

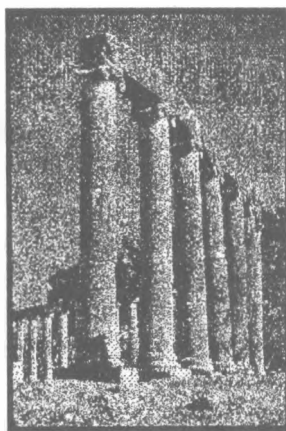
Кн. С.Н.Трубецкой

КУРС

ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ
ФИЛОСОФИИ

Кн. С.Н.Трубецкой

**КУРС
ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ
ФИЛОСОФИИ**



**Москва
ВЛАДОС
Русский Двор
1997**

УДК 1/14
ББК 87.3 (0) 3я73
Т77

*Рекомендовано Министерством
общего и профессионального образования
Российской Федерации
в качестве учебного пособия для студентов гуманитарных
направлений и гуманитарно-социальных
специальностей высших учебных заведений*

Под общей редакцией
профессора, доктора философских наук
М. А. Маслина

Трубецкой С. Н.

Т77 Курс истории древней философии — М.: Гуманит. изд. центр
ВЛАДОС; Русский Двор, 1997. — 576 с., илл.
ISBN 5-88752-008-6

Настоящая книга — один из лучших российских учебников по истории древнегреческой философии, написанный классиком нашей отечественной мысли и выдержавший три издания в течение десяти дореволюционных лет.

В книге в качестве приложения публикуются статьи князя С.Н. Трубецкого по той же тематике и уникальные фотографии из семейного архива князя А. В. Трубецкого.

УДК 1/14
ББК 87.3 (0) 3я73

ISBN 5-88752-008-6

© АООТ “Русский Двор”, 1997.

С. Н. Трубецкой как русский философ.

Княжеский род Трубецких дал миру в конце XIX — начале XX века трех выдающихся мыслителей. Это Сергей Николаевич Трубецкой, философ и историк философии (1862—1905); Евгений Николаевич, его брат, также философ (1863—1920); Николай Сергеевич (1890—1938) — филолог и философ, основоположник евразийского учения, сын Сергея Николаевича. Такое блестящее созвездие, конечно, не случайность, ибо род Трубецких многократно заявлял о себе в русской истории.

Старшим в философской династии Трубецких был Сергей Николаевич. Он ушел из жизни рано, в возрасте 43 лет, но успел сделать для отечественной университетской культуры не меньше, чем сделал для русской литературы 37-летний А.С. Пушкин. Так же как и Пушкин-литератор, Трубецкой-философ обладал свойством всемирной, всеевропейской отзывчивости. Будучи глубоко русским по своему духовному складу человеком, православным христианином, активным участником земского движения, русским либералом, пользовавшимся огромным авторитетом в среде интеллигенции, он был вместе с тем знатоком западной культуры, античной, а также новоевропейской философии. Главные интересы Трубецкого лежали в сфере истории философии. В 1889 г. он защитил магистерскую диссертацию “Метафизика в Древней Греции”, а в 1900 г. — докторскую диссертацию “Учение о Логосе в его истории”. Он был ближайшим другом и последователем метафизики Вл. Соловьева, и вместе с тем у него установились дружеские связи с немецким богословом Гарнаком, филологом Дильсом, другими европейскими учеными.

Первоначальные философские интересы Трубецкого складывались под влиянием В.Г. Белинского, затем он увлекся идеями Дарвина, Конта, Спенсера, Милля и Льюиса. Вкус к философским занятиям Сергей Николаевич привил и своему младшему брату Евгению Николаевичу. Впоследствии С.Н. Трубецкой перешел к изучению Канта и немецкой философской классики. Начиная с седьмого класса гимназии он штудировал историю новой философии

в изложении Куно Фишера, а по окончании гимназии и при поступлении в Московский университет считал себя поклонником славянофилов и Ф.М. Достоевского.

Черты универсализма, свойственные русскому духу, нашли свое отражение и в академической деятельности Трубецкого. Предпринятая Трубецким практическая попытка осуществления идеи свободного академического студенческого союза вылилась в создание Историко-филологического общества, в которое входила значительная часть московского студенчества. Летом 1902 г. им была организована первая массовая студенческая экскурсия в Грецию. В это же время он занимался активной публицистической деятельностью, посвящая статьи общему положению России, проблемам высшей школы. Трубецкой сотрудничал в журнале "Вопросы философии и психологии", выступил одним из авторов сборника "Проблемы идеализма", изданного в 1902 г. Московским психологическим обществом, где опубликовал статью "Чему учит история философии". Главные труды С.Н. Трубецкого, кроме вышеупомянутых, следующие: "О природе человеческого сознания" (1889 — 1891), "Психологический детерминизм и нравственная свобода" (1894), "Основания идеализма" (1896), а также многочисленные исторические, полемические, критические статьи. Посмертно издана его "История древней философии" (1906), а также собрание сочинений в шести томах.

В 1885 г. Трубецкой был оставлен в Московском университете на кафедре философии. Во время работы над магистерской и докторской диссертациями он несколько раз выезжал за границу, где занимался изучением немецкой философии, истории, классической филологии и историей церкви. Вскоре после защиты докторской диссертации он был назначен экстраординарным профессором Московского университета.

С.Н. Трубецкой активно участвовал в университетской жизни. Он выступал за университетскую автономию, за права совета профессоров на руководство всем ходом академической жизни и широкой свободы академических союзов и собраний в среде студенчества. Он был против внесения политики в стены

университета и превращения его в политический клуб. Свободу проведения политических митингов и манифестаций вне университета Трубецкой считал необходимым условием возвращения университетской жизни в академическое русло. Он активно выступал против всяческих социальных потрясений, считая революцию “величайшим бедствием, которое только может обрушиться на русский народ и русскую землю”.

2 сентября 1905 г., после возвращения университету автономии, Трубецкой был избран ректором Московского университета, но пробыл им всего 27 дней. Личная заслуга Трубецкого, инициатора возвращения университету автономии, исключительно велика. Большое значение в этом деле имела его докладная записка на высочайшее имя, получившая одобрение. Однако состояние здоровья Трубецкого было подорвано испытаниями его личной жизни, тяжелыми переживаниями в период первой русской революции. Скрепя сердце Трубецкой был вынужден своим приказом закрыть университет: в противном случае туда пришлось бы вводить войска для подавления политических манифестаций революционно настроенной молодежи.

Вдобавок Трубецкому пришлось пережить череду потерь самых близких людей. В 1900 г. у него на руках в имени Узком умер самый близкий друг Вл. Соловьев, в это же самое время скончался отец — Н. П. Трубецкой. Менее чем через год умерла сестра — А. Н. Самарина, а через несколько дней после ее похорон — горячо любимая им мать С. А. Трубецкая, урожденная Лопухина. В августе 1901 г. Трубецкой заболел воспалением печени, через два года — воспалением легких. 29 сентября 1905 г. С. Н. Трубецкой внезапно скончался от апоплексического удара в Петербурге, в кабинете министра просвещения.

Курс древней философии Трубецкого был наиболее популярным руководством по изучению истории философии не только для студентов Московского университета, но и для учащихся других российских высших учебных заведений. В нем, по-видимому, наиболее ярко воплотилась такая особенность академического стиля Трубецкого, как сочетание научной глубины с исключительной

ясностью и простотой изложения материала. В курсе лекций Трубецкого, несомненно, нашли отражение черты его собственного понимания философии, идеи его собственной философской системы. Вместе с тем он был принципиальным противником того образа историко-философского процесса, который является простой проекцией той или иной философской системы, пусть даже такой значительной, как гегелевская. Трубецкой был против превращения историко-философского знания в демонстрацию тех или иных философских концептов или категорий. Он считал, что: во-первых, история философии должна быть “живой”, т.е. историей конкретного живого поиска истины, с учетом индивидуального своеобразия философских учений, несущих на себе печать личности их создателей. Однако здесь необходимо соблюдение чувства меры, ибо “философия ищет истины, а не оригинальности. Самостоятельность философского творчества определяется не субъективным произволом..., а глубиной, искренностью, неподкупностью философского интереса и широтой замысла”. Во-вторых, — по Трубецкому — философию следует изучать “в связи с общей культурой”. Иными словами, историк философии имеет дело не только с абстрактными категориями, но и с конкретным бытием философского знания в контексте и в ткани духовной культуры. Такая позиция, несомненно, была определена общими целями и задачами философской системы Трубецкого, получившей название “конкретного идеализма”.

В своей системе Трубецкой пытался преодолеть односторонности эмпиризма и рационализма. По его мнению, необходимость нового мировоззрения была вызвана трудностями, с которыми сталкивались эти направления в решении вопроса об отношении универсального и частного. “В логике — это вопрос о природе общих понятий, об их отношении к представлениям, к единичным предметам; в политике, этике — это вопрос об отношении гражданина к государству, человека к человечеству; в метафизике — вопрос о реальности общих универсальных начал; в физических науках — о происхождении родов, видов”.

По мнению Трубецкого, настоящее знание зиждется на

гармоническом сочетании опыта, разума и веры. Учение о вере как об источнике и коренном условии реальности знания, как о духовной силе, дающей живое содержание построениям абстрактной мысли, разработанное славянофилами, было воспринято С.Н. Трубецким вслед за В.С. Соловьевым.

Особенной оригинальностью отличается учение Трубецкого об универсальном, соборном сознании как вселенской познающей организации. Оно было навеяно концепцией соборности А.С. Хомякова. Однако если в славянофильском варианте соборность была связана прежде всего с учением об идеальной церкви, то у Трубецкого рамки этого понятия существенно раздвигаются. “Сознание, — писал Трубецкой, — не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным. Истина, добро и красота сознаются объективно, осуществляются постепенно лишь в этом живом соборном сознании человечества”.

Трубецкой выдвинул положение, согласно которому в процессе познания наш дух метафизики выходит из себя, возвышается над своей индивидуальностью и вступает в реальное взаимодействие с независимым от него окружающим миром. “На деле, признавая реальность внешних вещей, универсальность очевидных и других истин, я выхожу не только за пределы моей индивидуальной логической компетенции, но так называемая вселенская реальность **есть** и не подлежит отрицанию, я, познавая ее, выхожу за пределы личной индивидуальности”.

Далее, вывод о соборности сознания подкрепляется ссылкой на начало любви как деятельное воплощение принципа соборности. “Мы знаем любовь как естественную склонность, как нравственный закон, как идеал: она является человеку сначала как инстинкт, затем как подвиг, наконец, как благодать, дающаяся ему. Ибо по мере нравственного его развития он все глубже проникается ее сознанием. Сначала он естественно **ощущает** расположение к некоторым людям и в своей семейной жизни учится сочувствовать и жалеть их. Затем, по мере того как его общественный кругозор расширяется, он сознает общее значение нравственного добра, он видит в любви свой долг, понимает ее как всеобщий закон и при-

знает как заповедь над собою, чтобы, наконец, поверить в любовь как в Божество”.

В рамках учения о соборности сознания Трубецкой давал, в частности, своеобразное решение вопроса о взаимоотношении личности и общества, которое он называл “метафизическим социализмом”. Человеческая личность, по его мнению, есть “цель в себе”, а значит и наши близкие должны быть не средством, а “целью сами по себе”, они могут требовать от других признания личного достоинства. Это значит, что только в обществе человек становится признанной, самостоятельной личностью.

Есть все основания утверждать, что подлинным выражением соборного сознания Трубецкому представлялся университет. “Нам нужно, — считал он, — чтобы университет перестал быть агрегатором “отдельных посетителей”, чтоб он стал одним цельным организмом, одушевленным одними и теми же научными и нравственными идеалами”. Понимание общественного и нравственного значения университета как корпорации особого типа пришло к Трубецкому еще во время его первой заграничной поездки в Берлин в 1890—1891 гг. Он писал своему брату Евгению из Берлина: “Здесь научная жизнь имеет общественный характер, существует наука, как живая общественная инстанция. И проверка этого коллективного сознания необходима; в каждом дельном ученом немце ты увидишь члена этой живучей умственной корпорации, и если ты захочешь учиться, то почувствуешь ее отрезвляющее действие. Я испытал это уже отчасти”. Впоследствии, обогащенный европейским опытом, Трубецкой развивал идею университетской корпоративности на русской почве, в том числе на посту ректора Московского университета. В своей речи на заседании Историко-филологического общества (1903) и, особенно, в знаменитой речи “Татьянин день” (1904) Трубецкой акцентировал внимание своих слушателей на поиске “правильного пути к выработке русского, самобытного и национального университета”, который, в его представлении, должен стать “светлой культурно-общественной силой”, так необходимой России.

Особо следует отметить одно замечательное качество

философской личности Трубецкого. Как истинный философ и ученый Трубецкой обладал редким для своей эпохи даром академической невозмутимости и, если можно так выразиться, незлобivosti. Трубецкой считал, что для истинного философа не существует ничего выше “основного философского убеждения”, которое он определял как “живое сознание универсальности всеединой истины”. Он был едва ли не первым русским философом XX столетия, кто осознал пагубность принесения в теоретическую сферу духа партийно-политической нетерпимости. Трубецкой отнюдь не был политически беспринципным человеком и в публицистических статьях последовательно отстаивал свои либеральные общественно-политические взгляды, решительно выступал за университетское самоуправление, народное представительство, возвышал свой голос против могущественной и всесильной российской бюрократии и против политического вторжения в сферу печати, науки и образования. Трубецкой был против превращения философии в разновидность политизированной публицистики, низведенной до уровня, с одной стороны, вопрошающего лакея: “чего изволите?”, а с другой — до уровня сторожевого пса узкопартийных интересов. Вместе с тем он был мировоззренчески терпимым человеком. В этом, возможно, он не являлся типично русским философом. Как известно, к началу XX в. русская философская мысль успела проникнуться духом партийной вражды, перешедшей в нее из сферы политики. Причем эту непримиримость демонстрировали не только сторонники марксизма. Вспомним, с какой враждебностью со стороны русского образованного общества была встречена попытка авторов сборника “Вехи” (Бердяев, Булгаков, Гершензон, Изгоев, Кистяковский, Струве и Франк) подвергнуть критике мирозерцание и ценности русской интеллигенции. “Вехи” называли “кощунством”, “мемуарами унтер-офицерской вдовы”, “Цусимой литературы, аферизма и фарисейства”, приравнивали к черносотенству, с одной стороны, к “национальному отщепенству” — с другой. Наклеивание политических ярлыков стало самым обычным делом как для революционной, так и для либеральной интеллигенции. П. Н. Милоков, например,

идейный союзник Трубецкого по либеральному движению, прямо назвал “Вехи” орудием реакции. Можно только гадать, оказался бы Трубецкой среди участников сборника “Вехи” или нет, поскольку сам сборник вышел из печати через четыре года после его смерти. Однако, поскольку основной костяк авторов “Вех” составляли участники первого коллективного манифеста русского идеализма — “Проблемы идеализма”, в число которых вошел и Трубецкой, то можно предположить, что, будь он жив, Сергей Николаевич стал бы и одним из “веховцев”. Тем более что в своих статьях Трубецкой прямо предвосхитил ряд положений сборника “Вехи”.

Распространение партийной вражды на сферу духовной культуры Трубецкой считал явлением глубоко отрицательным и безнравственным, пагубным для русской жизни в целом, когда “ненависть неумолимая и жестокая, накопившаяся веками обид и утеснений... подымается и растет” “и когда одни части населения возбуждаются против других”.

Свою задачу как философ и профессор Московского университета Трубецкой видел в том, чтобы не распространять дух нетерпимости в академической среде, препятствовать его разрушительному влиянию. Этой ожесточенности Сергей Николаевич противопоставлял взвешенный тон своих научных трудов, мудрость и спокойствие. Он проявлял свою снисходительность даже в тех случаях, когда допускались личные выпады против него. В этих случаях он предпочитал не ввязываться в затяжную полемику, а использовал иносказания, иронию, образы русских сказок, юмор — те средства, которые никак не задевали личности оппонентов, зато ясно обнаруживали их некомпетентность и необразованность. Таковы его публицистические статьи “Сказка о Сене и Васе”, “Сказка об общипанной Жар-Птице”, “И ты, тоже, Брут” и др. Низкопробные полемические выпады, в том числе в свой адрес, Трубецкой сравнивал с малограмотной фразой одного российского чиновника: “Сумлеваюсь, штоп кюлю (“кюлю” — вместо “к июлю”) успел оболванить”.

Интересна и в высшей степени проницательна его оценка основной линии идейно-политического противостояния в русском

обществе, высказанная в начале 90-х гг. прошлого века. Трубецкой считал, что “в настоящую минуту” российская “группировка партий” должна быть представлена в следующем виде: есть партия сторонников и партия противников России, ее государства и культуры. “В настоящую минуту, — писал он, — нет ни западников, ни славянофилов: есть люди порядочные и образованные и есть люди непорядочные и необразованные; без различия партий, взглядов и философий — все порядочные люди подают друг другу руку в защиту некоторых основных принципов права, чести и нравственности, в отрицании и разрушении которых сходятся люди второго разряда”.

Свою собственную систему, по оценке В.В. Зеньковского, отличавшуюся последовательностью, цельностью и стройностью, Трубецкой никогда не ставил так высоко, чтобы с ее позиций отрицать значение и ценность других философских построений. Например, Трубецкой в общем и целом разделял отрицательную оценку философии К.Н. Леонтьева, распространившуюся в либеральной печати. Его не могла устроить леонтьевская проповедь византизма, обособленности России от Европы как гарантии ее монархических государственных устоев и сословной организации общества. Однако Трубецкой признавал безусловную оригинальность идей Леонтьева, поучительность и даже “заразительность” его взглядов. Критически отзывался Трубецкой и о философских идеях В.В. Розанова, однако его критика и в этом случае носила позитивный характер, ибо, не разделяя консервативных убеждений Розанова, он считал его изобретателем нового литературно-философского стиля, зачинателем “символизма в публицистике”.

Ярко характеризуют Трубецкого как русского философа также его высказывания о тех мировоззренческих системах, которых он не принимал. Будучи “конкретным идеалистом” и верующим христианином, Трубецкой отнюдь не считал себя принципиальным “противником материализма”.

По мысли Трубецкого, “материализм включает в себе целый ряд метафизических истин, которые необходимо усвоить всякому метафизику”. К числу этих истин Трубецкой относил, в

частности, “признание действительности за пределами явлений”, атомизм, реальность пространства, времени и причинности. Признание “метафизических истин”, содержащихся в материализме, оправдывается, по Трубецкому, тем, что история философии не может быть представлена в виде какой-то одной саморазвивающейся системы. Предмет философии в метафизическом смысле совпадает с ее историей; развертывание конкретной истории философских систем и есть предмет философии (в отличие от естественных наук, где последующие фазы научного развития могут и вовсе “отменить” предыдущие, признать их преодоленное, “снятое” значение). Предметом же философии является в “снятом” виде вся история философского познания или “исторически понимаемая философия всего человечества”. Поскольку мы не в силах, по Трубецкому, “примирить основные противоречия бытия” — “идеализма и реализма”, “идеального и сущего”, “общего и частного”, постольку отдельные, частные процессы в истории философской мысли (материализм, идеализм, спиритуализм и другие) никогда не были и не смогут быть заменой всего процесса в целом.

Таким образом, Трубецкой, несомненно, был сторонником научного подхода к истории философии, разделяющего методологию историзма, объективности и научного скептицизма. Себя он называл приверженцем “научного историко-филологического, критического и скептического метода”. Назначение скептицизма он видел в том, “чтобы стоять на страже философии и быть ее постоянною, живой обличительной совестью, не мешая ей принимать человеческие “идолы” за вечные идеалы”.

Одной из крупнейшей научных заслуг Трубецкого было конкретное историко-философское исследование связи античной философской традиции (и шире — общекультурной, духовной традиции) с христианством — обоснование перехода античного “Логоса” в христианский “Логос”.

Недобросовестные оппоненты, в том числе церковные деятели вроде о. Буткевича, обвиняли Сергея Николаевича в том, что он выводит христианскую религию напрямую из языческих культов. На самом же деле, никакой канонизации язычества исследо-

вания Трубецкого не содержали. В противоположность протестантским богословам, которые считали, что все “отвергаемые ими элементы католичества имеют языческое происхождение”, Трубецкой освещал те элементы античной культуры, которые были развиты христианством, и, наоборот, показывал ложные культы и догмы, которые называл суевериями. К ним Трубецкой относил, например, астрологию, магию, демонологию. Защитников этих суеверий немало и среди нынешних “образованцев” и “полуобразованцев”. Отсюда понятно, что критика подобных суеверий прочитывается сейчас как вполне современная. Причем надо заметить, что Трубецкой изучал оккультизм и астрологию по первоисточникам, написанным на древних языках, а не по газетным гороскопам. Так, он иронизировал по поводу одного астрологического трактата, где под каждым из 12 знаков зодиака “стоит по 30 архистратигов, под каждым из последних по 30 легионов ангелов, в каждом легионе — по 30 полковников, у каждого полковника — по 30 подполковников, а у каждого подполковника — по 365 тысяч звезд”. “Далековато здесь до Бога,” — иронизировал Трубецкой.

Тема “С.Н. Трубецкой и русская философия” особенно актуальна сегодня, когда возрастание интереса к истории русской мысли, особенно XIX и XX столетий, стало заметной чертой российской гуманитарной культуры, литературы, интеллектуальной журналистики. В последние годы в России переизданы и пользуются необычайным спросом сочинения основных русских философов, в том числе работы С.Н. Трубецкого. Публикуются архивные материалы Трубецкого, хранящиеся в рукописном отделе РГБ. Новой реальностью стало невозможное ранее преподавание обширных курсов истории русской философии в российских университетах.

Однако “бум русской философии” — явление противоречивое. Наряду с повышением академического статуса истории русской философии, плодотворными дискуссиями и другими положительными явлениями здесь есть деструктивные тенденции: вульгарное философское противопоставление России и Европы; назойливо-слащавый мистицизм (взамен прежнего воинствующего атеизма); политизация идей и образов русской философии в духе

политического ажиотажа и сенсационизма и т.д. Конъюнктурное желание прочитать или написать что-либо “в духе русской философии” намного опережает реальные возможности и знания некоторых неофитов, лишенных необходимой профессиональной подготовки.

Философские сочинения С.Н. Трубецкого, прочитанные в наши дни, могут служить хорошей защитой от указанных негативных и вненаучных тенденций. Трубецкой принадлежит русской философии и составляет ее гордость. По словам его друга, философа Л.М. Лопатина, “Сергей Николаевич был настоящим и горячим патриотом, не на словах и не в отвлеченных рассуждениях, а кровно любившим Россию и русский народ... Жажда спасения и обновления родины победила в нем все другие интересы и задачи, оттого он действовал так непоколебимо и твердо, с такой доблестной откровенностью и честностью”. Однако будучи патриотом, Трубецкой никогда не противопоставлял русскую философию — философии европейской и мировой, всегда считая, что основные проблемы философии мировой являются также и проблемами русской философии. Еще в начале века Сергей Николаевич Трубецкой убедительно и страстно выступал против распространения духа политического прислужничества и непримиримости в академической, в том числе философской, среде. Тогда его пророческие предупреждения были слабо услышаны. Остается надеяться, что они будут восприняты теперь, спустя 90 лет после его смерти.

М. А. Маслин,
профессор, доктор философских наук,
заведующий кафедрой истории
русской философии философского факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова



ЧАСТЬ
ПЕРВАЯ

Предисловие издателей к первому изданию

Выпуская в свет последнюю работу кн. С. Н. Трубецкого по истории древней философии, издатели считают своим долгом указать, что вошедший в эту книгу материал был почти в полном своем объеме приготовлен к печати самим автором, причем первые пять листов получили уже в его руках последнюю отделку и были сданы им в типографию в окончательно исправленном виде. При таких условиях дело издателей сводилось к тому, чтобы при посредстве мелких поправок чисто внешнего характера и через подыскание отдельных цитат, для которых были оставлены в различных местах рукописи пробелы, сообщить более законченную форму той части книги, которая не подверглась со стороны автора окончательной обработке. Отсутствием этой обработки объясняются некоторые повторения и другие мелкие недочеты, которые, конечно, были бы устранены автором при дальнейшей отделке своего труда, но с которыми в издании посмертном приходится мириться: стремление достигнуть возможно более точной передачи рукописного материала принуждало избегать в нем всяких изменений, за исключением вполне и безусловно необходимых, и издатели должны были отказаться от исправлений, произвести которые автору не было суждено, а они уже считали себя не вправе.

Выходящая в настоящее время книга, доводя изложение древней философии до Платона, вмещает в себя весь материал, обработанный автором для первой части задуманного им труда; выпуск в свет второй части произойдет после того, как будут

собраны и систематизированы все источники, на почве которых оказалось бы возможным облечь эту часть в ту форму, которую предполагал придать ей автор. Невзирая на затруднения, с которыми придется считаться в подобной работе, издатели не могут отказаться от надежды, что им удастся довести свое дело до конца и что наша научная литература пополнится появлением *русской* истории древней философии в законченном виде.

Введение

1.

Со времени Сократа одним из самых сильных и наглядных возражений против возможности философии служило указание на всеобщее разногласие философам между собой. Каждое оригинальное философское учение отличается от прочих, расходится с ними, противоречит им и само таит в себе внутренние противоречия и несовершенства; ни одно не может удовлетворить требованиям человеческого разума, потому что требования его безусловны.

Средства для реформы философии и философской деятельности предлагались не раз и не раз уже вели к действительным переворотам в области мысли. Но они не изменяли положения философии по отношению к ее конечному предмету, той Истине, которую она ищет: по-прежнему философия стремится ее постичь, и по-прежнему это стремление осуществляется в различных расходящихся между собою философских учениях, которые дают удовлетворение отдельным умам, но не могут дать полного и точного удовлетворения человеческой мысли в ее целом. А кажется, все возможные способы решения были ею изведаны.

Сократ думал, что философия станет на правый путь, если она откажется от умозрения “о делах божественных”, о природе вещей, о первых началах сущего; чтобы сделать ее достоверною, мы должны отказаться от попытки познать то, что превышает наш разум, и ограничиться познанием “дел человеческих”, т.е. нравственной областью. Однако и такое средство не помогло: в области нравственной философии все оказалось столь же спорным, как и в области умозрения о природе вещей. Уже среди учеников Сократа мы находим самое решительное разногласие по вопросам о целях человеческого поведения, о благе, о добре, о добродетелях, об обязанностях человека по отношению к ближним и к обществу.

До сих пор разногласие это не прекращается, и философы не могут столковаться не только относительно общих оснований и принципов, но и относительно самих определений права и нравственности: астрономические явления, которые Сократ причислял к “делам божественным”, давно стали предметом

научного знания, а спор о том, что такое право, что такое нравственность, — ведется и до сих пор.

2.

Чтобы положить конец бесплодным спорам, предлагалось и более радикальное средство, равносильное отречению от самой философии: предлагалось безусловное отречение от умозрения в пользу точного знания. Неоднократно стремились показать, что человеческому разуму доступны лишь частные знания, достигаемые путем опыта, что разум наш достоверен лишь в области математики и что он теряет всякую почву, как только он выходит за пределы опыта или за пределы математических отношений. В самом деле, мы познаем лишь то, что нам дано во времени и пространстве, то, что нам является; а все, что является нам, преломляется в нашем сознающем, чувствующем субъекте; мы видим все через призму наших чувств и нашего рассудка, а следовательно, и не можем познавать сущее, как оно есть, независимо от нас, от нашей относительной точки зрения.

Далее, в нашем опыте нам дано лишь частное; и если мы путем разумного, правильного обобщения и познаем некоторые общие законы тех частных явлений, которые мы наблюдаем, то все же самые широкие научные обобщения дают нам лишь *частное* знание. А философия, как бы мы ее ни определяли, стремится к универсальному, *целостному миропониманию*; умозрение ищет конечной истины знания, объяснения начала и конечной причины нашего бытия. И отсюда-то доказывается невозможность философии вообще и, в частности — умозрительной философии: в каждом философском учении мы находим лишь определенное человеческое миропонимание, носящее на себе отпечаток своего века, той среды, в которой оно возникло, того индивидуального гения, который его выработал; и это человеческое определение ставится на место целой всеединой истины, выдается за сущую истину.

3.

Были попытки отказаться от философии в этом смысле и указать пределы человеческого разума; были попытки отделить

точное знание от умозрения, “научную” философию от “беспочвенной” метафизики. Но эти попытки также ни к чему не вели и логически оказывались столь же несостоятельными, столь же спорными, как и те системы, против которых они были направлены. Фактически ни одно скептическое учение, ни одно доказательство невозможности метафизики не останавливало развития метафизики. Даже наоборот, такого рода доказательства служили мощным стимулом умозрения, как мы видим это в немецкой философии после Канта. С другой стороны, и попытки создать “положительную” философию, ограничившись одной областью опытного знания, оказались безуспешными, и это не только в виду упорства большинства философов, не желавших отказаться от умозрения, но также и в виду того, что самые границы точного знания доселе остаются спорными. Область опыта и область точного знания далеко не совпадают. Нравственные явления бесспорно входят в область нашего опыта, и однако философы-эмпирики, на основании фактов нравственного опыта, строят столь же различных систем нравственной философии, как и метафизики. Правда, эти факты перерабатываются, препарируются психологией; но ведь и психология претендует быть опытной наукой, изучающей душевные явления.

И однако, за исключением немногих положений, относящихся скорее к физиологии, нежели к психологии, сколько скрытой и грубой бессознательной метафизики преподносится в наши дни под именем психологии! Конечно, это может быть результатом случайных ошибок, непоследовательности, недостаточной строгости в применении опытных методов. Но чем же объяснить то обстоятельство, что среди философов-эмпириков, признающих опыт в качестве единого источника познания, принципиальные разногласия представляются не исключением, а таким же обычным явлением, как и среди философов другого направления? Причина этому та, что границы, отделяющие опыт от того, что лежит за его пределами, трудно могут быть установлены. Пытаясь их установить, мы их нарушаем: мы не можем отмежевать своего владения от чужой земли, если мы не знаем этой чужой земли: иначе нам не от чего отмежевываться. Знание наше, говорят нам, ограничено опытом и тем, что мы воспринимаем, т.е. явлениями. Так учил Кант. Но сам он поставил критический вопрос: что такое опыт и как он возможен? Как

возможен объект опыта, явление, или как возможна та совокупность связанных между собою явлений, которую мы зовем природой? Эти вопросы прямым путем ведут нас в область метафизики. А между тем уклониться от них нельзя: ведь опыт не есть нечто безотносительное, безусловное; ведь сам он обусловлен деятельностью нашего сознания и воздействием внешнего нам “не-я” на наше сознающее, чувствующее “я”. Опыт есть отношение познающего к познаваемому, при чем и то, и другое существует, очевидно, и до такого отношения. Как оно возможно? Что посредствует между познающим и познаваемым? Каков бы ни был ответ, ясно, что сам опыт *предполагает* как указанное соотношение, так и действительность соотносящихся начал. *Опыт предполагает нечто, независимое от опыта и обуславливающее опыт.*

Взглянем на дело с другой стороны: эмпирики утверждают, что мы познаем лишь явления. Эти явления связаны между собою отношениями последовательности и сосуществования, которые подчиняются некоторым общим правилам или законам. Но сами по себе эти явления не существуют, как не существуют цвета или звуки без зрения и слуха, способных воспринять их. Явление предполагает, во-первых, нечто такое, что является; во-вторых, сознающее, чувствующее существо, которому является это нечто, и, в-третьих, отношение между я и не-я, субъектом и объектом. Явления сводятся к отношениям. Но эти отношения опять-таки предполагают нечто их обуславливающее, обосновывающее, ибо мы не можем мыслить отношений без относящихся. И если мир явлений есть бесконечно-сложная совокупность реальных отношений, то он предполагает, во-первых, совокупность всех реальных соотносящихся начал, а, во-вторых, и некоторое общее связывающее начало, основание всех отношений, обосновывающее мир явлений. Но это опять-таки общая схема целого метафизического мирозерцания, все равно как бы мы ни понимали те элементы, или начала, которые обуславливают мир явлений. И таким образом самое понятие явления выводит нас за пределы явления, точно так же, как понятие опыта выводит нас за пределы опыта.

4.

