-малу онъ отклонился отъ Сократа и на ряду съ его философской добродѣтелью сталъ признавать и другую *добродѣтель*, основанную не на знаніи, а на правильномъ представленіи. Уже въ «Менонѣ» Платонъ признаетъ относительную цѣнность такой нефилософской, обычной добродѣтели: она обусловливается правильнымъ воспитаніемъ, вѣрными, хотя и безотчетными принципами, царящими въ душѣ человѣка, его природными склонностями. Въ «Республикѣ» Платонъ признаетъ эту «обычную» добродѣтель на ряду съ совершенной добродѣтелью, которой она предшествуетъ, подобно тому, какъ музыкальное и гимнастическое образованіе предшествуетъ научному. Самый грѣхъ является уже не только слѣдствіемъ невѣжества и заблужденія, но и результатомъ недостатка самообладанія или господства надъ неразумнымъ влеченіемъ смертной части человѣческой души. Въ «Республикѣ» же онъ признаетъ четыре рода добродѣтели, исходя изъ дѣленія души на три части. Во-первыхъ, добродѣтель разума – мудрость (σοφία), посредствомъ которой разумъ господствуетъ въ жизни; она помогаетъ правильно познавать цѣль жизни, подлинное добро и осуществлять его на практикѣ. Добродѣтель воли (θυμὸς) есть мужество (ἀνδρεία), какъ опредѣляетъ его Сократъ. Поддерживая разумъ въ борьбѣ со скорбями и удовольствіями, она подчиняетъ ихъ его рѣшеніямъ, указывающимъ, чего слѣдуетъ бояться и чего не слѣдуетъ. Добродѣтель желательной части души есть умѣренность—σωφροσύνη, безусловное подчиненіе неразумныхъ страстей указаніямъ разума. Наконецъ, общая добродѣтель, гармонически обнимающая собой дѣйствіе всѣхъ трехъ упомянутыхъ добродѣтелей, есть справедливость—δικαιοσύνη, которая состоитъ въ томъ, чтобы каждая часть души исполняла свою задачу—τὰ οἰκεῖα πράττειν—и не выходила изъ ея предѣловъ. Водворившись въ душѣ, справедливость производитъ то, что каждая часть души исполняетъ свое дѣло: разумъ повелѣваетъ, воля осуществляетъ его повелѣнія, страсти подчиняются положеннымъ имъ границамъ. Такое гармоническое, закономѣрное согласіе нашихъ душевныхъ силъ и способностей есть въ одно и то же время благое и счастливое настроеніе человѣ-

ческой души. Добродѣтель есть высшее благо, несправедливость—худшее зло.

Республика Платона

Платонъ признаетъ индивидуальную этику односторонней и недостаточной: она требуетъ восполненія и находитъ его лишь въ этикѣ соціальной. Основные вопросы о благѣ человѣка, о его высшей цѣли, о добродѣтели и справедливости не могутъ быть разрѣшены помимо соціальной этики. Ибо «справедливость» обнимаетъ въ себѣ систему нормальныхъ отношеній человѣка, какъ къ себѣ самому, такъ и къ своимъ ближнимъ, къ обществу, которому онъ принадлежитъ Идея добра и справедливости универсальна, и потому она должна осуществляться не только въ личной жизни человѣка, но и въ общественномъ союзѣ людей. Чтобы понять, что такое справедливость, недостаточно разсматривать ее въ маломъ—въ душѣ отдѣльнаго человѣка; надо читать ее тамъ, гдѣ она начертывается крупными буквами,—въ организованномъ человѣческомъ обществѣ, въ государствѣ, которое не имѣетъ безъ нея истиннаго здоровья. Добродѣтель личная нуждается въ воспитаніи; она должна быть воспитана обществомъ. Но и добродѣтель самого общества также нуждается въ воспитаніи. И, чѣмъ болѣе Платонъ открывалъ недостатковъ въ существующемъ государственномъ строѣ, тѣмъ сильнѣе желалъ онъ его коренной всеобщей реформы. Устройство государства опредѣляется его цѣлью—господствомъ справедливости, высшаго блага. Лишь то государство истинно, достойно этого имени, которое устроено сообразно этой цѣли, основано на ясномъ сознаніи истиннаго идеала. Всякая другая форма, основанная лишь на удовлетвореніи насущныхъ матеріальныхъ потребностей человѣка, не истинна.

Государственный союзъ возникаетъ въ силу естественной необходимости взаимопомощи и взаимозащиты. Общество тѣмъ совершеннѣе, тѣмъ болѣе развито, чѣмъ совершеннѣе развитъ въ немъ принципъ раздѣленія труда, который позволяетъ каждому посвящать себя одной дѣятельности, одному призванію, находя въ дѣятельности другихъ восполненіе своей собственной. Культурное развитіе Аѳинъ, необычайное техническое совершенство, достигнутое ими въ различныхъ сферахъ искусства и промышленности, обусловливается именно этимъ раздѣленіемъ труда. Оно обусловливается самой природой человѣческой дѣятельности, самимъ разнообразіемъ способностей человѣка, и постольку оно представляется *справедливымъ*: всякому свое дѣло, свое призваніе на пользу личную и общую; и каждый долженъ дѣлать свое дѣло,

отправлять свою функцію въ общественномъ организмѣ, не вмѣшиваясь въ посторонніе дѣла и обязанности (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν).

Но въ Аѳинахъ, какъ и въ другихъ греческихъ государствахъ—демократическихъ въ особенности—этотъ принципъ нарушается въ самомъ главномъ изо всѣхъ дѣлъ,—въ самой важной изъ всѣхъ функцій общественнаго организма—въ дѣлѣ управленія государствомъ и въ государственной службѣ, въ которую вмѣшиваются безъ различія ремесленники всякихъ цеховъ, воины, купцы, крупные собственники, иногда простая чернь. Между тѣмъ какъ всякое ремесло или искусство требуетъ спеціальныхъ знаній и подготовки, самое великое «царственное искусство»—βασιλικὴ τέχνη—не требуетъ, повидимому, ни знанія, ни спеціальнаго воспитанія и подготовки: къ нему всякій считаетъ себя призваннымъ, кто только имѣетъ возможность достигнуть власти. Въ однихъ государствахъ власть попадаетъ въ руки богатыхъ, въ другихъ—въ руки бѣдныхъ; и здѣсь и тамъ правящіе классы преслѣдуютъ свои личные интересы, а не благо цѣлаго, котораго они не знаютъ. Съ точки зрѣнія индивидуалистическаго эгоизма, захватъ власти представляется высшимъ благомъ, обезпечивая удовлетвореніе страстей. Но разсмотрѣніе жизни обществъ показываетъ, что борьба классовъ обусловливаетъ разложеніе общественнаго строя, ослабленіе и гибель государства и самихъ правителей, ведя ихъ къ неизбѣжнымъ катастрофамъ. Эта катастрофа естественна, поскольку самый строй государства, противный разуму и природѣ и не направленный къ общему благу, заключаетъ въ себѣ начало разложенія.

Отсюда мысль Платона—образовать и воспитать путемъ соціальной подготовки особое служилое сословіе, правящій классъ, ремесло и призваніе котораго состоитъ *исключительно* въ государственной службѣ—военной и гражданской. Нѣчто подобное онъ видѣлъ въ спартанской аристократіи: военные успѣхи спартанцевъ въ значительной степени объясняются спеціально военнымъ характеромъ и воспитаніемъ этой аристократіи, военной дисциплиной, проникавшей весь ея строй. Но спартанская аристократія все же была политической партіей, которая преслѣдовала свои сословные, родовые и имущественные интересы, господствуя надъ остальными. Правящій классъ Платона не есть привилегированное, а служилое сословіе; чтобы быть совершеннымъ стражемъ общегосударственныхъ интересовъ, оно не должно преслѣдовать никакихъ частныхъ, сословныхъ, семейныхъ или имущественныхъ интересовъ. И весь проектъ философа расчитанъ на то, чтобы уничтожить всякій своекорыстный интересъ въ сословіи

«стражей», путемъ воспитанія и коммунистическаго строя жизни. Съ этой цѣлью онъ прежде всего упраздняетъ въ этомъ классѣ всякую частную собственность—въ отличіе отъ промышленнаго и земледѣльческаго класса. «Стражамъ» запрещено касаться золота и серебра или имѣть что-либо свое: они имѣютъ общій столъ, общія жилища, и, поскольку вся дѣятельность ихъ направлена на общую цѣль охраненія государства отъ внѣшнихъ и внутреннихъ опасностей, низшія сословія—классъ управляемыхъ—доставляютъ имъ все необходимое «Стражи» ведутъ лагерную жизнь, воспитанные въ суровой простотѣ, чуждые всякой роскоши или изнѣженности. Сами женщины подчиняются всецѣло той же дисциплинѣ.

Уничтоживъ частную собственность, Платонъ упраздняетъ и семью, чтобы всецѣло замѣнить и семейные интересы общегосударственными Только при условіи общности женъ и дѣтей достигается совершенное единство гражданъ, единство интересовъ. Только тамъ, гдѣ никто не называетъ ничего «своимъ» или «не своимъ», исчезаютъ алчность, корысть, любостяжаніе, раздоры и тяжбы. Задушевность семейныхъ связей переносится на государство, всеобщее братство дѣлается реальнымъ.

Уничтожая семью въ классѣ «стражей», Платонъ вовсе не предполагаетъ безпорядочнаго полового сожительства. Признавая, что въ совмѣстной жизни мужчинъ и женщинъ, «не съ геометрической, а съ эротической необходимостью», явятся связи, онъ считаетъ нужнымъ подчинить ихъ строгому контролю государства съ цѣлью воспрепятствовать вырожденію военнаго класса. Женщины производятъ дѣтей отъ 20 до 40 лѣтъ, мужчины—отъ 25 до 55; браки устраиваются правителями путемъ тщательнаго искусственнаго подбора брачущихся—съ цѣлью произведенія наилучшихъ дѣтей въ опредѣленномъ числѣ, сообразно потребностямъ πόλις'а. Браки торжественно освящаются въ установленныя празднества—одновременно между всѣми предназначенными въ данный срокъ женихами и невѣстами. Всякій ребенокъ, прижитый внѣ брака, считается незаконнымъ и отвергается. Женщины принадлежатъ не каждому въ отдѣльности, но государству, которое распредѣляетъ женъ и мужей во взаимное временное пользованіе [1]),

---

[1]) За предѣлами 40 лѣтъ для женщинъ и 55 для мужчинъ имъ разрѣшаются половыя отношенія за исключеніемъ кровосмѣшенія между родителями и дѣтьми. Степени родства опредѣляются такъ: всякій ребенокъ, родившійся между 7-мъ и 10-мъ мѣсяцемъ послѣ торжественнаго заключенія брака, считается ребенкомъ всѣхъ тѣхъ мужчинъ и женщинъ, которые тогда вступили въ браки. Повидимому, бракъ заключался на время, а не на всю жизнь; отли-

сортируя браки. Дѣти также должны быть общими, то-есть составлять собственность всего государства. Тотчасъ же послѣ рожденія они отнимаются у матерей и отсылаются въ особое учрежденіе, гдѣ имъ назначаются особыя няньки. При этомъ принимаются всевозможныя предосторожности, чтобы ни отецъ, ни мать не узнали своего сына, но всѣ считали бы другъ друга родственниками, почитая въ старшихъ отцовъ и матерей и признавая въ младшихъ своихъ дѣтей.

Далѣе Платонъ предлагаетъ уничтожить и различіе въ соціальномъ положеніи половъ. Оба пола равно способны къ политической дѣятельности. Такъ въ арміи своего государства онъ допускаетъ амазонокъ и въ оправданіе равенства между мужчинами и женщинами для военной службы приводитъ въ примѣръ охотничьихъ собакъ, которыя безъ различія пола дѣлаютъ свое дѣло. Женщины высшаго класса у Платона не занимаются хозяйствомъ. Чтобы уничтожить семью и частную собственность, надо превратить женщину въ амазонку. Платонъ остается вѣрнымъ себѣ и въ «женскомъ вопросѣ»: онъ уравниваетъ женщинъ съ мужчинами далеко не въ интересѣ женщинъ, а въ интересѣ своего государства, которому подчиняется все.

Главнѣйшая задача государства есть истинное воспитаніе дѣтей. Каждый уже съ дѣтства приготовляется къ своей будущей дѣятельности, будетъ ли онъ причисленъ къ классу философовъ, или воиновъ, или ремесленниковъ. Назначеніе въ то или другое сословіе зависитъ отъ усмотрѣнія и выбора свѣдущихъ правителей. Будущіе правители и попечители подготовляются къ своему призванію обученіемъ математическимъ наукамъ, музыкѣ и гимнастикѣ. Мальчики и дѣвочки получаютъ одинаковое воспитаніе.

Про гражданскія отношенія низшаго класса управляемыхъ, класса земледѣльцевъ, промышленниковъ, Платонъ не говоритъ ничего, предоставляя самимъ правителямъ нормировать эти отношенія. Законы или не нужны при такомъ идеальномъ правительствѣ, или безполезны, такъ какъ помимо его они все равно не проникнутъ въ жизнь. Граждане низшаго класса, которые гораздо численнѣе своихъ «стражей», пользуются частной собственностью; но задача истиннаго правительства состоитъ въ томъ, чтобы препятствовать развитію пауперизма и скопленію капитала въ частныхъ рукахъ, поскольку и то и другое дурно отражается на производствѣ, на развитіи техники и нарушаетъ гармоническое равновѣсіе общества.

чившіеся въ войнѣ пользовались особыми преимуществами: на нихъ чаще падалъ выборъ, и имъ приготовлялось большее число браковъ (Resp. 468 C).

Такимъ путемъ достигается внутреннее органическое единство государственной жизни, котораго Платонъ не находилъ ни въ одномъ изъ греческихъ государствъ, раздираемыхъ борьбою партій, сословныхъ и имущественныхъ интересовъ. Государство должно быть такимъ же внутренно-единымъ цѣлымъ, какъ тѣло живого существа: граждане должны чувствовать себя членами этого тѣла, членами другъ друга, восполняя одинъ другого.

Въ такомъ государственномъ организмѣ и осуществляется *справедливость*. Какъ въ душѣ отдѣльнаго человѣка справедливость заключается въ томъ, чтобы каждая способность исполняла свое назначеніе, соблюдая правильное гармоническое отношеніе къ другимъ способностямъ, такъ точно и въ государствѣ справедливость заключается въ οἰκειοπραγία, то-есть въ томъ, чтобы всякое званіе и сословіе соотвѣтствовало своему назначенію, отправляя свои спеціальныя обязанности. Самъ Платонъ сравниваетъ эти сословія со способностями человѣческой души. И, если каждое званіе имѣетъ свою спеціальную задачу, то справедливость должна одушевлять собою все общество въ его цѣломъ: отъ правителей требуется мудрость, отъ воиновъ—мужество, отъ низшаго класса, посвятившаго себя чисто матеріальной дѣятельности, — воздержаніе и самообладаніе, и отъ всѣхъ—справедливость и самоподчиненіе государству, общему благу (Tim. 18 AB; Resp. 441 CD).

Но каково *идеальное* условіе для осуществленія и сохраненія такого государства? Высшая власть въ немъ должна принадлежать тѣмъ, кто вполнѣ овладѣлъ «царственнымъ искусствомъ», кто ясно сознаетъ идеалъ справедливости, идею добра и способенъ къ ея сознательному, послѣдовательному осуществленію въ обществѣ; къ такому ясному сознанію идеала способны лишь философы, которые поэтому одни могутъ быть истинными политиками. Если философы не сдѣлаются правителями, или правители не обратятся въ философовъ, то не будетъ конца потрясеніямъ и бѣдствіямъ государства Нужны особенныя качества и особенное воспитаніе, чтобы сдѣлать человѣка способнымъ къ истинному управленію гражданами. Но Платонъ считаетъ невѣроятнымъ, чтобы всѣ граждане могли достигать этой ступени: слишкомъ властно царитъ въ людяхъ корысть и сила страстей (τὸ φιλοχρήματον, ἐπιθυμητικόν). Лишь черезъ посредство внѣшней силы масса гражданъ можетъ сдерживаться въ границахъ воздержанія (σωφροσύνη), меньшая часть способна къ совершенному самообладанію, то-есть къ мужеству (ἀνδρεία), и только очень немногіе обладаютъ добродѣтелью разума—мудростью (σοφία).

Такимъ образомъ и въ политикѣ мы находимъ тройственное дѣленіе, аналогичное дѣленію души на три части. Есть люди—ихъ очень мало,—которые способны познавать истину, проводить ее въ личной и общественной жизни; таковы должны быть истинные правители—οἱ ἄρχοντες, γένος βουλευτικόν. Другіе по своей природѣ способны къ самообладанію и мужественной борьбѣ со зломъ, какъ внутри себя, въ сопротивленіи страстямъ и искушеніямъ, такъ и въ общественной дѣятельности; такихъ людей сравнительно больше, и они составляютъ классъ тоже привилегированный —ἐπίκουροι, γένος ἐπικουρικόν, воины и надсмотрщики. Наконецъ, слѣдуютъ земледѣльцы — γεωργοί, γένος χρηματιστικόν, люди, заботящіеся лишь о матеріальныхъ выгодахъ, не могущіе познавать истину и управлять собою; поэтому они должны служить высшимъ классамъ и во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ направляются ими. «Мудрые» должны править неограниченно, «храбрые» должны блюсти за цѣльностью государства, слѣдуя указаніямъ «мудрыхъ»; имъ принадлежитъ исполнительная власть. Наконецъ, третій классъ долженъ безпрекословно имъ повиноваться.

Философы воспитываются съ дѣтства изъ числа наиболѣе способныхъ «стражей», но вступаютъ въ коллегію верховныхъ правителей не ранѣе пятидесятилѣтняго возраста, испытанные до этого времени въ исполненіи общихъ обязанностей стражей—на войнѣ и въ гражданскихъ должностяхъ. Они должны быть тверды въ своихъ нравственныхъ убѣжденіяхъ, умудрены опытомъ и избираются самопополняющеюся коллегіей правителей лишь въ томъ случаѣ, если докажутъ свои способности.

Такова конституція идеальнаго государства, въ которомъ художественно осуществляется идея справедливости. Оно истинно, едино, благодаря нравственной солидарности гражданъ. Его сила и крѣпость—не въ большомъ объемѣ, не въ числѣ гражданъ, которое должно быть ограничено (ибо въ большой массѣ людей идеальный πόλις неосуществимъ); сила Платонова «государства»—именно въ этомъ совершенномъ единствѣ, которое даетъ ему преимущество надъ всѣми дѣйствительными государствами, раздираемыми внутренними раздорами. Одна тысяча «стражей» есть уже самое сильное изо всѣхъ войскъ какъ по своей дисциплинѣ, по своей военной специализаціи и подготовкѣ, такъ и потому, что она всегда найдетъ себѣ союзниковъ, уступая имъ военную добычу или опираясь на какую-либо изъ враждующихъ партій въ непріятельскомъ государствѣ [1]).

---

1) Впрочемъ, Платонъ высказываетъ мысль, что всякая война между греками есть лишь междоусобіе· поэтому идеальное „справедливое государство“ не

Что же представляетъ изъ себя государство Платона? Утопія это, или проектъ? Не забудемъ, что въ глазахъ Платона истинный идеалъ реальнѣе ложной дѣйствительности. Онъ обладаетъ высшею правдой самъ по себѣ, независимо отъ того, осуществленъ ли онъ въ дѣйствительности, или существуетъ только «въ небесахъ»; онъ одинъ естествененъ, вытекая изъ истинной природы человѣка Если дѣйствительныя государства не согласны съ этимъ идеаломъ, тѣмъ хуже для нихъ: заключая въ себѣ нѣчто противное разуму, правдѣ, природѣ человѣка, они осуждены на гибель.

Какія же надежды могъ питать Платонъ на осуществленіе своего государства? Не забудемъ прежде всего, что оно осуществляется не въ народѣ, а въ ограниченномъ греческомъ полисѣ. Отдѣльныя черты его носятъ дорійскій характеръ (строй военно-служилаго класса, спессітіи, подборъ дѣтей, лагерная жизнь, суровый консерватизмъ воспитанія, гимнастика женщинъ и пр.) [1]); при этомъ наиболѣе радикальныя реформы (коммунизмъ) касаются лишь сравнительно небольшого числа гражданъ—«стражей» (желательна всего одна тысяча). Но и эти радикальныя реформы вводятся въ жизнь, въ самую природу стражей, путемъ чревычайно разработанной системы воспитанія, имѣющей по преимуществу эстетическій и нравственно-дисциплинарный характеръ. Единственная надежда на осуществленіе идеала—въ воспитаніи властителя, въ передачѣ власти въ руки философа или философовъ.

Тѣмъ не менѣе идеалъ совершеннаго общества, поглощающаго всѣ частные интересы, имущественные и семейные, правительство философовъ, вѣдающихъ полноту божественной истины, и воиновъ, имъ подчиненныхъ,—весь этотъ планъ истиннаго государства не могъ осуществиться въ греческой жизни, но въ нѣкоторыхъ чертахъ своихъ оказался пророческимъ. Въ средніе вѣка мы находимъ Церковь, проповѣдующую отреченіе отъ міра, монашество, отрекшееся отъ собственности и семьи во имя высшаго божественнаго блага, во имя высшаго небеснаго царствія, въ которомъ всѣ люди суть члены единаго тѣла. Въ средневѣковомъ строѣ Европы мы находимъ и троякое дѣленіе общества, соотвѣтствующее мысли Платона; духовенство, провозгласившее

допускаетъ опустошенія и разрушенія греческихъ городовъ даже во время усобицы, имѣя въ виду ея конечное прекращеніе и умиротвореніе. Подобно Исократу и многимъ другимъ современникамъ, Платонъ мечтаетъ объ объединеніи эллиновъ для совмѣстнаго военнаго предпріятія противъ „варваровъ“ *Рабами* могутъ быть только *варвары*, а не эллины.

[1]) Любопытно сравненіе проекта Платона съ трактатомъ Ксенофонта о Лакедемонскомъ государствѣ.

себя единымъ носителемъ божественной правды, требовавшее безусловнаго подчиненія себѣ свѣтскаго меча. Мѣсто второго класса заняли свѣтскіе владыки, рыцари и князья, сознававшіе себя слугами духовной власти; наконецъ, вся остальная масса народа представляла изъ себя низшій классъ, дѣятельность котораго исчерпывалась торговлей, промышленностью и земледѣліемъ.

Послѣдній періодъ философіи Платона.

Въ послѣдній періодъ своей философской дѣятельности Платонъ значительно отклонился отъ своихъ прежнихъ началъ и сблизился съ пиѳагорейцами какъ въ силу личныхъ симпатій, такъ и въ силу философскихъ побужденій. Свѣдѣнія объ этомъ послѣднемъ періодѣ мы почерпаемъ изъ Аристотеля, который слушалъ Платона въ эту эпоху, и изъ позднѣйшаго сочиненія Платона—«Законы».

Въ метафизикѣ Платона произошли слѣдующія измѣненія: онъ отожествилъ свои идеи съ числами пиѳагорейцевъ и, подобно имъ, призналъ началомъ всего сущаго элементы чиселъ—«единое» и «безпредѣльное». Изъ этихъ началъ образуется не только все чувственное множество, но и самыя идеи, которыя Платонъ призналъ идеальными числами (ἀριθμοὶ νοητοί). Единое (τὸ ἓν) отожествляется съ *сущимъ* и съ *благомъ*, является образующей причиной всѣхъ вещей; безпредѣльное—съ матеріей (ὕλη) и получаетъ всѣ ея отрицательныя свойства. Это—начало раздвоенія, дѣлимости (Платонъ называетъ его также неопредѣленной двоицей—δυὰς ἀόριστος); какъ противоположное первому это—начало отрицанія, множества, несовершенства, зла,—какъ у пиѳагорейцевъ.

Уже ранѣе Платонъ ставилъ математическое познаніе посрединѣ между чувственнымъ и умозрительнымъ; въ то же время онъ признавалъ міровую душу, какъ принципъ всѣхъ математическихъ отношеній, всякой мѣры и пропорціи въ природѣ, посредствующимъ началомъ между идеями и вещами. Теперь онъ пошелъ далѣе: число, какъ начало единства и множества, является ему началомъ всего сущаго, идей и вещей. И его ученики развиваютъ цѣлую систему фантастической ариѳметики. Въ отличіе отъ пиѳагорейцевъ Платонъ различалъ между идеальными числами и числами математическими; послѣднія слагаются, составляются изъ однородныхъ единицъ, между тѣмъ какъ первыя—непроизводны (идеальное «четыре» не есть *сумма* четырехъ отдѣльныхъ единицъ, а нераздѣльная четверица, «идея четырехъ», и т. д.).

Еще большую перемѣну мы находимъ въ политическомъ ученіи «Законовъ». Въ этомъ сочиненіи Платонъ отказывается отъ прежней

несбыточной мечты и стремится примѣниться къ дѣйствительности. Онъ предлагаетъ рядъ законовъ, рядъ мѣръ для реформъ государственной жизни, не нарушающихъ ея дѣйствительныхъ условій. Платонъ по прежнему видитъ въ добродѣтели высшую цѣль государства, по прежнему признаетъ коммунизмъ наиболѣе справедливымъ порядкомъ общественной жизни. Но онъ уже потерялъ надежду на осуществимость правленія философовъ: онъ убѣдился въ томъ, что идеальное государство, въ которомъ нѣтъ ни семьи, ни частной собственности, мыслимо лишь среди боговъ и сыновъ божіихъ (Legg. 739 D). Законы по прежнему должны основываться на разумѣ и знаніи истины; но они должны сообразоваться со страной и народомъ. Платонъ понижаетъ свои требованія; отъ правителей онъ требуетъ лишь мудрости и благоразумія (φρόνησις), а не философіи. Добродѣтель, составляющая цѣль государства, понимается уже въ обыденномъ смыслѣ и должна воспитываться равномѣрно во всѣхъ гражданахъ.

Прежнее строгое дѣленіе на классы уничтожено; полноправные граждане всѣ участвуютъ въ управленіи. Этимъ достигается согласіе и свобода, изгоняется зависть и вражда. Ибо главная цѣль государства — миръ и свободное согласіе. Воинскія добродѣтели, игравшія прежде столь важную роль, занимаютъ самое низшее мѣсто; на ряду съ разумомъ господствуетъ свобода и дружба; вездѣ царитъ пиѳагорейскій идеалъ мѣры и гармоніи. Въ истинной конституціи разумно соединены свобода и порядокъ, демократическіе, аристократическіе и монархическіе принципы. Солонова конституція повліяла отчасти на этотъ поздній проектъ Платона.

Его новое государство есть республика, во главѣ которой стоитъ совѣтъ (βουλή) изъ 360 ежегодно избираемыхъ членовъ, въ важнѣйшихъ случаяхъ (напримѣръ, при изданіи новыхъ законовъ) созывается народное собраніе (ἐκκλησία). Граждане распадаются на четыре имущественныхъ класса, при чемъ цензъ даетъ нѣкоторыя преимущества высшимъ классамъ. Полноправные граждане не занимаются ни земледѣліемъ, ни торговлей, ни ремеслами. Частная собственность регулируется государствомъ, которое даетъ гражданамъ опредѣленные надѣлы, обрабатываемые рабами. Рѣзкія имущественныя различія смягчаются; въ государствѣ не должно быть ни чрезмѣрнаго богатства, ни нищенства. Максимумъ всего въ пять разъ превышаетъ минимумъ имущества. Бракъ и семейная жизнь также подчиняются контролю государства.

Воспитаніе гражданъ остается главнѣйшею задачей государства, которую оно преслѣдуетъ путемъ особыхъ учрежденій, и въ этомъ во-

спитании значительную роль играетъ нравственное образованіе характера, упражненіе воли.

О философіи и діалектикѣ, какъ подготовкѣ къ политической дѣятельности, нѣтъ болѣе рѣчи. Вся научная часть образованія ограничивается математикой и астрономіей. «Двѣ вещи,—говоритъ философъ,—дають твердое основаніе для страха Божія — сознаніе превосходства духа надъ тѣломъ и признаніе того разума, который управляетъ свѣтилами небесными». Мѣсто философіи занимаетъ религія, при чемъ Платонъ предпринимаетъ религіозную реформу въ пиѳагорейскомъ духѣ. Все государственное устройство закладывается на религіозныхъ началахъ. Боги, демоны и герои играютъ самую видную роль. Ими санкціонируются законы, ими стоитъ государство, всѣ части котораго распредѣляются между отдѣльными божествами. Жертвы и богослуженіе составляютъ одно изъ важнѣйшихъ занятій гражданъ. Вѣрованія основываются на законахъ и преданіи, и всякое нарушеніе законовъ есть такое же нечестіе, такой же грѣхъ противъ боговъ, какъ кощунство или святотатство. Религія должна быть очищена отъ безнравственныхъ миѳологическихъ элементовъ; но основы народнаго политеизма остаются незыблемы.

Таковы общія черты этого новаго проекта Платона. Несравненно болѣе умѣренный, чѣмъ проектъ «Республики», онъ является результатомъ компромисса между идеаломъ и той дурною дѣйствительностью, которая оказывается вполнѣ неспособной къ его осуществленію. Поэтому взглядъ на дѣйствительность—еще болѣе мрачный. Платонъ признаетъ на ряду съ разумной, доброй душой и благимъ Богомъ—дѣйствіе злой души во вселенной. Зло въ мірѣ есть общее начало. И какъ все доброе, цѣлесообразное въ природѣ необъяснимо безъ признанія доброй души, благого разума, такъ и присутствіе зла въ мірѣ, злыя стремленія, сопротивленія благу указываютъ на существованіе злой души, злого начала.

Древняя Академія.

Школа, основанная Платономъ, Академія, продолжала существовать и послѣ его смерти, сохраняя прежнюю организацію. Во главѣ ея стоялъ схолархъ—преемникъ умершаго учителя. Ни одинъ изъ академиковъ не обладалъ тѣмъ философскимъ духомъ, который былъ потребенъ не только для новаго развитія платонизма, но даже для истиннаго пониманія Платоновой мысли. Несмотря на значительныя отклоненія, школа застыла на той ступени, на которой оставилъ ее учитель. Въ теоретической философіи академики всѣ были скорѣе пи-

ѳагорейцами, чѣмъ платониками. Въ области нравственной философіи они далеко отошли отъ Сократова радикализма и всего ближе подходили къ тому нравственному ученію, которое мы находимъ въ Филебѣ и Законахъ Таковъ былъ общій характеръ древней Академіи.

Первымъ преемникомъ Платона былъ его племянникъ Спевсиппъ, по смерти котораго управленіе школой перешло къ другому ученику Платона, Ксенократу. Послѣдній пробылъ въ должности схоларха около 25 лѣтъ (339—314) Изъ другихъ непосредственныхъ учениковъ Платона, кромѣ Аристотеля, извѣстнѣйшіе суть: Гераклидъ Понтійскій, Филиппъ Опунтскій, Евдоксъ Книдскій. Всѣ они съ разными оттѣнками и измѣненіями примыкаютъ къ преобразованному пиѳагорейству.

Спевсиппъ нѣсколько выше цѣнилъ значеніе чувственнаго опыта (ἐπιστημονικὴ αἴσθησις), чѣмъ Платонъ. Онъ призналъ нѣкоторую достовѣрность опыта и придавалъ ему большее теоретическое значеніе. Это уже представляетъ собою какъ бы переходъ къ Аристотелю. Впрочемъ, отрывки изъ сочиненій Спевсиппа, сохранившіеся до насъ, отличаются пиѳагорейскимъ характеромъ. Идеи замѣняются числами; основаніемъ всего существующаго является «единое и многое», при чемъ Спевсиппъ отличалъ «единое» и отъ разума и отъ блага, съ которымъ, повидимому, отожествлялъ его Платонъ. Спевсиппъ признавалъ душепереселеніе: въ этикѣ онъ слѣдовалъ позднѣйшему ученію Платона, признавая, что блаженство человѣка обусловливается гармоническимъ развитіемъ его естественныхъ способностей.

Ксенократъ все существующее производилъ изъ единаго и безпредѣльнаго—нечета и четнаго (ἀόριστος δυάς—«двоица» пиѳагорейцевъ). Изъ этихъ началъ возникаютъ идеи, которыя Ксенократъ отожествлялъ съ числами. Ксенократъ, кажется, первый раздѣлилъ философію на діалектику, физику и этику; въ древности онъ былъ извѣстенъ, какъ нравственный философъ. Свои этическіе взгляды, сходные съ воззрѣніями Платона, онъ изложилъ въ многочисленныхъ сочиненіяхъ, которыми въ значительной степени подготовилъ стоическую философію. Душу Ксенократъ считалъ «движущимъ себя числомъ» и училъ о міровой душѣ въ духѣ «Тимея». Онъ вѣрилъ въ душепереселеніе, въ злыхъ и добрыхъ демоновъ, проповѣдывалъ воздержаніе отъ мясной пищи; повидимому, міросозерцаніе его носило религіозно-мистическій характеръ.

Другіе академики, какъ Филиппъ или Эвдоксъ Книдскій, были болѣе математиками и астрономами, чѣмъ философами. Филиппъ училъ, что математика и астрономія даютъ намъ высшее знаніе: онѣ научa-

ютъ правильному представленію о богахъ и истинномъ благочестіи. Онъ признавалъ демоновъ, посредниковъ между міромъ и богами (но миѳологическихъ боговъ онъ отвергалъ) и раздѣлялъ позднѣйшее мнѣніе Платона о злой міровой душѣ. Высшимъ предметомъ умозрѣнія считалъ звѣзды и числа: посредствомъ ихъ душа освобождается отъ земного бытія, дѣлаясь нравственной, и, просвѣтленная, возвращается на небо.

Гераклидъ Понтійскій былъ послѣдователемъ пиѳагорейца Экфанта (о которомъ я выше упомянулъ). Началомъ всего онъ признавалъ тѣлесныя частицы—монады, изъ которыхъ божественный умъ слагаетъ міръ. Подобно Экфанту, Гераклидъ признавалъ суточное обращеніе земли вокругъ своей оси и видѣлъ въ Меркуріи и Венерѣ спутниковъ солнца.

Въ этомъ духѣ продолжалась дѣятельность древней Академіи вплоть до Аркесилая (315—241), который существенно измѣнилъ характеръ ея ученія, преобразивши его въ особаго рода скептицизмъ. На этомъ философѣ и кончается развитіе древней Академіи, ведущей свое начало непосредственно отъ Платона. Мистика, математика, популярная мораль и скептицизмъ,отчаяніе въ возможности разумнаго познанія истины—вотъ что осталось отъ отвлеченнаго идеализма Платона въ средѣ его ближайшихъ учениковъ и преемниковъ.

Аристотель.

Біографія Аристотеля извѣстна намъ изъ сочиненій Діогена Лаэрція, Діонисія Галикарнасскаго и нѣкоторыхъ другихъ писателей.

Аристотель родился въ 384 г. въ Стагирѣ, греческой колоніи, недалеко отъ Аѳона. Отецъ его Никомахъ былъ лейбъ-медикомъ и другомъ македонскаго царя Аминты, отца Филиппа. Такимъ образомъ Аристотель стоялъ уже съ дѣтства въ близкихъ отношеніяхъ съ македонскимъ дворомъ, къ которому Филиппъ пригласилъ его впослѣдствіи для воспитанія наслѣдника престола.

Отецъ философа былъ и первымъ его наставникомъ и, можетъ быть, съ раннихъ лѣтъ развилъ въ сынѣ любовь къ изученію природы. Впрочемъ, мальчикъ рано лишился отца, по смерти котораго объ его воспитаніи заботился нѣкто Проксенъ изъ Атарнеи: на его попеченіи Аристотель находился до 17-лѣтняго возраста. (Впослѣдствіи Аристотель воспиталъ сына этого Проксена—Никанора). Восемнадцати лѣтъ Аристотель прибылъ въ Аѳины, гдѣ и вступилъ въ школу Платона, который въ то время былъ, повидимому, въ Сициліи, при сиракузскомъ дворѣ. Въ его отсутствіи Аристотель слушалъ, вѣ-

роятно, Ксенократа, временно завѣдывавшаго школой. По возвращеніи Платона Аристотель сдѣлался самымъ приверженнымъ ученикомъ его, и ихъ близкія отношенія не прекращались въ теченіе 20 лѣтъ, вплоть до самой смерти Платона. Объ этихъ отношеніяхъ дошло до насъ много анекдотовъ позднѣйшаго времени. Эпикурейцы и эклектики любили разсказывать, что ученикъ часто враждебно относился къ своему учителю, что однажды, въ отсутствіи Ксенократа, Аристотель выгналъ престарѣлаго Платона изъ Академіи и самъ читалъ вмѣсто него, что Платонъ часто обвинялъ своего ученика въ неблагодарности и т. д. Согласно этимъ розсказнямъ, Аристотель вообще отличался крайне самолюбивымъ и насмѣшливымъ характеромъ... Но едва ли можно считать эти сообщенія вѣрными. Противъ нихъ говоритъ, во-первыхъ, уже то обстоятельство, что и послѣ смерти Платона Аристотель не только сохранилъ связи съ его Академіей, но и былъ другомъ Ксенократа, человѣка, по свидѣтельству всѣхъ его современниковъ, въ высшей степени преданнаго Платону, честнаго и нравственнаго, который едва ли бы хорошо отнесся къ Аристотелю, если бы послѣдній недостойно оскорблялъ учителя. Во-вторыхъ, Аристотель во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ открыто причисляетъ себя къ платоникамъ, даже тамъ, гдѣ онъ полемизируетъ съ основными воззрѣніями школы (наши взгляды, аргументы, которые мы приводимъ въ пользу идей, и т. д.,—такъ выражается Аристотель, опровергая эти взгляды и аргументы). Въ Никомаховой этикѣ Аристотель даже высказываетъ, что ему тяжело полемизировать съ своимъ другомъ Платономъ, съ тѣмъ, кого онъ глубоко почитаетъ, но къ этому его принуждаетъ истина, которая ему еще дороже. До насъ дошла еще эпитафія, сочиненная Аристотелемъ, въ которой онъ говоритъ о Платонѣ, какъ о человѣкѣ, котораго порочный недостоинъ даже восхвалять; это—мужъ, показавшій ученіемъ и жизнью — ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ [1]). Всѣ ранніе произведенія Аристотеля (которыя, впрочемъ, не дошли до насъ) носили на себѣ отраженіе сильнаго вліянія Платона; они написаны въ діалогической формѣ, стиль ихъ совершенно другой, чѣмъ въ позднѣйшихъ произведеніяхъ. Наконецъ, самое ученіе (въ частностяхъ) заимствовано у Платона, напр., діалогъ «Эвдемъ» отражалъ вліяніе «Фэдона». Повидимому, преподавательская дѣятельность Аристотеля точно такъ же, какъ и его писательство, началась еще въ Академіи. Такъ, существуетъ извѣстіе, что уже въ Академіи Аристотель преподавалъ и разрабатывалъ риторику.

[1]) Какимъ образомъ человѣкъ становится вмѣстѣ хорошимъ и счастливымъ.

Повидимому, полемика противъ идеологіи Платона также началась еще при его жизни и въ его школѣ. Судя по діалогамъ Платона и въ особенности по его позднѣйшимъ произведеніямъ, онъ самъ, какъ истинный философъ, поощрялъ своихъ «сотоварищей» къ діалектической критикѣ и провѣркѣ самыхъ основаній своего ученія.

Послѣ смерти Платона Аристотель вмѣстѣ съ Ксенократомъ отправился въ Малую Азію къ своему товарищу по школѣ, Гермію, тирану города Атарнея въ Мизіи. Три года спустя, когда Гермій былъ убитъ, Аристотель бѣжалъ въ Митилену, гдѣ женился на племянницѣ (или сестрѣ) убитаго—Пиѳіадѣ. Отсюда онъ вернулся въ Аѳины, гдѣ открылъ школу риторики, соперничая съ Исократомъ. Но эта школа существовала недолго. Въ 342 году Аристотель былъ приглашенъ Филиппомъ къ македонскому двору въ воспитатели къ наслѣднику престола Александру. Здѣсь философъ пробылъ вплоть до азіатскаго похода 336 г. (Аристотель былъ приглашенъ, когда Александру было 13 лѣтъ). Въ продолженіе 3 лѣтъ онъ всецѣло отдался дѣлу воспитанія; затѣмъ, такъ какъ Александру рано пришлось вступить на политическое поприще, ученіе уже не могло носить правильнаго характера; но Аристотель все-таки остался при немъ.

Въ началѣ Аристотель былъ очень хорошъ какъ съ Филиппомъ, такъ и съ Александромъ. Онъ часто заступался передъ македонскимъ царемъ какъ за цѣлые города, такъ и за отдѣльныхъ лицъ; и это заступничество имѣло полный успѣхъ. Такъ, благодаря Аристотелю, Стагира, разрушенная Филиппомъ, была возстановлена. По свидѣтельству Плутарха, Александръ своею любовью къ наукѣ и поэзіи былъ обязанъ Аристотелю, котораго онъ чтилъ какъ отца и впослѣдствіи покровительствовалъ ему и поддерживалъ его во всѣхъ научныхъ изысканіяхъ своими средствами.

Когда начался походъ на Персію, Аристотель вернулся въ 335 году въ Аѳины и основалъ свою школу, Ликей, по сосѣдству съ храмомъ Аполлона Ликейскаго, гдѣ и училъ въ продолженіе 12 лѣтъ *). Къ этой эпохѣ относится самая плодотворная пора дѣятельности Аристотеля, когда онъ создалъ свою школу и написалъ всѣ тѣ произведенія, которыя дошли до насъ.

Школа, которая была основана Аристотелемъ, во многихъ отношеніяхъ подобна предшествовавшей философской школѣ. Повидимому, вліяніе устнаго преподаванія Сократа было очень сильно и въ Акаде-

*) Школа Аристотеля носила также названіе *перипатетической* отъ крытаго перипатоса (колоннады), ее окружавшаго.

ми, и въ Ликеѣ, хотя оно получило здѣсь характеръ научный. Замѣчательно это постоянное умственное общеніе между учителемъ, его «товарищами» и учениками. Вся работа этой школы, которую мы можемъ прослѣдить по сочиненіямъ Аристотеля, носитъ именно такой характеръ совмѣстнаго труда.

Вообще въ тѣ 12 лѣтъ, которыя Аристотель провелъ въ Ликеѣ, имъ было написано такое множество сочиненій, что трудно представить себѣ, чтобы всѣ эти сочиненія, стоившія столь обширныхъ подготовительныхъ работъ и столь основательныя, были результатомъ дѣятельности одного человѣка. Этого и не было на самомъ дѣлѣ. Разсматривая сохранившіяся до насъ сочиненія Аристотеля, мы можемъ придти къ тому выводу, что ему принадлежала лишь редакція ихъ. Слогъ ихъ крайне небреженъ, достоинства изложенія неодинаковы: въ одной главѣ—это образецъ ясности и научности, въ другой—мысль запутана различными ненужными вставками. Многія большія систематическія сочиненія (Метафизика) Аристотеля какъ бы составлены изъ частныхъ изслѣдованій. Повидимому, изслѣдуя какую-либо опредѣленную дисциплину, Аристотель и его «товарищи» и ученики сначала собирали и приводили въ систему, анализировали весь доступный имъ научный матеріалъ, всѣ предшествовавшія наблюденія, гипотезы и теоріи. Каждому систематическому изложенію какой-либо науки предшествовалъ цѣлый рядъ подготовительныхъ изслѣдованій, какъ, напримѣръ, по зоологіи или политикѣ [1]). Составлялись отдѣльные сборники рефератовъ, которые затѣмъ подвергались общей обработкѣ, редактировались Аристотелемъ, а впослѣдствіи послужили основаніемъ для систематическихъ сочиненій.

Отношенія Александра къ Аристотелю, бывшія сначала столь дружественными, потомъ охладились. Каллисѳенъ, любимый племянникъ философа, жившій при македонскомъ дворѣ, поссорился съ царемъ и былъ убитъ имъ. Аристотель былъ очень огорченъ этимъ, а придворные льстецы, которые въ это время уже имѣли вліяніе на царя Александра, воспользовались случаемъ, чтобы оклеветать философа. Впослѣдствіи Аристотеля обвиняли, будто онъ подговорилъ Антипатра дать царю приготовленный имъ ядъ. Но Александръ умеръ вовсе не отъ яда, и его смерти не могъ желать Аристотель. Со смертью Але-

1) Чтобы построить свое ученіе о государствѣ, Аристотель собралъ историческій матеріалъ по государственному устройству 158 греческихъ государствъ. Недавно открытый трактатъ Ἀθηναίων πολιτεία, внесшій такъ много новаго въ наши понятія объ аѳинскомъ строѣ, показываетъ, какъ невознаградима утрата полнаго сборника „политій“.

ксандра онъ во всякомъ случаѣ терялъ покровителя. Дѣйствительно, вспыхнувшая вскорѣ послѣ того Ламійская война (323 г.) поставила Аристотеля, какъ придворнаго македонскаго царя, въ крайне опасное положеніе. Онъ былъ обвиненъ въ безбожіи и долженъ былъ бѣжать изъ Аѳинъ въ Эвбею. Здѣсь онъ и умеръ послѣ продолжительной болѣзни въ 322 году.

О характерѣ Аристотеля намъ извѣстно очень мало. Анекдоты, передаваемые позднѣйшими писателями, недостовѣрны, ибо своимъ происхожденіемъ они обязаны враждѣ позднѣйшихъ философскихъ школъ между собою. О личности Аристотеля мы можемъ судить по его сочиненіямъ. Мы знаемъ, какъ широкъ былъ нравственный кругозоръ этого философа, какъ возвышенны его принципы. Онъ былъ мыслителемъ, который высшей своей цѣлью ставилъ «теорію»—познаніе Божества и познаніе міра. Его сочиненія не носятъ художественнаго, мистическаго характера твореній Платона, а скорѣе характеръ современной научной объективности; это единственный древній писатель съ такимъ направленіемъ. Читая Аристотеля, иногда испытываешь какъ бы свѣтовое впечатлѣніе: такова ослѣпительная ясность и прозрачность его мысли. Великій мастеръ анализа, онъ былъ равно надѣленъ даромъ творческаго построенія и философской интуиціи. Принимая въ расчетъ колоссальную дѣятельность Аристотеля и вмѣстѣ характеръ, духъ его философіи, выносишь то заключеніе, что Аристотель болѣе своихъ предшественниковъ жилъ наукой, жилъ головой. Трудно себѣ представить, чтобы одинъ человѣкъ могъ сдѣлать столь много для всѣхъ отраслей знанія, какъ Аристотель. Благодаря исключительнымъ дарованіямъ, благодаря своему историческому положенію, онъ одинъ сдѣлалъ въ наукѣ больше, чѣмъ многіе вѣка послѣ него. При этомъ Аристотель былъ слабъ здоровьемъ; но онъ напрягъ всѣ свои силы на эту работу мысли. Въ его дошедшихъ до насъ сочиненіяхъ мы не находимъ сердечнаго паѳоса Платона: слогъ сжатъ и блещетъ остроуміемъ, упреки въ насмѣшливости, которые ему дѣлали, повидимому, справедливы; ѣдкія насмѣшки надъ предшествовавшими философами попадаются нерѣдко. Но, судя по его этикѣ, Аристотель умѣлъ понимать дружбу и имѣлъ самый возвышенный взглядъ на всѣ лучшія чувства въ человѣкѣ; онъ сумѣлъ воспитать благородный духъ своего царственнаго воспитанника.

Теперь перейдемъ къ сочиненіямъ философа.

Сочиненія Аристотеля.

Сочиненія Аристотеля не такъ полно и не такъ хорошо сохрани-

лись, какъ сочиненія Платона: до насъ дошла только часть болѣе позднихъ произведеній, а все, что было написано философомъ въ ранній періодъ его дѣятельности, утеряно. Цицеронъ хвалитъ сочиненія этой эпохи за «золотой потокъ краснорѣчія», между тѣмъ какъ дошедшія до насъ произведенія носятъ скорѣе характеръ черновыхъ работъ: настолько небрежно они обработаны.

Согласно преданію (объ этомъ свидѣтельствуетъ Страбонъ), сочиненія Аристотеля перешли по наслѣдству къ его любимому ученику Ѳеофрасту, который передалъ ихъ Нелею. Послѣдній перевезъ пергаментъ въ Троаду, въ городъ Скепсисъ. Тамъ потомки Нелея зарыли пергаменты въ погребъ; всѣ они сильно пострадали и отъ сырости и отъ мышей. Затѣмъ они были проданы въ Аѳины, а отсюда были похищены Суллой и перевезены въ Римъ. Тамъ ихъ издалъ грамматикъ Тираннiонъ при помощи Андроника Родосскаго.

Подъ именемъ Аристотеля до насъ дошло собраніе сочиненій, которое въ существеннѣйшей своей части сводится къ изданію трудовъ Аристотеля, составленному перипатетикомъ Андроникомъ Родосскимъ около 50—60 года до Р. Хр. вмѣстѣ съ грамматикомъ Тираннiономъ. Большая часть этихъ сочиненій и важнѣйшія изъ нихъ несомнѣнно подлинны, хотя нѣкоторыя изъ нихъ, по всей вѣроятности, и не избѣгли позднѣйшихъ вставокъ и поправокъ.

Наряду съ уцѣлѣвшими произведеніями мы знаемъ множество утраченныхъ, подлинныхъ и неподлинныхъ, извѣстныхъ по цитатамъ позднѣйшихъ писателей и по дошедшимъ до насъ спискамъ произведеній Аристотеля. Сохранились списки: Гермиппа [1]), который показываетъ 147 Аристотелевскихъ сочиненій, содержащихъ 400 книгъ; но въ этомъ каталогѣ еще не упомянуто много важнѣйшихъ произведеній, входящихъ въ наше собраніе: этотъ списокъ, повидимому, содержалъ только сочиненія, существовавшія во время его составленія въ александрійской библіотекѣ. Другой, позднѣйшій списокъ, извѣстный отчасти черезъ арабскихъ писателей, былъ составленъ нѣкiимъ Птоломеемъ, который называетъ почти всѣ сочиненія, вошедшія въ наше собраніе и вмѣстѣ съ Андроникомъ даетъ общее число всѣхъ книгъ около 1000. Такъ что мы располагаемъ теперь менѣе, чѣмъ шестою частью.

Сочиненія Аристотеля распадаются на нѣсколько классовъ, при чемъ изъ его діалоговъ, написанныхъ отчасти еще при жизни Платона (какъ, напр., Эвдемъ), до насъ не сохранилось ничего. Такъ какъ

[1]) Александріецъ около 200 года до Р. Хр.; его списокъ передается Дюгеномъ Лаэрціемъ.

дошедшія до насъ сочиненія всѣ относятся къ позднѣйшему періоду дѣятельности философа, когда его система сложилась окончательно, то для насъ не представляетъ особеннаго интереса опредѣленіе порядка ихъ написанія, что было такъ важно при изученіи твореній Платона. Поэтому сочиненія Аристотеля распредѣляютъ на группы по содержанію

Во-первыхъ, рядъ сочиненій по *логикѣ*, которыя въ византійскую эпоху были соединены подъ именемъ ὄργανον; сюда относятся: 1) κατηγορίαι—искаженныя позднѣйшими вставками, 2) περὶ ἑρμηνείας—объ истолкованіи (собственно о сужденіяхъ)—неподлинное сочиненіе; 3) ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα. Первая трактуетъ о заключеніяхъ, вторая—о доказательствахъ; 4) топика-діалектика, т.-е. ученіе о доказательствахъ вѣроятныхъ; послѣдняя 9-я книга ея считается за отдѣльный трактатъ—περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων. Во-вторыхъ, сочиненія по *физикѣ*: 1) Φυσικὴ ἀκρόασις въ 8-ми книгахъ, 2) о небѣ—4 книги, 3) о происхожденіи и уничтоженіи—2 книги, 4) метеорологія—4 книги и 5) цѣлый рядъ мелкихъ сочиненій по физическимъ вопросамъ. Далѣе слѣдуютъ сочиненія *объ органической природѣ*: 1) 9 книгъ зоологіи, 2) о растеніяхъ (περὶ φυτῶν), 3) о частяхъ животныхъ, 4) о передвиженіи животныхъ, 5) о происхожденіи животныхъ, 6) о дыханіи (περὶ πνεύματος), 7) объ ощущеніи, 8) 3 книги о душѣ—*психологія* Аристотеля.

Въ-третьихъ, идутъ *метафизическія сочиненія*. Метафизика [1]) (14 книгъ) состоитъ изъ многихъ различныхъ изслѣдованій, соединенныхъ между собою чисто внѣшнимъ образомъ.

Въ-четвертыхъ, *этическія сочиненія*. Этика Аристотеля дошла въ трехъ спискахъ: 1) Никомахова (по имени сына Аристотеля) въ 10 книгахъ, несомнѣнно подлинная, хотя и съ нѣкоторыми вставками, 2) Эвдемова этика, близкая къ первой и принадлежащая ученику Аристотеля Эвдему, 3) такъ называемая большая этика; она собственно самая краткая изъ всѣхъ трехъ и представляетъ собою извлеченія изъ двухъ вышеупомянутыхъ.

Въ-пятыхъ, *политика* въ 8 книгахъ. Далѣе слѣдуютъ сочиненія по экономикѣ, риторикѣ, трактатъ о поэтическомъ искусствѣ и цѣ-

---

[1]) Слово метафизика имѣетъ случайное происхожденіе и было неизвѣстно Аристотелю. Всѣ сочиненія по „первой философіи“ были помѣщены редакторами сочиненій Аристотеля послѣ его физики—μετὰ τὰ φυσικά. Отсюда терминъ „метафизика“, который встрѣчается впервые въ эпоху Августа у перипатетика Николая Дамаскина.

лый рядъ изслѣдованій по различнымъ вопросамъ. Всѣхъ 1000 книгъ, конечно, я перечислять не буду.

Интересенъ вопросъ, для кого и для какой цѣли назначались эти книги? Онѣ не были изданы самимъ Аристотелемъ. Иные думали, что это—нѣчто въ родѣ студенческихъ записокъ, которыя даже не редактировались учителемъ; другіе, напротивъ, полагаютъ, что Аристотель самъ писалъ свои сочиненія или во всякомъ случаѣ редактировалъ ихъ. Первый взглядъ едва ли вѣренъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, какъ въ XII книгѣ Метафизики, мы имѣемъ дѣло, несомнѣнно, съ черновымъ наброскомъ самого Аристотеля, который пользовался имъ при своихъ чтеніяхъ. (Мы, напр., встрѣчаемся здѣсь съ выраженіями такого рода: «послѣ этого надо сказать, что»—μετὰ ταῦτα ὅτι и т. д). Вообще, если сочиненія Платона являются намъ какъ бы собраніемъ законченныхъ художественныхъ изваяній, произведенія Аристотеля скорѣе вводятъ насъ какъ бы въ мастерскую, въ лабораторію ученаго и мыслителя: въ нихъ все дѣло въ мысли, а не въ формѣ. Отдѣльныя сочиненія представляютъ собою соединеніе отдѣльныхъ изслѣдованій, иногда въ высшей степени тщательно и глубоко разработанныхъ, иногда незаконченныхъ, иногда приведенныхъ лишь во внѣшнюю связь.

Возьмемъ для примѣра Метафизику. Въ ней мы находимъ рядъ различныхъ изслѣдованій. Первая книга заключаетъ въ себѣ общее опредѣленіе метафизической науки и разборъ предшествовавшихъ философій. Третья, четвертая, шестая, седьмая, восьмая и девятая книги составляютъ одно цѣльное изслѣдованіе по основнымъ метафизическимъ вопросамъ. Десятая книга (о единомъ) не связана съ предыдущими. Пятая книга стоитъ отдѣльно, но на нее ссылаются другія сочиненія. Безъ введенія и заключенія она представляетъ изъ себя какъ бы справочный словарь философскихъ терминовъ, который имѣлъ существенное значеніе только въ рукахъ учениковъ. Двѣнадцатая книга—черновой конспектъ, которымъ могъ пользоваться самъ Аристотель. Тринадцатая и четырнадцатая книги разбираютъ ученіе объ идеяхъ и числахъ Платона. Мѣстами отрывки изъ этой книги вписаны въ 9-ю главу первой книги. Очевидно, онѣ были подготовительной работой къ первой книгѣ. Одиннадцатая книга распадается на двѣ части, изъ коихъ первая представляетъ изъ себя краткій конспектъ или эскизъ III, IV и VI книги, а вторая подложную компиляцію физики Аристотеля. Такимъ образомъ вся Метафизика является какъ бы сшитой изъ отрывковъ, часто не имѣющихъ между собою связи, и, очевидно, она не предназначалась для изданія.

При разсмотрѣніи сочиненій Аристотеля достойно вниманія то обстоятельство, что многія сочиненія взаимно ссылаются другъ на друга (напр., аналитика и топика, физика и метафизика), какъ если бы они составляли главы или отдѣлы одного большого сочиненія. Очевидно, что въ изданномъ сочиненіи не можетъ быть ссылокъ на неизданныя, и такъ какъ сочиненія Аристотеля нерѣдко ссылаются другъ на друга, то ясно, что они составляютъ части одного цикла, который не предназначался для публики и былъ обработанъ позднѣйшими издателями. Но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы это были исключительно черновики, ибо отдѣльныя части замѣчательно тщательно отдѣланы. Наконецъ, въ отдѣльныхъ книгахъ Аристотель иногда обращается къ „слушателямъ“, что доказываетъ, что его сочиненія первоначально предназначались для нихъ и лишь впослѣдствіи стали доступны болѣе широкому кругу читателей. Разсматривая эти сочиненія, какъ спеціальное достояніе школы, перипатетики ревностно хранили ихъ, дорожили ими несравненно болѣе, чѣмъ изданными, обнародованными Аристотелемъ сочиненіями, которыя теперь всѣ утрачены.

Такое отношеніе учениковъ уже само по себѣ свидѣтельствуетъ, что сочиненія Аристотеля носятъ на себѣ печать его личной работы. Особенности слога, изложенія, многія ссылки и обороты рѣчи доказываютъ намъ также, что это отнюдь не могли быть простыя записки учениковъ. При всей небрежности, неровности формы содержаніе слишкомъ сложно и разработано, мысль слишкомъ сжата для простыхъ ученыхъ бесѣдъ. Такой превосходный стилистъ, какъ Ѳеофрастъ, несомнѣнно сгладилъ бы шероховатости слога при составленіи лекцій. До насъ дошла посредствомъ Симплиція переписка Эвдема съ Ѳеофрастомъ относительно точнаго текста одного мѣста изъ „физики“. Наконецъ, всѣмъ сочиненіямъ Аристотеля присущъ особый стиль, множество оборотовъ, постоянно повторяющихся, терминологія, чрезвычайно тонко разработанная. На всѣхъ лежитъ печать одной мысли, одного ума.

Теперь мы перейдемъ къ изложенію самой философіи Аристотеля.

Аристотелевская философія. Введеніе.

Философія Аристотеля вытекаетъ изъ Платоновой философіи, такъ же какъ послѣдняя вытекала изъ ученія Сократа. Правда, Аристотель изслѣдуетъ ученія всѣхъ предшествовавшихъ философовъ, какъ и Платонъ; онъ критикуетъ ихъ всѣхъ; но въ своихъ взглядахъ на предшествовавшія ученія онъ большею частью сходится съ Платономъ. Въ нѣко-

торыхъ отношеніяхъ его система есть совершенный платонизмъ, въ другихъ она существенно противоположна этому ученію.

Платонъ и Аристотель оба—философы умозрительные, исходящіе изъ основныхъ началъ Сократа: оба они, несмотря на значительныя различія, въ сущности имѣютъ одинъ и тотъ же взглядъ на самую природу знанія: въ ихъ глазахъ знаніе имѣетъ свое начало въ разумѣ (νοῦς ἀρχὴ ἐπιστήμης), въ понятіяхъ, а не въ ощущеніяхъ. Истинное знаніе есть логическое знаніе, которое достигается посредствомъ изслѣдованія понятій, ихъ образованія и сочетанія. Понятіями постигается дѣйствительное въ вещахъ, ихъ неизмѣнная сущность, ихъ конечное основаніе, всеобщее и необходимое въ нихъ. И эта сущность вещей, то, что въ нихъ истинно и дѣйствительно, заключается въ общихъ началахъ, въ родовыхъ формахъ или видахъ—εἴδη, которые составляютъ содержаніе нашихъ понятій. Такимъ образомъ мы находимъ здѣсь принципіальное согласіе. Философія Аристотеля является точно такъ же, какъ философія Сократа и Платона, наукой понятія. Все единичное, частное сводится индуктивнымъ путемъ къ всеобщимъ понятіямъ.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ особенности Аристотелевой философіи объясняются ея противоположностью платонизму. Платонъ искалъ познанія, истины, красоты въ сверхчувственномъ мірѣ, Аристотель—въ изученіи міра дѣйствительнаго Платонъ противополагаетъ идеи—міру явленій, ложному, призрачному, раздробленному отраженію истины. Аристотель, напротивъ того, признаетъ дѣйствительность міра явленій. Платонъ—философъ идеала, Аристотель—реалистъ, философъ дѣйствительности. Но онъ реалистъ не потому, чтобы онъ отрицалъ идеалъ, а потому, что онъ не противополагаетъ понятія—дѣйствительности, идеи—вещамъ: идеи не противополагаются міру, но осуществляются въ немъ, наполняютъ его. «Сущность вещей не можетъ быть отрѣшена отъ того, чего она есть сущность», говоритъ Аристотель. Вся его полемика противъ Платона основывается на томъ, что идеи, находящіяся въ «умномъ мѣстѣ» за предѣлами дѣйствительности, не объясняютъ вещей, не наполняютъ ихъ, но лишь удваиваютъ, повторяютъ ихъ собою. На самомъ дѣлѣ, если онѣ суть живыя силы, то ими должно опредѣляться всякое движеніе, развитіе, жизнь, все дѣйствительное. Для Аристотеля, какъ и для Платона, общее предшествуетъ частному, опредѣляетъ частное (какъ всякая вещь логически опредѣляется общими признаками и понятіями); но именно поэтому общія формы (эти γένη καὶ εἴδη), соотвѣтствующія нашимъ понятіямъ, суть живыя силы, имѣющія полную дѣйствительность, а не отвлеченный идеалъ, который никогда и

никоимъ образомъ не можетъ осуществиться въ дѣйствительности. Изъ этой особенности основныхъ воззрѣній Аристотеля объясняются и методологическія различія его отъ Платона. Въ своемъ реализмѣ онъ яснѣе различаетъ между теоретическимъ и практическимъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, не полагая непроходимой бездны между дѣйствительностью и идеаломъ, между явленіемъ и понятіями, Аристотель не противополагалъ опыта умозрѣнію; примиреніе опыта и умозрѣнія, ихъ гармоническій синтезъ— вотъ верховный научный принципъ Аристотеля. Поэтому діалектика понятій утрачиваетъ для Аристотеля то верховное метафизическое значеніе, которое она имѣла при Платонѣ. то, что подлежитъ изслѣдованію, объясненію, познанію, что возбуждаетъ въ насъ изумленіе, это— дѣйствительность. Поэтому философія должна познавать эту дѣйствительность и сводить ее къ такимъ началамъ и принципамъ, которые на самомъ дѣлѣ соотвѣтствуютъ ей. И Аристотель стремится къ всесторонпему изслѣдованію данныхъ опыта, къ изученію явленій, прежде чѣмъ восходить къ общимъ началамъ. Въ естествознаніи онъ отвергаетъ законность априорныхъ, діалектическихъ соображеній о природѣ: онъ требуетъ естественно-историческаго изученія (φυσικῶς σκοπεῖν).