Основная проблема гносеологии (теории познания) — вопрос

о возможности познания — допускает положительное или отрицательное решение, но в обоих случаях с каждым данным решением связана своего рода метафизика, своего рода общее, чисто умозрительное представление о природе нашего разума, об отношении этого разума к сущему, наконец, даже о природе этого сущего, о природе вещей. Представим себе, например, чисто отрицательное решение, по-видимому, безусловно устраняющее всякую метафизику: мы ничего не можем знать о сущем, о вещах, как они существуют сами по себе без отношения к нашему сознанию, так как наше познающее “я” безусловно ограничено субъективными состояниями своего сознания и не может переходить их границы. Спрашивается, однако: откуда мы это знаем? Из опыта? Нет, потому что опыт, по -видимому, убеждает в существовании независимой от нас Вселенной; как сознательное отношение нашего “я” к чему-то “другому”, как *восприятие* этого другого, он предполагает реальность этого другого, предшествующую опыту и независимую от нашего сознания. А следовательно, учение о том, что познание наше субъективно, что оно ограничено лишь внутренними состояниями субъекта, его представлениями или ощущениями, — есть результат не опыта, а умозрения о опыте или о природе нашего сознания. Да и всякая иная теория опыта, исследуя вопрос об его общих условиях, о том, что обосновывает опыт, естественно выходит за его пределы и неизбежно ведет к выводам метафизического характера. Учение о неизбежной субъективности нашего познания, о невозможности познавать какие бы то ни было вещи или отношения, что бы то ни было вне нашего субъективного сознания — не составляет исключения. Это учение заставляет нас признать всю окружающую, познаваемую нами действительность нашим представлением (*die Welt als Vorstellung*, “мир как представление”, Шопенгауэра) и ведет нас к феноменизму или к чистому иллюзионизму. Другие, исходя из того же учения, признавали вне явления какую-то неизвестную “вещь в себе” (или вещи в себе) без всякого отношения к нашему разуму и к познаваемой действительности и постольку абсолютно непознаваемую. Как бы ни казались отрицательны такие выводы, они все же имеют характер метафизических положений. Признаем ли мы реальное существование вне нашего сознания или отрицаем его, утверждаем ли мы, что есть только явления, или же допускаем наряду с ними и абсолютно отличные от них “вещи в себе”, хотя бы и “непознаваемые”, —

все эти воззрения, которые имеют прямое отношение к онтологии, к метафизике, и которые, так или иначе, связаны с целым мировоззрением.

5.

И вот почему мыслители, которые со времени Бэкона стремятся создать эмпирическую или опытную философию, не могут успеть в своем предприятии и прийти к согласному результату. Вот почему разногласия, разделяющие их в области теоретической и практической философии, суть те же, какие существуют и среди метафизиков: различные оттенки материализма и антиматериализма, идеализма и реализма, монизма и дуализма встречаются и здесь, и сквозь прорехи “эмпирической” психологии сквозит догматическая метафизика. Это сознается и многими из современных сторонников эмпиризма, которые направляют все свои усилия на его возможное очищение от всяких метафизических элементов и полагают своею целью окончательную *стерилизацию* эмпиризма, путем критического выделения “чистого” опыта. Но такая цель является ложной и призрачной, поскольку “чистый” опыт есть лабораторный продукт, существующий лишь в голове теоретиков. В действительности опыт есть сложный продукт деятельности различных наших познавательных способностей, и в этой деятельности наш познающий разум выходит за пределы того, что непосредственно дано ему в чувственном ощущении, в субъективных состояниях сознания, — поскольку он отличает от своего “я” как эти отдельные состояния, так и реальные внешние предметы, которые он воспринимает объективно в их необходимой связи с другими реальными предметами, также отличными от этого “я”. Опыт обусловлен *самодетельностью* нашего разума, который в самом опыте выходит за пределы того, что непосредственно *испытывается* нами в наших ощущениях, в состояниях нашего сознания.

6.

Наш разум — прирожденный метафизик, и он не может ограничиться одними явлениями, как он не может мыслить отношений без относящихся или обусловленного без обуславливающего. И не простое безотчетное стремление заставляет его

искать абсолютного и безусловного над всем относительным и обусловленным, стремиться осмыслить все частные знания, понять их общую связь. Ибо если все действительные знания наши частны и ограничены, то сам разум-то наш, в своей мыслительной логической способности, *in potentia* — не ограничен: уже Сократ, столь настойчиво указывавший на ограниченность человеческого знания, впервые раскрыл *формальную логическую универсальность понятий нашего разума, а следовательно, и самого разума*. Наши понятия универсальны по своей логической форме, поскольку они относятся не к единичному, а к общему, — к общим родовым и видовым признакам: таковы понятия *человек, животное, треугольник* и т.д. В опыте мы имеем дело с частными случаями, единичными предметами и единичными восприятиями; но мы познаем и мыслим посредством понятий, содержание которых составляют *общие* признаки (*τα κοινά*). Уже один этот факт издавна составлял камень преткновения для эмпириков и сенсуалистов, которые искали источник познания в наших единичных чувственных впечатлениях. И они пытались упразднить этот факт посредством так называемой *номиналистической* теории: в действительности, рассуждают они, нет никаких общих начал, — есть только единичные чувственные предметы и единичные состояния сознания, а потому нашим общим понятиям не соответствует ничего кроме *слов*: понятия суть слова или имена (*nomina*), которыми мы пользуемся как искусственными знаками для обозначения неопределенного множества схожих предметов. Но, во-первых, из опыта отнюдь нельзя доказать, чтобы мир состоял из единичных элементов, не объединенных никакими общими началами, отношениями и свойствами, или чтобы сознание наше состояло из ощущений или единичных состояний: *наблюдение показывает как раз обратное*. Во-вторых, сама способность слова предполагает разум, которого нет у бессловесных. Способность создавать общие знаки (*слова*) и пользоваться ими для обозначения предметов, обладающих определенным сходством, — предполагает способность различения, определения и отвлечения общих признаков; а в этом-то и состоит понимание, или понятие. В-третьих, наконец, способность слова, как средство общения умов, показывает объективность разума, объективную универсальность мысли, независимую от границ субъективного индивидуального сознания.

Итак, пусть настоящее содержание нашего сознания, как и

содержание отдельных наших представлений и понятий, всегда ограничено. Но точно так же, как понятия наши универсальны, или “кафоличны”, по своей логической форме, так и разум наш по своей логической, мыслительной способности универсален, т.е. может мыслить все возможное, не ограничиваясь данным наличным содержанием нашего сознания. И в своей деятельности он стремится осуществить эту свою возможность, объективно понять и выразить *всю* безусловную, всеобъемлющую и всеобосновывающую истину, познать сущее в его всеединстве. Осуществим ли такой идеал или нет, он несомненно присущ человеческому разуму. Это доказывает нам история этого разума и рассмотрение его природы. Это допускают и те, кто, как Кант, признают идеал разума неосуществимым во времени. Если природа нашего разума полагает ему границы в его познании, то она же заставляет его вечно стремиться к истине вне этих границ; и отказаться от такого стремления значило бы отречься не от субъективной личной мечты, а от подлинного идеала разума, органически свойственного ему по самой его природе.

7.

Но в таком случае, если стремление к познанию безусловной истины коренится в самом существе нашего познающего духа, если философия необходима, если умозрение неизбежно, то почему оно не может достигнуть своей цели, почему философия не может быть единой, как сама истина, единой хотя бы в том смысле, в каком можно признать единство научного знания? Почему философия, в отличие от науки, вечно распадается на множество противоречащих друг другу учений, и в чем смысл этого противоречия? Могучее неистребимое влечение движет наш разум к идеальной цели, и движение это неизбежно останавливается и дробится невидимым, роковым препятствием, — борьба, столь художественно изображенная Тютчевым в его стихотворении:

Смотри, как облаком живым
Фонтан сияющий клубится,
Как пламенеет, как дробится
Его на солнце влажный дым.

Лучом поднявшись к небу, он
Коснулся высоты заветной
И снова пылью огнецветной
Ниспасть на землю осужден.
О, смертной мысли водомет,
О, водомет неистощимый!
Какой закон непостижимый
Тебя стремится, тебя мятет?
Как жадно к небу рвешься ты!
Но длань незримо-роковая,
Твой луч упорный преломляя,
Свергает в брызгах с высоты.

Что же значит это стремление к недостижимой цели, этот идеал Истины, идеал абсолютного, от которого наш разум не может отказаться и которого он никогда не может достичь? Таков жребий человеческой мысли. Но неужели же в самом возвышенном и глубоком из своих стремлений она оказывается неразумной и осужденной на неразумие?

8.

Сознание идеала дано человеку, и в этом сознании — та сила, которая окрыляет его мысль, поднимает ее ввысь; но это же сознание указывает ему все отличие идеала от того, чем он в действительности обладает. Пока он видит это отличие, он не теряет сознания идеала и продолжает к нему стремиться. Но там, где сознание отличия теряется, где люди принимают за сам идеал те отражения его, какие они находят в собственном духе, в собственной своей мысли, там теряется и сознание идеала. Его место занимают эти многообразные обманчивые отражения, различные в различных умах, и то, что было *образом истины*, становится обманчивым призраком. Здесь останавливается и стремление ввысь, к идеалу: там, где “смертная мысль” мнит себя в обладании им, где она себя с ним отождествляет, там именно она и “свергается в брызгах” со своей воображаемой высоты.

Философия, по точному смыслу этого слова, не есть “премудрость”, т.е. идеальное, совершенное ведение, а только “любовь к мудрости”. И самое ценное, что есть в философии, это именно сама философия — высшее, жизненное, идеальное

влечение нашего познающего духа к Истине, стремление “войти в разум Истины”, как выражался Вл. Соловьев. Такое стремление не может быть бесплодным, ибо оно вызвано самим образом этой универсальной Истины, который внутренне присущ нашему разуму, как идеал, направляющий его познавательную деятельность. Пусть “смертной мысли водомет” не достигает неба — в каждой капле его отражается солнце, играют и преломляются небесные лучи. В каждом истинно философском учении при всех его временных особенностях отражается тот или другой образ Истины; и в многогранной призме человеческого разума ее свет преломляется и разлагается на множество лучей. Но философия не удовлетворяется отдельными лучами, она ищет целого, даже там, где принимает за целое частное отражение. И это стремление к целому есть жизненный нерв философии, источник ее творческих замыслов, ее веры и вместе ее скептицизма, ее постоянного сомнения, постоянной критики всего достигнутого. Вдохновляемая этим стремлением, истинная философия показывает нам относительность, ограниченность наших действительных знаний и вместе объединяет их, осмысливает их самую идеей целого. Ее сила сказывается и в умозрительном творчестве, посредством которого она созидает образы всеединой Истины; и она сказывается в сомнении, в критике, в самом отрицании лжи, или неполной истины, выдающей себя за целое. Это влечение к Истине, составляющее самую суть философии, определяет собою ее значение не только в развитии человеческих знаний, но и в развитии человеческого духа вообще: философия, будучи идеальной образующей силой, является вместе с тем величайшей освобождающей силой человечества, снимающей с него оковы духовного рабства, указывающей ему путь истинной свободы.

9.

Этим объясняется значение философии и вместе — задачи ее изучения. Ясно, что мы должны изучать ее в действительности, в ее истории. Мы должны учиться понимать ее в ее созидании и разрушении, во всем том, что было сделано ею, порождено ею — в смелом полете умозрения, в творческом синтезе человеческих

знаний, в анализе познавательных процессов и нравственных явлений, в критике, в сомнении, в самом отрицании. В таком изучении мы найдем ответ и на тот вопрос, который ставится нами различиями и противоречиями отдельных учений: эти различия и противоречия отдельных философий свидетельствуют об истинности самой *философии* в них, о ее неподдельности и правдивости. Изучая их, мы убеждаемся в том, что эти различия и противоречия не случайны и не сводятся к простым особенностям умственного склада отдельных мыслителей, но что они коренятся в самой природе человеческого разума, в его отношении к конечному предмету его познания. Существуют некоторые общие формы миропонимания, общие идеи, которые переходят из века в век, общие противоположности, которые ведут к мировым спорам: идеализм и реализм, материализм и спиритуализм, дуализм и монизм, эмпиризм и рационализм, скептицизм, чтобы не называть других. Все это такие категории, такие основные направления философского разума, которые существуют издавна; есть также отдельные ступени или формы развития таких направлений, которые имеют общее, классическое значение, например, картезианство, платонизм. При всей недостаточности отдельных из этих форм, при всей односторонности отдельных направлений, они явно имеют объективные основания, поскольку они с теми или другими изменениями сохраняют пребывающее значение в смене времен, несмотря на развитие мысли и знаний. И потому задача научного изучения философии состоит прежде всего в том, чтобы понять объективные основания, внутреннюю необходимость этих форм и направлений. А для этого еще недостаточно понять ту, заключающуюся в них “крупницу Истины”, которая, как говорят, содержится и во всяком человеческом заблуждении: надо понять *философию* этих философий, их действительное, жизненное отношение к Истине. Надо рассматривать их не с точки зрения того или другого учения, признаваемого нами за истинное, а стремиться к пониманию возможно более объективному, имманентному, стараясь понять, каким образом те или другие философы видели образ сущей и всеединной Истины в своих концепциях.

10.

Такое изучение философии имеет величайший интерес и для истории человеческого духа и, прежде всего, для самой философии, показывая необходимость всеобъемлющего философского синтеза и, вместе, подготавливая критически такой синтез. В этом смысле научное изучение философии может считаться одним из величайших философских приобретений истекшего столетия.

Систематически изучая своих предшественников Аристотель построил свою метафизику, которая представляет свод конечных проблем греческого умозрения, — проблем, не вымышленных Аристотелем, а заданных всей предшествовавшей историей мысли. Он стремится обобщить, обработать их, но прежде всего — понять их объективно. И если он не дает конечного их решения, то все же он выясняет их объективно, на основании тщательного анализа предшествовавших учений во всем их различии и взаимном разногласии. И первым условием научной разработки метафизики является тщательное объективное изучение ее действительных проблем в их происхождении и развитии, причем, конечно, современной мысли приходится строить на несравненно более широком основании, считаться с новыми и более сложными проблемами, углубленными критической разработкой. Если история философии есть наука, описывающая и объясняющая конкретное возникновение и развитие философских идей, то элементарная метафизика есть *отвлеченная идеология* (учение об идеях), как наука, дающая систематический анализ основных идей о Сущем, основных, наиболее общих и необходимых способов его понимания. При этом, теперь, как и во времена Аристотеля, история философии дает метафизике материал для ее анализа, с тою разницей, что в наши дни этот материал не только бесконечно обильнее, но и несравненно более тщательно разработан. В течение своего многовекового развития, в великом разнообразии философских учений человеческая мысль дала множество выражений для некоторых основных, из века в век повторяющихся способов или

форм для понимания истины. И хотя отдельных учений и миросозерцаний существует величайшее множество, причем их индивидуальные различия нередко имеют большое внутреннее значение, они, тем не менее, допускают известную классификацию по тем или другим общим признакам: ибо наиболее общие основные понятия о Сущем, которым соответствуют общие философские концепции, могут быть сведены к сравнительно весьма немногим идеям, предположенным в самих основных отношениях нашего разума к познаваемому, *в самой объективной логике чистого разума.*

Мы можем, подобно Гегелю, пытаться строить такую логику чисто диалектически, путем дедукции ее основных категорий или наиболее общих умственных форм; но такая отвлеченная система, во всяком случае, нуждается в проверке. А потому, прежде чем ее строить и хотя бы для того, чтобы ее строить правильно, мы должны рассмотреть все те различные способы, какими человеческая мысль в течение своего развития определяет свое отношение к Сущему. Мы должны не выдумывать свою собственную субъективную метафизику, а изучать ее вместе с философией, изучать те объективные метафизические проблемы, которые ставились человеческому разуму, и те способы, какими он их решал.

Нередко приходится слышать жалобы на “историцизм”, опасения за то, чтоб оригинальность личной философской мысли не пострадала от такого рода исторического изучения. Но философия ищет истины, а не оригинальности. *Самостоятельность* философского творчества определяется не субъективным произволом, не отсутствием правильного образования и положительных знаний, а глубиной, искренностью, неподкупностью философского интереса и широтой замысла.

11.

Научное изучение философии тесно связано с общим развитием исторических и философских знаний, но на степень самостоятельной философской дисциплины оно было впервые возведено

Гегелем. Этот мыслитель впервые пытался оправдать историю философии перед судом самой философской мысли и понять эту историю, как процесс целостного и логически последовательного развития, все моменты которого в самих своих взаимных различиях и противоречиях представляются разумными и необходимыми в своем соотношении, в целом. В своей “Логике” Гегель пытается вывести а priori из чистой мысли совокупность наиболее общих понятий или “категорий”, посредством которых мы мыслим и познаем все существующее, причем он показывает, что все эти категории составляют одно логически связанное целое: мы не можем взять одну из них как нечто безотносительно данное, абсолютное, отвлеченное от прочих, без того, чтоб она не ускользнула из наших рук, разложившись во внутреннем противоречии, перейдя в собственное отрицание. Когда мы останавливаемся на одной какой-либо категории, на одном каком-либо отвлеченном определении сущего, например, бытия, генезиса, субстанции, единства, множества и т. д., и утверждаем его в его отвлеченности независимо от других идей, логически с ним связанных, такое определение, в силу внутренней логики самой мысли неизбежно разлагается, переходит в свою противоположность. Эта последняя имеет такую же судьбу: мысль посредством отрицания переходит к третьему высшему определению, заключающему в себе синтез первого определения с его противоположным. Так, от определения к определению, от одной отвлеченной категории к другой стремится вся совокупность, вся система чистых понятий “Логики” Гегеля в ее последовательности. И вся история философии объясняется с точки зрения этой “Логики”: человеческая мысль в своем целом совершает тот же круг развития, точно так же необходимо переходит от одной отвлеченной концепции к другой, как и при априорном построении “Системы логики”. И как в этой последней необходимы и логичны диалектические переходы от одной противоположности к другой, так точно необходимы они и в целом человеческой мысли, которая не может ограничиться той или другой частной отвлеченной идеей или концепцией истины. В борьбе философских учений, в их противоречиях, их преемственной сме-

не сказывается логическое закономерное движение, которое имеет своей конечной целью *самосознание чистого разума*: выражением такого самосознания и была для Гегеля его собственная система.

“Я утверждаю, — говорит Гегель в своей “Истории философии” (I, 43), — что порядок последовательности систем философии в истории есть тот же, что в отвлеченной дедукции логических определений Идеи (бытие, генезис, существование, для себя бытие, количество, мера, сущность и явления, субстанция, причинность, взаимодействие, цель). Я утверждаю, что если мы обнажим основные понятия появившихся в истории философии систем от особенностей, касающихся их внешнего строения, то получатся последовательные ступени определения самой Идеи в ее логическом понятии. И, наоборот, — процесс логического развития, взятый сам по себе, представляет, по своим основным моментам, последовательность исторических явлений. *Однако совершенно невозможно сводить каждую философскую систему к какому-либо одному основному логическому понятию*” — существенная оговорка, которая оправдывает фактическое отсутствие параллелизма между историей и “Логикой” Гегеля.

Здесь не место вступать в критическую оценку достоинств и недостатков этого учения, былая слава которого может сравниться разве с тем почти общим забвением и непониманием, которому оно подвергается в наши дни. “Панлогизм” Гегеля — его учение об абсолютном тождестве мышления и бытия, его отождествление сущей истины с той логической мыслью, которой оно определяется — страдает крайней отвлеченностью. Гегель прекрасно раскрыл ложную отвлеченность всех частных определений или концепций, которые утверждаются как нечто абсолютное, безотносительное, самодовлеющее; но и его собственная концепция, его всеобъемлющая “идея всех идей” или “понятие всех понятий”, есть точно такая же ложная отвлеченность, которую ждала судьба всех подобных отвлеченностей — диалектическое разложение. Этот общий недостаток учения Гегеля отразился и на его понимании философии вообще, и на его истолковании ее истории, которое также оказалось недос-

таточным по своей отвлеченности, несмотря на замечательный дар исторического понимания, отличавший видного немецкого мыслителя.

Гегель видел в своей системе конечное завершение всей философии и потому считал возможным познать историю философии как один целостный и законченный логический процесс, построить ее так же, как он строил свою систему из чистого разума, хотя система эта отправляется от отвлеченнейшего чистого понятия, а философская мысль начинала с конкретного и материального, — с физического мира. Но мы знаем, что Гегелем философия не кончилась, что процесс ее развития не закончен и едва ли может быть закончен в определенный исторический момент; и тем не менее *идеал* конечного синтеза, который не должен быть отождествляем с какой-либо готовой, наличной системой, идеал, к которому от начала стремится философия, заставляет ее историка *мыслить* ее развитие как осмысленное, целесообразное и постольку целостное во всем ее богатстве и многообразии отдельных учений и стараться понять историческую логическую необходимость, связь и осмысленную разумность отдельных моментов этого развития. *Это* осталось и останется от Гегеля.

История философии не есть процесс диалектического развития отвлеченной мысли и не определяется одним движением чистых понятий; в ней развивается конкретный разум человечества, в совокупности своих познавательных функций и в творческой деятельности отдельных индивидуальных умов. И отдельные философские учения несомненно представляют собою нечто несравненно более конкретное, нежели развитие той или другой отвлеченной категории. Если в них и получает преимущественное или хотя бы исключительное развитие какое-нибудь частное определение, частный момент, то все же каждое из них в самой односторонности своей стремится к целостному пониманию Истины и по-своему выражает тот или другой мысленный образ ее, или *идею Истины*, то или другое *философское* отношение к ней разума. И при изучении отдельных систем или учений мы должны прежде всего стремиться познать в них именно то, что в

них всего дороже для самих их создателей, их философию, *их образ Истины*. Но этого мало: процесс развития философской мысли тесно связан с общим процессом исторического культурного развития, причем он нередко задерживается в зависимости от исторических условий, испытывает отклонения благодаря им. Отдельные учения поэтому, несмотря на действительную, иногда глубокую философию, в них заключающуюся, суть все же *исторические* моменты познания Истины и не могут рассматриваться как чисто логические моменты в движении какой-то безличной мысли. Напротив того, они имеют индивидуальный характер, и при их объяснении историку приходится считаться со всеми условиями места и времени и с личностью их творца — и это даже там, где такие учения получают общее, классическое значение, выражая собою общечеловеческие формы мирозерцания. Наконец, против отвлеченно-диалектического способа истолкования истории философии следует указать на тесную зависимость философской мысли от степени развития научных знаний и духовной культуры — нравственного и религиозного сознания. Ибо в своем стремлении к объединению человеческих знаний и к целостному миропониманию философия должна, так или иначе, считаться и с наукой, и с религией, и с результатами научного знания, и с фактами нравственного сознания. Некогда философия обнимала в себе науку, и теперь, когда наука эмансипировалась от философии, никто не станет отрицать их тесной связи и взаимодействия, которое всегда будет существовать между ними. Правда, и в науке можно проследить эволюцию философских идей, но наука имеет свои точные методы познания явлений, отличные от умозрения*. Влияние философских идей могущественно сказывается и в религиозных учениях — в области богословия. Однако не философия определяет собою живое конкретное содержание религиозного сознания, а наоборот, это последнее подчиняет себе и философские элементы богословия. Все это, однако, нисколько не упраздняет значения чисто философского исследования идей или понятий, лежащих в основании

* См. превосходную статью В.И. Вернадского о научном мирозерцании в "Вопросах философии" (1903).

отдельных систем, в их диалектике — в их логическом развитии, их внутреннем соотношении. Но это заставляет нас требовать исторического изучения философии и не допускать априорного построения ее истории.

12.

Философию следует изучать исторически, в связи с общей культурой; каждое отдельное учение должно быть понято в своем отношении к другим учениям, ему современным, предшествующим и последующим, к умственным и нравственным течениям века, к общему мирозерцанию эпохи. Но за таким историческим изучением стоит вполне законный философский интерес, без которого само историческое знание было бы существенно неполным и неосмысленным, не объясняя нам самых глубоких разумных оснований отдельных учений и развертывая перед нами лишь пеструю вереницу разнообразных, противоречивых и причудливых построений. Понять смысл этих различий, оправдать философию в самих этих различиях — такова задача научного и философского изучения истории человеческой мысли. И поэтому, если при первом взгляде на историю философии нам кажется, что различия и противоречия систем или учений свидетельствуют против возможности философии, и ближайшим образом против возможности философии умозрительной или метафизики, то научное изучение, объясняя нам необходимость таких различий и вместе их разумные основания, показывает нам и необходимость и разумность умозрительной философии, доказывает возможность и необходимость систематической идеологии или науки идей.

Таким образом история философии служит оправданием философии. Но, помимо теоретических возражений, против философии вообще и против философии умозрительной в особенности, нередко выставляются возражения практические — указывают на бесполезность, бесплодность умозрения, этой сухой смоковницы евангельской, этой *virgo Deo consecrata*, девы, посвященной Богу и обреченной на вечное бесплодие, как называет Бэкон метафизику.

Утилитарные возражения против чистого знания могут казаться низменными: оно представляет прежде всего не *полезность*, а *ценность*. Но вопрос о практическом значении философии в высшем и общем смысле есть, тем не менее, важный и законный вопрос. Пусть чистая философия не представляет никакой непосредственной полезности ввиду каких-либо внешних целей: разве это не доказывает, что она является ценной сама по себе, как это указывает уже Аристотель? Если она не служит средством для прикладных целей, то не полагает ли она сама высшие и общие цели человеческому разуму, ставя перед ним идеал целостного знания? Пусть она является наукой *идеальной*, — именно поэтому практическое, направляющее действие ее было так велико и сказывалось не только в области знания, в области всех прочих реальных наук, но и во всех тех областях человеческого действия, которые определяются идеями, принципами, общими разумными началами. И этому опять-таки учит история философии.

Если уже простое рассуждение убеждает нас в том, что, при теперешнем дроблении и специализации научных дисциплин, каждый ученый, желающий осмысленно разрабатывать какую-либо отдельную отрасль науки, должен сознавать то место, какое она занимает в совокупности человеческих знаний, ту высшую цель, которой она служит, то история философии показывает нам, каким образом философия служила в действительности осмысленному объединению человеческих знаний, вырабатывала общие направляющие и методологические принципы, ставя перед разумом человеческим требование целостного миропонимания, без которого невозможно и правильное, разумное разрешение высших практических и нравственных задач.

Но этого мало. Действие философии не ограничивалось одной теоретической областью. История показывает нам ее в качестве великой и могущественной духовной силы, в качестве одного из факторов всемирно-исторического процесса. И тем самым она учит нас тому, что тот *идеал* истины, которому служит философия, есть *реальная* образующая сила. Греческая философия создала ту “эллинскую образованность”, которая стала

всемирной образованностью, греческая философия сообщила этой "образованности" ее запас общих идей, сделавших ее универсальной; и она впервые формулировала тот идеал *человечества*, *всечеловеческого братства* и *всечеловеческого единства*, которому впоследствии христианство дало религиозную, реально-мистическую основу, а Рим попытался дать практическое осуществление во всемирном государстве. Таким образом "беспольнейшая из всех наук" не только открыла человечеству новый мир духовных ценностей, но создала новый мир человеческого просвещения; она возбудила самосознание человечества и послужила его духовному объединению. И естественно, что в высшем ее начале, в начале Разума, Слова, христианство обрело формулу для выражения своего универсального принципа. История показывает нам, что дала философия христианской мысли, как послужила она школой мысли средневековой, как возродила и обновила она духовные силы европейского человечества, освободив его мысль от догматических пут, после того как средневековое христианство уклонилось от первоначальных чистых норм и застыло во временных, полуязыческих формах. Великое духовное движение, начавшееся с эпохи Возрождения, не остановилось до наших дней и не остановится, пока человечество будет жить и мыслить, пока идеал истины будет стоять перед ним. И мы видим, как светлая и образующая сила этого идеала, действующая через собирательную мысль человечества, проникает все шире и глубже, освещая человеку путь исследования и познания и путь разумно-нравственной деятельности в области личного и общественного делания.

Глава I

Изучение древней философии

Ее источники. Три периода ее развития

Значение древней философии в историческом изучении европейской мысли

История философии, как и общая история Европы, делится на три периода — древний, средневековый и новый, хотя, конечно, резких граней между этими периодами проводить нельзя и между ними наблюдаются переходные эпохи — первые века христианской мысли, предшествующие Средневековью и так называемая эпоха Возрождения, стоящая на пороге новой европейской культуры.

Поскольку наука и философия первых веков нашей эры были греческими, христианская мысль и христианское умозрительное догматическое учение выработались под двойным воздействием христианского верования и греческой мысли — главным образом позднейшего платонизма, господствовавшего в ту эпоху, а средневековая философия стояла под двойственным влиянием церковного догмата и школьных традиций античной мысли — неоплатоников и Аристотеля, влияние которого постоянно усиливалось по мере ознакомления с ним. Философское движение эпохи Возрождения определяется прежде всего эмансипацией от церковного и школьного догматизма, возвращением к античному мирозерцанию под влиянием ознакомления с подлинными творениями древних — главным образом Платона, который получает преобладающее влияние. Основными факторами новой культуры являются античная культура с ее литературой, искусством, философией христианство, причем религиозная реформация освобождает от догматизма и саму религиозную мысль, провозглашая и здесь начало личного убеждения, личного опыта и свободного исследования, которое окончательно утверждается и в области научной и философской. Но если новое умозрение освобождается от старых догматических рамок, от господства школьных авторитетов и школьных традиций, то

органическая связь и преемство с античной и средневековой мыслью, с античной культурой и христианством остаются неразрывными, и в самых смелых умозрениях метафизиков XII века, принципиально отвергающих какие-либо внешние предпосылки и пытающихся построить свои системы чисто рациональным умозрительным путем, легко проследить могущественное влияние античных и средневековых идей и учений. То же следует сказать и об учениях XVIII и XIX века. И таким образом изучение древней философии, составляющей основание всей европейской мысли в ее историческом развитии, является существенно необходимым для исторического и философского образования наших дней. Изучать ее должен всякий, кто желает понять и усвоить работу европейской мысли и разобраться в основных проблемах философии.

По новой философии, начиная с Бэкона Веруламского в Англии и Декарта на континенте, мы имеем ряд превосходных специальных исследований и общих трудов, показывающих возникновение отдельных философских построений в общем ходе развития европейской мысли. Средневековая философия, связанная церковным схоластическим догматизмом, представляла меньший положительный интерес для современной мысли и благодаря самой громадности материала, чуждого нам по духу и форме, разработана все еще недостаточно. Здесь требуется прежде всего тщательная детальная монографическая разработка огромного материала, без чего немыслимо правильное понимание и воспроизведение общего процесса. Общие изложения поэтому не удовлетворяют до сих пор научным требованиям и далеко уступают выдающимся трудам по истории новой и древней философии как по полноте исторического знания, так и по глубине исторического и философского понимания. Исключение составляет ранняя эпоха христианской мысли, над изучением которой трудились столько поколений ученых историков церкви и христианского богословия.

Всего более сделано было, однако, в области изучения древней философии, которая представляет сравнительно ограниченный, но в высшей степени ценный материал, подвергавшийся самой тщательной разработке в течение множества веков. Правда, сама ограниченность этого материала и его

фрагментарность обуславливают некоторые существенные, пока еще невосполнимые пробелы в наших знаниях; но в общих чертах ход развития античной мысли, совершивший законченный круг, доступен объективному научному и философскому пониманию, уясняясь все более и более в трудах современных исследователей.

Разработка древней философии с XVIII в.

Начало научного и систематического изучения греческой философии в *современном смысле* этого слова можно приурочивать к XVIII веку, хотя оно было подготовлено занятиями более ранних гуманистов, отчасти — трудами самих древних, о которых мы скажем ниже. Первым выдающимся ученым критическим трудом является книга *Брукера* (Bruceri, *Historia critica philosophia*), первый том которой вышел в 1742 году. Затем следуют труды Тидемана, Буле, Мейнерса и кантианцев Рейнгольда и Теннемана; книга последнего долго сохраняла свое значение, несмотря на односторонность оценки учений с исключительно Кантовской точки зрения.

В разработке древней философии в течение XIX в., наряду с влиянием новых идеалистических систем, стоявших на точке зрения духовного эволюционизма или генетического развития, сказалось могущественное развитие нового гуманизма с конца XVIII в. Эти два течения — немецкого идеализма и нового гуманизма, тесно связанные между собою от начала, вызвали общий расцвет исторических и филологических наук вообще и в частности изучения классической древности. Особенно плодотворным оказалось сочетание философского идеализма и научно-филологического гуманизма в изучении греческой философии, как это видно у Гегеля и Шлейермахера — корифеев умственного движения. Если стремление Гегеля — *познать философию* в ее истории как единый и законченный логический процесс — представлялось осуществимым лишь при том ошибочном предположении, что сама система Гегеля есть окончательное завершение философии, то, в частности, развитие античной мысли действительно представляет законченный круг и вместе заключает

последовательный, внутренне необходимый переход к последующему развитию религиозной мысли, которое начинается с первого века в христианской церкви. Односторонность диалектического построения самого исторического процесса греческой философии у Гегеля искупалась глубиной философского понимания отдельных моментов ее развития и тем даром исторической дивинации, который был ему присущ. Свободный от этой односторонности философ-богослов Шлейермахер, который тоже примыкал к идеалистическому движению, подвинул специальное изучение древней философии, и труды его по Платону, которого он перевел, снабдив свой перевод ценными введениями к каждому диалогу, до сих пор сохранили свое значение.

К этим двум мыслителям примыкают в разработке древней философии главнейшие труды немецких ученых и филологов истекшего века. За "Историей философии" Шлейермахера (изданной по смерти его Риттером в 1839 г.) следуют капитальные труды его учеников: Риттера (Ист. др. филос. 1-е изд., в 4-х томах, 1828 — 34; 2-е изд. 1836 — 39) и Брандиса (Handbuch der Gesch. d. griech.- römischen Philos. 1835 — 57 и Gesch. der Entwicklugen der griechieschen Philosoophie 1862 — 4), сохранившие до сих пор научную ценность. Из школы Гегеля, помимо трудов Марбаха и Брандиса (1842), вышла многотомная "Философия греков" Э. Целлера (с 1844 г. до последних лет в ряде переработанных изданий) — до сих пор лучшее и самое полное, основное научное сочинение, представляющее критический свод вековой ученой работы, целой громадной литературы специальных исследований, разросшихся в течение века. Труд Целлера, постепенно перерабатывавшийся автором и дополнявшийся в ряде последовательных изданий вплоть до наших дней, есть наиболее выдающееся научное произведение из всей историко-философской литературы вообще, соединяющее филологическую ученость с объективной исторической и философской оценкой, надолго сохранит свое научное значение и будет служить образцом для последующих ученых.

Другие общие изложения, появившиеся после Целлера, служат либо целям преподавания, либо стремятся исправить или дополнить по-своему изображение Целлера, уяснить

греческую философию с той или другой точки зрения. Такова, например, книга Гомперца "Греческие мыслители" (*Grechische Denker* 1896, — пока два тома, кончая Платоном), написанная с точки зрения философского позитивизма и рассматривающая греческую философию в связи с развитием науки. Из учебников, помимо чересчур сжатого конспекта самого Целлера, служащего пособием к его многотомному труду *Grundriss d. Gesch. d. griech. Philosophie*, в рус. пер. "Очерк ист. греч. философии", СПб., 1886), мы назовем прекрасные руководства Шwegлера ("Ист. греч. философии" в исправленном (нем.) издании Köstlin'a, 1882) и Виндельбанда ("История древней философии" в рус. перев. под ред. проф. Введенского, СПб., 1902). Наиболее полные библиографические указания можно найти в "Очерке истории философии" Ибервега, причем эти указания постепенно пополняются в ряде последовательных изданий (9 изд. 1903 г.).

Наряду с общими изложениями истории древней философии существует необозримая монографическая литература, посвященная критической разработке источников, изучению отдельных памятников и фрагментов, отдельных философов и школ, развитию отдельных идей и учений. Нет специального вопроса, нет философа, которому бы не был посвящен ряд исследований. Отдельные из этих монографий представляют величайшую ценность (они будут указаны в своем месте); здесь можно говорить не о литературе, а о целых литературах: собрание всего, что было написано о Платоне, например, составило бы целую библиотеку, увеличивающуюся ежемесячно. И, разумеется, всякое научное общее изложение строится на основании детальных исследований.

Мы ограничимся здесь лишь указанием некоторых ценных монографий, посвященных разработке общих вопросов или истории отдельных философских дисциплин. "Prantl, *Gesch. d. Logik im Abendlande*" (I т., посвященный древней логике, 1855); Siebeck, "*Gesch. d. Psycholog*", 1 и 2 (1880-4); А. Ланге, "История материализма" (рус. перев. Страхова 1888); Bäumker, "*Das Problem d. Materie*" (1890); М. Schasler, "*Kritische Geschichte d.*

Aesthetik" (I, 1887); "Истории этики" Th. Zieger'a (1881) и Köstlin'a (I, 1887); R. Röhlmann, "Gesch. des antiken Kommunismus und Socialismus" (1893 — 1901); E. Rohde, "Psyche" (2-е изд. 1898), превосходное исследование о загробных верованиях греков в их историческом развитии. *По древнейшему* периоду до Сократа: Таннери (P. Tannery), "Pour l'histoire de la science hellene" [порусски под ред. проф. Введенского. "Первые шаги древнегреческой науки" (1902) с переводом фрагментов], и Burnet, "Early greek philosophy" (1892). Поскольку греческую философию следует изучать в связи с общей историей Греции и ее культурой, отсылаем к историкам Греции; лучшим из новейших трудов является книга Eduard Meyer'a, "Geschichte d. Altermus", II — V (1892 — 1902).

Источники

Чтобы уяснить себе значение научной разработки древней философии, надо отдать себе ясный отчет в характере наших источников — самих памятников. Из произведений великих философов, основателей школ и систем, лишь очень немногое сохранилось до нас в полноте. Целиком до нас дошли творения Платона и значительная часть трудов Аристотеля (и притом трудов, не опубликованных им при жизни, предназначавшихся для его школы, между тем как произведения, изданные и предназначавшиеся для большой публики, не сохранились). Вся философия до Сократа и философия ранних сократических школ представлена лишь косвенными свидетельствами позднейших писателей и комментаторов и грудой фрагментов, извлеченных из позднейших цитат. Столь же фрагментарный характер носят источники по истории философии после Аристотеля. Ранняя, средняя и новая Академии, школа Аристотеля, ранний и средний стоицизм — до стоиков римской эпохи (Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия), раннее эпикурейство (до Филодема и Лукреция) и скептицизм известны нам почти исключительно через посредство позднейших писателей, и только некоторые из позднейших представителей названных направлений до нас сохранились в своих произведениях. В несколько лучшем положении находимся мы относительно философии римского периода,

стоицизма, позднейшего платонизма и, в особенности, неоплатонизма, хотя и здесь есть немало пробелов (напр., по истории неопифагорейцев).

Собрание материала

При таких условиях, чтобы воссоздать историю греческой философии, необходимо было: 1) собрать и систематизировать все наличные фрагменты, сохранившиеся от утраченных произведений греческих философов, подвергнув их тщательному анализу со стороны текста, достоверности предания, подлинности, 2) систематически собрать и критически исследовать прямые и косвенные свидетельства, которые, как и самые фрагменты, рассеяны в сохранившейся классической литературе от Платона до писателей позднейшей христианской эпохи, у отцов церкви и даже у писателей Византийской эпохи, вплоть до Фотия: даже после закрытия афинской школы императором Юстинианом в 529 г. — роковой год в истории древней философии — мы находим выдающихся ученых комментаторов Аристотеля: Симплиция (в 530 г. по Р.Х.), Филопона, Асклепия, Олимпиодора (565).

Этот колоссальный труд был в значительной части своей выполнен совокупными усилиями филологов XIX в. и послужил основой научной историко-философской реконструкции, — работа, поучительная для всякого историка, не только по своим положительным результатам, но и в методологическом отношении, по строгости и точности своих критических приемов.

Фрагменты

Фрагменты отдельных философов много раз собирались и издавались вместе со всем доксографическим материалом, т. е. с собранием свидетельств о древних учениях, — в особенности фрагменты ранних досократовских философов, например, Гераклита, которые столько раз подвергались критической переработке. До последнего времени наиболее полным собранием таких фрагментов служило издание Муллаха (Mullach, Fragmenta

philosophorum graecorum в трех томах, 1860—1881), во многих отношениях неудовлетворительное. В настоящее время появилось собрание остатков досократовской литературы, составленное известным немецким ученым Германом Дильсом (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1903), представляющее итог вековой работы и соединяющее фрагменты, биографический и доксографический материал во всей полноте — все, что сохранилось в древней литературе от досократовских философов и об них. Остатки древней стоической литературы входят в монументальное издание v. Arnim'a (*Fragmenta veterum stoicorum*, I, 1905, III, 1886), а эпикурейской — в классическое издание Узенера (Usener, *Epicurea* 1887). Существуют и специальные труды, посвященные фрагментам отдельных позднейших философов. Если значение и подлинность дошедших до нас фрагментов не подлежит одной общей оценке, то мы находимся не в лучших условиях и относительно других “косвенных” источников, доставляемых нам сочинениями позднейших философов и писателей. Мы разумеем здесь: 1) биографический материал, дошедший до нас главным образом через посредство Диогена Лаэртца (10 книг о жизни, учении и изречениях философов), и 2) обширный “доксографический” материал (доксография — описание “мнений” или учений философов).

Доксографический материал

Этот последний встречается прежде всего в сочинениях Платона, Аристотеля, его учеников (главным образом Феофраста), его позднейших комментаторов. Затем он собирается и сохраняется в осрбых компилятивных сборниках, из которых литераторы позднейшей эпохи, греческие и римские, язычники и христиане, черпали свою ученость и свои цитаты.

Свидетельства Платона и Аристотеля о своих предшественниках представляют особую ценность. И тот и другой были вполне осведомленными и компетентными судьями, но при рассмотрении своих предшественников они преследуют не догматический, а критический интерес. Величайший систематик древности, Аристотель методически рассматривает противо-

положные мнения своих предшественников по всем вопросам, о которых он трактует; он сопоставляет их, сравнивает и стремится выделить относительную истину каждого, проверяя и обосновывая собственные выводы критикой предшественников. Чтобы ничего не упустить из виду, нужна была значительная подготовительная работа, систематическое собрание и группировка фактов и учений. Аристотель тщательно и добросовестно собирает и изучает весь существующий до него материал, как научный, так и философский. Так, в 1-й книге его метафизики мы имеем краткий систематический обзор всех предшествовавших учений, а в книгах XIII и XIV находится пространное исследование об учении Платона и его учеников, точно так же, как первая книга его психологии посвящена критическому обзору предшествовавших учений. Аристотелю и его школе приписывается ряд исследований о предшествовавших школах, к числу которых принадлежит и сохранившийся (хотя и не вполне) трактат об элейской школе. Таким образом Аристотель дал толчок самостоятельной обработке истории философии и наук, которую отчасти предприняли его ученики: Евдем — в истории математических наук и Феофраст — “в истории физики” (18 книг $\varphi\upsilon\omicron\iota\chi\omega\nu$, или $\varphi\upsilon\omicron\iota\chi\eta$ $\iota\omicron\tau\omicron\rho\iota\alpha$), хотя последнее сочинение носит характер не исторического, а систематического изучения предшествовавших учений. Из этого объемистого труда уцелела лишь одна полная глава “об ощущениях”, которая дает нам понятие о способе изложения: Феофраст, подобно Аристотелю, выражению своих собственных взглядов предпосылает, по каждому отдельному вопросу, критический обзор мнений ($\delta\omicron\xi\alpha$) предшествовавших физиков, сообщая о них много важных детальных сведений. Материал располагался в следующем порядке: мнения философов об основных началах, о Боге, устройстве Вселенной, небесные и метеорологические явления, психология, физиология.

Это сочинение легло в основание всех позднейших “доксографов” греко-римской и христианской эпохи, которые непосредственно или косвенным путем черпали из Феофраста; ему мы обязаны теми верными сведениями, какие они извлекали из его книги о его предшественниках. Герман Дильс в своем класси-

ческом труде, *Doxographi graeci* (1879), показал связь всех доксографов с Феофрастом и установил посредствующие звенья между ними и трудом Феофраста*.

Как показал Дильс, труд Феофраста был сначала переработан скептическим академиком Клитомахом (приблиз. 120 г. до Р.Х.) и в этой обработке служил источником позднейших скептиков. Другая обработка была произведена в I в. до Р.Х., по, видимо, неизвестным стойком школы Посидония, который, помимо Феофраста, пользовался каким-то сборником мнений древних медиков. Этой второй обработкой пользовались Варрон и Цицерон и некий стоик Аэций (начало II в. по Р.Х.), составивший из нее извлечение (*επιτομή*). Это последнее слово в свою очередь было экцерпировано блаж. Феодоритом (ум. 451) в *Ἐλληνῶν κατημάτων φεραλεῦσιχη* (IV, 5 сл.), автором псевдо-Плутархова сборника о “мнениях философов” (*Placita philosophorum*) и в Эклогах (“Изборник”) Иоанна Стобейского (между 450 — 550 гг.), при помощи которых Дильс восстановил первоначальный сборник Аэция, послуживший оригиналом. Непосредственно из Феофраста черпали и доксографы, которыми пользовались автор псевдо-Плутарховых “Стромат”, Ипполит (“Опровержение ересей”, начало III в.) и Диоген Лаэций. Доксографическая традиция была затем прослежена у Ириния, Климента Александрийского, Евсевия (ум. 403), Августина, в псевдо-Галеңовой π. φιλοσοφου ιστοριᾶς и в “Осмеянии языческих философов” Ермия — поздних памятниках, в которых заметны следы других источников, помимо Аэция. (В эклогах Стобея, в частях, касающихся стоиков и Аристотеля, заметен также другой источник, — но мы не будем вдаваться здесь в пространный анализ. Результаты работы Дильса изложены вкратце в книге Таннери: “Pour l’histoire de la science hellene”.)

Биографии

Наряду с доксографической литературой идет *литература*

* Доксографы цит. по изд. Дильса (Дох.). Помимо главы об ощущениях (Дох. 499—527), до нас дошли значительные выдержки из первой главы “о началах”, сохранившиеся в комментариях Симплиция (IV в. по Р.Х.) на 1-ю книгу “Физики” Аристотеля (Дох. 112 сл.).

биографическая (напр., Воспоминания Ксенофонта о Сократе) и сочинения, посвященные отдельным философам, которые, как мы видели, уже начинают составляться в школе Аристотеля (отчасти в Платоновой Академии). Мы не станем перечислять имен и произведений, также сохранившихся лишь в отрывках у позднейших писателей. Биографическая литература представлена главным образом большой и беспорядочной компиляцией Лаэртция Диогена (III в.) в 10 книгах "О жизни и учении знаменитых философов". Главным источником Диогена послужило сочинение некоего Никия из Никеи, составленное во времена Нерона, на основании чрезвычайно богатой предшествовавшей литературы "жизнеописаний", начиная с александрийского ученого Сотииона (конец III в. до Р.Х.), который расположил эти жизнеописания по "диадохиям", или последовательным "преемствам" отдельных школ. При всех своей хаотичности, сборник Диогена является осадком множества литературных источников, образовавшимся в течение целого ряда веков, и их отделение, успешно предпринятое для ряда философов, представляет значительную задачу.

В своем месте мы скажем о биографиях Платона и других уцелевших остатках биографической литературы.

Три периода истории древней философии

История древней философии довольно определенно делится на три периода: первый, древнейший — до Сократа, второй — от Сократа до Аристотеля и третий — обнимающий все развитие древней философии после Аристотеля.

Досократовский период

До Сократа философская мысль направлена исключительно на космологию, или мирообъяснение: она стремится познать внешний мир, его строение и происхождение, первые причины всех вещей, или начало всего существующего. Она начинает с того, что признает в основе всего существующего одно беспредельно-стихийное и вместе живое начало; при этом она

делает ряд научных открытий и гипотез, определяющих ее дальнейшее развитие. Из первоначальной концепции, слитной и неопределенной, развиваются другие более определенные, отчасти противоположные между собою. Пифагор и его последователи ищут путь к познанию природы в математике и пытаются создать математическую космологию, причем они противопоставляют первоначальному стихийному *монизму* (учению о первоначальном единстве мировой субстанции) *дуалистическое* учение. Учение Гераклита проникнуто идеей вечного *процесса*, генезиса, движения, изменения, в котором единая стихийная первооснова сущего вечно переходит от себя к своей противоположности и возвращается к себе; элейские философы, исходя от мысли о единстве сущего, приходят, наоборот, к идее вечного неизменного *тождества* сущего, отрицают множество и движение и противопоставляют “истину” этого чистого монизма призрачному явлению чувственного мира. Физики V века стремятся посредствовать между этими концепциями, согласовать неизменность сущего с видимым множеством и движением, выставляя новые различные философские гипотезы, долженствующие разрешить основные проблемы бытия и генезиса, происхождения вещей. Общий характер этой эпохи — наивный, непосредственный реализм мышления, которое не спрашивает себя о возможности и условиях познания и для которого сами идеи, сами концепции его, обладают не подлежащей сомнению действительностью и достоверностью, облакаются в конкретные, телесные, стихийные образы: “сущее” мыслится в виде *тела* или вещества, и сами “числа” пифагорейцев являются протяженными материальными величинами. Правда, умопостигаемое сущее так, как оно существует в себе самом, противопоставляется чувственному явлению, а под конец, в учении Анаксагора, Дух или Ум противопоставляется вещественной массе; это не мешает, однако, наделять и то и другое физическими свойствами. В результате интерес и наивное доверие к такому умозрению ослабевают: если оно справедливо показало недостоверность чувственного восприятия и чувственного познания, то и само оно оказалось недостоверным, распадаясь во множестве парадоксальных противоречий. Оно ведет к скептическому

результату, и среди софистов, профессиональных преподавателей, появляющихся со второй половины V века популяризаторов высшего образования, мы находим выдающихся представителей этого скептицизма.

Второй период

Сократ. Начало нового периода полагает Сократ, оставивший прежнюю физику совершенно в стороне и открывающий философии новую для нее *нравственную* область. Он ищет истинных норм теоретической и нравственной деятельности человека, и притом ищет их в самом разуме человека. Он ставит философии проблему *гносеологии* (теории познания) и проблему этики, нравственной философии. Началом познания, или истинного понимания, является логическое понятие; началом истинного поведения — разумная цель; началом того и другого служит разум, и высший идеал Сократа есть идеал совершенного божественного разума, который *телеологически*, т. е. целесообразно, устроит самую природу. Таким образом истину и благо следует искать не во внешнем мире, а в деятельности разума. Сократ был основателем логики и этики. И вот среди его учеников возникают гносеологические споры о природе *понятия* в его отношении к действительности, — споры, которые продолжались и в течение Средних веков и перешли в новую философию; среди них определились и различные этические направления, господствовавшие до конца греческой философии.

Платон, величайший из учеников Сократа, углубляясь в открытую им идеальную область, поставил себе целью создать *науку идей*, в которой он видел конечную цель Сократовой философии. В этой высшей, истинной науке он видит ключ к разрешению основных вопросов бытия и основание всякого действительно научного знания в области космологии, математической физики, психологии и этики личной и социальной — истинной политики. Это первая величественная система *идеализма*.

Аристотель. Ученик Платона Аристотель, исходя из его начал, подвергает их критической переработке, стремится, если

можно так выразиться, *реализовать* его идеализм, приблизить его к действительности, обратить науку идей в науку действительности. Он видит конечную цель философии в разумном объяснении действительности и не признает “чистых” идей, отрешенных от действительности. Принципом всех идей, принципом всякого познания или разумного разъяснения и он, подобно Сократу, считает разум; разумное объяснение есть телеологическое объяснение, — объяснение смысла вещей, их сути, познаваемой посредством понятий; но эта суть не есть отвлеченная идея, отличная от действительности, — это сама живая действительность, осуществленная идея, живая воплощенная форма. И вся природа является Аристотелю лестницей живых, воплощающихся форм, над которыми возвышается единая чистая и высшая “форма всех форм”, принцип познания и действительности — чистый универсальный разум. Философ изучает морфологию мышления и познания и морфологию сущего, — в метафизике, физике, астрономии, биологии, психологии и в области человеческой деятельности, в этике, полигике, поэтике. Философский принцип его мирозерцания служит основой грандиозной научной системы, завершающей собою всю предшествовавшую греческую науку. Логический идеализм Сократа получает таким образом всестороннее развитие, совершает законченный круг через этические учения “сократовцев”, идеологию Платона, систему Аристотеля. Дух свободного философского умозрения и научного исследования, пробужденный Сократом, господствует у обоих и достигает наибольшей высоты, наибольшего подъема.

Третий период

Этот дух ослабевает в последующий период при изменившихся условиях в эпоху македонского владычества и универсального господства эллинистической культуры.

Одновременно с политическим упадком, с утратой политической самостоятельности слабеет и оригинальное философское творчество. Философия эллинизма, просвещающая Вос-

ток и Запад, есть продукт развития нескольких веков; это прежде всего готовое догматическое *учение*, а не свободное исследование, искание истины, исполненное идеалистической веры. Философии Платона и Аристотеля обращаются в школьные учения, хранятся и разрабатываются в (старой) Академии и Ликее. Новые строго догматические учения *стоической* и *эпикурейской* школы отличаются *практическим* интересом; теоретические проблемы гносеологии и физики отступают на второй план: стоики возвращаются к монизму древних ионийских физиков, эпикурейцы — к учению материалистического атомизма (V в.). Вперед выдвигаются нравственные проблемы, и при этом проблемы личной морали, так как политика потеряла нравственный смысл и государство перестало быть высшей этической идеей. Теоретическое мирозерцание является лишь догматической основой нравственного учения — правила разумной жизни. Правда, наряду с этим догматизмом пробивается скептическое течение и скептическая критика; ранний скептицизм Пиррона, однако, также проникнут практическим интересом: утомленная умозрением мысль, изверившаяся в себе, приходит к отказу от познания, от всякой деятельности вообще: ранний скептицизм приводит к квиетизму — учению о неделании, морали *покоя*. Более живой умственный философский интерес сказывается в скептическом критицизме средней *Академии*, деятельность которой направлена на разрушение догматизма: отчаявшись в знании, мысль должна успокоиться на вероятии — переход, подготовляющий философию веры и откровения.

Отчасти под влиянием разрушительной критики средней Академии, главным образом Карнеада (II в.), отчасти благодаря долговременному умственному обмену и, наконец, благодаря самим потребностям широких кругов, приобщившихся философскому просвещению, отдельные доктрины постепенно сближаются между собою, иногда сливаются в *эkleктическом* *учении*, в котором теряется сознание их различий. Такое учение, соединяющее Платона, Аристотеля, стоиков, даже пифагорейцев, всего более отвечает потребностям популярной философии, типичным представителем которой является,

например, Цицерон. Согласование отдельных учений, уничтожение внутренних различий, всего, что их отделяет — путем неглубокого эклектизма — создает как бы одну *общую* и потому наиболее заслуживающую доверия философию. Новопифагорейцы связывают свое учение — смесь стоицизма и платонизма — с авторитетом древнего Пифагора, которому они ее приписывают, а иудей Филон из Александрии — с авторитетом еще более древнего Моисея, книги которого являются богооткровенным источником всякой премудрости, частью заимствованной, частью затемненной греческими философами. Научно-философской системы знаний, равной или подобной построению Аристотеля, мы более не находим, несмотря на развитие *отдельных* научных дисциплин — астрономии, математики, механики, мироведения, медицины, филологии. Постепенно стремление к *достоверной* истине и *достоверному* правилу жизни, или достоверному добру, в связи с общим религиозным движением эпохи, вызывает и усиливает религиозное течение в самой философии: греческое умозрение, зарождающееся в религиозных мифах о происхождении богов и людей (теогонии), приходит к *религиозной философии*, развивающейся преимущественно, хотя и далеко не исключительно, в Александрии, где наряду с различными гностическими учениями (египетскими, иудейскими, христианскими) возникает и знаменитая христианская богословская школа (Климент и Ориген). Завершение свое греческая философия получает в величественной спиритуалистической системе *неоплатонизма*, которая, после ряда предшественников, была создана *Плотин*ом, одним из гениальнейших греческих мыслителей, который дал синтез метафизического умозрения греков и оказал самое могущественное воздействие на средневековую мысль.

Глава II

Религия древних греков

Общие замечания

Первоначальная философия каждого народа — точнее, его первоначальное мирозерцание, тесно связано с его религиозными представлениями и верованиями. Понятия о происхождении вещей, о первых причинах, о конечной судьбе мира и человека, о духе и душе имеют религиозное происхождение и связываются с целой мифологией.

Религия признает реальный сверхчувственный мир, который она изображает так или иначе в целой системе мифологических представлений, причем она мыслит определенным образом отношение между этим миром и миром видимым, действительным. Далее, она воспитывает в людях то или другое *нравственное настроение*, то или другое *отношение к миру и ближним*. Различные религии расходятся между собою не только в своих представлениях о богах, но и в своей оценке действительности. Так, напр., ветхозаветная вера видит в мире создание благого Творца, а в человечестве — образ и подобие Божие; христианство, религия любви, признает в Христе Богочеловека, который пришел не погубить, а спасти мир и человека, и тем показал миру любовь Отца. Индийские религиозные учения, напротив того, признают мир призрачным сновидением, откуда объясняется, что индийская философия, несмотря на глубину своих мировоззрений, не сделала ни одного серьезного шага к познанию внешней природы. Так и в гностицизме, который в вещественном мире видит одно зло и нечистоту, мы находим определенную отрицательную оценку действительности.

У греков под влиянием религиозных представлений тоже складывается особый взгляд на мир, на всю окружающую среду; и их религиозное сознание оказало влияние на последующее

развитие философской мысли. С чего, например, начинается греческая философия? Анаксимандр, Анаксимен представляли себе мир и богов произошедшими из первоначальной стихии путем механического процесса. На первый взгляд может показаться странным, что греки начинают с натуралистического миропонимания, какое мы находим у западноевропейских мыслителей, эмансипировавшихся от средневекового догмата. Но при ознакомлении с религиозными представлениями греков такое начало является естественным. Представление о Боге-Творце, способном создать мир своим словом или своею волею, у них отсутствовало. Боги суть отдельные духи, высшие, демонические существа или стихийные демоны. У Гомера все происходит от Океана, у Гесиода — из Хаоса. В теогониях правящие миром боги представляются третьим или четвертым поколением богов; это — не творцы мира, а наиболее могущественные из его детей, его князья и правители. Сам Зевс, сын Кроноса, воцарился над миром после низложения отца.

Переходя от поэзии и мифов к культам, мы и в них не находим единого бога-творца, превознесенного над миром: боги греков, там, где они не суть обожествленные герои, являются натуралистическими, стихийными демонами. И вот почему натурализм древнейших греческих философов не стоит в противоречии с основой греческой религии. Чтобы объяснить учение Фалеса о происхождении всех вещей из воды, Аристотель прямо ссылается на “богословов” (орфиков) и на Гомера (Met. I, 3). Самый последовательный из всех материалистов, Демокрит, не отрицает существования богов и демонов, но и их он признает образовавшимися из атомов, подобно другим существам.

Таким образом религиозные представления оказывают могущественное влияние на первоначальное мирозерцание, на физику и метафизику древних. Религия отражается и на нравственных понятиях: недаром все общественные союзы древности имели религиозную санкцию. Культ объединял членов семьи, рода, союзов родов, государства, международного союза. Семей-

ный культ служил столь же прочной связью, как кровное родство. Боги освящали брак и являлись блюстителями семейного очага. Они же являются блюстителями клятвы и правды, мстителями за пролитую кровь. Все древнее право имело религиозную санкцию. Отсюда ясно, что и представления о “положенном” и “грешном”, о законе и праве, о взаимных обязанностях членов общественных союзов получают религиозную окраску.

Поэтому, изучая историю греческой философии, нам следует ознакомиться в общих чертах с религиозными представлениями греков о богах, о душе, о сверхчувственном мире, о происхождении вещей, об обязанностях человека и его месте в мироздании. Разумеется, в таких представлениях нельзя искать логической философской системы. Мало того, их трудно привести к определенной богословской системе: греческий политеизм представляется необычайно сложным и пестрым целым, которое слагалось в течение многих веков, в доисторический период, под самыми разнообразными влияниями. В исторические времена возникают отдельные богословские учения, занимающие свое место в истории духовной жизни греков (напр., учение орфиков). Но ни одно из таких учений не претендует на ортодоксальность, да и самого понятия ортодоксальности быть не могло, так как не было церкви, иерархии, организации догмата. Было лишь великое множество культов самого разнообразного происхождения.

Греческие боги

1.

Самый ранний литературный памятник греческой религии есть Илиада. Но эпос Гомера представляется зрелым плодом многовековой культуры, не оставившей нам никаких письменных памятников. Чем была религия греков во II тысячелетии, в “микенскую эпоху”, — этого мы не знаем и, может быть, никогда

не будем знать: достоверно только одно, — что пантеон Гомера в том художественном, иногда сказочном изображении, которое мы находим в эпосе, не дает нам достаточного понятия о действительной религии греков не только *до, но даже и после Гомера*. Источники, несравненно более позднего происхождения, нередко дополняют изображение эпоса и воспроизводят более древние и грубые черты народных верований, нежели те, какие мы находим у Гомера.

Чем были первоначальные боги греков и каково их происхождение, об этом свидетельствует много гипотез. Но в ту эпоху, которая нас занимает, в эпоху зарождения философии, греки были настолько далеки от первобытного состояния и обладали такой древней, сложной и высокой культурой, что вопрос об их первоначальных верованиях, если бы даже он мог быть решен удовлетворительно, не имеет прямого отношения к объяснению духовно-нравственного состояния Греции VII и VI веков. История не знает не только младенчества Греции, но и ее юности; и недаром новейшие историки ее относят гомеровский эпос к “исходу греческого средневековья”. Во времена, доступные историческому изучению, греки уже имеют за собою продолжительный период государственной и культурной жизни, о котором сохранились лишь легендарные воспоминания в эпосе и саге. Могущественные государства “микенского” века разрушены, и греческий народ делится на множество мелких племен и государств, объединяющихся лишь временными союзами, религией, нравами, языком, причем местные различия постепенно усиливаются. После тяжелой катастрофы или, точнее, ряда катастроф, отчасти не вполне выясненных, положивших конец “микенской культуре”, центр культурной жизни переносится из материка в колонии — точнее, греческая культура с новою силою возрождается в колониях — Эолии и Ионии.

В VII в. ионийцы господствуют над средиземноморской торговлей. Быстрый рост промышленности и морского владычества, накопление богатств, напряженное биение политической жизни вызывают общий подъем культуры, не только материальной, но и духовной: вечным памятником ее служит ранняя поэзия греков, их несравненный эпос, их лирика, свидетельствующая об интенсивности личной жизни, личного чувства, о развитии высокого самосознания личности. Религиозные воззрения представляются вполне сложившимися. Этого мало: в зарождении рационализма, которое мы наблюдаем именно в эту эпоху, а также в той волне религиозного движения, которая в VII и VI веках проносится по греческому миру, мы видим первые признаки того процесса, который кончается разложением греческой религии.

2.

Каково же было религиозное мирозерцание греков в те времена, непосредственно предшествующие возникновению философии? Фалесу Милетскому, первому философу Греции, приписывается характерное выражение основного верования, составлявшего особенность этого мирозерцания: *все полно богов, демонов и душ*. Подобно всем древним, греки верили в существование бесконечного множества разнообразных духов или демонических, сверхъестественных существ, наполняющих природу, управляющих ею, отчасти живущих ее жизнью, отчасти же возвышающихся над нею. Тут были всевозможные духи гор, лесов, вод и полей, зверообразные демоны, оборотни, бесы, живые покойники, души усопших, бесчисленные боги иноплеменников, существование которых представлялось столь же реальным, как и существование собственных богов. Одни из этих существ были приурочены к данной местности, данной роще, ручью, камню, дуплу и т.д., другие — нет; одни наделялись определенными функциями,

силами, названиями; другие обладали неопределенной сферой могущества или волшебной силы и оставались безымянными. Нередко греки, как и римляне, призывали их под неопределенными, отвлеченными названиями, обозначающими не имя, а функцию, например, “победа”, “страх”, “здоровье”, “спаситель”, “целитель”, и т.д.; римские понтифексы прибавляли при этом: “бог ты или богиня, мужского или женского ты пола, или каким другим именем хочешь ты, чтобы тебя звали”. Чем более мы углубляемся в изучение религии древних, тем более мы поражаемся необычайным множеством и разнообразием тех бесчисленных, неведомых духовных сил, которыми они чувствовали себя окруженными. Это общая первобытная основа религии.