Діалектика, или наука о понятіяхъ, превращается у Аристотеля въ логику. Она не есть метафизическая наука о сущемъ, какъ у Платона, а наука о формахъ мышленія и познанія. Вмѣстѣ съ тѣмъ эмпирическое знаніе пріобрѣтаетъ для Аристотеля самостоятельную цѣну.

Философія Аристотеля обыкновенно дѣлится на теоретическую и практическую Самъ Аристотель признавалъ еще одну часть—поэтику, которая имѣетъ предметомъ творческую, производящую дѣятельность. Теоретическая философія въ свою очередь дѣлится на математику, физику и метафизику, практическая—на экономику, этику и политику Вѣроятно, это дѣленіе установлено не самимъ Аристотелемъ, но было принято уже впослѣдствіи въ его школѣ.

Логика Аристотеля.

Аристотель былъ отцомъ логики—науки о формахъ нашего мышленія, какъ познавательной дѣятельности.

Общіе элементы логическаго мышленія суть понятіе, сужденіе и умозаключеніе, которое въ особенности привлекло къ себѣ вниманіе Аристотеля: его теорія силлогизмовъ является существенной частью формальной логики, какъ она преподается еще въ наши дни. Намъ нѣтъ времени подробно останавливаться на этой части аристотелевскаго ученія, какъ это обыкновенно дѣлается въ спеціальномъ курсѣ по логикѣ. Но, если мы сравнимъ, что было въ этой наукѣ сдѣлано Ари-

стотелемъ и что до него, то найдемъ громадный шагъ впередъ. Сократъ открылъ логическіе принципы знанія. Платонъ установилъ дѣленіе (διαίρεσις) понятій, Аристотелю принадлежитъ ученіе о научномъ доказательствѣ.

На умозаключеніи основывается научное доказательство вообще. Наука, какъ это указываетъ уже Платонъ, заключается въ знаніи причинъ, изъ которыхъ объясняется необходимая послѣдовательность, связь явленій; зная причины явленія, мы понимаемъ, почему то или другое событіе необходимо, почему оно не можетъ быть инымъ, чѣмъ оно есть—ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. Поэтому-то всѣ научныя положенія и должны выводиться изъ необходимыхъ посылокъ, путемъ цѣпи посредствующихъ необходимыхъ заключеній, при чемъ ни одно звено не должно быть пропущено. Это и есть ἀπόδειξις—доказательство. То, что извѣстно намъ изъ воспріятій, должно быть понято изъ причинъ, и процессъ научнаго познанія долженъ логически воспроизвести отношеніе между причиной и ея слѣдствіемъ.

Но самое доказательство предполагаетъ нѣкоторыя высшія, общія посылки, которыя не могутъ быть доказаны,—иначе доказательство простиралось бы до безконечности и не имѣло бы твердой точки опоры: это—высшія посылки или начала (ἀρχαί) каждой науки, которыя лежатъ въ ея основаніи, не могутъ быть доказаны. Такія начала познаются разумомъ непосредственно. Къ числу этихъ непосредственныхъ началъ (ἄμεσα) относится законъ противорѣчія, аксіомы (ἀξιώματα) математики. Затѣмъ другія, не подлежащія доказательству начала суть нѣкоторыя обобщенныя данныя опыта, служащія частнымъ основаніемъ отдѣльныхъ наукъ (ἴδιαι ἀρχαί), напримѣръ, сумма астрономическихъ наблюденій (ἀστρολογικὴ ἐμπειρία), служащая основаніемъ для нашихъ астрономическихъ знаній (ἀστρολογικὴ ἀπόδειξις, ἐπιστήμη). Такимъ образомъ все *посредствуемое* знаніе предполагаетъ знаніе *непосредственное* или такое, которое не можетъ быть опосредствовано дедуктивнымъ путемъ. Какъ общія начала, изъ которыхъ исходитъ доказательство, такъ и тѣ фактическія данныя, къ которымъ онѣ прилагаются, должны быть извѣстны намъ безъ доказательства. И какъ явленія познаются нами путемъ воспріятій, такъ и въ нашемъ разумѣ Аристотель признаетъ способность непосредственнаго *усмотрѣнія* общихъ началъ.

На ряду съ доказательствомъ выводнымъ стоитъ индукція—ἡ ἀπο τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθ' ὅλου ἔφοδος. Посредствомъ наведенія могутъ быть добыты общія посылки, изъ которыхъ можетъ исходить научное доказательство. Но индукція приводитъ лишь къ вѣроятности,

а не къ безусловной достовѣрности, ибо для безусловно-доказательной индукціи требовалось бы знаніе всѣхъ единичныхъ случаевъ. Такъ какъ подобное совершенное всеохватывающее наблюденіе всѣхъ частныхъ случаевъ невозможно, то Аристотель иногда, по примѣру Сократа, упрощаетъ индуктивный пріемъ. онъ полагаетъ въ основаніе наведенія нѣкоторыя *предположенія*—ἔνδοξα, имѣющія за себя авторитетъ знаменитыхъ философовъ или большинства, и затѣмъ сравниваетъ, сопоставляетъ ихъ между собою, разбираетъ, критикуетъ эти мнѣнія, чтобы такимъ путемъ добиться положительныхъ результатовъ. Передъ каждымъ изслѣдованіемъ Аристотель указываетъ всѣ трудности вопроса, приводитъ всѣ противоположныя различныя мнѣнія; онъ съ замѣчательнымъ искусствомъ владѣетъ этимъ критическимъ пріемомъ.

Но самое «наведеніе» Аристотеля еще носитъ слѣды своего діалектическаго происхожденія: это еще далеко не то систематическое обобщеніе опыта и наблюденія, которое мы находимъ въ современной индуктивной наукѣ. Техника индукціи выработалась вмѣстѣ съ техникой эксперимента. Античная мысль не настолько освободилась отъ природы, не настолько пріобрѣла независимости отъ внѣшнихъ явленій, чтобы «вопрошать природу» путемъ систематическаго эксперимента. Она болѣе наблюдала, чѣмъ испытывала ее. Аристотель—превосходный наблюдатель, но его наведеніе сводится въ лучшемъ случаѣ лишь къ діалектической провѣркѣ наблюденій.

Такимъ образомъ логика является орудіемъ, которымъ онъ хотѣлъ пользоваться для философскаго познанія. Λογική, логика, какъ ученіе о научномъ познаніи, есть собственно не часть философіи, а ея органъ, какъ впослѣдствіи школа окрестила сочиненія Аристотеля. Но въ основаніи этой чисто формальной логики лежитъ чисто философское представленіе о природѣ человѣческаго познанія. На него то мы и направимъ теперь наше вниманіе.

Истинное познаніе направлено на изслѣдованіе сущности вещей, ихъ общихъ причинъ и общихъ свойствъ. Тотъ истинно знаетъ, кто понимаетъ причины явленій и можетъ предсказать ихъ съ точностью и достовѣрностью. Истину знаетъ тотъ, кто понимаетъ частное изъ общаго, можетъ выводить условное изъ безусловнаго, единичное изъ всеобщаго. Итакъ, знаніе есть знаніе общаго. Но, съ другой стороны, общее познается лишь изъ частнаго, сущность—изъ явленій, причины—изъ дѣйствій. Разъ общее не существуетъ само по себѣ, какъ идеи Платона, а лишь въ частномъ, въ явленіяхъ, то только въ нихъ оно и познается.

Такимъ образомъ, съ одной стороны, совершенно достовѣрная наука есть дедуктивная, выводная. Элементы такого знанія суть умозаключеніе, сужденіе и *понятіе*. Знаніе всецѣло является системой понятій, которыя сочетаются между собою по нѣкоторымъ общимъ логическимъ законамъ, знаніе опредѣляется всецѣло этими логическими законами, а также нѣкоторыми не допускающими доказательства самоочевидными истинами. Значитъ, оно имѣетъ внутри себя свое логическое основаніе, свой чисто-раціональный критерій: источникъ знанія лежитъ не въ ощущеніяхъ, не въ отдѣльныхъ воспріятіяхъ, изъ которыхъ ничто всеобщее не можетъ быть объяснено; источникъ знанія заключается въ самомъ разумѣ («разумъ—начало знанія»), въ способности усматривать общее, мыслить общія понятія.

Но, съ другой стороны, истинное знаніе не только *логично*, *оно положительно*; оно должно соотвѣтствовать дѣйствительности, тому, что есть; оно должно направляться на изученіе дѣйствительнаго, сущаго (въ смыслѣ существующаго). Постольку, слѣдовательно, оно опредѣляется *опытомъ*.

Отсюда возникаетъ философская задача, удовлетворительно не рѣшенная до нашихъ дней. Какъ можетъ наше познаніе удовлетворить этому двоякому требованію? Если знаніе чисто раціонально по своей природѣ, то не должны ли мы стремиться построить науку чисто раціональнымъ путемъ, дедуцируя ее изъ наиболѣе общихъ и отвлеченныхъ понятій разума (какъ дѣлаетъ, напримѣръ, Гегель)? И если знаніе должно быть положительно, то не лежитъ ли его критерій внѣ области чисто логическихъ понятій и отношеній—въ самой эмпирической дѣйствительности или въ опытѣ, какъ это утверждаютъ философы-эмпирики? Въ этой дилеммѣ заключается требованіе согласовать умозрѣніе съ опытомъ. Аристотель учитъ, что нашъ разумъ имѣетъ въ себѣ самомъ начало и основаніе познанія. Знаніе безъ знанія немыслимо: πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προυπαρχούσης γίνεται γνώσεως. (Anal. Post. I, 1). И въ то же время Аристотель признаетъ, что въ человѣкѣ знаніе развивается постепенно изъ ощущенія и опыта, путемъ обобщенія. Какъ выйти изъ этого противорѣчія? Платонъ прибѣгаетъ здѣсь къ своей теоріи воспоминаній. Опытъ не научаетъ, а только напоминаетъ. Но, по особеннымъ причинамъ, о которыхъ я здѣсь не буду распространяться, Аристотель отвергъ ученіе Платона о предсуществованіи душъ, сохранивъ установленныя имъ различія между возможнымъ и дѣйствительнымъ знаніемъ. Человѣкъ *можетъ* знать то, чего онъ въ дѣйствительности еще не знаетъ, въ *возможности* его мысль обнимаетъ все мыслимое. И

эта возможность осуществляется постепенно въ актѣ познавания. Познаваніе происходитъ слѣдующимъ образомъ. Когда мы воспринимаемъ дѣйствительность, наше воспріятіе не есть простое пассивное состояніе, но извѣстная дѣятельность сознанія и разума по поводу того впечатлѣнія, которое производитъ въ душѣ внѣшніе предметы. Аристотель вмѣстѣ съ Платономъ признавалъ, что есть общія отношенія, которыя воспринимаются не ощущеніемъ, а разумомъ. Разумъ обладаетъ способностью непосредственно усматривать, ощущать всеобщее (νοῦς ἐστί πως αἴσθησις τῶν καθόλου). Съ другой стороны, какъ въ самомъ разумѣ есть способность непосредственнаго воспріятія общихъ началъ, такъ и во всѣхъ нашихъ воспріятіяхъ есть логическая дѣятельность, потому что въ моихъ ощущеніяхъ, даже въ частныхъ впечатлѣніяхъ, я воспринимаю иногда нѣкоторыя общія свойства вещей (напр., цвѣтъ, запахъ и проч.).

Когда я ощущаю какую-нибудь вещь, я воспринимаю извѣстную совокупность ея свойствъ (не τόδε—это, а τοιόνδε—нѣчто «такое», напр., красное, жесткое, теплое или холодное). Эти свойства суть нѣчто общее, заключающееся въ данномъ частномъ предметѣ; такъ что ощущеніе наше направляется не только на данный единичный предметъ, но и на то общее, что въ немъ заключается. Я воспринимаю, напр., красный цвѣтъ въ данномъ цвѣткѣ; при воспріятіи ощущеніе задерживается, и отсюда возникаетъ память: предметъ исчезъ, но ощущеніе остается. Я воспринимаю другой цвѣтокъ, подобный первому. Такимъ путемъ черезъ посредство памяти возникаетъ отвлеченіе, образуясь изъ ощущеній Разумъ и при ощущеніи не остается чисто пассивнымъ: ощущеніе является результатомъ самостоятельной психической реакціи на внѣшнее возбужденіе; результатомъ этой же реакціи при послѣдовательномъ повтореніи является память, а черезъ нее—постепенное обобщеніе. Въ памяти остается образъ, воспріятіе повторяется, составляется общій образъ, въ которомъ какъ бы сливаются общія черты всѣхъ отдѣльныхъ воспріятій. Все это происходитъ не безъ участія души. Потомъ душа уже различаетъ предметы по ихъ общимъ свойствамъ. Такимъ образомъ опытъ не есть источникъ знанія, но необходимое условіе познанія. Разумъ постепенно познаетъ всеобщее, доходитъ до понятій, порождая сначала эмпирическое познаніе, затѣмъ искусство, науку и, наконецъ, достигаетъ познанія высшихъ началъ. Такова въ общихъ чертахъ та теорія познанія, путемъ которой Аристотель стремился согласовать эмпиризмъ съ раціонализмомъ: вопросъ объ отношеніи частнаго къ общему и въ умозрѣніи является однимъ изъ основныхъ вопросовъ его метафизики.

Къ логикѣ Аристотеля обыкновенно относятъ также и его ученіе о категоріяхъ, каковыми являются тѣ высшія, наиболѣе общія понятія, при посредствѣ которыхъ мы мыслимъ все остальное.

Уже у Платона есть попытка обозрѣнія общихъ понятій, подъ которыя подходятъ всѣ остальныя. Аристотель также попытался дать перечень тѣхъ общихъ точекъ зрѣнія, понятій и отношеній, безъ которыхъ ничто не мыслится

Этихъ категорій, какъ назвалъ ихъ Аристотель, десять: 1) οὐσία или τί ἐστι, 2) ποσόν, 3) ποιόν, 4) πρός τι, 5) ποῦ, 6) ποτέ, 7) κεῖσθαι, 8) ἔχειν, 9) ποιεῖν, 10) πάσχειν.

Всѣ вещи подходятъ подъ одно изъ этихъ понятій. Это — общій перечень точекъ зрѣній, съ которыхъ нашъ разумъ разсматриваетъ всѣ вещи. Самыя важныя категоріи суть первыя четыре: сущность, количество, качество, отношеніе. Остальныя категоріи суть лишь виды отношеній [1]).

Метафизика Аристотеля, ея предметъ и задачи.

Метафизика есть терминъ, котораго Аристотель не зналъ. Четырнадцать книгъ его метафизики были помѣщены въ собраніи его сочиненій послѣ физики—μετὰ τὰ φυσικά, откуда и произошло названіе той области умозрительной философіи, которой онѣ посвящались: она характеризуется, какъ «за-физическая». Самъ Аристотель называетъ метафизику то «первой философіей», то даже теологіей. Предметомъ «первой философіи» служитъ ученіе о сущемъ, о первыхъ началахъ и причинахъ сущаго; она отличается отъ «второй философіи» или физики, какъ «ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική»—«теорія первыхъ началъ и причинъ». Если всѣ другія науки изслѣдуютъ лишь конкретные виды сущаго, опредѣленныя формы или отношенія его (напр., математика—величины, физика—вещество и движеніе), то «первая философія» разсматриваетъ «сущее, какъ таковое, и то, что относится къ нему, какъ къ сущему» (τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό). Она разсматриваетъ такимъ образомъ самыя общія опредѣленія сущаго, самыя общія начала всего существующаго; она—самая общая наука и вмѣстѣ—самая трудная, такъ какъ здѣсь достигаются крайніе предѣлы отвлеченія.

Всѣ науки имѣютъ дѣло съ различными видами сущаго; но что такое сущее само по себѣ, что такое сущность вещей (τί ἐστιν οὐσία;)?—

[1]) Трактатъ о категоріяхъ, приписываемый Аристотелю, врядъ ли принадлежитъ самому Аристотелю; въ другихъ своихъ произведеніяхъ онъ имѣетъ въ виду, главнымъ образомъ, указанныя четыре первыя категоріи.

Есть ли сущность вещей нѣчто вещественное, какъ думали древнѣйшіе физики, или нѣчто идеальное, какъ утверждаетъ Платонъ? Существуютъ ли только одни тѣла, или же на ряду съ ними слѣдуетъ признать и безтѣлесныя начала? Далѣе, какъ относится познаваемая дѣйствительность къ познающему разуму? Если сущее получаетъ въ нашей познавательной дѣятельности общія опредѣленія, если оно мыслится и познается посредствомъ общихъ понятій, то какъ относятся эти понятія къ познаваемой дѣйствительности, къ единичнымъ вещамъ? Что существуетъ истиннымъ образомъ, чему принадлежитъ подлинное бытіе? Этимъ единичнымъ вещамъ, какъ того хотѣлъ Антисѳенъ, или же тѣмъ общимъ началамъ (τὰ κοινά), которыя мыслимы въ нашихъ родовыхъ или видовыхъ понятіяхъ, тѣмъ идеальнымъ формамъ, о которыхъ говоритъ Платонъ? И, далѣе,—къ чему сводятся эти общія начала? Суть ли они простыя свойства, качества вещей, или реальныя сущности, наподобіе платоновыхъ идей?

Аристотель тщательно анализируетъ философскія проблемы, завѣщанныя предыдущимъ умозрѣніемъ, проблемы объ отношеніи единства ко множеству, о природѣ числа, объ отношеніи сущаго къ измѣняющемуся. Вы помните эту послѣднюю проблему, поставленную еще въ Элейской школѣ: есть только сущее, абсолютно сущее, неизмѣнное, тожественное себѣ; изъ такого понятія о сущемъ не только нельзя понять измѣненія или движенія и множества наблюдаемаго въ природѣ, но, наоборотъ, надо признать и то и другое призрачнымъ, несуществующимъ.

Съ точки зрѣнія идей Платона также нельзя объяснить реальный процессъ всемірной эволюціи. И вотъ Аристотель разрабатываетъ чрезвычайно плодотворное понятіе о двухъ формахъ бытія—возможнаго и дѣйствительнаго, потенціальнаго и актуальнаго (δύναμις и ἐνέργεια); процессъ развитія объясняется какъ результатъ соотношенія потенціальныхъ силъ къ дѣйствующимъ энергіямъ или какъ результатъ перехода отъ потенціальнаго состоянія къ актуальному.

Метафизика Аристотеля не есть результатъ произвольнаго творческаго построенія. И здѣсь, какъ и въ другихъ наукахъ, прежде чѣмъ придти къ какимъ-либо положительнымъ выводамъ, Аристотель наблюдаетъ, обобщаетъ свои наблюденія и анализируетъ ихъ. Его метафизика и есть результатъ систематическаго анализа проблемы греческой философской мысли. Это замѣтно уже съ первой книги этого труда, гдѣ мы находимъ краткій критическій обзоръ предшествовавшей греческой философіи, краткую исторію греческой философіи.

Четыре причины.

Разсматривая своихъ предшественниковъ, Аристотель стремится выяснить, какія самыя общія опредѣленія сущаго они давали. Какъ они понимали сущность вещей, самыя первыя начала и причины всего существующаго? Сначала іонійскіе физики признавали началами всего существующаго то, изъ чего все происходитъ и во что все разрѣшается, или матерію, изъ которой все происходитъ и въ которую все разрѣшается, тотъ субстратъ измѣненія, который остается неизмѣннымъ во всѣхъ видимыхъ измѣненіяхъ—вода Ѳалеса, воздухъ Анаксимена, огонь Гераклита и др. Вскорѣ замѣтили однако, что одной стихіей не обойдешься, изъ единаго однороднаго вещества не объяснишь различія вещей; и вотъ стали признавать множество разнородныхъ матеріальныхъ элементовъ, изъ которыхъ складываются вещи и на которыя онѣ разлагаются—четыре стихіи Эмпедокла, которыя онъ уподоблялъ четыремъ основнымъ краскамъ на палитрѣ художника, гомойомеріи Анаксагора, атомы Демокрита.

Но и этого оказалось мало: изъ одного субстрата вещей, изъ одного матеріала природы столь же мало можно объяснить ихъ дѣйствительное измѣненіе, движеніе, развитіе или возникновеніе ихъ формъ, ихъ родовъ и видовъ. Какъ объяснить данную статую изъ того мрамора или мѣди, изъ которой она сдѣлана, или данный домъ—изъ того лѣса, изъ котораго онъ построенъ. Существуетъ причина измѣненія, которую нельзя отожествлять съ субстратомъ измѣненія: существуетъ лѣсъ; но самъ по себѣ этотъ матеріалъ, какъ таковой, еще не объясняетъ ту движущую силу, которая привела его въ данную форму. Движеніе не сводится къ веществу; оно имѣетъ начало, отличное отъ вещества, отъ матеріала; или, точнѣе, оно имѣетъ нематеріальное начало. Это мы уже видѣли, разбирая ученіе Анаксагора и Демокрита: изъ атомовъ, изъ непроницаемости и плотности атомовъ, изъ ихъ фигуры, изъ геометрическихъ свойствъ тѣлъ, движеніе не объясняется. И вотъ, на ряду съ матеріальнымъ началомъ, греческая философія, еще до Аристотеля, признаетъ нематеріальное начало движенія (ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς или ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως).

Но это еще не все. Разсматривая различные виды причинности, Аристотель находитъ, что есть дѣйствія, которыя обусловливаются не своимъ началомъ, а своимъ концомъ и объясняются только изъ своего конца, составляющаго ихъ цѣль. Если ребенокъ видитъ въ первый разъ рыболова, онъ не понимаетъ, зачѣмъ онъ дѣлаетъ удочку, зачѣмъ онъ идетъ къ водѣ, зачѣмъ онъ насаживаетъ приманку на

крючокъ, бросаетъ его въ воду и сидитъ въ молчаніи у воды, не понимаетъ до тѣхъ поръ, пока дѣйствія рыболова не придутъ къ концу. Всякое разумное человѣческое дѣйствіе объясняется изъ своего конца, изъ своей цѣли. Отсюда новый видъ идеальной или конечной причинности, новый видъ причины — цѣль, τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα—«то, ради чего» совершаются различныя дѣйствія. Этотъ видъ причинности, дѣйствующей по цѣлямъ, или телеологической, конечной причинности, наблюдается, однако, не въ однихъ человѣческихъ дѣйствіяхъ: по цѣлямъ дѣйствуютъ животныя, по цѣлямъ дѣйствуютъ ихъ безсознательные инстинкты; цѣли преслѣдуетъ художникъ, воплощающій свои идеальныя представленія въ данномъ ему матеріалѣ, цѣли преслѣдуетъ и великая безсознательная художница—природа въ своемъ органическомъ творчествѣ. *Проводя эту аналогію, Аристотель постоянно указываетъ, что нельзя разсматривать природу какъ мертвый механизмъ:* въ ней есть причинность, дѣйствующая *по цѣлямъ*,— отсюда понятно и разумное *устройство* природы. Поэтому природа допускаетъ телеологическое объясненіе, подобно тому, какъ отдѣльные органы живыхъ существъ объясняются изъ ихъ цѣли, изъ ихъ назначенія въ общемъ строеніи, въ общей жизни цѣлаго. Наконецъ есть еще одинъ видъ причинъ,- еще одно начало дѣйствительности, которое также не сводится къ матеріи: это начало есть видъ, или форма. Въ самомъ дѣлѣ, изъ матеріи не объясняется форма матеріи, ея видъ или родъ; изъ субстрата измѣненія не объясняется та окончательная форма, которую онъ (субстратъ) получаетъ. Напримѣръ, статуя есть форма мѣди, мѣдь—форма или видъ матеріи. Платонъ, какъ извѣстно, сводилъ всѣ видовыя и родовыя формы вещей, мыслимыхъ въ нашихъ понятіяхъ, *къ идеямъ*, доказывалъ, что роды и виды суть общія начала, которыя не могутъ сводиться къ единичнымъ и преходящимъ чувственнымъ. матеріальнымъ вещамъ. Аристотель также признаетъ роды и виды (γένη καὶ εἴδη) или родовыя и видовыя формы за реальныя и всеобщія начала, опредѣляющія собою индивидуальныя вещи.

Когда мы спрашиваемъ себя, что такое есть данная вещь (τί ἐστι; или τί ἦν τὸ πρᾶγμα τοῦτο;), то въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы опредѣляемъ данную вещь по ея родовой или видовой формѣ, — напр., статуя, столъ, человѣкъ. Эта форма и составляетъ сущность этой вещи—ея τὸ τί ἦν εἶναι, выражаясь терминомъ Аристотеля.

Итакъ, вотъ каковы четыре вида причинъ, которые Аристотель находитъ у предшествовавшихъ ему философовъ.

1. Матеріальная причина (ὕλη, τὸ ὑποκείμενον), которая является субстратомъ всякаго измѣненія, изъ которой возникаютъ всѣ вещи, и въ которую онѣ разрѣшаются; это—первопричина іонійскихъ физиковъ.

2. Та, откуда начало движенія (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), напримѣръ, умъ Анаксагора.

3. Противоположная второй — конецъ движенія или дѣйствія — τὸ οὗ ἕνεκα—«то, ради чего» что-либо совершается, или *благо* Платона (какъ конечная цѣль всякаго генезиса и движенія).

4. Форма, составляющая опредѣленный видъ вещи, сущность, у Аристотеля τὸ τί ἦν εἶναι*) (ср Met. I, 3.).

Разсматривая ученія своихъ предшественниковъ, Аристотель указываетъ, что всѣ они признавали какія-либо изъ только что названныхъ причинъ, при чемъ, по его мнѣнію, главнѣйшимъ недостаткомъ «первой философіи» этихъ предшественниковъ была ихъ односторонность. Они ограничивались отдѣльными видами, отдѣльными родами причинъ, забывая объ остальныхъ. Такъ, древнѣйшіе физики и атомисты все сводили къ матеріальному началу; Анаксагоръ, пришедшій впервые къ ученію о Разумѣ, какъ первомъ двигателѣ, не видитъ въ разумѣ начала конечной причинности. Наконецъ Платонъ въ своемъ противоположеніи формы и матеріи забываетъ производящую, дѣйствующую причинность—«начало движенія».

Критика Платона. Отношеніе общаго къ частному.

Платонъ сводитъ истинныя начала и сущность вещей къ ихъ формѣ, къ ихъ идеальному умопостигаемому виду, или идеѣ.

Аристотель подвергаетъ это ученіе самой рѣзкой критикѣ. Повидимому, онъ совершенно отрицалъ это ученіе, но на самомъ дѣлѣ онъ никогда не могъ совершенно отдѣлаться отъ него и отвергъ его гораздо менѣе, чѣмъ хотѣлъ. Критика идеологіи Платона находится въ XIII и XIV книгѣ «Метафизики» и въ 9-й главѣ I книги ея.

Прежде всего, съ точки зрѣнія Аристотеля, идеи недостаточно доказаны. Доказательства либо слабы, либо противорѣчивы или, наконецъ, доказываютъ больше, чѣмъ надо. Если есть идеи всего, то есть идеи отрицанія (τῶν ἀποφάσεων), идеи относительнаго, гибнущаго

*) Τὸ τί ἦν εἶναι всякой вещи есть ея суть, то, что она есть дѣйствительно, и что постигается разумомъ, какъ ея истинное, подлинное εἶναι; истинное опредѣленіе вещи есть понятіе этой сущности. Τί ἦν употребляется здѣсь, какъ, напр., въ вопросѣ τί ἦν τὸ πρᾶγμα τοῦτο, что это за вещь?

(τῶν φθαρτῶν), такъ что смерть, уничтоженіе, отношеніе (τὰ πρός τι) также имѣютъ свои идеи.

Далѣе, послѣ нѣкоторыхъ несущественныхъ, иногда даже придирчивыхъ замѣчаній, быть можетъ заимствованныхъ у мегариковъ, Аристотель переходитъ къ основному недостатку ученія объ идеяхъ. *Идеи не объясняютъ ни бытія, ни генезиса*, или происхожденія вещей. Идеи не обусловливаютъ собою бытія вещей, потому что онѣ имъ внутренно не присущи. Онѣ находятся за предѣлами міра, «въ умномъ мѣстѣ». Вѣчныя, неподвижныя (ἀκίνητα), онѣ могли бы быть причинами скорѣе покоя и неподвижности, чѣмъ началомъ движенія и генезиса. Безъ дѣйствія какой-либо живой силы единичныя вещи, причастныя идеямъ, не могли бы возникнуть. Платоновой философіи недостаетъ αἰτία, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς («причина, откуда начало измѣненія»), между тѣмъ какъ задача философіи именно и заключается въ познаніи видимаго міра явленій.

Столь же мало способствуютъ идеи *познанію* вещей. Онѣ не могутъ быть ихъ сущностью, разъ онѣ внѣ ихъ, ибо сущность не можетъ быть внѣ того, чего она есть сущность. Предполагая для каждой вещи одноименную съ ней идею, платоники лишь совершенно безполезно удвояютъ предметы. Содержаніе идей совершенно равно содержанію тѣхъ эмпирическихъ вещей, коихъ онѣ суть идеи: онѣ только тѣмъ и отличаются, что онѣ вѣчны, а вещи скоропреходящи. Понятія въ родѣ «лошадь въ себѣ», «человѣкъ въ себѣ» суть лишь αἰσθητὰ ἀίδια—апоѳеоза чувственныхъ вещей, перенесеніе ихъ въ область вѣчнаго бытія; это—нѣчто въ родѣ греческихъ боговъ, безсмертныхъ бого-человѣковъ.

На такихъ основаніяхъ Аристотель опровергаетъ ученіе Платона о томъ, что умопостигаемая сущность вещей имѣетъ бытіе, отличное отъ единичныхъ чувственныхъ предметовъ. Критика, повидимому, сильная и сокрушительная; но оказывается, что Аристотель даетъ одной рукой то, что разрушаетъ другой.

По мнѣнію Аристотеля, Платонъ справедливо признаетъ реальность общаго, универсальнаго. Аристотель совершенно сходится съ нимъ въ этомъ отношеніи. Безъ допущенія εἶδη, т.-е. общихъ видовыхъ и родовыхъ началъ или идей, опредѣляющихъ собою всѣ вещи, ихъ нельзя было бы *понимать*. Если бы не было ничего общаго, ничего «единаго о многомъ» (ἓν κατὰ πολλῶν), то не было бы знанія: ибо знаніе направляется на общее и не можетъ охватывать совокупности вещей въ отдѣльности. Если бы не было ничего общаго, объемлю-

щаго частное, то возможно было бы только ощущеніе, а не знаніе, не понятіе

Далѣе, не было бы ничего вѣчнаго и неподвижнаго. Не было бы различій: ибо всѣ различія вещей опредѣляются ихъ свойствами. а свойства суть нѣчто общее; не было бы родовъ и видовъ, которые суть нѣчто дѣйствительное.

Стало быть, есть нѣчто «единое во многомъ»: есть универсальныя родовыя понятія, относящіяся ко многимъ единичнымъ предметамъ, имѣющія реальное бытіе, дѣйствительное основаніе. Но ихъ не слѣдуетъ *раздѣлять* χωρίζειν, χωριστὸν ποιεῖν отъ вещей: «единое во многомъ», ἓν κατὰ πολλῶν, не слѣдуетъ превращать въ ἓν παρὰ τὰ πολλὰ («единое отдѣльно отъ многаго»), какъ это дѣлаетъ Платонъ съ идеями.

Немыслимо, чтобы сущность была внѣ того, чего она есть сущность. Нѣтъ человѣка внѣ людей; но видъ (εἶδος)—внутренно присущъ вещамъ (ἐνυπάρχει), какъ та форма (μορφή), которая дѣлаетъ каждую вещь тѣмъ, что она есть. Итакъ, спрашивается, что же есть сущность? Она не есть отвлеченное понятіе, не есть что-либо общее (κοινόν, κοινῇ κατηγορούμενον) То, что присуще многому, что сказывается о многомъ, не есть вещь или сущность. Сущность (οὐσία) есть лишь индивидуальное существо—τόδε τι, καθ' ἕκαστον, не человѣчество, а человѣкъ—ὅδε ὁ ἄνθρωπος Слѣдовательно, сущность есть то, что не можетъ сказываться о какомъ-либо другомъ подлежащемъ, но то реальное подлежащее, о которомъ все сказывается.

Но тутъ-то и возникаетъ самая большая трудность—πασῶν χαλεπωτάτη ἀπορία. Если существуютъ только единичныя вещи, то какъ можно ихъ познавать или правильно мыслить въ нашихъ общихъ понятіяхъ? Вѣдь знаніе направляется не на единичное, а на общее. На вопросъ, «что такое это за вещь»—τί ἐστι или τί ἦν τὸ πρᾶγμα τοῦτο—я по необходимости даю общее опредѣленіе. Аристотель слѣдующимъ образомъ рѣшаетъ этотъ вопросъ: сущность вещи въ самой ея индивидуальности опредѣляется общимъ видомъ или формой, которая въ ней воплощается Сущность вещи есть данная форма въ данной матеріи, τὸ σύνολον, сочетаніе матеріи и формы—οὐσία οὕτως ὡς συνθέτη; сущность вещи есть внутренно присущая ей видовая форма—ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν (Met. VII, 11, 1037$_a$ 29).

Здѣсь міросозерцаніе Аристотеля рѣзко отличается отъ платоновскаго: *подобно Платону онъ признаетъ общія начала, но видитъ ихъ реализацію лишь въ единичныхъ вещахъ.* Однако онъ не становится на сторону киниковъ, утверждавшихъ, что общія начала суть

лишь наши субъективныя понятія,—слова, которымъ въ дѣйствительности ничто не соотвѣтствуетъ; *онъ признаетъ, что общія начала, общія формы существуютъ, но не отдѣльно отъ вещей, а въ самихъ вещахъ, въ самой конкретной дѣйствительности* Поэтому Аристотель допускаетъ возможность познанія лишь въ формѣ общихъ понятій и ставитъ задачей научнаго изслѣдованія раскрытіе общихъ законовъ въ индивидуальныхъ явленіяхъ. Такъ онъ учитъ во всемъ: не даромъ онъ является творцомъ сравнительной анатоміи: онъ старается открыть единство формъ въ разнообразіи индивидуумовъ.

Аристотель видитъ капитальную проблему философіи въ отношеніи общихъ понятій къ вещамъ. Что такое роды и виды, и какъ они относятся къ индивиду, къ единичному существу или единичной вещи? Онъ превосходно сознаетъ трудности этой проблемы и намѣчаетъ свой путь къ ея рѣшенію. Безформенная вещь не есть вещь, а развѣ лишь «вещество», т.-е. «матеріалъ» (ὕλη) или возможность вещи; отвлеченная форма или родовое понятіе также не есть дѣйствительная вещь, дѣйствительное существо, или сущность (οὐσία). Дѣйствительная вещь есть конкретная, воплощенная форма; она есть цѣлое, состоящее изъ матеріи и формы. Но такимъ образомъ оказывается, что простыхъ сущностей нѣтъ, что каждая дѣйствительная сущность есть нѣчто *сложное* и притомъ нѣчто сложное по самому понятію своему. Это у Аристотеля не продумано до конца, и отсюда— множество противорѣчій его метафизики, необычайная запутанность нѣкоторыхъ основныхъ ея понятій. При всемъ отличіи своемъ отъ Платона, онъ не можетъ вполнѣ порвать связи съ его ученіемъ объ универсальныхъ сущностяхъ—идеяхъ; и это противорѣчіе сказывается въ его онтологіи.

Если мы возьмемъ Index Aristotelicus Боница, это драгоцѣннѣйшее пособіе при изученіи Аристотеля, и откроемъ его на словѣ «οὐσία», то увидимъ, въ сколь различныхъ смыслахъ употреблялъ Аристотель это слово:

1. οὐσία опредѣляется у него какъ ὑποκείμενον ἔσχατον, то подлежащее, которое ни о чемъ не сказывается, но о которомъ сказывается все остальное: только единичная субстанція, единичное существо есть сущность (τὸ καθ' ἕκαστον ἡ οὐσία... τῶν καθόλου λεγομένων οὐδεν οὐσία).

2. Тѣмъ не менѣе сущностями называются въ извѣстномъ смыслѣ также виды и роды, поскольку видомъ и родомъ опредѣляется существо вещи—то, что она есть (τὸ τί ἐστι); Аристотель даже зоветъ роды и виды «вторичными сущностями» (δεύτεραι οὐσίαι).

3. Есть тексты, гдѣ сущность или οὐσία сближается съ матеріальнымъ субстратомъ, а иногда—съ элементарными тѣлами (стихіями), напр. огнемъ, водой и пр.

4. Наконецъ, οὐσία опредѣляется, какъ сложное цѣлое (οὐσία ἐστὶ ἥτε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων), состоящее изъ сочетанія матеріи и формы.

Сбивчивости въ этихъ понятіяхъ не избѣгъ, слѣдовательно, и Аристотель; но заслуга его состоитъ въ томъ, что, несмотря на это, онъ ясно сознадъ философскую антиномію между общимъ и частнымъ, занимавшую и до, и послѣ него столь многихъ мыслителей. Сбивчивость понятія сущности объясняется тѣми противоположными тенденціями, которыя Аристотель пытался въ немъ совмѣстить и согласовать.

Ученіе о формѣ и матеріи, энергіи и потенціи.

Такимъ образомъ, Аристотель, оспаривая отвлеченный идеализмъ Платона, не отказался отъ его основныхъ началъ, а лишь стремился преобразовать его и сдѣлать его болѣе конкретнымъ. Для Платона всѣ основныя начала сводились къ формѣ и матеріи, чисто пассивной, лишь образуемой формою; то же мы находимъ и у Аристотеля. Здѣсь—тотъ же обще-греческій дуализмъ, начало котораго мы видѣли уже въ пиѳагорействѣ. Собственно метафизика Аристотеля въ значительной части есть ученіе объ отношеніи между формой и матеріей. Но къ вопросу объ отношеніи матеріи и формы Аристотель пытается подойти съ другой стороны въ своемъ ученіи объ *энергіи и потенціи.*

Всякое измѣненіе предполагаетъ, во-первыхъ, нѣчто измѣняющееся, пребывающій субстратъ измѣненія (ὑποκείμενον), который становится чѣмъ-либо, пріобрѣтаетъ новыя свойства. Во-вторыхъ, измѣненіе предполагаетъ тѣ или другія свойства, пріобрѣтаемыя измѣняющимся предметомъ. Такъ, напр., мѣдь дѣлается статуей, человѣкъ изъ необразованнаго становится образованнымъ. Тутъ онъ переходитъ изъ одного состоянія къ другому—противоположному; но въ основаніи измѣненія лежитъ нѣчто неизмѣнное, пребывающее. Измѣненіе предполагаетъ данный субстратъ или матеріалъ (мѣдь) и опредѣленную форму (статуя), которую онъ пріобрѣтаетъ.

Итакъ, должно быть два начала—ὕλη матеріалъ и μορφή—форма, въ которую отливается эта ὕλη. Къ этому сводится и вопросъ о возможности генезиса. Я уже говорилъ, въ чемъ заключалось тутъ затрудненіе для досократовской физики. Вещи не могли произойти ни изъ бытія, ибо бытіе неизмѣнно, ни изъ небытія, ибо его нѣтъ. Слѣдо-

вательно, все происходитъ изъ относительнаго бытія или относительнаго небытія. Образованный человѣкъ происходитъ не изъ совершеннаго идіота и не изъ совершенно образованнаго, а изъ мало образованнаго, изъ *способнаго* къ образованію. Все, что становится, происходитъ изъ того, что существовало въ нѣкоторомъ отношеніи и въ нѣкоторомъ отношеніи не существовало: существовало въ *способности*, въ возможности и не существовало въ дѣйствительности.

Всякій генезисъ есть переходъ отъ возможнаго къ дѣйствительному; онъ предполагаетъ эти два понятія. Поэтому генезисъ вообще, міровой процессъ генезиса предполагаетъ, съ одной стороны, измѣняющійся, становящійся субстратъ, какъ чистую *возможность*, потенцію всякаго измѣненія, потенцію, которая сама по себѣ не имѣетъ никакой опредѣленной дѣйствительности; а съ другой стороны онъ предполагаетъ дѣйствующую энергію, полную идеальную дѣйствительность.

Эти два понятія—возможнаго или потенціальнаго (δύναμις) и дѣйствительнаго или актуальнаго (ἐνέργεια)—суть основныя понятія аристотелевской философіи и проходятъ черезъ всю послѣдующую метафизику Лишь съ помощью этихъ двухъ понятій Аристотель думалъ выйти изъ затруднительнаго положенія въ вопросѣ о генезисѣ. *Дѣйствительное*, какъ форма Платона, и *возможное*, какъ матерія, суть предѣлы генезиса.

Все, что происходитъ, происходитъ изъ своего противоположнаго (ср. «Фэдонъ»); при этомъ, однако, не противоположное свойство переходитъ въ свое противоположное, но совершается переходъ отъ одного состоянія къ другому; слѣдовательно, долженъ быть нѣкоторый субстратъ измѣненія и притомъ такой, который никогда не произошелъ и самъ по себѣ неизмѣненъ. Такова матерія, которая измѣняется и принимаетъ всевозможныя формы и свойства, но которая сама по себѣ неизмѣнна. Сама по себѣ она не обладаетъ формами и не имѣетъ никакихъ свойствъ. Она есть неопредѣленная *возможность* измѣненія. Форма, напротивъ того, есть то, что опредѣляетъ собою матерію, даетъ ей опредѣленный, *дѣйствительный* видъ и свойства.

Представимъ себѣ процессъ развитія совершенно закончившимся, представимъ себѣ, что цѣль генезиса достигнута, что данное измѣняющееся существо вполнѣ восприняло свою форму, которая прежде заключалась въ немъ лишь потенціально,—форма является осуществленной въ дѣйствительности, она совпадаетъ съ дѣйствительностью и есть дѣйствительное (ἐνέργεια, ἐντελέχεια, ἐντελεχείᾳ ὄν). Матерія, напротивъ того, сама по себѣ еще не есть то, что изъ нея впослѣд-

ствіи становится; но она должна имѣть способность стать такою: она есть *потенція*,—δύναμις, δυνάμει ὄν.

Путемъ отвлеченія всѣхъ возможныхъ формъ или видовъ бытія, всѣхъ качествъ и опредѣленій, сообщающихся основному матеріальному субстрату, мы доходимъ до понятія «первой матеріи»—πρώτη ὕλη. Это—нѣчто во всѣхъ отношеніяхъ неопредѣленное, неограниченное (ἄπειρον), всеобщій субстратъ, чистая потенція, которая въ дѣйствительности никогда не существуетъ отдѣльно отъ какой-либо формы, но стоитъ, скрывается за всѣми видимыми формами, какъ тайная, невидимая мощь или *возможность*.

Форма, напротивъ того, обусловливаетъ всевозможныя *дѣйствительныя свойства*, всякое конкретное образованіе и видоизмѣненіе вещей. Но при всемъ своемъ различіи матерія и форма соединены нераздѣльно и не противолежатъ другъ другу, а предполагаютъ одна другую; нѣтъ отвлеченной дѣйствительности (форма), нѣтъ и отвлеченной возможности (матерія); дѣйствительная «сущность»—οὐσία—не есть ни чистая дѣйствительность (ἐνέργεια), ни чистая возможность (δύναμις); она есть осуществляющаяся возможность или матеріализирующаяся форма; возможное переходитъ въ дѣйствительное, а дѣйствительное есть то, что осуществилось изъ возможнаго. Этимъ путемъ Аристотель думалъ примирить античный дуализмъ; отсюда онъ объяснялъ переходъ отъ одного полюса къ другому, генезисъ, бывшій доселѣ загадкой.

Итакъ, матерія и форма суть основныя начала. Матерія не можетъ существовать безъ формы: тамъ, гдѣ она существуетъ, она обладаетъ какою-либо дѣйствительностью, она обладаетъ опредѣленной формой. Форма, наоборотъ, какъ чистая энергія, можетъ быть мыслима и безъ матеріи—въ мыслящемъ разумѣ. Разумъ есть форма всѣхъ формъ: это—наивысшая, совершенная форма, которая опредѣляется какъ чистая энергія, абсолютно осуществленная, въ которой не остается ничего потенціальнаго, ничего матеріальнаго. Все возможное здѣсь дѣйствительно въ дѣятельности чистой мысли, чистаго божественнаго Разума.

Такая энергія, такое абсолютное бытіе есть божественное начало. Но Аристотель не думаетъ сводить къ нему множество своихъ разнообразныхъ формъ. Если матерія сводится къ πρώτη ὕλη, то всѣ отдѣльныя формы или энергіи не являются видоизмѣненіями какой-либо одной высшей формы, произведеніемъ единой творческой мысли Божества: каждый общій видъ (εἶδος), каждая особая форма вѣчна и неизмѣнна, какъ идеи Платона.

Матерія и форма суть основныя понятія Аристотелевой философіи. Одна и та же вещь можетъ быть въ одномъ отношеніи форма, въ другомъ—матерія, напримѣръ, мѣдь есть особая форма вещества и вмѣстѣ матерія данной статуи и т. д. Животная душа является формой—по отношенію къ человѣческому тѣлу, которое она организуетъ, и матеріей—по отношенію къ высшей способности его разумнаго духа. Такимъ образомъ является цѣлая цѣпь, безконечное множество посредствующихъ ступеней между чистой потенціей и чистой дѣятельностью—*чистой формой или Богомъ*, который отрѣшенъ отъ всякой матеріи. И, чѣмъ выше поднимаемся мы по этимъ ступенямъ, тѣмъ чище и совершеннѣе раскрываются формы.

Форма есть не только сущность вещи, но и ея внутренняя *цѣль и вмѣстѣ—та сила, которая осуществляетъ эту цѣль*. Все возможное стремится къ своему осуществленію, вся матерія стремится къ формѣ, къ бытію, ибо бытіе, дѣйствительность есть всеобщее благо. Поэтому *форма* является конечною *цѣлью*, къ которой стремится все существующее. Такимъ образомъ въ понятіи формы или энергіи совмѣщаются три нематеріальныя причины или начала Аристотеля: она есть, во-первыхъ, *сущность* (τὸ τί ἐστι); во-вторыхъ, *причина, отъ которой зависитъ движеніе*, и наконецъ, въ-третьихъ, она является какъ *цѣль*, какъ благо, къ которому стремится все сущее. Четыре причины или начала сводятся къ двумъ—формѣ и матеріи, или энергіи и потенціи.

Аристотель признавалъ, что вся природа исполнена безсознательнаго творчества. Цѣль есть принципъ человѣческаго искусства и безсознательнаго творчества природы. Природа—φύσις—дѣйствуетъ безсознательно, по какому-то внутреннему стремленію къ цѣли. Отчего же эта цѣль достигается не сразу и не совершенно? Отчего существуетъ такое множество низшихъ, несовершенныхъ формъ? Почему высшая форма не осуществляется разомъ, непосредственно, не господствуетъ нераздѣльно? Оказывается, что матерія есть въ дѣйствительности не простая потенція, не чистая возможность формы, но нѣчто прямо противоположное формѣ—особаго рода отрицательное начало или *причина*. Изъ нея объясняется случайность (τύχη) въ природѣ, косная сила, противодѣйствующая формѣ, которая ограничиваетъ цѣлесообразную дѣятельность природы и человѣка. Этимъ объясняется то, что высшія формы осуществляются не сразу, предполагая осуществленіе низшихъ формъ. Аристотель первый пришелъ къ предположенію морфологическаго единства въ организаціи и строеніи живыхъ существъ. Но высшей ступени предшествуютъ ряды низшихъ ступеней, человѣ-

ку—рядъ менѣе совершенныхъ созданій. Матерія поддается формѣ не сразу. Отсюда же зависитъ и несовершенство въ природѣ.

Ученіе Аристотеля о движеніи и первомъ двигателѣ.

Свое ученіе о матеріи и формѣ, о потенціи и энергіи Аристотель разработалъ въ связи съ проблемой *движенія*—этой основной задачей античной физики. Элейцы разсматривали движеніе, какъ нѣчто ложное, кажущееся, какъ небытіе. Аристотель полагалъ, что движеніе, хотя и не обладаетъ полной дѣйствительностью, чистымъ бытіемъ, но не есть и небытіе. Оно есть переходъ отъ возможнаго къ дѣйствительному, тотъ процессъ, та дѣятельность, посредствомъ которой форма воплощается въ матеріальной потенціи. Такъ изъ понятій потенціи и энергіи Аристотель объяснилъ проблему движенія: оно есть переходъ и служитъ чѣмъ-то среднимъ между потенціей, стремящейся къ осуществленію, и совершенной дѣйствительностью.

Движеніе предполагаетъ нѣчто движущее и нѣчто движимое. Матерія не движетъ сама себя: мѣдь, какъ говоритъ Аристотель, не можетъ сама себя сдѣлать статуей. Потенція безъ энергіи не можетъ породить движенія: оно имѣетъ свое начало въ нематеріальномъ, въ противоположномъ матеріи Движеніе необъяснимо ни изъ чистой матеріи, ни изъ чистой дѣйствительности: оно одинаково необходимо предполагаетъ и то, и другое; ибо оно есть переходъ отъ перваго ко второму.

Форма и матерія равно вѣчны и не имѣютъ происхожденія. Слѣдовательно, вѣчно и взаимоотношеніе между ними, вѣченъ переходъ отъ одной къ другой—вѣчно міровое движеніе, вѣченъ міръ. Но, спрашивается, много ли началъ имѣетъ движеніе или одно? Аристотель отвѣчаетъ извѣстнымъ стихомъ изъ Иліады:

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω. [1])

И дѣйствительно, прежде всего мы видимъ, что міровое движеніе есть цѣльный процессъ, всѣ моменты котораго взаимно обусловливаютъ другъ друга. Разсматривая вселенную, мы находимъ, что все движеніе на нашей планетѣ находится въ соотношеніи съ небеснымъ движеніемъ, всеобщимъ и правильнымъ; и, если движеніе міра едино, то оно предполагаетъ непремѣнно и единаго двигателя. Далѣе, исходя изъ понятія причинности, мы приходимъ къ понятію о первой причинѣ. Здѣсь мы встрѣчаемся съ такъ называемымъ космологическимъ доказательствомъ бытія Божія. Богъ есть первая причина движенія, начало всѣхъ началъ. Аристотель разсуждалъ при этомъ слѣдующимъ образомъ: рядъ

[1]) Не хорошо многовластье: единый да будетъ владыка.

причинъ и слѣдствій не можетъ быть безначальнымъ или безконечнымъ; есть причина, сама себя обусловливающая, ни отъ чего не зависящая—причина всѣхъ причинъ; вѣдь если бы мы допустили безконечный рядъ причинъ, то во всемъ существующемъ видѣли бы рядъ однихъ слѣдствій Есть. слѣдовательно, одно начало и причина, которая всѣ начала дѣлаетъ началами и причинами; оно-то и есть начало причинности и движенія.

Есть первое движущее (πρῶτον κινοῦν), начало всякаго движенія и измѣненія; ибо измѣненіе также сводится къ движенію. Это начало—неподвижно и неизмѣнно, ибо въ немъ нѣтъ матеріальной стихіи. Оно вѣчно. какъ вѣчно само движеніе, какъ вѣчна природа, оно нематеріально, оно есть чистая энергія. Оно, поэтому, есть первый источникъ всякаго бытія и дѣйствія. Но абсолютно безтѣлесное существо есть только духъ; безтѣлесная энергія есть мысль или мышленіе (νοῦς). Чистая форма всѣхъ формъ есть понятіе всѣхъ понятій, совершенное вѣдѣніе. Божество довлѣетъ себѣ, и потому вся его самодѣятельность заключается въ мышленіи, ибо всякая другая дѣятельность имѣетъ цѣль внѣ себя самой. Предметомъ этого мышленія служитъ оно само. какъ наиболѣе достойное мышленія; оно непрестанно созерцаетъ свою собственную чистоту и полноту бытія. Энергія этой мысли есть ея вѣчная жизнь.

Это начало не движетъ міръ внѣшнимъ образомъ, рядомъ механическихъ толчковъ: оно движетъ его, какъ внутренняя цѣль, не потому, чтобы въ немъ самомъ было движеніе, а какъ предметъ всеобщаго стремленія, всеобщей любви (οὐ κινούμενον κινεῖ... κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον)—явный отголосокъ ученія Платона.

Божество приводитъ въ движеніе непосредственно лишь верхнюю сферу—небо неподвижныхъ звѣздъ. Это движеніе наиболѣе правильное, ибо ближе всего находится къ Божеству; затѣмъ уже оно обусловливаетъ собою и движеніе низшихъ сферъ (см. ниже). Аристотель, хотя и отрицалъ всякія тѣлесныя опредѣленія Бога, но не могъ отрѣшиться отъ пространственныхъ представленій и помѣщалъ Божество внѣ міра, за предѣлами высшаго неба. Богъ Аристотеля не есть личный Богъ; это—лишь конечное условіе мірового движенія, мірового процесса, а слѣдовательно, и мірового бытія въ его цѣломъ,—первая причина вселенной. Правда, аристотелево понятіе причинности и движенія—несравненно глубже понятій предшествовавшей философіи. Въ его первой причинѣ совпадаютъ понятія производящей причины, формы и цѣли; она есть начало, середина и конецъ всего сущаго и бывающаго. Но все же она ограничена въ своемъ дѣйствіи матеріальной

«причиной», которая противолежитъ ей. Богъ Аристотеля остается философской отвлеченностью, которая не въ силахъ побѣдить античный натурализмъ. Поэтому на ряду съ верховнымъ Богомъ, двигающимъ небо неподвижныхъ звѣздъ, Аристотель признавалъ другихъ двигателей, другихъ боговъ, движущихъ планеты. Но Богъ Аристотеля не есть исключительно астрономическая или космологическая гипотеза, какъ умъ Анаксагора. Его можно разсматривать также, какъ гносеологическую гипотезу, какъ идеалъ чистаго разума, «понятіе всѣхъ понятій», хотя и здѣсь, по своей отвлеченности, онъ является не творческимъ источникомъ всѣхъ прочихъ мыслимыхъ формъ, которыя не существуютъ отрѣшенно отъ вещества, а только какъ мыслящее начало, не имѣющее иного объекта внѣ себя самого. Какъ бы то ни было, Богъ Аристотеля есть верховное, конечное понятіе его *метафизики*, въ которомъ совпадаютъ начала движущей причины, цѣли (блага) и *чистой формы* (чистаго мыслящаго разума).

Критика метафизики Аристотеля.

Таковы начала Аристотеля. Въ общемъ онъ сходится съ Платономъ, поскольку его «форма» происходитъ отъ «идеи» Платона; онъ расходится съ нимъ, поскольку онъ не признаетъ идеалъ внѣ дѣйствительности, за исключеніемъ чистаго божественнаго Разума, который самъ есть первая изъ дѣйствующихъ причинъ или энергій. «Сущее», по Аристотелю, есть не идея, не отвлеченность, а сама дѣйствительность.

Но что такое эта дѣйствительность? Аристотель признаетъ «сущностями» только индивидуальныя существа, только *воплощенныя* формы; «сущность» предполагаетъ, слѣдовательно, и матерію, которая отличаетъ однородныя индивидуальности одну отъ другой. Съ другой стороны, сущность данной вещи, ея τὸ τί ἦν εἶναι, поскольку оно мыслится нами, по необходимости понимается нами въ формѣ понятія. Такимъ образомъ основной вопросъ, «что такое сущность?» (τί ἐστιν οὐσία), далеко не разрѣшается: есть ли сущность вещи индивидуальное существо, отличное отъ понятія, или же эта сущность совпадаетъ съ истиннымъ понятіемъ вещи?

Каково отношеніе мысли къ дѣйствительности, понятія—къ сущему? Это—метафизическая проблема, разработанная Аристотелемъ и завѣщанная имъ послѣдующей философіи.

Для него самого проблема объ отношеніи мысли къ дѣйствительности, проблема о пониманіи сущаго, повидимому, разрѣшается тѣмъ, что верховный принципъ пониманія—чистый Разумъ—признается то-

жественнымъ съ первой причиной дѣйствительности—Богомъ. Богъ есть форма всѣхъ формъ, или форма, объемлющая всѣ формы въ энергіи своей дѣятельности—чистой жизни. Но эта невещественная форма не есть индивидуальное существо, не есть личность: это—отвлеченность, которой противолежитъ другая отвлеченность—«матерія»; эта матерія есть нѣчто такое, что не сводится ни къ какой формѣ, ни къ мысли, ни понятію, что отлично отъ понятія и противоположно ему.

Правда, Аристотель пытался примирить эту противоположность—понять матерію, какъ потенцію формы, потенцію духа, если можно такъ выразиться. Но, какъ ни глубокомысленна подобная попытка, остается невыясненнымъ основной вопросъ о томъ, что такое «сущность», что такое индивидуальность? «Форма» есть нѣчто общее, видъ, соотвѣтствующій понятію; а матерія — только неопредѣленная «потенція» такого вида. Откуда же конкретная дѣйствительность?

Аристотель и не пытается выводить ее изъ своихъ метафизическихъ началъ. Скорѣе, наоборотъ, онъ добываетъ эти начала путемъ философскаго анализа этой дѣйствительности. Дѣйствительная природа вещей, ихъ φύσις, есть предметъ умозрѣнія Аристотеля. И она представляется ему совокупностью формъ, реально осуществляющихся въ матеріи.

Физика Аристотеля.

«Первая философія» разсматриваетъ «сущее, какъ сущее», т.-е. отвлеченно отъ всякихъ чувственныхъ и физическихъ свойствъ, какъ, напр., движенія, тѣлесности и пр. Физика разсматриваетъ то, что движется, и то, что тѣлесно. Ея предметъ есть *природа*—φύσις. Подъ движеніемъ Аристотель понимаетъ всякое измѣненіе, всякое осуществленіе въ дѣйствительности чего-либо возможнаго и, сообразно четыремъ главнымъ своимъ «категоріямъ», признаетъ четыре вида движенія: 1) субстанціальное (κατὰ τὴν οὐσίαν)—происхожденіе и уничтоженіе; 2) количественное (κατὰ τὸ ποσόν)—увеличеніе и уменьшеніе (αὔξησις καὶ φθίσις); 3) качественное (κατὰ τὸ ποιόν)—ἀλλοίωσις—качественное измѣненіе; 4) пространственное—движеніе въ собственномъ смыслѣ слова, или перемѣщеніе (φορά).

Всѣ виды движенія обусловливаются пространственнымъ движеніемъ, стоятъ въ зависимости отъ него, ибо всѣ они опредѣляются движеніемъ неба, съ которымъ связываются всѣ измѣненія, всѣ явленія въ подлунной. Мы бы сказали, что какъ физіологическіе, такъ и химическіе процессы связываются съ процессами механическаго движенія.

Поэтому Аристотель особенно тщательно изслѣдуетъ это понятіе пространственнаго движенія и связанныя съ нимъ другія понятія, имѣвшія такое роковое значеніе для античной физики,—понятія безпредѣльнаго, пространства и времени, съ которыми оперировала древняя метафизика. Разрѣшая противорѣчія, которыя элейцы и мегарцы раскрывали въ понятіяхъ величины и движенія, Аристотель доказываетъ, что безпредѣльное (ἄπειρον) существуетъ лишь потенціально (δυνάμει), а не актуально. Элейская философія отрицала возможность движенія въ данномъ пространствѣ и времени, исходя изъ ихъ безконечной дѣлимости,—Аристотель доказываетъ, что безконечная дѣлимость времени и пространства—не дѣйствительна, а лишь потенціальна: пространство, какъ и время, дѣлимо, но не раздѣлено. Понятіе безпредѣльности—чисто отрицательно; актуально существуетъ лишь нѣчто опредѣленное, оформленное; ἄπειρον—безпредѣльное — есть лишь матерія, а такъ какъ чистая матерія существуетъ только какъ потенція, то дѣйствительнаго, актуальнаго безконечнаго нѣтъ.

Далѣе, теорія пространства и времени значительно и даже чрезмѣрно упрощается Аристотелемъ: понятіе пространства сводится къ понятію мѣста—τόπος, понятіе времени—къ понятію опредѣленнаго промежутка времени. Такова тенденція Аристотеля: нѣтъ отвлеченностей, нѣтъ пространства и времени безъ вещества и движенія. Нѣтъ пустого времени и пространства, а есть лишь время и пространство наполненныя—опредѣленныя мѣста и времена. Аристотель опредѣляетъ пространство какъ границу объемлющаго тѣла по отношенію къ тому, которое объемлется, т.-е. попросту — пространство есть мѣсто, наполненное тѣломъ. Время опредѣляется какъ «число движенія по отношенію къ предшествующему и послѣдующему» (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). Что хочетъ сказать этимъ Аристотель? Мы измѣряемъ теченіе времени числомъ годовъ, дней, часовъ, минутъ и т. д.; часы и минуты измѣряются нами движеніемъ часовой стрѣлки, дни и года—видимымъ движеніемъ неба. Опредѣленное время есть совокупность послѣдовательныхъ моментовъ, единицъ времени, въ теченіе которыхъ произошло то или другое событіе, то или другое движеніе. Одно движеніе совершается скорѣе, другое медленнѣе т.-е. въ одно и тоже время можетъ произойти большее или меньшее количество движенія; количество движенія опредѣляется пространствомъ и временемъ. Такимъ образомъ время для Аристотеля—не есть общая возможность послѣдовательности вообще, а опредѣленный промежутокъ въ послѣдовательности движеній, какъ пространство есть лишь опредѣленное мѣсто. Неопредѣленность времени, безпредѣльность простран-

ства—актуально не существуетъ; актуально есть только занятое, наполненное и постольку опредѣленное время и пространство. Этимъ легко разрѣшаются всѣ затрудненія элейцевъ. Аристотель доказываетъ отсюда, что нѣтъ пустоты во времени или пространствѣ, что внѣ міра нѣтъ пространства и не было времени. Міръ вѣченъ, движеніе было и есть всегда; оно непрерывно и вѣчно. Круговое движеніе есть совершенное, безначальное и безконечное, возвращающееся къ себѣ—первичная форма движенія.