3.

Среди этого хаоса неведомых, таинственных демонов человек испытывает чувство мучительного страха и тревоги; он трепещет перед призраками, он боится их гнева, их беспричинной зависти, злобы, вражды, и он стремится *оградить себя* от них, спастись от них, избавиться от страха перед ними. Он ищет средств против них, и он находит такие средства в *магии* и в *религии*, а затем в *философии* и *науке*. Посредством магии, ее заклинаний, ее тайн, дающих власть над духами и сообщающих человеку сверхъестественную демоническую силу, он вступает в единоборство с духами в качестве шамана, заклинателя, колдуна, как мы видим это у многих дикарей, например, у наших сибирских инородцев. Подвижничество индийских аскетов, побеждающих богов своим подвигом, представляется другой высшей ступенью этой борьбы с миром демонов, борьбы, в которой сложился буддизм — *религия самоспасения*. Силы единичного человека оказываются, однако, недостаточными: сознавая свою немощь, свою неспособность спасти самого себя, он невольно ищет союзника, помощника, который мог бы спасти его и которому он мог бы вполне доверять. Кроме того, ему недостаточно

спастись одному: он ищет *общего* спасения, а под конец — спасения мира. Наконец, он не довольствуется одним отрицательным результатом — освобождением от демономании, от страха демонов, от их гнета: он хочет той высшей полноты божественной бессмертной жизни, которую он приписывает некоторым из них. По этим причинам сам буддизм утратил среди миллионов верующих свой первоначальный характер религии самоспасения и стал религией *Святого*: Будда обратился в божество, иногда — в целый пантеон богов, а нирвана — в рай. В других религиях человек от начала вступает в союз с определенными духовными силами, долженствующими защитить, оградить его от остальных и вместе обеспечить ему блага жизни и на земле, и за гробом. Эти духовные силы, в отличие от бесчисленного множества демонов, суть его *боги*, которых он не только боится, но и *читит*. Бог определяется прежде всего как *спаситель от демонов*, или низших сил, следовательно, как высшее существо, не только требующее поклонения, но и *достойное* поклонения. Таковы, например, греческие боги: все они подчинены воле верховного бога — Зевса; все они вместе с ним утвердились в своем достоинстве, победив и сковав множество темных, подземных, чудовищных сил. Культ этих богов не только соединяет их с их поклонниками, умиляет их, но в то же время имеет *очистительную силу*, освобождая и страну, и народ, и частных лиц от всякой нечисти, которая, как невидимая зараза или скверна (“миазм”), грозит им всевозможными бедствиями. Оракулы богов только и делают, что указывают всевозможные искупительные жертвы и очистительные церемонии, долженствующие отвлечь гнев невидимых сил или обезвредить их. Таким образом в развитии греческой религии, как и всякой другой, действуют два мотива — отрицательный и положительный: *страх* перед демонами, вражда с ними, борьба с ними, и *почитание* высших существ, стремление к союзу с ними. В таком стремлении, помимо всех эгоистических побуждений, сказывается и нравственное начало бескорыстного уважения, благоговения,

почтения к Высшему Существо. И весь нравственный прогресс в религиозной области связывается именно с развитием этого начала, с развитием *идеала* божества как существа, *достойного* веры, любви и почитания. С этим же развитием связано, однако, и разложение античного политеизма. Греческое искусство показывает нам, что греки идеализировали своих богов, чтители в них воплощенные идеалы красоты, силы, доблести; греческая поэзия показывает нам далее, что греки издревле видели в богах блостителей вечной *правды*, представителей *нравственного начала*. Но, с другой стороны, сознавая ограниченность этих богов, возвысившихся над безымянным хаосом демонов, они не могли удовлетворяться ими, успокаиваться на них. Ни один не мог удовлетворять должным образом ни отрицательным, ни положительным требованиям религии, ни один не являлся *всесильным*, совершенным избавителем, спасителем от всех прочих, поскольку вне его стоял целый бесконечный и самостоятельный мир, населенный этими “прочими”, более или менее могущественными духами; ни один поэтому не является и существом, вполне заслуживающим доверия, достойным поклонения, т.е. *совершенным Богом*. Отсюда — искание такого спасителя и бога, которое вело греков к постоянному заимствованию и усвоению новых культов, а под конец привело их к христианству — религии Спасителя и единого Бога. Отсюда — внутреннее раздвоение религиозного чувства, колебавшегося между благочестием и суеверной боязнью: двоились и образы самих богов, поскольку каждый ограниченный бог по своему происхождению и природе был демоническим существом. Его силы превозносились его поклонниками над силами других богов или демонов, но это была лишь относительная разница. Далее, союз с богом, а следовательно, и благорасположение бога обеспечивалось культом, — установленными, священными жертвами. Но где было ручательство в неизменности такого расположения со стороны многих и различных своенравных богов? Народные бедствия нередко вызывали религиозную панику, точно так же, как и бедствия частных лиц, которые все объяснялись сверхъес-

тественным вмешательством. Страх увеличивался неизвестностью: что вызвало гнев богов? Какие боги разгневаны? Чем и как их умилостивить? Вот вопросы, с которыми они шли к оракулам и прорицателям.

4.

Греческая религия определяется как *политеизм*, или *многобожие*: над бесконечным миром духов она, как сказано, признает *нескольких* богов, составляющих своего рода аристократию под владычеством царя Зевса. Эти боги суть те, которые чтимы большинством греческих племен и государств и с которыми мы отчасти встречаемся у Гомера. То — Гера, Афина, Аполлон, Артемида, Гефест, Гермес, Посейдон, Арей и другие. Некоторые из них составляют древнейшее состояние греков (как Афина), другие представляются весьма древними заимствованиями (... Дионис). Третьи суть результат слияния нескольких различных элементов греческих и иноплеменных — “пеласгических”, “малоазиатских” или иных (как, например, сам Зевс в отдельных своих культах); все имеют очень сложную историю, которая едва ли может быть вполне выяснена. Несомненно одно: объяснять этот пантеон из индоевропейских корней и не считаться с фактом ассимиляции, миграции, синкретизма верований — значит игнорировать исторический процесс и строить воздушные замки. Но каково бы ни было прошлое греческих богов, нам столь же трудно восстановить его по изображениям Гомера, как восстановить эмбриологию человеческого организма на основании изучения его сложившихся форм. Боги увековечены у Гомера в пластических образах, светлых и прекрасных, которые сами значительно содействовали объединению и фиксации религиозных представлений греков. Это прекрасные и могучие исполины, наделенные вечной молодостью и волшебными силами: они могут по произволу переноситься в пространстве, оборачиваться в различные формы, но, несмотря на свою сверхчеловеческую красоту и силу, они

подвержены всем страстям и вожделениям человека и способны испытывать не только нравственные, но и физические страдания. Аполлон и Посейдон рабствуют Лаомедону, который не только не дает им заслуженной платы, но еще грозитя в бесчестье отрезать им уши. Диомед ранит Арея и Афродиту; Гефест ловит их в свою сеть. Гера бьет по ушам Артемиду, Зевс истязает Геру — вешает ее за руки с неба, привязав ей две наковальни к ногам, и свергает на землю еле живыми тех из богов, которые пытаются освободить ее. Он сильнее их всех, и если бы они вздумали с ним тягаться, он один вздернул бы их всех наверх вместе с землею. Но и Зевс бессилен против сна, против Афродиты, против того, что “положено” судьбою, что “суждено”.

5.

При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что Гомер дает весьма неполное изображение греческой религии. Его боги суть художественные образы поэзии, не приуроченные к какому-либо действительному культу. Каждый из них изображается сверхъестественной личностью, поставленной вне природы, выше ее, и обладающей универсальным значением, общей сферой мощи, которая не имеет определенных местных ограничений. На самом деле, в действительной религии боги существуют прежде всего в определенных культах, в которых осуществляется их союз, их общение с их поклонниками. Рассматривая местные культы, мы различаем совершенно иной образ греческой религии, отличный от того, какой дает Гомер. Во-первых, мы находим в них великое множество божеств, о которых эпос умалчивает, — взять хотя бы цикл божеств, связанных в Аттике с культом Афины или с культом Деметры Елевсинской. Во-вторых, боги, о которых эпос упоминает лишь вскользь, нередко получают в культе первостепенное значение (например, сама Деметра или Дионис). В-третьих, Гомер умалчивает о культе героев и мертвых, о культе подземных, или “хтонических” богов. Наконец, сами боги, изображенные Гомером, являются в действительности в совершенно иных чертах. Вся

темная, демоническая сторона религии исчезает у Гомера в ясном сиянии Олимпа; поэзия набрасывает светлый покров на этот древний пандемониум, который составляет темную основу греческой религии. В местных культах вместо единого Зевса, единого Аполлона, единого Гермеса или единой Артемиды мы находим множество различных божеств, чтимых под этими названиями. Представление о верховном божестве, связанное с именем Зевса, можно считать исконным; но при своем переселении греческие пришельцы нередко отождествляли своего Зевса с верховным богом, чтимым в данной местности, сохраняя, усваивая данный местный культ. Имя Зевса является как бы титулом, который греки прилагали к местным богам различного характера и происхождения, достигшим верховного царственного значения в том или другом туземном культе: были небесные, подземные, морские Зевсы, Зевсы горные, Зевсы-покойники (Зевс Трофоний, Зевс Менелай), и память об этой множественности сохранялась до позднейшего времени: Ксенофонт, ученик и восторженный почитатель Сократа, отличает Зевса Мелихийского от Зевса царя, или Зевса Спасителя, как *особое* божество! До позднейшего времени многие культы хранят следы древнего древопоклонства, камнепоклонства и зверопоклонства, следы диких человеческих жертв и антропофагии (напр., культ Ликейского Зевса); здесь за ликами богов еще виднеются древние демоны, чудовищные, кровожадные, зверовидные: Зевс в образе быка соединяется с различными богинями-коровами; Артемида является в виде медведицы, которой приносят человеческие жертвы; Афина — в виде совы или змеи; Деметра — в виде вороной кобылы; Гермес — камнем или кучей камней (ερμα, ερμαιον). Старинные мифы и обряды указывают на то, что эти демоны участвовали в жизни природы, что они вместе с нею периодически умирали и возрождались. В Крите, где праздновалось рождение Зевса, показывали и его могилу; в Дельфах была могила Диониса; в Элевсине ежегодно оплакивали Персефону, похищенную богом смерти, и праздновали ее возвращение из преисподней.

6.

Здесь не место рассматривать в высшей степени сложный и спорный вопрос о том, как произошел пантеон Гомеровской эпохи, каким образом религиозные представления греков, столь разнообразные по своим элементам, достигли хотя бы *относительного* единообразия, несмотря на центробежные стремления некоторых отдельных племен и культов. Наши познания относительно древнейшей истории Греции слишком скудны, чтобы решить этот вопрос окончательно, как ни значительны новейшие археологические находки, проливающие неожиданный свет на древнейшую культуру Греции. Эти находки указывают нам на существование в отдаленную эпоху чрезвычайно могущественных культурно-политических центров, о силах которых мы не могли до сих пор составить надлежащего понятия. Могущественная морская держава на острове Крит в половине II тысячелетия (“Талассократия Миноса”) и затем гегемония аргивских князей служили культурному и религиозному единению греческих племен, как впоследствии такому единению служили религиозно-политические союзы (амфиктии), культы и оракулы, приобретающие междуплеменное, общегреческое значение, как, например, Дельфийский оракул, возвысившийся благодаря религиозно-политической организации, которая дала ему первенствующее влияние на всю духовную жизнь Греции. Аналогичное значение для ее религиозного объединения имели и наиболее прославленные культы других богов (хотя и не в такой мере, как Дельфийский оракул), соединявшие союзы, государства или привлекавшие разноплеменные толпы на свои таинства, свои игры и праздники, свои ярмарки. Немаловажное значение для объединения и закрепления религиозных представлений получило искусство в широком смысле слова — сначала эпос, затем зодчество, ваяние, живопись, драма. Сперва аэды в своих песнях, затем художники в своих изваяниях воплотили тех богов, которых некогда чтили под открытым небом и которым иногда приносили жертвы пе-

ред пустыми престолами, освященные их невидимым присутствием. Дельфийский храм, построенный на громадные суммы, стекавшиеся не только со всей Греции, но и из Лидии и Европы, или Олимпийское святилище, где Фидий явил образ гомеровского Зевса и где каждый грек чувствовал себя вблизи своих богов, — имели не только эстетическое, но и могущественное религиозное значение, служа воплощением общегреческих религиозных идей.

7.

В течение многих веков демоны и боги боролись за обладание Грецией — божества прежних охотничьих племен, божества пастухов, земледельцев, моряков, горожан. Они сменяли друг друга или же изменялись, приспособляясь к новой среде, как, например, Артемида, древняя дикая поленица, нимфа-охотница, которая сумела сохранить свою популярность в наиболее культурную эпоху греческой жизни, стала сестрой Аполлона, духовного вождя греческой культуры, и соединила в своем лице такое множество самых разнородных атрибутов; или Посейдон, прежний пастуший бог, потрясающий землю конскими табунами, супруг Деметры-кобылы, который был вытеснен с суши более культурными богами, но приобрел новое царство в море.

Не все боги, однако, обладали такой способностью приспособления: иные исчезли, оставив следы в глухих преданиях местных культов; одни обратились в героев давнего прошлого (таковы некоторые из героев Гомера), другие ушли в преисподнюю, как Сизиф, Тантал, Иксион, или в Елисейские поля, как Кронос, или, наконец, обратились в созвездия, как Орион, божественный великан, охотник старого времени, убитый Артемидой. В процессе развития боги изменяют не только свои атрибуты, но и свой характер, свою физиономию. Они теряют тот образ звериный, который они имели в древности, и облакаются в человеческий образ. “Зверообразие” прежних дней, оставившее

несомненные следы в культе и мифах, делается непонятным. Живые фетиши, божественные животные, в которых чтили самое божество, обращаются в *священных животных* того или другого бога (то же следует сказать и о священных камнях и деревьях, в которых уцелели следы первобытного камне- и древопоклонства). Уже позднейший эпос истолковывает устаревшие формы мифа и переживания культа в смысле *метаморфоз*: Зевс *обратил* Ио в корову, Артемиду *обратила* Каллисто в медведицу, Зевс *обернулся* быком, чтобы похитить Европу. На самом деле это были не превращения, а подлинные формы древних богов, как мы видим это и у других народов, у египтян, древних семитов, у иных современных дикарей. Равным образом те обряды, которыми справлялись периодические похороны, поминки богов и их возрождение, становились непонятными по мере того, как боги отвлекались от природы, возвышались над нею и становились “бессмертными”, “небожителями”. Эти обряды точно так же требовали объяснения и объяснялись как изображения давно прошедших событий (этиологические мифы). На самом же деле в них изображалось не прошлое, а настоящее, и верующие усматривали в них *таинства* реально присутствующих божеств, как мы увидим это при рассмотрении *мистерий*.

8.

Итак, греческие боги по мере своего развития очеловечиваются и вместе одухотворяются, возвышаются над природой. Если Бог определяется как высшее существо, достойное поклонения, то прогресс религии определяется прежде всего идеализацией богов, их одухотворением. Антропоморфизм Гомера был важным успехом на этом пути: его боги возвышались над естественно-животной жизнью, они стали бессмертными, нетленными и прекрасными сверхчеловеками. Этого мало: вместе с прежним звериным образом они утратили прежнюю жестокость, варварский каннибализм, переживания которого сохра-

нились в рудиментарной форме в некоторых культах*. В течение долгого культурно-исторического процесса боги гуманизировались, цивилизовались вместе со своими поклонниками, стали блюстителями права и закона, семейного и государственного союза, защитниками гостя и странника, покровителями культуры, мстителями за тайные преступления, за нарушенную клятву, за пролитую кровь. Они стали идеалами красоты и силы, прекрасной доблести или “прекраснодоброты” (*χαλο-χαλαθια*), которая была высшим нравственно-эстетическим идеалом греков.

Однако боги греков не могли дать конечного удовлетворения нравственному или религиозному чувству. Уже с конца VI века раздается протест против мифологии, и впоследствии философы, как Платон, не перестают обличать ее нелепости, ее безнравственность и нечестие, ее несоответствие высшему религиозному представлению о боге как духе, безусловно достойном поклонения. Эта мифология не была случайным вымыслом отдельных поэтов. Она была необходимой формой религиозного сознания политеизма, без которой не могло бы существовать конкретного многобожия. Так или иначе, место каждого определенного бога должно было определяться по отношению к другим богам и по отношению к его поклонникам, его культу, его святилищу. Внутреннее раздвоение, противоречие греческого религиозного сознания отражается на судьбе каждого отдельного бога, например, Зевса, так и на всем пантеоне в его целом: в самом существе греческих богов, поднявшихся над стихийным множеством древних демонов, заключалась основная нравственная и религиозная ограниченность, в силу которой ни один из них не мог стать *истинным*, настоящим богом, т.е. оказаться действительно достойным доверия, благоговейного поклонения, нравственного уважения или благочестия. За каждым богом, как за всеми богами, стоят демоны, и каждый бог обладает двойствен-

* Следы древних человеческих жертвоприношений остались в культе Зевса Ликейского, Аполлона Дельфиния, Артемиды Мунихийской, Арея, Диониса и многих других.

ной природой — божеской и демонической. В этом роковая завязка великой религиозной драмы греческого духа, которая нашла гениальное воплощение в образе Эсхилова Прометея.

*Культ героев и мертвых и религиозная психология **

Помимо многочисленных богов и демонов, греки чтили героев и усопших. Эпос Гомера знает только живых героев; его мертвецы суть бескровные, бессильные и бессознательные тени, подобные сновидениям и постольку не могущие быть предметом религиозного культа. И Гомер умалчивает о таком культе, который однако, существовал и после него, и до него, как показывают могилы микенского периода. Только при свете археологических данных можно открыть следы его в некоторых частях “Одиссеи”, и в особенности рассказ о похоронах и поминках Патрокла в “Илиаде”. Умолчание Гомера о культе мертвых, о подземных, или “хтонических”, богах имеет свои глубокие основания: его песнь, раздающаяся на празднествах князей и знати, гонит от себя мысль о царстве смерти. “Спящий в гробе мирно спи, жизнью пользуйся живущий” — стих Жуковского, верно передающий это настроение. Боги Гомера суть светлые бессмертные олимпийцы, а его герои — богоравные смертные. Царство Зевса, поддерживающего незыблемый мировой порядок и подчиняющего богов своей силе, исключает всякую чертовщину, всякое вторжение призраков и демонов в человеческую жизнь. Поэтому представление о душах, как простых, бессильных тенях, составляющее особенность Гомера, отражает скорее известную тенденцию его мирозерцания, нежели действительные верования его времени. Демоническая подземная сторона греческой религии сильно ступшевывается в его поэзии, и в литературных памятниках более позднего времени — в драме, например, — она находит несравненно более яркое выражение. Но следы древнего культа душ остались не в одних литератур-

* Ср. Rohde, Psyche 2 Aufl., 1898

ных памятниках: мы находим их в древних могилах различных периодов, в культе героев, в погребальных обрядах, в великих играх Греции, происшедших из надгробных тризн (αὔθ-νεζ εἰσιταφίαι), подобных той, какую Ахилл совершает в честь Патрокла.

Разнообразие представлений о богах соответствовало и разнообразию представлений о загробном мире, о душе усопшего. Впрочем в последнем случае греки не составляют исключения, так как до сих пор эти различные представления нередко уживаются друг с другом в европейском человечестве. Дух, существо высшего порядка, причастное демонической или божественной жизни, требующее или достойное поклонения; тень, привидение, призрак усопшего; живой труп, упырь, выходящий из могилы, безличная жизненная сила, оборотень — вот представления, находимые нами у греков, как и у других народов. Сообразно им изменяются и представления о загробной жизни: мертвецы живут в могилах или в обширной собирательной могиле, в царстве смерти, в доме Аида (Шеол семитов) или на островах блаженных, Элизиме, в сказочной стране. Меняются и погребальные обряды в различные эпохи и под различными влияниями. В микенский период гробницы строились тщательно и роскошно под влиянием чисто азиатских верований (амулеты нагой богини с голубями), частью даже египетский образцов. Покойников хоронили с утварью, с куклами, изображающими живых людей (как в Египте и Вавилонии), и им приносились в жертву не только животные, но и люди — рабы или военнопленные, как это делает Ахилл на похоронах Патрокла. Переселения и колонизации отражаются на некотором упадке культа мертвых: приходилось покидать родные могилы, и на чужбине, среди военной аристократии, по-видимому, преобладал обычай сожжения трупов, который, впрочем, не вытеснил и древнего обычая погребения.

В связи с культом мертвых стоит и культ особо священных мертвецов, особо священных могил и останков — я разумею культ героев, нередко соединявшийся с грубым фетишизмом. Герои сохраняли связь со своими могилами даже тогда, когда народная

вера перенесла их в отдаленный Элизиум; из-за останков их нередко спорили города, и наиболее популярные из них имели по нескольку могил: так, могилу Эдипа показывали в Афинах, в Потнии, в Сикионе. Со временем многие старинные боги, чтимые в местных культах, обратились в героев: таковы, например, многие растительные демоны, периодически умиравшие и возрождавшиеся, с культом которых связывались погребальные обряды; таковы различные подземные божества или просто захудалые местные боги, попавшие в герои через посредство эпоса или благодаря попыткам систематизации религиозных представлений. Но герой не есть простой захудалый бог: достаточно указать на возлюбленного сына Зевса, Геракла — героя по преимуществу, — чтобы показать, какой чести и славы мог достигнуть герой, божественный человек. С течением времени количество героев непрерывно росло и увеличивалось. Дельфийский оракул покровительствовал их культу, канонизировал множество героев и пользовался различными событиями, возбуждавшими народную веру или суеверный страх, для учреждения новых культов в их честь. Этим он несомненно усиливал свое влияние и приобретал себе союзников на местах, но вместе с тем это показывает и то, как популярно было в Греции почитание героев. Каждый город, каждая колония имели своих патронов, своих героев-основателей, каждая семья и каждый род чтит своих героев-предков, каждая новая общественная группа или союз получали своего героя, нередко посредством фикции. В последний период существования языческого мира к лику героев любят причислять и простых смертных, дорогих усопших, которые должны вкушать блаженство вместе со священными героями. Но, несмотря на все злоупотребления и суеверия, культ героев знаменует собою религиозную идею первостепенной важности: в нем сказывается *вера в возможное обожествление человека*. Между богом и человеком нет непроходимой бездны: они сродни, близки друг к другу, и герои посредствуют между ними. В культе героев, который, как и культ богов, вырос на почве веры в духов и демонов, постепенно развивается то же начало

религиозного антропоморфизма, которое вдохновляет Гомера и все греческое искусство.

Представления греков о душе и загробной жизни были таким образом весьма разнообразны; понятия о духе и духовной жизни в позднейшем смысле, разумеется, тщетно было бы искать, пожалуй вплоть до Платона, хотя проблески более высокого представления о существе нашей души можно усматривать и ранее, например, у орфиков, у Гераклита или у Пиндара. Тем не менее старое мнение о том, будто “жизнерадостные” греки мало заботились о загробной жизни, следует считать ошибочным, несмотря на кажущееся подтверждение такого взгляда у Гомера. В отдельных культах Греции боги получают преимущественно хтонический характер, т.е. являются в качестве подземных, загробных богов, и древнейшие оракулы Греции были большею частью оракулами подземных богов (например, даже Дельфийский Пифонион — до тех пор, пока на месте убитого Пифона не воцарился Аполлон). Мы указывали уже, что были подземные Зевсы, Зевсы-покойники. Нередко образ бога как бы дwoится между небом и преисподней, являясь то подземной демонической силой, то высшим светлым существом. Таковы боги растительности, боги производящих сил природы, боги, которых греки должны были заимствовать вместе с виноделием и земледелием от тех народов, которые вокруг них занимались возделыванием хлеба и вина. Такова Деметра, богиня земли — общая мать-кормилица и общая могила, богиня рождения и смерти. Были Деметры небесные и Деметры хтонические; одной из древнейших форм Деметры была именно черная Деметра-Эриния, главный подземный дух, оборачивающийся вороною кобылой. Как останки чтимых покойников, спящих в земле, составляют ее божественные силы, обуславливающих ее производительность, так и сама подземная богиня — душа земли, — властвуя над миром усопших, есть в то же время и богиня производительных сил, произращающая брошенное в нее семя, богиня изобилия, плодородия, рождения. Таков и супруг ее — все равно, Евбулей, Плутон, Дионисий или великий “Невидимка” — Аид. Все боги могут получать атрибуты подземных богов, и наряду с

вышеуказанными хтоническими Зевсами мы можем указать несколько хтонических Артемид, Афродит, Гермесов и т.д., которым воздавалось богопочитание по особому чину или обряду, — как богам подземным.

*Древнейшие представления
о происхождении богов, о промысле
и мировом порядке*

Гомер

Сказания о происхождении богов и людей несомненно существовали у греков с незапамятной древности, как они существуют и у прочих народов. Что в этих сказаниях заимствовано у других, что представляется результатом самобытного творчества, — вопрос сложный и запутанный, которого мы здесь касаться не будем; во всяком случае, мы должны отметить, что уже в эпоху, когда слагался гомеровский эпос, различные предания о происхождении богов и людей не только существовали, но, по видимому, собирались аздами, как это видно из отдельных указаний эпоса. Всего яснее доказывает это известный эпизод в XIV песне “Илиады”, где повествуется о том, как Гера обольстила Зевса (Διοῦς ἀπότη, XIV, 125 — 352). Этот рассказ предполагает известным целое теогоническое предание о рождении всех богов от Океана и Тефиды, о юности Зевса и о его браке с Герой, о низложении Кроноса и Титанов. Наряду с этими богами прошлого упоминаются еще таинственные силы, играющие роль в других теогониях: священная Царица Ночь, мать Земля, Стикс. Этого мало: поэт дает краткий каталог отдельных возлюбленных Зевса (315 — 327), напоминающий позднейший каталог Гесиода*. Это показывает, что и помимо Гесиода существовали теогонические сказания, и что они и помимо него проникали в поэзию**. Та теогония, отголоски которой мы находим в XIV

* Ср. каталог Нереид Ил., XVIII, 39-49), с каталогом Гесиодовой теогонии, 240 сл., с которым смешивается и каталог Океанид.

** К тому же выводу приводит и исследование “гомеровских” гимнов. Ср. Gruppe, “Die griechischen Kulte und Mythen” (1887) I, 523 сл., и его же “Griechische Mythologie”, 411-420 сл. (1902).

песне “Илиады”, еще в V в. приписывалась Орфею и считалась древнейшею. Следы ее мы находим и в эпосе Гесиода, который стремится соединить предания о богах и героях, о праотцах греческих племен и родов в форме последовательных родословий. Родословия племен и родов, родословия рек, светил небесных примыкают непосредственно к родословию богов.

Гесиод

“Теогония” Гесиода составлена из нескольких различных частей. Несмотря на относительное единство плана, какое сохранилось еще и в окончательной редакции, в “Теогонию” вошли различные гимны и песни, а также и генеалогические отрывки, соединение которых представляет собой иногда вид мозаики. “Теогония” Гесиода в настоящей своей редакции уже сама по себе свидетельствует о существовании целой литературы родословий и гимнов теогонического характера, причем различия и даже противоречия, встречающиеся в отдельных частях, указывают на разнообразие преданий. Так, начальное вступление (процлов, 1 — 35) заставляет предполагать теогонию, аналогичную гомеровской (или древнеорфической), возводившую родословие богов к Земле, Океану и Ночи, между тем как в дальнейшем тексте Океан является только отцом рек и дев Океанид и не играет существенной роли.

Происхождение богов изображается так: сначала возник Хаос, затем Земля, Тартар (преисподняя) и Эрос (любственное влечение), прекраснейший из богов. Хаос порождает Ночь и Эреб (мрак), которые, вступив в союз, порождают в свою очередь День и Эфир. Земля рождает Небо (Уран), горы и бесплодную пучину вод, из которой образуется Море (Понт). Земля (Гея) и Небо (Уран) порождают Океан и Тетиду — прародителей рек и дев Океанид. Из того же союза Земли с Небом родятся еще пять пар богов — Титанов, самым могущественным из которых является Кронос; чудовищные Циклопы и Сторукие великаны являются младшими братьями этих богов.

Зная, что ему суждено погибнуть от детей, Уран боялся их и не давал им выйти из недр матери Земли. Страдая от мук, Земля восстановила детей против отца; великий Кронос решился на смелое дело, Гея спрятала его, вооружила серпом, и он изувечил отца в объятиях матери. Из крови Урана, пролившейся на землю, родились Эринии, гиганты и мелийские нимфы, а из отрезанных частей, упавших в море и вокруг которых собралась морская пена (αφροζ), вышла Афродита.

За царством Урана следует царство Кроноса и титанов. Отцеубийца, проклятый отцом, он знает, что и ему суждено погибнуть от своих детей: Рея рождает ему Гестию, Деметру, Геру, Аидонея, Посейдона и Зевса, и он проглатывает их всех, кроме последнего, вместо которого Рея дает ему камень, завернутый в пеленки. Самого новорожденного Рея спрятала в Диктейской пещере, на острове Крит — отголоски критского культа, где праздновали рождение Зевса. Возмужав, Зевс свергнул отца, заставив его изрыгнуть поглощенных им сыновей и дочерей. Но титаны восстали против новых богов и вели с ними ожесточенную борьбу в течение десяти лет. Зевс победил их при помощи Циклопов и Сторуких и заключил их в преисподнюю, которую Посейдон затворил медными воротами. Но, как только Зевс свергнул титанов, Земля породила младшего из своих сыновей, чудовищного многоглавого змея Тифоея, с которым предстояла Зевсу страшная битва*. Наступило царство Олимпийцев, живых настоящих богов греческого народа, которые, по совету той же Земли, поставили над собою царем и владыкой Зевса.

“Теогония” Гесиода не есть плод личного творчества. Это свод различных преданий, иногда безыскусственная компиляция отдельных преданий, отдельных родословий и гимнов. Попытка систематизации господствует на небе, как и на земле; и там различные царства сменяют друг друга. Царствующие олимпийцы — боги третьего поколения. Религиозное сознание слишком проникнуто ограниченностью Зевса и обособлен-

* Сказание о борьбе с Тифоем, или Тифаоном составляет отдельный эпизод, внесенный в “Теогонию” после Титаномохии.

ностью других богов, чтобы забыть их происхождение от богов, существовавших в прошлом. И память об этих богах прошлого оставляет следы в настоящем. Есть ли царство Зевса вечное царство, и не ждет ли его самого участь отцеубийцы Кроноса, участь старых богов? У Эсхила Прометей прямо говорит, что Зевс вступит в брак, который будет для него роковым; хотя титан и знает средство, которое могло бы спасти тирана, он пророчит ему рабство и низложение. И эта мысль о могущественном сыне, который имеет от него родиться, тревожит Зевса. У Эсхила это последний отголосок старого теогонического творчества. Но ту же мысль мы находим в древних сказаниях: роковая опасность для Зевса заключается в его браке с Метис, которую он проглатывает по совету Геи, “дабы царскую честь не получил вместо Зевса другой из вечных богов”, так как от Метис суждено было родиться премудрым чадам — сперва Афине, равной отцу мудростью и силой, а затем сыну — царю богов и людей, дерзкому сердцем. По другим преданиям, следы которых можно найти в вышеупомянутой XIV песне “Илиады” и в гомеровском гимне пифийскому Аполлону, опасность заключалась и в браке с самой Герой.

Власть богов

Сознание *ограниченности* богов, которым обуславливается вся внутренняя драма греческой религии, сказывается в представлениях о происхождении богов, об их воцарении и о самом их царстве, об управлении миром. В XV песне “Илиады” Посейдон отвечает Ириде, посланнице Зевса (185 — 200):

Так могуществен он; но слишком надменно вещает,
Ежели равного честию меня укротить насильно грозит.
Трое нас братьев от Кроноса, Геей рожденных, —
Зевс громовержец, да я и Аид, преисподних владыка;
На трое все делено, и каждому царство досталось;
Жребии бросившим нам в обладание вечное пало:
Мне — седовласое море, Аиду же мрак преисподней,
Зевсу широкое небо досталось, в эфире и в тучах,

Общею всем остается земля и Олимп многохолмный.
 Нет, по внушениям Зевса жить никогда я не стану,
 С миром пускай остается на собственном третьем уделе,
 Силою рук он меня, как ничтожного, пусть не страшает:
 Дщерей своих и сынов для Зевса приличнее будет
 Грозным глаголом обуздывать — тех, что на свет
 породил он,
 Кои веленьям его покоряться должны поневоле.

Под конец Посейдон покоряется, хотя разгневанный (*νεμεσσηθείς*) и с угрозами:

Ныне, хотя негодуя, воле его уступаю,
 Но объявляю: и в сердце моем сохраню я угрозу...

Таким образом, согласно этим представлениям, власть над миром делится между несколькими богами. Зевс был только старшим и высшим из них (по Гесиоду, он моложе своих братьев), а потому, несмотря на свое превосходство, он не может играть роль всемогущего Промысла, управляющего миром. Такое понятие, правда, так или иначе, всегда связывается с представлением о “богах”, вообще о “боге” и в особенности о верховном боге. Но вместе с тем, поскольку и такой бог сознается ограниченным, он сам подчиняется року, судьбе. С одной стороны, “богам” или верховному богу приписывается царство, с другой — они подчиняются безымянной силе, которая олицетворяется в образе Фемиды, Мойры и т. д. Это противоречие присуще как всему религиозному миросозерцанию греков, так и воззрениям их отдельных поэтов и мыслителей. Так, уже у Гомера судьба, рок является как нечто положенное самими богами (*Διός αἰσα, αἰσα θεῶν, θεσφατον*); с другой стороны, сам Зевс и боги подчиняются судьбе. Зевс взвешивает на весах жребий героев, жребий смертных, но он не может отворотить судьбу, изменить жребий своих любимцев. Боги блондут исполнение того, что “положено”, чему суждено быть, но отношение их к судьбе остается неопределенным: они сами покорны ей и потому смотрят, чтобы ей подчинялись и смертные.

Сила судьбы

Кому же принадлежит управление миром, богам или судьбе? Правит ли миром разумная сила или слепая необходимость? Эти вопросы, получившие столь великое значение впоследствии, еще не ставились перед Гомером. Его боги, его Зевс, несмотря на свою мудрость, далеко не всегда определяются одним разумом в своих поступках и своих склонностях; а судьба далеко не является всеобщим разумным законом, как понимают ее стоики: “жестокая” Мойра (ολοη, χραταιη, δυσωνυμοζ) есть слепая капризная сила. Строго говоря, это даже не всеобщая необходимость — понятие слишком отвлеченное: это *жребий* отдельных смертных. Каждый имеет *свою* судьбу, свой жребий; рок разбивается на множество роковых сил, иногда воплощенных в особых демонах (Эриннии, Клятвы, Проклятия и пр.). Судьба — пророчица, ворожея, колдунья; вера в судьбу стоит в связи с верой в мантику, ворожбу. У трагиков мы нередко встречаемся с коллизией роковых сил, особенно у Эсхила, которых воспроизводит здесь *чрезвычайно древние представления*; такова, например, судьба Атридов. Клитемнестра, мстя за дочь, убивает мужа; Орест, мстя за отца, убивает Клитемнестру; оправдываясь перед сыном, она обвиняет Мойру (η μοιρα τουτων, ω τεχνον, πανατια), на что Орест отвечает: “и этот смертный жребий она положила” (χαι τονδε τοινυν ελορσυνεν μορον и далее πατροζ γαρ αλσα τονδε σοι οριζει μορον). Клитемнестра угрожает сыну проклятиями, которые будут преследовать его, как “разъяренные псы”; тот отвечает, что, уступив ей, он не избежит “псов” отца. От материнских “псов” от Эринний, Орест спасается заступничеством Аполлона и Афины.

Впоследствии у трагиков, в связи с идеей о кровной солидарности членов рода, мы находим представление о роке, тяготеющем над целыми родами какой-то демонической силой (αλαστωρ), о каре, постигающей детей за грехи отцов. Впрочем, у каждого свой жребий, своя судьба; каждому положен свой предел, даже самим богам. Естественно, что они ревниво блюдут его; они сами не могут нарушить рока, как они не могут

нарушить клятвы; и они считают как бы за личную обиду, если кто из людей вознесется над своею судьбою, что представлялось возможным, хотя и крайне опасным делом, никогда не проходящим безнаказанно. Боги не прощают этого никогда, завидя всем, перешедшим положенную меру, карая чрезмерное счастье, как высокомерие. Существует даже представление о дурном глазе богов (βασχανον). Еще у Геродота все божественное, т.е. всякое божество, завистливо и непостоянно (το θειον παν φθονερων και ταραχῶδες), и такое представление, всего лучше характеризующее *демонический* характер греческих богов, связывается с общим миропониманием. Вся историческая судьба человечества представляется как бы рядом волн, поднимающихся и опускающихся: боги равняют все, зависть богов низвергает все возвышающееся над положенным уровнем — идея, глубоко проникающая мирозерцание греков. Прометей вывел людей из положенного им удела; страдая за человечество, он принес людям небесный огонь. Зевс казнит за это Прометея, а на людей наводит ряд бедствий через брата Прометея. У Гомера Посейдон завидует Одиссею и карает феакийцев за их помощь Одиссею. У ног Зевса стоят две урны: из одной он черпает добро, из другой — зло. Но Пиндар говорит, что таких урн не две, а три, и только в одной из них благо: и за каждое благо, посланное Зевсом, человек терпит от него две беды.

Нравственный закон у Гомера

Итак, ни боги, ни судьба не соответствуют представлению о нравственном законе, управляющем миром. И тем не менее понятие о таком законе, представление о вечной правде, которую блюдут боги, которая царствует в мире, пробуждается до начала всякой философии.

Греки знали две нравственные нормы — обычай (εθος) и закон (νομος). У Гомера еще нет понятия “закон” — право определяется обычаем. Но понятие *права* или *правого суда* (δειςις) у него, разумеется, есть, и это понятие включает в себе не только представление о внешнем правосудии, но также об известных

общественных обязанностях, имеющих санкцию людей и богов. Таково, например, чрезвычайно высокое представление о святости семейных уз, на страже которых стоят высшие боги и мстительные Эриннии. Вся Греция поднимается в защиту поруганной семейной чести Менелая; глубоким сознанием святости домашнего очага протикнута “Одиссея”. Затем следует упомянуть о святости клятвы, которая связывает людей и богов, о взаимной верности и гостеприимстве. Хотя этические идеалы Гомера, идеалы героической доблести, красоты и силы имеют в наших глазах более эстетический, нежели нравственный характер, сознание “стыда и правды” присуще его героям и освящается богами. Эриннии карают за клятвопреступления, за преступления против семьи, за обиду нанесенную нищему (Од. XVII, 475), и боги в виде странников посещают людей, наблюдая над злыми обидчиками и праведниками.

χαί τε θεοί ξεινοῖσι εἰχοτέεζ ἀλλοδαποῖσιν
 πάντοιοι τελεθόντεεζ ἐπιστροφῶσι πολλῆαζ
 ἀνθρώπων ὕβριν τε χαί εὐνομίην εφορῶντεεζ
 Од. XVII, 485

Хотя последний текст и принадлежит к более поздней части эпоса, но не подлежит сомнению, что гомеровская *θεμῖζ*, или “правда”, признается в качестве обязательной нравственной формы, определяющей отношения человека к членам тех общественных союзов, которым он принадлежит.

“Труды и дни” Гесиода

Громадный шаг вперед сравнительно с эпосом Гомера делает Гесиод в “Трудах и днях” (VIII в.). В этом первом опыте нравоучения Гесиод вызвышается до сознания объективной Правды как всеобщего божественного Закона, который осуществляется в мире самими богами. Если в его “Теогонии” мы видим собрание мифов, достойных дикаря, чуждых всякого выс-

шего, духовного идеала, то в “Трудах и днях” поэт говорит εσφλανεωσιν — в возвышенном сознании идеала — идеала Правды, и в словах его слышится глубокое убеждение. И это убеждение в нем тем глубже и сильнее, то он сознает его явное противоречие с действительностью, с неправдой, господствующей в человеческом обществе.

Гесиод далек от оптимизма. Его поэзия отражает смутные времена борьбы и неурейства. Золотой век лежит в далеком прошлом. Созданные из золота, блаженные люди этой счастливой поры перешли от земной жизни к еще высшей доле: они сделались бессмертными демонами. Люди серебряного века уступали им в телосложении и мудрости, но все же были блаженны, доколе Зевс не наказал их за нечестье. На смену им он сотворил из меди страшных и воинственных богатырей, которые погибли, истребляя друг друга. За ними явился четвертый “божественный род” мужей, героев благородных и праведных; но и этих “полубогов” истребила злая война и жестокая битва — одних под стенами Фив, других у Трои. Наступил нынешний “железный” век, отягощенный трудами, печальями и тяжкими заботами. Раздор господствует в нем, разделяя отцов и детей, друзей, союзников, братьев. Верность никогда не вознаграждается: царствуют обман и насилие, почет воздается обидчику и злодею. Стыд и возмездие в своих светлых ризах покидают людей и от земли возносятся на Олимп, к сонму бессмертных. Смертным остается лишь скорбь и не будет помощи против зла. И однако, несмотря на все это, несмотря на прогрессивное ухудшение человеческой доли, не преодолевающее господство зла и неправды, Гесиод непоколебимо верит, что правый путь есть вернейший и лучший, что правда в конце концов восторжествует над преступной обидой (διχῆ δ' ὕπερ ὑβριος ισχει εἰς τελοσ εἰσελθουσα). В слезах, покрытая мраком, скитается гонимая Правда по городам и народам земли. Но она приносит бедствия тем, кто ее гонит; и наоборот, кто воздает правый суд гражданам и чужеземцам, тем она дает изобилие и мир, благоденствие, удачу во всем:

Целый город нередко за мужа единого страдает,
Если тот злое творит и замысел дерзкий питает,
Им же с небес посылает Кронион великие беды,
Голод и язву, и мор народу на злою погибель,
Губит их сильное войско, иль стену крушит городскую,
Или на море суда их карает он мстящей рукою...
Помните это, цари, всегда этот суд разумеите.
Близко в середине людей витают незримые боги,
Зорко смотрят за тем, кто кривдой кого обижает,
Мести богов не боясь, начинает неправую тяжбу.
Тридцать тысяч бессмертных поставлено стражников
Зевсом

Над плодоносною землею, над смертными. Тяжбы
лодские,

Злые неправды дела, зорко они стерегут,
Мраком одетые, всюду незримы они проникают.
Есть еще дева, рожденная Зевсом: славная Правда,
В чести великой она у богов, Олимп одержащих.
Если же кто оскорбит ее, кривдой над ней надругавшись,
Тотчас садится она близ отца, Кронниона Дия,
Ум беззаконных людей обличая, доколь не отмститися.
Вот что храните, цари, и суд ваш сделайте правым.
Кривду забудьте во век, пожиратели мзды незаконной.
Сам себе делает зло, кто зло готовит другому.
Умысел злой всего злее тому, кто злое умыслил;
Зевсово око все видит и все дела разумеет,
Если захочет, увидит и то, безо всякой утайки,
Что за правда и суд творится внутри государства.

еще управлялись и судились “царями” (βασιλῆς), правда понимается как божественный закон, как всеобщая истина нравственного порядка, которая в этом качестве признается богами и требует признания со стороны людей. Этого мало: она противоплагается насилию и утверждается как высшее благо человека и норма человеческих отношений, в основании которых должна лежать не сила, а правда.

Вот что, о Персей, запомни и в сердце сложи себе
крепко:

Слушайся Правды всегда и навеки забудь о насилии.
Ибо таков тот закон, который Кронион дал людям:
Рыбы и дикие звери, пернатые хищные птицы
Пусть друг друга едят — ведь Правды они не имеют,
Людам же Правда дана, и она-то есть высшее благо.

Эта вера в Правду, в вечный закон (*νομοῦ*), данный людям и возвышающий их над естественным животным состоянием всеобщей борьбы, является особенно знаменательной в устах автора "Теогонии". И, однако, и здесь вместе с такою верою, наряду с простыми мудрыми правилами и пословицами, исполненными здорового и глубокого нравственного чувства, мы находим множество примет, низменных суеверий и обрядовых предписаний, поражающих своей грубостью, мелочностью и совершенным отсутствием нравственного смысла, например, предписания о том, как следует мочиться, чтобы не оскорбить богов (744 сл.), как различать счастливые и несчастные дни. Блажен и счастлив тот, кто знает все это и поступает согласно этому, ходит непорочно перед богами, "разумея знамения птиц и грехов избегая" (828).

Лирики

Вера в высшую правду в закон, "в нем же бог великий живет и не старится" (*Soph. Oed.*), сохраняется в греческой поэзии. Религиозная вера требует от своих богов правды и добра. Не прихоть и произвол, а объективная нравственная мера должна определять деятельность богов в управлении миром. Эта нравственная идея — если угодно, нравственное требование — отражается и в лирике VII и VI веков. Божественная правда непреложна: где есть кара, наказание, там должна быть и вина. Зевс правит миром, он видит все человеческие дела, праведные и злые, сами дела зверей не могут от него укрыться (*Arch. fr.*, 79). Правда, лирика, поэзия субъективного чувства служит отголос-

ком и других настроений: сознание тяжелой доли людской, глубины человеческого страдания, непрочности счастья, кратковременности и тленности всего земного нередко придают ей глубоко пессимистический оттенок. Видимое торжество неправды, сознание человеческой беспомощности перед жестоким произволом судьбы, постоянно ставит человеку тяжкий нравственный вопрос, который решается различно. Зевс не гневается на отдельные поступки, но поздно или рано, когда накопятся беззакония, гнев его настигает виновного, как гроза. Так верует Солон. Но такое решение не всех удовлетворяет, и чем дальше идет время, тем более пессимистичной становится оценка человеческой жизни (например, у певца любви — Мимнерма), тем глубже сомнения, тем мучительнее вопрос о смысле человеческого существования. Почему добрый и злой имеют одинаковую участь? Почему глупость иногда приносит счастье, а разумное поведение — несчастье? Почему сыны несут наказание за вину отцов, а преступник остается безнаказанным? Так спрашивает Феогнис Мегарский: “я не понимаю тебя, Зевс: ведь ты царствуешь над всеми и знаешь хорошо помысл и сердце каждого”. Он требует к ответу самого Зевса (χαί τοῦτ', ἀθανάτων βασιλεῦ, πῶς ἐστὶ δὴ χαίον); Феогнис же высказывает жестокое слово: “лучше всего совсем не родиться и света солнца не видеть; если же родился, — как можно скорей перейти через двери Аида и лежать под могильной землей”.

*Мистерии и мистицизм. Орфики **

Если греческие боги не удовлетворяли требованиям пробудившейся мысли и нравственного сознания, то и религиозное чувство не могло на них успокоиться. Вера не могла на них положиться, признать в них истинных, действительных богов. Они очистились, очеловечились, приняли нравственные черты, но все же остались демоническими и ограниченными существами. Процесс одухотво-

* Eduard Meyer, “Gesch. d. Alterhums” II, 449-460. Ronde, “Psyche”, O. Gruppe, “Orpheus” (в Rosch. Lexicon).

рения, идеализации преобразил их, вознес их над природой, сделал их *небожителями*, но вместе с тем отдалил их от человека. Государственные боги, пользующиеся публичным культом, имели религиозно-политическое значение, но отдельному лицу они давали слишком мало. А между тем личность, по мере своего развития и освобождения, предъявляет им новые и повышенные требования. Естественно, что олимпийцы, отдалившиеся от человека, все менее удовлетворяют его духовной нужде; не удовлетворяют ей и формы публичного культа. Зарождается искание иных богов, более близких человеку, иных культов, дающих ему сознание более интимного, личного общения с божеством. Наряду с рационализмом и параллельно ему возникает и развивается *мистицизм*. В этом духовном движении сказывается как бы реакция против новых очищенных религиозных форм. Пробудившаяся религиозность ищет и находит себе удовлетворение либо в старинных деревенских культах, сохранивших черты первобытной грубости, либо в культах иноземного происхождения, обряды которых носили характер дикого оргастического исступления, каковы были культы некоторых малоазиатских божеств и в особенности Диониса, — бога фракийского происхождения. В сравнении со светлыми олимпийцами эти боги представляются несравненно более древними и дикими, и обряды их культа указывают на ступень развития более раннюю, нежели та, которой соответствует гомеровский эпос. Но в этом-то и заключалось их обаяние. Дикие ночные пляски вакхантов, участников оргий Диониса, их иступленные крики, их кровавые жертвы, которые растерзывались живьем, одуряющая музыка, опьянение (сначала брагой; впоследствии Дионис, пришедший с севера, сделался богом вина) — все это возбуждало “энтузиазм”, давало непосредственное ощущение наития, одержимости, общения с божеством. Эти оргии были не обрядами, а *радениями* своего рода: участвовавшие в них, переряженные в звериные шкуры, в масках, изображавших лесных духов, спутников Диониса, предавались всевозможным неистовствам, чтобы привести себя в состояние экстаза, чтобы *стать* вакхами, приобщиться богу, его страсти, его жизни. И такое при-

общение обеспечивало человеку всевозможные блага в земной жизни и блаженство за гробом. Вакхическое исступление было заразительно: оргии, пляски Диониса распространялись с силой какой-то религиозной эпидемии. То было настоящее нашествие Вакха, каким оно изображается в предании: к его хороводу присоединялись новые и новые толпы, увлеченные силою бога, общим неистовством. Бог восторжествовал над своими врагами, которые не в силах были ему противиться. Оргии Диониса были введены повсеместно, и в самом религиозном средоточии Греции, в Дельфах, Дионис утвердился наряду с Аполлоном. Правда, сама победа Диониса, доставившая ему место среди Олимпийцев, отняла у него дикую силу, эллинизировала и укротила его. Согласно преданию, официальное признание, введение оргий Диониса в круг государственного богослужения послужило к исцелению от поголовного неистовства, которое Дионис навел на своих противников. И, по-видимому, так оно было на самом деле. Оргии Диониса утратили постепенно свой первоначальный характер, и тот же светлый гений греков, который очеловечил и одухотворил их богов, претворил и эти оргии силою искусства: в Аттике они преобразовались в *драму*, которая родилась среди них.

Элевсинские таинства

Иное происхождение имели отечественные мистерии, среди которых самое выдающееся место занимают *элевсинские таинства великих богинь* — Деметры и Персефоны. Это старинные сельские празднества в честь великой Матери-Земли и богов, живущих под землею, — празднества, долженствовавшие обеспечивать плодородие, удачный сев и жатву. Многие обряды таких празднеств у самых различных народов древнего и нового мира, у которых они сохранились до сих пор, представляют поразительные сходства и связываются с однородными представлениями, указывающими на общий источник; по-видимому, они столь же древни, как само земледелие: они распространялись, усваивались, развивались вместе с ним, видоизменяясь под влиянием различ-

ных условий. Соответственно смене времен года, периодическому умиранию и оживлению растительности, в культах великой Матери чередуются радостные и печальные обряды, иногда — обряды погребальные и брачные, как, например, в Финикии или Фригии. Ежегодно из недр земли выходит прекрасное существо — юноша или дева, возлюбленный великой богини или ее чадо, и ежегодно это существо умирает, погибает от какой-то враждебной силы, похищается в преисподнюю. Богиня оплакивает его, предается посту, убивается по нем в безутешном горе, ищет его повсюду, иногда, как Иштар, спускается за ним в подземное царство. Сжалившись над нею или испуганные наступившим бесплодием, боги возвращают ей любимое существо, и ее верные празднуют вместе с ней праздник воскресения. Элевсинские таинства несомненно отражают этот цикл идей и в своих священнодействиях изображают драму великой богини, причем, однако, эти священнодействия осложнялись множеством разнообразных обрядов, символов, жертв, так как культ великой богини связывается с культом всевозможных местных богов, божков и героев, количество которых непрерывно возрастало. В VI в. — по-видимому, не ранее — сам Дионис-Вакх вступает в союз с Элевсинскими богинями, входит в Элевсинский культ.

Первоначально этот культ был местным земледельческим праздником, но, по-видимому, он уже рано приобрел большую популярность среди соседних общин. Необычайная пышность и торжественность, какую он получает со времени Пизистрата, лишь отчасти объясняет его всеобщую славу и сама нуждается в объяснении. По-видимому, первоначальная цель — благословение полей — отступает на второй план: иначе праздник оставался бы только государственным праздником, и участие в нем не было бы связано со специальным посвящением и не представляло бы общего религиозного интереса помимо чисто местного. Свое преимущественное значение Элевсинский культ приобрел главным образом благодаря тому, что с ним соединялись *обетования загробного блаженства*. Уже в начале VII в. в гимне в честь Деметры, где еще нет следов присутствия Диониса в

Элевсине, посвященные, узревшие таинства, признаются блаженными, ибо не имеющие части в них не имеют и равного с ними жребия после смерти, в царстве Аида. Великие богини суть царицы земли и подземного мира. И вместе они близки человеку, которому дают хлеб и плоды земные. У них он ищет надежды и утешения в жизни и смерти, скорбь которой они испытали вместе с ним.

Элевсинский культ был первоначально принадлежностью местной элевсинской аристократии, которая сохранила преимущества и после того, как произошло политическое присоединение Элевсина к Афинам. Затем наряду с элевсинскими *Евмолпидами* становятся и афинские священнослужители из рода Кериков. Посредством посвящения доступ к культу открывается всем афинянам, а затем и любому греку, не запятнавшему себя убийством. Таким образом, возникает своего рода *религиозное общество, отличное от гражданского*, особый духовный союз, принадлежность к которому обуславливается не рождением, а *посвящением* по личному желанию, по доброй воле каждого. Та же особенность замечается и в других мистериях, развивающихся в других местностях Греции из различных старинных замкнутых культов или культов пришлых. В создании таких новых форм религиозного общения сказывается новая духовная потребность, новая религиозность. Никакого *тайного учения* ни в вакхических оргиях, ни в элевсинских таинствах не преподавалось: были *тайные действия*, обряды, символы, жертвы, может быть, заклинания, магическая сила которых требовала строгого соблюдения тайны. Но никакого богословского учения не было и быть не могло: гнозис мистиков был практическим и сводился к усвоению тех или других обрядов и формул, обеспечивающих человеку высшую помощь и всякие блага в этом мире и за гробом. Тем не менее нельзя отрицать и того, что с этими культами связываются определенные религиозные идеи, не находившие достаточной опоры в культе публичном. И если в поэзии греков мы находим попытку систематизации общегреческих религиозных представлений, то среди членов определенных богослужебных союзов легко могут возникать попытки систематизиро-

вать свои особенные религиозные представления, не укладывающиеся в общие схемы. Новое религиозное движение, усвоив старинные формы или иноземные обряды, могло вызвать *потребность в учении, представляющем оправдание и обоснование означенных форм и обрядов*. Такого рода учение мы находим в кружках *орфиков*, по-видимому, уже в VI веке, хотя начатки его, как начатки самой секты, могут относиться и к еще более ранней эпохе.

Орфики

Орфическая литература слагалась в течение тысячелетнего периода, причем с самого начала она была апокрифической и псевдонимной. Первые подделки, по свидетельству Геродота, относятся к VI веку до Р.Х., а позднейшие — ко временам христианским. Уже в VI веке влияние орфиков заметно на ранних греческих философах — Ферекиде, Ксенофоне, Пифагоре, Гераклите и их преемниках. Ибик говорит о великой славе Орфея (ὄνομαχλύτων Ὀρφῆν, fr. 10), и при Пизистратидах группировался кружок орфиков, много потрудившийся как для организации орфических таинств в Аттике, так и для развития орфической литературы. Древнейшие произведения ее могут быть относимы уже к VI веку, а следы орфических идей и влияний указывают уже в позднейших частях гомеровского эпоса. В VI веке, по-видимому, уже существовали теогония и эсхатология в описании “хождения Орфея в Преисподнюю”, затем ряд других дидактических поэм, гимнов и оракулов Орфея и его ученика Мусея, — оракулов, которые уже тогда собирались в особые сборники и множились под руками собирателей. Афины были главным, но далеко не единственным центром этого духовного и вместе литературного движения, и для характеристики культурной и умственной жизни Греции той отдаленной эпохи чрезвычайно важно отметить, что указанное движение развивалось одновременно в нескольких различных местностях, между которыми существовал невидимый духовный обмен, поддерживались

деятельные сношения. В числе орфиков, близких к Пизистра-тидам, предание указывает, наряду с Ономакритом, некоего Зо-пира из Гераклеи (Ю. Италии) и некоего Орфея из Кротона. Впоследствии в Кротоне мы находим место зарождения *Пифаго-рейского союза*, религиозное учение которого сливалось с орфи-ческим настолько, что между ними уже в древности трудно бы-ло провести границу. Далее, археологические находки пока-зывают, что орфические верования держались близ Кротона еще в конце VI века (орфический гимн Деметре на золотой табличке, найденной в Петелии). Влияние орфических верований связы-вается не на одних пифагорейцах, но через их посредство и на элей-ской школе, и на Эмпедокле.

Орфическая литература и орфическое богословие суть, по-видимому, продукты целой эпохи и служат удовлетворению новой потребности в религиозном гнозисе или откровении. Древним носителем, пророком такого откровения является мифический певец Орфей, а предметом откровения служит вопрос о божестве в его отношении к миру и человеческой душе, о судьбе этой души, о средствах ее спасения, искупления и о пути ее к божеству. Орфическая теогония представляет значительное сходство с "Теогонией" Гесиода, являясь как бы ее развитием, но это уже не простое родословие богов, объединяющее внешним образом различные предания и божественные образы, чтимые в отдельных местных культах. Это своего рода богословская система, в основании которой лежит представление о едином и всеобъем-лющем божественном начале, поглощающем в себе различные божества — греческие, фракийские, фригийские, новые и старые, мужские и женские, — представление, несомненно получающее пантеистический характер.

Орфическая теогония дошла до нас в нескольких редакциях, как бы последовательно удаляющихся от схемы Гесиода. В древнейшей редакции, как и в "Илиаде", первой четой богов являются Океан и Гефида. Та редакция, которая впоследствии признавалась "обычной", возникла позже других, но все же предания, сохранившиеся в ней, носят следы старинного проис-хождения; основные черты этой теогонии сложились, может быть,

уже в VI веке*. В начале всего существовало Время (Хронос), Эфир и беспредельный Хаос. Под Эфиром разумелась светлая небесная стихия, под Хаосом — темная, туманная бездна. Время образует из них серебряное яйцо, из которого выходит двуполоый змий, носящий множество имен: Протагон, Эрос, Эрикапей, Приап, Мэтис, Фазтон, Фанес. От него происходит все: он рождает Ночь, а от нее Небо и Землю; он создает людей и животных и сияет в солнце на небесах. Родословие богов приближается к Гесиодову сказанию, с той существенной разницею, что Зевс, по совету Ночи, победивши Кроноса, поглощает в себя первородного Змия Фанеса, а с ним и всю Вселенную, чтобы затем вновь произвести из себя все существующее и всех богов. Все происходит от Зевса, и, следовательно, он содержится во всем. Зевс содержит начало, середину и конец всего (Plat. Leg. IV, 715 E). “Зевс первый и последний, Зевс глава, Зевс середина, из Зевса же все создано; Зевс основание земли и звездного неба, Зевс царь, Зевс родоначальник всего сущего”, он сила огня”, “корень моря”, “солнце и луна, дыхание всего; в его очах живут бессмертные боги и смертные люди — все, что было, и все, что будет.

Кронос, Геракл, Эрос, Зевс, Дионис — это, в сущности, лишь одно божество под различными именами и в различных формах, то соединяющее в себе полноту своего естества, то раздробленное на части, как бы разлившееся в природе, то вновь возвращающееся к своему источнику, — мистическая идея, получившая выражение в образе *главного божества орфиков, Диониса*, таинства которого олицетворяют судьбу мира и человеческой души.

Дионис Загревс произошел от сочетания Зевса Змия с Персефоной, владычицей загробного мира. Ревнивая Гера подслала титанов, которые растерзали Диониса, — так объясняли неистовые кровавые обряды причастников его культа (первоначально священная жертва, олицетворявшая бога, растерзывалась живьем). Афина принесла Зевсу сердце Загревса, который возродил растерзанного бога в новом Дионисе, сыне Се-

* См. Gruppe, “Griech. Mythol.” (1902), 429 сл.; его же “Griech. Kulte und Mythen” (1887), 644, и статью об Орфее в Мифол. лексиконе Рошера.

мелы, а титанов поразил молнией. Из пепла титанов и крови Диониса, которой они вкусили, произошел человеческий род, имеющий в себе часть титанического, часть божественного естества. Отсюда вытекает возможность очищения, искупления, которая состоит в том, что божественные части должны вернуться к своему источнику, — мысль, которую мы находим впоследствии у гностиков. У орфиков она является результатом богословской переработки старинных представлений, связанных с жертвенным ритуалом, — общий источник множества античных теософских учений, например, в Индии или в парсизме.

В связи с религией Диониса стоит орфическое верование в бессмертие и душепереселение. Человеческое тело — гробница (σφρα) бессмертного духа, но смерть сама по себе еще не означает освобождения и искупления; роковая необходимость заставляет душу вновь воплощаться в том или другом животном или человеческом теле по истечении определенного времени, в продолжение которого она получает воздаяние за свои дела в загробном царстве. Судьба души зависит от ее дел и определяется судом над нею. Но Дионису и Персефоне дано освобождать души от их рокового “колеса рождения” и избавлять их от скорби (χρῦλον τε ληξαι χα αναπνευσαι χαχοτητοζ). В их таинствах — путь к вечному блаженству и упоению и на трапезе богов.

Мистическое движение

Богословское учение орфиков есть лишь теоретическое обоснование их практической религиозно-мистической деятельности, тех таинств и очищений, которые они несут из города в город, образуя общины или союзы верующих. Подобно позднейшим гностикам, они приписывают себе знание особенных заговоров, заклинаний, таинств, спасительных как в этой, так и в загробной жизни, обладание особенно целебными очистительными средствами, дар гаданий и прорицаний. Они проповедуют воздержание от всякого убийства, а следовательно, и от мясной пи-

щи ($\alpha\psi\chi\omicron\zeta$ $\beta\omicron\rho\alpha$), в связи с учением о душепереселении, и совершают особые искупительные жертвы не только за живых, но и за умерших (Plat. Resp. II, 364 E). Повсюду появляются бродячие прорицатели, волхвы, знахари и кудесники, обладающие знанием тайных жертв, очищений, заклинаний. Они отвечают новой возникшей религиозной потребности и вместе служат ее пробуждению и распространению. Орфики являются лишь наиболее заметным и крупным явлением этого раннего религиозно-мистического движения. Но они не исчерпывают его собою: его зачатки можно проследить уже в VII в., а может быть, и ранее, и наряду с орфиками предание сохранило память о других древних кудесниках и ясновидцах прошлого, жития которых стали рано достоянием легенды, а затем перерабатывались в поэзии и прозе в течение веков. Таковы были Абарис, вдохновенный пророк и чудотворец Аристей и Гермотим из Кладзомен, души которых надолго расставались с их телами, таков был ясновидящий пророк Эпименид Критский, постник, аскет, получивший откровения в Идской пещере Зевса и обладавший даром чудесного экстаза и чудодейственных очищений; в конце VII века он совершал очистительное таинство во искупление Афин от убийства приверженцев Килона, а во второй половине VI века под его именем ходила особая теология, представляющая по своему содержанию разновидность орфического учения: началами всего являются здесь Воздух и Ночь. Названные герои, кроме разве Эпименида, представляются, правда, столь же легендарными, как образы Орфея и Мусея. Не забудем, однако, что житие Пифагора, лица несомненно исторического, было в не меньшей мере украшено самыми фантастическими легендами: он также был пророком нового учения о бессмертии и душепереселении и основателем особой замкнутой секты, обладавшей своими таинствами и очищениями. Не забудем также, что Эмпедокл, один из эпигонов этого мистического движения (V в.), приписывал сам себе те чудесные способности и знамения, которыми сага наделяла его предшественников. В настоящее время мы не можем, разумеется, отделить историческое зерно от его легендарной

оболочки, но самый религиозный идеал, лежащий в основании этих легенд — идеал ясновидящего волхва, подвижника, гностика, ведающего тайны духовного загробного мира — несомненно имеет историческое значение.