Но, сводя всѣ измѣненія къ движенію, Аристотель далекъ отъ механическаго міросозерцанія атомистовъ, сводившихъ всѣ измѣненія лишь къ перемѣщенію частицъ въ пространствѣ. Онъ подвергаетъ сильной критикѣ ученіе Демокрита, признаетъ основныя *качественныя* различія вещей и *реальность качественныхъ измѣненій* вещества, обосновывая возможность такихъ измѣненій своей теоріей объ отношеніи потенціи къ акту. Матеріальная природа представлялась ему подобной организму, въ которомъ изъ сѣмени развиваются новыя разнообразныя свойства. Даже тамъ, гдѣ мы видимъ внѣшнее соединеніе двухъ тѣлъ, возможенъ ихъ органическій синтезъ: изъ двухъ тѣлъ составляется новое образованіе, отличное отъ каждаго изъ предыдущихъ, и въ которомъ осуществилась новая форма бытія.

Вообще по Аристотелю всякое измѣненіе, не только органическое, но и механическое, обусловлено внутренними нематеріальными причинами: онъ признавалъ въ природѣ безсознательное, инстинктивное творчество. Въ ней таятся потенціальныя формы, которыя и осуществляются въ ея творческомъ движеніи, при чемъ высшія формы, какъ наиболѣе совершенныя, осуществляются природой лишь послѣ цѣлаго ряда промежуточныхъ ступеней.

Аристотель первый отвергъ космогонію. Дѣйствительность, какъ и возможность, не имѣетъ происхожденія. Формы и виды—вѣчные и неизмѣнные, какъ идеи Платона, существовали всегда въ вещахъ и въ дѣйствительности и никогда — внѣ ихъ. Поэтому и дѣйствительный міръ не имѣетъ начала и конца: подобно платонову міру идей, онъ пребываетъ вѣчно. Міръ единъ, вѣченъ и совершененъ, ибо въ *немъ* выразилась дѣйствительность. Божество не могло существовать безъ міра, равно какъ и матерія не могла никогда быть чистой потенціей, но всегда имѣла форму.

Въ описаніи устройства міра Аристотель признаетъ различіе между подлуннымъ (τὰ ἐνταῦθα) и надлуннымъ міромъ (τὰ ἐκεῖ). Неизмѣнная правильность движенія небесныхъ тѣлъ составляетъ отличительную черту верхнихъ сферъ. Матерія этихъ тѣлъ—эѳиръ, неспособ-

ный ни къ какому измѣненію, кромѣ перемѣщенія, и притомъ кругового: поэтому тамъ—вѣчная, неизмѣнная, божественная жизнь, а внизу царитъ законъ вѣчнаго измѣненія, возникновенія и уничтоженія; самый видъ этихъ двухъ областей свидѣтельствуетъ о ихъ отличіи другъ отъ друга.

Аристотель признавалъ четыре стихіи, обладающія противоположными качествами (холодъ и тепло, сухое и сырое): землю, воздухъ, огонь и воду. Эти стихіи могутъ постепенно взаимно переходить другъ въ друга. Пятая стихія—эѳиръ, которой наполнена верхняя сфера, не измѣняется и не переходитъ въ другія стихіи.

Въ серединѣ міросданія находится неподвижная земля, вокругъ которой расположены три другія матеріальныя стихіи: вода, воздухъ и *огонь*. Вокругъ земли вращаются сферы, къ которымъ прикрѣплены солнце, луна и пять планетъ. За ними слѣдуетъ крайняя сфера—небо неподвижныхъ звѣздъ (πρῶτος οὐρανός), наполненное эѳиромъ и приводимое въ движеніе верховнымъ Божествомъ. Звѣзды суть вѣчныя, божественныя существа, ведущія блаженную жизнь,—воззрѣніе, общее всѣмъ древнимъ философамъ. Планеты имѣютъ самостоятельное движеніе, не зависящее отъ движенія неба, совершающееся не по кругамъ, а по эллипсисамъ. Онѣ имѣютъ своихъ двигателей, своихъ боговъ, обусловливающихъ различіе ихъ движенія (политеистическая черта). Для объясненія эллиптической формы движенія планетъ Аристотель приписывалъ каждой изъ нихъ нѣсколько сферъ, зависящихъ другъ отъ друга, при чемъ данная планета всегда прикрѣплена къ низшей изъ этихъ сферъ.

Земля есть область измѣненія, возникновенія и уничтоженія, вѣчный круговоротъ которыхъ зависитъ отъ неравномѣрнаго движенія планетъ. Въ связи съ вліяніемъ солнца и смѣной дня и ночи находится круговоротъ измѣненія, противоположный вѣчному бытію звѣздъ.

Аристотель—отецъ систематической зоологіи и сравнительной анатоміи. Правда, онъ многое почерпнулъ по этимъ отраслямъ науки у своихъ предшественниковъ; но его заслуги все же колоссальны. Его попытка естественной классификаціи животныхъ научна, насколько это возможно было въ его эпоху. Одна зоологія Аристотеля могла бы доставить ему славу великаго естествоиспытателя. Конечно, мы не можемъ здѣсь излагать спеціально зоологическія воззрѣнія Аристотеля. Но насъ интересуютъ общіе философскіе взгляды, которыми они проникнуты. Природа—не безсвязная трагедія, но художественное произведеніе, въ которомъ все связано и въ цѣломъ, и въ отдѣльныхъ частяхъ.

Ученіе о душѣ.

Организмъ есть цѣлое, въ которомъ всѣ части подчинены нѣкоторой общей формѣ. Жизнь состоитъ въ способности двигать себя самопроизвольно; этой способностью органическія существа отличаются отъ неорганическихъ Всякое движеніе предполагаетъ движущую форму и движущееся вещество. Такое вещество есть организованное тѣло, а такая форма, изнутри зиждущая и организующая это тѣло, есть душа живыхъ существъ. Способностью двигать себя самого существо можетъ обладать лишь въ томъ случаѣ, если въ немъ живетъ дѣятельное начало, движущее матерію. «Самодвиженіе» или самопроизвольная дѣятельность, въ которой состоитъ жизнь, обусловливаетъ самосохраненіе или поддержаніе жизни существа, его опредѣленной органической формы; поэтому оно обнимаетъ въ себѣ его питаніе, размноженіе, ростъ, ощущеніе, представленіе, желаніе Матерія сама собою никакъ не можетъ отправлять всѣ эти дѣятельности. Какъ приспособленіе къ нимъ тѣла, такъ и непрерывное отправленіе ихъ зависитъ лишь отъ дѣятельнаго начала, отличнаго отъ матеріи Это начало—αἰτία и ἀρχή жизни—есть душа.

Такимъ образомъ, по Аристотелю, душа не есть тѣло, но не можетъ быть безъ тѣла, какъ форма не можетъ быть безъ матеріи; она нематеріальна и постольку неподвижна (въ отличіе отъ Платона, который считалъ душу самодвижущеюся). Она есть движущее начало, форма тѣла, организующая его, и вмѣстѣ съ тѣмъ—*умъ* его: тѣло есть лишь орудіе, приспособленное къ ней,—ея органъ; душа—ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, т.-е. та цѣль. та нематеріальная энергія, которая движетъ тѣло, созидаетъ его, опредѣляетъ его организацію Она есть то, что осуществляетъ жизненную дѣятельность, которою потенціально надѣлено наше тѣло.

Отличная отъ тѣла, душа, однако, неотдѣлима отъ него, немыслима безъ него, какъ зрѣніе—безъ глаза, или какъ способность ходить—безъ ногъ (την ψυχὴν ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν). Какъ зрѣніе есть психическая энергія глаза, или слухъ—психическая энергія слухового органа, или чувственность вообще—психическая энергія тѣлесныхъ органовъ чувствъ, такъ душа, обнимающая въ себѣ всѣ эти энергіи, есть «энергія» живого организма въ его цѣломъ. Чувство должно имѣть психическую сторону и физическій органъ: безъ тѣлесности нѣтъ душевной жизни Душа—для тѣла, и данное тѣло—для данной души: поэтому нѣтъ переселенія душъ; σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχή, σώματος δέ τι (Περὶ

ψυχῆς). И подобно тому, какъ отпечатокъ на воскѣ немыслимъ безъ воска. такъ и душа немыслима безъ тѣла.

Соотвѣтственно тремъ отдѣламъ органическаго міра существуетъ и три рода души: 1) органическая, растительная душа—θρεπτικὴ (питательная); ея функціи—растительныя, т-е питаніе и размноженіе; 2) животная душа—αἰσθητικὴ (чувствующая); ея функціи: чувства и ощущенія; 3) душа человѣка—νοῦς—разумная; ей присуще начало безсмертное, хотя и не индивидуальное. Растенія не имѣютъ центра органической жизни, центра душевной дѣятельности. У животныхъ есть внутреннее средоточіе въ сердцѣ. У нихъ есть ощущенія удовольствія и страданія, желательныя способности (τὸ ὀρεκτικόν), отчего зависитъ и различіе ихъ характеровъ и нравовъ И въ общемъ центрѣ психической жизни всѣ эти способности и чувствованія связываются, согласуются другъ съ другомъ.

Въ психологическихъ трудахъ Аристотеля мы находимъ анализъ душевныхъ процессовъ: ощущеній и связанной съ ними дѣятельности разума и воли. Ощущеніе (αἴσθησις) есть измѣненіе, производимое въ душѣ ощущаемымъ предметомъ черезъ посредство тѣла и состоящее въ томъ, что ощущающему сообщается образъ или *форма* ощущаемаго. Единичныя чувства (αἴσθησις τῶν ἰδίων) никогда не обманываютъ насъ; ложно лишь сужденіе, которое мы составляемъ на основаніи отдѣльныхъ свидѣтельствъ, показаній отдѣльныхъ чувствъ. Общія свойства и отношенія, воспринимаемыя черезъ посредство всѣхъ чувствъ, каковы: число, величина, время, покой, движеніе и т. д., относятся не къ одному изъ чувствъ, а къ общему чувству. Эта способность общихъ воспріятій предполагаетъ центръ органовъ душевной жизни—общее чувствилище (αἰσθητήριον κοινόν). Въ немъ сортируются и сопоставляются свидѣтельства отдѣльныхъ ощущеній, которыя мы и относимъ къ извѣстнымъ внѣшнимъ предметамъ. Здѣсь заключается способность къ воспріятію, памяти и мышленію. Органъ этого общаго чувства есть сердце. Если движеніе, возбужденное предметомъ въ чувственномъ органѣ, передается центральному органу, оно вызываетъ въ немъ возобновленное появленіе чувственнаго образа или воображаемое представленіе (φαντασία); если же мы отнесемъ этотъ образъ къ какому-нибудь прошедшему событію, то это называется воспоминаніемъ (μνήμη); сознательный вызовъ воспоминанія есть припоминаніе (ἀνάμνησις).—Вообще у Аристотеля мы находимъ цѣлую систему психологіи, чрезвычайно разработанную.

Человѣкъ есть совершенное животное—вѣнецъ творенія; онъ обладаетъ совершеннымъ тѣломъ и совершенной душой. Вмѣстѣ съ расте-

ніями онъ обладаетъ растительной душою, вмѣстѣ съ животными—чувствующей душою, способности которой—воспріятіе, память, воображеніе—достигаютъ въ немъ своего высшаго развитія. Но и человѣческая душа зависитъ отъ тѣла, есть лишь его энергія и безъ него не можетъ существовать.

Отъ всѣхъ прочихъ существъ человѣкъ отличается разумомъ или духомъ (νοῦς), который соединяется въ немъ съ животною душою. Душа произошла вмѣстѣ съ тѣломъ и кончается вмѣстѣ съ нимъ Разумъ не имѣетъ ни начала, ни конца; онъ заключаетъ въ себѣ начало универсальное, онъ чистъ, вѣченъ, совершенно отдѣлимъ отъ тѣла и не имѣетъ индивидуальности.

Всѣ наши душевныя способности и ощущенія—воспоминаніе, желаніе, любовь—связаны съ тѣломъ; разумъ свободенъ отъ всякаго сообщенія съ нимъ и какъ бы снаружи, извнѣ привходитъ въ человѣка и сообщается ему. Всѣ душевныя способности постепенно развиваются другъ изъ друга. Разумъ же не есть ступень развитія душевной жизни, но совершенно самобытное, самостоятельное начало. Будучи въ человѣкѣ или внѣ его, онъ вездѣ тожественъ себѣ, отличенъ отъ тѣлеснаго (ἀπαθής); онъ есть чистая энергія (ἐνέργεια), чистая мысль—νόησις τοῦ νοουμένου, νόησις τῆς νοήσεως. Умопостигаемый міръ есть единственное содержаніе разума, познающаго начала всего сущаго. Обладая этой способностью, человѣкъ приближается къ Богу—въ этомъ его богоподобіе, соединеніе съ Богомъ; на ряду съ животной душою въ немъ живетъ разумъ—начало общее, божественное.

Тѣмъ не менѣе Аристотель сознаетъ, что человѣческій разумъ, хотя и способенъ къ познанію истины, но развивается постепенно, въ зависимости отъ чувственнаго опыта и отъ практической жизни, отъ желанія и воли. Онъ ограниченъ, онъ развивается и въ этомъ своемъ развитіи переходитъ изъ *потенціальнаго* состоянія (δύναμις) въ *актуальное* (ἐνέργεια). Какъ простая потенція или способность, человѣческій разумъ отличается отъ дѣятельнаго, актуальнаго разума (νοῦς ποιητικός); Аристотель опредѣляетъ его какъ страдательный, пассивный разумъ (νοῦς παθητικός), подверженный внѣшнему воздѣйствію нашихъ чувственныхъ впечатлѣній и воспріятій. Но изъ страдательнаго состоянія нашъ умъ переходитъ въ дѣятельное состояніе въ самомъ актѣ познанія: тамъ, гдѣ я познаю дѣйствительно, тамъ разумъ превращается въ актуальный или дѣйствующій разумъ и какъ бы отожествляется съ тѣмъ высшимъ всеобщимъ и вѣчнымъ разумомъ, который отъ вѣка мыслитъ все мыслимое, обнимаетъ всѣ мыслимыя формы вещей.

Такимъ образомъ, съ одной стороны, Аристотель признаетъ восходящую лѣствицу развивающихся душевныхъ *способностей*, по которой человѣкъ поднимается выше всего, съ другой стороны, надъ этой лѣствицей стоитъ чистый разумъ—какъ вѣчная энергія, цѣль и вмѣстѣ *причина* нашего развитія и познанія.

Этика Аристотеля.

Обратимся къ нравственной философіи Аристотеля. На ряду съ теоретической частью души философъ признаетъ и желательную часть (ἦθος), которая вмѣщаетъ въ себѣ совокупность аффектовъ, волненій, желаній. Чувства дѣлятся на пріятныя и непріятныя (ἡδοναὶ καὶ λύπαι). Всякая дѣятельность можетъ испытывать препятствія, сопротивленіе, или же, наоборотъ, она можетъ развиваться успѣшно и безпрепятственно: удовольствіе возникаетъ изъ успѣшнаго, безпрепятственнаго развитія естественной нормальной энергіи, удовлетворяющейся своимъ собственнымъ дѣйствіемъ.

Изъ удовольствія и страданія рождаются частью аффекты, страсти, частью желанія и похоти. Къ аффектамъ относятся прежде всего тѣ, которые дѣятельно направляются противъ зла (κακόν). Совокупность ихъ есть θυμός, какъ и у Платона—лучшая часть желательной части души; совокупность похотей—ἐπιθυμία.

Какъ каждое отдѣльное человѣческое дѣйствіе, такъ и человѣческая дѣятельность въ своемъ цѣломъ должна имѣть цѣль, и притомъ высшую цѣль, которая должна быть преслѣдуема не въ виду какихъ-либо другихъ цѣлей, но ради себя самой—τέλος ...οὗ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται ...τὸ καθ' αὑτὸ διωκτόν, τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἱρετόν. Она не есть благо между благами, но полнота блага. Безъ такой конечной цѣли все наше дѣйствіе, *вся наша воля не имѣли бы подлиннаго предмета*, всѣ желанія были бы тщетны, безцѣльны въ своемъ основаніи; наша воля имѣла бы лишь безконечный рядъ призрачныхъ цѣлей, каждая изъ которыхъ въ свою очередь являлась бы средствомъ для другихъ столь же призрачныхъ, недѣйствительныхъ цѣлей и т. д. (εἰς ἄπειρον). Эту конечную цѣль называютъ благомъ или высшимъ благомъ (bonum, τ' ἀγαθόν, τὸ ἄριστον).

По ученію Платона и мегариковъ это благо лежитъ внѣ міра, оно отрѣшено (χωριστὸν) отъ міра; но поэтому оно отдѣлено и отъ человѣка и постольку недостижимо для него. Сообразно духу всей своей философіи Аристотель ищетъ такое высшее благо, которое можетъ быть дѣйствительнымъ благомъ. Одни люди стремятся къ [наслажденію, къ

жизни, исполненной удовольствій (βίος ἀπολαυστικός); другіе стремятся къ пріобрѣтенію внѣшнихъ благъ или почестей и власти, посвящая свою жизнь общественной дѣятельности; третьи предаются теоретической, научной или философской дѣятельности. Всѣ хотятъ быть счастливыми: стремясь къ наслажденіямъ, богатству, почестямъ, познанію, люди стремятся достигнуть этихъ благъ ради нихъ самихъ и вмѣстѣ ради счастья. Но въ чемъ же заключается истинное человѣческое счастье? Очевидно, оно не можетъ и не должно зависѣть отъ случая, отъ слѣпого каприза судьбы, а отъ самого человѣка, отъ человѣческой дѣятельности. Жизнь, исполненная чувственныхъ удовольствій, не есть достойная цѣль стремленій разумнаго человѣка: это—скорѣе скотская, чѣмъ человѣческая жизнь. Внѣшнія блага сами по себѣ не могутъ быть конечною цѣлью, а только средствами для цѣлей нашего счастья. Повидимому, добродѣтель является цѣлью, которую мы можемъ желать и ради нея самой, и ради нашего счастья; но и она еще не доставляетъ счастья человѣку, поверженному въ бѣдствія и страданія Аристотель старается отвѣтить на вопросъ о томъ, въ чемъ же состоитъ счастье. По его мнѣнію, счастье состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ успѣшной дѣятельности человѣка, въ осуществленіи тѣхъ энергій, тѣхъ дѣятельностей, которыя свойственны ему по природѣ. Человѣкъ—не пассивное, а дѣятельное существо, поэтому и счастье его заключается въ успѣшной, безпрепятственной дѣятельности; и самое счастье—не вещь (κτῆμα), но дѣйствіе (πρᾶξις, εὐπραξία). Недостаточно быть красивымъ, добродѣтельнымъ и сильнымъ, чтобы пріобрѣсти побѣду,—нужно дѣйствовать, подвизаться.

Въ чемъ же заключается свойственная человѣку дѣятельность (ἔργον τοῦ ἀνθρώπου),—то дѣло, отъ котораго зависитъ его счастье? Не въ тѣлесномъ питаніи, что свойственно растеніямъ, не въ ощущеніи, что свойственно животнымъ, но въ разумной дѣятельности (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου). Поэтому счастье заключается въ успѣшномъ, добромъ осуществленіи разумныхъ дѣятельностей человѣческой души. Условіемъ для такой дѣятельности является обладаніе особыми къ ней способностями или добродѣтелями и, въ то же время, совокупностью средствъ, нужныхъ для ея осуществленія.

Въ этомъ вопросѣ Аристотель одинаково удаляется и отъ киниковъ, и отъ гедониковъ. Онъ необходимо предполагаетъ для вполнѣ счастливой жизни прежде всего полноту гармоническаго развитія человѣческой личности, всѣхъ истинно человѣческихъ способностей и силъ: дитя не можетъ быть блаженнымъ. А такое полное, безпрепятственное развитіе человѣческой дѣятельности обусловливается обладаніемъ всѣми потреб-

ными къ тому жизненными средствами: нужны богатство, друзья, здоровье. Правда, внѣшнія блага не безусловно необходимы: ибо тотъ, кто достигъ внутренняго счастья, не можетъ быть вполнѣ несчастенъ (ἄθλιος), даже тамъ, гдѣ онъ поверженъ въ самое глубокое несчастье; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не будетъ и блаженствовать, если на него обрушатся всѣ бѣды Пріама. Высшій принципъ счастья есть мѣра. Поступать несправедливо есть зло и терпѣть несправедливость есть также зло; въ первомъ случаѣ человѣкъ самъ преступаетъ мѣру (πλέον ἔχει τοῦ μέσου), а во второмъ—онъ терпитъ ущербъ (ἔλαττον ἔχει). Но лучше самому терпѣть несправедливость, чѣмъ дѣлать ее другимъ: ибо несправедливое дѣйствіе связано съ порочностью самого дѣйствующаго.

Удовольствіе и дѣятельность не суть исключающія другъ друга понятія Напротивъ, удовольствіе есть естественный результатъ успѣшной, нормальной дѣятельности субъекта; оно обусловлено ею и есть ея завершеніе и увѣнчаніе. Удовольствіе естественное и непосредственное такъ же связано съ нормальной совершенной дѣятельностью, какъ красота и здоровье связаны съ совершеннымъ развитіемъ тѣла. А потому оно есть естественный результатъ всякой нормальной жизнедѣятельности.

Счастье безъ удовольствія не было бы счастьемъ; но счастье, которое есть благая совершенная дѣятельность, необходимо влечетъ за собою удовольствіе. Удовольствіе не должно быть цѣлью и мотивомъ нашего дѣйствія, но оно есть необходимое слѣдствіе дѣятельности, согласной съ природой человѣка. Если бы эта дѣятельность и удовольствіе были отдѣлены другъ отъ друга, то мы, конечно, предпочли бы добродѣтель удовольствію; но сущность добродѣтели, какъ естественной человѣческой разумной дѣятельности, именно и состоитъ въ ея нераздѣльности съ удовольствіемъ, т.-е. въ непосредственномъ удовлетвореніи въ самой дѣятельности—независимо отъ внѣшнихъ послѣдствій или соображеній. Всѣ блага жизни желательны для этой дѣятельности, какъ средства—и не болѣе. Поэтому поступки, сообразные съ назначеніемъ человѣка, пріятны сами по себѣ, и добродѣтельная жизнь имѣетъ удовольствіе въ себѣ самой.

Такимъ образомъ наслажденіе, удовлетвореніе, вытекающее изъ благой дѣятельности, есть благо—ἀγαθόν, которое неотдѣлимо отъ счастья. Такимъ наслажденіемъ обладаетъ и Богъ. И оно есть благо не только какъ плодъ успѣшной дѣятельности, но также и потому, что укрѣпляетъ, возбуждаетъ, поощряетъ ту дѣятельность, изъ коей оно выте-

каетъ (напр., удовольствіе мышленія). Тотъ, кто не испытываетъ удовлетворенія добродѣтели, не можетъ быть добродѣтельнымъ.

Изъ энергіи или дѣятельности низшихъ силъ и способностей человѣка возникаютъ низшія—чувственныя удовольствія. Ихъ цѣна опредѣляется значеніемъ и достоинствомъ той дѣятельности, изъ которой они возникаютъ, напр., удовольствія, получаемыя нами черезъ зрѣніе, выше, чѣмъ удовольствія, которыя даетъ намъ осязаніе Сколько различныхъ энергій, дѣятельностей, родовъ бытія, столько различныхъ видовъ удовлетворенія. И всѣ они расцѣниваются по своему соотношенію къ высшей, разумной, существенно человѣческой дѣятельности—къ добродѣтели. Высшее удовольствіе есть удовлетвореніе этой дѣятельности, этой энергіи разумнаго человѣческаго существа.

Остальныя удовольствія—животной части нашего существа, удовольствія, соотвѣтствующія низшимъ, тѣлеснымъ энергіямъ и потребностямъ, имѣютъ свою цѣну, поскольку они не препятствуютъ добродѣтели, совмѣщаются съ нею. Но они не заслуживаютъ даже названія удовольствія, когда мы злоупотребляемъ ими и предаемся излишествамъ. Собственно истинныя удовольствія человѣка (ἀνθρώπου ἡδοναὶ) суть удовольствія добраго, умѣреннаго человѣка.

Наконецъ, къ счастью, которое прежде всего есть дѣятельность, относится, по Аристотелю, и досугъ (σχολή) въ противоположность труду. Непрерывное напряженіе невозможно въ успѣшной, нормальной дѣятельности: нуженъ отдыхъ, освѣженіе отъ усталости, въ особенности при такихъ занятіяхъ, которымъ мы предаемся не ради ихъ самихъ, но въ виду какихъ-либо внѣшнихъ цѣлей, и въ занятіяхъ, сопряженныхъ съ заботами и тяжелымъ трудомъ: δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γάρ, ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν, ἵνα εἰρήνην ἄγωμεν (ср. λόγος ἐπιτάφιος Перикла у Θукидида).

Конечно, труды и заботы, принимаемые человѣкомъ, должны служить не для развлеченія или простой утѣхи его, но самая утѣха должна служить дѣлу, ибо она, доставляя человѣку отдохновеніе и развлеченіе, имѣетъ мѣсто въ его жизни, нужна для его счастья. Само собой разумѣется, что и досугъ, и развлеченія должны служить одной верховной цѣли—счастью человѣка—въ гармоническомъ развитіи его человѣчности, его разумнаго существа. Разумное веселье, благопристойное общеніе съ людьми, эстетическія наслажденія, наука должны наполнять досугъ человѣка; въ особенности же—философія, которая есть высшій родъ дѣятельности и въ то же время высшій родъ отдыха (σχολή)—въ противоположность активной жизни, практической дѣятельности.

Итакъ, высшее благо лежитъ не за предѣлами міра, а въ самой жизни и есть лишь ея всестороннее, совершенное развитіе. Соотвѣтственно этому понятію высшаго блага Аристотель понимаетъ и добродѣтель: она состоитъ не въ отчужденіи отъ дѣйствительности, не въ аскетическомъ отрѣшеніи отъ міра, но въ совершенномъ достиженіи цѣлей человѣческой жизни, въ совершенномъ развитіи человѣка,—въ томъ, что̀ ему всего болѣе свойственно

У Аристотеля мы встрѣчаемся съ тѣмъ понятіемъ добродѣтели, которое было обще всѣмъ древнимъ. Это—не добродѣтель въ нашемъ смыслѣ слова, а прежде всего хорошее качество. Всякая ἀρετή (добродѣтель) есть то внутреннее свойство, которое дѣлаетъ данное существо доброкачественнымъ и даетъ ему способность и силу къ нормальному отправленію его спеціальныхъ функцій, къ успѣшному исполненію свойственныхъ ему дѣятельностей — πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποτελεῖ. Такъ, добродѣтель глаза—ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετή—дѣлаетъ хорошимъ глазъ и зрѣніе. Такъ точно и добродѣтель человѣка есть свойство, черезъ которое человѣкъ и самъ дѣлается хорошимъ, и хорошо исполняетъ свое дѣло. Добродѣтель не есть какой-либо аффектъ—πάθος, или какая-либо способность—δύναμις (ибо δύναμις можетъ и недоразвиться), но она есть положительное *свойство*, высшее развитіе *энергіи* даннаго существа.

Дѣятельность человѣка есть отчасти практическая, отчасти теоретическая: онъ — существо волящее и мыслящее, чувствующее и познающее. Сообразно этимъ двумъ сторонамъ его дѣятельности и его существа—его характеру (ἦθος) и его уму (διάνοια)—и добродѣтели распадаются на *этическія* (нравственныя) и *діаноэтическія* (умственныя)

Этическая, нравственная добродѣтель заключается въ томъ, что низшія силы и энергіи души, ея движенія, страсти и желанія подчиняются волею справедливымъ требованіямъ разума,—тому, что онъ предписываетъ какъ справедливое и доброе; такимъ путемъ въ человѣкѣ постепенно образуется нѣкоторый неизмѣнный нравственный характеръ—ἦθος, въ силу котораго его воля и его дѣйствія неизмѣнно направляются на добро.

Такимъ образомъ разумная природа человѣка достигаетъ своего совершеннаго развитія, своего всесторонняго выраженія и воплощенія во всѣхъ его способностяхъ, силахъ и дѣятельностяхъ. Это—высшая творческая форма и вмѣстѣ съ тѣмъ конечная цѣль человѣка. Въ этомъ его назначеніе и въ этомъ же его счастье

Итакъ, для нравственной добродѣтели нужно знаніе блага. разумъ—φρόνησις, ὀρθος λόγος,—безъ котораго нельзя хорошо и разумно поступать. Но добродѣтель состоитъ не въ знаніи, а въ неизмѣнно-благомъ дѣйствіи воли, въ неизмѣнномъ направленіи воли на то, что̀ она признала за благо, и это—не изъ-за какихъ-либо внѣшнихъ мотивовъ, а произвольно, въ силу свободнаго, сознательнаго выбора. Въ искусствѣ и наукѣ достаточно, чтобы результатъ былъ хорошъ, все равно какъ бы онъ ни былъ добытъ. Въ нравственной дѣятельности спрашивается, какъ было сдѣлано дѣло, каковъ былъ человѣкъ, совершившій его. Спрашивается, во-первыхъ, сознательно ли онъ поступалъ (ἐὰν εἰδὼς πράττῃ), во-вторыхъ, по собственному ли выбору и притомъ помимо ли внѣшнихъ побужденій (ἐὰν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτὰ) онъ выбиралъ, и наконецъ, въ-третьихъ, дѣйствовалъ ли онъ въ силу случайнаго аффекта или твердаго и непоколебимаго направленія характера (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων).

Итакъ, воля есть источникъ добродѣтели; дѣло идетъ не только о знаніи нравственныхъ правилъ, какъ думалъ Сократъ, а о ихъ дѣятельномъ примѣненіи. Господство разума осуществляется свободною волею. Третья книга аристотелевской «Этики» отчасти посвящена тонкому анализу понятій о свободѣ воли и вмѣняемости человѣческихъ поступковъ.

Существуютъ и врожденныя добродѣтели (ἀρεταὶ φυσικαί), которыя мы наблюдаемъ, напр., у дѣтей и у животныхъ. Онѣ безъ нравственнаго развитія могутъ стать вредными и лишь путемъ упражненія и воспитанія превращаются въ настоящія нравственныя добродѣтели изъ простыхъ силъ или способностей. Для истинной добродѣтели, помимо врожденныхъ свойствъ, требуется еще разумъ и упражненіе: добродѣтель опредѣляется какъ свойство человѣка, въ которомъ онъ утверждается путемъ разумнаго сознанія и произвольнаго выбора (ἕξις προαιρετική), и притомъ такое свойство, которое руководствуется опредѣленіями разума—μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις.

Но, спрашивается, въ чемъ же состоитъ то благо, которое разумъ предписываетъ по отношенію къ нашимъ πάθη καὶ πράξεις—аффектамъ и дѣйствіямъ. Разумъ во всемъ предписываетъ *середину* между недостаткомъ и излишкомъ.

Во всякомъ желаніи и дѣятельности есть три вещи: недостатокъ, излишекъ и середина. И во всемъ только середина, только равновѣсіе—хорошо, полезно и похвально. Всякое совершенное, законченное произ-

веденіе искусства мы называемъ прекраснымъ именно потому, что въ немъ ничего нельзя ни убавить, ни прибавить. Мѣра есть верховный нравственный принципъ эллинскаго народа; на нее указываетъ и этика Аристотеля, представляющая изъ себя систематическій анализъ его нравственныхъ понятій.

Соблюденіе середины (μεσότης) дѣлаетъ человѣка добрымъ и всѣ дѣла его—удачными, хорошими, совершенными, а слѣдовательно, въ немъ и заключается добродѣтель, дающая благо человѣку. Итакъ, добродѣтель есть поведеніе, избѣгающее крайности—какъ избытка, такъ и недостатка; она есть середина между двумя противоположными пороками, изъ которыхъ одинъ переступаетъ границу должнаго, а другой не доходитъ до нея. Такъ, храбрость есть середина между безразсудной смѣлостью и трусостью, умѣренность—середина между распущенностью и безчувственностью, щедрость—середина между скупостью и мотовствомъ, πραότης—кротость—середина между вспыльчивостью и чрезмѣрнымъ хладнокровіемъ.

Справедливость, разсмотрѣнію которой Аристотель посвящаетъ 5-ю книгу «Этики», состоитъ въ вѣрномъ распредѣленіи выгодъ и невыгодъ, въ соблюденіи правильной мѣры и пропорціи въ человѣческихъ отношеніяхъ, какъ общественныхъ, такъ и частныхъ.

Вообще въ ученіи Аристотеля о добродѣтели мы встрѣчаемъ цѣлое множество чрезвычайно тонкихъ и точныхъ психологическихъ и нравственныхъ замѣчаній. Аристотель въ противоположность Сократу и Платону отправляется отъ дѣйствительности, отъ анализа существующихъ нравственныхъ отношеній и понятій. Онъ обращаетъ особое вниманіе на общественныя добродѣтели, напр., на дружбу, которую онъ разбираетъ въ восьмой и девятой книгахъ «Этики». Эти двѣ книги представляютъ намъ крайне цѣнное изображеніе чисто эллинскаго этическаго міросозерцанія, анализъ нравственнаго строя грековъ; вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ полны очень вѣрныхъ и прекрасныхъ нравственныхъ и психологическихъ подробностей.

Діаноэтическія добродѣтели обнимаютъ собою совершенныя свойства разумной части души, т.-е. познавательной и разсудительной способности ея. Добродѣтели познающей души суть—νοῦς и ἐπιστήμη, а обѣ вмѣстѣ являются какъ σοφία. Τὸ λογιστικόν имѣетъ добродѣтели: творческія—τέχνη—и практическія—φρόνησις или «практическій разумъ», εὐβουλία, σύνεσις и т. д.

Но въ какомъ же смыслѣ эти качества заслуживаютъ названія добродѣтели? Аристотель ставитъ ихъ даже выше практическихъ добродѣте-

лей: ибо высшая добродѣтель, наиболѣе безкорыстная, самодовлѣющая, чистая и вмѣстѣ съ тѣмъ доставляющая самое великое и чистое наслажденіе, есть не практическая добродѣтель, а чистое созерцаніе сущаго—θεωρία, въ которой человѣкъ приближается къ Божеству и уподобляется ему.

Политика Аристотеля.

Человѣкъ живетъ не для себя одного, но по природѣ созданъ для общественной жизни—ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν, половыя и кровныя связи, языкъ, врожденные нравственные инстинкты связываютъ его съ другими людьми. Онъ нуждается въ нихъ для наиболѣе успѣшной защиты отъ опасностей, для удовлетворенія насущныхъ нуждъ (τοῦ ζῆν ἕνεκεν), а также и просто для удовлетворенія своихъ соціальныхъ инстинктовъ. Человѣкъ нуждается въ общеніи съ подобными себѣ не только для поддержанія и улучшенія своей тѣлесной жизни, но также и потому, что лишь въ человѣческомъ обществѣ возможно хорошее воспитаніе и упорядоченіе жизни правомъ и закономъ.

Совершенное общество, обнимающее въ себѣ всѣ другія формы общежитія, есть государство—πόλις. Цѣль этого совершеннаго общества—не исключительно экономическая. Государство не есть экономическая ассоціація, и цѣль, которую оно преслѣдуетъ, не заключается въ охранѣ частныхъ интересовъ; его цѣль есть высшее благо вообще—εὐδαιμονία, счастье гражданъ въ совершенномъ общежитіи, общеніе въ счастливой жизни—ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία. Поэтому цѣль государства заключается не въ завоеваніяхъ или войнахъ, но въ добродѣтели гражданъ и совокупности всѣхъ средствъ, необходимыхъ для ея осуществленія; какъ и у Платона, гуманное воспитаніе гражданъ къ добродѣтели является главною задачею государства.

Государство стоитъ выше семьи, выше частныхъ лицъ; оно относится къ своимъ членамъ какъ цѣлое къ частямъ; оно есть *первое* по своей природѣ (πρῶτον φύσει). Но во времени, въ порядкѣ возникновенія—семья и община предшествовали государству. Сначала подъ вліяніемъ естественнаго влеченія образовалась человѣческая семья, потомъ подъ давленіемъ различныхъ обстоятельствъ семьи сплотились въ общины (κῶμαι), изъ которыхъ при дальнѣйшемъ развитіи человѣческаго общества образовались государства (πόλεις).

Своей «Политикѣ» Аристотель, повидимому, предпослалъ цѣлый рядъ подготовительныхъ работъ: онъ подвергъ обстоятельной критикѣ поли-

тическія сочиненія Платона, а также и конституціи различныхъ народовъ.

Аристотель порицаетъ Платона за его стремленіе въ «Республикѣ» къ исключительному единству (τὸ ἓν εἶναι), ложному и неосуществимому въ государствѣ. Только индивидъ есть недѣлимая единица, а государство по своей природѣ есть нѣчто множественное—πλῆθός τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις; оно состоитъ не только изъ *многихъ* членовъ, но и изъ *различнаго рода* членовъ. Государство перестало бы быть государствомъ, если бы въ немъ могло осуществиться отвлеченное единство Платона. Аристотель подвергаетъ безпощадной критикѣ учрежденія «Республики». Онъ указываетъ, что въ своемъ коммунизмѣ Платонъ уничтожаетъ рядъ нравственныхъ факторовъ, рядъ конкретныхъ связей, на которыхъ зиждется общество Источникъ споровъ и распрей вовсе не уничтожается при учрежденіи коммуны, а, напротивъ того, усиливается общностью владѣнія Онъ указываетъ, что эгоизмъ естественъ, что въ извѣстныхъ границахъ въ немъ нѣтъ ничего дурного; нормальная любовь къ семьѣ есть своего рода нравственное начало, на которомъ зиждется государство, источникъ радостей и дружбы. Человѣкъ болѣе заботится о своемъ, чѣмъ объ общемъ, и потому, уничтожая семью и частную собственность, коммунизмъ ослабляетъ энергію сильнѣйшихъ двигателей человѣческой дѣятельности. Далѣе, Аристотель дѣлаетъ общій обзоръ различныхъ конституцій.

Конституція государства зависитъ отъ того, въ чьихъ рукахъ находится верховная власть.

Возможны три случая: господиномъ можетъ быть или одинъ, или немногіе, или многіе. Каждая изъ этихъ возможныхъ формъ распадается въ свою очередь на правильную (ὀρθή) и дурную, ошибочную (ἡμαρτημένη) смотря по тому, преслѣдуютъ ли правители общее благо или свои частные интересы

Такимъ образомъ получается три правильныхъ рода правленія (πολιτεῖαι ὀρθαί): монархія, которая всецѣло зависитъ отъ личности монарха, его царственной мудрости, аристократія—господство лучшихъ, и республика, при которой необходимо равенство (ἰσότης), и три худыхъ рода правленія (πολιτεῖαι ἡμαρτημέναι): тираннія, олигархія и демократическое господство толпы, пролетаріата (охлократія).

Аристотель подробно разсматриваетъ эти шесть формъ, характеризуетъ ихъ особенности, изслѣдуетъ, при какихъ обстоятельствахъ и какихъ условіяхъ возникаетъ каждая изъ нихъ, какія причины обусловливаютъ ихъ разложеніе, какими средствами и учрежденіями каждая изъ нихъ можетъ быть поддерживаема или разрушаема, черезъ

какія формы и какимъ путемъ проходитъ обыкновенно государственное устройство даннаго типа. Словомъ, Аристотель изслѣдуетъ естественные законы государственной жизни, морфологію государства. Сколько труда потребовало это сочиненіе и каково его значеніе, я сказалъ уже выше.

Всѣ названныя формы не только описаны Аристотелемъ, но и разсмотрѣны критически. Философъ разсматриваетъ ихъ какъ съ абсолютной точки зрѣнія—безусловно желательной, такъ, въ особенности, и съ точки зрѣнія относительной, практической.

Въ отличіе отъ Платона Аристотель хочетъ разсмотрѣть не идеальную конституцію, но наилучшую при данныхъ условіяхъ и обстоятельствахъ (τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην). Поэтому онъ не ищетъ, подобно Платону, одного идеала, который подходилъ бы ко всѣмъ дѣйствительнымъ государствамъ. Это столь же немыслимо, какъ найти одно платье, одно лѣкарство, одну діэту для всѣхъ тѣлъ. Не идеальную конституцію нужно искать, а ту, которая всего лучше при данныхъ условіяхъ; надо считаться съ наличными соціальными, политическими, экономическими и культурными факторами. Поэтому, если истинная монархія и истинная аристократія, какъ господство лучшихъ, господство добродѣтели, и представляются Аристотелю идеаломъ, то на практикѣ наиболѣе цѣлесообразной конституціей онъ признаетъ умѣренно-демократическую республику (πολιτεία).

Какъ во всемъ наилучшее есть середина, такъ и въ государствѣ счастье наиболѣе обезпечено тамъ, гдѣ нѣтъ ни чрезмѣрнаго богатства, ни чрезмѣрной нищеты, ни многочисленнаго пролетаріата, ни чрезмѣрно вліятельныхъ богачей, но гдѣ люди средняго состоянія (οἱ μέσοι) преобладаютъ по числу и по значенію. Μέσος βίος—лучшая жизнь, μέση πολιτεία—наилучшая изъ существующихъ конституцій. Ея существованіе наиболѣе обезпечено отъ революцій и переворотовъ, ибо ея элементы болѣе уравновѣшены, чѣмъ въ другихъ—односторонихъ формахъ. Поэтому въ ней царитъ и наибольшее согласіе.

Разсмотрѣвъ такимъ образомъ дѣйствительныя политическія формы, Аристотель развиваетъ планъ *образцоваго*, идеальнаго государства. Такое государство представляется ему прежде всего греческимъ республиканскимъ полисомъ. Оно представляется философу греческимъ потому, что, по его мнѣнію, только эллины способны соединить свободу съ порядкомъ, мужество съ культурой. Оно представляется ему республикой, и притомъ республикой аристократической, потому, что трудно расчитывать на появленіе героя, котораго бы всѣ граждане добровольно признали монархомъ. Наконецъ, оно представляется Аристотелю городомъ—

πόλις—потому, что совершенное государство какъ самодовлѣющее не должно грѣшить излишней величиной; оно должно быть удобообозримо—εὐσύνοπτος, чтобы въ немъ царилъ легко охраняемый порядокъ и согласіе.

Граждане участвуютъ въ управленіи, въ судѣ. въ войскѣ; но изъ числа полноправныхъ гражданъ исключаются купцы, ремесленники. земледѣльцы. Ремесло и торговля для Аристотеля—низкія занятія, несовмѣстимыя съ политической добродѣтелью; земледѣліе также отнимаетъ необходимый для нея досугъ Поэтому земля обрабатывается рабами или оброчными περіэками, а недвижимая собственность находится частью въ рукахъ государства, частью въ рукахъ полноправныхъ гражданъ (πολῖται), чтобы они имѣли нужный достатокъ для развитія въ себѣ добродѣтели и для попеченія о государствѣ. Съ другой стороны, эти граждане *воспитываются* государствомъ; Аристотель развиваетъ подробный педагогическій проектъ общественнаго воспитанія гражданъ, сходный во многомъ съ проектомъ Платона (цѣль этическаго и теоретическаго развитія посредствомъ эстетическаго воспитанія).

Школа Аристотеля строго придерживалась началъ учителя, за исключеніемъ нѣкоторыхъ единичныхъ отклоненій. Направленіе ея было по преимуществу научное, естественно-историческое. Самый знаменитый изъ перипатетиковъ былъ *Θеофрастъ*, преемникъ Аристотеля, 30 лѣтъ стоявшій во главѣ школы. Другой ученикъ, товарищъ Θеофраста *Евдемъ*, «вѣрнѣйшій» изъ послѣдователей Аристотеля, былъ извѣстенъ какъ ученый историкъ наукъ и какъ истолкователь сочиненій своего учителя. Онъ открываетъ собою безконечный рядъ его комментаторовъ. Оригинальнѣе были *Аристоксенъ* и *Дикеархъ*, сохранившіе нѣкоторые пиѳагорейскіе элементы въ школѣ Аристотеля, и *Стратонъ*—физикъ, ученикъ Θеофраста, отвергавшій νοῦς, какъ самостоятельное сверхприродное начало, и постольку приближающійся къ натуралистическому монизму стоиковъ.

Третій періодъ развитія греческой философіи.

Третій періодъ развитія греческой философіи, обнимающій собой ученія, возникшія послѣ Аристотеля, есть наиболѣе продолжительный по времени.

Онъ существенно отличается отъ обоихъ предшествовавшихъ періодовъ рѣшительнымъ преобладаніемъ практическихъ задачъ и практическихъ интересовъ надъ теоретическими. Физика и метафизика отступаютъ на задній планъ; знаніе, которое Сократъ, Платонъ и Аристотель считали цѣлью само по себѣ, высшимъ благомъ, теряетъ самостоятельную цѣну помимо того, что оно можетъ дать для жизни Этика господствуетъ и становится философіей по преимуществу. Философія не есть уже изслѣдованіе сущности вещей: истинная мудрость есть та, которая дѣлаетъ истинной нашу жизнь, дѣлаетъ насъ счастливыми, даетъ намъ высшее благо. Не то, что суть вещи сами по себѣ, а то, какъ онѣ къ намъ относятся,—вотъ главный, существенный вопросъ философіи. Поэтому она все болѣе и болѣе стремится стать нравственнымъ ученіемъ, дающимъ нормы, правила человѣческой жизни (regula vitae): она есть lex bene honesteque vivendi, studium virtutis, какъ опредѣляетъ ее Сенека, наука счастья, какъ опредѣляетъ Эпикуръ; она есть мистическое религіозное ученіе, какъ понимали ее позднѣйшіе мистики—неопиѳагорейцы и неоплатоники.

Поэтому мы видимъ, что вліяніе философіи на жизнь прогрессивно возрастаетъ. Въ эпоху римской имперіи она популяризируется, распредѣляется по всѣмъ классамъ общества, является необходимымъ элементомъ всеобщаго образованія, личнаго нравственнаго развитія. Философы образуютъ особый классъ. пользующійся особыми правами и привилегіями. Богачи, знатныя дамы, цари и города содержатъ философовъ—присяжныхъ проповѣдниковъ добродѣтели. Философъ становится воспитателемъ, законоучителемъ, совѣтникомъ, чуть не духовникомъ своихъ патроновъ, тамъ, впрочемъ, гдѣ онъ не играетъ роли шута или простого паразита; ибо философія, повидимому, спускается иногда до самаго низкаго уровня. Это не мѣшаетъ ей, конечно, удерживаться и на высотѣ—въ лучшихъ, достойныхъ своихъ представи-

теляхъ. Такимъ образомъ, уже одно это обстоятельство, это необычайное распространеніе философіи свидѣтельствуетъ объ измѣнившемся характерѣ ея.

Въ обществѣ римской имперіи могли быть и дѣйствительно были чрезвычайно сильныя потребности и нравственныя, и религіозныя, былъ запросъ на нравственное ученіе (откуда, напр., объясняются быстрые успѣхи христіанства). Поэтому и философія, развивавшаяся среди этого общества, была по необходимости нравственная, практическая Зато чистое умозрѣніе, естественно, утратило прежнюю самобытность и силу, прежнюю вѣру въ себя. Умозрительное творчество изсякло. Философы послѣ Аристотеля либо примыкаютъ къ какимъ-либо прежнимъ авторитетамъ, къ прежнимъ ученіямъ (какъ, напр., стоики примкнули къ Гераклиту, Эпикуръ—къ Демокриту, мистическіе платоники—къ пиѳагорейцамъ), либо же они отрицаютъ возможность всякаго умозрѣнія, всякаго теоретическаго познанія (таковы скептики). Философы послѣ Аристотеля суть либо догматики, либо скептики[1]).

Непосредственно вслѣдъ за Аристотелемъ, на ряду съ академической и перипатетической школой, возникаютъ три крупныя школы — стоическая, эпикурейская и скептическая, которыя всѣ сходятся въ своихъ практическихъ тенденціяхъ. Изслѣдуя ихъ происхожденіе, ихъ связь съ предыдущими ученіями, мы легко поймемъ причину этого всеобщаго преобладанія этическихъ, нравственныхъ тенденцій.

Новое направленіе объясняется измѣнившимися обстоятельствами общественной жизни въ Греціи.

Политическая свобода исчезла: страна подпала сперва македонскому владычеству, а потомъ Римъ наложилъ на нее свою властную руку; общественная дѣятельность затихла, гражданская жизнь ограничивалась одними частными отношеніями. Отсюда и явилась мораль, какъ ученіе о правильныхъ частныхъ отношеніяхъ; теперь уже этика не связывается съ политикой, какъ это мы видимъ у Платона и Аристотеля, но ограничивается личной моралью.

Второю причиной было то, что нравственный кризисъ, обострившійся уже въ V вѣкѣ, въ эпоху пелопонесской войны, теперь принялъ самые широкіе размѣры: онъ распространился и на политику, и на религію, и на нравственность. Человѣкъ самъ долженъ былъ искать основанія своей нравственности. Если мораль не можетъ основываться ни на традиціи, ни на государственныхъ законахъ, ни на религіи, ко-

[1]) Скептицизмъ этотъ носитъ совершенно иной характеръ, чѣмъ у насъ Какъ это ни странно, но у древнихъ онъ является нравственнымъ ученіемъ основаннымъ на отрицаніи всякаго познанія.

торые уже утратили весь свой авторитетъ, то ее надо основать на нравственномъ ученіи, на познаніи блага, какъ училъ Сократъ. Но въ чемъ заключается благо, къ которому насъ должно приводить соблюденіе нравственныхъ правилъ? Мы видѣли, сколько различныхъ отвѣтовъ дали ученики Сократа. Благо полагается то въ познаніи, то въ освобожденіи отъ страданій, въ безстрастной апатіи, то въ полнотѣ наслажденія. Самъ Сократъ не могъ опредѣленно отвѣтить на этотъ вопросъ, и мы видѣли, какія трудности связаны съ его опредѣленіями.

Въ основаніи міросозерцанія Сократа лежитъ представленіе о разумномъ, благомъ и справедливомъ законѣ, управляющемъ вселенной и лежащемъ въ основаніи человѣческаго закона. Признавать его и сообразоваться съ нимъ—въ этомъ благо и польза человѣка. Изъ него вытекаютъ всѣ человѣческіе законы, имъ же опредѣляется личная судьба человѣка, его счастіе или несчастіе, зависящія отъ сообразованія человѣка съ этимъ закономъ. Но въ чемъ состоитъ этотъ вселенскій законъ, управляющій природою, и что онъ предписываетъ человѣку? Откуда и какъ познать его? Предписываетъ ли онъ намъ воздержаніе, наслажденіе или познаніе, какъ естественныя цѣли человѣка? Эти вопросы, какъ я сказалъ, не были точно рѣшены самимъ Сократомъ и различно рѣшались его учениками: они такъ и остались неразрѣшенными. Чтобы отвѣтить на нихъ опредѣленно, нужно познать, въ чемъ состоитъ природа вещей. Спрашивается, какъ устроены вещи, какъ нужно относиться къ нимъ, и каковы могутъ быть для насъ послѣдствія такого отношенія? Эти три основныхъ вопроса были поставлены скептикомъ Тимономъ. Ихъ можно поставить нѣсколько иначе: 1) познаваема ли природа?—основной вопросъ логики или теоріи познанія; 2) что такое природа?—основной вопросъ физики, и 3) какъ должны мы жить сообразно природѣ и нашему познанію?—основной вопросъ этики. Такимъ образомъ, и логика, и физика имѣютъ непосредственно практическій интересъ и вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляютъ собою этику.

Я говорилъ, что въ теоретической философіи всѣ новыя школы примкнули къ предшествовавшимъ ученіямъ. Независимо отъ многочисленныхъ различій во всѣхъ этихъ ученіяхъ отражались два основныхъ взгляда на природу въ греческой философіи. Природа есть организмъ, живое цѣлое; и природа есть механизмъ, аггрегатъ атомовъ. Первый взглядъ, раздѣляемый Аристотелемъ и Платономъ, ранѣе ихъ въ наиболѣе простой формѣ былъ выраженъ Гераклитомъ; второй взглядъ принадлежитъ Демокриту. Въ первомъ случаѣ человѣкъ, какъ органическій членъ мірового цѣлаго, долженъ познавать его вѣчную

связь, тотъ Логосъ, душу, которая его оживляетъ и управляетъ имъ; и онъ долженъ подчиняться этому Логосу, соображаясь съ природой цѣлаго, т.-е. жить для цѣлаго. Во второмъ случаѣ онъ, какъ атомъ, разобщенный отъ другихъ атомовъ, долженъ изгнать изъ себя ложные страхи передъ міровымъ закономъ, загробнымъ міромъ и жить для себя. Первое воззрѣніе усвоили себѣ стоики, второе—эпикурейцы.

Стоическая школа.

Достойно вниманія, что большинство стоиковъ, какъ и вообще большинство выдающихся философовъ эллинистическаго періода,—люди восточнаго происхожденія. Эллинская культура становится универсальной. Стоики—главнѣйшіе проводники этого космополитическаго универсализма. Главнѣйшіе стоики—почти всѣ родомъ изъ Малой Азіи, Сиріи или острововъ восточнаго Архипелага. Затѣмъ идутъ римскіе стоики, среди которыхъ почетное мѣсто занимаетъ фригіецъ Эпиктетъ. Собственно Грецiя представлена въ стоической школѣ весьма незначительными силами.

По мѣрѣ того какъ исключительно теоретическій интересъ философскаго анализа сталъ ослабѣвать, греческая мысль все болѣе и болѣе стала стремиться къ цѣльному философскому міросозерцанію, которое могло бы стать на мѣсто разложившихся религіозныхъ вѣрованій и обосновать систему раціональной этики. Такое міросозерцаніе являлось потребностью цѣлаго общества, цѣлой культуры,—не тѣснаго кружка философской школы или немногихъ высоко-просвѣщенныхъ дилеттантовъ, составлявшихъ умственную аристократію Греціи. Эллинское просвѣщеніе покоряло міръ, оно становилось соціальной, политической силой; эллинская философія, сообразно тому, постепенно утрачивала свой характеръ анализа, изслѣдованія. Она сдѣлалась ученіемъ, обратилась въ догму. Такой характеръ придалъ ей основатель стоицизма—Зенонъ и еще болѣе—его многочисленные послѣдователи.

Зенонъ родился около 366 г. въ Китіонѣ, эллинизированномъ финикійскомъ городѣ на островѣ Кипрѣ. Сынъ купца, онъ и самъ долгое время занимался торговлей. Но при одномъ предпріятіи онъ потерялъ все свое состояніе и отправился въ Аѳины. Здѣсь онъ сначала сошелся съ Кратесомъ; но грубость кинической школы оттолкнула его, и Зенонъ перешелъ къ Стильпону. Оставивъ этого философа, онъ слушалъ Ксенократа, потомъ Полемона. Съ чутьемъ финикійскаго купца высматривая лучшее въ ихъ ученіяхъ, онъ основалъ свою собственную школу, которая получила названіе стоической отъ στοὰ ποικίλη

(портикъ, украшенный фресками знаменитаго Полигнота), гдѣ онъ читалъ лекціи. Зенонъ славился своимъ характеромъ, вполнѣ соотвѣтствовавшимъ принципамъ его ученія. Воздержанный, чуждый грубости и неприступной суровости, въ которой справедливо упрекали позднѣйшихъ стоиковъ, философъ былъ почитаемъ и любимъ аѳинянами, которые и послѣ его смерти сохранили память о немъ и воздвигли ему памятникъ. Зенонъ былъ другомъ Антигона Гоната, македонскаго царя, который также чтилъ его и часто совѣтовался съ нимъ Согласно принципу своей школы Зенонъ окончилъ жизнь самоубійствомъ въ 270 г. до Р. Х.

Произведенія Зенона до насъ не дошли за исключеніемъ немногихъ отрывковъ, такъ что его ученіе не можетъ уже быть въ точности различено отъ позднѣйшихъ наслоеній, тѣмъ болѣе, что Зенонъ часто является въ нашихъ источникахъ какъ бы собирательнымъ представителемъ всей стоической школы, которому приписываются всѣ ея ученія. Несомнѣнно однако, что онъ и въ дѣйствительности выразилъ ея общія идеи.

Преемникомъ Зенона былъ Клеанѳъ изъ Троады (331—251), человѣкъ необычайно сильной воли, строгой нравственности и воздержанія, заслуживший прозваніе второго Гераклита своимъ терпѣніемъ, выносливостью и нравственной силой. Онъ былъ крайне бѣденъ и добывалъ себѣ средства къ жизни, трудясь по ночамъ, чтобы имѣть возможность днемъ слушать Зенона. Подобно своему учителю, онъ кончилъ жизнь самоубійствомъ въ глубокой старости. Онъ не отличался особенной оригинальностью. Изъ другихъ учениковъ Зенона извѣстны Персей, Аристонъ Хіосскій, Гериллъ Карѳагенскій, Сферъ Борисѳенскій, поэтъ Аратъ изъ Киликіи.

Преемникомъ Клеанѳа былъ Хризиппъ (281—208), остроумный діалектикъ, неутомимый преподаватель и ученый, второй основатель стоицизма, который развилъ его систематически въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ и защитилъ въ цѣломъ рядѣ полемическихъ трактатовъ противъ академиковъ и эпикурейцевъ. Хризиппъ былъ однимъ изъ самыхъ плодовитыхъ писателей древности: его слогъ, правда, растянутъ и небреженъ—Хризиппъ былъ схоластикомъ стоицизма, но авторитетъ его былъ безграниченъ. Ученики его распространили стоическое ученіе по востоку и западу; Діогенъ Селевкійскій и ученики его, Антипатръ и Архидемъ, занесли стоицизмъ въ Римъ и въ Вавилонъ.

Наши свѣдѣнія о стоицизмѣ почерпаются преимущественно изъ сочиненій римскихъ стоиковъ, а также изъ сочиненій Секста Эмпирика,

Плутарха, Діогена, Цицерона и нѣкоторыхъ другихъ писателей. Поэтому мы не имѣемъ возможности отличить первоначальное ученіе Зенона отъ добавленій, сдѣланныхъ его учениками и позднѣйшими стоиками. Но несомнѣнно, что стоическая школа обладала большой замкнутостью, и намъ извѣстны лишь нѣкоторыя уклоненія отъ основныхъ идей школы.

Задача стоической философіи состоитъ въ томъ, чтобы найти твердое основаніе для нравственной жизни. Вмѣстѣ съ киниками стоики видятъ въ человѣческомъ знаніи лишь средство къ добродѣтельному поведенію и достиженію блага; вмѣстѣ съ ними они стремятся сдѣлать человѣка свободнымъ и счастливымъ посредствомъ добродѣтели. Поэтому они опредѣляли философію какъ упражненіе въ добродѣтели—ἄσκησις ἀρετῆς, studium virtutis, sed per ipsam virtutem. Сначала Зенонъ сходился, повидимому, съ киниками даже въ пренебреженіи теоретическими науками. Ученикъ его Аристонъ Хіосскій отвергалъ логику, какъ ненужную, физику, какъ невозможную. Но впослѣдствіи, повидимому, самъ Зенонъ и въ особенности Хризиппъ освободились отъ такой односторонности. Правда, и Хризиппъ полемизируетъ противъ Аристотеля, полагавшаго высшее благо въ знаніи, въ созерцаніи жизни (θεωρία): онъ признавалъ такую досужую жизнь своего рода самоуслажденіемъ, служеніемъ удовольствію и утверждалъ, что цѣль философіи заключается въ томъ знаніи, которое ведетъ къ истинной дѣятельности и постольку само составляетъ часть такой дѣятельности. По ученію стоиковъ, истинная дѣятельность невозможна безъ истиннаго объективнаго познанія; мудрость и добродѣтель—одно и то же; и философія, которая опредѣляется какъ ἄσκησις ἀρετῆς, есть въ то же время «познаніе божескаго и человѣческаго».

Напрасно было бы видѣть въ стоицизмѣ исключительно этическое ученіе, хотя этическій мотивъ преобладалъ въ немъ несомнѣнно: его этика, которая носитъ такой же характеръ раціонализма, какъ и прочія нравственныя ученія грековъ, основывается всецѣло на раціональномъ философскомъ міросозерцаніи. И, несомнѣнно, такое міросозерцаніе имѣло само по себѣ извѣстную нравственную цѣну въ глазахъ стоиковъ; нѣкоторые изъ нихъ, правда, выставляютъ на показъ свое презрѣніе къ чистой теоріи, подобно киникамъ, отъ которыхъ они ведутъ свое начало; но уже одно сравненіе съ киниками указываетъ намъ, насколько разнятся отъ нихъ стоики именно въ разработкѣ теоретической философіи—логики и физики, которой киники, дѣйствительно, не хотѣли знать

Истинное добродѣтельное поведеніе, по ученію стоиковъ, есть разумное поведеніе. Разумно же то поведеніе, которое согласуется съ природой человѣка и всѣхъ вещей. Добродѣтель состоитъ въ томъ, что человѣкъ подчиняется вселенскому закону, всеобщему порядку, управляющему міромъ. А для этого онъ долженъ познавать этотъ законъ и этотъ порядокъ. Отсюда, какъ уже указано мною, возникаетъ по необходимости логика, изслѣдующая вопросъ о познаваемости вещей, и физика. И та и другая наука вполнѣ подчинены этикѣ.

Перейдемъ же къ ихъ теоретической философіи. Въ своемъ стремленіи къ цѣльному, свободному отъ противорѣчій и чисто-раціональному міросозерцанію стоики нерѣдко являются эклектиками по отношенію къ предшествовавшей имъ философіи: они поставили себѣ трудную цѣль—примирить дуалистическую философію понятія, развившуюся послѣ Сократа, съ первоначальнымъ монизмомъ іонійской физики.

Логика стоиковъ.

Такъ какъ по ученію стоиковъ цѣль знанія лежитъ не въ немъ самомъ, а въ его практическихъ послѣдствіяхъ и приложеніяхъ, то мы, естественно, должны ожидать, что и начало знанія лежитъ не въ немъ самомъ, а въ чемъ-либо внѣшнемъ. И дѣйствительно, у стоиковъ мы не находимъ логическаго идеализма Платона и Аристотеля, которые видѣли принципъ познанія въ логическихъ понятіяхъ разума. Мы видѣли, что уже у Аристотеля теорія познанія какъ бы двоится: съ одной стороны, разумъ есть начало познанія, а съ другой—оно коренится въ опытѣ. Съ одной стороны, въ человѣкѣ живетъ истинное начало познанія, всевѣдущій νοῦς ποιητικός [1]); съ другой стороны, человѣческій умъ есть tabula rasa—бѣлый листъ бумаги, на которомъ ничего не написано, на которомъ отдѣльныя впечатлѣнія оставляютъ свои слѣды.

Стоики въ своихъ поискахъ за реальнымъ, положительнымъ основаніемъ для познанія всецѣло основываются на опытѣ: они всецѣло принимаютъ одну реалистическую сторону ученія Аристотеля. Опытъ есть источникъ познанія; Платоновы идеи суть лишь отвлеченныя понятія нашего разсудка. Мышленіе, выходящее отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, отъ частнаго къ общему, оперируетъ лишь съ тѣмъ, что дано намъ въ ощущаемыхъ впечатлѣніяхъ опыта.

Душа есть χάρτη εὔεργος εἰς ἀπογραφήν — хорошо выдѣланный папирусъ для записки. Всѣ представленія—φαντασίαι, составляющія

[1]) Дѣятельный разумъ.

содержаніе нашего знанія, возникаютъ изъ *ощущеній* внутренняго или внѣшняго чувства, изъ оттисковъ или *впечатлѣній* внѣшнихъ предметовъ, производящихъ внутреннія измѣненія или движенія души. Изъ воспріятій такого рода образуется память, изъ памяти — опытъ. Посредствомъ умозаключенія отъ наиболѣе обыденныхъ, постоянно повторяющихся воспріятій въ людяхъ, естественно, образуются нѣкоторыя общія понятія (κοιναὶ ἔννοιαι, notitiae communes), составляющія естественныя предположенія (προλήψεις) человѣка, въ которыхъ онъ убѣжденъ до начала всякаго научнаго изслѣдованія. Еще болѣе отвлеченныя понятія и общіе выводы добываются разсудкомъ человѣка, который путемъ умозаключеній восходитъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному — къ первымъ причинамъ и основаніямъ сущаго. Результатомъ такого сознательнаго обобщенія и доказательства является наука и научныя, сознательныя и постольку неопровержимыя убѣжденія— κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου.

Такимъ образомъ источникомъ знанія является ощущеніе и умозаключеніе разсудка. Разсудокъ у стоиковъ не имѣетъ другого содержанія, кромѣ ощущеній; вмѣстѣ съ тѣмъ стоики признаютъ за нимъ право логическаго *обобщенія* и умозаключенія. Откуда же эти обобщенія, откуда общее, если намъ дано въ дѣйствительности лишь частное, единичное? Киники были послѣдовательнѣе въ своемъ номинализмѣ; за то стоики были практичнѣе въ своей непослѣдовательности: если невозможно истинное знаніе, то невозможно и правильное истинное поведеніе; ибо нельзя желать, не зная, чего желаешь, нельзя дѣйствовать безъ цѣлей, нельзя разумно и хорошо поступать безъ сознательныхъ *общихъ* принциповъ и убѣжденій.

Отсюда возникаетъ вопросъ, имѣющій первостепенное значеніе у стоиковъ,—вопросъ о критеріи истинности нашихъ знаній. Такъ какъ всѣ наши представленія образуются изъ нашихъ ощущеній или воспріятій, то спрашивается: какъ и почему мы можемъ знать, какія наши представленія истинны и какія ложны? По какимъ признакамъ мы можемъ отличать ихъ?

Здѣсь сказывается практическая тенденція стоицизма. Критеріемъ истинности представленій является та убѣдительность, съ которой нѣкоторыя изъ нихъ являются нашему сознанію, та непосредственная очевидность (ἐνάργεια), которая невольно заставляетъ насъ συγκατατίθεσθαι — соглашаться съ ними. Представленіе, обладающее такимъ свойствомъ, истинно, ибо оно есть не субъективная фантазія: только то представленіе, которое соотвѣтствуетъ дѣйствительности и возбуж-

дается дѣйствительнымъ предметомъ, порождаетъ въ душѣ такое самоочевидное убѣжденіе. Съ истиннымъ представленіемъ связано сознаніе, непосредственное усмотрѣніе дѣйствительности; поэтому, соглашаясь съ нимъ, мы схватываемъ, обнимаемъ, понимаемъ самый предметъ. Поэтому Зенонъ называлъ представленіе, связанное съ сознаніемъ соотвѣтствующей дѣйствительности, понимательнымъ представленіемъ—φαντασία καταληπτική—и признавалъ его критеріемъ истины

Поскольку затѣмъ изъ представленій рождаются общія понятія, нѣкоторыя предположенія, общія всѣмъ людямъ, постольку и эти предположенія—προλήψεις,—имѣющія за собой общее согласіе (consuetudo или consensus hominum), могутъ разсматриваться какъ критерій истины.

Что же касается до понимательнаго представленія (φαντασία καταληπτική), то значеніе его свидѣтельства ограничивается; оно обусловливается діалектической и эмпирической провѣркой представленій, отсутствіемъ аффектовъ и другихъ препятствій къ познанію: ибо человѣческая душа доступна страстямъ, болѣзнямъ и различнымъ движеніямъ, которыя смущаютъ ясность ея зрѣнія.

Стоики также очень много занимались формальной логикой и грамматическими изслѣдованіями, въ которыхъ почти вся терминологія создана ими.

Итакъ, логическое знаніе развивается непосредственно изъ тѣлеснаго аффекта ощущенія, имѣя съ нимъ одинъ общій корень—духовный и физическій. Представленія суть впечатлѣнія, отпечатки, производимые въ душѣ вещами; изъ нихъ нашъ разумъ естественно образуетъ понятія,—при повтореніи однородныхъ впечатлѣній повѣряя ихъ одни другими. Критеріемъ истины нашихъ представленій и понятій является ихъ очевидность, заставляющая насъ соглашаться съ ними; или, что то же, такимъ критеріемъ служитъ непосредственное сознаніе реальности, соотвѣтствующей отдѣльнымъ представленіямъ. Какъ ни наивна такая теорія познанія сравнительно со сложными и запутанными ученіями Платона и Аристотеля, она подкупала простотой и цѣльностью основной своей идеи, своимъ сочетаніемъ крайняго наивнаго реализма съ рѣшительнымъ раціонализмомъ. Исходя изъ основного убѣжденія въ единствѣ разума и матеріи, стоики естественно могли мирить такой раціонализмъ съ эмпиризмомъ или сенсуализмомъ, признавая непосредственную разумность самыхъ ощущеній. Поэтому насъ не должно удивлять видимое противорѣчіе историческихъ свидѣтельствъ, изъ которыхъ одни утверждаютъ, что отецъ стоицизма, Зенонъ, признавалъ критеріемъ истины ощущенія, а другія—что онъ видѣлъ такой критерій въ «правильномъ разумѣ» (λόγος ὀρθός). Стоиковъ любятъ дѣ-

лать эмпириками или сенсуалистами, забывая ихъ метафизическій реализмъ. Правда, они признаютъ, что знаніе образуется изъ ощущеній: вмѣстѣ съ эпикурейцами они видятъ въ общихъ понятіяхъ лишь результатъ многократныхъ повтореній опыта, при чемъ «всеобщія истины» также получаютъ эмпирическое объясненіе, являясь лишь «предвареніемъ» частныхъ случаевъ. Но, съ другой стороны, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что самыя воззрѣнія стоиковъ на ощущенія существенно отличаются отъ воззрѣній современнаго сенсуализма. Подъ ощущеніемъ (αἴσθησις) разумѣются прежде всего самыя *чувства* въ ихъ способности, точно такъ же, какъ и въ ихъ дѣятельности; эти чувства суть также «тѣла» или матеріи своего рода, органы «господствующей» части души, ея пневматическія развѣтвленія, какъ бы ея щупальцы Сами по себѣ эти чувства непогрѣшимы: они ощущаютъ то, что они ощущаютъ; но представленія, вызываемыя ихъ впечатлѣніями въ нашей душѣ, могутъ быть истинны или ложны, т.-е. соотвѣтствовать или не соотвѣтствовать вещамъ, какъ это показываетъ опытъ. Истинныя представленія, въ которыхъ заключается критерій нашихъ знаній, суть тѣ, которыя возникаютъ въ господствующей, разумной части нашей души, вынуждая ея согласіе. Такія представленія Зенонъ называетъ «понимательными представленіями»—καταληπτικὴ φαντασία. Въ нихъ совпадаетъ чувственное и раціональное начало, точно такъ же, какъ субъектъ и объектъ, ибо они обнимаютъ или понимаютъ въ себѣ свой предметъ.

Съ точки зрѣнія стоическаго монизма это—совершенно послѣдовательно; непонятно только, какъ могутъ существовать неразумныя, нелогичныя, ложныя представленія, разъ все существующее, все матеріальное, разумно въ своей основѣ. Такія ложныя представленія могутъ объясняться психологически—изъ опыта, а не философски — изъ началъ стоицизма.

Теорія познанія стоиковъ, разработанная ими крайне тщательно въ борьбѣ съ другими школами, представляется упрощеннымъ преобразованіемъ ученія Аристотеля въ смыслѣ монизма. Она естественно связана съ «физикой» стоиковъ, точнѣе—съ ихъ метафизикой.

Физика стоиковъ.

Физика стоиковъ представляетъ изъ себя упрощенную аристотелевскую физику. Но стоики въ физикѣ, какъ и въ логикѣ, признали лишь одну реалистическую сторону аристотелевскаго ученія; они и здѣсь отвергли его дуализмъ: есть лишь одно начало — вещественное, тѣлесное. Этимъ опредѣляется своеобразный матеріализмъ стоиковъ.

Вселенная представляется живымъ органическимъ цѣлымъ, всѣ части котораго разумно согласованы другъ съ другомъ. Она образуется путемъ послѣдовательныхъ періодическихъ сгущеній и разрѣженій эѳирной пневмы. Эта огненная пневма сгущается въ воздухъ, а воздухъ—въ воду, которая служитъ матеріей всѣхъ прочихъ тѣлъ: тяжелыя части, осаждаясь изъ воды, образуютъ твердую земную стихію; легкія—вновь улетучиваются вверхъ, въ воздухъ и огонь. Въ мірѣ нѣтъ пустоты; существуютъ лишь тѣла различной плотности, которыя всѣ проницаются и совокупляются воедино однимъ недѣлимымъ, всепроникающимъ и всеобъемлющимъ тѣломъ—воздухомъ. Движеніе въ предѣлахъ міра объясняется перемѣщеніемъ, перестановкой частей (ἀντιπερίστασις). «Пустота» лежитъ за предѣлами міра; въ періодъ воспламененія стихій, ихъ возвращенія въ первобытный огонь, которымъ заканчивается міровой процессъ, вещество, составляющее субстанцію міра, безпредѣльно расширяется въ этой пустотѣ, чтобы затѣмъ вновь сгуститься и сжаться въ компактную массу въ періодъ новой дифференціаціи, новаго міробразованія. Безъ единства вещества, безъ непрерывности воздуха (τὸ συνέχον, τὸ συνεκτικόν) не было бы связи и взаимодѣйствія вещей, которыя относятся другъ къ другу какъ части единой субстанціи, единаго сущаго. Различія въ степени жизненности и разумности, различія въ степени активности и косности, отъ которыхъ производится все различіе душевныхъ и тѣлесныхъ свойствъ вещей, зависятъ отъ бо́льшаго или меньшаго напряженія («тона») этой основной живой стихіи. Безъ такого единства субстанціи необъяснимо взаимодѣйствіе между матеріей и формой, тѣломъ и духомъ, разумомъ и внѣшнимъ вещественнымъ міромъ.

Дѣйствительно только то, что тѣлесно, что способно дѣйствовать и въ то же время испытывать дѣйствіе. Нѣтъ и не можетъ быть двухъ абсолютно различныхъ субстанцій: иначе взаимодѣйствіе между ними было бы немыслимо, какъ это доказывалъ еще Діогенъ Аполлонійскій (V в.). Безплотныя идеи, формы или понятія не могли бы дѣйствовать въ веществѣ, воплощаться въ немъ, а бездушная матерія не могла бы принимать ихъ. Духъ не дѣйствовалъ бы на матерію, если бы онъ не былъ тѣлесенъ; и матерія не испытывала бы его дѣйствія, если бы она не была сродной духу. У Платона не только духъ, но и сама матерія была безтѣлесной. У стоиковъ и матерія (ὕλη) и духъ суть тѣло (σῶμα). Поэтому стоики признавали тѣлесность не только души, но и самыхъ свойствъ и качествъ вещей, т.-е. «формъ» Аристотеля; мало того, самыя состоянія и дѣятельности существъ, даже аффекты или добродѣтели души представлялись имъ тѣлесными. Все

это—своего рода тонкія «матеріи» или токи—πνεύματα—своеобразныя душеподобныя сущности, которыя распространяются, проникаютъ собою болѣе грубыя тѣла и сообщаютъ имъ тѣ или другія свойства (напр., тепло, цвѣтъ, болѣзнь и т. д.). Такимъ образомъ стоики вовсе не думали отрицать душевныя свойства или проповѣдывать чистый матеріализмъ. Они хотѣли только разрѣшить проблему метафизики Аристотеля и его теоріи познанія, упразднивъ ея дуалистическое противоположеніе между идеальнымъ и реальнымъ, между безплотнымъ понятіемъ и чувственной матеріальной дѣйствительностью. Они устанавливали различіе между духомъ и «неразумнымъ» веществомъ, между активнымъ и пассивнымъ началомъ, между матеріей и силой; но духъ былъ для нихъ лишь тѣломъ, а сила—матеріей своего рода, или, точнѣе, состояніемъ, «тономъ» матеріи. Матерія и сила — нераздѣльны, страдательное не существуетъ безъ дѣятельнаго, какъ и дѣятельное—безъ страдательнаго; вещество не существуетъ безъ тѣхъ или другихъ качествъ, какъ качества не существуютъ безъ вещества, которому они присущи; наконецъ, Богъ не существуетъ безъ вещества (τὸ ὑλικόν), и вещество не существуетъ безъ Бога, единаго зиждущаго начала (τὸ αἰτιῶδες), обусловливающаго форму, свойства, строеніе и взаимодѣйствіе вещей. Сила нуждается въ веществѣ, какъ въ своемъ субстратѣ, а вещество—въ силѣ, которая даетъ ему его свойства, состояніе, движеніе, форму.

Такимъ образомъ мы видимъ, что въ физикѣ, какъ и въ логикѣ стоиковъ, въ сущности, уцѣлѣли слѣды аристотелевскаго дуализма.

Матерія сама по себѣ не имѣетъ никакихъ свойствъ (ἄμορφος καὶ ἄποιος) и никакого движенія; она движется, опредѣляется и образуется въ многоразличныя формы тою творческою, разумною силою, которая ее проникаетъ. И единство мірозданія, связь и согласованіе его частей указываютъ намъ на единство силы въ природѣ. Эта единая разумная сила, этотъ λόγος, проникающій міръ и управляющій имъ, есть Богъ (θεός). Оба начала—страдательная матерія и дѣятельное Божество—нераздѣльно связаны, какъ двѣ стороны одного и того же существа, какъ душа и тѣло человѣка. Вселенная есть животное одушевленное и разумное (ζῷον ἔμψυχον καὶ λογικὸν καὶ νοερόν), тѣло котораго есть матерія, а душа—Богъ.

Божество, или абсолютное начало, представляется стоикамъ въ одно и то же время какъ физическая субстанція, изъ которой образуется тѣло вселенной, и какъ универсальный логосъ, который опредѣляетъ собою формы, свойства, отношенія и законы вещей, одушевляя природу и сообщая сознаніе организмамъ: здѣсь стоики вполнѣ примыкаютъ

къ Гераклиту. Божество, сохранившее въ чистотѣ свою эѳирную природу за предѣлами видимаго міра, или блистающее въ солнцѣ и звѣздахъ, невидимо разлито во всемъ мірѣ, проникаетъ все, «какъ медъ черезъ соты» (Зенонъ), и находится въ физическомъ взаимодѣйствіи съ тѣми косными стихіями, которыя изъ него образовались. Оно есть, слѣдовательно, и матерія міра, и его форма, и его субстанція, и его законъ, его стихія и его душа или разумъ. Богъ есть міръ, Богъ есть всѣ вещи; и вмѣстѣ Онъ есть дѣятельное, творческое начало міра, «лучшая», превосходнѣйшая часть его: Онъ есть часть и цѣлое, начало, середина и конецъ Онъ обнимаетъ въ себѣ всѣхъ боговъ, всѣ силы, всѣ стихіи.

Такимъ образомъ божество стоиковъ является какъ разумный духъ—νοῦς, какъ благое провидѣніе. Клеанѳъ въ краснорѣчивомъ гимнѣ отожествилъ его съ Зевсомъ; и стоики видѣли въ немъ верховнаго, единаго Бога, вѣчнаго и нерожденнаго, въ противоположность *рожденнымъ* стихійнымъ и астральнымъ богамъ. Но въ то же время оно какъ огненное дыханіе (πνεῦμα πυρῶδες), какъ творческое пламя (πῦρ τεχνικόν) есть физическое начало, физическая сила, которая естественно дѣйствуетъ во вселенной Съ одной стороны, божество волею управляетъ міромъ, оно есть провидѣніе, блюдущее за его строемъ; съ другой—оно, какъ у Гераклита, само отожествляется съ мировымъ порядкомъ. Ὁ λόγος ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος (все проникающій логосъ) отожествляется съ судьбой или рокомъ (εἱμαρμένη, ἀνάγκη), съ *закономъ* вселенной,—противорѣчіе, которое мы встрѣчаемъ еще въ религіозныхъ понятіяхъ грековъ о судьбѣ или рокѣ (богъ управляетъ судьбой, а судьба царитъ надъ богомъ). Отдѣльныя живыя формы, составляющія свойства вещей, опредѣляющія ихъ роды и виды, образующія и оживляющія вещество, суть λόγοι σπερματικοί—«сперматическіе логосы»; «формы» Аристотеля, его «роды и виды», соотвѣтствующіе отвлеченнымъ понятіямъ, становятся особаго рода физическими агентами, обращаются въ живую матеріальную сперму, въ *сѣмена* вещей. «Понятія» Аристотеля становятся силами, потенціями (δυνάμεις) и вмѣстѣ матеріализируются, получаютъ пневматическую, эѳирную тѣлесность Иначе какъ объяснить взаимное соотвѣтствіе вещей и понятій, взаимодѣйствіе мысли и вещества? Какъ объяснить реальное существованіе логическихъ родовъ и видовъ? Ясно, что самое сѣмя, изъ котораго образуется индивидъ даннаго рода, имѣетъ въ себѣ какъ бы врожденное понятіе будущаго организма—логосъ или форму, предопредѣляющую его развитіе. Но, съ другой стороны, этотъ «логосъ», образующій вещество въ цѣлесообразный организмъ, самъ

долженъ быть для этого физической силой. тѣлеснымъ началомъ — особаго рода вещественной *спермой*. Всемірный Логосъ есть сѣмя міра; онъ заключаетъ въ себѣ всѣ частные логосы—сѣмена всѣхъ вещей. Эти «сперматическіе логосы» исходятъ изъ него и возвращаются къ нему; и черезъ ихъ посредство онъ зиждетъ и образуетъ все. Каждое сѣмя заключаетъ въ себѣ мысль, разумное начало, и вмѣстѣ каждая мысль, подобно всемірному Логосу, есть тѣлесное начало. Сѣмя міра есть огонь [1]). Такова связь логики съ физикой.

Съ ученіемъ стоиковъ о логосѣ связывается ихъ представленіе о единствѣ мірового порядка и его разумности. Отсюда объясняется фатализмъ стоиковъ и вмѣстѣ—ихъ оптимизмъ и телеологія. Въ мірѣ царствуетъ одинъ законъ, одна необходимость, которой равно подчинены и боги, и люди, которая не знаетъ случая или исключенія. Возникшій путемъ естественной эволюціи изъ божественнаго естества міръ долженъ вновь, по истеченіи положеннаго времени, возвратиться въ его нѣдра въ общемъ воспламененіи; и уже одно сознаніе этого единства естественнаго порядка, единства всемірной судьбы, доставляетъ стоику великое утѣшеніе (Сенека, De prov., гл. 5). И это утѣшеніе увеличивается, когда мы убѣждаемся, что законъ, господствующій въ мірѣ, есть разумный законъ, что все въ мірѣ устроено разумомъ и сообразно разуму. И самое зло, несовершенство въ отдѣльныхъ частяхъ необходимо въ экономіи цѣлаго, служитъ его совершенству и красотѣ. Доказательство этого совершенства, раскрытіе цѣлесообразности природы было одной изъ любимыхъ темъ богословскихъ и физическихъ разсужденій стоиковъ. Ученіе о цѣлесообразномъ устройствѣ вещей вытекаетъ изъ идеи универсальнаго логоса и развивается стоиками въ связи съ традиціями аттической философіи. Оно обращается въ популярную теодицею, первые образчики которой мы находимъ въ воспоминаніяхъ Ксенофонта о Сократѣ (I, 4 и IV, 3); идея логоса связывается неразрывно съ ученіемъ о Промыслѣ, которое получаетъ все большее и большее развитіе и распространеніе въ общей и философской литературѣ, въ особенности благодаря нравственной проповѣди стоицизма, проникнутой тою же идеей универсальнаго разума, управляющаго вселенной и живущаго въ человѣческомъ духѣ.

Во многихъ отношеніяхъ эта стоическая «физика» грубѣе и проще субтильной метафизики Аристотеля съ ея противорѣчіями и запутанными проблемами: стоики нуждались въ свободномъ отъ противорѣчій философскомъ міросозерцаніи для обоснованія своего нравственнаго

---

1) Огонь есть σπέρμα τοῦ κόσμου, сравн. Baumker, 356, 4.

ушія; они упрощали и разрубали затрудненія теоретической философіи въ виду практическаго результата, въ которомъ они видѣли истинное выраженіе сократовой мудрости: жизнь, сообразная разуму, сообразная логосу, есть жизнь, сообразная истинной природѣ человѣка и всѣхъ вещей, ибо разумъ есть универсальное начало всего сущаго; непзмѣнная необходимость, неразрывная цѣпь причинности опредѣляетъ роковымъ образомъ все, что случается; *и человѣкъ подчиненъ этому року: онъ свободенъ лишь тогда, когда повинуется ему сознательно.*

Человѣческая душа есть частица или истеченіе міровой души, такое же πνεῦμα θερμόν, какъ и она, и такъ же распространена по всему тѣлу человѣка, какъ та—по всему тѣлу мірозданія; она тѣлесна, ибо, какъ говоритъ Клеанѳъ, οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι [1]), или, какъ у Хризиппа, οὐδὲν ἀσώματον ἐφάπτεται σώματος [2]). Душа безсмертна лишь относительно: она, правда, переживаетъ тѣло, но при общемъ воспламененіи погибаетъ.

Человѣкъ, какъ разумное существо, есть цѣль и первый предметъ попеченій Промысла. Разумъ по природѣ господствуетъ въ его душѣ. Человѣкъ надѣленъ способностью познавать истину, укрощать свои низшія страсти и вожделѣнія; онъ созданъ для духовнаго совершенства, для разумной жизни. Наконецъ, человѣкъ созданъ для общежитія: ибо во всѣхъ людяхъ живетъ одинъ и тотъ же божественный разумъ. Мудрый, слѣдующій разуму въ своей жизни, одинъ свободенъ, будучи внутренно солидаренъ со всемірнымъ логосомъ; онъ одинъ блаженъ какъ Богъ, онъ царствуетъ надъ міромъ. Физика стоиковъ заключаетъ въ себѣ религіозно-философское обоснованіе ихъ этики.

Этика стоиковъ.

Міръ не есть сумма единичныхъ чувственныхъ созданій, но органическое цѣлое, оживленное единымъ божественнымъ разумомъ. А человѣкъ особенно причастенъ этого божественнаго разума, хотя и онъ всецѣло зависитъ отъ мірового цѣлаго, часть котораго онъ составляетъ. Отсюда вытекаетъ основная мысль стоической этики: человѣкъ долженъ сознательно, разумно познавать свое мѣсто и назначеніе въ мірозданіи; онъ долженъ познавать, какое поведеніе сообразно его природѣ и его естественному отношенію къ другимъ существамъ — ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν [3]).

---

[1]) Ничто безтѣлесное не испытываетъ тѣлесныхъ аффектовъ.

[2]) Ничто безтѣлесное не касается тѣла.

[3]) Жить сообразно природѣ.

Такимъ образомъ человѣкъ долженъ *сознательно и произвольно* сообразоваться съ тѣмъ, что онъ есть по природѣ.

Онъ есть животное, разумное существо, по природѣ предназначенное для общенія съ себѣ подобными (ζῷον πολιτικόν). Слѣдовательно, онъ долженъ, во-первыхъ, жить сообразно *естественной* цѣли животнаго, а не произвольнымъ его цѣлямъ (каковы, напр., наслажденія); во-вторыхъ—сообразно естественной цѣли *разумнаго существа*, не подчиняясь страстямъ, а слѣдуя своей разумной природѣ; въ третьихъ—сообразно естественной цѣли, которую онъ имѣетъ *какъ органическій членъ соціальнаго цѣлаго*, сознающаго свое нормальное отношеніе къ ближнимъ.

Идея универсальнаго Логоса опредѣляетъ собою этику стоиковъ, вытекающую изъ основъ Сократова ученія. «Жить сообразно природѣ» значитъ «жить сообразно разуму»—сообразно истинному слову, которымъ зиждется природа; въ этомъ—и счастье и добродѣтель человѣка. Сама природа побуждаетъ насъ къ такой жизни, внушая намъ естественные нравственные инстинкты. Самосохраненіе есть естественное побужденіе всего живого: поэтому всякое живое существо естественно стремится жить по своей природѣ, и только то имѣетъ для него цѣну, что служитъ его самосохраненію. Поэтому для человѣка, какъ для существа разумнаго, только то, что разумно, сообразно разуму,—имѣетъ истинную цѣну. Только разумная дѣятельность есть истинная и добрая. Поэтому только добродѣтель есть благо для человѣка: въ ней и въ ней одной заключается его счастье (αὐτάρκη εἶναι την ἀρετὴν πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν); и наоборотъ,—единственное дѣйствительное зло есть порокъ (κακία). Этотъ принципъ мы уже видѣли и у киниковъ,

Все остальное — безразлично (ἀδιάφορον): жизнь, здоровье, честь. имущество—не суть благо; смерть, болѣзнь, безчестье, бѣдность — не суть зло. Кромѣ добродѣтели ничто не благо; все остальное хорошо лишь постольку, поскольку сообразно добродѣтели, способствуетъ ей. Въ этомъ смыслѣ испытанія суть блага, и стоики разсматриваютъ ихъ, какъ упражненія въ добродѣтели. Объ этомъ вопросѣ написано много разсужденій. частью искреннихъ и краснорѣчивыхъ, частью напыщенныхъ. Calamitas virtutis occasio est,—говоритъ Сенека:—bonus vir omnia adversa exercitationes putat [1]). Никто не можетъ быть несчастнѣе того, съ кѣмъ никогда не случилось несчастья: онъ не имѣлъ возможности испытать себя.

---

[1]) Несчастье есть поводъ къ добродѣтели: мудрый всѣ бѣдствія считаетъ упражненіемъ (въ ней).

Не слѣдуетъ, однако, думать, чтобы стоики вполнѣ сходились съ киниками въ совершенномъ отверженіи всѣхъ относительныхъ, внѣшнихъ благъ. Уже Зенонъ признавалъ возможность относительной расцѣнки самыхъ безразличныхъ предметовъ: такъ, напр, здоровье и богатство сами по себѣ безразличны; но было бы безумно предпочесть имъ болѣзнь и бѣдность, если мы имѣли выборъ между ними. Позднѣйшіе стоики пошли въ этомъ отношеніи еще далѣе: тутъ у нихъ цѣлая казуистика, похожая на іезуитскіе уставы, гдѣ сдѣлана расцѣнка даже самыхъ безразличныхъ поступковъ Въ общемъ они раздѣляли «безразличные предметы» на три разряда: вещи, заслуживающія предпочтенія (προηγμένα), какъ, напр., богатство, здоровье, красоту, хорошія способности; вещи нежелательныя (ἀποπροηγμένα), какъ бѣдность, безчестье, страданія, и, наконецъ, вещи совершенно безразличныя, не имѣющія никакого значенія.

Изслѣдуя вопросъ о высшемъ благѣ, стоики всего сильнѣе нападали на гедониковъ и Эпикура, полагавшаго его въ удовольствіи. Удовольствіе есть лишь страдательный аффектъ, нѣкоторое возбужденіе, независимое отъ разума, возмущающее ясность его сознанія. Поэтому оно не можетъ быть цѣлью или благомъ для *разумнаго* существа. Природа внушила тварямъ инстинктъ самосохраненія, а не похоть удовольствія: это послѣднее является не цѣлью, а лишь послѣдствіемъ, наступающимъ за нормальнымъ удовлетвореніемъ естественныхъ потребностей. Клеанѳъ признавалъ его даже противнымъ природѣ разумнаго существа, несообразнымъ съ нею. И, если другіе стоики не заходили такъ далеко, всѣ они полагали истинное счастье въ свободѣ отъ страстей, въ спокойствіи духа.

Стремленіе къ добродѣтели есть законъ человѣческой природы. Познавая ее, мы сознаемъ этотъ законъ какъ свой *долгъ*. Но, такъ какъ на ряду съ разумными, добрыми инстинктами въ насъ шевелятся неразумные аффекты, страстныя движенія, то добродѣтель принимаетъ характеръ борьбы съ противоестественными, противоразумными страстями и вожделѣніями Мы должны вырвать съ корнемъ эти болѣзни нашей души, чтобы достичь безстрастія и подчинить свою волю разуму, знанію истины. Религіозная покорность предъ необходимымъ провиденціальнымъ порядкомъ, единообразнымъ закономъ, господствующимъ въ ней, соотвѣтствуетъ внутренней свободѣ разумнаго словеснаго духа, который сознаетъ свою солидарность съ единымъ вселенскимъ разумомъ и чувствуетъ свою связь съ единымъ божественнымъ цѣлымъ вселенной. Все хорошо, что отъ разума, отъ бога, живущаго въ насъ и осуществляющагося въ міровомъ порядкѣ. Все зло сво-

дится въ концѣ-концовъ къ невѣдѣнію, къ неповиновенію разуму, къ отвращенію отъ разума.

Добродѣтель есть, такимъ образомъ, и знаніе, и крѣпость (ἰσχύς, κράτος) духа — ἐπιστήμη καὶ ἄσκησις или ἐπιστήμη καὶ τέχνη. Всѣ добродѣтели основываются на познаніяхъ (θεωρήματα) и осуществляются, когда человѣкъ *соглашается* съ этими познаніями, даетъ имъ согласіе своей воли (συγκατάθεσις). Корень всѣхъ добродѣтелей, по мнѣнію Хризиппа, есть мудрость; и всѣ онѣ суть лишь проявленіе одного и того же неизмѣнно благого настроенія (διάθεσις) человѣка. Поэтому, гдѣ одна добродѣтель, тамъ всѣ добродѣтели, гдѣ одинъ грѣхъ, тамъ—всѣ грѣхи. Частныя же добродѣтели выводятся изъ понятія человѣческой дѣятельности. Эта дѣятельность обнимаетъ въ себѣ познаніе, пониманіе вещей, перенесеніе того, что кажется человѣку зломъ—опасностей, страданій, утомленія и т. д., сопротивленіе страстямъ и пожеланіямъ, наконецъ, отношенія къ другимъ существамъ. Сообразно тому есть четыре добродѣтели: разсудительность (φρόνησις), мужество, самообладаніе, справедливость. Только настроеніе дѣлаетъ исполненіе должнаго (τὸ καθῆκον) добрымъ, добродѣтельнымъ поступкомъ; а если этого настроенія нѣтъ, то хотя бы поступки и казались сообразными природѣ, они все таки—не добродѣтельны.

Это настроеніе воли не имѣетъ различныхъ степеней. Оно есть или его нѣтъ; между добродѣтелью и порокомъ нѣтъ ничего средняго. Можно быть лишь мудрымъ или безумнымъ; и между мудростью и безуміемъ нѣтъ посредственныхъ ступеней. Разумъ господствуетъ или не господствуетъ—добродѣтель есть или ея нѣтъ: ибо добродѣтель заключается именно въ господствѣ разума. Здѣсь мы приходимъ къ стоическому идеалу *мудраго*. Мудрый есть идеалъ совершенства и блаженства. Безумный есть воплощеніе порока и несчастья.

Все человѣчество раздѣляется на два разряда - мудрыхъ и безумныхъ; если разсматривать міръ безпристрастно, то существуютъ лишь одни безумные. Мудрый одинъ—свободенъ, красивъ, богатъ, счастливъ; онъ одинъ все знаетъ, все имѣетъ, обладаетъ всѣми добродѣтелями, дѣлаетъ всегда и во всемъ то, что нужно, ничему не удивляется, никогда не обманывается, никогда и ни въ чемъ не погрѣшаетъ; онъ есть единственный настоящій царь, правитель, художникъ, прорицатель, кормчій и т. д. (у Сенеки). Онъ свободенъ отъ всякихъ потребностей и страданій, есть единый другъ боговъ; его счастье равняется блаженству самого Зевса. И, какъ полагаетъ Хризиппъ, его добродѣтель можетъ быть утрачена лишь въ томъ случаѣ, когда онъ окончательно сойдетъ съ ума.

Такой мудрецъ можетъ быть лишь отвлеченнымъ идеаломъ; и стоики сознавали, что даже лучшіе философы ихъ школы были лишь на пути къ нему. Но это былъ нравственный идеалъ и притомъ очень популярный. Между всѣми мудрыми, стоики предполагали взаимную связь: мудрые составляютъ какъ бы одну цѣльную общину, и весь міръ стоитъ ихъ добродѣтелью.

Но, разъ въ дѣйствительности не было такихъ идеально-добродѣтельныхъ людей, то необходимо являлись компромиссы, и мораль стоиковъ естественно должна была впадать въ мелочную казуистику. Стоицизмъ былъ прежде всего моралью, разработаннымъ до мелочей нравственнымъ ученіемъ, обоснованнымъ на своеобразномъ философскомъ міросозерцаніи. Въ этомъ смыслѣ онъ безспорно имѣлъ важное воспитательное значеніе для древняго міра, особенно если принять во вниманіе его необычайную распространенность и популярность. Стоицизмъ былъ въ этомъ смыслѣ нравственною силой, оказавшею свое дѣйствіе въ теченіе многихъ вѣковъ и въ большомъ масштабѣ. Въ сочиненіяхъ стоиковъ, правда, много риторики, но зато встрѣчается много истинно высокихъ страницъ: я укажу хотя бы на Сенеку и на Эпиктета. Стоицизмъ пережилъ христіанство и оказалъ вліяніе на многихъ учителей и отцовъ церкви (апологеты, Тертулліанъ).

Въ общемъ вся мораль стоиковъ проникнута двойственной тенденціей. Съ одной стороны—кинизмъ, стремящійся освободить человѣка отъ всего внѣшняго: идеалъ стоическаго мудреца, идеалъ совершеннаго равнодушія, атараксіи—кинической; человѣкъ считается до такой степени свободнымъ, что за нимъ признается право располагать своею жизнью и смертью—убить себя, если его ждутъ невыносимыя страданія. И дѣйствительно, многіе стоики кончили жизнь самоубійствомъ. Но, съ другой стороны, этотъ кинизмъ смягчается иной гуманной тенденціей, тѣми нравственными задачами, которыя возникаютъ изъ сознанія духовной органической связи человѣка съ человѣчествомъ и міровымъ цѣлымъ. Отсюда возникаетъ обязанность жить для цѣлаго, человѣколюбиво относиться къ себѣ подобнымъ. О бракѣ, напримѣръ, стоики судили лучше, чѣмъ кто-либо изъ другихъ греческихъ философовъ. И, хотя сами они, особенно въ началѣ, чуждались политической дѣятельности, они сумѣли впослѣдствіи сочетать свои идеалы съ идеаломъ римской республиканской доблести. И много римлянъ въ эпоху имперіи черпало въ стоицизмѣ возвышенные идеалы и укрѣпляло ими свою нравственную силу.

Особенно поражающая насъ черта стоическаго ученія – это космополитизмъ, идея общаго братства, впервые проповѣданная ими.

Мудрый достигъ совершеннаго безстрастія, и ничто внѣшнее не можетъ его возмутить: онъ не знаетъ гнѣва и жалости, страха и страданія, ибо онъ возвысился надъ вселенной; онъ освободился отъ боговъ, сравнявшись съ ними. Онъ всесиленъ, какъ Богъ, и царствуетъ надъ міромъ въ недосягаемомъ величіи духа.—Такимъ образомъ, нравственный идеалъ стоиковъ получаетъ индивидуалистическій характеръ; но, на ряду съ этой индивидуалистической тенденціей, мы находимъ у стоиковъ проповѣдь широкаго нравственнаго универсализма, который впервые возвышается до идеи *всеобщаго братства*. Нѣтъ болѣе ни аѳинянина, ни коринѳянина: *всѣ люди—братья, какъ чада единаго Отца*, въ сознаніи этой истины сглаживаются соціальныя и національныя различія и неравенства: рабъ дѣлается братомъ, иноплеменникъ становится ближнимъ, и космополитизмъ провозглашается на мѣсто идеала національнаго государства: mundus est nobis patria. Человѣкъ сознаетъ себя гражданиномъ «вышняго города», или государства, въ которомъ всѣ другіе города или государства являются лишь какъ бы отдѣльными домами. Онъ чувствуетъ себя членомъ вселенскаго божественнаго тѣла: Dei socii sumus et membra. Идея универсальнаго «града Божія» впервые зарождается въ стоицизмѣ. Признавая одинъ нравственный идеалъ, одинъ универсальный законъ для всѣхъ, стоикъ въ самой вѣрѣ своей въ провиденціальное, разумное міроправленіе находитъ основаніе для вѣры въ личное призваніе человѣка, для ученія объ индивидуальныхъ нравственныхъ обязанностяхъ. Мы не станемъ распространяться далѣе объ этикѣ стоиковъ; но мы должны отмѣтить громадное культурное вліяніе этой «просвѣтительной» философіи, систематизировавшей нравственную проповѣдь Сократа и преслѣдовавшей ея основную цѣль—нравственную реформу человѣчества. Стоицизмъ не ограничивалъ этой проповѣди узкими рамками греческаго города или даже Греціи: онъ понесъ ее всему образованному міру и далъ ей такое широкое развитіе и распространеніе, какого до него не знала ни одна философія; обращаясь къ эллину и варвару, къ рабу и свободному, онъ провозглашалъ свое ученіе на улицахъ и во дворцахъ. Уже первые стоики по своему происхожденію принадлежали колоніямъ, окраинамъ греческаго міра, иногда прямо иноплеменнымъ городамъ. Самъ Зенонъ былъ сыномъ купца съ острова Кипра; его преемникъ Клеанѳъ былъ кулачнымъ бойцомъ изъ Троады, а великій догматикъ и схоластикъ школы—Хризиппъ былъ родомъ изъ Тарса въ Киликіи. То же разнообразіе въ происхожденіи и общественномъ положеніи находимъ мы и позднѣе. Стоитъ вспомнить стоиковъ римской эпохи: Муція Сцеволу, понтифекса и юриста, ученика Панеція; фригійскаго раба

Эпиктета; знатнаго Персія, кордуанца Сенеку, богатаго вельможу при Неронѣ, и Марка Аврелія, властителя всемірной римской имперіи.

Это общеніе, этотъ союзъ, обнимающій все человѣчество, не ограничивается его предѣлами, но охватываетъ всѣ разумныя существа въ одно всеобъемлющее царство. Вселенная является какъ σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων [1])

Въ подчиненіи законамъ этого царства духовъ и въ покорности судьбѣ, которую постоянно проповѣдуютъ стоики, заключается ихъ *религія*.

Благочестіе есть ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας [2]); служеніе это заключается въ томъ, чтобы имѣть правильныя представленія о богахъ, подражать ихъ совершенствамъ, повиноваться ихъ волѣ и блюсти чистоту сердца: словомъ, истинное служеніе богамъ заключается въ мудрости и добродѣтели. Истинная религія есть истинная философія. Въ народной религіи стоики, конечно, находили многое, что считали нужнымъ отвергать; но вообще они защищали ее. Маркъ Аврелій—стоикъ-императоръ—гналъ христіанъ, стремясь защитить падающую народную религію. Причиной этого было отчасти то, что общее согласіе—consensus gentium—являлось стоикамъ доказательствомъ истинности политеистической религіи массъ; а съ другой стороны, они не рѣшались отнять у большинства религіозную опору нравственности.

Миѳологію стоики объясняли себѣ по-своему. Они въ богахъ народныхъ частью видѣли своего Бога—въ образѣ Зевса, частью же видѣли въ нихъ изображеніе божественныхъ силъ, являющихся намъ въ свѣтилахъ, стихіяхъ, плодахъ земли, великихъ людяхъ и благодѣтеляхъ человѣчества. Этотъ φυσικὸς λόγος, эту философскую истину, находили они въ народныхъ миѳахъ посредствомъ аллегорическаго истолкованія ихъ. Этотъ пріемъ, встрѣчающійся и до нихъ, впервые ими былъ возведенъ въ систему; и надо сказать, что стоики крайне злоупотребляли имъ. Впослѣдствіи Филонъ-іудей заимствовалъ этотъ методъ для объясненія Ветхаго Завѣта, а александрійскіе христіане переняли его у Филона.

Дальнѣйшая судьба стоицизма опредѣляется рядомъ компромиссовъ. Панецій Родосскій (около половины II вѣка до Р. Х.) составилъ въ этомъ отношеніи эпоху, придавъ стоическому ученію тотъ эклектическій характеръ, который оно имѣло впослѣдствіи.

---

[1]) Система (цѣлое), объемлющая въ себѣ боговъ, людей и существа, родившіяся ради нихъ.

[2]) Знаніе служенія богамъ.

Эпикурейская школа.

Эпикуръ, сынъ аѳинянина Неокла, родился въ 342 году на островѣ Самосѣ. Въ своей юности онъ увлекся ученіемъ Демокрита, и оно отразилось въ основномъ принципѣ эпикурейской школы. Нѣкоторое время Эпикуръ учительствовалъ въ Колофонѣ, Митиленѣ и Лампсакѣ; съ 306 года онъ поселился въ Аѳинахъ, гдѣ и пробылъ до самой смерти (260 г.), занимаясь со своими учениками въ саду, который онъ и по смерти оставилъ своей школѣ. Всѣ слушавшіе Эпикура были связаны самыми тѣсными узами дружбы какъ другъ съ другомъ, такъ и съ учителемъ. Не даромъ въ древности эпикурейская дружба славилась не менѣе, чѣмъ пиѳагорейская.

Школа строго и безъ колебаній держалась его началъ. Изъ его послѣдователей выдавался лишь одинъ Лукрецій (въ I вѣкѣ). Эпикуръ, умирая, завѣщалъ своимъ ученикамъ строго хранить его ученіе, помнить его сочиненія. Этому, можетъ быть, школа обязана долгимъ своимъ существованіемъ: объ ея распространеніи свидѣтельствуетъ еще Лактанцій въ IV вѣкѣ, къ концу котораго она и угасла окончательно.

Источниками нашего знакомства съ эпикурейскимъ ученіемъ служатъ: Діогенъ въ X книгѣ, Лукрецій—«De rerum natura», Цицеронъ въ сочиненіяхъ: «De natura deorum» и «De finibus», Плутархъ, Сенека, Секстъ Эмпирикъ, доксографы и найденные въ Геркуланумѣ фрагменты сочиненій эпикурейца Филодема.

Еще больше, чѣмъ у стоиковъ, философія у Эпикура является лишь средствомъ для практическихъ цѣлей. Онъ опредѣляетъ философію, какъ дѣятельность, которая приводитъ посредствомъ разсужденій къ счастливой жизни. Эпикуръ пренебрегалъ не только теоретическими изслѣдованіями и математикой, которую онъ считалъ безполезною, но даже и діалектикой. Въ логикѣ, или «каноникѣ», онъ разсматриваетъ преимущественно вопросъ о критеріи истины. Физика также не имѣла самостоятельнаго значенія для Эпикура и, если онъ занимался ею, то лишь потому, что познаніе естественныхъ причинъ, по его словамъ, освобождаетъ насъ отъ пустого суевѣрнаго страха боговъ и смерти.

Міросозерцаніе Эпикура—строго матеріалистическое: счастіе человѣка—цѣль его жизни—въ немъ самомъ, въ его личномъ блаженномъ состояніи. Міръ есть механическая система движущихся атомовъ, и задача человѣка въ этомъ мірѣ—какъ можно счастливѣе провести свою жизнь, устроиться какъ можно пріятнѣе. Такова была исходная точка Эпикура. Согласно ей онъ признаетъ критеріемъ истины ощущеніе, чувствованіе человѣка. Если духъ или разумъ не признается самосто-

ятельнымъ началомъ, то не въ разумѣ, не въ понятіяхъ слѣдуетъ искать такого критерія; только въ физическомъ ощущеніи есть истина. Всѣ наши ошибки заключаются не въ ощущеніи, а въ сужденіи объ ощущеніяхъ, которое часто бываетъ неправильно. Я всегда ощущаю то, что я ощущаю, и ошибаюсь лишь въ томъ случаѣ, если я неправильно сужу о такихъ ощущеніяхъ, ложнымъ образомъ связываю ихъ между собою Изъ повторяющихся ощущеній возникаютъ понятія —προλήψεις: поскольку они относятся къ ощущавшемуся прежде, они истинны. Лишь тамъ, гдѣ мы выходимъ за предѣлы прошедшихъ или настоящихъ ощущеній, и изъ того, что извѣстно намъ, составляемъ себѣ нѣкоторое мнѣніе (ὑπόληψις) о неизвѣстномъ,—является вопросъ, истинно ли это мнѣніе или ложно. И оно истинно тамъ, гдѣ оно подтверждается наступающими обстоятельствами или не противорѣчитъ дѣйствительнымъ явленіямъ, которыя оно стремится объяснить.

Физика Эпикура опредѣляется прежде всего стремленіемъ исключить изъ мірового процесса всѣ сверхъестественныя причины, признаніе которыхъ держитъ человѣка въ постоянномъ трепетѣ. Поэтому Эпикуръ ищетъ успокоенія духа въ матеріалистическомъ міросозерцаніи. Вся цѣль, все счастье человѣка, по Эпикуру, заключается въ его личномъ довольствѣ. Такому этическому индивидуализму соотвѣтствуетъ и физическій индивидуализмъ, т.-е. признаніе отдѣльныхъ атомовъ какъ первыхъ началъ всего сущаго.

Эпикуръ вполнѣ слѣдуетъ Демокриту и вноситъ лишь одну поправку въ его физику: у Демокрита всѣ атомы падаютъ внизъ, при чемъ быстрота паденія пропорціональна объему ихъ; отсюда возникаетъ взаимное столкновеніе, порождающее вихревыя движенія. Но уже Аристотель справедливо указывалъ, что въ пустомъ пространствѣ быстрота паденія всѣхъ атомовъ должна быть равномѣрна, такъ что вращательное движеніе и столкновеніе возникнуть не могутъ. На этомъ основаніи Эпикуръ признаетъ, что атомы обладаютъ способностью незначительно отклоняться отъ вертикальнаго направленія. Дальнѣйшее образованіе міра совершается по рецепту Демокрита. Эпикуръ признаетъ безчисленное множество міровъ, въ промежуткахъ которыхъ обитаютъ блаженные и безпечные боги. Онъ отвергаетъ цѣлесообразное строеніе природы. Душа состоитъ изъ круглыхъ атомовъ; ощущеніе есть не что иное, какъ дѣйствіе истеченій изъ вещей (εἴδωλα). Матеріальныя движенія обусловливаютъ движенія нашей души и воли.

Боги суть блаженныя матеріальныя существа, живущія, какъ я уже сказалъ, въ промежуткахъ между мірами. Они совершенно чужды міру и служатъ какъ бы образами блаженной жизни. Это—такіе боги, ко-

торыхъ нельзя бояться: они не мѣшаютъ покою и счастью человѣка. На основаніи такого механическаго міросозерцанія построена и этика Эпикура.

Этика эпикурейцевъ.

Жизнь человѣка ограничена настоящею дѣйствительностью, настоящими ощущеніями. Слѣдовательно, этика должна заключать въ себѣ науку о счастьи въ этой дѣйствительной жизни. Цѣль нашей жизни—удовольствіе; критерій нашей дѣятельности—ощущеніе удовольствія и страданія. Что удовольствіе есть высшая цѣль нашей жизни, это такъ же непосредственно очевидно, какъ то, что огонь жжетъ или снѣгъ—бѣлъ [1]).

Въ эпикурейскомъ ученіи греческая этика въ послѣдній разъ выступаетъ съ такого рода проповѣдью. Но нельзя сказать, чтобы ученіе Эпикура было во всемъ сходно съ гедоническимъ. Ученіе Аристиппа какъ-то жизнерадостнѣе, свѣжѣе, моложе Эпикурова. Послѣдній точно также училъ наслажденію; но въ немъ замѣчается старческая черта утомленія: это—извѣрившійся въ удовольствіи человѣкъ, который прежде всего дорожитъ невозмутимымъ покоемъ. Онъ хочетъ наслаждаться жизнью, выработавъ себѣ систематическую діэту, подчинивъ себя строгому режиму. Онъ не ловитъ отдѣльныхъ мимолетныхъ наслажденій, какъ Аристиппъ, который хотѣлъ пить до дна полную чашу удовольствій, не смущая себя заботами о прошедшемъ и будущемъ, дорожа настоящимъ. Эпикуръ учитъ не гнаться за мгновеннымъ удовольствіемъ, но искать постояннаго *состоянія* довольства. Поэтому нѣкоторыя удовольствія онъ считаетъ прямо вредными, учитъ ихъ избѣгать. Наконецъ, онъ вмѣстѣ съ Платономъ признаетъ, что всякое удовольствіе состоитъ въ удаленіи страданія; поэтому, высшимъ состояніемъ блаженства онъ считаетъ такое, въ которомъ удалены всѣ страданія—ἀταραξία, которая очень походитъ на совершенную апатію, безстрастіе киниковъ и стоиковъ.

Всякое удовольствіе имѣетъ свою цѣну для счастья жизни лишь постольку, поскольку оно способствуетъ удаленію страданій. Наслажденіе является лишь средствомъ, чтобы отдѣлаться отъ мучительной нужды, а чувственныя наслажденія, по Эпикуру, лишь возмущаютъ спокойствіе духа и потому опасны для него. Эпикуръ проповѣдуетъ

---

1) (Epicurus) negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit; sentiri haec putat, ut calere ignem, nivem esse albam (Cic. Fin. I, 9, 30).

устойчивое (καταστηματική) удовольствіе, въ противоположность удовольствію подвижному (ἡδονὴ ἡ ἐν κινήσει) Аристиппа.

Условія такого удовольствія заключаются прежде всего въ нашемъ духѣ; поэтому Эпикуръ ставитъ духовныя наслажденія неизмѣримо выше тѣлесныхъ—другое отличіе отъ Аристиппа. И, хотя въ концѣ-концовъ все удовольствіе и страданіе зависитъ отъ тѣлесныхъ движеній,—на тѣло дѣйствуютъ лишь *настоящія* удовольствія и страданія, на душу—и будущія, и прошедшія. Духъ не ограниченъ сферой настоящаго, а потому мы можемъ имѣть въ нашемъ духѣ утѣшеніе отъ настоящихъ страданій. И Эпикуръ превозноситъ силу духа надъ тѣломъ совершенно такъ же, какъ стоики и киники. Онъ думалъ, что съ помощью философіи человѣкъ можетъ реально побѣждать тѣлесныя скорби и страданія. На эту тему эпикурейцы написали немало пышныхъ декламацій. «мудрый и на кострѣ, и на крестѣ будетъ чувствовать себя счастливымъ и говорить: сколь сіе мнѣ сладко, сколь все сіе меня не касается».

Непремѣнное условіе такого состоянія духа есть философія и разсудительность. Добродѣтель необходима для счастья, но она не имѣетъ цѣны сама по себѣ, а лишь по приносимому ею счастью. Разумность освобождаетъ человѣка отъ суевѣрія и пустыхъ страховъ; σωφροσύνη —умѣренность, самообладаніе—помогаетъ бороться со страданіями; мужество освобождаетъ насъ отъ страха передъ болью, опасностями и даже смертью; справедливость уничтожаетъ страхъ наказанія и необходима для обезпеченія невозмутимаго спокойствія жизни, въ которомъ —высшее счастье человѣка. «Нельзя жить пріятно, не живя разумно, умѣренно и справедливо». Но вмѣстѣ съ тѣмъ справедливость и добродѣтель, какъ я уже сказалъ, играютъ для Эпикура лишь роль діэты, имѣющей значеніе чисто относительное для здоровья человѣка: προσπτύω τῷ καλῷ, говоритъ Эпикуръ, καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ [1]).

Эпикуровъ идеалъ мудреца близко приближается къ стоическому идеалу. Хотя Эпикуръ и не предписываетъ мудрецу совершеннаго безстрастія и отреченія отъ чувственныхъ наслажденій, но требуетъ отъ него столь же полнаго самообладанія, столь же полной независимости отъ всего внѣшняго, какъ и стоики. Мудрый, какъ богъ, ходитъ между людьми; его счастье столь полно, столь неотчуждаемо, что даже

---

[1]) Я плюю на прекрасное и на тѣхъ, кто тщетно ему изумляется, когда оно не доставляетъ никакого удовольствія.

находясь на хлѣбѣ и на водѣ, онъ не станетъ завидовать самому Зевсу.

Спеціальная этика эпикурейцевъ, въ соотвѣтствіи съ этими положеніями, носитъ такой же казуистическій характеръ, какъ и этика стоиковъ: это—сводъ подробныхъ разсужденій объ отдѣльныхъ наслажденіяхъ, добродѣтеляхъ, страстяхъ и влеченіяхъ человѣка,—разработанная система житейскихъ правилъ. Разсудительность служитъ главнымъ содержаніемъ его рецептовъ; къ этому прибавляется независимость отъ внѣшняго счастья, среднее состояніе (мѣра) и возможное удаленіе отъ всякой общественной жизни—черта оригинальная; въ ней Эпикуръ сошелся съ Гераклитомъ, хотя, конечно, причины, побуждавшія того и другого философа, были различны. Живи тихо, совѣтовалъ Эпикуръ, скрывайся отъ другихъ; и самъ онъ жилъ среди друзей-учениковъ дѣйствительно такъ, какъ училъ жить другихъ. Дружба была самой симпатичной добродѣтелью эпикурейцевъ. На почвѣ ея развивалась общая благожелательность ко всѣмъ людямъ. Исходя изъ принциповъ истинной дружбы, Эпикуръ отвергалъ и коммунизмъ Платона: между друзьями и такъ все общее; коммуна, какъ принудительное учрежденіе, есть признакъ недовѣрія. А тамъ, гдѣ нѣтъ довѣрія, нѣтъ и дружбы Эпикуръ созналъ и училъ, что блаженнѣе давать, нежели принимать.

Повидимому, самъ Эпикуръ былъ выдающейся личностью; ею-то онъ привязалъ къ себѣ друзей и санкціонировалъ свое ученіе: въ то время, какъ во II вѣкѣ сталъ преобладать эклектизмъ, и школы стали сглаживать свои оригинальныя черты, эпикурейское ученіе осталось неизмѣннымъ.

На эпикурейцевъ было много нападокъ, но и сами противники ихъ признавали за ихъ школой нравственный характеръ. Цицеронъ говоритъ: «..et ipse (Epicurus) bonus vir fuit et multi Epicurei fuerunt et hodie sunt et in amicitiis fideles et in omni vita constantes et graves» [1]). (Cicero, Fines, II, 25, 81). Эпикурейцы имѣли въ Римѣ прочный успѣхъ.

Несмотря на все свое отличіе отъ стоиковъ, эпикурейцы сходились съ ними во многихъ отношеніяхъ. У нихъ была общая практическая тенденція къ логикѣ: и тѣ, и другіе выдвигали на первый планъ вопросъ о критеріи и опровергали скептицизмъ во имя практическаго постулата—поведенія, основаннаго на истинномъ знаніи.

---

[1]) ..и самъ Эпикуръ былъ хорошимъ человѣкомъ, и многіе эпикурейцы были и нынѣ продолжаютъ быть въ дружбѣ вѣрны и во всей жизни постоянны и серьезны.

Въ физикѣ тѣ и другіе считали душу матеріальной; и даже въ этикѣ они одинаково считали условіемъ счастья освобожденіе себя отъ всего внѣшняго и удаленіе отъ житейской суеты. Все это показываетъ, что стоическое и эпикурейское ученіе были вѣтвями одного ствола, которыя лишь разошлись въ разныя стороны.

Скептицизмъ.

Еще ранѣе стоической и эпикурейской школъ возникаетъ скептическая или Пирронова школа, сродная стоицизму по своей нравственной тенденціи. Она является самымъ крайнимъ развитіемъ индивидуализма. Стоики, правда, признавали лишь индивидуальныя существа, и въ ихъ этикѣ есть киническая жилка—полное освобожденіе мудраго отъ всего внѣшняго; но вмѣстѣ съ тѣмъ, съ ихъ точки зрѣнія, человѣкъ долженъ жить, сообразуясь съ закономъ цѣлаго, и являться органическимъ членомъ этого божественнаго цѣлаго. Эпикурейцы тѣснѣе ограничивали человѣка лишь собственными ощущеніями, удовольствіями и страданіями; но все же они признавали, что люди могутъ быть связаны нѣкоторыми нравственными задачами и опредѣляются въ своемъ поведеніи истиннымъ знаніемъ природы вещей.

И стоики, и эпикурейцы признавали положительный критерій истины, обосновывающій истинное объективное знаніе. Скептики отвергли всякую возможность какого бы то ни было объективнаго знанія.

Если эпикурейцы и стоики основывали свою этику на знаніи, то Пирронъ пытался основать систему поведенія на сознаніи абсолютной невозможности знанія. Мы ничего не знаемъ, утверждалъ Пирронъ, ни о вещахъ, ни о цѣляхъ; а потому совершенное равнодушіе и безразличіе ко всему внѣшнему есть наиболѣе правильное поведеніе, результатъ истинной мудрости. Нѣкоторые ученые въ этомъ положеніи видятъ слѣды вліянія восточной философіи. Но замѣчательно, что всѣ три школы—стоики, эпикурейцы, скептики,—исходя изъ самыхъ различныхъ началъ и стремленій, сходятся въ этомъ отрицательномъ идеалѣ невозмутимой атараксіи.

Стоики имѣли несомнѣнную связь съ киниками, Эпикуръ—съ киренейцами, Пирронъ родомъ изъ Элиды, повидимому, рано подвергся вліянію элидо-эретрійской школы. Пирронъ родился въ 365 г. Онъ былъ очень бѣденъ и смолоду спискивалъ себѣ пропитаніе живописью. Въ 332 году Пиррону пришлось участвовать въ походѣ Александра. Будучи въ Индіи, онъ, говорятъ, поразился тамошними аскетами-фа-

кирами, которые простаивали цѣлые дни нагіе подъ палящими лучами солнца, являя собою образецъ невозмутимаго безчувственнаго покоя и безстрастія. Учителями Пиррона называютъ мегариковъ (Стильпона), а нѣкоторые—атомиста Анаксарха. Послѣ смерти Александра, Пирронъ вернулся въ свое отечество и здѣсь основалъ школу. Онъ умеръ 90 лѣтъ (275 г.), уважаемый всѣми, не оставивъ послѣ себя никакихъ философскихъ произведеній. Его философія стала извѣстной черезъ его ученика Тимона Флунтскаго, который жилъ впослѣдствіи въ Аѳинахъ.

Какъ стоики и эпикурейцы, Пирронъ прежде всего ищетъ счастья. Кто хочетъ быть счастливымъ, тотъ долженъ уяснить себѣ три вещи: во-первыхъ, какова природа вещей, во-вторыхъ, какъ мы должны относиться къ нимъ, и въ-третьихъ, какую выгоду доставитъ намъ такое отношеніе.

Вещи всѣ безразличны для насъ, необъятны, неразличимы, такъ что мы не можемъ судить о нихъ ни истиннымъ, ни ложнымъ образомъ. Ни ощущеніе—αἴσθησις, ни δόξα—мнѣніе или сужденіе—не научаютъ насъ тому, каковы вещи сами по себѣ. Всѣ наши представленія и сужденія—даже о добрѣ и злѣ—совершенно *субъективны*, основаны на привычкѣ и обычаѣ (νόμῳ καὶ ἔθει). Слѣдовательно, ни ощущеніе, ни сужденіе не научаютъ насъ ни истинѣ, ни лжи; а потому мы не должны имъ довѣряться, но слѣдуетъ воздерживаться отъ всякаго мнѣнія, не склоняясь ни въ какую сторону. О чемъ бы ни заходила рѣчь, мы не станемъ ничего ни утверждать, ни отрицать; всякая вещь есть οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε, даже οὐ μᾶλλον ἔστιν, ἢ οὐκ ἔστιν [1]).