Говорить о мистиках или волхвах VII и VI веков как о религиозных реформаторах, замышлявших широкие преобразования или нечто вроде основания новой церкви, — едва ли основательно. Они ничего не меняли в существующих культах, а только дополняли их новыми культами, таинствами и очищениями. Их откровения, их гнозис составляли их личное преимущество или преимущество их сект, которое они никогда не думали сделать общим достоянием. Они не стремились к широкому прозелитизму или публичной проповеди; напротив, они хранили свои мнимые или действительные тайны. Закрытые религиозно-мистические союзы могли играть иногда политическую роль, подобно масонским ложам, как мы увидим это в истории пифагорейского союза, или как это, *может быть*, было при Пизистратидах. Но никаких замыслов в смысле широкой религиозной реформы мы среди них не видим, да и не можем предполагать в ту отдаленную эпоху. Нас не должно удивлять поэтому, что в конце концов мистическое движение быстро вырождается, и вместо литературных мистиков или теософов VI века мы находим в V и VI веке бродячих "орфеотелестов"* , волхвов и прорицателей, эксплуатирующих народное суеверие.

И тем не менее, мистика VII и VI веков несомненно внесла новый элемент в духовную жизнь греков, вызвала новые глубокие нравственные запросы и идеалы, дала могущественный толчок развитию философской мысли. С самого зарождения греческой философии мистическая струя не оскудевает в ней: Анаксимандр, Пифагор, Гераклит, Ксенофан, Парменид, Эмпедокл, позднейшие пифагорейцы и наконец Платон — все эти мыслители частью независимо друг от друга, частью в прямой зависимости от предшественников перерабатывают основные проблемы орфической мистики, — вопросы о природе божест-

* См. мое рассуждение о диалоге Платона "Евтифрон" во II томе Творений Платона (1903).

венного начала, о судьбе мира и конечного духа в его отношении к божественному началу. На Платоне развитие греческого мистицизма не кончается; он постепенно усиливается и растет и под конец придает философии характер религиозного учения, приводя к требованию *религиозной реформы*.

Древнейшая мистическая литература, насколько мы можем судить о ней, находится под сильным влиянием орфических идей. Помимо Эпименида, это следует сказать о теогонии *Ферекида* (VI в.), которая замечательна тем, что в начале всего вместо стихийных сил ставится *Зевс*, т.е. верховное божество, наряду с которым, правда, он помещает *Землю*, Кронос или Хронос (по-видимому, под этим именем олицетворялось небо. Остальные подробности этой теогонии слишком фантастичны, чтобы на них останавливаться).

Глава III

Ранняя ионийская физика

Фалес, Анаксимандр, Анаксимен

Ионийская культура

Греческая философия зарождается среди ионийских колоний, что объясняется их культурным расцветом, развитием искусств и промышленности, а также оживленными сношениями с другими культурами народами.

Греческая культура имеет несравненно более глубокие корни, чем это предполагалось еще недавно, и развитие ее до зарождения философии обнимает более нежели тысячелетний период. Как показали новейшие открытия, в Крите в особенности, она процветала уже в микенскую эпоху, в глубине II тысячелетия, и уже тогда, задолго до проникновения финикийского алфавита, обладала письменностью. Высокое развитие техники и самобытного искусства и тогда предполагало несомненное усвоение приобретений более древних культур, изобретений, орудий, технических знаний, отчасти даже религиозных представлений и форм. Влияние Египта было весьма значительно, и несомненны заимствования из Ассири-Вавилонии, хотя бы и косвенные. Но уже в микенскую эпоху проявляется самобытный творческий гений греков, перерабатывающий, претворяющий заимствованное. Некоторые отрасли художественной промышленности достигают такого высокого совершенства, что не только служат развитию значительного экспорта, но создают образцы, которым подражают в Египте (микенские вазы и клинки в XV в.). К микенскому веку приурочивается и колонизация малоазиатского побережья и островов; позднейшая ионийская культура является непосредственным продолжением или, точнее, возрождением древнейшей греческой культуры, в которой она имеет свои корни.

После исторических катастроф, вызвавших полное исчез-

новение “микенской” культуры в европейской Греции, наступает период смут и упадка. Искусство гибнет, художественная промышленность вырождается, самая техника теряется, и потом, когда наступает возрождение, вновь приходится начинать сначала, искать осязную или заимствовать у соседей (напр., в технике резьбы камней). Первая эпоха морского владычества греков кончается; самый географический горизонт их суживается, племенные особенности говоров (напр., ионийского наречия) резко дифференцируются. Растет морское владычество финикийян.

Возрождение морского владычества и торговли, а вместе с тем и культурное возрождение начинается на востоке Греции, преимущественно в Ионии. Здесь хранились предания микенского века, его эпос, послуживший основой великих гомеровских поэм; здесь удержался всего долее старый микенский стиль в художественной промышленности. Здесь не прерывалось и плодотворное соприкосновение с восточными культурами, а благоприятные географические и политические условия способствовали росту ионийских городов — росту населения и приливу богатств.

Сношения с Египтом никогда не порывались. Египетские фараоны, отражавшие набеги греков и других островитян в микенские времена и вербовавшие среди них наемные войска, продолжали окружать себя греческими наемниками и впоследствии. Псамметих I отдает открытое предпочтение греческим войскам, а фараон Амазис, возвысившийся на престол благодаря национальному движению против иноземцев, сам женат на гречанке, вопрошает Дельфийского оракула (548) и посылает золото на возобновление сгоревшего дельфийского храма.

Вместе с наемниками непрерывно возрастает наплыв купцов. В VII в. ионийцы основывают Кирену, могущественную колонию на ливийском побережье, и наполняют нильскую дельту своими факториями и поселениями настолько, что возникает целая каста переводчиков для облегчения сношений между ними и коренным населением. При Амазисе на западном рукаве Нила,

недалеко от Саиса, резиденции фараона, возникает могущественный торговый центр, Навкратис, где сосредоточивается вся внешняя торговля, точнее, весь ввоз Египта. Навкратис был чисто греческим городом, пользовавшимся вполне автономным самоуправлением. Археологические находки свидетельствуют о том, что сама утварь была греческой. Всевозможные греческие племена и государства, — эгинеты, самосцы, доряне из Родоса и Книда, ионийцы из Хиоса, Теоса, Фокеи — имели здесь своих многочисленных представителей. Господствующее положение занимали милесцы, утвердившиеся в Египте еще со времен Псамметиха. Впоследствии им приписывалось и самое основание Навкратиса.

При таких условиях нет ничего невероятного в преданиях о том, что древнейшие ионийские философы, как Фалес или Пифагор, посещали Египет. В древности эта страна нередко считалась колыбелью наук, математики в особенности. Новейшие исследования показали, однако, что научное развитие Египта было весьма невысоко, и греческие философы едва ли многому могли там научиться. Судя по памятникам, египетская геометрия до самого позднего времени не возвышалась над чисто эмпирическими приемами приблизительного вычисления, необходимого в целях практических, — межевания или архитектуры. Можно быть вполне уверенным, что в дедуктивной геометрии греки ничему не могли научиться у египтян, и если Фалес действительно был первым греческим математиком, то скорее египтяне могли бы научиться от него, как утверждает предание.

Иноземные сношения ионийцев не ограничивались Египтом. В конце VII в. милетскому тирану Фрасибулу удалось заключить союз с лидийским царем, который надолго обеспечил мир Милету и способствовал могущественному развитию его колонизации в припонтийских странах. Греческое влияние в Лидии усиливается все более и более, в особенности при Крезе, который в преданиях пятого века изображается любителем греческой

мудрости и созывает ко двору своему знаменитых греческих мудрецов, начиная с Фалеса Милетского. То, что Геродот сообщает об этом, заслуживает тем большего внимания, что источником его служит Гекатей Милетский, который сам был близок к школе, основанной Фалесом. Греческая культура, греческие боги, греческий язык проникают в Лидию, а через посредство Лидии грекам облегчаются сношения с другими народами Азии, между прочим и с Вавилоном, с которым Крез поддерживал дружественные отношения. Существует мнение, что свои элементарные астрономические познания греки получили именно от вавилонян. Их жрецы вели записи астрономических и метеорологических наблюдений, и результатом многовекового накопления таких наблюдений были известные эмпирические познания — относительно периодического, однообразного повторения некоторых явлений, например затмений или годичного движения солнца. Эти познания, как предполагают, и были заимствованы греками, хотя, быть может, они получили их и не прямо от вавилонян, а через посредство египтян. Если верить Диодору Сицилийскому, фиванские жрецы предсказывали затмения, подобно халдеям, священная наука которых рано проникает в Египет, как это доказывают хотя бы важные фрагменты вавилонского космогонического эпоса, найденные в Тель-эль-Амарне, в архиве фараонов XV века.

Международные сношения греков, их торговое судоходство оказали влияние на раннее развитие их науки не столько благодаря отдельным эмпирическим знаниям, заимствованным у других народов, сколько благодаря общему расширению географического горизонта греков, изменению их прежних мифических представлений. Первым шагом к мироведению послужило землеведение. Фантастическая география Гомера пала сама собою, когда Средиземное море стало известным до Гибралтара, когда средиземноморская торговля сосредоточилась в руках ионийцев. Тот крайний Запад, где некогда жили Циклопы и разные фантастические чудовища, был исследован. Море, казав-

шеся некогда беспредельным, замкнулось в определенные границы. Небо раздвинулось над землею, и дикое первобытное представление о том, что оно лежит на вершинах отечественных гор, на которых обитают небожители, было оставлено всеми. Доверие к мифам пошатнулось, и общение с множеством народов, знакомство с их разнообразными обычаями, нравами, религиями, установлениями показывало относительность, условность всех человеческих преданий и верований и открывало путь свободному исследованию и рационалистической критике. Они не поддаются никакому иноземному влиянию, а наоборот, с ранних пор подчиняют других своему культурному влиянию, как они делают это в Лидии. В их культуре от начала, как бы в зачатке, таится та ниверсалистическая тенденция, которая развивается впоследствии и дает этой культуре ее пребывающее мировое значение.

Расширению географического горизонта греков соответствует и внутреннее усложнение общественной жизни. Мощное развитие торговли, промышленности, накопление и перераспределение богатств, прилив населения к торговым центрам и быстрый прирост его — вызывают повсеместное глубокое социальное и политическое брожение, в котором разлагаются старые формы общественной жизни и возникают новые. Человеческие отношения не определяются более вековечным обычаем и не укладываются в старые традиционные рамки; нужно новое “устройство” общества, нужно положительное *законодательство*, дающее ему прочный строй, согласующее разнородные интересы. И вот среди множества искусств, обуславливающих общий культурный подъем, возникает высшее “царственное” или политическое искусство (*βασιλική τέχνη*), которым прославились первые греческие “мудрецы” — законодатели, как Солон, Питтак Митиленский, Периандр Коринфский, Хилон Спартанский, Биас Приенский и другие — те “семь мудрецов”, во главе которых неизменно помещается Фалес Милетский, родоначальник греческой философии, основатель так называемой “милетской

школы”, — если только можно говорить о действительной школе в позднейшем смысле, т.е. об организованном философском союзе. Политическую роль играют впоследствии и другие философские школы, — таков, как мы увидим, пифагорейский союз, к которому примыкали и элейские философы.

Вслед за поэзией Гомера, которая является завершением многовекового развития греческого эпоса, начинающегося от микенских времен, пышным цветом распускается ионийская и эолийская лирика, поэзия личного чувства, свидетельствующая о мощном развитии личности. А вслед за лирической поэзией пробуждается и творчество мысли, нравственное размышление, философское умозрение и научное исследование.

Фалес

Точных исторических сведений об этом родоначальнике греческой мудрости у нас немного. Современник Креза и Солона (род. приблиз. в 625 г., умер в середине VI в.), он был не только первым греческим философом, но и первым греческим ученым, математиком и астрономом. И вместе это был замечательный государственный человек, один из академии семи бессмертных, имя которого называли наряду с именами величайших законодателей Греции. По свидетельству Геродота, источником которого служит Гекатей — по-видимому, один из приверженцев милетской школы — Фалес стремился устроить панионийский союз для защиты общегреческих интересов (I, 170). Он участвовал в походе Креза против Кира и помогал царю своими советами. Евдем, ученик Аристотеля, написавший историю греческой астрономии и математики, говорит, что свои математические и астрономические познания Фалес приобрел в Египте; главнейшим доказательством этих познаний служит его знаменитое предсказание солнечного затмения, которое произошло 28 мая 585 г. во время вышеупомянутого похода Креза (Herod. I, 74).

Свидетельство Геродота и здесь заслуживает полного

внимания, тем более что оно подтверждалось Ксенофаном, Гераклитом, Демокритом*. Затмение 585 года является таким образом первой точной хронологической датой в истории греческой науки: 28-е мая 585 года есть официальный день ее рождения.

Каким образом Фалес мог предсказать затмение? Анаксимандр и Гераклит еще не знали причины этого явления, и если бы даже Фалес и угадал ее, он не мог бы с теми элементарными математическими познаниями, какими он обладал, вычислить наступление затмения. Очевидно, он руководствовался не научными выводами, а указанными уже эмпирическими познаниями относительно периодического наступления затмений, повторяющихся по истечении определенного времени. Эти познания, являющиеся результатом многовековых наблюдений, были, по свидетельству Евдема, вывезены Фалесом из Египта; предположить, что он заимствовал их у халдеев, с которыми ионийцы могли вступать в сношения через посредство лидян, — не представляется правдоподобным: предсказание Фалеса не являлось бы чем-либо новым и значительным, если бы халдейская астрономия проникала в Лидию прямыми путями. Наоборот, свидетельство о том, что Фалес обязан Египту некоторыми из своих воззрений и познаний, находит косвенные подтверждения. Так, например, его занимало объяснение нильских наводнений, и он высказывал мнение, что эти наводнения вызываются тем северным ветром, который им предшествует [Aetii Placita IV, 1, 1 (Dox. 384 a 20).]

Диоген Лаэртций приписывает Фалесу сочинение в 200 стихов “о равноденствиях и солнцестояниях”, а Феофраст утверждает, что Фалес оставил после себя лишь одно сочинение, озаглавленное *ναυτιχη αστρολογια* — астрономическое руководство для моряков, которое, несомненно, составляло потребность эпохи.

К сожалению, мы ничего достоверного об астрономии и математике Фалеса не знаем. Да и сама философия его дошла до

* Diog. L. I, 23, который ссылается на Евдема.

нас в двух положениях — *все произошло из воды*, т.е. начало всего есть вода, на которой плавает земля, и *все полно богов*, все полно демонов и душ. Таким образом, наряду с тем анимистическим, демонологическим мирозерцанием, которое мы признали основой греческой религии, мы находим первую попытку философского монизма: все сводится к одному стихийному началу, к одному “естеству” (φύσις). “Что касается древнейших философов, — говорит Аристотель (Met. I, 3), — то большинство из них признавало материальные начала за единственные начала всех вещей. То, из чего состоит все сущее, из чего оно происходит впервые и во что оно конечным образом разрешается, что пребывает как неизменная сущность в изменении своих состояний, — это они признают элементарной основой (стихией), это считают началом всего существующего. И поэтому они полагают, что ничто не происходит и ничто не уничтожается, так как одно и то же естество пребывает вечно. Так, например, относительно Сократа мы не скажем, что он становится вообще, когда он становится прекрасным или образованным, или что он уничтожается, когда он утратит эти свойства, — ибо сам Сократ пребывает как подлежащее (субъект этих изменений); так точно и относительно всего прочего (нельзя утверждать возникновения или уничтожения в смысле безусловном — ἀλλῶς). Но должно быть одно или несколько естеств, из которых происходит все остальное, между тем как самое естество (т.е. самая сущность) пребывает. Что же касается количества и вида подобных начал, то не все говорят одно и то же. Фалес, основатель такого рода философии, признает за начало воду (почему он утверждал и то, что земля держится на воде). Вероятно, он пришел к такому предположению, видя, что пища всех существ влажная и что самая теплота возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все происходит, есть начало всего). Это привело Фалеса к его предположению, а также и то обстоятельство, что сперма всех животных имеет влажную природу; вода же есть начало влажного

естества. Иные полагают, что и те, которые жили в глубокой древности, задолго до современного поколения и впервые предали богословию, — были того же мнения о природе вещей. Ибо они изобразили Океан и Тифиду праотцами всего происшедшего и клятвой богов почитали воду — так называемые стигийские воды поэтов: то, чем клянутся, есть самое почитаемое, а наиболее почитаемое есть то, что всего старше. Существовало ли действительно такое первоначальное мнение в древности, — разобрать трудно; про Фалеса же сообщают, что он высказывался о первой причине в таком смысле”.

Из этого свидетельства Аристотеля можно заключить, что непосредственного знакомства с учением Фалеса он не имел и знал о нем лишь по преданию. В этом предании достоверно лишь то, что Фалес признавал за начало всего воду, в особенности же, что земля представлялась ему утверждающейся на воде; что же касается тех мотивов, которые, по мнению Аристотеля, “вероятно” привели Фалеса к его учению, то они составляют его личное предположение*. “Земля стоит на воде” — вот представление, весьма естественное у первого греческого географа: Анаксимандр, ученик Фалеса, составивший первую географическую карту, изобразил поверхность земли, окруженную океаном. Но если земля плавает на воде, то не естественно ли предположить, что она из нее выплыла? Если Египет есть “дар Нила”, который так занимал нашего философа, то нельзя ли допустить, что и суша вообще есть отложение воды? В каком отношении стоит астрономия Фалеса к его учению о происхождении всех вещей из воды, — мы не знаем. Египтяне также признавали существование первобытной водной бездны, в которой таились зачатки всех существ. При появлении солнца она разделилась на две части — верхнюю и нижнюю; из последней

* Феофраст сопоставляет учение Фалеса с учением Гиппона, натурфилософа V века, который, по-видимому, был врачом и интересовался физиологией (Ср. Diels, Fr. пар. 26, 4 и 11 сл.). Аристотель считает мнения Гиппона не заслуживающими особого внимания. Не ему ли принадлежат, однако, вышеприведенные соображения о пище?

образовался океан и реки, а первая, приподнятая над землею богом Шу, образовала верхние воды, по которым в золотых барках плавают светила небесные. Представление о первобытных водах или бездне водной, впоследствии разделенной на преисподнюю и горние воды “над твердью небесной”, встречается также в ассиро-вавилонской космогонии, откуда оно мигрировало и к другим народам (напр., евреям). У греков представления о воде как источнике жизни и происхождения тварей можно искать не только у Гомера и орфиков, но и в очень древних памятниках *микенской* эпохи: на некоторых микенских вазах и урнах изображается зарождение или происхождение рыб, птиц, насекомых и четвероногих из водорослей, морских растений и среди ног колоссальных спрутов*. С другой стороны, у поэтов эпохи Фалеса (Мимнерма и Стесихора) можно отыскать представления о золотой чаше солнца, на которой оно переплывает по ночам океан, окружаящий землю, направляясь с запада к востоку.

Но каково бы ни было происхождение философии Фалеса, мы вынуждены отказаться от попытки выяснить ее подробности. Мы знаем о ней так мало, что можно спросить себя, имеем ли мы вообще какое-либо право считать философом в подлинном смысле слова этого первого из семи мудрецов? На этот вопрос, однако, следует ответить утвердительно. Философия Фалеса была первой попыткой целостного миропонимания, первой попыткой определить безусловное начало всех вещей; и результатом этой попытки было учение о *единстве материи*, или, что еще важнее, о единстве “естества”, единстве субстанции, лежащей в основе всего сущего.

Анаксимандр

Немногим подробнее наши сведения о философии Анаксимандра, преемника Фалеса (прибл. 610 — 546). Мы говорили уже,

* Perrot et Chipiez, “Hist. de l’art dans l’antiquité”, v. VI, La Grèce primitive l’art mycénien. Paris, 1894, с. 924 — 932.

что ему приписывают честь составления первой географической карты, которой воспользовался лет тридцать спустя логограф Гекатей, по-видимому, сам принадлежавший к милетской школе. Ему приписывают также изобретение *гномона* (вертикальный стержень, прикрепленный к горизонтальной плоскости), посредством которого определяли дни равноденствий и солнцестояний, а также *полоса* — солнечных часов. Эти часы отличались от позднейших: вместо плоской доски они представляли вогнутую поверхность полушария и служили не только определению часов дня, но и самих дней года. По свидетельству Геродота, однако, и гномон, и полос были заимствованы от вавилонян и были известны грекам помимо Анаксимандра. Важно было бы решить вопрос о достоверности другого свидетельства, которое мы находим у Диогена Лаэртца, — о том, будто Анаксимандр построил первую астрономическую сферу*. Во всяком случае, он первый занялся космографией и вместе с Ферекидом является древнейшим греческим прозаиком и первым философским писателем, изложившим свою систему в особом сочинении, которое, впрочем рано было утрачено.

Анаксимандр первый возвысился до идеи бесконечного множества миров и пытался дать научное объяснение видимого движения неба. Земля не являлась ему в виде острова, выплывающего из бездны вод, — она обратилась в метеор, окруженный беспредельным пространством. “Беспредельное” (*απειρον*) — так называет Анаксимандр то физическое начало, ту стихию, или “естество”, из которого все возникает и в которое все разрешается в процессе вечного движения. “Он говорит, что это начало не есть ни вода, ни какая-либо другая из так называемых стихий, но некоторое другое беспредельное естество (*φυσικόν*), из которого возникают все небеса и заключающиеся в них миры”. О природе этого начала существовало немало споров, вызванных кажущимся разногласием наших источников. Некоторые видели в “беспредельном” Анаксимандра простую “смесь” (*μυξα*), из которой выделяются различные стихии, но в таком случае оно не было бы

* См. Tannery, 832.

единым стихийным началом, а являлось бы соединением *многих* элементов. Другие принимали “беспредельное” за “неопределенную” или “бескачественную материю” Платона или Аристотеля, как будто физик шестого века знал такие страшные слова и мог осганавливаться на таких отвлеченностях, которые получили смысл для греческих метафизиков два столетия после него. Правда, “беспредельное” Анаксимандра не есть ни вода, ни огонь, ни воздух; но, по единогласному свидетельству древних, оно есть стихийное, вещественное начало. Какое именно? Это нуждается в разъяснении.

Аристотель характеризует “беспредельное” Анаксимандра то как начало, отличное от возникающих из него стихий воздуха, воды и огня; то — как начало *среднее* между ними, “легчайшее воздуха и плотнейшее огня”*. Не забудем, однако, что в эпоху Анаксимандра учение о четырех стихиях еще не существовало: оно появляется впервые у Эмпедокла. И как ни ценны замечания Аристотеля, он преследует в них критическую цель, а не историческую задачу. Для *него*, с его позднейшей точки зрения, беспредельное не есть *ни одна* из позднейших стихий и вместе, по необходимости, является как нечто *среднее* между ними, раз они из него возникают, или, как мы увидим, “выделяются” из него. Ключ к объяснению “беспредельного” дают нам физики, непосредственно следовавшие за Анаксимандром. Ученик его Анаксимен признал “беспредельное” воздухом, которым *дышит* мир, и аналогичное представление, против которого высказывался уже Ксенофонт, встречается и у Пифагора: пифагорейцы тоже признавали, что мир дышит окружающим его “беспредельным”. Но “беспредельное”

* Четыре раза Аристотель говорит о беспредельном, как о начале “среднем” между огнем и воздухом (de gen. et corr. II, 1, 328 b 35; ib 5, 332 a 21; Phys. I, 4, 187 a 14; Met. I, 7, 988, a 30); пять раз оно является средним между водою и воздухом (Met. I, 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 стихии, промежуточной между огнем и водой (Phys. I, 6, 189 b 1), но это, очевидно, относится к воздуху. Проф. Каринский (Бесконечное Анаксимандра, СПб., 1890) пытается доказать, что к Анаксимандру относятся только те тексты, в которых беспредельное изображается средним между огнем и воздухом.

Анаксимандра не есть один воздух или бесконечное воздушное пространство: взгляд на небо и его светила указывает в них присутствии светлой, огненной стихии — огня и “эфира”.

Слово “воздух”, *αἴρ*, означает у древних не то, что мы под этим понимаем, а туман, более или менее густой, который то является разлитым по всей земле синей дымкой и скрывает от нас отдаленные предметы, то сгущается в облака и тучи. “Воздуху”, как низшей туманной сфере, противопоставляется верхний чистый и светлый слой — *эфир* (*αἴθρ*), который и может рассматриваться как нечто “тончайшее воздуха и плотнейшее огня”*. Но “беспредельное” Анаксимандра не отождествляется и с эфиром, хотя, быть может, оно всего ближе именно к нему, как “всеобъемлющее” начало, из которого произошли “все небеса” и все, что в них заключается. Оно обнимает в себе и эфир, и влажный густой воздух, и воду, которая выделяется из его облаков. Вот почему в “беспредельном” видели то “смесь” элементов, то нечто “среднее” между ними. Аристотель возражает, что в действительности такого “тела” или такой особой стихии, как “беспредельное”, мы нигде не видим, не находим в нашем чувственном опыте. Для Анаксимандра, напротив того, его “беспредельное” несомненно соединялось с чувственным представлением “всеобъемлющего” пространства. Но это последнее не является ему абсолютной пустотой: он и его представляет себе телом, своего рода материей — то разреженной, то уплотненной; оно не отличается от того, что его наполняет. Пространство, наполненное воздухом и эфиром, и есть протяженная космическая масса. “Ясно, — говорит Феофраст, — что, наблюдая взаимное превращение четырех стихий друг в друга, он не считал возможным признавать за субстанцию какую-либо одну из них, но

* Ср. у Гомера: высокая сосна, выросшая на Иде, δι` ἠεροῦς αἴθερ' ἕχαιεν (Jl XIV, 288). Воздух в виде мрака, тумана, тучи см. Jl. III, 381 (εχάλυψε γερὶ πόλλη), V, 864 (οὐχ' ἐχ' νεφέων ε'ρεβεννῆ φαίνεται αἴρ), XIV, 282, (ἠέρα εἰσοσάενω, одетые мраком); то же в “Одиссее”, XI, 15 (киммерийцы, скрытые воздухом и тучей), или IX, 144 (сквозь густой “воздух” не проникает свет луны). Отсюда прилагательные “воздуховидный” — ἠεροειδής (αεροειδής) в значении туманный, синеватый (напр., море), или “воздушный” — ἠεροεῖς, сумрачный, темный, напр. Тартар (Jl. VIII, 13) или ночная тьма, ζοφοῦς (XV, 191; XXI, 56).

признал за такую субстанцию нечто другое наряду с ними”. О “четырёх стихиях” речи еще не было во времена Анаксимандра, но те превращения вещества, которые он наблюдал, заставили его признать общую субстанцию его, отличную от частных форм. Из воды поднимаются воздушные испарения, часть которых разрежается в эфир, а другая сгущается в облака и тучи, из которых сверкает молния и падает дождь.

Обсуждая понятие беспредельного у ранних греческих философов, Аристотель говорит (*Phys.* III, 4, 203 b): “все они не без основания принимают его за начало... все либо имеет начало, либо само есть начало, а у беспредельного начала нет, — в противном случае такое начало было бы его пределом. Далее, как начало, оно не имеет происхождения и не уничтожается; все рожденное имеет конец, а также есть конец всякому процессу разрушения. Поэтому, согласно сказанному, оказывается, что у беспредельного — начала нет, но что оно само служит началом всех вещей и *все объемлет и всем правит*, как это утверждают те, кто кроме беспредельного не предполагает других начал... и это начало признается божеством (το θεϊον), ибо оно *бессмертно и неразруσιμο*, как говорит Анаксимандр вместе с большинством физиологов”.

Начало всех вещей, из которого все происходит, в которое все возвращается, “естество” или “природа” (φύσις), являющаяся *неиссякаемым* и постольку *бесконечным* источником всякого рождения и происхождения (*ib.*), не есть только материальное начало: оно есть вместе с тем начало творческое, непосредственно живое. Материя древних физиков есть “живая материя”, почему учения их и определяются как *гилозоизм* (от *hyle* — материя и *zoe* — жизнь)... Вечная жизнь, присущая этой первоматерии, выражается в *вечном движении*, которое Анаксимандр приписывает ей “вместе с большинством физиологов”. Такое движение не отождествляется у Анаксимандра с видимым движением неба, как это предполагали некоторые историки: особенностью нашего физика является учение о бесконечном множестве небес, т.е. о множестве миров, возникающих в бесконечном времени и пространстве, и это учение последовательно согласуется с идеей “беспредельного”.

Итак, мы имеем следующие определения этого “первого начала”: оно безначально и бесконечно во времени и пространстве; оно есть “всеобъемлющее” и вечное — “нестареющее” и “бессмертное”; оно “всем правит” и постольку может рассматриваться как “божественное”; и тем не менее оно есть *телесное* начало, одаренное *вечным движением*.

В этой первооснове от века совмещаются противоположные свойства различных стихий, и эти противоположности выделяются и обособляются из беспредельного в самом процессе вечного движения. Сперва выделяются противоположные начала *холодного и теплого*, т.е. туманного “воздуха” и эфира или огня; по видимому, мирообразовательный процесс сводится к действию именно этих начал, хотя подробности Анаксимандровой космогонии нам неизвестны. Холодный воздух, составляющий низшую атмосферу, окружается, как корою, огненной эфирной сферой. Согретый воздух приходит в движение, образует сильные течения (ветры), стремится вверх и разрывает окружающую кору на несколько колец, причем каждое из таких огненных колец обволакивается, окружается массами темного (синего) воздуха, приводящими их во вращательное движение. В этих воздушных шинах, обвивающих небесные огненные колеса, есть, однако, отдушины, круглые отверстия, подобные тем, какие бывают на каучуковых велосипедных шинах; сквозь эти-то отверстия и виден свет звезд, луны и солнца. Фазы луны и затмения объясняются периодической закупоркой таких отверстий. Выше всех помещается кольцо или круг солнца, затем круг луны, ниже всего — колеса неподвижных звезд. Все эти круги или колеса приводятся в движение воздушными течениями и вращаются вокруг земли по орбитам, наклонным к ее плоскости. Более беспорядочное явление, хотя и аналогичное по своему характеру, представляет движение туч: это тоже массы сгустившегося воздуха, нередко заключающие в себе небесный огонь, который сверкает из них во время грозы, когда ветер с громовым треском разрывает их.

В центре мира находится окруженная воздухом земля. Она не падает вниз, а остается неподвижной, сохраняя свое равно-

весие, именно вследствие своего центрального положения. Она представлялась Анаксимандру в виде цилиндра, высота которого равняется одной трети основания. Первоначально она находилась в жидком состоянии, но, мало-помалу, под действием солнечного тепла, она высыхала и отвердевала; часть влаги осталась и образовала море, а другая, испарившись в воздух, образовала ветры и воздушные течения, вызывающие вращение солнца, луны и звезд. Первоначальные животные, естественно, были водными животными, и человек был рыбообразным существом, каким он является в некоторых восточных мифах. Когда образовалась суша, наряду с водными животными появились и наземные, образовавшиеся из первых.

Рассматривая космогонию Анаксимандра, следует иметь в виду указания Аристотеля, что если другие физики объясняли происхождение различных видов вещества посредством сгущения и разрежения основной стихии, то Анаксимандр признавал, что такие различия попросту выделяются, обособляются в процессе движения. Единство субстанции остается неизменным в общем круговороте стихий, в вечной смене рождения и разрушения. Остается неизменным и мировой порядок, ибо не только творческая сила беспредельного не убывает в процессе постоянного рождения новых и новых образований, но и те частные стихийные начала, из которых возникают отдельные вещи, прибывают в силу основного закона, который Анаксимандр формулирует следующим образом в единственном дошедшем до нас фрагменте: “в те начала, из которых (ἐξ ὧν) все вещи имеют свое происхождение, в те самые они и уничтожаются по необходимости, в наказание и искупление, какое они платят друг другу за неправду, по определенному порядку времени”. Неправда есть обособление, взаимное противоположение, отделение; правда торжествует в уничтожении всего обособившегося. Отдельные вещи возвращаются к своим элементам. Но эти последние поглощаются беспредельным, в недрах которого рождаются и уничтожаются бесчисленные миры.