Поэтому нельзя ничего утверждать—οὐδὲν ὁρίζειν (никогда нельзя сказать «это—такъ», а лишь—«это кажется такъ»), ибо каждому положительному утвержденію противолежитъ противное ему (ἀντίθεσις, ἀντιλογία καὶ ἰσοσθένεια τῶν λόγων).

Самое лучшее поэтому есть сознаніе въ собственномъ незнаніи (ἀκαταληψία). Поэтому воздержаніе отъ всякаго сужденія—ἐποχή, ἀφασία—есть наиболѣе достойное философа поведеніе по отношенію къ вещамъ. А за такимъ поведеніемъ, какъ его тѣнь, слѣдуетъ непоколебимость и невозмутимость духа—ἀταραξία Ибо тотъ, кто отказался отъ всякаго познанія вещей, тотъ не можетъ ничему приписывать какой-либо цѣны или значенія; онъ ничего не избираетъ, ничего не из-

[1]) Т.-е. каждая вещь есть „не болѣе то, нежели это“, даже—„не болѣе есть, нежели не есть“.

бѣгаетъ, ничего не предпочитаетъ, такъ какъ ничто не благо и не зло само по себѣ. Мудрый живетъ въ совершенномъ спокойствіи и безстрастіи, равнодушный къ добру и злу, безъ заботъ и суеты, стремясь къ апатіи, какъ къ высшей цѣли своей жизни. Люди несчастливы по своей винѣ: они мучатся, будучи лишены того, что почему-то считаютъ своимъ благомъ, или боясь потерять это благо.

Но, такъ какъ практически невозможно жить въ абсолютномъ бездѣйствіи, то мудрый будетъ дѣйствовать. сообразуясь законамъ и обычаямъ, слѣдуя вѣроятію (τοῖς φαινομένοις ἀκολουθεῖν), сознавая вполнѣ, что такое поведеніе не основано на какомъ-либо твердомъ убѣжденіи. Итакъ, надо жить сообразно здравому смыслу — жить, какъ всѣ.

Какъ я говорилъ, философія Пиррона связывается отчасти съ Мегарской школой. Но все же и по тѣмъ скуднымъ свѣдѣніямъ, которыя сохранились до насъ, можно видѣть, что скептицизмъ возникъ не изъ діалектики, а скорѣе изъ утомленія діалектикой, изъ отвращенія къ ней. Тимонъ съ наибольшей злобой нападалъ на діалектиковъ и даже съ позднѣйшими академиками расходился изъ-за того, что они обосновывали свой скептицизмъ діалектическими аргументами.

Скептицизмъ Пиррона имѣлъ явно практическій, а не діалектическій интересъ. Въ немъ утомленная мысль думала найти твердый оплотъ, окончательное успокоеніе отъ вопросовъ и сомнѣній ума и сердца. Лучше стоической и эпикурейской физики эта проповѣдь абсолютнаго невѣдѣнія должна была обосновать философское равнодушіе, породить въ человѣческой душѣ прозрѣніе суеты мірской — совершенное безучастіе и спокойствіе духа. Какъ стоики и эпикурейцы, такъ и скептики думали постояннымъ размышленіемъ достичь этого желаннаго состоянія. Позднѣйшіе писатели сообщаютъ о томъ, какъ Пирронъ восхищался факирами, и какъ онъ однажды во время бурнаго плаванія ставилъ въ примѣръ перепуганнымъ путешественникамъ поросенка, который тутъ же спокойно ѣлъ посыпанную ему пищу. Другой разъ Пирронъ шелъ по пути со своимъ учителемъ Анаксархомъ, который упалъ въ болото и такъ глубоко, что не могъ выкарабкаться. Пирронъ невозмутимо продолжалъ свой путь. Многіе порицали его за такой поступокъ, но Анаксархъ, выбравшись изъ болота, хвалилъ его за невозмутимость. Но практически такая ἀταραξία невозможна. Тотъ же Діогенъ Лаэрцій передаетъ, что однажды Пирронъ забрался на дерево, испугавшись собаки. И, когда надъ нимъ смѣялись, онъ сказалъ, что если мы по слабости не можемъ иногда противиться инстинктамъ,

то мы должны постараться хотя бы разумъ нашъ согласовать съ дѣйствительностью.

Скептиковъ нѣкоторые упрекали въ томъ, что они противорѣчатъ здравому смыслу. Наоборотъ, здравый смыслъ былъ основнымъ житейскимъ принципомъ старыхъ и новыхъ скептиковъ, для которыхъ нѣтъ ничего, кромѣ *видимости* и *вѣроятія*.

Новая Академія

Вскорѣ послѣ Пиррона, очевидно, подъ его вліяніемъ, а также и подъ вліяніемъ его ученика Тимона, развился близкій къ пирронову теоретическій скептицизмъ въ Академіи.

Аркезилай, дѣятельность котораго относится къ половинѣ III-го вѣка, преемникъ Кратеса въ управленіи академической школой, былъ основателемъ «второй Академіи». Съ его ученіемъ мы знакомы крайне недостаточно; самъ онъ ничего не писалъ, и сами древніе знали о немъ лишь изъ третьихъ рукъ. Но все же извѣстно, что онъ былъ основателемъ скептическаго направленія въ Академіи; вѣрнѣе, онъ развилъ скептическіе элементы платоновской діалектики.

Аркезилай полемизировалъ противъ догматизма своихъ противниковъ, главнымъ образомъ—противъ стоическаго ученія о φαντασία καταληπτική—непосредственной очевидности, непосредственнаго убѣжденія въ дѣйствительности предмета. Это ученіе особенно противорѣчило его основному принципу. Аркезилай отрицалъ возможность познавать истину чувственнымъ или раціональнымъ путемъ—sensibus aut animo. Противъ стоиковъ онъ выставлялъ главнымъ образомъ то возраженіе, что нѣтъ представленій, которыя бы имѣли въ себѣ вѣрный признакъ своей истинности. Онъ также оспаривалъ физику и богословіе стоиковъ и вмѣстѣ съ Пирономъ проповѣдывалъ ἐποχή—воздержаніе отъ сужденія, отвергая всякое общеніе съ мірской суетой. Но невозможность поведенія, училъ Аркезилай, вовсе не вытекаетъ изъ невозможности знанія, какъ утверждали догматики: для разумнаго дѣйствія достаточно вѣроятія—πίστις; разъ мы сознаемъ недостаточность нашихъ знаній, мы должны слѣдовать здравому смыслу.

Ближайшіе преемники Аркезилая были незначительны. Лишь вѣкъ спустя Карнеадъ (214—129), уроженецъ Кирены, остроумнѣйшій мыслитель нашего періода, придалъ новый блескъ школѣ. Не даромъ его называли основателемъ третьей Академіи. Онъ такъ же, какъ и Аркезилай, ничего не писалъ, и свѣдѣнія о немъ мы имѣемъ уже изъ третьихъ рукъ.

Карнеадъ, какъ и Аркезилай, оспаривалъ преимущественно стоиковъ: но онъ разобралъ вопросъ о возможности познанія болѣе систематично и шире захватилъ его, опредѣливъ вмѣстѣ съ тѣмъ точнѣе степени и условія вѣроятія, заступившаго мѣсто истины въ скептическихъ школахъ.

Онъ доказывалъ невозможность истиннаго представленія на томъ основаніи, что мы не имѣемъ возможности отличить его отъ ложнаго Можетъ быть, въ этомъ положеніи сказалось вліяніе Платона; въ «Θεαιτητ» есть такого рода аргументы. Затѣмъ Карнеадъ утверждалъ, что нѣтъ истиннаго доказательства Всякое доказательство или опирается на какое-нибудь другое доказательство, или основывается на недоказанномъ. Но надо сказать, что послѣднее положеніе обращалось и противъ него самого.

Особенно извѣстенъ былъ Карнеадъ, какъ критикъ предшествовавшихъ философскихъ школъ. Онъ не даромъ славился въ древности, какъ искуснѣйшій діалектикъ. И эта критическая работа является замѣчательно типичной для разбираемаго нами періода: она была едва ли не самой важной и плодотворной изъ всей дѣятельности Карнеада. Критика Карнеада имѣла громадное вліяніе: благодаря ей, всѣ догматическія школы значительно сблизили свои притязанія, сплотились тѣснѣе, утратили свою замкнутость. Такимъ образомъ Карнеадъ много способствовалъ развитію *эклектизма*. Въ то же время его ученіе, какъ и теоретическій скептицизмъ вообще, невольно заставляло мысль искать истины глубже разума—въ области, недоступной его сомнѣніямъ.

Въ высшей степени важна религіозная, богословская критика Карнеада. Онъ опровергалъ телеологію стоиковъ. Невозможно, говоритъ онъ, изъ частнаго знанія явленій природы доказывать ея разумность и ея цѣлесообразность: мы можемъ приписать ей цѣли, которыхъ она не имѣетъ, и тамъ, гдѣ ихъ вовсе нѣтъ. Далѣе, неизвѣстно еще, есть ли самое понятіе разумности, высшее для человѣка, нѣчто абсолютно высшее для вселенной—мірового цѣлаго Это будетъ своего рода антропоморфизмъ. Карнеадъ также критиковалъ это предположеніе высшаго Разума, исходя изъ пессимистическаго разсмотрѣнія золъ въ природѣ. Самый разумъ въ человѣкѣ, который стоики ставили такъ высоко, не являлся ему доказательствомъ телеологическаго устройства вещей: вѣдь и разумъ человѣка глубоко несовершенъ и постоянно заблуждается. Наконецъ, Карнеадъ критиковалъ и самое понятіе Бога: въ этомъ отношеніи его можно назвать Штраусомъ древности. Онъ указывалъ на тѣ противорѣчія, съ которыми неизбѣжно сталкивается человѣческій разсудокъ, когда начинаетъ разсуждать о божествѣ. Если

божество безконечно, то оно не имѣетъ личности, не можетъ быть индивидуальнымъ существомъ: всякое существо есть нѣчто; а безконечное, всеобъемлющее — не есть опредѣленное нѣчто. Съ другой стороны, если божество конечно, то оно ограничено, дѣлимо, а слѣдовательно—несовершенно, не обладаетъ вѣчностью и безсмертіемъ.

Эта критика имѣла весьма существенное значеніе и указываетъ на пробужденіе богословской мысли. Она дала сильный толчокъ умозрительному богословію позднѣйшихъ платониковъ, заставивъ ихъ возвыситься надъ противорѣчіями отвлеченныхъ понятій разсудка, искать Бога выше этихъ понятій. Эта критика подготовила неоплатонизмъ. Мы не можемъ здѣсь распространяться о критикѣ политеизма, мантики и языческой обрядности,—критикѣ, принесшей столь же большую пользу.

Не менѣе замѣчательна критика Карнеада и въ области этики. Будучи посломъ въ Римѣ, онъ привлекъ небывалое стеченіе публики, произнесши въ два дня двѣ блестящія рѣчи—одну *за*, другую—*противъ* справедливости (justitiam, quam pridie laudaverat—sustulit). Въ блестящей аргументаціи онъ раскрываетъ всѣ противорѣчія, связанныя съ отвлеченнымъ понятіемъ нравственнаго закона.

Но дѣятельность Карнеада не ограничивалась отрицаніемъ. Проповѣдуя воздержаніе отъ сужденія (ἐποχή) подобно другимъ скептикамъ, онъ въ то же время развилъ ученіе о различныхъ степеняхъ вѣроятія, въ чемъ, очевидно, онъ уклонился отъ первоначальной скептической школы. Вообще надо сказать, что такъ какъ скептицизмъ преслѣдовалъ исключительно практическій интересъ, то этотъ интересъ умѣрялъ его, нерѣдко связывалъ, подрѣзывалъ ему крылья и не давалъ ему итти до конца. Какъ мы увидимъ, сама Академія кончила тѣмъ, что отреклась отъ скептицизма во имя жизненныхъ потребностей и перешла къ систематическому эклектизму.

Карнеадъ признавалъ три степени вѣроятія:

1. представленія, которыя вѣроятны, взятыя сами по себѣ;

2. представленія, вѣроятіе которыхъ усиливается всѣми связанными съ ними представленіями;

3. представленія, всесторонне подкрѣпленныя, для которыхъ вѣроятіе всѣхъ сопутствующихъ представленій усиливается точно такимъ же образомъ—посредствомъ другихъ вѣроятныхъ представленій.

Въ приложеніи къ практическимъ вопросамъ Карнеадъ училъ, что въ безразличныхъ дѣлахъ мы можемъ руководиться простымъ вѣроятіемъ, въ важныхъ—слѣдовать неспорному вѣроятію (2-й степени). въ необходимыхъ—всесторонне обслѣдованному (3-й степени).

Такимъ образомъ мы изслѣдовали три школы, существовавшія послѣ Аристотеля. Въ нихъ выразились три принципа, взаимодѣйствіемъ которыхъ опредѣляется все послѣдующее теченіе мысли. Въ этомъ позднѣйшемъ періодѣ мы, правда, замѣчаемъ оскудѣніе творчества, ибо весь циклъ идей былъ уже исчерпанъ, но этотъ періодъ эклектизма имѣетъ громадный культурно-историческій интересъ. Философія входитъ въ жизнь; школы сходятся между собою, проникаютъ другъ друга, подготовляя почву для другого, новаго образованія.

Эклектизмъ.

Со второго вѣка греческая философія начинаетъ принимать эклектическій характеръ. Это—даже не греческая философія, а точнѣе—философія греко-римскаго міра, въ составъ котораго вошло такое множество народовъ. Философія этого общества, естественно, должна представлять изъ себя сплавъ, амальгаму всевозможныхъ элементовъ, утратившихъ свою самобытную индивидуальность. И въ то же время творческія силы греческаго духа, греческой философіи были все еще настолько велики, что она по истеченіи нѣсколькихъ вѣковъ сумѣла вновь овладѣть умственнымъ движеніемъ отживающаго языческаго міра и подъ знаменемъ Платона и Аристотеля привести въ органическую систему всю греческую философію, завѣнчавъ ея зданіе одною недосягаемою вершиной. Таково значеніе *неоплатонизма*, сказавшаго послѣднее слово греческой философіи.

Ему предшествовалъ длинный періодъ, эклектическій по преимуществу. Циклъ идей греческой философіи былъ исчерпанъ. Прежнія школы продолжали существовать на ряду другъ съ другомъ; но противоположности ихъ сгладились въ силу давности, взаимныхъ споровъ и уступокъ, въ силу общности практическихъ интересовъ. Вслѣдствіе утомленія умозрѣнія, вслѣдствіе множества и различія ученій развился тотъ естественный скептицизмъ, который является неизбѣжнымъ плодомъ слишкомъ сложной умственной культуры. Важную роль сыгралъ и скептицизмъ академическій; его критика была очень сильна и показала тщетность многихъ ученій. Третья причина лежала въ самой практической тенденціи нашего періода. Теорія отошла на задній планъ, а въ высшихъ практическихъ вопросахъ всѣ школы, помимо маловажныхъ оттѣнковъ, значительно сблизились другъ съ другомъ, за исключеніемъ, впрочемъ, эпикурейской школы, которая въ тѣсномъ замкнутомъ кругу продолжала строго хранить завѣты своего учителя.

Поэтому среди стоиковъ, академиковъ, перипатетиковъ развился эклектизмъ: они заимствуютъ другъ у друга ученія и стараются объ-

единиться между собою. И самые римляне, ставшіе учениками грековъ, будучи народомъ чисто практическимъ, равнодушные къ отвлеченному умозрѣнію, еще больше усилили общую практическую тенденцію этого періода. Они искали въ философіи общихъ результатовъ и оставляли безъ вниманія теоретическія отличія; а въ общихъ вопросахъ большинство школъ сходилось между собою. Наконецъ, слѣдуетъ отмѣтить тотъ умственный и религіозный космополитизмъ, который развивается все болѣе и болѣе въ нашу эпоху, ту гуманную терпимость, которая признаетъ достоинство всего человѣческаго, ищетъ истины во всякомъ искреннемъ стремленіи человѣка къ добру и правдѣ.

Главной представительницей эклектизма была все-таки академическая школа. Антіохъ Аскалонскій (ум. въ 68 г.), другъ Лукулла и одинъ изъ учителей Цицерона, вновь преобразовалъ Академію изъ скептической въ эклектическую со стоической окраской. Вмѣстѣ со стоиками онъ утверждалъ противъ скептиковъ, что безъ твердыхъ и несомнѣнныхъ убѣжденій невозможно разумное поведеніе.

Безъ истины нѣтъ вѣроятія, безъ правды нѣтъ правдоподобія. Нельзя безъ противорѣчія самому себѣ доказывать, что никакое доказательство невозможно; нельзя безъ противорѣчія утверждать, что никакое утвержденіе немыслимо. Нельзя говорить о ложныхъ представленіяхъ, не предполагая истинныхъ, отрицая различіе между истиною и ложью.

Но въ чемъ же слѣдуетъ искать истину? Въ томъ, въ чемъ главнѣйшіе философы согласны между собою,—вотъ отвѣтъ, вполнѣ характеризующій новое направленіе въ философіи. И, чтобы доказать существованіе такого общаго согласія философовъ относительно главнѣйшихъ пунктовъ, Антіохъ и его послѣдователи предлагали своеобразное изложеніе академической, стоической и перипатетической философіи: только на словахъ, только въ частностяхъ расходятся философы; въ существѣ они всѣ солидарны другъ съ другомъ. Самъ Антіохъ налегалъ преимущественно на этику, въ которой онъ искалъ середины между Аристотелемъ, Платономъ и Зенономъ (стоикомъ); онъ признавалъ цѣнность внѣшнихъ благъ въ значительно большей степени, чѣмъ предшествовавшіе стоики.

Это притупленіе чуткости къ различію ученій отдѣльныхъ школъ въ высшей степени характерно для всего періода. Не даромъ одинъ римскій преторъ, Геллій, современникъ Антіоха, которому въ его бытность въ Аѳинахъ надоѣли безконечные споры философовъ другъ съ другомъ, предложилъ имъ себя въ посредники.

Перипатетики строже другихъ держались своихъ принциповъ, благодаря научному характеру своей школы, но и у нихъ замѣчаются попытки выйти изъ преданій аристотелевской мысли; и если стоики, приближаясь къ Аристотелю, мало-по-малу признали божество отличнымъ отъ міра, то перипатетики съ своей стороны приблизились къ стоикамъ, къ стоическому пантеизму.

На ряду съ эклектиками съ новой силой возродился скептицизмъ. Когда Академія измѣнила своимъ скептическимъ принципамъ, возникла новая школа скептиковъ, находившаяся подъ вліяніемъ средней Академіи, но связывавшая себя съ Пирропомъ. Наиболѣе выдающійся философъ этой школы, Энезидемъ (I в. по Р. Х.) и придерживался началъ Пиррона, доказывая систематически относительность чувственнаго воспріятія. Онъ и его ученики систематизировали скептическіе «тропы», или аргументы, боролись съ догматическими философіями, пытаясь дать полную, всестороннюю критику всѣхъ догматическихъ ученій. Образчикомъ дѣятельности этой школы являются дошедшія до насъ произведенія Секста Эмпирика (къ концу II и началу III вѣка), заключающія въ себѣ сводъ всевозможныхъ скептическихъ аргументовъ— полную теорію скептицизма Мы говорили уже о значеніи критической работы скептиковъ.

Послѣ Р. Х. философія продолжаетъ развиваться въ томъ же направленіи: нравственныя потребности все болѣе и болѣе усиливаются и мало-по-малу принимаютъ религіозно-мистическое направленіе. Человѣкъ не удовлетворяется болѣе ни знаніемъ, ни моралью, которыя не даютъ его духу началъ истинной жизни, твердаго, незыблемаго основанія.

Отмѣтимъ исключительно практическое направленіе и религіозный духъ римскаго стоицизма императорской эпохи (Сенека, Эпиктетъ, Маркъ Аврелій). Уже мораль Сенеки проникнута глубокимъ сознаніемъ грѣховности человѣческаго существа, напоминающимъ христіанское ученіе. Раздвоеніе духа и плоти, власть чувственности надъ духомъ заставляетъ его подобно Платону видѣть въ смерти начало истинной жизни. Нравственныя черты стоическаго богословія, ученіе о безсмертіи и божественномъ происхожденіи духа привлекаютъ его все болѣе и болѣе и сообщаютъ его ученію религіозный характеръ. Онъ возстаетъ противъ миѳологіи и суевѣрнаго культа боговъ, полагая истинное богопочитаніе не въ жертвахъ и обрядахъ, а въ чистотѣ сердца, въ правой жизни и познаніи божества.

Платоники также пріобрѣтаютъ все болѣе и болѣе мистическій, религіозный характеръ. Вся умозрительная философія получаетъ окраску мистическаго платонизма, который признаетъ истину въ сверхчувственномъ мірѣ и ищетъ новыхъ путей къ ея познанію. Аскетизмъ, мистика чиселъ, пиѳагорейскія и другія мистеріи, религіи Востока приковываютъ къ себѣ симпатіи мыслителей, разочаровавшихся въ разсудочномъ познаніи, стремящихся къ непосредственному созерцанію, откровенію тайны бытія, къ соединенію съ божествомъ. Мы находимъ множество такихъ платониковъ самыхъ разнообразныхъ оттѣнковъ, которые сочетаютъ свой мистическій идеализмъ съ различными религіозными и философскими ученіями. Неопиѳагорейская школа получаетъ особенное развитіе и распространеніе и считаетъ въ рядахъ своихъ Плутарха, Нуменія, Модерата. Знаменитый волшебникъ Аполлоній Тіанскій—пророкъ языческаго мистицизма, Апулей и Цельзъ—противникъ христіанства—также принадлежатъ къ числу пиѳагорействующихъ платониковъ. Все это—теософы, умозрительные мистики, которые ищутъ истины въ сверхчувственномъ мірѣ, въ области мистицизма, недоступной разсудочнымъ сомнѣніямъ.

Параллельно этому философскому движенію идетъ тѣсно связанное съ нимъ религіозное броженіе, охватывающее народы. Развивается религіозный синкретизмъ, стремленіе къ религіозному объединенію, къ сліянію воедино религій всего міра. И философія является могущественнѣйшимъ орудіемъ этого синкретизма, разрабатывая цѣлую систему мистическаго богословія, посредствующую между единствомъ божественной истины и множествомъ ея религіозныхъ выраженій, между единобожіемъ философовъ и многобожіемъ культа.

Платоники, неопиѳагорейцы, стоики вѣрятъ въ единаго верховнаго Бога—отца всѣхъ боговъ и множество другихъ подчиненныхъ ему демоновъ—рожденныхъ боговъ и духовъ. Боги разныхъ народовъ суть частью лишь различныя *имена* одного и того же Божества, частью же названія Его различныхъ силъ или духовъ. Боги всѣхъ народовъ входятъ въ одинъ общій Пантеонъ и становятся между человѣкомъ и верховнымъ божествомъ—Единицей пиѳагорейцевъ, сверхсущественнымъ благомъ Платона, міровымъ духомъ стоиковъ. Путемъ созерцанія, мистическаго аскеза, теургіи, таинствъ человѣкъ постепенно очищается отъ плоти, вступаетъ въ божественную сферу, достигаетъ непосредственнаго откровенія.

Александрія была важнѣйшимъ центромъ религіознаго синкретизма, гдѣ сталкивались всѣ религіи Запада и Востока. Въ первые вѣка нашей эры здѣсь развился гностицизмъ, пытавшійся превратить самое

христіанство въ синкретическую систему; здѣсь же родились и христіанская наука. христіанскій платонизмъ Климента и Оригена и языческій неоплатонизмъ, завершившій собою религіозную и философскую мысль древняго міра. Непосредственно передъ началомъ христіанства Александрія является центромъ эллинизированнаго іудейства и того своеобразнаго умственнаго движенія, которое оно породило.

Такъ называемые іудеи разсѣянія, подпавшіе подъ вліяніе эллинской культуры, составляли значительную партію въ своемъ народѣ, которая уже во II-мъ вѣкѣ до Р. Х. пользовалась большимъ вѣсомъ не только въ Египтѣ, но и въ самой Палестинѣ, гдѣ Антіохъ Эпифанъ могъ расчитывать на ея содѣйствіе для насильственной эллинизаціи края. Вдали отъ родины, отъ храма эти эмигранты значительно измѣнили свои національныя черты. Религія превращается у нихъ въ этическій монотеизмъ; обрядовая сторона закона является условной и отпадаетъ настолько, что самое обрѣзаніе теряетъ свой обязательный характеръ для прозелитовъ. Такая религія чисто нравственная, свободная отъ противорѣчій и нелѣпицъ политеизма и вмѣстѣ отъ «неудобоносимыхъ» частей Моисеева закона, естественно, привлекала многихъ. И іудеи дѣятельно вели свою пропаганду, постепенно сближая съ собой эллинскую культуру. Филонъ іудей (старшій современникъ Христа) былъ самымъ характернымъ и значительнымъ представителемъ этой религіозно-философской пропаганды, систематически развившейся уже за сто лѣтъ до Филона.

Ученіе Филона есть истолкованіе Ветхаго Завѣта въ смыслѣ стоическаго платонизма. Высшую истину Филонъ находитъ въ Ветхомъ Завѣтѣ и по слѣдамъ своего предшественника Аристобула (II в. до Р. Х.) признаетъ тожество его содержанія съ ученіемъ греческой философіи. Древніе поэты и философы, какъ Платонъ, познакомились съ какимъ-то древнимъ переводомъ библіи и, усвоивъ ея ученіе, выдали его за свое. Въ библіи находится вся философія Платона, которую Филонъ раскрываетъ въ ней путемъ самаго произвольнаго аллегорическаго толкованія. Подобный пріемъ пользовался въ эпоху Филона самымъ широкимъ распространеніемъ и среди стоиковъ, и среди еврейскихъ писателей. Въ каждой исторической подробности, въ каждой детали обрядовъ, облаченія Филонъ находилъ великія тайны—догматы платоновой философіи.

Основныя начала ученія Филона—слѣдующія: Богъ единъ, безначаленъ, безконеченъ, всесовершененъ и безконечно удаленъ отъ плотскаго міра. Онъ непостижимъ: мы знаемъ только, что Онъ есть, но не знаемъ Его, не знаемъ, что̀ Онъ за существо. Лишь экстазомъ дости-

гаемъ мы Его подлиннаго созерцанія, Его совершеннаго познанія. Это уже—восточный методъ познанія, котораго греки до сихъ поръ не знали. Истина выше разума и не познается разсудочнымъ путемъ. Она одна несомнѣнна. Греки знали и прежде, что человѣкъ живетъ не хлѣбомъ единымъ. Теперь они узнали, что человѣческій духъ живетъ не однимъ познаніемъ разума.

Богу единому. непостижимому источнику блага, противолежитъ вѣчная матерія, отрицательная, безвидная, источникъ всякаго зла, нечистоты и недостатка въ мірѣ. Божество не соединяется съ матеріей, не касается ея. Поэтому Оно не могло ни создать міра. ни являться, раскрываться въ немъ непосредственно. Поэтому созданіе міра и откровеніе Божества предполагаетъ цѣлый рядъ посредствующихъ дѣятелей, силъ и началъ: идеи Платона, λόγοι σπερματικοὶ стоиковъ, ангелы евреевъ и демоны эллиновъ являются Филону такого рода посредствующими силами. Въ ученіи Филона онѣ то являются какъ бы свойствами Божества и истекаютъ изъ него, то представляются отдѣльными отъ Него.

Всѣ эти силы (δυνάμεις) совмѣщаются въ *Логосѣ*—Словѣ, посредствующемъ между Богомъ и міромъ. Онъ также—и сила, и разумъ Божества, и вмѣстѣ—самостоятельный посредникъ. котораго Филонъ называетъ «вторымъ богомъ», первороднымъ Сыномъ Божіимъ, верховнымъ ангеломъ Бога. Онъ—создатель и правитель міра. первообразъ міра и вмѣстѣ—творческая мудрость, его создавшая. Онъ есть въ то же время посредникъ между Богомъ и человѣкомъ—Слово, какъ органъ разума, воли и откровеній Божества. Такимъ образомъ Слово является у Филона и ключомъ къ пониманію Ветхаго Завѣта, и высшимъ понятіемъ философіи.

Высшая цѣль человѣка есть уподобленіе Слову и соединеніе съ Божествомъ. Есть два пути добродѣтели: обыкновенный путь, заключающійся въ исполненіи нравственныхъ обязанностей, и высшій путь аскеза и экстаза, въ которомъ душа озаряется божественной истиной, созерцаетъ Божество въ Его чистомъ единствѣ и наполняется Имъ непосредственно. Тогда она уже не нуждается ни въ какомъ посредничествѣ, даже въ самомъ Логосѣ, надъ которымъ она возвышается.

Этотъ мистическій восторгъ, это полное созерцаніе Истины, недоступное никакому сомнѣнію, никакому размышленію вообще, есть вершина и конецъ философіи Филона. Это—конецъ всякой философіи: ибо тамъ, гдѣ нѣтъ мысли, нѣтъ и философіи. Она склоняется здѣсь передъ новой силой, которую она признаетъ выше себя.

Но не іудею Филону суждено было сказать послѣднее слово греческой философіи. Неоплатонизмъ, ученіе эллинское въ существенныхъ чертахъ своихъ, достойнымъ образомъ завершилъ собой ея исторію. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что неоплатонизмъ есть сводъ всей идеалистической философіи грековъ. Онъ возникъ изъ школы мыслителей, работавшихъ надъ примиреніемъ Платона и Аристотеля; въ него вошли пиѳагорейскія начала и глубочайшія идеи до-сократовскихъ мыслителей, переработанныя послѣдующимъ умозрѣніемъ. Онъ воспринялъ въ себя религіозно-нравственныя начала стоиковъ, сосчитался со скептиками и превзошелъ надежды мистиковъ. Но неоплатонизмъ хотѣлъ быть болѣе, чѣмъ философіей: это было религіозное ученіе, проповѣдь искупленія посредствомъ чистаго гнозиса. Это была совершенная система гностицизма, вначалѣ свободная отъ всякихъ миѳологическихъ придатковъ.

Богъ единый, сверхсущественный, безначальный и непостижимый разуму, допускающій лишь отрицательныя опредѣленія, Источникъ бытія, знанія, красоты, который не есть ни бытіе, ни знаніе, ни красота—положительное Ничто, Которое есть въ то же время абсолютная *полнота* всего, созерцаемая лишь въ мистическомъ восторгѣ.

Далѣе, рядъ эманацій, лучеиспусканій этого единаго первоисточника. Прежде всего чистый божественный умъ или νοῦς Аристотеля, порождающій въ себѣ вѣчныя совершенныя мысли—идеальныя сущности, *идеи* Платона, которыя въ своей совокупности составляютъ «умный міръ» (κόσμος νοητός). Затѣмъ *душа*, начало жизни, изливающаяся изъ Ума, зиждущая и оживляющая матеріальную вселенную. Она соединяется съ *матеріей* и образуетъ ее. Наконецъ, матерія—вѣчное отрицательное начало, противоположное первому, потенція Платона и Аристотеля, ἄπειρον и μὴ ὄν древнихъ. Таковы начала неоплатонизма.

Этимъ нисходящимъ ступенямъ бытія соотвѣтствуетъ рядъ восходящихъ ступеней, путемъ которыхъ душа человѣка поднимается и восходитъ къ своему первоисточнику. Космологіи соотвѣтствуетъ глубокая и чрезвычайно разработанная психологія, нравственно-аскетическое и религіозное ученіе. Очищеніе отъ чувственности, экстазъ, мистическое соединеніе съ Божествомъ является его верховной цѣлью.

Элементы неоплатонизма—не новы. Мы встрѣчали ихъ всѣ уже прежде. Читая творенія Плотина, за каждымъ словомъ, за каждымъ понятіемъ чувствуешь многовѣковое прошлое. Тѣмъ не менѣе не было въ Греціи системы болѣе цѣльной и послѣдовательной, глубоко оригинальной по своей цѣльности, ясности и глубинѣ мысли, по своему религіозному духу. Неоплатонизмъ возникъ въ III-мъ вѣкѣ нашей эры.

Плотинъ (205—270), ученикъ Аммонія Сакка, былъ главнымъ основателемъ этой школы. Главнѣйшіе неоплатоники послѣ Плотина, Ямвлихъ и Проклъ, принадлежатъ къ IV и V вѣку. Неоплатонизмъ, слѣдовательно, относится уже къ той порѣ, когда христіанское ученіе сложилось въ своихъ существенныхъ очертаніяхъ и побѣдило гностическія секты. Въ извѣстномъ смыслѣ неоплатоническое ученіе можетъ быть разсматриваемо какъ философія *чисто*-эллинскаго гностицизма, изъ котораго удалены всѣ христіанскія представленія. Въ этомъ качествѣ онъ и выступаетъ главнымъ противникомъ христіанства.

Неоплатонизмъ съ одной стороны завершаетъ, заканчиваетъ собою древнюю философію; но въ то же время, по религіозной тенденціи, которая его проникаетъ и господствуетъ въ немъ, онъ относится къ новой эпохѣ.

ПРИЛОЖЕНІЕ [1]).

Эпикуръ.

Эпикуръ былъ создателемъ одного изъ значительнѣйшихъ нравственныхъ ученій древности и основателемъ одной изъ главнѣйшихъ аѳинскихъ философскихъ школъ, которая носитъ его имя. Онъ былъ сынъ аѳинянина Неокла и родился въ 342 г. до Р. Хр. на островѣ Самосѣ. Мы мало знаемъ о его молодости. Основательнаго теоретическаго философскаго образованія онъ, повидимому, не получилъ и впослѣдствіи хвалился тѣмъ, что у него не было учителей; хотя существуетъ преданіе, что онъ пользовался уроками нѣкоего Памфила, ученика Платона, и Навсифана, послѣдователя Демокрита. Во всякомъ случаѣ вліяніе послѣдняго на Эпикура не подлежитъ сомнѣнію: Эпикуръ цѣликомъ заимствуетъ у Демокрита его физику, да и нѣкоторыя нравственныя мысли Демокрита повторяются у него. Самый духъ новаго ученія, однако, совершенно иной. Интересъ ранняго атомизма есть чисто теоретическій, и все стремленіе его направлено къ раціональному, механическому мірообъясненію (Aet., I, 25, 4); Демокритъ предпочитаетъ открытіе одной научной истины обладанію могущественнѣйшимъ царствомъ въ мірѣ (fr. 118, D.). Эпикуръ отвергаетъ математику, какъ праздную; естествознаніе само по себѣ его нисколько не интересуетъ; онъ занимается физикой лишь въ виду ея практическихъ результатовъ, для устраненія суевѣрныхъ страховъ, для пониманія устройства человѣческой природы.

Эпикуръ учительствовалъ сначала въ Колофонѣ, Митиленѣ, Лампсакѣ, но послѣ этихъ опытовъ переселился въ Аѳины (306 г.), гдѣ основалъ свою школу, въ купленномъ для нея саду, который и перешелъ въ ея собственность послѣ его смерти (270 г.). Вдали отъ вся-

[1]) Печатаемая въ приложеніи статья покойнаго кн. С. Н. Трубецкого объ Эпикурѣ первоначально была помѣщена имъ въ энциклопедическомъ словарѣ Брокгауза и Эфрона. Примѣч. изд.

кихъ общественныхъ дѣлъ онъ жилъ, окруженный многочисленными друзьями и почитателями, посвятивъ себя всецѣло дѣлу нравственнаго учительства. Онъ былъ учителемъ жизни для своихъ учениковъ и сплотилъ ихъ въ одну дружную тѣсную семью, которая неизмѣнно, въ теченіе шести вѣковъ, держалась его ученія, въ рядѣ смѣняющихся поколѣній. Онъ пользовался общимъ уваженіемъ не однихъ учениковъ, но и согражданъ, которые воздвигали ему памятники послѣ его смерти.

Нравственное ученіе Эпикура, признававшее верховнымъ принципомъ своимъ удовольствіе, вызвало немало недоразумѣній и возраженій со стороны другихъ школъ, въ особенности со стороны стоиковъ, причемъ они не разъ пытались бросить тѣнь на нравственный обликъ Эпикура и его друзей; эти послѣдніе не оставались въ долгу у своихъ противниковъ. Тѣмъ не менѣе личность самого Эпикура и характеръ его школы являются намъ въ чрезвычайно выгодномъ свѣтѣ. Строгая умѣренность и самообладаніе, мужество, самое широкое дружелюбіе, любовь къ родителямъ, нѣжная заботливость по отношенію къ друзьямъ, гуманное обращеніе съ рабами, полное согласіе жизни съ тѣмъ нравственнымъ идеаломъ радостнаго и невозмутимаго мира душевнаго, который онъ себѣ поставилъ,—вотъ черты нравственнаго образа Эпикура, которыя запечатлѣлись въ преданіи его школы и продолжали сказываться въ ней и впослѣдствіи, какъ мы видимъ, напримѣръ, изъ словъ Цицерона (De fin. II, 25, 81).

Единственная черта, непріятно поражающая насъ, это отношеніе Эпикура (и его послѣдователей) къ предшественникамъ—не только къ тѣмъ, съ которыми Эпикуръ глубоко и принципіально расходился, но и къ тѣмъ, которымъ онъ былъ обязанъ, напр., къ Демокриту. Большая вѣра въ себя, въ единую спасительность своего ученія и опознанной истины, при отсутствіи теоретическаго интереса и широкаго философскаго образованія, дѣлали его нетерпимымъ и неспособнымъ къ пониманію чужой мысли—не только Платона и Аристотеля, но даже Демокрита, съ его научными интересами. «Праздно разсужденіе философа, которое не врачуетъ никакой человѣческой страсти; какъ нѣтъ никакой пользы въ медицинѣ, которая не удаляетъ болѣзни изъ тѣла, такъ нѣтъ пользы и въ философіи, если она не удаляетъ страсти душевной» (fr. 221). Свое ученіе Эпикуръ излагалъ въ бесѣдахъ, многочисленныхъ письмахъ и сочиненіяхъ, написанныхъ въ простой, иногда тяжеловѣсной формѣ, безъ всякихъ прикрасъ и литературной обработки. Изъ древнихъ философовъ едва ли кто съ болѣе нелицемѣрнымъ презрѣніемъ относился къ «словесному искусству», чего

древніе критики ему не прощали. Изъ эпикурейцевъ выдается Метродоръ, любимый другъ и послѣдователь Эпикура, который умеръ раньше учителя, и которому впослѣдствіи школа воздавала посмертныя почести на ряду съ Эпикуромъ, согласно завѣщанію послѣдняго. Затѣмъ можно назвать Поліэна и Гермарха. Изъ позднѣйшихъ преемниковъ Эпикура особенно извѣстны: Колотъ, противъ котораго полемизируетъ Плутархъ въ особомъ сочиненіи; Зенонъ Сидонскій (нач. I в. до Р. Х.); Федръ, котораго слушалъ Цицеронъ; Филодемъ, книги котораго найдены въ Геркуланумѣ (ср. Arnim, «Philodemea», 1888); наконецъ, Лукрецій Каръ, авторъ знаменитой поэмы «О природѣ вещей»—представитель римскаго эпикурейства (см. Constant Martha, «Le poème de Lucrèce», 1873). Источниками знакомства съ ученіемъ Эпикура служатъ: 1) Діогенъ Лаэрцій (X кн.), который даетъ обильный доксографическій матеріалъ о философіи Эпикура, три письма Эпикура (изъ коихъ второе представляетъ компиляцію изъ его сочиненія «О природѣ») и собраніе *главныхъ тезисовъ* (κύριαι δόξαι) Эпикура. Остальныя многочисленныя сочиненія и письма Эпикура сохранились лишь въ фрагментахъ; превосходное изданіе ихъ далъ H. Usener («Epicurea», 1887), по которому мы ихъ цитируемъ, за исключеніемъ двухъ книгъ «О природѣ», найденныхъ въ Геркуланумѣ. Затѣмъ идутъ фрагменты эпикурейцевъ—Метродора, Филодема, Лукреція, обильный доксографическій матеріалъ, критическія или полемическія сочиненія другихъ философовъ, напр., Плутарха, Цицерона и др.

Философія Эпикура имѣетъ исключительно практическую цѣль. Онъ опредѣляетъ ее какъ дѣятельность, которая посредствомъ разсужденій приводитъ къ счастливой жизни. Все, что не касается этой цѣли, всѣ науки, поскольку онѣ преслѣдуютъ чисто теоретическій интересъ, напр., математика или исторія, имъ пренебрегаются. Логика или *каноника*, обнимающая собою элементы теоріи познанія, и *физика* занимаютъ служебное, подчиненное положеніе. Каноника даетъ намъ критерій для отличенія истины отъ заблужденій и убѣждаетъ насъ въ возможности познанія, безъ котораго разумная жизнь и дѣятельность были бы немыслимы; физика избавляетъ насъ отъ суевѣрныхъ страховъ, отъ вѣры въ сверхъестественное и даетъ намъ вѣрное пониманіе человѣческой природы и природы вещей, необходимое для изслѣдованія нашихъ естественныхъ цѣлей.

Каноника Эпикура знаменуетъ *отказъ* отъ умозрѣнія, даже отъ самого скептицизма. И то, и другое—безплодное умствованіе. Остается, слѣдовательно, лишь чувственное воспріятіе съ его непосредственною убѣдительностью или очевидностью (ἐνάργεια). Теорія познанія Эпи-

кура есть самый рѣшительный и вмѣстѣ элементарный *сенсуализмъ*. Въ ощущеніи лежитъ критерій истины, критерій познанія: всѣ ощущенія реальны, во всѣхъ ощущеніяхъ я испытываю и постольку познаю съ непосредственною очевидностью дѣйствующую на меня реальность. Источникъ заблужденій заключается не въ ощущеніи и не въ томъ, что ощущается нами, а въ нашихъ сужденіяхъ объ ощущаемомъ и въ нашихъ мнѣніяхъ по поводу ощущеній. Ощущенія всегда реальны и постольку истинны; понятія же и мнѣнія наши иногда истинны, иногда ложны, смотря по тому, соотвѣтствуютъ ли они ощущеніямъ. Изъ повторенія ощущеній рождается понятіе (πρόληψις), которое есть какъ бы воспоминаніе испытанныхъ впечатлѣній. Поскольку такія понятія выходятъ за предѣлы прошедшихъ или настоящихъ ощущеній, они являются предположеніями (ὑπόληψις) или мнѣніями, которыя опять-таки могутъ быть истинными или ложными, смотря по тому, соотвѣтствуютъ ли они дѣйствительнымъ явленіямъ и подтверждаются ли они опытомъ. Общій выводъ такого воззрѣнія на природу человѣческаго познанія представляется чрезвычайно важнымъ, какъ для этики, такъ и для физики Эпикура: *нѣтъ ничего сверхчувственнаго*. Это-то и есть основаніе матеріализма Эпикура, въ развитіи котораго онъ примыкаетъ къ Демокриту. Изъ всѣхъ мнѣній или предположеній тѣ, которыя касаются сверхчувственнаго міра, абсолютно не встрѣчаютъ никакого подтвержденія и противорѣчатъ самому «критерію» истины или реальности, т.-е. чувствамъ. Предположеніе объ атомахъ, наоборотъ, не противорѣчитъ чувственному опыту и подтверждается имъ, такъ какъ явленія матеріальнаго міра всего легче объясняются при помощи атомистической гипотезы. Что есть тѣла и пустое пространство, безъ котораго они не могли бы двигаться,—этому учитъ чувственный опытъ; что эти тѣла не могутъ быть дѣлимы до безконечности,—это есть истинное предположеніе: иначе матерія разсѣивалась бы въ пустоту и самихъ тѣлъ не было бы вовсе. Элементарное тѣло есть такое, которое не имѣетъ въ себѣ пустоты; если бы такихъ тѣлъ не было. все было бы пустотою, а если они есть—они физически не дѣлимы. Это и есть атомы. Въ дальнѣйшемъ изложеніи физики Эпикуръ повторяетъ Демокрита, хотя, по справедливому сужденію Цицерона (De fin., I, 6, 17), «извращаетъ то, что хочетъ исправить».

Во-первыхъ, въ отличіе отъ Левкиппа, признававшаго изначальное движеніе атомовъ въ пустотѣ, Эпикуръ сводитъ главное движеніе къ *паденію внизъ*, между тѣмъ какъ Демокритъ сознавалъ, что въ безконечности нѣтъ верха или низа. Во-вторыхъ, что̀ еще существеннѣе, Эпикуръ допускалъ, что въ своемъ паденіи атомы сами собою совер-

шаютъ *минимальное* отклоненіе отъ прямой линіи: такое предположеніе являлось ему необходимымъ для объясненія столкновеній атомовъ и образованія тѣхъ крупныхъ движущихся массъ, изъ которыхъ произошли міры по Демокриту.

Въ этомъ воззрѣніи Цицеронъ усматриваетъ уклоненіе отъ строгаго механическаго детерминизма атомистовъ: хотя отклоненіе и минимально (τὸ ἐλάχιστον), оно безпричинно, не опредѣляется никакою необходимостью. Если для Левкиппа атомизмъ являлся принципомъ раціональнаго строгомеханическаго міропониманія, то Эпикуръ возстаетъ противъ самаго понятія необходимости; по его мнѣнію, лучше слѣдовать миѳу о богахъ, которыхъ можно смягчить мольбами, нежели рабствовать этой неумолимой госпожѣ, изобрѣтенной физиками (Epic., p. 65). Эту мысль онъ проводитъ настолько послѣдовательно, что отрицаетъ единообразіе или закономѣрность небесныхъ явленій, которая представляется ему праздным измышленіемъ астрологовъ (ib., 9 и 53): одно и то же небесное явленіе, напр., движеніе солнца или луны, можетъ быть результатомъ *различныхъ* причинъ, каждая изъ которыхъ достаточна для его объясненія. Это показываетъ, какъ далекъ былъ Эпикуръ отъ научнаго интереса тѣхъ физиковъ, къ которымъ онъ примыкалъ. Онъ заимствуетъ отъ атомистовъ и ученіе о душѣ, слегка измѣняя его: какъ и у нихъ, она состоитъ у него изъ мелкихъ удобоподвижныхъ атомовъ (хотя и не изъ однихъ огненныхъ, какъ у Демокрита). Эпикуръ особенно настаиваетъ на томъ, что, по смерти, душа разсѣивается, такъ что никакихъ посмертныхъ страданій или ощущеній быть не можетъ. Теорія воспріятія (посредствомъ призрачныхъ образовъ, состоящихъ изъ атомныхъ истеченій) тоже заимствована Эпикуромъ у атомистовъ, какъ и ихъ представленіе о богахъ: существованіе боговъ—тѣлесныхъ, человѣкообразныхъ и прекрасныхъ «живыхъ идоловъ» или образовъ, какими ихъ признавалъ Демокритъ,—допускаетъ и Эпикуръ. Общее согласіе всѣхъ народовъ, общее мнѣніе или представленіе свидѣтельствуетъ о ихъ реальности; но *сужденія о нихъ*—ложны и превратны. Въ дѣйствительности эти существа далеки отъ бреннаго міра и чужды ему. Эпикуръ помѣщаетъ ихъ въ промежуткахъ между мірами, чтобы показать, что образованіе этихъ міровъ ихъ не касается, и разрушеніе ихъ имъ не опасно.

Чуждые заботъ и страховъ, они сами ихъ никому не даютъ; безмятежные, чуждые любви, страсти или гнѣва, они пребываютъ въ покоѣ, являя образецъ истиннаго блаженства и не вмѣшиваясь въ человѣческія или мірскія дѣла. Физика и каноника Эпикура служатъ лишь подстройкой его *этики*. Онѣ освобождаютъ его отъ самаго па-

губнаго изъ всѣхъ заблужденій—отъ вѣры въ сверхъестественное и отъ страха смерти. «Живые идолы», населяющіе пустые промежутки между мірами, это—явная сдѣлка съ толпою, съ официальными вѣрованіями, которыя мудрецъ не желаетъ оскорблять, оставляя ихъ толпѣ, поскольку они ему не мѣшаютъ. Боговъ, въ общепринятомъ смыслѣ, не существуетъ; и настоящее нечестіе состоитъ не въ томъ, чтобы ихъ отрицать, а въ томъ, чтобы признавать ихъ существованіе: если бы богъ существовалъ, онъ хотѣлъ бы и могъ бы упразднить существованіе зла; а если бы онъ не хотѣлъ и не могъ, онъ былъ бы немощнымъ и злымъ—не былъ бы богомъ. *Нѣтъ сверхъестественныхъ силъ, которыхъ мы могли бы бояться*, и которыя могли бы отклонять насъ отъ преслѣдованія нашей естественной цѣли—довольства или удовольствія. Равнымъ образомъ мы освобождаемся и отъ страха смерти: все хорошее или дурное, благо или зло состоитъ въ ощущеніи, а вмѣстѣ со смертью прекращаются ощущенія. Смерть—ничто для насъ: есть мы—нѣтъ смерти; есть смерть—насъ нѣтъ. Такимъ образомъ предъ мудрымъ исчезаетъ страшнѣйшее изъ всѣхъ золъ: надо только усвоить эту истину. Жизнь человѣка ограничена настоящей дѣйствительностью, настоящими ощущеніями. Слѣдовательно, этика должна заключать въ себѣ науку о благѣ въ этой дѣйствительной жизни и о средствахъ, къ нему ведущихъ. Путь для нея расчищенъ устраненіемъ ложныхъ страховъ и ложныхъ цѣлей; истинная цѣль, истинное благо является намъ съ непосредственною очевидностью какъ *удовольствіе*, истинное зло—какъ *страданіе*. Всякое животное съ момента своего рожденія стремится къ удовольствію, радуется ему, какъ высшему благу, и по мѣрѣ силъ старается избѣгать страданія, какъ величайшаго зла; дѣлая это, оно подчиняется внушенію самой природы. Нѣтъ надобности доказывать какими-либо разсужденіями, почему надо стремиться къ удовольствію или избѣгать страданія: это чувствуется непосредственно, какъ то, что огонь жжетъ, снѣгъ бѣлъ, медъ сладокъ (Cic. De fin., I, 9, 30). Никто не избѣгаетъ или не порицаетъ удовольствія, какъ такого: отъ него отказываются лишь въ томъ случаѣ, когда оно влечетъ за собою большія страданія. Никто не любитъ страданія и не подвергается ему ради него самого; его избираютъ лишь тамъ, гдѣ оно ведетъ къ *большему* удовольствію или къ избавленію отъ большихъ страданій.

Таковы данныя этики, таковы условія человѣческой жизни. Отсюда вытекаетъ задача: какъ при такихъ условіяхъ, при такомъ устройствѣ міра и человѣка наилучшимъ образомъ устроить нашу жизнь? Если наша цѣль есть удовольствіе и избавленіе отъ страданій, то достижи-

ма ли эта цѣль и какимъ образомъ? Этика Эпикура построена на принципѣ удовольствія (гедонизмъ), который былъ заложенъ въ основаніе нравственнаго ученія *киренской школы* Но самое пониманіе удовольствія у Эпикура своеобразное—иное, чѣмъ у Аристиппа, жизнерадостнаго родоначальника этой школы. Для Аристиппа удовольствіе есть кратковременное наслажденіе, самый процессъ пріятнаго ощущенія (ἡδονὴ ἐν κινήσει); все жизненное искусство состоитъ въ томъ, чтобы ловить наслажденія минуты, дорожа настоящимъ и не смущаясь заботами и страхами за будущее. Состояніе, въ которомъ мы не испытываемъ ни положительнаго наслажденія, ни страданія, представляется ему *безразличнымъ* По Эпикуру, напротивъ того, *цѣнно лишь то удовольствіе, которое упраздняетъ страданіе*; вмѣстѣ съ Платономъ онъ признаетъ, что удовольствіе состоитъ въ удаленіи страданія или утоленіи мучительной потребности. «Мы нуждаемся въ удовольствіи тамъ, гдѣ мы страдаемъ отъ его отсутствія; тамъ же, гдѣ мы не испытываемъ никакого страданія (отъ лишенія), тамъ мы не нуждаемся и въ удовольствіи» (Us Epic., 67). По прекращеніи страданій удовольствіе не увеличивается, а только разнообразится (Ep. Sent. XVIII). Безразличнаго состоянія Эпикуръ не признаетъ: удовольствіе есть *отсутствіе страданія*; и такое отсутствіе страданій есть высшая цѣль и мѣрило для оцѣнки отдѣльныхъ дѣйствій и отдѣльныхъ удовольствій. Мимолетныя наслажденія не могутъ служить истинною цѣлью нашей жизни уже по одному тому, что погоня за ними нарушаетъ покой души и влечетъ за собою страданія, а также и потому, что такія наслажденія временны и преходящи. Отсюда—естественный переходъ къ пессимизму, который, повидимому, и былъ сдѣланъ въ школѣ Аристиппа.

«Устойчивое удовольствіе», которое проповѣдуетъ Эпикуръ, представляется ему цѣлью не только естественною, но и вполнѣ достижимою при помощи разумной жизни. Такъ какъ всякое удовольствіе обусловливается удаленіемъ страданія, причиняемаго тѣми или другими потребностями или лишеніями, заботами или страхами, то наиболѣе вѣрнымъ средствомъ къ удаленію страданій или «устойчивому удовольствію» служитъ возможное освобожденіе отъ потребностей и полное освобожденіе отъ страховъ и заботъ. Результатомъ является *тишина* и *спокойствіе* души, которыя проповѣдывалъ еще Демокритъ. Какъ ни далеко отстоитъ исходная точка Эпикура отъ ученія киниковъ или стоиковъ, практическою цѣлью его мудрости является та же «невозмутимость» (атараксія), то же самодовлѣніе мудреца, господствующаго надъ страстями и прозрѣвшаго суету человѣческой жизни. Философія

освобождаетъ насъ отъ всякаго страха, показывая намъ ничтожество смерти и истинную мѣру удовольствія и страданія. Вмѣстѣ со страхомъ боговъ и страхомъ смерти исчезаютъ наиболѣе грозные призраки, отравляющіе нашу жизнь. Но и страхъ страданій или внѣшнихъ бѣдствій исчезаетъ для того, кто позналъ истинную цѣну жизни и мѣру страданія. Всѣ человѣческія потребности дѣлятся на такія, безъ удовлетворенія которыхъ можно, и такія, безъ удовлетворенія которыхъ нельзя обойтись. Сильное страданіе, зависящее отъ неудовлетворенія какой-либо необходимой естественной потребности, либо скоро проходитъ, либо влечетъ за собою смерть. Если оно длится, значитъ, мы можемъ обойтись безъ удовлетворенія той потребности, которая его вызываетъ, и тогда оно выносимо. Если мы живемъ, значитъ у насъ есть другія удовлетворенія, которыя компенсируютъ страданія,— ибо все то, въ чемъ нѣтъ страданія, насъ удовлетворяетъ. При продолжительномъ и безусловномъ перевѣсѣ страданія надъ удовольствіемъ, жизнь должна прекратиться (448); а пока есть жизнь, есть и довольство ею.

Итакъ, страданія либо кратковременны, либо выносимы; постоянная мысль объ этомъ, къ которой мы должны себя пріучать, придаетъ намъ мужество и невозмутимое спокойствіе духа. Есть потребности естественныя и необходимыя—напр., голодъ и жажда,—требующія удовлетворенія безусловно; есть потребности естественныя, но такія, безъ удовлетворенія которыхъ можно обходиться, напр., половая потребность или потребность въ приправленной пищѣ; наконецъ, есть множество потребностей, которыхъ нельзя признать ни естественными, ни необходимыми,—мнимыя, искусственныя потребности роскоши, корыстолюбія, тщеславія. Удовлетвореніе необходимыхъ естественныхъ потребностей наиболѣе просто, доступно, дешево, требуетъ всего менѣе заботъ и даетъ дѣйствительное утоленіе. Насыщеніе «чрева» есть самое необходимое и вмѣстѣ самое простое и доступное изъ всѣхъ удовольствій. Удовольствія второго рода—естественныя, но не необходимыя—служатъ какъ бы приправой къ первымъ: доставленіе ихъ, тамъ, гдѣ они не выходятъ за предѣлы удовлетворенія простой естественной потребности или аппетита, обыкновенно не сопряжено съ большими трудностями; а тамъ, гдѣ такія трудности возникаютъ, надо умѣть довольствоваться лишь необходимымъ. Наконецъ, удовлетвореніе мнимыхъ, неестественныхъ потребностей есть не только наиболѣе дорогое и трудное, но и наиболѣе опасное для нашего душевнаго спокойствія и совершенно мнимое: ложныя и неестественныя потребности по существу своему ненасытны, и всѣ несчастія и скорби человѣческія выте-

каютъ изъ этихъ мнимыхъ потребностей или неразумныхъ желаній и неразумныхъ страховъ, между тѣмъ какъ счастье дается покоемъ и довольствомъ. Поэтому всѣ заботы наши должны быть направлены на сохраненіе душевнаго и тѣлеснаго здоровья и невозмутимости духа. Стоитъ только возмутиться покою душевному—и въ насъ разражается буря, которая не утихаетъ, пока наша страсть не находитъ удовлетворенія. Покой душевный достигается довольствомъ и безстрашіемъ, а довольство и безстрашіе даются мудростью. Чтобы достигнуть довольства, достаточно слушаться голоса природы. Какъ и у стоиковъ, верховное правило Эпикура состоитъ въ томъ, чтобы жить согласно природѣ; какъ у нихъ, это правило требуетъ опрощенія жизни, отреченія отъ суеты. Голосъ природы требуетъ немногаго: онъ говоритъ намъ «не голодай, не жаждай, не мерзни», и все это удобоисполнимо. Наоборотъ, ложныя мнѣнія требуютъ отъ насъ безконечнаго. Живи согласно природѣ—никогда не будешь бѣденъ; живи согласно мнѣнію—никогда не будешь богатъ.

На самомъ дѣлѣ, корень «удовольствія» лежитъ въ области «чрева», и его потребности суть единственно-необходимыя, почему и удовлетвореніе ихъ необходимо. Всѣ остальныя удовольствія могутъ быть въ случаѣ надобности отвергаемы нами по измѣреніи сопряженныхъ съ ними страданій и лишеній; умѣнье довольствоваться необходимымъ является великимъ благомъ—не для того, чтобы всегда пользоваться малымъ, а для того, чтобы довольствоваться имъ, когда не имѣешь многаго. Кто не довольствуется малымъ, тому ничто не будетъ достаточнымъ. Всего пріятнѣе наслаждаются обиліемъ тѣ, кто всего менѣе въ немъ нуждаются; кто всего менѣе боится будущаго, тотъ всего пріятнѣе его встрѣчаетъ. Отсюда — необходимость пріучать себя къ самому скромному и умѣренному образу жизни, равно полезному для здоровья и для душевнаго спокойствія. Чѣмъ меньшимъ мы довольствуемся, тѣмъ меньше зависимъ мы отъ судьбы, тѣмъ безстрашнѣе глядимъ въ будущее, зная, что необходимое достать легко, а суетное или излишнее достается всего труднѣе. «Поэтому, когда мы признаемъ удовольствіе конечною цѣлью, мы разумѣемъ не удовольствія развратниковъ, заключающіяся въ наслажденіи, какъ это полагаютъ нѣкоторые незнающіе, несогласные съ нами или дурно усвоившіе наше ученіе. Мы разумѣемъ подъ удовольствіемъ то, чтобы не болѣть тѣломъ и не смущаться душою; ибо не попойки, не непрерывные кутежи, не любовныя наслажденія или пышный столъ рождаютъ пріятную жизнь, а трезвое разсужденіе, изслѣдующее основаніе всякаго нашего стремленія и отвращенія и изгоняющее тѣ мнѣнія, которыя порождаютъ наи-

бо̀льшее смятеніе души Начало всего этого и величайшее благо есть мудрость (φρόνησις), источникъ всѣхъ прочихъ добродѣтелей, которая учитъ насъ, что нельзя жить пріятно, не живя разумно, и хорошо, и праведно, и наоборотъ, нельзя жить разумно, и прекрасно. и справедливо, не живя пріятно. Ибо добродѣтели срослись воедино съ пріятною жизнью, и эта послѣдняя неотдѣлима отъ нихъ» (Ep. epist. III Us., p 64). Эпикуръ не хочетъ быть отвлеченнымъ моралистомъ. Онъ признаетъ, что добродѣтели избираются не ради ихъ самихъ, а ради удовольствія, съ которымъ онѣ нераздѣльны: «я призываю къ непрерывнымъ удовольствіямъ, а не къ пустымъ и тщетнымъ добродѣтелямъ, лишеннымъ твердой надежды на плоды»; «я плюю на прекрасное и на тѣхъ, кто суетно имъ восхищается, если оно не доставляетъ никакого удовольствія» (Ep. fr 116, 504, 512) И тѣмъ не менѣе Эпикуръ является самымъ краснорѣчивымъ моралистомъ, убѣжденнымъ въ томъ, что все отдѣлимо отъ удовольствія, кромѣ добродѣтели (506).

Мудрость освобождаетъ насъ отъ страха и ложныхъ мнѣній и даетъ намъ вѣрную расцѣнку благъ и золъ: она внушаетъ намъ *мужество*, безъ котораго жизнь отравлена страхомъ, *умѣренность*, безъ которой нѣтъ спасенія отъ душевныхъ бурь, и *справедливость*, безъ которой нѣтъ спокойствія въ человѣческой жизни. Разумѣется, нѣтъ отвлеченной «правды» или справедливости самой по себѣ; неправда или преступленіе дурны не сами по себѣ, а по тому страху возмездія, который съ ними связанъ и который мѣшаетъ настоящему спокойствію и довольству. Преступникъ можетъ избѣжать наказанія, но не можетъ избѣжать страха. Невозмутимое спокойствіе (ἀταραξία) есть высшій плодъ праведности (519). Если сущность справедливости состоитъ въ томъ, чтобы никому не вредить, то люди нуждаются также во взаимопомощи и дружбѣ. Дружба также неотдѣлима отъ удовольствія. Она нужна намъ для того, чтобы жить безопасно, и внушается намъ благоразумiемъ, эгоистическими соображеніями (Cic., De fin., II, 26, 82 и I, 20, 66); но вмѣстѣ съ тѣмъ Эпикуръ признавалъ, что для счастливой жизни нѣтъ ничего выше и пріятнѣе дружбы, какъ это онъ доказывалъ не только словами, но и дѣлами до самой смерти. Ничто не даетъ душѣ бо̀льшаго успокоенія и довольства, въ особенности тамъ, гдѣ, какъ въ саду Эпикура, люди соединяются нравственной солидарностью въ одномъ и томъ же идеалѣ жизни. Такимъ образомъ надъ тѣлесными удовольствіями возвышаются духовныя. Правда, по Эпикуру, нѣтъ ничего сверхчувственнаго, и, слѣдовательно, нѣтъ удовольствія или страданія, которыя бы не зависѣли отъ испытанныхъ тѣ-

лесныхъ движеній или состояній, какъ пѣтъ и мнѣній, понятій или представленій, которыя бы не обусловливались испытанными ранѣе чувственными воспріятіями. И тѣмъ не менѣе на тѣло дѣйствуютъ непосредственно лишь настоящія впечатлѣнія, а на душу—и прошедшія и будущія, почему мы можемъ искать въ ней утѣшенія отъ настоящихъ страданій. Кромѣ того, спокойствіе и невозмутимость души есть вѣдь тоже своего рода физическое состояніе. Такимъ образомъ, несмотря на свой сенсуализмъ, Эпикуръ превозноситъ силу духа, его господство надъ страстями. Источникъ величайшихъ золъ заключается не въ тѣлѣ и его потребностяхъ и не во внѣшнихъ обстоятельствахъ, а въ ложныхъ мнѣніяхъ и страстяхъ нашей души; равнымъ образомъ счастье зависитъ не отъ внѣшнихъ благъ и богатства, а отъ состоянія духа, отъ разума.

Мудрый всего менѣе зависитъ отъ внѣшнихъ обстоятельствъ; при помощи усвоенія истиннаго правила жизни онъ можетъ реально побѣждать тѣлесныя скорби и страданія, перенося ихъ мужественно и съ невозмутимою ясностью. Ни одинъ киникъ или стоикъ, не признававшій страданіе за зло, не высказалъ въ столь рѣзкой и рѣшительной формѣ свое убѣжденіе въ безсиліи страданія надъ истиннымъ философомъ: на кострѣ или на крестѣ онъ не падетъ духомъ и будетъ счастливымъ; среди жесточайшей пытки, въ мѣдномъ быкѣ Фалариса, онъ будетъ въ состояніи сказать: «какъ сладко мнѣ, сколь это меня не заботитъ!». И какъ ни преувеличено это выраженіе, которое кажется Цицерону (Tusc. II, 7, 17) прямо смѣшнымъ, оно перестаетъ быть таковымъ, когда мы читаемъ послѣднее, предсмертное письмо Эпикура къ Идоменею (Us., p. 143). «Проводя счастливый и вмѣстѣ послѣдній день жизни, мы написали вамъ слѣдующее. Мы испытывали боли пузыря и кишечника, сила которыхъ превзойдена быть не можетъ. Но всему этому противоборствовала радость душевная при воспоминаніи о продуманныхъ нами размышленіяхъ. Ты же, достойно твоей преданности мнѣ и философіи съ отроческихъ лѣтъ твоихъ, заботься о дѣтяхъ Метродора» (друга Эпикура, умершаго ранѣе его). Немудрено, что эпикурейскій идеалъ мудреца близко подходитъ къ стоическому: та же «атараксія», самообладаніе, безстрастіе, независимость отъ внѣшней судьбы, та же божественная самодовлѣющая свобода. Мудрый живетъ безмятежно, какъ богъ среди міровъ. На хлѣбѣ и на водѣ онъ можетъ спорить блаженствомъ съ самимъ Зевсомъ.

Спеціальная этика эпикурейцевъ носитъ такой же казуистическій характеръ, какъ и этика стоиковъ. Ея разработка была заложена са-

мимъ Эпикуромъ въ его многочисленныхъ трактатахъ и письмахъ къ друзьямъ, въ которыхъ онъ выступаетъ дѣятельнымъ, заботливымъ наставникомъ и пастыремъ своихъ друзей, тонкимъ моралистомъ, поражающимъ обиліемъ мѣткихъ и глубокихъ нравственныхъ совѣтовъ и правилъ душевной гигіены. Многія его мысли и выраженія служатъ какъ бы отголосками иного, высшаго, міросозерцанія, напримѣръ, слѣдующій отрывокъ изъ письма (210), приведенный Сенекой: aliquis vir bonus nobis diligendus est et semper ante oculos habendus, ut sic tanquam illo spectante vivamus et omnia tanquam illo vidente faciamus: вмѣсто бога, видящаго наши дѣйствія, мы должны избрать образъ чтимаго человѣка и жить такъ, какъ будто онъ насъ постоянно видитъ. Отсюда—эпикурейское правило: дѣлай все такъ, какъ будто смотритъ Эпикуръ. Изъ частныхъ предписаній Эпикура особаго вниманія заслуживаютъ тѣ, которыя касаются общественной жизни и государства и которыя вполнѣ соотвѣтствуютъ его нравственному атомизму. Общественно-государственный союзъ есть учрежденіе, весь смыслъ котораго заключается въ пользѣ и безопасности отдѣльныхъ лицъ. Естественное право заключается во взаимной пользѣ или взаимномъ договорѣ, съ цѣлью обезпеченія взаимной пользы и безопасности. Животныя, которыя не могутъ говорить или заключать союзовъ, не знаютъ права; не знаютъ его и тѣ народы, которые не могли или не хотѣли заключать такихъ договоровъ. Эпикуръ такимъ образомъ является раннимъ провозвѣстникомъ *договорной теоріи* общества. Вѣрность договору, или лояльность и справедливость, составляетъ долгъ каждаго гражданина, отъ котораго мудрый, дорожащій тишиной и спокойствіемъ, всего менѣе можетъ уклоняться. Но вмѣстѣ съ тѣмъ то же стремленіе къ тишинѣ и спокойствію заставляетъ его уклоняться отъ политической и общественной дѣятельности и не браться за нее безъ крайней нужды.

Ut satius multo iam sit parere quietum
quam regere imperio res velle et regna tenere (Lucret., v. V. 1127).

Власть, почести и богатства не даютъ спокойствія, а, напротивъ того, рождаютъ тревогу и страхи. Почести суть мнимое благо, безчестіе—мнимое зло, если оно не сопряжено съ дѣйствительнымъ страданіемъ; погоня за почестями есть величайшее безуміе; скрывайся, живи въ тиши, въ неизвѣстности (λάθε βιώσας)—вотъ золотое правило Эпикура. Каково бы ни было наше сужденіе о самомъ ученіи Эпикура, для правильной оцѣнки его слѣдуетъ имѣть въ виду, что ни одному изъ философовъ въ древности, за исключеніемъ развѣ

Пиѳагора, не удалось создать такой прочный и тѣсный союзъ, какимъ была его *школа:* взаимная дружба эпикурейцевъ столь же славилась, какъ нѣкогда пиѳагорейская, хотя она и менѣе превознесена легендами; а вѣрность послѣдователей Эпикура его завѣтамъ является не только большей, нежели у пиѳагорейцевъ, но даже прямо безпримѣрной въ древности Въ теченіе шести вѣковъ, вплоть до торжества христіанства, школа Эпикура хранитъ ихъ, можно сказать, безъ измѣненія. Это одно показываетъ, что притязанія Эпикура на оригинальность не лишены основанія, сколько бы ни былъ онъ обязанъ своимъ предшественникамъ. Его школа есть своего рода философскій орденъ или секта, безъ таинствъ пиѳагорейцевъ, безъ мистики или иной религіи, кромѣ культа памяти учителя. Эта школа есть всецѣло созданіе Эпикура, давшаго ей «догматъ»—правило вѣры и правило жизни, своеобразный идеалъ мудрости и блаженства, который послѣдователи Эпикура должны были *воспитывать* въ себѣ и своихъ сочленахъ, денно и нощно размышляя о преподанномъ ученіи. Нравственное общеніе ихъ между собою и съ учителемъ цѣнилось здѣсь выше, чѣмъ въ любой другой школѣ; ибо оно являлось условіемъ не исканія истины, а счастливой и пріятной жизни, которая немыслима безъ дружбы. Совмѣстная жизнь и дружескій союзъ замѣняли семью. «въ которой все было общее», хотя коммунизмъ отвергался и никакихъ правилъ относительно распоряженія личной собственностью не существовало: такія внѣшнія правила казались Эпикуру излишними или оскорбительными для общества истинныхъ друзей.

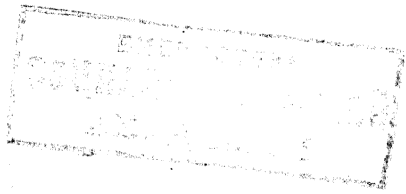
Эпикурейскій идеалъ былъ чуждымъ для многихъ, прежде всего—для людей съ дѣятельнымъ умомъ и научными интересами, а также и для людей съ дѣятельной, живой волей: печать утомленія лежитъ на этой мудрости—утомленія мысли въ ея исканіяхъ, утомленія личности въ ея борьбѣ нравственной и политической. Это—философія квіэтизма, философія безмятежнаго, безбоязненнаго, по возможности безболѣзненнаго и мирнаго *конца*, ясной, радостной резигнаціи и покоя, безъ всякой вѣры въ будущее и безъ страха предъ будущимъ. Такая философія соотвѣтствовала требованіямъ эпохи, требованіямъ въ высшей степени утонченной культуры умственной и эстетической, клонящейся къ упадку, пережившей своихъ боговъ и утратившей ту свободную политическую атмосферу, среди которой она расцвѣла. Сумерки боговъ приближаются—сумерки греческихъ боговъ, безмятежныхъ и ясныхъ, какъ греческій день. «Гость, тебѣ будетъ здѣсь хорошо; здѣсь удовольствіе—высшее благо»,—такова была надпись на вратахъ Эпикурова сада, гдѣ входящаго ждала свѣжая вода и блюдо

ячменной крупы, утолявшей, а не раздражавшей голодъ. Этотъ садъ былъ въ свое время незамѣнимымъ санаторіумомъ для многихъ душъ, которыя Эпикуръ сажалъ на самую строгую діэту, проповѣдуя удовольствіе.

Другой вопросъ, насколько былъ послѣдователенъ гедонизмъ Эпикура, и не было ли между основнымъ принципомъ его ученія и дальнѣйшимъ его развитіемъ такого же несоотвѣтствія, какъ между надписью надъ вратами сада и тою ячменной кашей и водою, которыя ждали въ немъ гостя? Можно ли сводить удовольствіе къ невозмутимому, безстрастному покою, къ простому прекращенію страданій? Можно ли, послѣдовательно развивая принципъ удовольствія, придти къ тому же результату, къ какому приходили философы, считавшіе удовольствіе положительнымъ зломъ?.. Во всякомъ случаѣ за проповѣдникомъ удовольствія скрывается практическій моралистъ, глубоко проникнутый вѣрой въ единство добродѣтели и счастья—основнымъ эвдемонистическимъ убѣжденіемъ греческой морали. Послѣдовательно или нѣтъ, ученіе Эпикура было цѣльно и жизненно. Послѣ смерти учителя въ его саду мѣнять ничего не приходилось: надо было лишь поддерживать его. Онъ привлекалъ къ себѣ множество симпатій; цѣлыми городами нельзя было бы счесть друзей Эпикура, говоритъ Діогенъ Лаэрцій. Враговъ у Эпикура было немного: проповѣдники мирнаго, покорнаго довольства, дружбы, тишины и спокойствія, принципіально чуждавшіеся публичной дѣятельности, эпикурейцы и не могли вызвать противъ себя общественной вражды, несмотря на свое вольнодумство, которое такъ хорошо умѣло уживаться съ мертвыми и «живыми идолами» народной вѣры. Однако и у этой мирной школы нашлись ожесточенные враги въ лицѣ стоиковъ: полемика разгорѣлась и съ обѣихъ сторонъ велась нерѣдко съ большимъ раздраженіемъ и озлобленіемъ.

Въ Римѣ успѣхъ Эпикура былъ великъ; поэма Лукреція служитъ краснорѣчивымъ памятникомъ того значенія, какое имѣло его ученіе въ духовной жизни предхристіанскаго вѣка. Значеніе Эпикура, какъ освободителя отъ суевѣрій, просвѣтителя и благодѣтеля человѣчества, усиливается для многихъ умовъ по мѣрѣ возрастанія религіознаго броженія, мистицизма и суевѣрія, знаменующаго собою періодъ упадка. Садъ Эпикура представляется тихимъ убѣжищемъ отъ духовныхъ и политическихъ бурь временъ имперіи. При Адріанѣ, при Антонинахъ количество эпикурейцевъ возрастаетъ; Маркъ Аврелій, назначая стипендіи аѳинскимъ философскимъ школамъ, не исключаетъ и эпикурейскую философію. Даже въ III и началѣ IV вѣка она еще существуетъ:

епископъ Діонисій Александрійскій (249—252) опровергаетъ трактатъ Эпикура «о природѣ» въ пространномъ комментаріи (выдержки у Евсевія «Praep. ev.» XIV, 23—27); Лактанцій рѣзко нападаетъ на ученіе Эпикура. Но уже съ половины IV вѣка садъ Эпикура пустѣетъ: онъ не пережилъ торжества церкви (Usener, «Epic.», LXXI—LXXVI).



Приложенія.

ОГЛАВЛЕНІЕ ПРИЛОЖЕНІИ.

Стр.

Статьи кн. С. Н. Трубецкого изъ „Твореній Платона“.
Разсужденіе объ Евтидемѣ..... 3
Разсужденіе объ Евтифронѣ..... 22
Разсужденіе объ апологіи Сократа..... 35
Разсужденіе о Критонѣ..... 51
Статья кн. С. Н. Трубецкого, помѣщенная въ журналѣ „*Hermes*“.
Zur Erklärung des Laches (къ объясненію Лахеса)..... 56

Статьи Кн. С. Н. Трубецкого изъ „Твореній Платона“ *).

Разсужденіе объ Евтидемѣ.

I.

Сократъ разсказываетъ своему другу Критону бесѣду, которую онъ велъ наканунѣ съ двумя знаменитыми братьями софистами, Евтидемомъ съ Діонисіодоромъ, выступающими въ качествѣ учителей добродѣтели. Сократъ, въ присутствіи многочисленной толпы юношей аѳинскихъ и другихъ любителей словеснаго искусства, приглашаетъ обоихъ братьевъ показать образецъ своей мудрости и убѣдить Аксіохова сына, мальчика Клинія, что добродѣтель можетъ быть изучаема, «что нужно философствовать и заботиться о добродѣтели». Оба софиста обрушиваются на мальчика и приводятъ его въ крайнее смущенье, доказывая ему заразъ, что учатся только неучи и наоборотъ, только знающіе, что люди познаютъ только то, что они уже знаютъ и наоборотъ,—только то, чего они не знаютъ. Сократъ приходитъ на помощь Клинію, захлебывающемуся отъ аргументовъ своихъ новыхъ учителей. Все это только шутки. Евтидемъ и Діонисіодоръ должны серьезно показать свою «протрептическую мудрость», «увѣщая мальчика, какъ должно заботиться о мудрости и добродѣтели». Но сперва онъ самъ показываетъ, что̀ онъ разумѣетъ подъ такимъ увѣщаніемъ и даетъ образецъ своей протрептики (278 E—282 E). Всѣ люди желаютъ, чтобы имъ было хорошо и съ этой цѣлью желаютъ себѣ всевозможныхъ благъ, богатства, счастья или удачи· но удача во всякомъ дѣлѣ дается лишь знающему, мудрому, и одно внѣшнее обладаніе благами богатства, могущества, здоровья безполезно для нашего счастья безъ умѣнья правильно ими пользоваться,

*) „Творенія Платона“ переводъ съ греческаго Владиміра Соловьева, М. С. Соловьева и князя С. Н. Трубецкого. Томъ 2-ой Изданіе К. Т. Солдатенкова.

умѣнья, которое опять-таки дается лишь *знанію*. И такъ какъ всѣ мы стремимся къ счастью, которое достигнется лишь черезъ правильное употребленіе вещей, или черезъ правильное поведеніе, то человѣкъ прежде всего долженъ стремиться къ тому, чтобы быть «какъ можно болѣе мудрымъ, не щадя для этого никакихъ жертвъ и усилій, ибо правильность и удача εὐτυχία доставляются *знаніемъ*» «*Если только мудрость подлежитъ изученію*»,—а этотъ труднѣйшій вопросъ предполагается уже разрѣшеннымъ въ утвердительномъ смыслѣ,—то человѣкъ долженъ стремиться къ такому изученію ради собственнаго счастья. «Вотъ мой образчикъ того, какимъ я желаю, чтобы было увѣщательное слово», заключаетъ Сократъ и предлагаетъ обоимъ братьямъ либо придать искусную разработку его простому «слову», либо же развить его далѣе и показать *какое* знаніе «необходимо дѣлаетъ своего обладателя счастливымъ и добрымъ человѣкомъ» Въ отвѣтъ на такое приглашеніе оба брата снова начинаютъ показывать фокусы своей словесной эквилибристики. Желая сдѣлать Клинія мудрымъ, Сократъ и Ктесиппъ, поклонникъ Клинія, хотятъ, чтобы онъ сталъ такимъ, какимъ онъ не существуетъ, слѣд., чтобы онъ погибъ. Ктесиппъ восклицаетъ, что это ложь, на что Евтидемъ замѣчаетъ, что ложь невозможна, что *лгать нельзя*. Всякій, кто говоритъ, говоритъ то самое, что онъ говоритъ и высказываетъ нѣчто сущее и тѣмъ самымъ говоритъ истину; не существующее, *небытіе* не *бываетъ нигдѣ*, его нѣтъ безусловно, а слѣд. его не можетъ быть и въ рѣчи нашей; несуществующаго никто не говоритъ, ибо, высказывая не существующее, мы дѣлаемъ *ничто*, а несуществующее, какъ таковое, есть ничто и потому ни сдѣлано, ни высказано быть не можетъ. Еще болѣе софистически доказываетъ Діонисіодоръ, что нельзя говорить о предметахъ такъ, каковы они суть на самомъ дѣлѣ, и на замѣчаніе Ктесиппа, что всѣ хорошіе люди говорятъ о предметахъ, каковы они суть въ дѣйствительности, онъ отвѣчаетъ, что слѣдовательно они говорятъ дурно о дурномъ Далѣе онъ высказываетъ одно изъ излюбленныхъ положеній антилогической софистики того времени, о невозможности противорѣчія: каждая вещь опредѣляется свойственнымъ ей словомъ или понятіемъ, и, высказывая его, собесѣдники, по необходимости, высказываютъ одно и то же понятіе, одно и то же «слово», имѣющее одинъ и тотъ же смыслъ; въ противномъ случаѣ они говорятъ о различныхъ предметахъ или различныхъ понятіяхъ, такъ какъ, по отношенію къ одному и тому же, противорѣчіе или различіе немыслимы Сократъ указываетъ, что софисты въ такомъ случаѣ напрасно стараются что либо опровергать или что либо доказывать: такія рѣчи не имѣютъ смысла. По этому поводу Діонисіодоръ говоритъ,

что смыслъ могутъ имѣть лишь существа, обладающія душою, а рѣчей, обладающихъ душою, нѣтъ Въ такомъ случаѣ возражаетъ Сократъ, что нибудь одно: или я не ошибся, и тогда ты меня не опровергнешь, или я ошибся, и ты самъ опровергаешь свое предшествовавшее утвержденіе относительно невозможности ошибки, лжи или заблужденія. Тутъ Ктесиппъ снова выступаетъ съ рѣзкимъ выраженіемъ нетерпѣнія· «удивительно съ какою легкостью вы вздоръ болтаете!» Но Сократъ еще разъ его останавливаетъ: гости не хотѣли взаправду показать своей мудрости· когда они начнутъ говорить по настоящему, они безъ сомнѣнія явятъ что-нибудь необычайно прекрасное. И Сократъ опять пытается предуказать обоимъ братьямъ, какъ онъ желалъ бы, чтобы они ему явились, предлагая имъ второй образчикъ ожидаемаго поученія. Уже ранѣе было установлено, что слѣдуетъ стремиться къ знанію; но безусловно желательно лишь такое знаніе, которое умѣетъ не только *производить* что нибудь, но и *пользоваться* произведеннымъ. Ни искусство составителя рѣчей, ни стратегическое искусство не относятся къ такого рода знанію, какъ это доказываетъ Сократу самъ мальчикъ Клиній, къ удивленію стараго Критона, который прерываетъ разсказъ своего друга, переспрашивая его, подлинно ли мальчикъ высказалъ такія слова? Послѣ этого, продолжаетъ Сократъ, они съ Клиніемъ, въ своихъ поискахъ за самодовлѣющимъ знаніемъ перебрали много различныхъ наукъ, не остановившись ни на одной изъ нихъ. Наконецъ пришли къ «царственному искусству» и признали въ немъ то самое, котораго они искали· ему «какъ единому, умѣющему пользоваться всякими знаніями», всѣ прочія передаютъ начальство надо всѣмъ, оно есть причина *удачи или правильнаго веденія дѣлъ* въ государствѣ. Но дальнѣйшее изслѣдованіе о сущности этого царственнаго искусства привело собесѣдниковъ назадъ къ прежнему затрудненію: царственное искусство, или политика, состоитъ не въ томъ, чтобы дѣлать гражданъ богатыми, свободными, обезпеченными,—все это оказалось ни зломъ, ни добромъ; если политика есть то единое искусство, которое даетъ людямъ пользу и счастье, такъ она есть то единое искусство, которое дѣлаетъ людей мудрыми и добрыми, сообщая имъ *знаніе*. Но если общепризнанныя блага политики отвергаются, то, спрашивается, что же слѣдуетъ считать добрымъ, кого слѣдуетъ считать добрыми, и что за наука та, которая можетъ сдѣлать насъ счастливыми? Съ этимъ вопросомъ Сократъ снова обращается къ двумъ гостямъ, прося ихъ спасти его съ Клиніемъ отъ «треволненія мысли» и «взаправду показать» имъ то познаніе, «добывши которое, мы могли бы хорошо провести прочее время жизни».

Въ отвѣтъ на эту просьбу философа слѣдуетъ новый градъ софизмовъ. Если Сократъ знаетъ что-нибудь, онъ есть знающій и потому знаетъ все; если онъ чего-нибудь не знаетъ, онъ — незнающій и потому не знаетъ ничего; «всѣ все знаютъ, коль скоро знаютъ что-нибудь» (294),—почему софисты приписываютъ себѣ совершенное всевѣдѣніе, ибо нельзя быть заразъ и знающимъ и незнающимъ. Все, что мы познаемъ, мы *всегда* познаемъ чѣмъ-либо (какимъ-либо органомъ познанія) и притомъ однимъ и тѣмъ же органомъ, вслѣдствіе чего мы *всегда* все знаемъ Всякая попытка Сократа раскрыть ложные логическіе пріемы обоихъ гостей встрѣчаетъ съ ихъ стороны безусловное противодѣйствіе. Они требуютъ лишь простаго положительнаго или отрицательнаго отвѣта на свои вопросы, чтобы немедленно привести собесѣдника къ абсурду Софронискъ, отецъ Сократа, отличенъ отъ Хайредема; Хайредемъ—отецъ; стало быть Софронискъ не отецъ (ὁ ἕτερος πατρός τινος οὐ πατήρ ἐστι); этотъ песъ—*твой*; онъ—*отецъ*, стало быть онъ—твой отецъ. Никто не нуждается въ множествѣ благъ; лѣкарства есть блага, но никто не нуждается въ слишкомъ большомъ количествѣ лѣкарства; никто не нуждается и въ золотѣ: благо нужно имѣть всегда и вездѣ и какъ можно больше при себѣ, но въ такомъ случаѣ всего блаженнѣе былъ бы тотъ, кто имѣлъ бы три таланта золота въ брюхѣ, талантъ въ черепѣ и по статеру въ каждомъ глазѣ. Предполагаетъ ли видимое нами способность зрѣнія? Да Но въ такомъ случаѣ плащи, видимые нами, слѣдуетъ признать способными къ видѣнію, или зрячими (трудно передаваемая игра словъ).

Молчащее (напр., дерево, камень, желѣзо) можетъ сказываться и говорящее можетъ быть умалчиваемо. Прекрасныя вещи не могутъ быть прекрасными вслѣдствіе присутствія красоты, какъ Сократъ не можетъ стать быкомъ вслѣдствіе присутствія быка. Если мяснику или повару присталъ убой и жаренье, а кузнецу ковка—то тотъ, кто зарѣжетъ и сваритъ повара или подкуетъ кузнеца, будетъ поступать пристойно. Съ твоими животными ты можешь распоряжаться по произволу—можешь ихъ дарить, продавать, рѣзать; Аполлонъ—твой; онъ есть живое существо или животное: слѣд. ты можешь его дарить, продавать или рѣзать. Πύπαξ ὦ Ἡράκλεις «Пиппаксъ (выраженіе изумленія) о Геракле!» восклицаетъ Ктесиппъ, «что изъ двухъ спрашиваетъ Діонисіодоръ: Геракле по твоему Пиппаксъ, или Пиппаксъ—Геракле?»

Разговоръ кончается среди общаго смѣха и гама, и въ заключенье Сократъ восхваляетъ мудрость обоихъ братьевъ. Онъ хвалитъ ихъ за то, что они пренебрегаютъ мнѣніемъ толпы и даже людей, всѣми уважаемыхъ, ибо, говоритъ онъ, если рѣчи, подобныя слышаннымъ, и

нравятся немногимъ, похожимъ на Евтидема и Діонисіодора, то «прочимъ они такъ противны, что они навѣрное болѣе бы стыдились опровергать такими рѣчами другихъ, нежели быть самимъ опровергнутыми такимъ образомъ». Далѣе онъ хвалитъ ихъ за то, что они, отрицая возможность какого бы то ни было сужденія и общаго опредѣленія, тѣмъ самымъ зашиваютъ рты не только другимъ, но и самимъ себѣ. А главное онъ ставитъ имъ въ заслугу, что пріемы ихъ разсужденія изобрѣтены такъ искусно, что любой человѣкъ можетъ научиться имъ въ самое короткое время Сократъ кончаетъ, рекомендуя обоихъ братьевъ вниманью Критона

«Здѣсь, собственно, оканчивается Діалогъ», замѣчаетъ В. С. Соловьевъ: «дальнѣйшее приставлено впослѣдствіи». Въ дальнѣйшемъ Критонъ отвѣчаетъ Сократу совѣтомъ остерегаться отъ подобнаго общества. Онъ слышалъ самъ, какъ одинъ изъ присутствовавшихъ при бесѣдѣ Сократа съ обоими братьями осуждалъ его за то, что онъ водится съ такого рода людьми; признавая обоихъ софистовъ наиболѣе выдающимися изъ теперешнихъ учителей, онъ осуждалъ и самое дѣло ихъ, и тѣхъ людей, которые, подобно имъ, занимаются философіей. Послѣднее, по мнѣнію Критона, несправедливо; но публичное общеніе съ людьми въ родѣ Евтидема и Діонисіодора дѣйствительно заслуживаетъ порицанія. Узнавъ отъ Критона, что его высокомѣрный порицатель былъ извѣстный составитель рѣчей (Исократъ), самъ никогда не показывавшійся въ судилищахъ, Сократъ замѣчаетъ, что люди, подобные ему, стремятся занять среднее мѣсто между философіей и политикой [1]) и мнятъ, что они тѣмъ самымъ становятся выше философовъ и политиковъ; на дѣлѣ они не имѣютъ преимуществъ ни тѣхъ, ни другихъ и уступаютъ и философамъ и политикамъ. Имъ можно простить ихъ вожделѣнія, но слѣдуетъ почитать ихъ тѣмъ, что они суть. Что же касается вопроса о томъ, слѣдуетъ ли Критону заботиться о философскомъ образованіи своихъ сыновей, то ему нечего смущаться тѣмъ, что и въ философіи, какъ и въ другихъ занятіяхъ, встрѣчается не много достойныхъ и хорошихъ дѣятелей и много плохихъ и недостойныхъ; оставивъ въ покоѣ тѣхъ, кто занимаются философіей, хороши ли они или дурны, надобно хорошенько испытать самое дѣло. «если оно явится тебѣ дурнымъ, отвращай отъ него всякаго человѣка, не только сыновей; если же оно окажется таковымъ,

---

1) Такъ именно дѣлаетъ Исократъ въ своей 13-ой рѣчи (противъ софистовъ). Ср. начало 10-й рѣчи (похвала Еленѣ).

каковымъ я его считаю, то смѣло предавайся ему и подвизайся въ немъ и самъ, и съ твоими дѣтьми»

II

«Евтидемъ не оконченъ», говорилъ мнѣ В. С. Соловьевъ· «есть туловище, но оно обрублено». Заключительный разговоръ съ Критономъ, представлялся ему позднѣйшею приставкой, которая не заканчиваетъ собою діалогъ, а является какъ бы отступленіемъ отъ него, написаннымъ по совершенно постороннему поводу—въ отвѣтъ одному «извѣстному составителю рѣчей», осуждавшему Сократа вмѣстѣ съ философіей и софистикой

Къ сожалѣнію, Владиміръ Сергѣевичъ не успѣлъ высказать своихъ взглядовъ на этотъ діалогъ. Въ первомъ томѣ [1]) (см. стр. 20 и «необходимыя поправки» на стр. 373), онъ относитъ «Евтидемъ» вмѣстѣ съ обоими Ипіями и Протагоромъ—къ послѣднимъ годамъ жизни Сократа. «Въ нихъ, говоритъ онъ, духъ Сократова ученія характеризуется главнымъ образомъ отрицательно—черезъ сопоставленіе съ духомъ софистики. Необходимо признать, что два болѣе значительные изъ этихъ діалоговъ—Протагоръ и Евтидемъ были существенно передѣланы Платономъ въ послѣдующее время». Какъ знаютъ читатели, Владиміръ Сергѣевичъ существенно измѣнилъ свой взглядъ на «Протагора», подлинность котораго онъ рѣшительно отрицаетъ. Къ какимъ выводамъ привело бы его изслѣдованіе Евтидема, мы рѣшать не беремся. Повидимому онъ представлялся ему отраженіемъ «Сократовской борьбы». Сократъ выступаетъ здѣсь въ борьбѣ съ «софистами улицы»· Два принципа воспитанія сталкиваются между собою и изображаются въ своей противоположности другъ другу, или, какъ говоритъ Боницъ, «призваніе философіи быть истинной воспитательницей юношества оправдывается противъ притязаній мнимой мудрости, посягающей на ея мѣсто,—посредствомъ самораскрытія той и другой» [2]). И Сократъ и софисты показываютъ, въ чемъ состоитъ ихъ мудрость· одинъ стремится къ «царственному искусству», которое дѣлаетъ людей мудрыми и добрыми, указывая имъ идеалъ высшаго блага и путь къ его достиженію; другіе стремятся къ чисто словесному искусству, упраздняя возможность всякаго знанія.

---

[1]) „Твореній Платона“ (*ред.*).

[2]) Bonitz, Platonische Studien (3 Aufl.) 1886, стр. 126

«Нельзя ли предполагать, спросилъ я Владиміра Сергѣевича, что подъ маскою Евтидема и Діонисіодора Платонъ мѣстами издѣвается надъ киниками, какъ это думали нѣкоторые нѣмецкіе ученые?»—«Возможно», отвѣчалъ онъ,—«очень ужъ жестоко Платонъ ихъ пробираетъ Это надо будетъ разобрать!» Теперь мнѣ пришлось разбирать этотъ вопросъ. Разсматривая «Евтидемъ», я пришелъ къ тому заключенію, что Платонъ при его написаніи имѣлъ въ виду киниковъ не только «мѣстами», а въ цѣломъ· весь діалогъ представляется сплошной сатирой на эристику, діалектику, гносеологію Антисѳена. И, какъ мнѣ кажется, только такое объясненіе дѣлаетъ намъ его понятнымъ и въ частяхъ, и въ цѣломъ.

III

За исключеніемъ краткаго вступленія и заключительной бесѣды Сократа съ Критономъ, нашъ діалогъ довольно явственно дѣлится на пять частей: 1) обращеніе Сократа къ Евтидему и Діонисіодору и первые софизмы двухъ братьевъ, сбивающіе молодого Клинія; 2) рѣчь Сократа, который даетъ софистамъ образчикъ своей собственной протрептики и проситъ софистовъ показать такой же образчикъ ихъ «увѣщательной мудрости» (знаніе, какъ начало добра и счастья); 3) рядъ новыхъ софизмовъ о невозможности лжи, противорѣчія, безсмыслицы; 4) вторая рѣчь Сократа; бесѣдуя съ Клиніемъ, онъ приходитъ къ требованію «царственнаго искусства» или того знанія, которое есть «единое на потребу» для человѣка; онъ проситъ софистовъ объяснить ему природу этого знанія, но, передавши имъ слово, получаетъ отъ нихъ вмѣсто того 5) доказательство, что онъ уже обладаетъ всѣми возможными знаніями, вслѣдъ за чѣмъ разсыпается заключительный букетъ наиболѣе грубыхъ софизмовъ.

Читая внимательно Евтидема, я не вынесъ изъ него впечатлѣнія чего-либо недокопченнаго. Расчлененіе его замѣчательно ясно и просто, и бесѣда между Сократомъ и обоими софистами кончается весьма естественно среди общаго гама и смѣха, когда мудрые братья договорились, что называется, до чертиковъ; продолжать съ ними бесѣду далѣе было бы болѣе, чѣмъ безполезно· и безъ того уже Критонъ журитъ Сократа и передаетъ ему, какъ осуждаютъ его за то, что онъ водится съ такими праздными и вздорными болтунами. Правда, можно замѣтить, что Сократъ такъ и не даетъ своего опредѣленія «царственнаго искусства»; но, во-первыхъ, это далеко заходило бы за предѣлы простого «увѣщанія»; во-вторыхъ, Сократъ и хотѣлъ показать лишь

образчикъ такого увѣщанія, а вдаваться въ пространное изслѣдованіе о существѣ «политики» въ присутствіи такихъ собесѣдниковъ, какъ Евтидемъ и его братъ, значило бы метать жемчугъ передъ «псами».

Обличительная цѣль нашего діалога, этой живой и остроумной философской «комедіи», какъ называетъ ее Боницъ, достигается вполнѣ, въ связи съ другою апологетическою цѣлью, которую подчеркиваетъ самъ Платонъ въ заключительной бесѣдѣ Сократа съ Критономъ Противниками великаго учителя являются вовсе не Евтидемъ и Діонисіодоръ, и не къ нимъ обращена его защита Противниками его выступаютъ тѣ лица, которыя смѣшиваютъ Сократа съ софистами, подобными только что названнымъ, и не различаютъ между философіей и софистикой. Такимъ противникомъ сократической философіи является знаменитый риторъ-литераторъ, который самъ никогда не показывается въ судилищахъ, но сочиняетъ рѣчи для другихъ Этотъ риторъ, въ которомъ не трудно узнать Исократа [1]), встрѣчаетъ себѣ оцѣнку не только въ концѣ нашего діалога, но и въ серединѣ его, гдѣ въ лицѣ «словотворцевъ», не умѣющихъ произносить собственныя рѣчи, мы находимъ довольно язвительный намекъ по его адресу [2]). По мнѣнію В. С. Соловьева, вся заключительная бесѣда съ Критономъ есть post scriptum, приставленный впослѣдствіи; но если въ нашемъ діалогѣ кто-нибудь выступаетъ съ какимъ-либо обвиненіемъ противъ Сократа, такъ это именно «словотворецъ», сочинитель рѣчей, о которомъ говорится здѣсь и которому «Евтидемъ» долженъ служить косвеннымъ отвѣтомъ. Что касается до обоихъ братьевъ софистовъ, выведенныхъ въ этомъ діалогѣ, то ни одинъ изъ нихъ нигдѣ не выступаетъ съ полемикой противъ Сократа или съ обличеніемъ его дѣятельности; онъ обличаетъ ихъ, а не они его. И если въ отдѣльныхъ ихъ софизмахъ можно усмотрѣть полемическую тенденцію противъ какого-либо дѣйствительнаго философскаго ученія, такъ это не противъ этики или діалектики Сократа, а противъ позднѣйшаго ученія самого Платона: въ одномъ изъ софизмовъ Діонисіодора (300E—301A). В. С. Соловьевъ справедливо видитъ «*краткое, но очень опредѣленное указаніе на Платонову теорію идей*». Стало быть «Евтидемъ» былъ написанъ въ эпоху, когда означенная теорія не только сложилась, но и преподавалась Пла-

---

[1]) См. выше, 233 „Творенія Платона“.

[2]) Такіе словотворцы не обладаютъ „царственнымъ искусствомъ“ и, какъ иные мастера, сами не умѣютъ играть на тѣхъ лирахъ, которыя они выдѣлываютъ. Далѣе, ихъ искусство заговаривать судей и народныхъ представителей сравнивается съ искусствомъ заговаривать змѣй, ядовитыхъ пауковъ и скорпіоновъ.

тономъ и подвергалась нападкамъ его противниковъ. Кто были эти противники, полемизировавшіе противъ ученія объ идеяхъ? Такую полемику мы находимъ отчасти у представителей мегарской школы; но всего рѣзче и опредѣленнѣе она развивается у *киниковъ* Ихъ то, повидимому, и осмѣиваетъ Платонъ подъ личиною Евтидема и Діонисіодора.

Подобное предположеніе высказывалось уже давно и притомъ столь авторитетными знатоками Платона, какъ Боницъ, Целлеръ, Дюмлеръ. Правда, Боницъ, вмѣстѣ съ другими учеными, указываетъ лишь на отдѣльныя черты Евтидема, напоминающія родоначальника кинической школы и полагаетъ, что Платонъ соединяетъ въ этомъ діалогѣ коллекцію наиболѣе модныхъ, ходячихъ софизмовъ, фокусовъ мысли и слова, распространенныхъ въ его время [1]). «Евтидемъ» является типическимъ обобщеніемъ софистики, въ ея вырожденіи Но тщательный анализъ *всѣхъ* софизмовъ нашего діалога показываетъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ софистикой совершенно особаго рода и направленія, нисколько не похожею на софистику Протагора, Горгія, Иппія, Продика, занимавшихъ Платона до написанія «Евтидема». Называть Евтидема и Діонисіодора «площадными» учителями, «софистами улицы», мы не имѣемъ основанія, не смотря на ту комическую роль, какую Платонъ заставляетъ ихъ играть въ своей каррикатурѣ· онъ самъ замѣчаетъ, что рѣчи ихъ нравятся лишь немногимъ, имъ подобнымъ, и что толпа относится къ нимъ неодобрительно, равно какъ и нѣкоторые всѣми уважаемые люди, въ глазахъ которыхъ они компрометируютъ самую философію. Въ основаніи ихъ софистики лежитъ своеобразное представленіе о знаніи—своего рода антилогическая, агностическая теорія, которая являлась Платону достойной не одного глумленія, но и серьезнаго изслѣдованія, какъ мы видимъ это изъ другихъ его діалоговъ, наприм., изъ Ѳеетета или Софиста. Какая же эта теорія и кому она принадлежала? Намъ кажется, что Платонъ имѣетъ въ виду главныхъ своихъ противниковъ, *киниковъ* и что скрытая цѣль діалога состоитъ именно въ томъ, чтобы показать различіе между ихъ софистикой и подлинной философіей Сократа. Такимъ образомъ мы усматриваемъ въ Евтидемѣ не отдѣльные намеки на Антисѳена, какъ это дѣлаютъ другіе, а прямую сатиру, всецѣло посвященную киникамъ, «собачьимъ дѣтямъ». Правда, есть въ Евтидемѣ софизмы, которые сближаютъ діалектику обоихъ братьевъ съ скептическимъ ученіемъ Горгія. Но Антисѳенъ былъ ученикомъ именно этого софиста, агностицизмъ котораго явно отразился на діалектикѣ

1) Bonitz, Platonische Studien, 135 сл.. ср. Zeller, II, 1, 477⁴.

киниковъ. По выраженію Прантля въ его «Исторіи Логики», *Антисѳенъ въ области логики „ничему не научился и ничего не забылъ“ во время своего общенія съ Сократомъ.*

IV

Обратимся однако къ самимъ софизмамъ «Евтидема» и разсмотримъ ихъ въ ихъ отношеніи къ тому ученію, которое въ нихъ дѣйствительно высказывается

Давая общую характеристику рѣчей обоихъ братьевъ, Сократъ замѣчаетъ: «когда вы утверждаете, что нѣтъ ничего ни прекраснаго, ни благого, ни бѣлаго, и ничего прочаго въ этомъ же родѣ, ни другого въ другомъ родѣ, то вы въ самомъ дѣлѣ попросту затыкаете людямъ рты, какъ вы это и сами говорите; но что вы поступаете такъ не только съ чужими, но, повидимому, и съ собственными вашими ртами,— это ужъ совершенно мило и уничтожаетъ все досадительное въ вашихъ рѣчахъ» Смыслъ этой характеристики таковъ: отрицая возможность какихъ бы то ни было общихъ опредѣленій, общихъ предикатовъ, общихъ понятій, Евтидемъ и его братъ уничтожаютъ возможность всякаго сужденія или связи между субъектомъ и предикатомъ Такая характеристика, дающая ключъ къ пониманію софизмовъ нашего діалога, какъ нельзя лучше подходитъ къ крайнему номинализму Антисѳена. Антисѳенъ, а не кто иной, отрицалъ возможность общихъ понятій и опредѣленій, точно такъ же какъ и общихъ свойствъ, признавая, что существуютъ лишь единичные предметы, которые мы можемъ только называть, а не опредѣлять. Отсюда онъ доказывалъ, что о каждомъ отдѣльномъ предметѣ можетъ сказываться лишь одно «слово», заключающее въ себѣ его «собственное» понятіе; нельзя сказать, напримѣръ, «человѣкъ добръ», потому что человѣкъ есть *человѣкъ,* а не *добро, и добро* есть *добро*, а не *человѣкъ* [1]), или, какъ это иллюстрируется въ нашемъ діалогѣ, нельзя сказать, что Софронискъ есть «отецъ» потому что Софронискъ отличенъ отъ «отца» или отличенъ отъ Хайредема, который признанъ «отцемъ». Отсюда, по свидѣтельству Аристотеля и его комментаторовъ, Антисѳенъ выводитъ чисто-софистическое ученіе о невозможности противорѣчія, лжи и заблужденія. Противорѣчіе невозможно, потому что мы либо высказываемъ «собственное» понятіе вещи, либо не высказываемъ его, или, точнѣе, высказываемъ понятіе *другой* вещи. Это положеніе Антисѳенъ доказывалъ совершенно въ такихъ же

[1]) Ср. Zeller II, 1, 293[4].

выраженіяхъ, какъ Діонисіодоръ въ нашемъ діалогѣ (285E) [1]). Точно также доказывалась киниками и невозможность лжи или заблужденія— въ терминахъ, весьма близкихъ къ нашему діалогу (284). [2]). На аргументаціи Антисѳена отражалось вліяніе Горгія. этотъ «софистъ-мыслитель», развивая ученіе философовъ элейской школы, училъ между прочимъ, что въ рѣчи нельзя выразить ни небытія, котораго нѣтъ *безусловно*, ни сущаго, каково оно есть въ дѣйствительности [3]).

Строго говоря, этими антилогическими положеніями объясняются всѣ софизмы Евтидема и Діонисіодора· въ рѣчи нельзя выразить сущее, какъ оно есть; наши сужденія и понятія, наша мысль не соотвѣтствуютъ дѣйствительности, и это доказывается обоими софистами и въ общемъ, и на частныхъ примѣрахъ. Первая половина софизмовъ посвящена доказательству того, что учиться нельзя, что познанія нѣтъ, что ложь и противорѣчіе невозможны; другая половина показываетъ на конкретныхъ примѣрахъ, что любое сужденіе наше антилогично: если логически ложь и противорѣчіе немыслимы, то, въ дѣйствительности всякое слово, допускающее *нѣсколько различныхъ значеній* или могущее вступать въ различныя синтаксическія сочетанія, заключаетъ въ себѣ ложь; и всякое сужденіе, въ которомъ относительно какого-либо подлежащаго сказывается отличное отъ него сказуемое, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе (A=неA). Это антилогическое ученіе представляется крайнимъ атомизмомъ мысли, разбивающимъ все содержаніе познаваемой дѣйствительности на какіе-то индивидуальные конечные элементы, которые отнюдь не могутъ вступать въ логическую связь между собой. Замѣчательно, что Евтидемъ и Діонисіодоръ раскрываютъ это ученіе въ видѣ протрептики», въ отвѣтъ на просьбу Сократа убѣдить молодого

---

1) Ib. 301,3 и комментарій Алекс. Афр. къ V, 29 метафизики Аристот. V, 29: ᾤετο ὁ Ἀντισθένης ἕκαστον τῶν ὄντων λέγεσθαι τῷ οἰκείῳ λόγῳ μόνῳ καὶ ἕνα ἑκάστου λόγον εἶναι... ἐξ ὧν καὶ συνάγειν ἐπειρᾶτο ὅτι μὴ ἐστι ἀντιλέγειν. τοὺς μὲν γὰρ ἀντιλέγοντας περί τινος διάφορα λέγειν ὀφείλειν, μὴ δύνασθαι δὲ περὶ αὐτοῦ διαφόρους τοὺς λόγους φέρεσθαι τῷ ἕνα τὸν οἰκεῖον ἑκάστου εἶναι. ἕνα γαρ ἑνος εἶναι καὶ τον λέγοντα περὶ αὐτοῦ λέγειν μόνον. ὥστε εἰ μὲν περὶ τοῦ πράγματος τοῦ αὐτοῦ λέγοιεν ἀλλήλοις (εἷς γὰρ ὁ περὶ ἑνὸς λόγος), λέγοντες δὲ ταὐτὸ οὐκ ἀντιλέγοιεν ἀλλήλοις εἰ δὲ διαφέροντα λέγοιεν, οὐκέτι λέξειν αὐτοὺς περὶ αυτοῦ.

2) Ib. 302, I. Ср. комментарій Прокла къ Кратилу Платона, 37: Ἀντισθένης ἔλεγεν μὴ δεῖν ἀντιλέγειν. Πᾶς γαρ, φησὶ, λόγος ἀληθεύει. ὁ γὰρ λέγων τὶ λέγει, ὁ δὲ τὶ λέγων, τὸ ὂν λέγει, ὁ δὲ τὸ ὂν λέγων, ἀληθεύει.

3) „Творенія Платона“ Ср. Euthyd. 284 и Theaet 201 e; простое сличеніе этого послѣдняго текста съ Метафизикой Аристотеля кн. VIII гл. 3 (1043 в. 23 сл.) гдѣ рѣчь идетъ объ Антисѳенѣ, убѣждаетъ насъ, что Платонъ говоритъ о немъ же.

Клинія въ необходимости заниматься философіей и заботиться о добродѣтели. Ясно, что практическая философія основывается здѣсь на развалинахъ философіи теоретической: значенія нѣтъ, и науки не существуетъ.

Такое изображеніе, несмотря на свою каррикатурность, позволяетъ намъ узнать тотъ подлинникъ, съ котораго оно писано· номиналистическая теорія киниковъ извѣстна намъ по болѣе объективному свидѣтельству Аристотеля и самого Платона въ его «Θеететѣ» Эта теорія служила киникамъ для ниспроверженія теоретической философіи, между тѣмъ какъ Платонъ стремился возсоздать такую философію, отправляясь отъ самой діалектики Сократа Киники считали эту діалектику чисто-скептической, отрицательной и не умѣли различать между нею и эристикой Горгія; точно также поступали и противники философіи въ родѣ Исократа. Платонъ, напротивъ того, видѣлъ въ этой діалектикѣ истинную логику понятія и изъ этой логики строилъ свою онтологію, свое ученіе объ «идеяхъ».

Понятенъ антагонизмъ между киниками и Платономъ и полемика, возгорѣвшаяся между ними. Вопросы о возможности науки или ученія, о возможности заблужденія и противорѣчія, о возможности сочетанія между идеями (κοινωνία τῶν γένων) о возможности и сущности знанія оживленно обсуждались въ различныхъ школахъ. Къ чему относятся наши общія понятія и опредѣленія? Вѣдь въ опытѣ намъ даны лишь единичныя вещи; какъ же могу я познавать или опредѣлять ихъ чрезъ посредство общихъ понятій, къ которымъ сводится знаніе по Сократу? Не доказывается ли этимъ невозможность логическаго знанія, какъ учили киники? Или наоборотъ, не доказывается ли этимъ недостовѣрность чувственнаго познанія, какъ учили философы мегарской школы? Естественно, Платону приходилось разбираться среди противоположныхъ мнѣній, и такіе діалоги, какъ Θеететъ, Софистъ, Парменидъ показываютъ сколь добросовѣстно пытался онъ взвѣшивать эти мнѣнія, считаясь съ проблемами, въ нихъ затрогиваемыми. Но ему приходилось сталкиваться не съ отвлеченными теоріями, а съ живыми противниками, и нерѣдко философскій споръ получалъ характеръ ожесточенной полемики, въ которую иногда примѣшивался оттѣнокъ личнаго раздраженія. Объ этомъ свидѣтельствуетъ хотя бы непристойное заглавіе одного изъ трактатовъ Антисѳена, направленныхъ противъ Платона— Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν. Платонъ не оставался въ долгу, какъ показываетъ это Евтидемъ. За утратой сочиненій Антисѳена, многія изъ которыхъ были посвящены теоріи познанія [1]), мы можемъ судить о его

[1]) Таковы его Ἀλήθεια, π. τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός, Σάθων ἢ περὶ τοῦ

споръ съ Платономъ лишь по діалогамъ этого послѣдняго. Конечно, картина, которая получается такимъ образомъ, страдаетъ неполнотой; но все же она объясняетъ намъ до нѣкоторой степени историческія условія возникновенія Евтидема.

Киники доказывали безплодность попытокъ теоретическаго знанія, невозможность «синтетическихъ сужденій», общихъ опредѣленій и понятій и глумились надъ Платономъ за то, что онъ обращалъ отвлеченныя понятія въ какія-то вѣчныя сущности, сообщающія своимъ «присутствіемъ» (παρουσία) тѣ или другія общія свойства и качества вещамъ. Сюда относится острота Діонисіодора (301 A) на счетъ быка, «присутствіе» котораго дѣлаетъ насъ быками, подобно тому какъ «прекрасное» дѣлаетъ прекрасными тѣ вещи, коимъ оно «присуще» [1]). Аргументъ столь же грубый, какъ тотъ, который преданіе приписываетъ Діогену· узнавъ, что Платонъ опредѣляетъ человѣка, какъ «животное двуногое и безперое», онъ принесъ ему общипаннаго пѣтуха (Diog. L. VI, 2, 40)—Общія опредѣленія, разсуждали киники, ложны уже потому, что существуетъ только частное, единичное: нѣтъ общихъ, реально существующихъ свойствъ, нѣтъ реальныхъ «родовъ» и «видовъ». Я вижу человѣка, а не *человѣчность* «говорилъ Антисѳенъ; «это потому что у тебя нѣтъ на это глазъ», отвѣчалъ Платонъ [2]). Киники признаютъ реальность лишь видимаго, осязаемаго; общія начала, постигаемыя умомъ, мыслимыя отношенія, недоступныя чувствамъ, въ дѣйствительности не существуютъ вовсе; [3]) киники—грубые матеріалисты, и отсюда-то объясняется ихъ ученіе о познаніи [4]).

Каждая вещь есть то, что она есть. Поэтому сказуемое должно быть тожественно съ подлежащимъ, учили киники; допустите, что о подлежащемъ можетъ сказываться нѣчто отъ него отличное и вы впадете въ рядъ абсурдовъ, доказывая, что то, о чемъ вы говорите есть нѣчто другое, чѣмъ оно само (A=не A). Но вѣдь сами же вы, возражаетъ Платонъ, доказываете невозможность лжи и противорѣчія и тѣмъ сами себѣ зашиваете ротъ. Разрывая связь между подлежащимъ и сказуемымъ и отрицая возможность общихъ предикатовъ, вы уничтожаете возможность не только всякаго противорѣчія, но и всякаго познанія.—

ἀντιλέγειν (Σάθων отъ σάθη), π. ὀνομάτων Χρήσεως, π. ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως, π. δόξης καὶ ἐπιστήμης, δόξαι ἢ ἐριστικός, π. τοῦ μανθάνειν προβλήματα и др.

1) Ср. аргументацію Діонисіодора 298 и 301 A: τίνα τρόπον ἑτέρου ἑτέρῳ παραγενομένου τὸ ἕτερον ἂν εἴη.

2) Ср. Zeller. II, 1,⁴ 295.

3) Plat Soph. 246 et—247 E.

4) Zeller, 296 сл.

Пусть такъ отвѣчали киники: если знаніе невозможно, то все же можетъ быть «истинное мнѣніе»—положеніе, которое Платонъ пространно разсматриваетъ въ Θеететѣ

Въ Евтидемѣ, гдѣ онъ высмѣиваетъ своихъ противниковъ, онъ заставляетъ ихъ аргументировать болѣе грубымъ образомъ: невѣжда не можетъ учиться тому, чего онъ не знаетъ, и знающій не можетъ учиться тому, что онъ уже знаетъ. Знаніе *есть*, или его *нѣтъ*, и переходъ между ними столь же немыслимъ,—какъ отъ бытія къ небытію и обратно [1]). Знающій не можетъ быть незнающимъ, говоритъ Евтидемъ, и потому, если человѣкъ чего либо не знаетъ, то онъ есть уже незнающій; и наоборотъ, «всѣ знаютъ все, коль скоро знаютъ что нибудь одно» прибавляетъ Діонисіодоръ. Какъ ни карикатурно грубы эти софизмы, въ нихъ можно докопаться до серьезной мысли: если бы человѣкъ *безусловно*, абсолютно зналъ что либо, онъ обладалъ бы всевѣдѣніемъ, и наоборотъ, всякое ограниченіе человѣческаго знанія показываетъ, что абсолютное вѣдѣніе ему не дано—истинно сократовская мысль, искаженная софистикой киниковъ, которые понимаютъ слово «знаніе» въ абсолютномъ смыслѣ Но въ защиту ихъ можно сказать, что и самъ Платонъ, ограничивая знаніе сферой абсолютныхъ идей, въ извѣстномъ смыслѣ стоялъ на одной почвѣ съ киниками. Еще болѣе грубъ другой софизмъ, влагаемый въ уста Діонисіодору, который изображенъ еще болѣе наивнымъ, чѣмъ его братъ: «ты уже знаешь то, что ты учишь наизусть, какъ скоро ты знаешь всѣ буквы, изъ которыхъ состоитъ то, что ты учишь». Но и въ этомъ софизмѣ осмѣивается философскій тезисъ киниковъ, который обсуждается въ Θеететѣ совершенно серьезно: киники учили, что элементы всего познаваемаго, которые они сравнивали съ буквами, составляющими слоги и слова, сами не доступны логическому опредѣленію: ихъ нельзя опредѣлять чѣмъ либо *отличнымъ* отъ нихъ самихъ, чѣмъ либо *другимъ:* ихъ можно только *называть*. Опредѣлять можно лишь нѣчто *сложное*, поскольку мы *знаемъ* составныя части, элементы этого сложнаго цѣлаго. Рѣчь есть «сочетаніе именъ», какъ имя или слово—сочетаніе буквъ. Я не могу знать ничего, если я не знаю всѣхъ элементовъ познаваемаго, и наоборотъ, если бы я зналъ эти элементы, то я зналъ бы все, такъ же какъ я умѣю читать все, зная буквы. Въ софизмѣ Діонисіодора пародируется эта теорія и приводится къ абсурду; но ясно, что Платонъ

---

[1]) Какъ увидимъ впослѣдствіи, самъ Платонъ вынужденъ былъ допускать сферу среднюю между вѣдѣніемъ и невѣдѣніемъ—сферу правильнаго (хотя и безотчетнаго) мнѣнія,—чтобы объяснить возможность такого перехода.

имѣетъ въ виду ее и что изъ нея заимствовано сравненіе элементовъ познаваемаго—съ буквами.

Мы не можемъ прослѣдить во всѣхъ софизмахъ нашего діалога (Боницъ насчитываетъ ихъ 21) явныя указанія на ученіе киниковъ; въ отдѣльныхъ изъ нихъ, и въ особенности въ тѣхъ, которыми доказываются общія положенія, такія указанія ясны въ связи съ свидѣтельствами другихъ источниковъ; въ другихъ, иллюстрирующихъ собою эти положенія, мы можемъ только съ бо̀льшимъ или меньшимъ вѣроятіемъ подозрѣвать отголоски оживленной полемики между киниками и Платономъ.

Мы привыкли видѣть въ киникахъ философовъ, преслѣдующихъ исключительно моральную цѣль и, съ перваго взгляда, намъ трудно представить себѣ, чтобы Евтидемъ и Діонисіодоръ, выступающіе съ своей антилогической діалектикой, олицетворяли собой проповѣдниковъ аскетической добродѣтели, суровыхъ обличителей всѣхъ условностей современнаго общества, заслужившихъ прозвище «собачьихъ» философовъ или «псовъ», какъ за суровость своихъ обличеній, такъ и за то «упрощеніе» жизни и возвращеніе къ естественному состоянію, которое они проводили на практикѣ [1]). Въ началѣ діалога оба брата извѣщаютъ Сократа, что риторикой они занимаются лишь между дѣломъ, посвятивъ себя всецѣло обученію *добродѣтели*. Но Сократъ проситъ ихъ отложить свои лекціи до другого раза, а теперь показать лишь образчикъ своей протрептики, убѣдивъ молодого Клинія заниматься философіей и прилежать къ добродѣтели. Здѣсь то и обличается несостоятельность обоихъ учителей, которые начинаютъ съ полнѣйшаго софистическаго нигилизма и совершеннаго отрицанія самой возможности ученія и знанія. Если нравственное ученіе киниковъ оставляется въ сторонѣ, если Евтидемъ и Діонисіодоръ ничего не говорятъ о добродѣтели, то вѣдь и въ Θеететѣ споръ съ киниками ведется исключительно на почвѣ гносеологіи. Какъ видно, полемика самихъ киниковъ была направлена именно на этотъ пунктъ ученія Платона.

Въ послѣдней группѣ софизмовъ Евтидема и Діонисіодора мы находимъ однако и такіе, гдѣ явно пародируются отдѣльные пункты нравоученія киниковъ или, скорѣе, аргументы, которыми они доказывались. Таковы положенія—человѣкъ не нуждается въ большомъ количествѣ (внѣшнихъ) благъ, или золото не есть «собственное» благо

[1]) Школа киниковъ получила свое названіе отъ посвященной Гераклу гимназіи Киносаргъ, гдѣ она имѣла свое первоначальное мѣстопребываніе: тамъ собирались эти своеобразные атлеты, „панкратіасты“ философіи. Насмѣшливое прозвище „псовъ“ осталось за ними однако не по одному мѣсту жительства.

человѣка, которое онъ могъ бы носить въ себѣ самомъ [1]). Аргументы Діонисіодора напоминаютъ здѣсь грубыя «капуцинады» Діогена. Спорящіе пропизировали другъ надъ другомъ, стремясь обратить насмѣшки противника на его же голову

Смыслъ отдѣльныхъ насмѣшекъ намъ непонятенъ Если бы мы имѣли въ рукахъ утраченныя сочиненія Антисѳена «объ употребленіи именъ», «о вопросахъ и отвѣтахъ» или его «эристическій» и «антилогическій» трактаты, то, безъ сомнѣнія, мы поняли бы многіе намеки Платона, остающіеся для насъ совершенно неясными. Здѣсь мы можемъ только дѣлать догадки Что значитъ, напр, непонятная намъ острота по поводу «зрячихъ» или «способныхъ къ видѣнію» плащей? Есть ли это намекъ на тѣ дырявые плащи, сквозь которые выглядывало тщеславіе кинпковъ (Diog. L. VI, 8) [2]) или же какой-нибудь каламбуръ Антисѳена, въ отвѣтъ на упрекъ Платона, что онъ признаетъ реальными лишь чувственно воспринимаемые, осязаемые или «видимые» предметы? Что означаютъ остроты о поварѣ, которому пристало жаренье, о кузнецѣ, которому пристала ковка, объ Аполлонѣ, котораго можно продавать или рѣзать, какъ свое «животное?» По всей вѣроятности, и это—насмѣшки кинпковъ надъ діалектиками съ ихъ общими опредѣленіями въ родѣ «двуногаго безпераго», или съ ихъ разсужденіями о «согласованіи родовъ» и сочетаніи понятій Повторяю, попытка объяснить всю соль отдѣльныхъ эпиграммъ, разсѣянныхъ, въ нашемъ діалогѣ, поневолѣ окажется тщетной. Въ одномъ случаѣ однако, Платонъ весьма недвусмысленно указываетъ, кого бьетъ его сатира; послѣ того какъ Діонисіодоръ доказалъ, что отецъ Ктесиппа—песъ и что Ктесиппъ бьетъ въ немъ собственнаго своего отца, обиженный юноша замѣчаетъ: «много справедливѣе было бы мнѣ бить вашего отца, котораго нелегкая угораздила произвести такихъ мудрыхъ сыновей. Но въ самомъ дѣлѣ, Евтидемъ, многими благами пожившійся *вашъ, онъ же и собачій отецъ* отъ вашей мудрости»! Отецъ собачепокъ (ὁ ὑμέτερος τε καὶ τῶν κυνιδίων πατήρ) есть, очевидно, «песъ» (κύων) отецъ «кинической школы» (299 A).

---

1) Нѣсколько странны намеки на гонораръ, взимаемый обоими софистами (272 A. 304 C), повидимому, это не вяжется съ нашимъ представленіемъ о кинпкахъ. Однако и помимо Евтидема, свидѣтельства Исократа (Helen 6, Soph. 4) и Діогена Лаэрт. VI, 9 заставляютъ думать, что и кинпки брали съ учениковъ гонораръ, хотя и весьма незначительный.

2) 300 A ὁρᾷς οὖν τὰ ἡμέτερα ἱμάτια, ναί. δυνατά σοι ὁρᾶν ἐστιν ταῦτα; ὑπερφυῶς ἔφη ὁ Κτήσιππος. τί δέ; ἠδύνω. ῥηδέν. σὺ δ' ἴσως οὐκ οἴει αὐτὸ ὁρᾶν οὕτως ἡδὺς εἶ.