В философии Анаксимандра единая субстанция определяется как “беспредельное”: идея *бесконечной субстанции*

формулируется в первый раз. Для философской мысли это было открытием, но, как все философские открытия, эта идея была в то же время проблемой. Точнее, она заключала целую совокупность проблем. Как из единства субстанции объяснить множество? Как из единой вечной субстанции объяснить процесс генезиса, изменения, уничтожения, движения? Как мыслить отношение беспредельной, единой субстанции к действительной природе?

Анаксимен

Последним философом милетской школы является Анаксимен, согражданин и младший современник Анаксимандра, коего он считается учеником. На нем ясно заметно влияние его предшественника и вместе видно, какие затруднения представляло понятие “беспредельного” уже для ближайших преемников Анаксимандра. В 494 году Милет был взят, и, по-видимому, милетская школа не пережила своего родного города.

Началом всего Анаксимен, подобно своему учителю, считает вечно живое и вечно движущееся начало, но, в отличие от Анаксимандра, он определяет его как *воздух*. Мы уже знаем, что это значит: воздух есть “среднее” между землей и эфиром небесным, между водой и огнем; это — пар или туман, то разрежающийся, делающийся прозрачным, светлым, то сгущающийся в тучи, в дождь и росу. Чтобы отстоять единство субстанций, единство стихии и избежать явного противоречия между таким единством и качественными различиями, “выделяющимися” из беспредельного, Анаксимен сводит *качественные* изменения к *количественному* изменению, посредством сгущения, уплотнения ($\pi\upsilon\chi\nu\omega\sigma\iota\zeta$) и разрежения, утончения ($\mu\omicron\lambda\nu\omega\sigma\iota\zeta$, $\alpha\rho\alpha\lambda\omega\sigma\iota\zeta$) первоначальной стихии. Разрежаясь, воздух становится огнем, а сгущаясь, “сбиваясь”, образует ветер, облака, воду (жидкий воздух), землю, камни. Раз мы признаем единство стихии, все виды вещества суть лишь ее видоизменения ($\epsilon\tau\epsilon\rho\omega\sigma\epsilon\iota\zeta$). Иначе вместо единой материи придется вместе с позднейшими физиками допустить первичную смесь множества различных элементов.

“Воздух” из всех стихий наиболее подходит к определениям Анаксимандра: всеобъемлющий, вечно движущийся, постоянно переходящий от видимого к невидимому и обратно, он является живою стихией по преимуществу; у самого Анаксимандра именно воздух своим течением движет небо, луну и солнце. Он есть *первый двигатель* Вселенной, *начало движения*. Вместе с тем он представлялся не только телесной, но и душевной субстанцией в согласии с теми представлениями о душе или духе, какие существовали в ранние времена. Душа — пар, душа — дух, дыхание, воздушное тело; воздух, вдыхаемый нами, служит основой жизни и движения. И “подобно тому, как душа, будучи воздухом, держит нас, так дыхание и воздух объемлют весь мир” (Fr 2). Мир дышит и живет подобно нам.

Сгущенный, “сбитый” воздух образует землю — широкий плоский диск, носящийся в воздухе. Таким же образом поддерживаются им и прочие небесные тела, которые дышат им. Влажные испарения, поднимающиеся от земли, разрезаются, воспламеняются и, окружаемые воздухом, образуют небесные тела, плоские подобно земле и подобно листьям носящиеся в воздухе боковым движением. Таковы планеты: неподвижные звезды прикреплены как гвозди к хрустальному своду небес. Есть и не огненные, темные небесные тела, подобные земле — по-видимому — их присутствием Анаксимен объяснял затмения, как то делал впоследствии Анаксагор. Небесные тела не заходят под землю: вместе с небом они вращаются, подобно жернову, по горизонтальной плоскости, и если солнце скрывается от нас, то это лишь потому, что оно отдаляется от нас: на юге оно всего ближе к нам, на западе оно все дальше и дальше в своем повороте от запада к востоку прячется за высоты, помещающиеся на севере земли. Таким образом, если Анаксимандр считал орбиты небесных тел наклоненными к земле, то Анаксимену самая земля являлась наклонной поверхностью по отношению к оси небесной.

Идея древних ионийцев не умирала и после того, как философия перешла к более зрелым формам. С представлением стихийной основы сущего в качестве абсолютного начала мы встречаемся и в V столетии. Гиппон считал основной стихией

мироздания воду, или, вернее, влажное (το υγρον). Идей, следуя Анаксимену, признавал началом воздух, точно так же как и Диоген Аполлонийский, живший во 2-й половине V века, наиболее известный из философов этого направления. Он боролся с другими философскими учениями, признававшими основной дуализм материи и духа, стараясь доказать единство основной стихии, “как первой причины и сущности мира”.

Впоследствии стоики возвращаются к той же идее единого абсолютного начала и употребляют для доказательства существования его и происхождения из него всего видимого мира те же аргументы, что и Диоген Аполлонийский.

Из философии Анаксимандра, из его представления о неопределенном абсолютном исторически развились и все другие философские учения греков.

Анаксимандр признавал стихийную первооснову за начало всего; она едина, беспредельна, всеобъемлюща, неизменна; изменяются, происходят и уничтожаются лишь индивидуальные, конечные вещи. Но является вопрос, как согласовать неизменяемость вечной первоосновы с вечным движением, с вечной изменемостью вещей? Есть коренное противоречие между покоем и движением, изменяемостью и неизменяемостью, конечным и бесконечным. Чтобы разрешить его, греческая мысль породила несколько различных школ, которые в своих результатах пришли к новым и различным концепциям.

Элейская школа, основателем которой был Ксенофан, один из учеников Анаксимандра, учила, что истинно существует только единая, неизменная, божественная сущность мира; все многое, движущееся, происходящее — ложно, призрачно, не существует на самом деле, а только является, ибо оно необъяснимо из абсолютной неизменной первоосновы; в ней одной, в едином вечном тождестве бытия — вся истина.

Гераклит, наоборот, утверждал, что вся суть истины — в вечном пламени жизни, в вечно-живом процессе обособления противоположностей. Жизнь есть процесс, происхождение, движение, изменение; и причина мира, полнота бытия есть жизнь, которая постоянно переходит в новые и новые формы в своем веч-

ном творческом течении. Все течет и ни в чем нет постоянства; стихийная первооснова рождает все вещи, чтобы поглощать их в себя, и поглощает их, чтобы вновь их произвести.

Наконец, Пифагорейская школа учила, что истина заключается в гармоническом сочетании противоположных, исключаящих друг друга начал. В беспредельном Анаксимандра от века господствует безразличие противоположностей, а у пифагорейцев истина заключается в той гармонии, которая от века примиряет эти противоположности. Истина — в гармонии, в таком положительном единстве, которое заключает и примиряет в себе множество. Из одного беспредельного, рассуждают пифагорейцы, нельзя объяснить никаких определенных вещей или величин. Наряду с беспредельным началом надо признать *начало предела*.

Таким образом, одна и та же смутная идея абсолютного начала побуждала мыслителей к различным философским построениям; мы встречаем три определения абсолютного: 1) вечное неизменное бытие, 2) вечный процесс жизни, 3) гармония, или мера — единство во множестве и множество в единстве. Каждый видел истину лишь в своем учении и не замечал ее в других. А между тем все три концепции были логически необходимы и истинны, неизбежны в своем роде. Отсюда логически возник ряд задач, которыми определяется дальнейший ход греческой мысли.

Глава IV

Пифагор и пифагорейцы

Источники

Личность Пифагора, религиозного реформатора и одного из величайших философов Греции, была уже в V веке окружена легендой, и точные сведения о его жизни, учении и ранней судьбе основанного им союза крайне скудны. Он жил в VI в. до Р. Х., а биографии Диогена Лаэртского, Порфирия и Ямвлиха составлены в III и IV в. после Р. Х., самые источники, на основании которых они написаны, в лучшем случае не восходят ранее IV в. до Р. Х.

Пифагорейская философия — или, точнее, совокупность учений, носивших это название — тянется с IV в. до Р. Х., вплоть до неоплатонизма, в котором она растворяется в III в. нашей эры. Неудивительно, что она изменяла свое первоначальное значение в течение столь долгих веков. Первые два века приходятся на развитие старопифагорейской школы, причем уже за этот период в ее среде намечаются значительные разногласия или различия. Затем, во второй половине IV в., пифагорейское учение поглощается платонизмом, а сама школа продолжает существовать в виде мистической секты или религиозного союза, в котором научная деятельность теряется — сохраняется лишь обрядность и суеверное постничество, над которым потешаются комики. Наконец, начиная с II в. пифагорейство возрождается вновь, но это “неопифагорейство” есть в сущности совершенно новое учение, стремящееся примирить сначала Платона, Аристотеля и стоиков в сборной системе, которая выдается за подлинную философию Пифагора, вкладывается в якобы древние пифагорейские символы и развивается в целой литературе подложных сочинений, приписываемых Пифагору и ближайшим его ученикам. Почти все “пифагорейские” произведения, дошедшие до нас во фрагментах или известные хотя бы по заглавиям, принадлежат именно к этой апокрифической литературе. Таковы, например, фрагменты из мнимого сочинения Архита, тарентского стратега,

современника и друга Платона: “кухонный” дорийский язык этих фрагментов и их аристотелевская терминология достаточно обличают их фабрикацию. Труднее высказаться относительно фрагментов, приписываемых Филолаю, который якобы впервые составил письменное изложение Пифагоровой философии: несмотря на сомнения некоторых критиков, их легче объяснить, допуская их подлинность, нежели отвергая ее. Таким образом, разбираясь в позднейших свидетельствах или источниках, касающихся пифагорейского учения, мы должны тщательно различать позднейшие наслоения неопифагорейства (со II в.) и платонизма. Большое значение имеют для нас свидетельства Платона, Спевсиппа (Diels, *Fragmente*, 245), Аристотеля и его ближайших учеников, в особенности Феофраста, дошедшие до нас через посредство доксографов. Однако и эти свидетельства не могли иметь точных сведений о начале учения: они могли знать Филолая или Архита, которому Аристотель посвятил особое сочинение, но то, что Аристотель говорит о начале учения (М. I, 5), показывает, что он и не претендует знать, чему учил сам Пифагор, который, по преданию самой школы, не оставил письменного изложения своего учения. О степени различия и уклонения в области учения мы можем судить на том основании, что такие оригинальные и своеобразные мыслители, как Парменид и Эмпедокл, принадлежали к пифагорейскому союзу: это не мешало им выступить каждому со своим учением, которое никто не назовет пифагорейским. Между тем они выступили со своими сочинениями, во всяком случае, ранее Филолая, а их сочинения ценны и для истории раннего пифагорейства, поскольку в них можно проследить его влияния.

Все это до крайности затрудняет задачу критика. Трудно даже отвести пифагорейцам подобающее место в изложении истории философии. Пифагор — полумифический мудрец, современник Анаксимандра и Ферекида, Филолай — современник Сократа, Архит — друг Платона. Иные отделяют Пифагора от пифагорейцев, причисляют его к мистикам и видят в нем религиозного учителя, близкого к орфикам и чуждого научного духа,

и помещают пифагорейцев лишь *после* досократовских физиков. Но как отделить ранние элементы пифагорейства от более поздних, в особенности при том условии, что и эти последние недостаточно выяснены? Все мирозерцание школы, поскольку мы можем составить себе понятие о нем, носит весьма архаический характер и показывает слабую ступень развития абстракции. И тем не менее оно проникнуто одним духом и руководящие начала его ясны и определены: при всех тех частных различиях, какие Аристотель отмечает в пифагорейцах, ему современных.

О математике пифагорейцев мы также имеем фрагментарные сведения, дошедшие до нас главным образом через посредство позднейших греческих математиков, черпавших из истории геометрии ученика Аристотеля Евдема (см. *Таннери*), *Hist. de la géométrie greque* и *его же* *Ист. греч. науки*; также Cantor, *Vorles, über die Gesch. d. gr. Mathematik*, 1894, и Hultsch, статью *Arichmetir* в *Энци. Pauly-Wissowa*).

Пифагор и его союз

Пифагор, сын Мнесарха, уроженец острова Самос, прославился уже среди современников как религиозный учитель, ученый и философ, превосходивший всех своими познаниями. “*Многознание* уму не научает, — говорит Гераклит, — иначе бы оно научило Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея” (fr. 40); в другом отрывке он говорит, что “Пифагор более всех подвизался в учености и сочинил свою премудрость — *многознание и злохудожество*”. Позднейшие предания много говорят о путешествиях Пифагора, но ничего достоверного о них мы не знаем; более остального вероятно еще его путешествие в Египет. То же следует сказать и относительно тех учителей, которых ему приписывали: вероятно только его знакомство с учением Анаксимандра, а может быть, и других представителей милетской школы; возможно также, что он был знаком с учением Ферекида, хотя нам и неясно, чему он мог научиться из его мифологической космогонии. Приблизительно около 530 г. Пифагор пересе-

лился в Кротон, важный культурный центр Великой Греции (Ю. Италии), где он основал союз, носивший его имя. Пифагорейские мистерии уже в древности сближались с орфическими — настолько, что уже Геродот не различал между ними (II, 81); как уже сказано, есть основание предполагать, что орфики частью заимствовали у пифагорейцев некоторые свои учения, частью же могли и сами оказать на них некоторое влияние. Переселение Пифагора могло быть вызвано его связью с местными орфиками или же тиранией Поликрата, который не мог допустить деятельности тайного общества, преследующего не только религиозные, но и политические цели, каким несомненно был пифагорейский союз. Политикой и религией деятельность союза, однако, не ограничивалась: союз был философской школой, а Пифагор — один из величайших греческих мыслителей (Herod. IV, 95 Ἐλλήνων οὐχ ἀσθενετατοῦ σοφιοῦτῆς Πυθαγόρα), создатель научной геометрии, теории чисел, учения о гармонии и основатель оригинального философского мирозерцания, видевший во Вселенной царство математических законов.

В Пифагоре видели то исключительно религиозного реформатора, мистика или пророка, то моралиста и политического организатора, то исключительно ученого и философа. Уже у древних можно найти отголоски этих мнений, если разобраться в различных наслоениях преданий, вошедших в биографии Ямвлиха, Порфирия и Диогена Лаэртского. Между тем оригинальность Пифагора сказывалась, по-видимому, именно в своеобразном соединении различных сторон духовной деятельности, в основании нового, особенного “образа жизни”: его союз был в одно и то же время церковью, философской школой и политической *гетерией*, распространившейся далеко за пределы Кротона. По всем данным, союз этот был довольно многолюдным, и члены его деятельно вмешивались в политическую жизнь. В самом Кротоне еще при Пифагоре союз вызвал сильную оппозицию, во главе которой встал некий демагог Килон. Пифагор был вынужден удалиться в Метапонт, где и умер — неизвестно, в V или VI веке. После его смерти политическая деятельность союза не прекращается. Парменид был полити-

ческим деятелем в Элее, ученик его Зенон пал мучеником за свободу родного города, Эмпедокл Агригентский был демагогом, борцом против тирании. Приблизительно во второй половине V в. в Южной Италии произошел разгром пифагорейского союза. Сторонники Килона подожгли дом атлета Милона Кротонского, где были собраны пифагорейцы; из них спаслись будто бы двое — Архит и Лисис, бывший впоследствии в Фивах учителем Эпаминонда. Так как этот последний родился только приблиз. в 420 году, то ясно, что разгром союза, о котором идет речь, мог произойти лишь во второй половине V в. Из Кротона движение против союза быстро распространилось и по другим городам, захватив и Метапонт, что уже само по себе указывает на политическое значение союза, ставшего жертвою настоящего заговора. “Повсюду в Великой Греции, — говорит Полибий (II, 39), — собрания пифагорейцев были сожжены, и так как, естественно, таким образом погибли первые люди в каждом городе, то отсюда повсеместно произошли величайшие потрясения государственного строя, и города переполнились убийством, усобицей и всяческой смутой”. Остатки пифагорейцев рассеялись; иные переселились в Грецию, как, например, Лисис и Филолай, гостившие в Фивах в конце V в. Смуты прекратились лишь при помощи посредничества посланцев из Ахеи, — Кротон был ахейской колонией. Пифагорейцы снова вернулись в италийскую родину и вновь достигли значительного влияния. Филолай будто бы был убит по подозрению в заговоре с целью захватить власть.

Главным центром уцелевших пифагорейцев делается Тарент, где в начале IV в. прославился Архит, друг Платона, знаменитый математик и физик, создатель научной механики и вместе государственный человек, долгое время стоявший во главе родного города и бывший семь раз стратегом. Пифагорейцы были деятельными противниками тирана Дионисия Сиракузского и стояли во главе оппозиции против его политики среди греческих городов Италии.

Таким образом борьба против тирании и столкновение с демократией — вот характерные черты пифагорейской политики; пифагорейский союз является аристократической гетерией,

организованной Пифагором на чужбине, среди демократического общества южноиталийских колоний. Это важное историческое указание, бросающее свет на деятельность Пифагора. Его цель состояла, по-видимому, в том, чтобы *создать* новую аристократию — образовать *господство лучших* посредством *религиозного союза и воспитания* в философской школе. Союз Пифагора впоследствии внушил Платону его идеал государства, управляемого философами. Но, во всяком случае, замысел Пифагора, о широте которого мы теперь судить не можем, оказался более практичным, осуществимым: ему удалось на деле сплотить могущественную умственную аристократию, в состав которой вошли выдающиеся политические деятели, ученые, философы, врачи, атлеты, подобно Милону. Достоинно внимания, что и женщины допускались в союз. Идеал этой аристократии есть прежде всего этический идеал, и можно думать, что Аристоксен, ученик Аристотеля, знавший “последних пифагорейцев” философов, дает приблизительно верное изображение их нравственных тенденций. Для человеческого общества нет зла хуже безначалия, и для спасения общества необходимо существование правителей. От правящих требуется *просвещение и гуманность*, человеколюбие, от управляемых — не только повиновение, но и почтение к старшим, к правящим, почитание отечественных богов и отечественных законов, почитание родителей и правителей: вот *нравственно-религиозная основа* нормального общества. Но для того, чтобы достойно и успешно делать свое государственное дело, правящие должны быть действительно лучшими людьми — не по рождению, а по доблести, силе, разуму, по развитию своих способностей и добродетелей. И отсюда требование воспитания, религиозного, умственного и нравственного, которое осуществляется в союзе. Мистический культ, в который члены посвящались после определенного послушничества, общие трапезы, общие занятия музыкой и гимнастикой и научные занятия соединяли пифагорейцев помимо тех общих политических целей, которые они преследовали. Здесь впервые осуществляется своеобразный идеал высшей жизни, свойственный в известной мере и всем позднейшим

философским идеалам древности, — жизни, проводимой в замкнутом кругу избранных друзей, соединенных общностью духовных интересов, отдавшихся всецело совместному исканию истины и заботе о совершенствовании, о гармоническом развитии своих духовных, умственных и физических сил. В философских школах древности развивались самые сильные узы дружбы: нигде не ценили ее так высоко, нигде не отдавались ей с таким пафосом, находя в ней одно из высших благ человеческой жизни; то был восторг перед почувствованным высшим благородством, духовной красотой человеческой личности. Впоследствии Платон художественно изображает нам этот восторженный пафос, доходящий иногда до болезненных уклонений. Аристотель дает замечательно тонкую и возвышенную этическую оценку дружбы, и сами эпикурейцы прославились ее культом. Но первым союзом, церковью друзей был пифагорейский союз. И в преданиях школы сохранились имена истинных героев дружбы, о которых повествует Аристоксен у Ямвлиха (V. Pyth., 233-239), — сюда относится, между прочим, сказание о дружбе Дамона и Финтия, вдохновившее Шиллера.

Пифагор был *учителем жизни*, и еще во дни Платона популярность его и его последователей связывалась преимущественно с тем новым “образом жизни” (*πυθαγορείος τροπὸς τοῦ βίου*), которого они держались (Resp. X, 600 B). Школа была своего рода религиозным орденом, и основатель его уже в V веке пользовался высшим религиозным авторитетом, изображался каким-то “сверхчеловеком”, обладающим особою мудростью и прозорливостью (ср. Эмпедокл, fr. 129). То небольшое, что мы знаем о его религиозном учении, заставляет сближать его с орфиками, хотя, по-видимому, главным божеством союза был *Аполлон* и хотя возможно, что учение о душепереселении было заимствовано орфиками от Пифагора. Во всяком случае, и здесь, и там религиозною целью служит *спасение души*. Эта последняя есть бессмертное демоническое существо, падшее в земной мир и, в наказание, заключенное “под стражу”, в “темницу” тела. Душа не имеет необходимого отношения к телу, в котором она живет; она может переселяться и в другие тела. По смерти, разлучившись

с телом, душа получает возмездие в загробном мире; а по истечении определенного срока воплощается вновь в каком-нибудь человеческом или даже животном теле, — воззрение, которое осмеивает уже Ксенофан (fr. 7). Старинные легенды повествуют о том, что Пифагор обладает памятью своих предшествовавших воплощений и, по-видимому, представления о таком чудесном анамнезе (воспоминании) были распространены в пифагорейских кругах V в. (ср. Эмпедокла, fr. 117).

С этими верованиями, как и у орфиков, связывался особый культ, состоявший из таинственных обрядов и очищений, особенный “пифагорейский образ жизни”, налагавший на членов союза ряд обрядовых предписаний — воздержание от мясной пищи, от бобов, от некоторых рыб и шерстяной одежды и вообще соблюдение особого рода ритуальной “чистоты”. Правда, нет основания приписывать самому Пифагору всю совокупность аскетических правил и ритуальных суеверий, соблюдавшихся впоследствии его школой: по-видимому, здесь влияние орфиков было очень значительно и впоследствии, когда научная и политическая жизнь союза заглохла. Но, с другой стороны, известные “символы” связывались со всеми тайными культами. Спасение души посредством таинственного очищения и посвящения, очевидно, играло первенствующую роль и в ранних пифагорейских мистериях: освобождение от душескитания, приобщение бессмертию богов было главной целью, а средством служило не одно нравственное, но прежде всего ритуальное очищение. В какой мере требовал Пифагор воздержания от мясной пищи, которое строго соблюдалось его последователями, — сказать трудно*, но, по-видимому, уже он требовал жалости к животным, обосновывая это требование учением о душепереселении.

От религии Пифагора перейдем к его философии и рассмотрим, в чем заключались основы пифагорейского мирозерцания. “Он был первый, давший философии ее название и

* По Ямвлиху, он воздерживался лишь от мяса тех животных, которые не приносятся в жертву Олимпийским богам (человеческая душа не переселяется в душа ζψα — животных, годных для жертвы, V, Pyth., 85).

назвавший себя философом”, говорит Диоген (ргооет. 12)*. Как ни трудно говорить о такой неопределенной величине, как “философия Пифагора”, мы полагаем, что вся история его школы делается непонятно, если мы вместе с некоторыми современными критиками откажемся видеть в этом “первом из философов” что-либо иное, кроме знахаря, и отвергнем предания, правда, может быть, недостаточно ранние, но все же дающие хотя бы правдоподобный ответ на вопрос о том, в чем состояла “многоученость” Пифагора и та “история”, или научное знание, в котором он, по свидетельству Гераклита, превосходил современников и предшественников.

Философские начала пифагорейцев

а) Математическое мирообъяснение

По свидетельству Евдема, Пифагор впервые обратил занятия геометрией в действительную науку, рассмотревши ее начала с высшей точки зрения и исследовав ее теоремы умозрительным путем. Он создал учение о несоизмеримости и пяти правильных телах. Ему же приписывается теорема, носящая его имя, о квадратах сторон прямоугольного треугольника. Он является таким образом основателем дедуктивной геометрии. “Историей” Пифагора была прежде всего геометрия**. Еще более занимался Пифагор арифметикой, или *теорией чисел*, которая также от него ведет свое начало: ему приписывается учение о четных и нечетных числах, о квадратных и гармонических числах. Далее, Пифагору же приписывается первое применение математики к музыке, т. е. открытие законов музыкальной гармонии. Наконец, как мы увидим, есть основание думать, что Пифагору не были чужды и астрономические наблюдения и умозрения в духе его предшественников милетской школы. В какой мере все это достоверно и в какой степени труды после-

* Зенон, ученик Парменида, полемизировавший с пифагорейцами, озаглавил свое сочинение, направленное, по-видимому, против их учения, — “против философов”, что подтверждает это предание. Другой вопрос, все ли члены союза были “философами”?

** Jambl. de V. P., 89; εχαλειτο δε γεμετρια προζ Πυθαγορου ιστορια.

дователей и учеников приписываются самому учителю — ответить трудно. Во всяком случае, все направление школы предполагает *открытие научной геометрии, занятия теорией чисел и попытку объяснить природу путем приложения геометрии и арифметики к физике*. В этом — суть пифагорейства, и его начальный научно-философский замысел всего естественнее возводит к отцу научной математики, Пифагору.

“Так называемые пифагорейцы, — говорит Аристотель, — взялись за математические науки и подвинули их вперед. Вскормленные в этих науках, они признали математические начала за начала всего существующего. Из таких начал числа суть первые по природе, и им казалось, что в числах они видят множество подобий с вещами... так что данная особенность чисел являлась им как справедливость, другая как душа или разум, третья как благоприятный случай и т. д. относительно всего остального; далее, свойства и отношения музыкальной гармонии они усматривали также в числах. И таким образом, так как им казалось, что все прочее по природе своей уподобляется числам, а самые числа являлись им первыми из всей природы, то они приняли, что элементы числа суть элементы всего существующего и что небо есть гармония и число. И все соответствия, какие они могли указать в числах или гармониях с состояниями или частями неба, или со строением мирового целого, они собирали вместе и согласовывали друг с другом; а если где чего-нибудь не хватало, то они всячески усиливались прибавить что-нибудь, дабы придать связную последовательность всему своему построению” (Met. I).

Итак, пифагорейцы впервые занялись математикой и открыли в ней путь безусловно достоверного научного знания. Первые лучи научной истины не могли не поразить умов, не ослепить непривычного глаза. Орган научного познания найден: не есть ли математика и принцип математики, число, — ключ к познанию всего сущего? “Природа числа дает знание, руководство, поучение всякому во всякой вещи, сомнительной или неизвестной, — говорит Филолай. — Ибо ни одна из вещей не была бы ясной ни для кого, ни сама по себе, ни по отношению к другим,

если бы не было числа и того, что ему присуще” (fr. 11). Древние поэты верили в объективный закон, царствующий в мире: мир есть *устроенное* целое, лад или строй — “космос”, термин, по преданию, опять-таки введенный в употребление Пифагором. Задача философа в том, чтобы понять этот строй Вселенной и его законы, и математика дает ключ к такому пониманию. Весь протяженный мир, мир тел подчинен законам геометрии, поскольку геометрически определяется форма тел и их пространственные отношения. Далее, не наблюдаем ли мы математические закономерности в области астрономических явлений? И не сталкиваемся ли мы с такими закономерностями в непротяженном мире звуков? Открытие гармонических интервалов блистательно подтверждало пифагорейскую гипотезу, если не внушало ее собою: не только отношения величин, но и отношения качеств определяются математически, допускают числовое выражение. Качественные различия сводятся к количественным. Отсюда вывод — “все небо есть гармония и число”; все факты, соответствующие этому воззрению, подбираются и “гармонизируются”, все недочеты восполняются для придачи стройности системе.

б) Числа

Среди позднейших пифагорейцев существовало, по видимому, *несколько* различных концепций, несколько различных попыток объяснить существо и происхождение мира из числа или чисел, причем, как уже сказано, платонические и неопифагорейские умозрения о числах нередко смешиваются с пифагорейскими. Но если ограничиваться свидетельствами Аристотеля и критически проверенным доксографическим материалом, то и тогда трудно дать сколько-нибудь точный отчет о древнепифагорейских построениях. Впрочем, в самом разнообразии попыток решения сказывается единство основной проблемы. Все существующее и возникающее, все свойства вещей требуется объяснить математически — такова цель, поставленная, по видимому, от начала. Преследование этой цели привело к важным открытиям и гениальным догадкам в области физики; но поскольку методологический принцип был превращен в метафизическую

реальность, поскольку все сущее требовалось объяснить из математических начал или из числа, как “первого начала” математики, — задача делалась невозможной и естественно вызывала различные неверные решения.

Каким образом пифагорейцы проглядели в вещах тот качественный остаток, который остается в них за вычетом всего количественного? Очевидно, им приходилось приписывать числам качественные свойства. Мы уже видели, что “данная особенность чисел являлась им как справедливость, другая — как разум или душа” и т. д.; единица есть начало числа, причина единства или единения, двоица — начало множества, разделения, триединство — первое проявление единства во множестве; 4 и 7, как средние пропорциональные числа между 1 и 10, являются числами или началами пропорциональными вообще, а следовательно, гармонии, здоровья, справедливости; “четверица” заключает в себе полноту числа, определяется как его “источник и корень”, скрывая в себе всю декаду ($1+2+3+4=10$). О тайных свойствах этой последней писали Филолай и Архит; сила ее “всесовершенна и вседейственна”, она есть начало и глава божеской, и небесной, и человеческой жизни*. Было бы бесполезно перечислять здесь все умозрения о силе и качествах отдельных чисел, тем более что здесь труднее всего различать древние предания от напластований позднейшего мистицизма. Отметим, что числами определяется и сама внешняя форма предметов: так, единица соответствует точке, 2 — линии, а 3 — плоскости, поскольку линия определяется двумя, а плоскость — тремя точками; на том же основании 4 соответствует первому геометрическому телу, пирамиде, и постольку служит началом телесности и т. д. Аристотель говорит о некоем пифагорейце Эврите, который будто бы определял число того или другого предмета, растения или животного, обозначая его фигуру фишками и потом подсчитывая эти фишки (Met., XIV, 5, 1092 b 8).

* Филолай, fr. 11. Ср. фрагмент Спевсиппа у Дильса, 245, и у Tannery, “Hist. de la science hellène”. 374. Пифагореец Пророс, современник Платона, писал о “седмце”.

В теории чисел пифагорейцы от начала устанавливали различие между четными и нечетными числами. “Чет” и “нечет” — это основные элементы числа, основные виды его, причем единица, в своем качестве первого общего начала всех чисел, иногда определялась как “четно-нечетное” начало (Аг. М., I, 5, 986 а 15, и Philol., fr. 5). Четные числа суть кратные двум: они допускают элементарную форму деления — раздвоение; нечетные, наоборот, не допускают такого раздвоения, противятся ему. Они имеют в себе единицу между равными числами (напр., $7=3+1+3$). Поэтому “чет” знаменует раздвоение, множество, разлад, а “нечет”, напротив того, внутреннее единство, цельность, согласие.

Но мироздание не только управляется числами, оно складывается из чисел, откуда невольно является вопрос: каким образом числа получают телесность и протяженность и, прежде всего, каким образом арифметическое переходит в геометрическое? Некоторым ответом служит сама теория чисел пифагорейцев, которая вся проникнута мыслью об аналогии арифметических величин и отношений с пространственными или геометрическими. Мы знаем числа квадратные и кубические; пифагорейцы говорят также о числах линейных, плоскостных, многоугольных, телесных, о числах продолговато-четырёхугольных и треугольных, о числах-гномонах.

с) Геометрическое объяснение

Наряду с арифметическим мирообъяснением мы находим и геометрическое мирообъяснение, которое связывается с первым, — во всяком случае у пифагорейцев Аристотеля, а может быть, и несравненно ранее.

Мы видели, что предшественник Пифагора Анаксимандр признавал началом всего беспредельное: мир сложился из нескольких основных противоположностей, заключавшихся в беспредельном пространстве и снова разрешающихся в него в процессе вечного движения. По учению пифагорейцев, из одного беспредельного нельзя объяснить определенное устройство, определенные формы вещей, существующих раздельно. Учение Анаксимандра исходило из представления неограниченного, беспре-

дельного пространства как основного начала всего вещественного мира, всего существующего. Но из одного пространства нельзя объяснить ни физических, ни даже геометрических тел. Тело ограничивается плоскостями, плоскости линиями, линии точками, образующими предел (περαξ) линии. И таким образом все в мире составлено из “пределов и беспредельностей”, т. е. из границ и того, что само по себе не ограничено, но ограничивается ими. “Природа, находящаяся в космосе (мировом порядке), — говорит Филолай (fr. 1), — гармонически слажена из беспредельного и определяющего; так устроен весь космос и все, что в нем”. Этими словами Филолай начинает свое сочинение.