Противъ киниковъ же направлена, повидимому, и та ироническая рѣчь Сократа, гдѣ онъ столь страннымъ для насъ образомъ говоритъ о борьбѣ Геракла съ гидрой и ракомъ (297 c): гидра была сущая софистка, «которая, по мудрости своей, выпускала на мѣсто одной отсѣченной главы разсужденія множество новыхъ», а ракъ—другой софистъ, «какъ кажется недавно приплывшій съ моря», который вдругъ напалъ его «не въ добрый часъ разговаривая (ἐπ' ἀριστερὰ λέγων) и кусаясь»; недаромъ самъ Геракъ не могъ справиться съ двумя такими противниками и вынужденъ былъ призвать на помощь племянника своего Іолая. Съ перваго взгляда совершенно непонятно, къ чему тутъ Геракъ и Іолай и все это натянутое сравненіе съ гидрой и ракомъ, которое производитъ впечатлѣніе какого-то непонятнаго намека. Оно объясняется само собою, когда мы припоминаемъ, что въ Аѳинахъ святилищемъ Геракла и Іолая, гдѣ они были чтимы вмѣстѣ, служилъ *Киносаргъ*,—мѣстопребываніе кинической школы (Paus. 1, 14, 3) Ссылка на ея патроновъ, на обоихъ святыхъ Киносарга, которымъ киники мнили подражать своимъ подвижническимъ образомъ жизни, пріобрѣтаетъ особую пикантность, если съ гидрой сравнивается антилогическая, многоглавая софистика Антисѳена, а съ ракомъ—рѣчи—«недавно приплывшаго», «кусающаго» (δάκνων) софиста—Діогена. [1]).

V

Такимъ образомъ Евтидемъ представляется намъ отголоскомъ не борьбы Сократа съ софистами, а борьбы сократическихъ школъ между собою. Ученіе Платона, какъ и ученіе Антисѳена представляется вполнѣ сложившимся, и полемика между ними повидимому успѣла не только обостриться, но и получить схоластическій характеръ. Антисѳенъ выступаетъ учителемъ добродѣтели, преемникомъ Сократа, хранителемъ подлинныхъ его завѣтовъ; онъ прикрывается его авторитетомъ и обращаетъ свою діалектику противъ идеологіи Платона. И посторонніе зрители, подобные Исократу, осуждаютъ Сократа въ лицѣ Антисѳена.

---

[1]) Въ „ракѣ, недавно прибывшемъ морскимъ путемъ", нельзя видѣть намека на „заморскихъ учителей", а развѣ на *одного* заморскаго учителя, „недавно пріѣхавшаго" софиста. Гидра ни откуда не приплыла,—Антисѳенъ былъ уроженецъ Аѳинъ; Діогенъ *Синопскій* прибылъ въ Аѳины изъ Дельфъ, или, по другому преданію, *изъ Делоса*, *послѣ* смерти Сократа. „Кусательными" считали его рѣчи не только другіе, но и онъ самъ (Diog. L. VI, 2, 60); *ἐπ' ἀριστερὰ λέγων καὶ δάκνων*—характеристика Діогена, весьма естественная въ устахъ Платона.

Когда Платонъ, черезъ 12 лѣтъ послѣ смерти учителя, вернулся изъ Сициліи и основалъ свою собственную школу,—Академію, онъ нашелъ сильныхъ соперниковъ въ лицѣ киниковъ, считавшихъ себя сократической школой и пытавшихся присвоить себѣ Сократа. Платонъ вынужденъ былъ выступить въ защиту не только своего ученія, но и своего учителя, заставить его самого говорить противъ его мнимыхъ послѣдователей. И съ этою цѣлью онъ выводитъ его въ бесѣдѣ съ Евтидемомъ и Діонисіодоромъ, софистами, о которыхъ извѣстны почти лишь одни ихъ имена,—и влагаетъ имъ въ уста антилогическое ученіе киниковъ. Что заставило Платона избрать маску именно Евтидема и Діонисіодора, какія аналогіи существовали между искусствомъ словопренія этихъ двухъ софистовъ и эристикой Антисѳена—мы не знаемъ [1]). Во всякомъ случаѣ цѣль діалога была достигнута болѣе чѣмъ успѣшно: ученіе, влагаемое въ уста Евтидему и его брату, настолько отличается отъ подлиннаго ученія Сократа и до такой степени приближается къ софистикѣ, что въ немъ долгое время не подозрѣвали доктрину ученика Сократа. Въ глазахъ Платона эта доктрина и есть не что иное, какъ софистика худшаго сорта. И онъ обличаетъ ее не во имя своего ученія, не въ интересахъ какого-либо опредѣленнаго философскаго догмата, а въ интересахъ самой философіи, связанной для него съ именемъ Сократа, философа по преимуществу. Отъ этого удары его получаютъ двойную силу. Евтидемъ—мастерское полемическое произведеніе, въ которомъ Платонъ поражаетъ противника, ни минуты не обнажая ему своего собственнаго ученія, не оставляя ему никакой возможности для перехода въ нападеніе.

Къ какому времени слѣдуетъ отнести написаніе Евтидема? За отсутствіемъ внѣшнихъ основаній для рѣшенія этого вопроса мы не можемъ высказаться категорически. Въ словахъ Сократа о томъ, что вопросъ объ изучимости добродѣтели требуетъ пространнаго обсужденія и что рѣшеніе его въ утвердительномъ смыслѣ принято пока безъ доказательства—*можетъ быть возможно* усмотрѣть нѣкоторое указаніе на Менонъ, написанный не ранѣе 395 г. Равнымъ образомъ, *если* принимать съ нѣкоторыми критиками, что рѣчь Исократа противъ со-

[1]) Аристотель приводитъ одинъ софизмъ Евтидема (Soph. El. 20 177 b, 12), представляющійся совершенно безсодержательною игрою словъ. Что Платонъ нерѣдко выводилъ своихъ противниковъ подъ маской тѣхъ или другихъ софистовъ, обличаемыхъ Сократомъ, въ этомъ намъ еще не разъ предстоитъ убѣдиться. Діалогъ Иппій Меньшій, какъ замѣчательно хорошо показалъ Ф. Дюммлеръ (Antisthenica, 1882, 31 сл.), также посвященъ Антисѳену и его превратнымъ толкованіямъ Гомера.

фистовъ написана около 390 г. [1]), то Евтидема *съ тѣмъ большимъ вѣроятіемъ* можно отнести къ первой половинѣ восьмидесятыхъ годовъ, т-е къ эпохѣ, когда Платонъ основалъ свою собственную школу и выступилъ учителемъ. Ранѣе этого времени едва ли возможенъ былъ тотъ школьный споръ, столь оживленный и горячій, несмотря на свои схоластическія тонкости,—о которомъ свидѣтельствуетъ нашъ діалогъ. Схоластическій характеръ спора естественно заставляетъ насъ относить діалогъ къ возможно болѣе позднему времени. Съ другой стороны его заключеніе, написанное, повидимому, подъ неостывшимъ впечатлѣніемъ нападокъ Исократа, не позволяетъ намъ относить Евтидема слишкомъ далеко отъ рѣчи этого оратора «противъ софистовъ»—рѣчи, которую едва ли слѣдуетъ относить позже 390 г

VI.

Предлагаемое объясненіе Евтидема имѣетъ важное значеніе и для исторіи греческой софистики въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, и для исторіи кинической школы въ ея борьбѣ съ новорожденной Академіей Исторія кинической школы обогащается новымъ источникомъ; софистика, наоборотъ, въ лицѣ Евтидема освобождается отъ одного изъ самыхъ опасныхъ свидѣтелей, какіе выставлялись для ея обвиненія.

Но зато не заставляетъ ли насъ подобное толкованіе Евтидема существенно измѣнить наше мнѣніе о кинизмѣ—къ невыгодѣ послѣдняго? Едва ли Ибо, убѣждаясь въ томъ, что Евтидемъ направленъ противъ киниковъ, мы допускаемъ это лишь на основаніи тѣхъ свѣдѣній о ихъ ученіи, которыя мы имѣемъ помимо Евтидема и которыя позволяютъ намъ узнать въ этомъ діалогѣ карикатуру, сатиру на означенное ученіе.

Была ли эта сатира заслужена и справедлива? Самъ Платонъ въ другихъ произведеніяхъ позволяетъ намъ видѣть, что въ основаніи «антилогики» киниковъ лежали серьезныя проблемы, которымъ и онъ не могъ дать окончательнаго рѣшенія Отвлеченный номиналистическій индивидуализмъ Антисѳена представляется противоположностью отвлеченнаго универсализма самого Платона: Антисѳенъ признаетъ реальность единичнаго, частнаго и отрицаетъ реальное существованіе общаго; Платонъ, наоборотъ, приписываетъ подлинное бытіе только умопостигаемому, общему, и признаетъ преходящимъ и призрачнымъ все единичное, чувственное, матеріальное. Здѣсь завязывается споръ между

[1]) Ср. Blass, Die attische Beredsamkeit, II (1892).

номинализмомъ и реализмомъ,—споръ, которому суждено было тянуться въ теченіе среднихъ вѣковъ, да и впослѣдствіи, вплоть до нашихъ дней. *Евтидемъ показываетъ намъ, какъ рано зародилась схоластика и какъ тѣсно примыкаетъ она къ софистикѣ у самой колыбели философіи понятія.*

Но какъ бы мы ни рѣшали для себя споръ между реализмомъ и номинализмомъ, между Платономъ и Антисѳеномъ, мы должны признать историческую правоту Платона и его побѣду, одержанную не во имя той или другой специальной философской теоріи, а во имя философіи и въ духѣ Сократа. Побѣда Антисѳена съ его «антилогикой» была бы несомнѣннымъ пораженіемъ не только умозрѣнія, но и философіи вообще. Побѣда Платона была побѣдою философіи, побѣдой Сократовскаго принципа свободнаго изслѣдованія, одушевленнаго вѣрой въ «разумъ истины». И въ этомъ высшемъ смыслѣ Владиміръ Сергѣевичъ былъ правъ, видя въ Евтидемѣ вѣяніе Сократова духа и отраженіе «Сократовской борьбы»,—хотя нашъ діалогъ былъ несомнѣнно написанъ много позже Сократа и вызванъ споромъ о его духовномъ наслѣдствѣ.

Разсужденіе объ Евтифронѣ.

I.

Близъ царскаго портика Сократъ встрѣчается съ извѣстнымъ прорицателемъ Евтифрономъ. Сократъ подвергнутъ уголовному преслѣдованію Мелетомъ, который обвиняетъ его въ развращеніи юношества· измышляя новыхъ боговъ и отвергая старыхъ, онъ виновенъ въ нечестіи. Евтифронъ, напротивъ того, самъ подвергаетъ уголовному преслѣдованію родного отца, который нечаянно уморилъ попманнаго имъ преступнаго наемника Евтифронъ знаетъ, что многіе найдутъ его поступокъ нечестивымъ, между тѣмъ какъ, по его мнѣнію, единственный путь къ тому, чтобы избавиться отъ осквернепія, причиняемаго кровью убитаго, состоитъ въ уголовномъ преслѣдованіи убійцы, кто бы онъ ни былъ, свой или чужой. Гордыні своимъ благочестіемъ и богословскими знаніями, Евтифронъ пренебрегаетъ мнѣніемъ людей, не знающихъ, какъ само Божество относится къ благочестію и къ нечестію.

Услышавъ это, Сократъ, по обычаю, выражаетъ желаніе пойти къ Евтифрону въ науку и проситъ его дать ясное опредѣленіе того, что есть благочестіе и нечестіе Въ своемъ отвѣтѣ Евтифронъ начинаетъ съ логической ошибки, обычной въ устахъ многихъ изъ собесѣдниковъ Сократа, выводимыхъ Платономъ вмѣсто требуемаго общаго понятія онъ указываетъ на единичный случай благочестиво то, что онъ дѣлаетъ, преслѣдуя отца своего за преступленіе, имѣющее религіозный характеръ (убійство, какъ и святотатство, относится именно къ этому роду преступленій и связано съ μίασμα или осквернепіемъ) Въ доказательство своего благочестія Евтифронъ ссылается на примѣръ лучшаго и справедливѣйшаго изъ боговъ—Зевса, который за различныя преступленія связалъ своего отца. Такой отвѣтъ, конечно, не удовлетворяетъ Сократа. во-первыхъ, онъ высказываетъ свое невѣріе по отношенію къ подобнаго рода мнѣніямъ о враждѣ и битвахъ боговъ, а во-вторыхъ требуетъ, чтобы Евтифронъ, не ограничиваясь указаніемъ единичныхъ случаевъ благочестія, показалъ бы ему самыя общія черты благочестія, его внутренній образъ, или «идею», которая дѣлаетъ все причастное ей, или подобное ей благочестивымъ. Въ отвѣтъ на это Евтифронъ даетъ *второе опредѣленіе*: благочестиво то, что угодно богамъ, нечестиво—то, что имъ неугодно. На это Сократъ замѣчаетъ, что, по мнѣнію Евтифрона, межъ самихъ боговъ нѣтъ согласія· однимъ изъ нихъ можетъ нравиться нѣчто такое, что ненавистно другимъ,—пріятное Зевсу можетъ быть ненавистно Кроносу и наоборотъ; съ такой точки зрѣнія боги, подобно людямъ, должны расходиться въ своихъ сужденіяхъ о добрѣ и злѣ, о справедливомъ и несправедливомъ. а стало быть, одно и то же можетъ быть—и ненавидимо и любимо богами Но въ такомъ случаѣ одно и то же можетъ быть заразъ и благочестиво и нечестиво. Сократъ предлагаетъ Евтифрону внести поправку въ его опредѣленіе и признать нечестивымъ то, что ненавидятъ *всѣ* боги и благочестивымъ то, что любятъ *всѣ* боги; то, что любезно однимъ и ненавистно другимъ,—безразлично. Но и это исправленное опредѣленіе не удовлетворяетъ Сократа, который ставитъ знаменательный вопросъ, потому ли благочестивое благочестиво, что оно любимо богами, или наоборотъ, потому оно любимо богами, что оно благочестиво? Діалектика Сократа приводитъ его къ этому послѣднему утвержденію, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ опроверженію предложеннаго опредѣленія. Опредѣляя благочестивое какъ то, что любимо богами или угодно богамъ, мы раскрываемъ не сущность (οὐσία) благочестія, а лишь одну изъ его «акциденцій», нѣчто такое, что ему случайно, какъ производное свойство, зависящее отъ отношенія благочестія къ отличнымъ отъ него богамъ.

И Сократъ проситъ вновь своего собесѣдника сказать ему, въ чемъ сущность благочестія, все равно, любимо ли оно богами или случается съ нимъ еще что либо другое.

Евтифронъ признается въ своемъ затрудненіи и жалуется на то, что всѣ предположенія его оказываются неустойчивыми. Сократъ приходитъ къ нему на помощь и даетъ новое опредѣленіе благочестія какъ «части праведнаго» или «справедливаго» (μέρος τοῦ δικαίου). Но какую часть праведности составляетъ благочестіе? Ту, которая относится къ попеченію о богахъ, между тѣмъ какъ остальная часть ея относится къ попеченію о людяхъ. Въ чемъ однако состоитъ наше попеченіе о богахъ? Совершая что либо благочестивое, приносимъ ли мы богамъ какую нибудь пользу или дѣлаемъ ли мы ихъ лучшими, какъ это случается тамъ, гдѣ мы печемся о нашихъ ближнихъ или о домашнихъ животныхъ? Очевидно нѣтъ, и потому попеченіе о богахъ опредѣляется здѣсь, какъ своего рода служба или служеніе. Всякое служеніе или служба предполагаетъ однако какую нибудь дѣятельность, цѣлямъ которой подчиняются служащіе. Такъ, тѣ кто служатъ врачамъ, кораблестроителямъ или зодчимъ, служатъ достиженію спеціальныхъ цѣлей медицины, кораблестроенія или зодчества. Поэтому, если мы хотимъ познать сущность благочестія, мы должны опредѣлить, въ чемъ состоитъ то спеціальное дѣло боговъ, для котораго имъ нужна наша служба. Евтифронъ явно затрудняется указать, въ чемъ состоитъ это «хорошее дѣло», говоря, что боги дѣлаютъ много хорошаго и что понять все въ точности, какъ оно есть, заняло бы слишкомъ много времени. Желая упростить дѣло, онъ даетъ еще новое опредѣленіе благочестія, какъ умѣнья дѣлать богамъ пріятное, молясь имъ и принося имъ жертвы, отъ чего зависитъ благоденствіе и спасеніе какъ отдѣльныхъ домовъ, такъ и цѣлыхъ государствъ. «Но вѣдь приносить жертвы, значитъ дарить боговъ, а молиться значитъ просить боговъ», замѣчаетъ Сократъ, «откуда выходитъ, что благочестіе есть наука о томъ, какъ нужно дарить и просить боговъ». Мы просимъ у нихъ то, что намъ нужно и даримъ имъ то, что имъ нужно, такъ что благочестіе обращается въ какой-то торговый обмѣнъ между людьми и богами. Но Сократу не нравится подобное опредѣленіе: «какая можетъ быть польза богамъ отъ тѣхъ даровъ, которые они отъ насъ получаютъ? Всякому ясно, что они даютъ, потому что нѣтъ ни одного блага, котораго бы они не давали. Но какая имъ польза въ томъ, что они отъ насъ получаютъ? «Евтифронъ отвѣчаетъ, что боги получаютъ отъ насъ не пользу, а честь и почетъ, которые имъ любезны и милы, вслѣдствіе чего рѣчь возвращается снова къ прежнему опредѣленію благочестиваго, какъ любезнаго или уроднаго

богамъ Сократъ констатируетъ это и жалуется, что Евтифронъ, уходя отъ него, лишаетъ его великой надежды узнать, въ чемъ суть благочестія и нечестія

II

Таково содержаніе этого небольшого діалога Онъ представляетъ значительный интересъ не только для изученія нравственной философіи Платона и Сократа, но и для освѣщенія того духовнаго кризиса, который переживала греческая религіозная мысль въ пятомъ и четвертомъ вѣкѣ и который подготовлялся уже издавна, съ тѣхъ поръ какъ нравственное сознаніе грековъ стало перерастать ихъ боговъ и ихъ миѳологію. Уже съ шестого вѣка (если не ранѣе) начинаетъ проявляться все болѣе и болѣе рѣзко неудовлетворенность философской мысли и религіознаго чувства, которая сказывается какъ въ попыткахъ зарождающагося раціонализма и религіозной критики, такъ и въ попыткахъ религіозной реформы и развитія греческаго мистицизма.

Развитіе раціонализма легко прослѣдить въ исторіи ранней философіи грековъ Если первые начатки этой философіи и слѣдуетъ искать въ религіозномъ умозрѣніи и если античная мысль долго сохраняетъ религіозную окраску, то тѣмъ не менѣе протестъ противъ миѳологіи появляется крайне рано. Мы находимъ его во всей силѣ уже у поэта-философа Ксенофана (VI в.). Онъ не хочетъ повторять старыя и нелѣпыя басни про битвы боговъ и кентавровъ: повидимому, онъ относится къ этимъ баснямъ, какъ Сократъ, въ нашемъ діалогѣ (6); подобно ему, онъ хочетъ чтить боговъ разумною рѣчью, бесѣдуя о добродѣтели и высказывая рѣзкое осужденіе народному культу и антропоморфизму Гомера и Гезіода

Все, что могли, приписали богамъ Гомеръ съ Гезіодомъ,
Что у людей почитается стыднымъ и всѣми хулимо,
Множество дѣлъ беззаконныхъ они про боговъ возвѣстили,—
Какъ воровали они, предавались обману и блуду....

Люди дѣлаютъ боговъ по своему подобію. рыжіе, голубоглазые у фракійцевъ, они черны и курносы у эѳіоповъ:

Если бы львамъ и быкамъ въ удѣлъ даны были руки,
Если бъ писали они или ваяли, какъ дѣлаютъ люди.
То и они бъ рисовали боговъ и тѣла бъ имъ создали,
Какія самимъ имъ даны, сообразно строенію каждыхъ.
Кони—конями, быками—быки боговъ бы творили...

Ксенофанъ настаиваетъ на единствѣ, вѣчности, разумности божества, которое все видитъ и все слышитъ, управляя всѣмъ и не подобно ничему смертному. Признавать бога рожденнымъ есть такое же нечестіе, какъ считать его смертнымъ, и изображеніе страстей боговъ представляется философу нечестіемъ и безуміемъ не только въ эпосѣ, но и въ культѣ: если боги смертны, нечего приносить имъ жертвъ, а если они боги,—нечего ихъ оплакивать и совершать въ ихъ честь траурные, печальные обряды, какъ это дѣлается въ иныхъ культахъ

Такъ училъ Ксенофанъ за сто лѣтъ до Платона. И если ему, какъ рапсоду, приходилось болѣе опредѣленно, чѣмъ прочимъ философамъ, установить свое отношеніе къ религіозному содержанію эпоса, то другіе философы, не вступая въ прямую полемику съ Гомеромъ и Гесіодомъ, расходились не менѣе глубоко съ народными вѣрованіями и миѳологическими представленіями. Въ тѣхъ различныхъ попыткахъ физическаго мрообъясненія, которыя мы у нихъ находимъ, въ ихъ астрономіи, космологіи и метеорологіи, боги не играютъ никакой дѣятельной роли. Кажущіяся исключенія только подтверждаютъ это общее положеніе, какъ, напр., у Эмпедокла, у котораго четыре божества,—Зевсъ, Гера, Аидоней и Нестисъ, являются олицетвореніями или даже простыми наименованіями четырехъ стихій, или у пиѳагорейцевъ, гдѣ боги распредѣляются по планетамъ, которыя движутся согласно вѣчнымъ математическимъ законамъ гармоніи

Естественно, что физика подкапывала миѳологію, и въ связи съ попытками раціональнаго объясненія вселенной мы постоянно встрѣчаемся съ попытками раціонализировать и самые миѳы—путемъ аллегорическаго ихъ объясненія. Первую систематическую попытку въ этомъ направленіи мы находимъ у Метродора изъ Лампсака, ученика Анаксагора; но отдѣльныя раціоналистическія объясненія миѳовъ встрѣчаются и гораздо раньше. Не рѣдкостью было въ исходѣ пятаго вѣка и чисто-отрицательное, крайне скептическое отношеніе къ религіи. Несомнѣнно, софистика, съ ея поверхностнымъ раціонализмомъ много способствовала распространенію такого скептицизма въ широкихъ кругахъ общества; но видѣть въ ней источникъ нечестія и безбожія, какъ это дѣлали многіе древніе и новые ея обличители было бы крайне несправедливымъ За немногими единичными исключеніями, профессіональные софисты не были оригинальными мыслителями; преподавательская дѣятельность ихъ опредѣлялась спросомъ, а ихъ нравственная философія—ходячими мнѣніями. Раціоналистическій характеръ былъ присущъ всему греческому просвѣщенію, и аѳинянину V вѣка не нужно было учиться у софистовъ, чтобы смѣяться надъ Аристофановымъ Стрепсіадомъ съ его мужицкими

вѣрованіями. Консерваторъ Аристофанъ, обличающій не только софистовъ, но и самого Сократа, какъ опаснѣйшаго изъ софистовъ,—Аристофанъ ревнитель добрыхъ старыхъ нравовъ и древняго благочестія, ярче другихъ свидѣтелей показываетъ намъ, какъ глубоко расшатались такія нравы и такое благочестіе И онъ дѣлаетъ это не только своей сатирой и обличеніемъ, своимъ изображеніемъ нравственнаго состоянія современнаго ему общества онъ самъ обращаетъ въ комическія маски тѣхъ самыхъ боговъ, которыхъ онъ защищаетъ отъ ихъ отрицателей. Обличая философію и физическую метеорологію, онъ противополагаетъ ей невѣжественнаго, придурковатаго Стрепсіада, который думаетъ, что Зевсъ мочится черезъ рѣшето, когда идетъ дождикъ .

Не слѣдуетъ однако представлять себѣ греческое общество эпохи аттическаго просвѣщенія враждебнымъ или равнодушнымъ къ религіи, зараженнымъ повальнымъ сомнѣніемъ и отрицаніемъ. Напротивъ, иногда оно является намъ крайне суевѣрнымъ, способнымъ къ настоящимъ взрывамъ фанатизма (напр., процессъ осквернителей Гермъ или хотя бы процессъ Сократа). Своеобразная смѣсь суевѣрія и свободомыслія является характернымъ признакомъ не только всего общества указаннаго времени, но и отдѣльныхъ выдающихся его представителей, напр , того же Аристофана, или даже самого Сократа, соединявшаго крайній раціонализмъ съ вѣрой въ мантику и оракуловъ; правда эта послѣдняя черта, быть можетъ отчасти преувеличена у Ксенофонта — другого, крайне суевѣрнаго раціоналиста того времени; но она въ достаточной мѣрѣ засвидѣтельствована и самимъ Платономъ.

Быть можетъ нигдѣ и никогда мы не встрѣчаемъ такого разнообразія духовной жизни, такого роскошнаго расцвѣта всевозможныхъ формъ человѣческаго творчества, такого богатаго и свободнаго развитія человѣческой личности, какъ именно въ Аѳинахъ V вѣка. Но это развитіе было бы не полнымъ и одностороннимъ, если бы тѣ религіозные инстинкты, которые такъ глубоко коренятся въ нашей природѣ, были въ немъ подавлены. Этого и не было. Среди крайняго раціонализма, философская мысль, свободная отъ всякаго внѣшняго авторитета, приходитъ, въ лицѣ Сократа и Платона, къ ученію, религіозному въ самой своей основѣ. Среди высшаго напряженія человѣческаго творчества и высшей идеализаціи человѣческой чувственности, рождается сознаніе сверхъ-человѣческой вѣчной красоты и правды, слагается убѣжденіе въ высшей реальности духовнаго міра, въ возможности и необходимости высшей духовной жизни для человѣка. И въ свѣтѣ этого новаго религіознаго сознанія прежніе боги являются призраками и прежняя вѣро-

вапія—грубымъ, недостойнымъ суевѣріемъ, которое должно уступить мѣсто *новому благочестію*

Но если этотъ идеалъ открывается духовнымъ очамъ немногихъ избранниковъ, отрекшихся отъ прежнихъ идоловъ и подвигомъ философскаго дѣланія возвысившихся надъ простымъ разсудочнымъ отрицаніемъ, древнее благочестіе продолжаетъ жить въ греческомъ обществѣ, несмотря на софистику и просвѣщеніе, на высокіе идеалы искусства и философіи, на сатиру комиковъ, на вольнодумство интеллигенціи Оно крѣпко держится старыхъ преданій и, въ защиту отъ нигилизма, призываетъ на помощь новое суевѣріе и новый мистицизмъ Оно относится враждебно къ софистикѣ, къ сомнѣнію и отрицанію; и естественнымъ образомъ въ Сократѣ, въ провозвѣстникѣ новой духовной истины, оно нашло еще злѣйшаго и опаснѣйшаго врага.

Мы сказали, что неудовлетворенность религіозной мысли и чувства сказывается въ развитіи греческаго рационализма. Но она сказывается и въ развитіи греческаго мистицизма,—который получаетъ значительное распространеніе одновременно съ зарожденіемъ греческой философіи, и въ различныхъ попыткахъ религіозной реформы, связанныхъ этимъ мистическимъ движеніемъ Неудовлетворенный своими богами и культами вѣрующій нерѣдко ищетъ чисто внѣшнимъ способомъ успокоить или подавить объявшую его тревогу: онъ строитъ великолѣпные чертоги богамъ, которыхъ прежде чтили подъ открытымъ небомъ; онъ изображаетъ боговъ, прежде вовсе не имѣвшихъ образа, въ величественныхъ и прекрасныхъ кумирахъ; онъ приноситъ имъ больше жертвъ чѣмъ когда либо и чтитъ ихъ пышными, сложными церемоніями. Роскошные храмы нерѣдко являются надгробными памятниками религіи. Но съ другой стороны и наоборотъ, иныя пышныя гробницы становятся святилищами Роскошь внѣшняго культа можетъ свидѣтельствовать о внутреннемъ упадкѣ вѣры; но нельзя отрицать и того, что эта роскошь по своему, питаетъ вѣру, гипнотизируетъ вѣрующихъ Внѣшнимъ культомъ однако нельзя удовлетворить ни разума, ни самаго религіознаго чувства И съ той минуты, какъ оно перестало удовлетворяться имъ, оно ищетъ новыхъ культовъ и новыхъ боговъ—искупителей, которые могли бы дать ему увѣренность въ конечномъ спасеніи. Въ усложненіи культа, въ заимствованіи и усвоеніи новыхъ боговъ—вся исторія древняго политеизма И до самого конца язычества, мы можемъ указать цѣлый рядъ новыхъ культовъ, постепенно проникавшихъ въ Грецію.

Но недостаточно вводить новыхъ боговъ. Нужно вступить въ новое, болѣе интимное отношеніе съ ними, приобщиться ихъ жизни и силамъ,

ихъ благодати; нужно познать тайны духовнаго міра путемъ новаго откровенія. И вотъ, съ VII в. постепенно усиливается вѣра въ мантику и появляется рядъ боговдохновенныхъ сивиллъ, волхвовъ и пророковъ, посредниковъ новаго откровенія, которые возвѣщаютъ людямъ волю боговъ, производятъ очистительные обряды, основываютъ новые культы и таинства, а иногда даже особые религіозные союзы съ опредѣленнымъ мистическимъ богословскимъ ученіемъ.

Легенда рано завладѣла образами этихъ божьихъ людей, нѣкоторые изъ нихъ, каковы Орфей или Мусей, всецѣло представляются ея созданіями; другіе, какъ Эпименидъ, принадлежатъ ей наполовину Но дѣло ихъ принадлежитъ исторіи, и, какъ не скудны наши свѣдѣнія объ этихъ пророкахъ VII и VI вѣка, мы должны видѣть въ нихъ первыхъ возбудителей того могущественнаго духовнаго движенія, которое дало толчокъ развитію греческихъ мистерій и греческаго мистицизма, которое породило орфиковъ и пиѳагорейцевъ, отразилось на всей исторіи ранней греческой философіи и оставило глубокій слѣдъ въ лирикѣ Пиндара и въ умозрѣніи самого Платона.

Какъ ни было глубоко и плодотворно это духовное движеніе, оно не привело ни къ реформѣ, ни къ созданію новой религіи и постепенно вошло въ общія рамки греческаго политеизма Религіозная реформа въ средѣ этого національнаго политеизма могла бы вести лишь къ замѣнѣ однихъ боговъ другими и была бы осуществима лишь вмѣстѣ съ политической революціей, при помощи политическаго заговора.

Не даромъ орфики группировались вокругъ Пизистратидовъ въ Аѳинахъ, а пиѳагорейцы составляли въ Великой Греціи политическій союзъ, преслѣдовавшій цѣли аристократической партіи. Изгнаніе Пизистратидовъ и погромъ пиѳагорейцевъ предрѣшали не только политическую, но и религіозную будущность этихъ союзовъ. Пиѳагорейскій союзъ получаетъ свое историческое значеніе главнымъ образомъ въ качествѣ философской школы, а секта орфиковъ, завѣщавъ свои пантеистическія идеи другимъ философамъ, постепенно вырождается, умножая собою лабиринтъ греческихъ культовъ и суевѣрій.

О созданіи какой либо единой церкви на почвѣ помѣстныхъ культовъ греческаго политеизма, очевидно, не могло быть и рѣчи: само христіанство не могло въ послѣдствіи окончательно побороть греческаго націонализма. Но пиѳагорейцы или орфики всего менѣе думали о какой либо универсальной религіи, ревниво охраняя свои таинства отъ непосвященныхъ. И потому, несмотря на тѣ новыя религіозныя идеи, которыя нашли въ нихъ свое выраженіе (пантеизмъ орфиковъ, вѣра въ загробное возмездіе и жизнь будущаго вѣка), эти таинства не могли измѣнить

основного строя греческой религіи Тѣмъ не менѣе, мистическая потребность была пробуждена и зародившееся духовное движеніе захватывало не одни верхніе аристократическіе слои, недаромъ оно связывалось съ деревенскимъ, демократическимъ богомъ оргіастическаго экстаза, съ Діонисомъ, культъ котораго лишь постепенно переходитъ изъ деревни въ городъ. Государство старалось овладѣть этимъ движеніемъ, ввести его въ общее русло своей религіи И оно достигло этого при помощи организаціи *мистерій*, вошедшихъ въ систему государственнаго культа Въ Аѳинахъ орфики, вѣроятно, способствовали этому процессу болѣе чѣмъ кто либо они «акклиматизировали, приручили «дикаго» Діониса Но, естественно, ихъ собственное значеніе должно было упасть, когда ихъ частныя оргіи были совершенно затемнены блескомъ пышныхъ таинствъ Элевсина Объ орфикахъ или орфеотелестахъ, торгующихъ своимъ таинственнымъ гнозисомъ, мы слышимъ впослѣдствіи они производятъ очистительныя церемоніи, они обольщаютъ не только частныхъ лицъ, но и цѣлые города (Plat Resp II, 7), принося искупительныя жертвы за прегрѣшенія живыхъ и мертвыхъ, освобождая людей отъ божественной кары, отъ всевозможныхъ бѣдствій, слѣдующихъ за вольнымъ или невольнымъ осквернепіемъ. Но не одни орфики вступаютъ на почву этого практическаго мистицизма по слѣдамъ Эпименида, является множество «вѣдуновъ» или гностиковъ, претендующихъ на познаніе воли боговъ и на познаніе спеціальныхъ средствъ искупленія Иногда они даютъ совершенное освобожденіе отъ гнѣва божества, иногда—отсрочку грозящей кары (ср. Plat Conv 201 D); они обладаютъ даромъ предсказанія, являются частными прорицателями, которые соперничаютъ съ офиціальными оракулами. Они, подобно нашему Евтифрону, выдаютъ себя за спеціалистовъ благочестія, они являются хранителями древнихъ преданій и мѳѳовъ, на ряду съ которыми они разсказываютъ и многія другія фантастическія басни про дѣла боговъ и демоновъ.

Но эти эпигоны мистиковъ VII и VI вѣка уже не играютъ выдающейся роли въ духовномъ движеніи Греціи. Правда въ лицѣ Эмпедокла мы видимъ философа, который выступаетъ въ роли практическаго теософа, приписываетъ себѣ чудесныя способности и чудесное вѣдѣніе, пишетъ трактатъ объ «очищеніяхъ». Но это едва ли не послѣдній гностикъ древнѣйшаго періода; и то, онъ представляетъ собою переходный типъ, соединяя мистику съ раціоналистической физикой и катартику съ реторикой. Если онъ послѣдній мистикъ V вѣка, то онъ же и первый софистъ. Во всякомъ случаѣ, обыкновенные бродячіе гадатели, прорицатели и хресмологи на него не похожи это «спеціалисты благочестія» въ родѣ нашего Евтифрона, которые ничего не знаютъ, кромѣ басенъ, и ничему не могутъ научить кромѣ суевѣрій

III.

И вотъ такого-то специалиста выводитъ Платонъ въ спорѣ съ Сократомъ, котораго обвиняютъ въ нечестіи. Евтифронъ сначала принимаетъ Сократа за собрата вѣдь и Сократъ претендуетъ на особаго рода специальное откровеніе, на особаго рода «демоническое» знаменіе, которое «указываетъ» ему волю Божію. Евтифронъ думаетъ, что Сократъ возбуждаетъ къ себѣ тоже недоброжелательное и насмѣшливое отношеніе, съ какимъ приходится встрѣчаться и ему самому, когда онъ проповѣдуетъ передъ большою публикой Онъ охотно дѣлится съ Сократомъ своею мудростью, и здѣсь-то, въ ихъ бесѣдѣ, раскрывается вся бездна, раздѣляющая старое и новое благочестіе

Для Евтифрона все благочестіе есть лишь собраніе миѳовъ и обрядовъ, корень которыхъ лежитъ въ суевѣрномъ страхѣ Его отношеніе къ богамъ противно разуму и лишено всякаго нравственнаго характера: это простая боязнь передъ слѣпою прихотью демоновъ, ихъ случайнымъ гнѣвомъ, ихъ гибельными чарами. Религія сводится къ внѣшнему культу, къ искусству ухаживать за богами, какъ будто боги нуждаются въ внѣшнемъ, физическомъ попеченіи. Культъ состоитъ въ жертвахъ и молитвахъ, въ дарахъ и прошеніяхъ Мы просимъ у боговъ то, что намъ нужно, и даримъ имъ то, что имъ нужно, такъ что благочестіе обращается въ торговый обмѣнъ между людьми и богами, при чемъ въ такомъ обмѣнѣ человѣкъ стремится къ возможно большей выгодѣ.

Обличая всю нелѣпость такихъ вѣрованій, Сократъ поднимаетъ великій вопросъ о нравственномъ характерѣ религіознаго долга, религіозныхъ отношеній, религіи вообще· зависитъ ли нравственно-должное въ религіозной сферѣ отъ случайной прихоти, отъ расположенія боговъ, или же наоборотъ, нравственно-должное опредѣляетъ собою расположеніе неизмѣнно благой, разумной воли боговъ? Потому ли благочестивое имѣетъ нравственную цѣну, что его любятъ боги или наоборотъ, потому они его любятъ, что оно благо? Для Сократа не можетъ быть сомнѣнія Боги благи и «нѣтъ ни одного блага, котораго бы они не давали». Они благи, потому что они разумны, потому что они «знаютъ добро», «знаютъ благо». Извѣстно, что къ такому знанію Сократъ сводилъ всю добродѣтель и всѣ добродѣтели Поэтому-то благочестіе и не можетъ быть особою, отдѣльною частью праведности: обнимая собою всю сферу служенія человѣка богамъ, оно обхватываетъ и всю возможную сферу его дѣятельности, въ которой онъ можетъ творить добро — «нѣтъ ни одного блага, котораго бы не давали боги», а потому, дѣлая

добро, человѣкъ естественно служитъ богамъ какъ подателямъ благъ. Нравственно добрая дѣятельность и нравственно добрая жизнь есть поэтому единственное истинное благочестіе, истинное служеніе богу, какъ мы увидимъ это въ «Апологіи»; «Евтифронъ» ограничивается повидимому лишь отрицательнымъ результатомъ,—совершеннымъ изобличеніемъ стараго благочестія. Смущенный и безпомощный, божественныхъ дѣлъ мастеръ Евтифронъ не въ силахъ опредѣлить или показать Сократу «идею» истиннаго благочестія; но самъ Сократъ, обличающій своего собесѣдника явно знаетъ, чего онъ хочетъ. И въ самой его діалектикѣ, въ самомъ требованіи показать «идею» благочестія, точно такъ же какъ въ раскрытіи всей внутренней лжи ходячихъ религіозныхъ представленій, сказывается глубокая вѣра въ *автономію добра*: въ сферѣ самой религіи и религіозныхъ отношеній оно *самозаконно*, не зависитъ отъ случайной прихоти боговъ; оно не опредѣляется ихъ произволомъ, но само опредѣляетъ всякую разумную волю

Совмѣстимъ ли такой возвышенный религіозный идеалъ съ языческимъ политеизмомъ? Не правы ли были обвинители Сократа, утверждавшіе, что онъ своимъ ученіемъ въ корнѣ подрываетъ отеческую вѣру? Но вѣра отеческая была въ достаточной мѣрѣ подорвана и безъ Сократа и распадалась сама собою въ духовномъ ростѣ греческаго общества. Да и самъ Сократъ, очевидно, хотѣлъ не подрывать религію, а наоборотъ очистить ее, утвердить благочестіе на высшемъ и незыблемомъ разумномъ основаніи

Тѣмъ не менѣе, этотъ высшій пророческій идеалъ несомнѣнно перехватываетъ за рамки языческаго политеизма. Надъ его ограниченными богами воздвигается высшее идеальное начало объективнаго Добра, та «Идея Блага», которая впослѣдствіи является въ качествѣ верховнаго Божества въ Платоновомъ Государствѣ Въ нашемъ діалогѣ философъ еще не говоритъ объ этомъ «умномъ солнцѣ», которое подаетъ всему жизнь и свѣтъ, но уже здѣсь добро признается началомъ самодовлѣющимъ, независимымъ отъ субъективной прихоти или расположенія самихъ боговъ. Платонъ не опредѣляетъ, какимъ образомъ боги относятся къ этому высшему началу, нормирующему ихъ волю: но ясно, что съ такой точки зрѣнія они должны послѣдовательно обратиться въ служебныхъ духовъ. Для боговъ въ смыслѣ прежняго миѳическаго пантеизма не остается болѣе мѣста. они осуждены и разумнымъ и нравственнымъ чувствомъ

IV

Къ какой эпохѣ въ жизни Платона можно съ наибольшимъ вѣроятіемъ отнести «Евтифрона»? Высказывалось предположеніе, что онъ былъ написанъ въ то самое время, къ которому относится воспроизведенный разговоръ, т.-е. въ началѣ процесса Сократа, до суда надъ нимъ. Согласно другому мнѣнію Евтифронъ былъ написанъ вскорѣ послѣ смерти Сократа, въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ «Апологіей» и «Критономъ»

Первое предположеніе едва ли доступимо. Хотя Евтифронъ и служитъ отвѣтомъ на обвиненіе въ нечестіи, выставленное противъ Сократа, но обнародованіе этого діалога въ началѣ процесса оказало бы философу плохую услугу и могло бы дать его врагамъ лишнее оружіе, такъ какъ нашъ діалогъ явно направленъ противъ стараго благочестія

Относитъ Евтифрона къ чисто-Сократическому періоду дѣятельности Платона мѣшаетъ намъ и заключающіяся въ немъ указанія если не самое ученіе объ идеяхъ, составляющее личную особенность Платона, то во всякомъ случаѣ на священную съ этимъ ученіемъ діалектику «Развѣ благочестивое, святое, не тожественно самому себѣ во всякомъ дѣйствіи, говоритъ Сократъ, и развѣ нечестивое во всемъ, что ни есть нечистиваго не противоположно всему благочестивому, не подобно себѣ самому и не имѣетъ, по своему нечестію, нѣкоторую единую общую форму («идею»)? И далѣе Сократъ требуетъ, чтобы Евтифронъ показалъ ему «тотъ самый общій видъ (εἶδος), которымъ все благочестивое — благочестиво; вѣдь ты же установилъ, что единая «идея» дѣлаетъ все нечестивое нечестивымъ или все благочестивое благочестивымъ», такъ научи же меня этой самой идеѣ, что она такое, дабы, взирая на нее и пользуясь ею какъ образцомъ (παράδειγμα), я признавалъ благочестивымъ то, что будетъ подобнымъ ей (6 D E)

Правда Бониць и Целлеръ указываютъ, что здѣсь слова «идея» и «видъ» обозначаютъ лишь *форму*, а подъ образцомъ разумѣется не первообразъ самихъ вещей, а лишь общее понятіе, представляющееся нормой для частныхъ случаевъ Хотя Платонъ и стоитъ здѣсь у порога Сократова ученія о понятіи, говоритъ Целлеръ, но онъ еще не перешагнулъ черезъ него». Однако гдѣ же доказательство, что онъ черезъ него не перешагнулъ? Бониць ссылается на параллельныя мѣста въ Менонѣ (72 C) и Политикѣ (262 B), гдѣ εἶδος и ἰδέα дѣйствительно означаютъ лишь «видъ» и «форму»; но въ этихъ двухъ діалогахъ Платонъ уже безспорно очень далеко ушелъ отъ «сократической» фи-

лософіи своей первоначальной молодости. Во всякомъ случаѣ «единая, всегда тождественная себѣ самой форма, дѣлающая все благочестивое благочестивымъ», и служащая «первообразомъ» или «нормой» для сужденій о благочестіи единичныхъ поступковъ, представляетъ собою чисто Платоновскую концепцію Сократовой діалектики, всего болѣе близкую къ ученію объ идеяхъ. «Взирая на единую идею сводить разсѣянное во многихъ мѣстахъ» и «умѣть снова дѣлить по видамъ»—вотъ требованія, которыя Сократъ предалъ истинному діалектику въ Платоновомъ «Федрѣ», (265 Д Е) и которыя мы находимъ и въ нашемъ діалогѣ: благочестіе относится къ высшему роду—праведности, который затѣмъ дѣлится на два подвида (12).

Такимъ образомъ въ Евтифронѣ мы находимъ не только методологическія особенности позднѣйшей Платоновой діалектики, но и самую терминологію этой діалектики (идея, видъ, образецъ (παράδειγμα), сущность (οὐσία)—въ отличіе отъ πάθος—случайнаго свойства). Съ другой стороны намъ понятно, почему критики затруднялись отдѣлять Евтифрона отъ «сократическихъ» діалоговъ. Діалектическая разработка вопроса о существѣ благочестія принадлежитъ Платону, но самый вопросъ несомнѣнно возбужденъ Сократомъ и споръ, воспроизведенный Платономъ и пріуроченный имъ къ началу процесса учителя, служитъ важнымъ и живымъ отголоскомъ «Сократической борьбы». Бесѣда съ Евтифрономъ, очевидно, вымышлена, какъ и прочіе діалоги; но въ этой вымышленной формѣ Платонъ даетъ намъ дѣйствительное историческое содержаніе, показываетъ, уясняетъ намъ отношеніе своего учителя къ современному благочестію и объясняетъ то роковое столкновеніе, въ которое онъ вступилъ съ его представителями.

Когда же написанъ былъ Евтифронъ? По всей вѣроятности по истеченіи нѣкотораго времени, послѣ смерти Сократа вмѣстѣ съ рядомъ сочиненій, предназначенныхъ частью апологіи учителя, частью же—обличенію того общества, которое его осудило. Наиболѣе яркимъ и сильнымъ изъ такихъ обличительныхъ діалоговъ является Горгій. Въ какомъ отношеніи къ Горгію стоитъ Евтифронъ, сказать трудно: тамъ обличаются риторы и политики, мастера дѣлъ человѣческихъ, претендующіе знать, что̀ есть справедливость; здѣсь обличается божественныхъ дѣлъ мастеръ, спеціалистъ по благочестію. Благочестивое опредѣляется у Ксенофонта (Мем IV, 6, 4), какъ *законное* относительно боговъ, въ Евтифронѣ,—какъ *справедливое* по отношенію къ богослуженію, въ Горгіи—какъ *должное* по отношенію къ богамъ: не трудно убѣдиться въ тожествѣ этихъ трехъ опредѣленій, хотя нельзя рѣшить, которая изъ трехъ формулъ принадлежитъ Сократу. Susemihl,

сравнивая Горгія съ Евтифрономъ, считалъ послѣдній болѣе позднимъ, точно такъ же какъ и Гомперцъ: въ Горгіи и Протагорѣ благочестіе представляется еще особою добродѣтелью наряду съ справедливостью, мужествомъ, мудростью и воздержаніемъ, между тѣмъ какъ въ Евтифронѣ благочестіе перестаетъ быть особою добродѣтелью на ряду съ справедливостью благочестивое—праведно, и дѣланіе добра и правды есть истинное служеніе богамъ, какъ «подателямъ благъ»—воззрѣніе близкое къ тому, какое мы находимъ въ «Государствѣ» Платона Вторая книга этого послѣдняго сочиненія, заключающая въ себѣ пространное обличеніе миѳологическихъ представленій, «даетъ содержательный комментарій къ сжатому тексту Евтифрона»

Разсужденіе объ апологіи Сократа.

I

«Мы должны жить для познанія и дѣланія того, что само по себѣ хорошо и потому не зависитъ ни отъ внѣшняго авторитета, ни отъ мотивовъ кажущейся выгоды и мнимаго удовольствія. Истинная же выгода и подлинное удовольствіе или удовлетвореніе получается отъ слѣдованія *самому добру*, познаваемому свободной дѣятельностью ума, при чемъ склонность людей ко злу вмѣсто добра объясняется лишь незнаніемъ и умственными ошибками»—такъ резюмируетъ В. С. Соловьевъ сущность ученія Сократа, усвоенную Платономъ. *Познаніе блага* есть высшая цѣль человѣческой дѣятельности, и та человѣческая жизнь, которая къ ней не направлена, есть недостойная, рабская, дурная. Пробудить въ человѣкѣ сознаніе этой высшей цѣли, этого высшаго признанія къ самоцѣнному добру, вызвать въ немъ ту свободную дѣятельность ума, посредствомъ которой оно познается,—такова была жизненная задача Сократа.

«Самое добро» ни отъ чего внѣшняго не зависитъ, а потому ему нельзя учить внѣшнимъ образомъ, какъ за это берутся софисты: къ нему можно лишь направить человѣческую дѣятельность—поскольку добро человѣка есть добро его души. А чтобы заставить человѣка искать такого добра, надо начать съ того, чтобы вселить въ него ду-

ховную жажду, показавъ ему всю ложь и несостоятельность его мнимыхъ правилъ и убѣжденій и тѣхъ цѣлей, къ которымъ онъ стремится. Если склонность ко злу объясняется незнаніемъ добра, то необходимо прежде всего обличить это незнаніе или мнимое знаніе, ибо человѣкъ тогда начнетъ стремиться къ истинѣ, когда пойметъ, что онъ во лжи.

Этимъ опредѣлялась проповѣдь Сократа, его многолѣтнее служеніе, столь великое по своему значенію въ духовной исторіи человѣчества. Воспитательное дѣйствіе Сократа и притягательная сила его личности проявляется въ самомъ разнообразіи умовъ, которые оплодотворились въ его общеніи: Антисоенъ, Аристиппъ, Ксенофонтъ, Платонъ, Алкивіадъ, Критій, чтобы не называть другихъ, преданныхъ ему восторженныхъ почитателей,—вотъ имена, за которыми скрываются величайшія умственныя и нравственныя противоположности и которыя свидѣтельствуютъ о единственной въ своемъ родѣ духовной мощи Сократа. Тайна его обаянія заключалась въ глубинѣ и яркости его духовной жизни, въ замѣчательной гармоніи, единствѣ умственнаго и нравственнаго въ немъ. Это былъ *философъ* по существу, живое воплощеніе философіи, какъ особеннаго настроенія ума и воли, особенной искренней и чистой любви къ мудрости Эта то философія сообщалась, передавалась другимъ, заражала другихъ. Она была не подкупна и никогда не обманывалась на счетъ человѣческихъ мнѣній, каковы бы и чьи бы они ни были, и никогда не принимала ихъ за свой конечный предметъ, за идеалъ Вѣра въ этотъ идеалъ истины и добра была живою, а потому и мораль Сократа не была отвлеченною моралью; его нравственныя требованія, при всей своей высотѣ и строгости, никогда не являлись въ формѣ внѣшнихъ заповѣдей; они жили въ глубинѣ его духа, гдѣ, за голосомъ его разума, ему слышался другой вѣщій голосъ, охранявшій его отъ зла. Онъ училъ, что у человѣка нѣтъ сокровища дороже его собственной души и требовалъ, чтобы человѣкъ, прежде чѣмъ заботиться о чемъ либо внѣшнемъ, хотя бы о самой жизни своей, заботился о своей душѣ, о ея благѣ и правдѣ. И эта нравственная истина, это убѣжденіе въ безотносительной цѣнности человѣческой личности, столь краснорѣчиво выраженное въ Апологіи (29 D сл.), привлекало и увлекало не потому только, что оно впервые высказывалось въ такой глубинѣ и ясности сознанія, а потому что Сократъ умѣлъ неотразимо внушать его своимъ друзьямъ. Съ прозорливостью влюбленнаго видѣлъ онъ внутреннюю идеальную красоту и цѣнность каждой человѣческой личности, съ которой онъ вступалъ въ нравственное общеніе, и въ то же время умѣлъ дать почувствовать каждому

несоотвѣтствіе его образа жизни и душевнаго строя этой высшей природѣ, этой идеальной цѣнности, заключающейся въ человѣкѣ Въ «Федрѣ» и «Пиршествѣ» Платонъ съ геніальной художественной силой показываетъ намъ тайну могущества Сократа въ изумительномъ сочетаніи величайшей иронии съ глубокимъ нравственнымъ идеализмомъ, трезвой разсудочности съ мистической внутренней жизнью Отсюда восторженное отношеніе учениковъ къ Сократу и тѣ могущественныя нравственныя связи, которыя ихъ соединили съ нимъ.

Повидимому, однако, не всѣ ученики,—или, какъ онъ называлъ ихъ «товарищи», «друзья»—были одинаково близки къ нему Многихъ привлекала одна внѣшняя и отрицательная сторона его философіи—его діалектическое искусство—тотъ словесный ἀγών, то постоянное умственное состязаніе, въ которомъ Сократъ, какъ бы играя, постоянно и со всѣми пробовалъ свои силы. Онъ самъ говоритъ, что досужая молодежь ходитъ за нимъ и рада послушать, какъ онъ это дѣлаетъ, чтобы затѣмъ подражать ему (23 C); и онъ отлично знаетъ, что всюду, куда онъ ни пойдетъ, будетъ то же самое (37 D). Неудивительно поэтому, что иные приходили къ нему просто для того, чтобы послушать «софиста Сократа» и поучиться у него «словесному искусству».

Дѣятельность Сократа привлекла ему фанатическихъ поклонниковъ, но она же, естественно, возбудила противъ него много враговъ. Еще за четверть вѣка до осужденія Сократа, Аристофанъ выступилъ противъ него «въ мудрѣйшей изъ своихъ комедій», какъ онъ называетъ «Облака». Апологія Сократа свидѣтельствуетъ о томъ, какъ долго сохранилось впечатлѣніе этой комедіи, гдѣ философъ былъ изображенъ учителемъ нечестія и развратителемъ молодежи. Аристофанъ оказывается болѣе строгимъ, чѣмъ самые судьи Сократа: онъ зажигаетъ домъ Сократа и устами Стерпсіада призываетъ согражданъ къ крайнимъ мѣрамъ, чтобы положить конецъ величайшему и гибельному соблазну. И если въ 399 г. противъ Сократа были выставлены тѣ же обвиненія, что у Аристофана, если въ «Апологіи» онъ прежде всего считаетъ нужнымъ опровергать клевету комедіи, то приходится удивляться лишь тому, что катастрофа не наступила раньше.

Она произошла при реставраціи аѳинской демократіи и дѣло было возбуждено патріотами и ревнителями благочестія. Главный обвинитель Мелитъ, тщеславный, озлобленный неудачникъ, былъ ничтожнымъ выскочкой и Сократъ, повидимому, имѣлъ основаніе думать, что безъ помощи Ликона и Анита, Мелитъ былъ бы непзбѣжно оштрафованъ, не собравъ и пятой части голосовъ Но за нимъ стоялъ Анитъ, вождь народно-демократической партіи, человѣкъ вліятельный, уважаемый и

богатый, главный сподвижникъ Ѳразибула, горячій патріотъ, который, въ своей враждѣ противъ Сократа, руководился очевидно тѣми же консервативными побужденіями, что Аристофанъ. Какъ человѣкъ, положившій душу на реставрацію аѳинской демократіи, онъ былъ ревнителемъ ея старины, ея преданій и вѣрованій. Для него не было ничего выше Аѳинъ и боговъ аѳинскихъ, аѳинской славы и могущества Онъ вѣрилъ въ отечественныхъ боговъ, въ цензуру и полицію и, подобно многимъ охранителямъ, думалъ, что возможно управлять движеніемъ умовъ путемъ поощрительныхъ и карательныхъ мѣръ Ранѣе чѣмъ выступить обвинителемъ Сократа, онъ наградилъ Геродота· онъ былъ восторженнымъ почитателемъ великаго историка и въ началѣ своей общественной дѣятельности убѣдилъ согражданъ подарить ему 10 талантовъ за то, что въ своей исторіи онъ превознесъ Аѳины надъ всѣми городами грековъ и воздвигъ имъ великій памятникъ Понятно, что такой человѣкъ не благоволилъ къ софистамъ, учителямъ вольномыслія, подкапывающимъ отеческія преданія, законы и вѣрованія, изъ школы которыхъ выходятъ такіе люди, какъ Критій или Харикл ъ [1]) Въ вопросахъ воспитанія Анитъ былъ строгимъ консерваторомъ и считалъ, что лучшее воспитаніе есть то, которое дѣти получаютъ отъ отцовъ, учась у нихъ вести домашнія и общественныя дѣла и назидаясь отъ нихъ въ любви къ отечеству и всякой иной добродѣтели. Въ глазахъ его, какъ и въ глазахъ многихъ, Сократъ былъ худшимъ изъ софистовъ уже по одному тому, что онъ былъ самымъ извѣстнымъ и популярнымъ изо всѣхъ; къ тому же онъ хотѣлъ сбить съ толка собственнаго сына Анита, находя его слишкомъ способнымъ, чтобы обучаться кожевенному дѣлу,—ремеслу Анита.

Въ основаніи обвиненія противъ Сократа лежало недоразумѣніе и непониманіе, на которое указываетъ Апологія: въ дѣйствительности Сократъ не былъ ни софистомъ, ни тѣмъ болѣе метеорософистомъ, натурофилософомъ школы Діогена Аполлонійскаго, какимъ изображаетъ его Аристофанъ. И тѣмъ не менѣе тутъ было нѣчто большее, чѣмъ простое недоразумѣніе. Осужденіе Сократа нельзя объяснять случайнымъ стеченіемъ обстоятельствъ или извинять его судебной ошибкой. Великій и неумирающій интересъ этой драмы, ея общечеловѣческое значеніе обусловливается тѣмъ, что здѣсь произошла дѣйствительная коллизія добра и зла, свѣта и тьмы. Сократъ палъ жертвою ложнаго національнализма, ложнаго патріотизма и ложнаго правовѣрія. Пусть онъ

---

[1]) Ср. это обвиненіе у Исократа XI § 5. См. Ivo Bruns, d. literarische Portrat d. Griechen 1896, стр. 193—195

не былъ софистомъ, а философомъ,—развѣ это не то же самое, развѣ это не хуже для такихъ патріотовъ, какъ Анитъ, если бы только они могли уловить различіе между философіей и софистикой? Вмѣсто суевѣрій древняго благочестія—идеалъ высшаго универсальнаго разума и универсальной, самодовлѣющей правды (Ср. Евтифрона); вмѣсто національнаго патріотическаго самомнѣнія—самопзслѣдованіе, самоиспытаніе; вмѣсто заботы о приращеніи могущества и богатства Аѳинскаго государства—забота о самомъ существѣ государства, о его нравственномъ строѣ, *о воспитаніи гражданъ въ любви къ мудрости* Пусть Сократъ не метеорософистъ, не астрономъ, какъ Анаксагоръ, пусть онъ «свелъ философію съ неба на землю» и ограничилъ ее нравственною областью, дѣлами человѣческими. Тѣмъ хуже,—онъ коснулся заповѣдной области, въ которой всего менѣе слѣдовало бы допускать умствованіе, онъ человѣческія дѣла переноситъ съ земли на небо, и въ то время, какъ демократическое правительство не признаетъ никакихъ законовъ кромѣ писанныхъ и уничтожаетъ неписанный законъ обычнаго права [1]), онъ грезитъ о какомъ-то вѣчномъ и высшемъ законѣ правды, который выше самихъ боговъ И притомъ еще онъ ссылается на свое божественное посланничество Софистъ или философъ, онъ виновенъ въ нечестіи—онъ вводитъ новыя божества и онъ развращаетъ молодежь, эмансипируя ее отъ традиціонныхъ убѣжденій и мнѣній, требуя отъ нея свободнаго изслѣдованія всего принятаго на вѣру, возбуждая въ ней духъ критики и, наконецъ, вселяя въ нее иные нравственные идеалы, которые онъ признаетъ высшими вѣковѣчныхъ отечественныхъ идеаловъ. И пусть онъ никогда не выходилъ изъ родного города и вѣрно ему служилъ: его идеалъ внѣ Аѳинъ, выше Аѳинъ.

Защитительная рѣчь Сократа разсѣяла недоразумѣнія въ нѣкоторыхъ, но въ результатѣ она увеличила число голосовъ обвиненія. Голосъ Анита, голосъ фарисейскаго національнаго и православія переспилъ голосъ свидѣтеля истины. Тутъ было недоразумѣніе и непониманіе, но и нѣчто большее, чѣмъ недоразумѣніе и непониманіе; тутъ была и вражда, ожесточеніе противъ высшей правды, о которой свидѣтельствовалъ Сократъ, или, какъ выражается В. С. Соловьевъ,—«глубина зла, какую нельзя было объяснить однимъ незнаніемъ и непониманіемъ [2])

---

[1]) Ср. Eduard Meyer, Gesch. d Alterthums, V (1902) § 848.

[2]) Какъ долго держалось въ нѣкоторыхъ кругахъ озлобленіе противъ Сократа, видно изъ того, что болѣе чѣмъ черезъ полвѣка послѣ его смерти, Эсхинъ, желая уязвить своего противника Демосѳена, сравниваетъ его съ „софистомъ Сократомъ“ (противъ Тимарха, § 173).

II.

Что такое Апологія Сократа и какое значеніе имѣетъ она въ качествѣ историческаго свидѣтельства о жизни и дѣятельности Сократа, о его процессѣ, о его защитѣ передъ судьями? Вотъ вопросъ, который до сихъ поръ обсуждается критиками съ различныхъ точекъ зрѣнія

Апологія не есть стенографическій протоколъ судебнаго засѣданія, и она не есть точная запись защитительной рѣчи Сократа. Это не фотографія, а художественный портретъ, изображеніе, въ которомъ дѣйствительныя воспоминанія о томъ, что было сказано учителемъ, соединяются съ тѣмъ, что его незабвенный образъ продолжаетъ говорить Платону въ отвѣтъ на обвиненія, выставленныя противниками, старыми и новыми, начиная съ Аристофана, который вывелъ Сократа въ своихъ Облакахъ, когда Платону было всего четыре года (424 г.), и кончая тѣми софистами, которые, какъ Поликратъ, писали противъ него обвинительныя рѣчи черезъ нѣсколько лѣтъ послѣ его смерти

Отказываясь обдумывать свою Апологію, Сократъ, по словамъ Ксенофонта, отвѣчалъ, что онъ наилучшимъ образомъ позаботился о ней всею своей праведной жизнью. Произведеніе Платона есть творческое изображеніе именно такой идеальной апологіи, которая является плодомъ, вѣнцомъ всей жизни Сократа

Отсюда ея неотразимое впечатлѣніе· кажется, что Сократъ не могъ говорить иначе, что онъ долженъ былъ говорить именно такъ, какъ онъ говоритъ у Платона. Отсюда объясняется то, что въ Апологіи видѣли чуть ли не подлинный текстъ Сократовой рѣчи—иллюзія, которая показываетъ всю силу художника, увѣковѣчившаго просвѣтленный образъ Сократа. Въ нашъ вѣкъ филологической критики эта иллюзія была поколеблена, причемъ, какъ это обыкновенно бываетъ, иные изслѣдователи ударились въ крайность· убѣдившись, что геніальное изображеніе Платона не воспроизводитъ дѣйствительность съ фотографической точностью, они стали отрицать самое сходство и признали Апологію Платона за «чистую фикцію», лишенную историческаго характера. На самомъ дѣлѣ слѣдовало ограничиться правильнымъ наблюденіемъ того, что Апологія не есть простой судебный отчетъ. Укажемъ нѣкоторыя основанія въ пользу такого взгляда. Первое обвиненіе противъ Сократа состояло въ томъ, что онъ вводитъ *религозныя новшества* (таковъ дѣйствительный смыслъ словъ καινὰ δαιμονια [1]) и что онъ не чтитъ боговъ, признанныхъ государствомъ.

[1]) δαιμόνιον въ смыслѣ демонъ только въ Н. Зав.

Въ Апологіи, приписываемой Ксенофонту, Сократъ начинаетъ съ отвѣта на это обвиненіе, указывая на то, что онъ всегда публично исполнялъ свои религіозныя обязанности, участвуя въ установленномъ культѣ, и что онъ не признавалъ никакихъ новыхъ боговъ помимо Зевса, Геры и тѣхъ, которые чтимы вмѣстѣ съ ними. У Платона онъ не говоритъ объ этомъ ни слова, а защищается противъ обвиненія въ безбожіи, которое было выставлено противъ него не на судѣ, а въ театрѣ и литературѣ Что Сократъ въ своей рѣчи могъ имѣть въ виду и такія обвиненія своихъ многочисленныхъ враговъ,—это вполнѣ возможно и въ томъ случаѣ, если онъ не обдумывалъ заранѣе своей рѣчи; но чтобы онъ имѣлъ въ виду однихъ литературныхъ противниковъ, не отвѣчая на самое обвиненіе—это мало вѣроятно и помимо свидѣтельства Ксенофонта. Есть и другія формальныя основанія, заставляющія насъ видѣть въ произведеніи Платона нѣчто иное, чѣмъ простой судебный отчетъ· во-первыхъ бесѣда съ Мелитомъ, этотъ маленькій «сократическій діалогъ», чисто литературнаго характера, который едва ли могъ имѣть мѣсто въ дѣйствительности и въ которомъ вдобавокъ Сократъ выступаетъ съ чисто софистической аргументаціей, а Мелитъ обращается въ послушнаго собесѣдника, безпомощно дающаго ему реплику. Во-вторыхъ пространное заключительное слово Сократа, съ философскими разсужденіями о жизни и смерти· это слово, влагаемое въ уста Сократа по постановленіи смертнаго приговора, также едва ли могло быть сказано и услышано, такъ какъ судоговоренье кончилось и притомъ среди настроенія, крайне враждебнаго Сократу. Въ-третьихъ, обращаетъ на себя вниманіе отсутствіе свидѣтельскихъ показаній, которыя всегда приводятся въ дошедшихъ до насъ судебныхъ рѣчахъ аттическихъ ораторовъ и которыя несомнѣнно должны были приводиться и здѣсь: Ксенофонтъ о нихъ упоминаетъ, и самъ Платонъ ихъ предполагаетъ [1]).

Такимъ образомъ мы стали бы напрасно искать въ Апологіи Платона дословной передачи Сократовой рѣчи. Но даетъ ли это намъ право признавать ее «чистой фикціей»? Прежде чѣмъ это сдѣлать мы должны во всякомъ случаѣ отвѣтить на вопросъ, что собственно могло заставить Платона уклоняться отъ истины, или сочинять другую рѣчь, отличную отъ той, какую Сократъ дѣйствительно произнесъ въ его присутствіи передъ аѳинскими судьями? Въ другихъ діалогахъ онъ влагаетъ

---

[1]) Xen. Apol. 22 συναγορεύοντες φίλοι ср. Платона 21 сл. ссылка на брата Херефонта и перечисленіе возможныхъ свидѣтелей 33 D и слѣд. Возможно, что такимъ перечисленіемъ Платонъ замѣняетъ самыя показанія.

въ уста Сократа свое собственное ученіе. Но здѣсь мы этого не видимъ, хотя въ отдѣльныхъ мѣстахъ апологіи и можно найти указаніе на подлинное ученіе историческаго Сократа, точнѣе, на основные жизненные принципы этого ученія. Совершенный отказъ отъ натурфилософіи; требованіе самопознанія и самоиспытанія, самоуглубленія, философскій скепсисъ, обличающій несовершенство всякаго человѣческаго знанія и вмѣстѣ отправляющійся отъ идеала совершеннаго, божественнаго разума; вѣра въ такой разумъ и связанный съ этой вѣрой глубокій нравственный идеализмъ, признаніе промысла и признаніе безотносительной нравственной цѣнности человѣческой личности,—*души* человѣческой, наконецъ самый интеллектуализмъ Сократа, его ученіе о томъ, что доброе есть вмѣстѣ хорошее и полезное—всѣ эти черты нашли въ Апологіи яркое, отчетливое выраженіе. И вмѣстѣ мы не находимъ нигдѣ ни малѣйшаго намека на специально Платоновскія мысли или ученія Въ отличіе отъ другихъ сократическихъ діалоговъ, мы не находимъ здѣсь никакого отвлеченнаго разсужденія, никакого отвлеченнаго вопроса вообще.

Весь интересъ сосредоточивается вокругъ личности Сократа, которая изображается во весь ростъ, въ сознаніи своего религіознаго служенія, въ своемъ отношеніи къ богамъ и къ людямъ, къ государству, къ общественной дѣятельности, къ философіи и софистикѣ, къ друзьямъ, къ молодежи, къ ближнимъ вообще. Въ отдѣльныхъ мѣстахъ Апологіи можно искать отголоски *настроенія* Платона, напр., въ разсужденіи о ничтожествѣ благъ человѣческой жизни: но это только набѣжавшая тѣнь, которая еще ярче заставляетъ выступать духовную ясность, безмятежно свѣтлое настроеніе самого Сократа; то же слѣдуетъ сказать о томъ сдержанномъ пафосѣ, о томъ торжественно-религіозномъ настроеніи, которое сквозитъ въ рѣчи Сократа. Быть можетъ и тутъ Платонъ усилилъ краски, какъ художникъ, который достигаетъ высшей идеальной правды не тамъ, гдѣ онъ гонится за внѣшнимъ сходствомъ, а тамъ, гдѣ онъ, слѣдуя своему вдохновенію, освѣщаетъ и выдвигаетъ то, что составляетъ самую жизненную суть воспроизводимаго имъ образа. И въ сдержанномъ пафосѣ Апологіи, въ томъ сознаніи высшаго достоинства и высшаго призванія, въ которомъ говоритъ Сократъ, какая спокойная, величавая простота, какое полное отсутствіе того кичливаго самовосхваленія, которое мы находимъ въ Апологіи Ксенофонта!

Такимъ образомъ, если Апологія Платона представляетъ собою отступленія отъ дѣйствительности, то это, во всякомъ случаѣ, не въ какомъ либо догматическомъ или теоретическомъ интересѣ. Остается предположить, что они вызваны литературными, художественными требованіями

или апологетическою цѣлью. Но художественно-литературныя требованія заключаются въ наибольшей яркости и правдивости изображенія— цѣль, которая всего менѣе достигалась бы изображеніемъ чисто фиктивнымъ, представляющимъ простое искаженіе дѣйствительности. Такое искаженіе было бы безцѣльнымъ и недопустимымъ и съ точки зрѣнія апологетической, а слѣдовательно мы не видимъ основанія его допускать. Апологія Платона, дающая намъ законченную характеристику Сократа въ рамкахъ его судебной рѣчи, представляетъ собою не искаженіе дѣйствительности, но и не вполнѣ реальное ея воспроизведеніе, а идеальное художественное изображеніе. Это «стилизированная истина», stilisirte Wahrheit, какъ выражается Гомперцъ; и, конечно, никакой анализъ не поможетъ намъ различить, что́ въ Апологіи было дѣйствительно сказано самимъ Сократомъ, и что́ было только внушено имъ его геніальному ученику Платонъ воспроизводитъ эту рѣчь, опуская то, что представляется ему менѣе существеннымъ, выдвигая, обобщая типическое. Онъ обобщаетъ какъ художникъ, онъ обобщаетъ и какъ апологетъ, ибо та апологія, которую онъ даетъ, заключаетъ въ себѣ отвѣтъ не однимъ случайнымъ обвинителямъ, каковы были Анитъ, Мелитъ и Ликонъ, а всему аѳинскому обществу, которое стоитъ за ними, отвѣтъ на всѣ обвиненія, недоразумѣнія, клеветы, какимъ подвергался учитель въ теченіе болѣе четверти вѣка Точнѣе, въ Апологіи Платона отвѣтъ Сократа его случайнымъ обвинителямъ получаетъ общее значеніе Это правда о Сократѣ, правда, которою проникнутъ Платонъ и которую онъ хочетъ высказать не иначе, какъ устами самого Сократа. «И теперь я не раскаиваюсь въ томъ, что я защищался такимъ образомъ и скорѣе предпочитаю умереть послѣ такой защиты, нежели остаться живымъ, защищавшись иначе» (38 E). Эти слова, которыя Платонъ заставляетъ сказать Сократа, равносильны клятвенному подтвержденію вѣрной передачи «Апологіи Сократа»,—засвидѣтельствованію того, что въ ней нѣтъ лжи или прямого искаженія дѣйствительности.

III.

«Сократическая борьба», борьба за Сократа и противъ Сократа не кончилась съ его смертью, а продолжалась съ новою силой. «Апологія» Платона была далеко не единственной въ своемъ родѣ Несмотря на все непониманіе, которому онъ подвергался, Сократъ пользовался не только самымъ восторженнымъ поклоненіемъ своихъ друзей, но и самою громкою извѣстностью и популярностью· это доказываетъ аттическая комедія, которая дѣлаетъ его однимъ изъ излюбленныхъ своихъ героевъ—

кромѣ Аристофана, Телеклидъ, Евполисъ, Амейпсій, Каллій выводятъ его на сцену; это доказываетъ свидѣтельство дельфійскаго оракула въ отвѣтъ на вопросъ Херефонта [1]), это доказываетъ наконецъ и самый процессъ Сократа. Еще при жизни Сократа среди его друзей и сторонниковъ, въ противовѣсъ комикамъ, выводившимъ его на сцену, развивается новая литературная форма,—такъ называемый *сократическій діалогъ*, въ которомъ Сократъ выводится въ качествѣ главнаго дѣйствующаго лица философскаго разговора. Что Платонъ писалъ такіе діалоги еще при жизни учителя, это признается многими, и это всего убѣдительнѣе показываетъ В. С. Соловьевъ въ блестящемъ разсужденіи въ концѣ I тома. По всей вѣроятности такіе λόγοι σωκρατικοί писалъ не одинъ Платонъ. Когда Сократъ умеръ, во всякомъ случаѣ къ нему присоединились многіе, и апологія Сократа повидимому послужила темой для *многихъ* произведеній этой сократической литературы: по крайней мѣрѣ Ксенофонтъ говоритъ намъ, что *многіе* уже до него писали на эту тему. Быть можетъ онъ имѣлъ въ виду апологію Платона, хотя это и спорно, какъ мы увидимъ далѣе; быть можетъ—рѣчь Лисія, написанную въ отвѣтъ на обвинительную рѣчь противъ Сократа,—риторическое упражненіе, составленное софистомъ Поликратомъ около 393 г. [2]). Кто были остальные изъ «многихъ», намъ неизвѣстно, и мы лишены возможности сравнить ихъ произведенія съ Апологіей Платона, что разумѣется помогло бы намъ глубже понять и оцѣнить ея особенности, ея мѣсто среди другихъ памятниковъ «сократической» литературы. Единственное уцѣлѣвшее произведеніе, которое мы можемъ съ нею сопоставить есть небольшое, наивное сочиненіе Ксенофонта, переводъ котораго мы предлагаемъ читателю [3]) Судьба его была довольно плачевна, поскольку

---

[1]) Текстъ оракула приводится различно, при чемъ простѣйшую редакцію даетъ Платонъ. На вопросъ Херефонта, есть ли кто нибудь мудрѣе Сократа „пиѳія отвѣчала, что никого мудрѣе нѣтъ". У Діогена Лаэрція—„всѣхъ мужей Сократъ мудрѣйшій", (II,5,18); у схоліаста—„мудръ Софоклъ, мудрѣе Еврипидъ, всѣхъ мужей Сократъ мудрѣйшій"; у Ксенофонта—очевидная амплификація—„Аполлонъ отвѣчалъ, что нѣтъ никого ни благороднѣе, ни праведнѣе, ни мудрѣе".

[2]) Содержаніе рѣчи Поликрата сохранилось у Ксенофонта Memor. 1,2,9—61; онъ влагаетъ ее въ уста Анита и обвиняетъ его въ томъ, что онъ приводитъ своихъ учениковъ къ осужденію существующаго порядка (напр., избранія посредствомъ жребія); онъ учитъ ихъ праздности, онъ пользуется толкованіемъ поэтовъ, чтобы распространять революціонныя анти-національныя воззрѣнія,—недаромъ изъ среды его учениковъ вышли такіе люди какъ Алкивіадъ и Критій. Что касается до рѣчи Лисія, то, какъ предполагаютъ иные, напр., Герке, ею въ значительной мѣрѣ воспользовался Ливаній въ своей Апологіи (IV в. по Р. Х.).

[3]) См. Творенія Платона 2-ой т. приложенія.

оцѣнка его почти всегда бывала обратно пропорціональной оцѣнкѣ геніальнаго произведенія Платона, съ которымъ оно, очевидно, не выдерживаетъ сравненія ни въ какомъ отношеніи. Въ наши дни однако, когда «сверхъ-критика» поколебала авторитетъ показаній Платона, оцѣнка маленькой апологіи Ксенофонта значительно повысилась: нашлись даже цѣнители, которые, отвергнувъ историческую цѣнность большой Апологіи, признали маленькую за подлинное историческое свидѣтельство о рѣчи Сократа, чѣмъ показали мѣру своего критическаго чутья [1]).

Другіе, наоборотъ, и притомъ столь авторитетные судьи, какъ Целлеръ или Виламовицъ Меллендорфъ [2]), считаютъ Ксенофонтову «апологію» безусловно неподлинной и не имѣющей никакой цѣны. Повидимому однако и то, и другое мнѣніе—крайности. апологія Ксенофонта несомнѣнно уступаетъ апологіи Платона во всѣхъ отношеніяхъ и тѣмъ не менѣе она является и подлинной и цѣнной, поскольку она сохраняетъ отдѣльныя историческія черты, опущенныя этой послѣдней и даетъ намъ важныя указанія для ея оцѣнки и пониманія.

Подлинность Ксенофонтовой Апологіи доказывается прежде всего тщательнымъ анализомъ ея языка: это несомнѣнный подлинный языкъ Ксенофонта, съ его излюбленными выраженіями, его особенными отступленіями отъ чисто-аттической рѣчи, которыя еще въ древности объяснялись странствованіями и лагерной жизнью автора [3]). Подлинность этой апологіи доказывается и тѣмъ неподражаемымъ простодушіемъ, тѣмъ особеннымъ специфическимъ пониманіемъ, или, лучше сказать, непониманіемъ Сократа, который отличаетъ автора «Воспоминаній»: тѣ частныя различія или противорѣчія, какія отмѣчались между Ксенофонтовой Апологіей и Воспоминаніями [4]), отходятъ на задній планъ и

---

[1]) Ср. Wetzel, Die Apologie d. Xenophon въ Neue Jahrbucher f. d. Klass. Alterthum 1900, 389.

[2]) Zeller, Philos. d. 9 r. II. 195; v. Wilamowitz Moellendorff Hermes XXXII. 1897 стр. 99 сл.

[3]) Ср. O. Immisch въ Neue Jahrbucher f. d. Kl. Alterthum 1900 s. 415: ware die Apologie ohne Verfassernamen da, man konnte auf Grund der sprachlichen Kennzeichen kaum anders als sie eben dem Schriftsteller zuweisen dessen Namen sie jetzt in der Ueberlieferung tragt. Und die Kennzeichen sind so zufalliger, so unaufdringlicher Art, dass eine bewusste Nachahmung.. so gut wie ganz ausgeschlossen ist.

[4]) Главнѣйшія изъ этихъ различій между Апологіей и Меморабиліями сводятся къ слѣдующему: въ первой Сократъ не защищается отъ обвиненій въ атеизмѣ и метеорософистикѣ и признаетъ, что воспитаніе (παιδεία) есть его призваніе (20); въ Меморабиліяхъ Ксенофонтъ считаетъ нужнымъ оправдывать его отъ обвиненія въ метеорософистикѣ и безбожіи, яко бы выставленномупротивъ него (1,2, 64... ὡς ἐν τῇ γραφῇ ἐγέγραπτο (вѣроятно подъ вліяніемъ

объясняются простымъ различіемъ источниковъ и литературныхъ вліяній, когда мы видимъ, какимъ образомъ авторъ этой Апологіи настаиваетъ на строгости благочестія Сократа и самую смерть его объясняетъ утилитарными соображеніями

При написаніи своей апологіи Ксенофонтъ руководился какъ свидѣтельствомъ Гермогена, такъ и показаніями другихъ предшественниковъ [1]) Произведенія этихъ послѣднихъ, судя по Ксенофонту, не были свободны отъ той литературной ошибки, въ какую впадаетъ онъ самъ, влагая похвальное слово Сократу въ уста самого Сократа По этому поводу даже Ксенофонтъ выражаетъ нѣкоторое недоумѣніе· во всѣхъ апологіяхъ Сократъ самъ себя хвалитъ, и если всѣ такъ пишутъ, значитъ такъ оно и было, но только зачѣмъ же онъ такъ неразумно себя хвалилъ? Вѣдь этимъ онъ, очевидно, могъ лишь возстановить противъ себя своихъ судей.

Поведеніе Сократа представлялось загадочнымъ для многихъ изъ его друзей: онъ какъ бы самъ вызывалъ свой смертный приговоръ; противники его не ожидали даже, что онъ явится на судъ· они полагали, вѣроятно, что онъ покинетъ Аѳины, подобно Анаксагору или Протагору, какъ это можно заключить изъ словъ Анита (Plat. Apol. 29 C) Какъ же объяснить его вызывающее поведеніе на судѣ, въ особенности послѣ того, какъ онъ былъ признанъ виновнымъ и когда ему предоставлено было высказаться по поводу назначенія ему наказанія? Судя по словамъ Ксенофонта, будто никто изъ его предшественниковъ этого не объясняетъ, можно было бы подумать, что Апологія Платона ему неизвѣстна. Какъ бы то ни было, сомнѣнія его разрѣшилъ Гермогенъ, отъ котораго онъ узналъ, что Сократъ заранѣе почелъ за лучшее умереть въ полномъ обладаніи своихъ душевныхъ и тѣлесныхъ силъ, дабы избѣжать немощей и недуговъ старости· «велерѣчіе» Сократа, возбудившее противъ него судей, соотвѣтствовало его намѣренію И вотъ, воспользовавшись этимъ соображеніемъ, Ксенофонтъ заставляетъ Сократа говорить себѣ самому похвальное слово, «сильно восхищаясь собою» (ἰσχυρῶς ἀγάμενος ἐμαυτόν) и не брезгая плохою реторикой (напр., 18... τὸ δὲ τοὺς ἄλλους μὲν τὰς εὐπαθείας ἐκ τῆς ἀγορᾶς πολυτελεῖς πορίζεσθαι, ἐμὲ δὲ ἐκ τῆς ψυχῆς ἄνευ δαπάνης ἡδίους

памфлета Поликрата, а можетъ быть и Апологіи Платона. Далѣе въ Меморабиліяхъ же онъ настаиваетъ, подобно Платону, что Сократъ не признавалъ за собою учительства.

[1]) Помимо возможнаго литературнаго вліянія, на которое указываетъ сличеніе съ Платоновой апологіей (см ниже), укажемъ на Apol. 28 и 29, гдѣ λέγεται можетъ быть указываетъ на источникъ, отличный отъ Гермодора.

ἐκείνων μηχανᾶσθαι). Какимъ образомъ нашлись критики, признавшіе эту апологію достовѣрнымъ свидѣтельствомъ о дѣйствительной рѣчи Сократа,—понять трудно, тѣмъ болѣе, что самъ Ксенофонтъ не оставляетъ читателя въ сомнѣніи и со свойственной ему наивностью ставить точку надъ і. Передавши по своему рѣчь Сократа, онъ торопится замѣтить: «очевидно и самимъ Сократомъ и друзьями, говорившими въ его защиту, было сказано больше этого, *но я не старался разсказать все, что было на судѣ, и мнѣ было достаточно показать, что Сократъ болѣе всего дорожилъ тѣмъ, чтобы не быть нечестивымъ по отношенію къ богамъ и не явиться не справедливымъ къ людямъ*, а чтобы ему не умирать, объ этомъ онъ не считалъ нужнымъ упрашивать, полагая, что ему самое время умереть» [1]). Такимъ образомъ Ксенофонтъ указываетъ цѣль своего произведенія—поговорить о благочестіи, праведности и мудрости Сократа: «не могу не вспомнить объ этомъ мужѣ, а, вспоминая, не могу не хвалить». При этомъ благочестивый и суевѣрный Ксенофонтъ старается особенно подчеркнуть совершенное православіе Сократа: онъ можетъ умереть спокойно и сохранить о себѣ столь же высокое мнѣніе какъ и до осужденія, потому что оказалось, что никакихъ новыхъ боговъ, кромѣ Зевса, Геры и сущихъ съ ними, онъ не почиталъ. За свое благочестіе онъ и удостоился отъ боговъ особаго пророческаго дара и свидѣтельства дельфійскаго бога.

Апологія Ксенофонта имѣетъ многихъ литературныхъ предшественниковъ и передаетъ свѣдѣнія, полученныя изъ вторыхъ рукъ, такъ какъ самъ Ксенофонтъ, въ отличіе отъ Платона, на судоговореніи не присутствовалъ. Его апологія написана сравнительно поздно—въ ней говорится, что Анитъ и послѣ смерти пользуется худой славою, а между тѣмъ еще въ началѣ 387 г Анитъ занималъ правительственную должность [2]). И тѣмъ не менѣе, несмотря на все это, на свой риторическій характеръ, эта апологія, какъ сказано, сохраняетъ нѣкоторыя историческія черты, опущенныя Платономъ. Мы отмѣтили уже, что онъ упоминаетъ о свидѣтеляхъ защиты (συναγορεύοντες φίλοι), что онъ указываетъ отвѣтъ Сократа на обвиненіе въ религіозныхъ повѣствахъ· *Платонъ опускаетъ этотъ отвѣтъ, противополагая обвиненію энергичную контръ-атаку въ Евтифронѣ*; воспроизводить ее въ Апологіи было бы неумѣстнымъ во всѣхъ отношеніяхъ и представлялось бы погрѣшностью противъ исторической и художественной правды. Съ дру-

[1]) Ср. Апологію Платона 32 D.

[2]) Онъ былъ σιτοφύλαξ см. Lys. 22,8 и Wilamowitz, Aristoteles und Athen, II, 374 сл.; вскорѣ послѣ этого онъ повидимому умеръ.

гой стороны, было бы напрасным распространяться о праворѣчіи Сократа, какъ это дѣлаетъ Ксенофонтъ. Объ отношеніи сократовой философіи къ древнему благочестію Платонъ предпочиталъ поговорить особо, а здѣсь, въ Апологіи, ему подлежало выяснить высшій обще-религіозный характеръ служенія Сократа.

Это становится особенно яснымъ при сличеніи обѣихъ апологій въ ихъ ссылкахъ на дельфійскій оракулъ. У Ксенофонта Сократъ просто ссылается на него какъ на засвидѣтельствованіе свыше въ отвѣтъ на обвиненіе въ нечестіи и развращеніи юношества, и это повидимому— правильное историческое воспоминаніе. Затѣмъ слѣдуетъ риторика приведя оракулъ, Сократъ приглашаетъ судей убѣдиться въ его истинности и подъ этимъ предлогомъ вдается въ напыщенное прославленіе собственныхъ добродѣтелей. У Платона, понятно, подобнаго безвкусія мы не находимъ, но самая ссылка на оракулъ получаетъ у него совершенно особый смыслъ Онъ пользуется ею чрезвычайно искусно, чтобы показать религіозное значеніе дѣятельности учителя, и вмѣстѣ онъ какъ бы стремится снять съ него всякій упрекъ въ «неразумномъ велерѣчіи» [1]), которое Ксенофонтъ, напротивъ того, доводитъ до нелѣпости. У Платона Сократъ толкуетъ оракулъ въ томъ смыслѣ, что богъ признаетъ его мудрѣйшимъ изъ людей, дабы показать все ничтожество человѣческой мудрости передъ мудростью божественной, такъ какъ онъ одинъ признаетъ про себя, что онъ ничего не знаетъ· «на самомъ дѣлѣ мудрымъ-то оказывается богъ, и этимъ изреченіемъ онъ хочетъ показать, что человѣческая мудрость стоитъ немногаго, или вовсе ничего не стоитъ». Вслѣдствіе этого и обличеніе мнимаго знанія и мнимой мудрости представляется служеніемъ богу и проповѣдью мудрости божественной Но этого мало: Сократъ говоритъ, что оракулъ послужилъ *началомъ* его философской дѣятельности: его обличительный допросъ, обращенный въ ближнимъ и въ особенности къ тѣмъ, кто почитались въ чемъ либо мудрыми и свѣдующими, вызванъ будто бы однимъ стремленіемъ провѣрить и подтвердить истину словъ оракула. Такой пріемъ чрезвычайно искусенъ, показывая и объясняя въ доступномъ для всѣхъ образѣ ту внутреннюю связь, какая существовала въ дѣйствительности между положительнымъ содержаніемъ, идеальною сутью философіи Сократа и отрицательной формой, въ которой она являлась. И тѣмъ не менѣе, это все-таки лишь пріемъ, литературный или риторическій, ибо не подлежитъ сомнѣнію, что какъ оракулъ, на который ссылается Со-

---

[1]) 20 E... *μὴ θορυβήσετε, μηδ' ἐὰν δόξω τι ὑμῖν μέγα λέγειν* и т. д. Ср. 34 Д, 37 А.

кратъ, такъ и самый вопросъ Херефонта, его восторженнаго почитателя, уже *предполагаютъ* не только начало философской дѣятельности Сократа, но и его извѣстность. И чѣмъ искуснѣе такой пріемъ, тѣмъ болѣе вѣроятія приписывать его самому Платону [1]). Повидимому философъ, ссылаясь на оракулъ, указывалъ на него, какъ на высшее свидѣтельство своего религіознаго служенія, какъ на внѣшнее подтвержденіе своего внутренняго оракула; онъ говорилъ передъ судьями о своей миссіи, своемъ посланничествѣ, какъ это показываетъ Платонъ (29—31) и это то и показалось судьямъ тою «хулою», за которую онъ былъ признанъ виновнымъ смерти.

И такимъ образомъ изъ этого сопоставленія обѣихъ апологій оказывается, что Платонъ ближе къ истинѣ, даже тамъ, гдѣ онъ, повидимому, отъ нея отклоняется. Пусть у Ксенофонта случайно сохранился первоначальный, болѣе простой смыслъ ссылки на дельфійскаго бога; онъ искажаетъ его тѣмъ, что́ онъ влагаетъ въ уста Сократа сейчасъ же вслѣдъ за нею. Пусть Платонъ, напротивъ того, даетъ нѣсколько искусственное толкованіе оракула,—онъ тѣмъ глубже и вѣрнѣе раскрываетъ религіозный смыслъ сократовой мудрости. Ксенофонтъ стремится показать, что Сократъ всего болѣе стремился быть благочестивымъ и не дѣлать несправедливости, а смерть вмѣнялъ ни во что (22); у Платона самъ Сократъ показываетъ это на дѣлѣ (32 D.). Ксенофонтъ стремится оправдать «велерѣчіе» Сократа, которое самому ему казалось неразумнымъ желаніемъ Сократа вызвать смертный приговоръ, что могло бы служить оправданіемъ судьямъ скорѣе, чѣмъ осужденному. У Платона Сократъ говоритъ въ мужественномъ сознаніи своего высшаго достоинства, какъ носитель высшей правды и вмѣстѣ съ вѣрою и смиреніемъ передъ тѣмъ Богомъ, которому онъ служитъ. Онъ не боится смерти и не сдѣлаетъ ни одного шага, чтобы избѣгнуть ее, но онъ ее и не ищетъ; онъ не только отказывается назначить себѣ наказаніе, какъ свидѣтельствуетъ Ксенофонтъ, но требуетъ себѣ содержанія въ Пританеѣ; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и не отказывается уплатить денежной пени и не мѣшаетъ друзьямъ платить за

[1]) Съ точки зрѣнія судебнаго краснорѣчія чрезвычайно удачна сама форма ссылки на Херефонта—„приверженца моего, да и большинства изъ васъ, который раздѣлялъ съ вами изгнаніе и возвратился вмѣстѣ съ вами“ (очевидно по сверженіи 30 тирановъ): Сократъ обращается къ представителямъ господствующей партіи, вожакомъ которой былъ Анитъ и которая косо смотрѣла на Сократа за его сношенія съ нѣкоторыми изъ олигарховъ. Это нужно имѣть въ виду и при разсказѣ Сократа о его одинаковой стойкости передъ демократическимъ и олигархическимъ деспотизмомъ (32).

него. Чтобы показать отношеніе Сократа къ ожидающей его смерти, Ксенофонтъ передаетъ его бесѣды съ друзьями до, и послѣ процесса; Платонъ, въ противность вѣроятію, заставляетъ Сократа высказывать философскія размышленія о смерти въ самой рѣчи, въ обращеніи къ судьямъ [1]). Но насколько плоски и тривіальны мысли, высказываемыя Сократомъ Гермогену, настолько размышленія Платоновскаго Сократа представляются возвышенными, проникнутыми глубокою вѣрою въ безотносительную цѣнность нравственнаго добра и правды и вмѣстѣ подлинными по существу напр. 29 A и B, или 41 C. D.

IV.

Апологія Платона представляется настолько проникнутой объективнымъ интересомъ—правдивой и вмѣстѣ философски осмысленной характеристикой Сократа въ защитѣ его передъ судомъ аѳинскимъ, что вопросъ о времени ея написанія для исторіи внутренняго развитія философіи самого Платона представляется второстепеннымъ и вмѣстѣ— трудно разрѣшимымъ. Отсутствіе признаковъ спеціально-Платоновскихъ ученій здѣсь ничего не доказываетъ. Повидимому, однако, Апологія едва ли была написана немедленно или вскорѣ послѣ катастрофы, иначе субъективное настроеніе Платона какимъ либо образомъ прорвалось бы въ ней, какъ оно прорывается въ Горгіи, гдѣ чувствуется неостывшее, потрясающее впечатлѣніе пережитой драмы. Апологія слишкомъ выдержана въ своей ясности и величавомъ спокойствіи Затѣмъ умолчаніе относительно отвѣта на первое обвиненіе—въ нечестіи—заставляетъ предполагать написаніе Евтифрона.

Нѣкоторые критики идутъ еще далѣе, доказывая, что если Апологія Платона оказала вліяніе на автора Меморабилій, то она была еще *неизвѣстна* ему при написаніи его Апологіи, которая, какъ мы видѣли, не могла быть написана до 387—6 года, когда Анитъ былъ еще живъ, а слѣд даже не ранѣе конца 80 годовъ. Дѣйствительно, сужденіе Ксенофонта относительно предшествовавшихъ апологій плохо подходитъ къ произведенію Платона, который гораздо глубже и вѣрнѣе объясняетъ отношеніе Сократа къ своей смерти и несравненно лучше оправдываетъ его отъ обвиненія въ «велерѣчіи». Тѣмъ не менѣе, между обѣими апологіями есть совпаденія въ деталяхъ, которыя трудно признать случайными. Оставляемъ въ сторонѣ трехъ-частное дѣленіе обѣихъ апологій, ссылку на оракула, на демоническое знаменіе, на соб-

[1]) 29 и заключительная рѣчь послѣ смертнаго приговора.

ственную бѣдность—все это можно объяснять дѣйствительными воспоминаніями. Болѣе обращаютъ на себя вниманіе частности, напр., упоминаніе о невинно убіенномъ Паламедѣ (Ксен. 26, Плат. 41 В), о пророческомъ дарѣ умирающихъ (Ксен 30, Плат. 39 В сл.) или двукратное упоминаніе о шумѣ среди присяжныхъ (Ксен. 14 и 15, Плат. 20 Е и 21 А [1]). Вліяніе Ксенофонта на Платона немыслимо и недопустимо, обратное вліяніе допустимо, хотя, быть можетъ, приведенныя совпаденія и не достаточны, чтобы его доказать и могутъ быть объясняемы заимствованіями Ксенофонта изъ какой либо другой апологіи, написанной кѣмъ либо изъ свидѣтелей суда надъ Сократомъ. Впрочемъ мы не беремся взвѣшивать здѣсь вѣроятія различныхъ возможностей. Да онѣ и не имѣютъ существеннаго значенія для оцѣнки Апологіи Сократа.

Разсужденіе о Критонѣ.

Сыновнее повиновеніе отечественнымъ законамъ есть безусловная обязанность каждаго гражданина, хотя бы такое повиновеніе требовало его смерти. Испробовавъ законные пути убѣжденія, каждый долженъ подчиниться суду отечественному, хотя бы онъ и считалъ несправедливымъ его рѣшеніе, ибо неповиновеніе закону въ корнѣ подрываетъ законъ, которымъ держится отечество. И если мы не можемъ насиловать разгнѣваннаго отца, хотя бы онъ билъ насъ, или если мы не должны ослушаться воли родительской, то тѣмъ паче, передъ людьми и богами, неправедно и нечестиво неуваженіе къ закону, ослушаніе отечеству

Таковъ смыслъ этого маленькаго діалога, въ которомъ Сократъ изображается самымъ любящимъ и покорнымъ изъ сыновъ своего отече-

---

[1]) Любопытно сопоставить слѣдующіе тексты:

Ксенофонтъ.	Платонъ.
(22) ἀλλ' ἤρκεσέ μοι δηλῶσαι ὅτι Σωκράτης τὸ μεν μήτε περὶ θεοὺς ἀσεβῆσαι, μήτε περὶ ἀνθρώπους ἄδικος φανῆναι περὶ παντός ἐποιεῖτο (23) τὸ δὲ μὴ ἀποθανεῖν οὐκ ὤετο λιπαρητέον εἶναι.	(32D)... τοτε μέντοι ἐγὼ οὐ λόγῳ, ἀλλ' ἔργῳ αὖ ἐνεδειξάμην, ὅτι ἐμοὶ θανάτου μὲν μέλει, εἰ μὲν μὴ ἀγροικότερον ἦν εἰπεῖν, οὐδ' ὁτιοῦν, τοῦ δὲ μηδὲν ἄδικον μηδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι τούτου δὲ τὸ πᾶν μέλει.

ства, благодарнымъ и преданнымъ охранителемъ его законовъ, привязаннымъ къ Аѳинамъ до самой смерти болѣе всѣхъ своихъ сограждан. Здѣсь, очевидно, мы имѣемъ иного рода защиту нежели въ «Евтифронѣ» или «Горгіи». Въ первомъ Сократъ защищается отъ обвиненія въ нечестіи, обличая суевѣрное благочестіе своихъ современниковъ и противополагая ему вѣру въ начала добра и правды. Въ Горгіи онъ осуждаетъ всю государственную жизнь и дѣятельность Аѳинъ, всѣ стремленія величайшихъ изъ мужей аѳинскихъ, создателей славы и могущества родного города; онъ противополагаетъ ихъ суетнымъ усиліямъ, ихъ ложной политикѣ—свою единую спасающую истинную политику, направленную на нравственную реформу общества, ту реформу, о которой онъ говоритъ и въ Апологіи, отвѣчая на обвиненіе въ развращеніи юношества. Въ обоихъ діалогахъ Платонъ противополагаетъ обвиненію энергичную контръ-атаку, которая является особенно сильною и рѣзкою въ Горгіи, діалогѣ, по мнѣнію большинства современныхъ критиковъ, написанному подъ неостывшимъ впечатлѣніемъ казни Сократа.

«Критонъ» дышетъ другимъ настроеніемъ, исполненнымъ глубокаго мира, и защищаетъ Сократа совершенно инымъ оружіемъ. Законы отеческіе являются здѣсь предметомъ благоговѣйнаго уваженія и благодарности со стороны осужденнаго философа Передъ смертью въ темницѣ онъ свидѣтельствуетъ, что не отъ нихъ, не отъ законовъ аѳинскихъ терпитъ онъ неправду, а отъ людей. Законы его родили, вскормили, воспитали. Сократъ видитъ въ нихъ устои отечества, признаетъ за ними высшую нравственную санкцію и называетъ ихъ «братьями» тѣхъ вѣчныхъ законовъ, которые царствуютъ въ Аидѣ, въ мірѣ загробномъ Они превосходятъ законы другихъ городовъ и народовъ, и хотя философъ и хвалитъ постоянно законы Крита и Спарты, соотвѣтствующіе аристократическому строю, однакоже онъ не промѣнялъ на нихъ отечественныхъ законовъ, сохранивъ имъ вѣрность до конца и самою смертью запечатлѣвъ свое послушаніе имъ и свою преданность Аѳинамъ Такимъ образомъ мы видимъ здѣсь смягченіе тѣхъ положеній, которыя съ такою силой высказаны въ «Горгіи». Въ Критонѣ слышится голосъ аѳинскаго гражданина Периклова вѣка, который звучитъ какимъ-то анахронизмомъ· идеалъ свободнаго народа, въ которомъ нѣтъ иной власти, кромѣ законовъ и вѣчнаго божественнаго права, какъ ихъ общей, неписанной основы—этотъ возвышенный идеалъ высказывается и въ знаменитой Перикловой рѣчи (Θук. II, 37), и въ драмѣ Софокла, въ Эдипѣ (865), въ Антигонѣ (450 сл).

Шлейермахеръ (1, 2, 162) считаетъ Критона чуть ли не записью

дѣйствительнаго разговора Сократа, и Целлеръ видитъ въ немъ одинъ изъ «наиболѣе раннихъ и наиболѣе историческихъ» діалоговъ Платона (II, 1^3, 142). Указанныя особенности его заставляютъ однако усумниться какъ въ раннемъ происхожденіи Критона, такъ и въ его историческомъ характерѣ. Не слѣдуетъ впрочемъ смѣшивать этихъ двухъ вопросовъ

Время написанія Критона дѣйствительно представляется болѣе позднимъ, чѣмъ полагалъ Целлеръ, повидимому болѣе позднимъ, чѣмъ эпоха написанія Горгія, Евтифрона, Апологіи. Помимо примирительной тенденціи, которая отличаетъ отъ нихъ нашъ діалогъ, мы находимъ въ немъ такое рѣшительное и послѣдовательное утвержденіе принципа neminem laede (никому не вреди), которое встрѣчается только въ «Государствѣ» и является чуждымъ не только Ксенофонтову Сократу, но даже Платону въ его «Горгіи», гдѣ, наоборотъ, высказывается мысль, что мы должны содѣйствовать гибели нашего врага, способствуя его безнаказанности (480 E [1]). Далѣе Гомперцъ младшій приводитъ весьма вѣскія соображенія, заставляющія насъ признать, что Критонъ написанъ послѣ Фэдона, въ которомъ находится прозрачная ссылка на апологію, между тѣмъ какъ Критонъ не только не предполагается, но повидимому еще неизвѣстенъ На вопросъ Фэдона знаетъ ли онъ объ обстоятельствахъ, относящихся къ суду Сократа, Эхекратъ, въ началѣ діалога «Фэдонъ», отвѣчаетъ, что они были возвѣщены (ταῦτα μὲν ἡμῖν ἤγγειλέ τις), но что онъ недоумѣваетъ, почему приговоръ столь долго не былъ приведенъ въ исполненіе. Фэдонъ подробно объясняетъ ему причину задержки—въ отправленіи священнаго корабля въ Делосъ, до возвращенія котораго смертный приговоръ не могъ быть исполненъ, при чемъ Фэдонъ говоритъ и о самомъ учрежденіи делійской θеоріи *Въ Критонѣ все это предполагается извѣстнымъ*: или судно (τὸ πλοῖον) пришло изъ Делоса? спрашиваетъ Сократъ. Далѣе Эхекратъ справляется пускали ли друзей къ Сократу въ темницу, что также показываетъ, что «Критонъ» еще неизвѣстенъ [2]):

И такимъ образомъ этотъ діалогъ, повидимому, написанъ послѣ Горгія, Евтифрона, Фэдона и Менона (на котораго ссылается Фэдонъ). Въ этомъ діалогѣ Платонъ, возвратившійся въ Аѳины и начавшій свою учительскую дѣятельность, мирится съ роднымъ городомъ, показывая въ образѣ самого Сократа, что его требованія коренной нравственной

[1]) Мы отмѣтили въ Критонѣ мѣсто, которое *можетъ быть* ссылкою на Горгія см. стр. 350. „Творенія Платона“ Ср. также Апологію 28 B—31.

[2]) H. Gomperz въ Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik. Bd 109 (1896) 2, 176 сл.

реформы, его обличенія неправды, царящей въ обществѣ, совмѣстимо съ любовью къ отечеству и съ вѣрностью государству, до послѣдняго издыханія· мало того, философія Сократа, его нравственно-общественный идеалъ сходится съ тѣмъ, что есть наиболѣе возвышеннаго въ аѳинской государственной идеѣ, какъ ее понимали величайшіе и лучшіе люди аѳинскіе V-го вѣка.

Итакъ, Критонъ не принадлежитъ къ числу раннихъ діалоговъ Платона. Но вѣренъ ли тотъ образъ Сократа, который онъ намъ даетъ? Справедливо ли въ историческомъ смыслѣ такое истолкованіе дѣятельности Сократа? Быть можетъ, еслибы Критонъ былъ написанъ ранѣе, Платонъ не выдвинулъ бы столь энергично чисто аттическій патріотизмъ своего учителя. И тѣмъ не менѣе, эта аѳинская окраска политическаго идеализма, которая останавливаетъ наше вниманіе въ Сократѣ Критона—есть подлинная историческая черта. Сократъ дѣйствительно, съ полнымъ правомъ могъ сказать про себя, что онъ былъ вскормленъ и воспитанъ аѳинскими законами, что нравственно-общественный идеалъ Аѳинъ Периклова вѣка былъ воспринятъ имъ и возведенъ на высшую ступень философскаго сознанія Этотъ идеалъ человѣческаго общества, управляемаго законами, въ основаніи которыхъ лежитъ вѣчное право—божественный законъ,—входитъ органически въ философію Сократа и послѣ него передается его преемникамъ, великимъ философамъ аѳинскимъ. «Знать законное» относительно боговъ и людей—въ этомъ ключъ благочестія и справедливости, въ этомъ высшая цѣль разумной человѣческой дѣятельности, — частной и общественной. И государственный идеалъ Периклова вѣка, идеалъ государства, какъ свободно-разумнаго союза людей, осуществимъ лишь при томъ условіи, чтобы граждане «познали законное», прониклись сознаніемъ права и закона, который только тогда и будетъ дѣйствительно царствовать, станетъ живою нормой. Но «познать законное» для Сократа еще не значитъ знать законы писанные и неписанные; самое понятіе «неписаннаго закона» въ эпоху Сократа было двусмысленно, обнимая въ себѣ какъ обычай (ἔθη), положенія обычнаго права, такъ и высшій божественный законъ (θεῖος νόμος)—общій и вѣчныя нормы права, которыя еще Гераклитъ признавалъ какъ основу и источникъ всѣхъ человѣческихъ законовъ. И объ этомъ самомъ вѣчномъ законѣ, объ естественномъ правѣ, среди греческой интеллигенціи велся горячій споръ· имѣетъ ли онъ разумный, этическій характеръ, или же онъ сводится только къ праву силы и лежитъ за предѣлами, по ту сторону добра и зла? Для Сократа вѣчный и божественный законъ есть разумная норма, есть вѣчная правда, справедливость (τὸ νόμιμον—δίκαιον). То противорѣчіе между правомъ и

закономъ, въ сознаніи котораго разлагалась государственная идея, исчезаетъ тогда, когда законодатели и правители проникнутся правосознаніемъ, сознаніемъ справедливости. Законы перестанутъ быть произвольнымъ постановленіемъ господствующей партіи или господствующей власти, когда «познаніе добра» или познаніе правды станетъ общимъ достояніемъ. Если Сократъ осуждалъ современный ему строй, то это во имя этого идеала и если онъ осуждалъ государственныхъ людей, современныхъ ему и предшествовавшихъ ему, то за недостаткомъ яснаго сознанія этого идеала, за то, что ни одинъ изъ нихъ, не исключая Перикла, не умѣлъ дать отчетъ въ томъ, что такое государство, что такое законъ, что такое справедливость. Онъ не только былъ величайшимъ политическимъ идеалистомъ, но самый идеализмъ его коренился въ аѳинской почвѣ. Нерѣдко указывали на его симпатіи къ спартанскому строю, въ противоположность уклоненіямъ аѳинскаго демократическаго радикализма и распущенности. Но тѣ черты, которыя онъ цѣнилъ у спартанцевъ—уваженіе къ закону, строгость дисциплины, заботу о нравственномъ воспитаніи юношества—еще не дѣлаютъ его политическимъ сторонникомъ лаконской партіи. Этого мало, его этическій идеалъ государства, какъ нравственно-разумнаго цѣлаго, благо котораго совпадаетъ съ благомъ отдѣльныхъ гражданъ и осуществляется въ ихъ разумномъ взаимодѣйствіи, въ наиболѣе цѣлесообразномъ раздѣленіи труда, соотвѣтствующемъ способности, умѣнію, знаніямъ каждаго, такой идеалъ могъ вырости лишь на свободной аѳинской почвѣ, а не на почвѣ узкаго спартанскаго традиціонализма.

Критонъ даетъ намъ исторически вѣрное изображеніе, и въ основаніи его могутъ лежать дѣйствительныя воспоминанія. Это не значитъ однако, чтобы нашъ діалогъ былъ простою записью разговора Сократа съ его ученикомъ, какъ предполагаетъ Шлейермахеръ (1, 2, 162), хотя авторъ могъ съ большимъ правомъ сказать про него то же, что онъ говорилъ и про остальные въ своемъ письмѣ къ Діонисію II 314 C .. «да и нѣтъ никакого сочиненія Платона и впредь не будетъ, а то, что говорится здѣсь, принадлежитъ Сократу, сдѣлавшемуся вновь молодымъ и прекраснымъ» (οὐδ' ἔστι σύγγραμα Πλάτωνος οὐδὲν, οὐδ' ἔσται, τὰ δὲ νῦν λεγόμενα Σωκράτους ἐστὶ καλοῦ καὶ νεοῦ γεγονότος).

Статья кн. Н. С. Трубецкого, помѣщенная въ журналѣ «Hermes» B. XL, стр. 636—638 (1905 г.). [1]).

Zur Erklärung des Laches.

Ein in Russland sehr berühmter philosophischer Schriftsteller, Wladimir Solowiow, hat in seiner Uebersetzung Platons an der Verspottung des athenistchen Feldherrn Nikias im Laches Anstoss genommen. Diese recht unfreundliche Verspottung des ehrwürdigen alten Feldherrn lange nach seinem tragischen Ende scheint unserem Kritiker höchst bedenklich, ja unbegreiflich Das Mislingen der sicilischen Expedition war nicht seine Schuld, da er entschieden gegen dieses Unternehmen war u. dann auf dem Kriegsschauplatze bis ans Ende trotz schwerer Krankheit und hohem Alter, mutig für seines Vaterlandes Sache kämpfte. Als umsichtiger, massvoller Führer der conservativen Partei, als ein Mann von unbescholtener Sittlichkeit, von dem Thukydides sagt, er habe am wenigsten von allen seinen Zeitgenossen verdient so zu enden— διὰ τὴν πᾶσαν ἀρετην νενομισμένην ἐπιτήδευσιν musste Nikias dem jugendlichen Platon mehr Achtung einflössen. Gerade bei ihm hätte Nikias in einer würdigeren Gestalt erscheinen sollen. Persönliche Reibungem zwischen ihm und Platon sind ausgeschlossen, da dieser noch ein 12—14 jähriger Knabe war, als der alte Nikias nach Sicilien zog. Trotzdem ist Nikias in unserem Dialoge fast zu einer komischen Figur herabgewürdigt und wird von Laches, der sein Freund und Parteigenosse war, hart verspottet. «Wenn dieser Dialog von Platon ist», sagt unser Kritiker, «so erfordert seine Schilderung eine historische Erklärung zu der, soviel ich weiss, keine Anhaltspunkte vorhanden sind».

Die Beobachtung ist richtig und die Frage begründet, obgleich die Lösung vielleicht nicht so hoffnungslos ist, wie sie scheint. Andererseits erwecken andere Beobachtungen neue Bedenken. Bei näherem Betrachten merken wir, dass die Polemik des Laches besonders scharf und erbittert eben da wird, wo Nikias mit dem echt sokratischen Satze hervortritt—die Tu-

[1]) Написано въ концѣ августа 1905 г.

ПЕРЕВОДЪ

Къ объясненію Лахеса.

Весьма извѣстный въ Россіи писатель философъ Владиміръ Соловьевъ въ своемъ переводѣ Платона выразилъ недоумѣніе по поводу насмѣшекъ надъ аѳинскимъ полководцемъ Никіемъ въ Лахесѣ. Это весьма недружелюбное высмѣиваніе почтеннаго стараго полководца много спустя послѣ его трагической кончины кажется нашему критику очень страннымъ, даже непонятнымъ. Неудача сицилійскаго похода была не его виной, такъ какъ онъ былъ рѣшительно противъ этого предпріятія и, кромѣ того, на полѣ битвы храбро сражался за дѣло своего отечества, несмотря на тяжкую болѣзнь и преклонный возрастъ. Какъ осторожный и умѣренный вождь консервативной партіи, какъ человѣкъ съ незапятнанной нравственностью, о которомъ Ѳукидидъ говорилъ, что онъ менѣе всѣхъ своихъ современниковъ былъ достоинъ такого конца—διὰ τὴν πᾶσαν ἐς ἀρετὴν νενομισμένην ἐπιτήδευσιν (VII, 86)—Никій, казалось бы, долженъ былъ вызвать къ себѣ больше уваженія со стороны молодого Платона. Предполагать личныя непріязненныя отношенія между нимъ и Платономъ невозможно, ибо послѣдній былъ еще двѣнадцати или четырнадцатилѣтнимъ мальчикомъ, когда пожилой уже Никій отправился въ Сицилію. И тѣмъ не менѣе Никій въ нашемъ діалогѣ изображенъ почти какъ комическая фигура и жестоко осмѣивается Лахесомъ, который былъ его другомъ и сотоварищемъ по партіи. «Если этотъ діалогъ написанъ Платономъ», говоритъ нашъ критикъ, «то изображеніе въ немъ Никія требуетъ историческаго объясненія, данныхъ для котораго, насколько мнѣ извѣстно, у насъ не имѣется» (Твор. Плат., т. I, стр. 228—229).

Это наблюденіе вѣрно и вопросъ обоснованъ, хотя разрѣшеніе его можетъ быть не такъ безнадежно, какъ могло бы казаться. Въ то же время, другія обстоятельства вызываютъ новыя недоумѣнія.

При болѣе внимательномъ разсмотрѣніи мы замѣчаемъ, что полемика Лахеса становится особенно рѣзкой и озлобленной именно тамъ, гдѣ

gend ist die Erkenntnis oder die Wissenschaft dessen, was zu furchten und nicht zu furchten sei.

«Jhr scheint mir schon lange, Sokrates, die Tapferkeit nicht recht bestimmt zu haben Denn was ich dich sonst schon sehr richtig habe sagen horen, das wendet ihr nicht an... Oft habe ich dich sagen horen, darin ware jeder von uns gut, worin er weiss ist, worin aber unwissend, darin auch schlecht' (194CD). Die Tapferkeit ist eine Weisheit, oder eine Wissenschaft—namlich die eben genannte Wissenschaft desjenigen, was zu furchteu und nicht zu furchten sei. Im folgenden wird dieser Satz von Laches und Socrates selbst kritisirt und widerlegt, wobei es sich herausstellt, dass Nikias mit seiner sokratischen Definition der Tapferkeit nichts anzufangen weiss und das Gesuchte nicht finden kann

Horneffer (Plato gegen Sokrates 1904) sucht zu beweisen, dass unser Dialog eine directe Polemik Platons gegen Sokrates enthalte Nur aus Ehrfurcht vor dem Andenkeu des Lehrers wird seine Lehre unter der Maske des unglucklichen Feldherrn widerlegt und verspottet—durch Laches mit Socrates Hilfe!—Auch hier liegt eine richtige Beobachtung zugrunde, die Erklarung aber ist so unnatürlich wie möglich und lasst die Frage unbeantwortet. wozu brauchte Platon gerade Nikias, um ihn als Sundenbock mit der Schuld der sokratischen Lehre zu belasten?

Der richtige Tatbestand ist aber dieser: Nikias mit seiner sokratischen These wird von dem Lehrer selbst und von seinem Collegen Laches als unvollkommener Sokratiker zurechtgewiesen. Tapferkeit ist kein technisches Wissen, keine einzelne Kunst, wie das Wissen uberhaupt nach echt sokratischer Ansicht die Weisheit, kein empirisches Einzelwissen bedeutet. Unser Dialog ist kein Angriff auf den alten Feldherrn Nikias, der seinen Untergang in der sicilischen Expedition fand: der platonische Laches ist gegen irgend einen unvollkommenen Sokratiker gerichtet, der unter dem Namen des Nikias auftritt.

Die Lecture des Laches allein fuhrt uns zu der Vermutung irgend eines litterarischen „Nikias"—eines sokratischen Dialogs unter diesem Namen im Kreise der Mitschuler Platons, dessen Laches als Gegenstuck zu diesem Dialog geschrieben war. Als Unterredner mit Sokrates erscheint hier Nikias nicht zum erstenmal ὃ ἐγὼ σοῦ ἤδη καλῶς λέγοντος ἀκήκοα... πολλάκις ἀκήκοά σου λέγοντος (194 C D)... ἐγὼ δὲ συνήθης τέ εἰμι τῷδε και οἶδ'ὅτι ἀνάγκη ὑπο τούτου πάσχειν ταῦτα... ἐμοὶ μὲν οὖν οὐδὲν ἄηθες οὐδ' αὖ ἀηδὲς ὑπο Σωκράτους βασανίζεσθαι usw 188. A. B. Die Bestatigung dieser Vermutung findet sich bei Diogenes Laertius II 9; Phaidon, berichtet er,

Никій выступаетъ съ типично-сократовскимъ положеніемъ—что мужество есть познаніе или наука о томъ, чего нужно и чего не нужно бояться.

«Мнѣ-то уже давно кажется, Сократъ, что вы невѣрно опредѣляете мужество, потому именно, что вы не примѣняете къ дѣлу того, что ты самъ такъ превосходно говорилъ и что я не разъ отъ тебя слышалъ... Часто я слыхалъ, какъ ты говаривалъ, что всякій изъ насъ хорошъ въ томъ, въ чемъ умѣетъ, а въ чемъ глупъ, въ томъ и дуренъ» (Lach. 194, C, Д—Твор. Плат., т. I стр. 215—216). Мужество есть извѣстная мудрость или наука—именно вышеупомянутая наука о томъ, чего слѣдуетъ и чего не слѣдуетъ бояться. Въ послѣдующемъ изложеніи это положеніе критикуется и опровергается Лахесомъ и *самимъ Сократомъ*, при чемъ выясняется, что Никій ничего не можетъ подѣлать со своимъ Сократовскимъ опредѣленіемъ мужества и не въ состояніи найти искомаго.

Horneffer (Plato gegen Socrates 1904) старается показать, что нашъ діалогъ содержитъ въ себѣ прямую полемику Платона противъ Сократа. Лишь изъ уваженія къ памяти учителя его ученіе выводится подъ маской несчастнаго полководца и въ такомъ видѣ опровергается и осмѣивается Лахесомъ съ помощью Сократа! И тутъ въ основаніи лежитъ вѣрное наблюденіе, но объясненіе неестественно, насколько только возможно, и оставляетъ безъ отвѣта вопросъ: почему Платону понадобился именно Никій, для того чтобы возложить на него, какъ на козла отпущенія, вину сократовскаго ученія?

Настоящее положеніе дѣла таково: учитель (Сократъ) и его коллега Лахесъ опровергаютъ Никія съ его сократическимъ тезисомъ, потому что онъ является несовершеннымъ сократикомъ. Мужество не есть техническая наука, не какое-нибудь частное искусство, какъ и вообще всякое знаніе, по истинно-сократовскому взгляду, означаетъ мудрость, а не эмпирическое частное знаніе. Нашъ діалогъ не есть выпадъ противъ стараго полководца Никія, погибшаго въ сицилійскомъ походѣ: платоновскій Лахесъ направленъ противъ какого-то несовершеннаго сократовца, который выступаетъ подъ именемъ Никія

Чтеніе одного Лахеса уже приводитъ насъ къ предположенію о существованіи какого-то *литературнаго* «Никія»—сократическаго діалога съ такимъ заглавіемъ, созданнаго въ средѣ сократовцевъ-сотоварищей Платона, «Лахесъ» котораго написанъ въ противовѣсъ этому діалогу. Вѣдь Никій выступаетъ здѣсь не первый разъ въ качествѣ собесѣдника Сократа· ὃ ἐγὼ σοῦ ἤδη καλῶς λέγοντος ἀκήκοα... πολ-

διαλόγους δὲ συνέγραψε γνησίους μὲν Σώπυρον, Σίμωνα, καὶ δισταζόμενον Νικίαν [Μήδειον] ὃν φασί τινες Αἰσχίνου οἱ δὲ Πολυαίνου Ἀντίμαχον ἢ πρεσβύτας· καὶ οὗτος διστάζεται σκυτικοὺς λόγους—καὶ τούτους τινες Αἰσχίνου φασί

Hier haben wir also den litterarischen Nikias gefunden, dem die Polemik des Laches gilt. Ich will nicht leugnen, dass schon in dieser gegen einen Mitschuler gerichteten Gelegenheitsschrift Platon auf dem Wege ist, die Grenzen der ursprünglichen Sokratik zu sprengen. Er war sich dessen wahrscheinlich damals noch nicht bewusst wie so viele andere originelle, schöpferische Denker, die sich auch da noch als treue Nachfolger ihrer Erwecker betrachteten, wo sie sie schon überflügelten. Uebrigens will ich hier nicht über die Zeitfrage entscheiden, obgleich der Laches seinem sprachlichen Charakter nach von dem ἰδίως καλούμενον. εἶδος Σωκρατικόν entschieden abweicht (s. Immisch in den N. Jahrb. 1899, 449).

Es wäre vergeblich, den Gedankengang und Inhalt des vermuteten Nikias genau wiederherstellen zu wollen, obgleich der platonische Laches uns auch darüber einige Winke gibt.

Wahrscheinlich führte der Nikias zu der Definition der Tapferkeit als Wissenschaft durch den Hinweis auf die militärische Tüchtigkeit, die sich durch das Erlernen der verschiedenen Kriegskünste (z. B. der ἱππική und ὁπλιτική, des μάθημα περὶ τὰς τάξεις) erwerben lässt,—eine oberflächliche Sokratik xenophontischer Art. Platon protestirt dagegen im Namen seines Lehrers und in seinem Geiste, in dem er das Problem vertieft und neu aufstellt

λάκις ἀκήκοά σου λέγοντος (194 С Д) .. ἐγὼ δὲ συνήθης τε εἰμι τῷδε καὶ οἶδ' ὅτι ἀνάγκη ὑπὸ τούτου πάσχειν ταῦτα... ἐμοὶ μὲν οὖν οὐδὲν ἀηθες οὐδ' αὖ ἀηδὲς ὑπὸ Σωκράτους βασανίζεσθαι и т. д (188 А Б). Подтвержденіе этого предположенія находится у Діогена Лаэртія II, 9· Фэдонъ, сообщаетъ онъ, διαλόγους δε συνέγραψε γνησίους μὲν Ζώπυρον, Σίμωνα, καὶ δισταζόμενον Νίκιαν [Μήδειον] ὅν φασί τινες Αἰσχίνου οἱ δὲ Πολυαίνου Ἀντίμαχον ἢ πρεσβύτας καὶ οὗτος διστάζεται σκυτικοὺς λόγους—καὶ τούτους τινὲς Αἰσχίνου φασί.

Итакъ, здѣсь мы нашли того литературнаго Никія, къ которому относится полемика Лахеса. Я не буду отрицать, что уже въ этомъ произведеніи, направленномъ противъ сотоварища по философской школѣ, Платонъ находится на пути къ тому, чтобы вырваться изъ границъ первоначальной Сократики. Вѣроятно, въ то время онъ самъ еще не сознавалъ этого, какъ и столь многіе другіе оригинальные, творческіе мыслители, которые считали себя правовѣрными послѣдователями своихъ учителей даже тогда, когда они ихъ уже превзошли. Впрочемъ, я не хочу здѣсь рѣшать вопроса о времени написанія этого діалога, хотя Лахесъ по характеру языка рѣшительно отличается отъ ἰδίως καλούμενον εἶδος Σωκρατικόν (см. Immisch въ Neue Jahrb. 1899, 449).

Было бы напрасно пытаться точно возстановить ходъ мыслей и содержаніе предполагаемаго «Никія», хотя платоновскій Лахесъ даетъ намъ указанія и въ этомъ отношеніи. *Вѣроятно*, Никій приводилъ къ опредѣленію мужества какъ науки, указывая на знаніе ратнаго дѣла, пріобрѣтаемаго путемъ изученія различныхъ военныхъ наукъ (напр., ἱππική и ὁπλιτική, μάθημα περὶ τὰς τάξεις 182)—поверхностная Сократика Ксенофонтовскаго пошиба. Платонъ протестуетъ противъ этого во имя и въ духѣ своего учителя, углубляя проблему и ставя ее заново.