“Предел” и “беспредельное”, или неограниченное, суть элементы всего существующего, — не только всех пространственных величин, но и самих чисел. При этом у Филолая и “пифагорейцев” Аристотеля мы находим странное отождествление “предела” с “нечётным”, а беспредельного или неограниченного — с четным числом, началом неопределенного множества и делимости. “Пифагорейцы утверждают, что находящееся за пределами неба есть беспредельное... и что беспредельное есть четное... ибо, будучи включено и ограничено пределом нечетного числа, оно сообщает вещам беспредельность” (Ar., Phys., III, 4, 203 a 1). Чтобы уяснить себе это смешение арифметического и геометрического, обратимся к другим текстам. “Пифагорейцы утверждают, что существует пустота и что она входит в самое небо, поскольку оно вдыхает в себя и пустоту из беспредельного духа (дыхания); эта пустота различает элементы, так что она служит причиной различения и некоторого разделения среди непрерывного. И это есть первое в области чисел, ибо пустота различает их природу” (ib., IV, 6, 213 b 22). Таким образом мир представляется окруженным воздушной бездной, которую он в себя вдыхает, — древнее воззрение, начало которого можно искать и ранее Пифагора, у милетских физиков. Если бы мир не вдыхал в себя этой воздушной “пустоты”, в нем бы не было пустых промежутков; все сливалось бы в сплошной непрерывности, в безразличном единстве. Единство борется с беспредельностью, которую оно в себя втягивает, и результатом взаимодействия обоих

начал является “число”, определенное множество: так объяснили пифагорейцы Аристотеля происхождение всех вещей. Как только первоначальное “единое” сложилось неизвестно каким образом среди беспредельного, ближайшие части этого беспредельного были тотчас же стянуты и ограничены силою предела (Met., XIV, 3, 1091 a 14). Вдыхая в себя такую “беспредельность”, единое образует внутри себя определенное место, разделяется пустыми промежутками, которые дробят его на отдельные друг от друга части, — протяженные единицы. “Это есть первое в области чисел”, которые возникают таким образом одновременно с протяженными величинами, с телами вообще: они не отличаются от самих вещей, от того, что они счисляют. На этом особенно настаивает Аристотель: небо состоит из чисел, природа, чувственные вещи состоят из чисел. Правда, это поясняется тем, что элементы числа суть элементы всех вещей, а эти элементы суть, как мы только что видели, предел и беспредельное (или ограниченное или неограниченное). Особенность пифагорейцев, по словам Аристотеля, состояла в том, что “предельное, или беспредельное, или единое не являлись им предикатами каких-нибудь других сущностей, например, огня, земли или тому подобных вещей, но само беспредельное, или само единое они принимали за сущность того, о чем оно сказывается, вследствие чего они и признавали, что число есть сущность вещей” (ib., I, 5, 987 a 13).

d) Таблица противоположностей

“Другие пифагорейцы, — говорит он несколько ранее (986 а), — принимают десять начал, перечисляемых в параллельном порядке:

предел и беспредельное
нечет и чет
единство и множество
правое и левое
самец и самка
покоящееся и движущееся
прямое и кривое

свет и тьма
добро и зло
квадрат и продолговатый четырехугольник

Нечто в этом роде признавал, по-видимому, и Алкмеон Кротонский и, либо он заимствовал от пифагорейцев это учение, либо они от него, ибо Алкмеон был младшим современником Пифагора и высказывался в смысле близком к этим мыслителям". Этот знаменитый врач-натурфилософ также признавал двойственность противоположностей в основании всех вещей, хотя он и не определял их "числа и свойства": таковы черное и белое, сладкое и горькое, доброе и злое, великое и малое и т. д. Зачаток этого учения можно искать, пожалуй, и у Анаксимандра, который признавал возникновение и обособление противоположных стихий теплого и холодного в движении беспредельного.

В пифагорейской таблице следует обратить внимание на то, что противоположности разделяются на два ряда, из которых первый ряд "предельного" носит положительный, а второй ряд "беспредельного" — отрицательный характер. Первый является рядом света, добра, единства, мужского (активного) начала, а второй, противоположный первому — рядом недостатка, неопределенности, мрака, женственности (пассивного начала). В последующей философии Платона и Аристотеля все эти противоположности были сведены к дуализму формы — деятельной, образующей силы, дающей всему вид (*εἶδος*), определенную меру, устройство, и материи, беспредельной и неопределенной, косной, пассивной и бесформенной, образуемой в определенные формы лишь творческой силой первого начала. Этот дуализм развивается Платоном и его последователями, но первое выражение его мы находим несомненно у пифагорейцев. Вопреки предположению Аристотеля, сама таблица десяти противоположностей кажется нам сравнительно поздней, как попытка искусственного согласования геометрических, арифметических, физических и этических начал: но тот дуализм, который лежит в ее основании и который отражается уже в учении Алкмеона, представляется нам первоначальным.

Но в основании всякого дуализма заключается философ-

ская проблема, требующая решения: как соединяются, сочетаются, согласуются между собою противоположные начала? Этот вопрос во всей глубине впервые ставится Гераклитом, философия которого, по-видимому, не осталась без влияния Филолая. Но Гераклит прежде всего не знает противоположностей неизменных: они переходят друг в друга, сочетаются друг с другом в самой борьбе, уравнивают, нейтрализуют друг друга в вечном процессе. Далее, он не столько предлагает готовое решение, сколько *постулирует* его, т. е. утверждает высшее единство противоположностей, как ключ к разрешению мировой загадки. Пифагорейцы (как Филолай) тоже ссылаются на необходимость гармонии, без которой ничего не могло бы существовать. И это тоже древняя черта: врач Алкмеон признает, что здоровье организма обуславливается равновесием, гармоническим смешением или соединением ($\sigma\mu\mu\epsilon\tau\rho\varsigma$ $\chi\rho\alpha\sigma\tau\varsigma$) противоположных качеств, их равноправностью, между тем как исключительный перевес или господство какого-либо одного из них (“единовластие”, или “монархия”) вызывает болезнь. Филолай, который в медицине следовал Алкмеону, видит “соразмерную смесь” или гармоническое соединение в целом мироздании.

Противоположные и разнородные начала не могли бы войти в стройное целое Вселенной, “если бы не наступила гармония, каким бы образом она ни возникла” (fr. 6). Музыкальная гармония, или согласие различных тонов является пифагорейцам лишь как бы случаем всемирной гармонии, ее звуковым выражением. Музыкальная гармония определяется числовыми отношениями; Филолай тут же их приводит: отношение тонов кварты = 3:4; квинты = 2:3, октавы = 1:2*. Октава и называется “гармонией”: в этой “гармонии” раскрывается тайна внутреннего согласия одного и двух, единого и двоицы, чета и нечета. И это единство в разнородном, согласие в различии, которое наблюдается в музыкальной гармонии,

* По свидетельству Аристоксена, из восьми “симфоний”, установленных позднейшими теоретиками, его предшественники касались лишь кварты, квинты и октавы (Aristox., Harm., I, 20; II, 45). Однако Архит определил соотношение тонов в гаммах энгармонической, хроматической и диатонической.

раскрывается и во всей Вселенной: “все небо есть гармония и число”. Повторяем, у пифагорейцев было несомненно несколько попыток мирообъяснения: “природа требует не человеческого, а божественного разумения”, говорит Филолай (ib.); достоверность относительно невидимого и относительно видимого доступна лишь богам; нам, людям, дано лишь предположение, говорит Алкмеон (Diog., VIII, 83). Лишь в области математики, в области числа мы имеем свет высшего божественного знания, исключаяющего ложь (Phil., fr. 11); через число поэтому мы должны познавать все сущее, ибо все конкретные вещь суть лишь как бы подобие того, что мы находим в области чисел.

Космология пифагорейцев

Мы уже видели, что мир складывается из величин, из предела и беспредельного. Он представляется сферой, носящейся в беспредельной пустоте и “вдыхающей” ее в себя. Первоначальное *единое*, возникнув среди беспредельного, втягивает его в себя и тем самым распространяется и расчленяется: в нем образуются пустые промежутки, множество и движение. Так возникают мировое пространство и мировые тела, мировое движение, а с ним вместе и само время. “Космос един и начал образовываться от центра”, — говорит Филолай (17). В середине его находится огонь — очаг Вселенной. Втягивая в себя беспредельное, огонь образует в себе пустоту, отделяющую центр от окружности — от периферического огня, окружающего небо неподвижных звезд (πυρ ἑτερον αὐθιχῶν το περιεχον). Центральный огонь Филолай называет Гестией (очагом Вселенной, домом Зевса, матерью богов или алтарем, связью и мерой природы)*. Вокруг него ведут свои хороводы десять божественных тел: небо неподвижных звезд, пять планет, под ними солнце, луна, земля, а под землей “противоземие” — особая десятая планета, которую пифагорейцы принимали для круглого счета, в виду божественности декады. При ее помощи объясняли лунные затмения; впоследствии, однако, ее заменяли “кометой”, в которой усматривали десятую планету (Arist. Meteor. I, 6, 324 b 29).

* Act. II, 7 Dox. 336 (вероятно, свидетельство Феофраста).

Космические тела происходят из центрального тела; поэтому-то оно и есть “матерь богов”. Эти тела прикреплены к прозрачным кругам или сферам — старинное представление, существовавшее среди пифагорейцев еще до Филолая (следы его мы находим и у Парменида). Есть полное основание думать, что сам Пифагор переработал его из учения Анаксимандра о небесных колесах. Планеты вращаются от запада к востоку, обращенные к центральному огню неизменно одной и той же стороной; таким же образом вращается вокруг центрального огня и земля; мы не видим его потому, что земля обращена к нему другой своей стороной. Поэтому наше полушарие и не согревается им. Оно воспринимает его свет и теплоту, лишь поскольку лучи его отражаются солнцем. Это последнее (как и луна) представляется стекловидным шаром, отражающим свет и теплоту центрального огня. Частицы этого огня, уносимые в наиболее темные и холодные сферы мирового пространства, освещают, согревают и оживляют их своим движением: пылинки ($\xi\upsilon\sigma\mu\alpha\tau\alpha$), играющие в солнечных лучах, суть души всего живого.

Как ни наивны эти представления, непосредственно примыкающие к воззрениям Анаксимандра, пифагорейская астрономия делает важный шаг вперед. Она перестает быть геоцентрической, и если мы не находим в ней учения о вращении земли вокруг своей оси, то все же суточное вращение земли вокруг воображаемого центра, о котором говорит Филолай, являлось значительным приближением к истине: суточное обращение всего неба вокруг земли было признано кажущимся, центральное положение земли и ее неподвижность были отвергнуты. Это привело пифагорейцев IV в., сиракузян Гикета и Экфанта, к гениальной догадке о вращении земли вокруг своей оси. Далее, еще задолго до Филолая пифагорейцы признавали круглую форму земли — воззрение, которое опять-таки встречается у Парменида. Солнечные затмения объяснялись прохождением луны между солнцем и землей, изменения времен года — наклонным положением земной орбиты по отношению к солнечной. Своеобразно старинное представление о “гармонии сфер”; прозрачные круги или сферы, к которым прикреплены планеты, разделяются между собою

промежутками, которые относятся друг к другу как интервалы тонов октавы. Всякое быстро движущееся тело издает звук, высота которого соответствует скорости движения; поэтому и планеты или их сферы звучат в своем движении и производят созвучие, являясь как бы семью группами небесного гептахорда. Эта гармония сфер не различается нашим слухом, потому что она звучит непрерывно. Замечательно, что согласно этой теории речь идет лишь о семи планетах, нижней из которых является луна. О “противоземии” здесь еще нет речи, и земля все еще остается неподвижной — по-видимому, наиболее древнее представление*. У Филолая мировое целое делится на три части: божественный *Олимп*, верхняя область, обнимающая небо неподвижных звезд, *космос* — место правильного и равномерного движения планет, солнца и луны, и наконец, *уран* или небо, — третья, *подлунная* область изменчивого, беспорядочного движения. Но мы не будем далее останавливаться на подробностях пифагорейской космологии.

Упомянем только о попытках Филолая объяснить строение стихий из правильных геометрических тел: огонь состоит из правильных тетраэдров, воздух из октаэдров, земля из кубов, вода из двадцатигранников. Эти четыре стихии были заимствованы от Эмпедокла. Остался еще додекаэдр, и соответственно ему Филолай принимает еще пятую стихию эфир. Так и здесь физические свойства сводятся к геометрическим.

Изучением органического мира пифагорейцы, по-видимому, мало интересовались, хотя близкий к ним врач-философ Алкмеон первый занялся анатомией, физиологией и эмбриологией. Он указал на мозг как центр умственной деятельности, к которому через посредство особых каналов, или “пор”, стекаются ощущения от органов чувств. Он же создал вышеупомянутую общую теорию болезней: здоровье зависит от равновесия противоположных элементов нашего организма, болезнь — от нарушения этого равновесия.

* См. Zeller, I, 430 сл. Филолай, который говорит о десяти небесных телах, по-видимому, обходит “гармонию сфер” молчанием. Древнее учение о гармонии знало лишь семь тонов гептахорда (точнее, пять тонов и два полутона). Земля остается неподвижной среди вращающихся небесных сфер еще у Парменида (начало V в.).

По замечанию Аристотеля, исключительным предметом всех исследований и трудов пифагорейцев служит внешний мир (Met. I, 8). Неудивительно, что учение о душе, несмотря на весь религиозный интерес, на веру в бессмертие и душепереселение, не могло получить у них научной или философской разработки. Движущаяся частица вечного огня, сходящая или восходящая в солнечных лучах, — вот *физическое* представление, какое можно извлечь из свидетельства Аристотеля (de an. I, 2, 404 a 16). В этом можно искать связь психологии пифагорейцев с их астрономией: душа есть своего рода “астральное тело”, которое движется вечно подобно солнцу, луне и другим “астральным телам” (ib. 405 a 30), — представление, которое, по-видимому, разделял уже Алкмеон (Diog. L. VIII, 83). Другие определения, приписываемые впоследствии пифагорейцам, — душа есть гармония (de an. I, 4, 407 b 27 и Plat. Phaedo 85 E), или душа есть число, — соответствуют их точке зрения, поскольку “все небо есть гармония и число”. Это показывает небесную природу души. Небо, воплощающее в себе математическую законность или божественное число, — разумно; наша душа, способная к познанию математической истины, имеет в себе разум, есть существо, сродное божественному, небесному. Освобожденная из “темницы” тела, чистая душа возносится в надлунную, в высшие сферы. В “Федре” Платон, очевидно, вдохновляясь пифагорейскими мотивами, описывает, как души, следуя за богами, поднимаются на свод небесный, созерцая горную, сверхнебесную красоту, между тем как одна Гестия остается в доме богов; иные из этих душ падают на землю, с тем чтобы, по истечении более или менее продолжительного периода, вернуться на небеса.

Все небесные явления (а с ними и явления земной жизни) управляются “числом”, т. е. математическим законом, повторяются в определенные сроки. Среди позднейших пифагорейцев мы находим представление о том, что души, подобно планетам и всему воинству небесному, подчинены роковому закону круговорота. Как светила-восходят и заходят в определенные сроки и затмения наступают периодически, так и душа, по истечении определенного астрономического цикла, соединяется с новым телом и вновь покидает его.

О морали пифагорейцев, которая, как и у всех древних философов до Сократа, не составляла предмета научно-философской разработки, мы уже говорили выше. Вера в объективный закон и меру всего, вера в разумное начало — “число”, зиждущее Вселенную, очевидно, сказывалась и в нравственной области, как вера в естественную *правду*, в меру и закон, царствующий и в нравственном мире. Мудрый должен проводить в жизнь эту меру и закон — начало “космоса”, или чинного, разумного порядка и красоты. Он враг всего безмерного и неограниченного — всякой неумеренности, невоздержания, беззакония. Нравственно-эстетический идеал *меры* и *гармонии*, столь свойственный греческому гению, обосновывается всем философским мирозерцанием пифагорейцев.

Общие выводы

Подводя итог этой философии, испытавшей столь продолжительное развитие, мы должны отказаться от претензии провести точное разграничение между первоначальным ее содержанием и позднейшими наслоениями. Но, во всяком случае, судьба ее несколько напоминает саму пифагорейскую космогонию: первоначальное ядро учения развивается, вдыхая в себя посторонние, новые элементы, но вместе претворяя их, подчиняя их основной тенденции учения. Требование математического мирообъяснения, давшее такой сильный толчок математике и ее приложениям в физике, представляется нам основным требованием; учения о пределе и беспредельном, четном и нечетном, о том, что все небо есть гармония и число, о дыхании мира, из которого рождается пространство и время, о гармонии сфер, о круглой форме земли, наконец, религиозное учение — вот элементы, которые представляются нам первоначальными. Происхождение философии числа обуславливается сложными мотивами — научно-философскими и мистическими. Успехи математических знаний заставили пифагорейцев искать в математике ключ к познанию сущего; но независимо от этого мотива, на который указывает Аристотель, следует иметь в виду, что мистическая символика

чисел, столь пышно расцветшая впоследствии, имела несомненное влияние и на самое возникновение учения. Психологические и исторические корни этой мистики чисел весьма глубоки: стоит вспомнить многочисленные верования, связанные с числами семь, три, девять, четыре и т. д. у множества народов, во множестве обрядов, у множества мистиков, причем числа получают звание каких-то магических, каббалистических символов, созерцание которых нередко сообщает тайное высшее ведение. Далее, числа могут служить и философскими символами монизма, дуализма, всеединства или единства во множестве. Для пифагорейцев число именно служило символом такого всеединства — символ единообразия, закономерности Вселенной. Эта закономерность предполагается, утверждается, постулируется в этом символе более, нежели она доказывается, нежели она была доказуема: “природа вещей доступна не человеческому, а божественному разумению”, но философия постулирует это совершенное, цельное знание. То истинное знание, которое доступно человеку, есть знание математическое, раскрывающееся в отдельных теоремах геометрии, в теории чисел, в математической физике. Следовательно, совершенное, божественное знание есть универсальное математическое знание: мир познаваем посредством “числа” — значит “число” есть начало всех вещей. И дальнейшее развитие пифагорейства сводится, с одной стороны, к плодотворному развитию математики, математической физики и астрономии, с другой — к ряду попыток осуществить постулат целостного миропояснения из математических начал: здесь вместо доказанных и опознанных математических истин приходилось довольствоваться арифметическими и геометрическими символами. Три обстоятельства благоприятствовали развитию и продолжительному существованию пифагорейства: успехи математических знаний и их приложения в области гармонии и механики; удобство символики, допускавшей различные толкования и более постулировавшей, нежели доказывавшей философские положения; наконец, сама организация союза, о которой мы говорили.

Тем не менее недостаточность пифагорейства с его математической символикой выяснилась весьма рано. Прежде всего,

например, в области физиологии или науки об органической природе с математикой нечего было делать. И уже Алкмеон, столь близко сходявшийся с пифагорейцами в других отношениях, совершенно оставляет в стороне их философскую арифметику и геометрию; то же делает впоследствии и Эмпедокл, на котором сильно отражается влияние медицинских занятий. Этого мало: уже в основной проблеме физики — проблеме движения, точно так же, как и в проблемах генезиса, одна математика явно недостаточна, и здесь уже сами пифагорейцы возвращаются к представлениям ионийской физики — дыхание мира, воздух, огонь, являющийся семенем мира. Это последнее представление залегло в основе учения пифагорейца *Гиппаса*, который, приближаясь к Гераклиту, признает *огонь* началом всех вещей. Наконец, сама проблема вещества, протяженного материального множества, не разрешается пифагорейской арифметикой. И вот пифагореец IV в. Экфант превращает первоначальные пифагорейские единицы в материальные точки — атомы (Aet. I, 3, 19).

Философия пифагорейцев была *дуалистической* философией. Правда, она постулировала и утверждала существование гармонии, сочетающей противоположности. Раз существует “космос”, стройный мировой порядок, — существует гармония, “каким бы образом она ни возникала”. Но это, очевидно, не есть объяснение. И вот, наряду с пифагорейской философией и ее дуализмом возникают два строго монистических учения. Одно из них — элейская философия, родоначальником которой считается Ксенофан, развивающаяся в резкой оппозиции пифагорейскому дуализму; другое — учение Гераклита, который исходит из мысли единства противоположностей в вечном процессе генезиса.

Хотя Гераклит и ссылается на Ксенофана, но, несмотря на это, мы рассмотрим сперва его учение, чтобы уже не возвращаться к нему впоследствии и не прерывать отступлениями изложение истории элейской философии.

Глава V

Гераклит

Другим представителем религиозной философской мысли конца VI в. является Гераклит, один из величайших и оригинальнейших мыслителей древности. Он жил в Эфесе в эпоху политического упадка Ионии; ее разъединенные города продолжали враждовать и соперничать, несмотря на иноземное иго, которому они подпадали один за другим. Да и внутри каждого из них усобица пустила глубокие корни, и окончательное крушение подготовлялось внутренней борьбой партий.

Гераклит был именитейшим эфесским гражданином и, как старший в роде эфесских кодридов, имел право на сан “царя” (басилевса), с которым связывались некоторые уцелевшие почетные отличия и богослужебные функции, — он видал таинства Элевсинской Деметры (Strabo XIV, 632 — 633). По-видимому, философ мало дорожил “царством” такого рода; он уступил царскую порфиру своему младшему брату и вовсе удалился от общественных дел отчасти из отвращения к демократии родного города, отчасти следуя своему философскому призванию. По преданию, он жил отшельником, изредка появляясь среди сограждан, возбуждая внимание своими странностями и желчными выходками.

Ненависть Гераклита к демократии есть черта историческая, оставившая следы в уцелевших фрагментах его книги. Он протестует против господства толпы, против тирании большинства: “для меня один — десять тысяч, если он лучший” (fr. 49), говорит он; “закон — слушаться совета одного” (fr. 33); “эфессянам стоило бы перевешать у себя всех совершеннолетних за то, что они изгнали лучшего из своей среды — Гермодора, говоря: из нас ни единый да не будет наилучшим, а коли нет, так пусть (будет) в другом месте и у других” (121). Но в аристократизме Гераклита говорит не одно личное раздражение или сословный предрассудок, а убеждение, которое мы находим и у

многих других “лучших” людей Греции: он убежден, что власть должна принадлежать по праву немногим “лучшим”, а не большинству худших: этого требует общее благо и высшая справедливость. *Неравенство* представляется Гераклиту общим естественным законом, и эгалитарные стремления толпы, которая не терпит превосходства, являются ему преступными и достойными казни.

Отрицательное отношение Гераклита к толпе, та “мизантропия”, о которой говорят его биографы, тесно связаны с глубоким сознанием суетности человеческой жизни, неразумия ее стремлений, бессмыслия тех целей, которые она себе ставит. Это сознание — обратная сторона его философии, его стремления к “мудрости”, к познанию истинного смысла, разума вещей, который правит Вселенной. Как Соломон, он верит, что кроме этой мудрости все тлен, все суетно и преходяще, а люди ставят себе целью именно тленное и в жизни ищут только чувственных благ, руководствуясь телесными желаниями или предрассудками. “Родившись, они стремятся жить, чтобы затем умереть, или, лучше сказать, успокоиться, и оставляют детей в уделе смерти” (fr. 20). Обычные стремления людские и стремления философа, который оставляет все, чтобы искать “единое мудрое, от всего отрешенное”, — относятся друг к другу как временное и вечное. Попытка сближения посредством философской проповеди могла только показать Гераклиту степень его отчуждения от тех, к кому он обращался. Слышат ли люди вечное “слово” или нет, они одинаково его не понимают, даже там, где они делают неумелые усилия, чтобы его понять; а прочие сами не знают, что они делают наяву, как не помнят того, что делали во сне (fr. 1). Поэтому ложны все человеческие суждения о добре и зле, о правде, о природе вещей; ложны их мнения и оценки, которые определяются ходячими воззрениями толпы; ложны их религиозные верования, внушенные суеверием или рассказами невежественных аэдов, повторяющих Гомера и Гесиода.

Задача философа — в том, чтобы познать истинный смысл существующего и осмыслить собственную жизнь. В философии Гераклит видел откровение этого сокровенного смысла, и она

получает у него глубокое религиозное значение. В отличие от грубых таинств, распространяемых среди народа, с их непристойными и суеверными обрядами, она одна дает человеку истинное посвящение в тайну жизни и смерти. Религиозное движение VI в. нашло в Гераклите могучий отклик. Пантеизм орфиков, загробные чаяния, представления о божественной природе нашего духа, о соединении с божеством — очищаются в его философии, получают в ней новый смысл и оригинальное развитие. Но, несмотря на религиозный строй своей мысли или, скорее, благодаря ему, Гераклит расходится с народной верой, протестует против форм народного культа, и в особенности против культов мистических. Он восстает против почитания изображений и храмов, против почитания усопших (fr. 96), против кровавых жертв, грязью которых люди думают смыть собственную грязь (fr. 5), и он грозит посмертной карой именно “полуночникам, волхвам, вакхантам, мэнадам, мистам... ибо не священо творится посвящение в таинства, почитаемые у людей за таковые” (fr. 14).

Гераклит как философский писатель

Гераклит изложил свое учение в сочинении, которому древние библиотекари давали различные заглавия (Περί φυσῆως, или Μοῦσα, Diog. L. IX, 12). Сочинение это, по-видимому, делилось на три части, где философ высказывал свои общеполитические, политические и богословские воззрения. На основании уцелевших фрагментов, а также и несомненного подражания Гераклиту, которое мы находим в одном из трактатов, ложно приписываемых Гиппократу (περὶ διατήσεως), Дильс полагает, что сочинение Гераклита состояло из кратких афоризмов. Мысль свою Гераклит облекал в загадочную, нередко парадоксальную форму. В сжатых афоризмах он любит соединять противоположные, исключаящие друг друга понятия и образы. Его речь торжественна, сурова, отрывочна и таинственна, как изречения Дельфийского оракула, который “не сказывает, не утаивает, а указывает” (σημαίνει, fr. 93). Слог Гераклита заслужил

ему прозвание “темного”. Иные думали, что Гераклит намеренно выражался так, как Феофраст, объясняли особенности Гераклитовой речи душевным аффектом, “меланхолией” философа. Сам он ссылается на Аполлона или на Сивиллу, которая “неистовыми устами возглашает невеселые, неразукрашенные, непримазанные речи, побуждаемая богом” (fr. 92). И, несмотря на темноту слога, на некоторую изысканную загадочность выражения, мысль Гераклита, его философское мирозерцание, его субъективное настроение представляются совершенно понятными. Мало того, форма его речи вполне соответствует ее содержанию. Гераклит говорит как прорицатель, “возвещающий то слово, по которому все творится”, и речь его загадочна и парадоксальна, потому что смысл вещей представляется ему величайшей загадкой, и сама истина является ему величайшим парадоксом, соединяя и совмещающая в себе противоположности, по-видимому, несовместимые, исключают друг друга. Гераклит принадлежит к числу мыслителей, умственная деятельность которых носит неизгладимую субъективную окраску: необычайная яркость образов, отрывочность речи этого “меланхолика” показывают, что мысли, вспыхивавшие в нем, переживались им как события. И такие мысли естественнее укладывались в форму афоризмов, чем в форму связного философского рассуждения. Недаром дух представляется ему в виде пламени, горящего в нас тем ярче и сильнее, чем интенсивнее наша духовная, умственная жизнь, чем живее и свободнее ее связь с огнем всемирного духа: в себе самом Гераклит ощущал горение этого пламени, и то учение о всемирном огне, которое связано с его именем, по-видимому, имело характер непосредственной мистической интуиции.

Мышление Гераклита имеет интуитивный характер. Напрасно стали бы мы искать у него следов физических или математических изысканий или диалектических рассуждений. Он знаком с физикой милетской школы, с Фалесом, Гекатеем, Пифагором, Ксенофаном; он признает, что философ должен быть широко образованным человеком (fr. 35), но он убежден, что “многоученность ума не научает”: иначе она научила бы его предшественников (fr. 40). Он идет своим путем, и там, где он сходится

с предшественниками, он влагает в новый смысл в те идеи, которые он с ними разделяет.

Философия мирового процесса.

Закон всеобщего изменения

Первым положением философии Гераклита является закон всеобщего изменения или движения: “все течет” (*παντα ρει*), “все движется и ничто не пребывает” — таков общий закон всего бывающего. Все изменяется во времени. Движется небо; движутся стихии, поколения живых существ сменяют друг друга. В круговороте Вселенной нет ничего неизменного и неподвижного. “Нельзя войти дважды в одну и ту же струю, нельзя дважды коснуться одного и того же тела: наши тела текут, как ручьи”, и вещество обновляется в них, как тот воздух, которым мы дышим. Изменение, происхождение, уничтожение представляют собой загадочный переход от небытия к бытию и от бытия к небытию: возникает нечто, чего не было, или обращается в ничто нечто такое, что было. В этом переходе небытия в бытие и обратно заключается парадокс, противоречие, непостижимое для человеческого рассудка. Сейчас, вслед за Гераклитом Парменид пытался разрешить это противоречие, признав абсолютную неизменность истинно сущего: небытия нет вовсе, значит нет перехода от небытия к бытию. Изменение, происхождение, уничтожение есть лишь нечто кажущееся, призрачное; точно так же учил он и относительно движения. По Гераклиту, наоборот, изменение, движение именно и есть подлинная форма бытия: нет ничего безусловно неизменного и неподвижного. Только нашим омертвелым, грубым чувствам вещи кажутся таковыми, точно так же, как может казаться неподвижным поток или пламя огня. На деле все возникает и уничтожается: все вещи и сама Вселенная следуют этому закону. Единство возникновения и уничтожения в процессе всеобщего изменения является величайшим парадоксом: люди не могут понять этого “согласования разногласного”, этого соединения противоположностей: смерть одного есть рождение другого и рождение

одного — смерть другого в общем круговороте Вселенной. День и ночь, холод и зной, зима и лето, голод и насыщение, болезнь и здоровье переходят друг в друга: “все едино — одно из всего и все из одного”. Жизнь и смерть, сон и бдение, молодость и старость, удовольствие и страдание суть состояния одного и того же существа, которые переходят одно в другое (fr. 88). И точно так же, как этот круговорот происходит в единичном существе и в ограниченный промежуток времени, так и в целом Вселенной, и в вечности совершается круг, в котором “конец сходится с началом”. В единстве всеобщего течения все составляется и разлагается, приходит и уходит, возникает и уничтожается. Бог смерти, Аид, и бог жизни, Дионис, — один и тот же бог (fr. 15). “Бог есть день, ночь, зима, лето, война, мир, изобилие и голод. И он видоизменяется, подобно огню, когда он смешивается с курениями, и всякий дает ему название по своему желанию” (fr. 67).

Таким образом одно и то же божественное начало видоизменяется во всех формах бытия. Мы зовем его различными названиями, смотря по тому, в каких формах мы его воспринимаем, но в действительности оно одно во всех них, едино в самих противоположностях. Этого мало: всеединство деятельно осуществляется именно в вечном процессе изменения и движения, в котором, как у Анаксимандра, уничтожается всякое обособление или разделение. Сравнение с огнем, который меняет свой вид, смешиваясь с дымом жертвенного курения ($\theta\nu\omega\mu\alpha$), здесь не случайно: то всеединое начало, из которого все возникает, которое все движет, все изменяет и “на все меняется”, все превращает и во все обращается, определяется Гераклитом как “вечно живой” *огонь* — деятельная, божественная стихия. Оригинальная особенность Гераклита состоит в том, что он мыслит *сущее как процесс* и не может представить себе действительного бытия иначе, как в форме *бывания* ($\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\zeta$, Werden). Огонь не есть качественно неизменная стихия, подобная стихиям других физиков: “все вещи *меняются* на огонь, и огонь *меняется* на все вещи, как товары на золото и золото на товары” (fr. 90). Огонь, как видимая форма *процесса горения*, является наиболее подходящим

определением для стихии, которая понимается как вечный процесс. Вещи, формы сущего возникают и рассеиваются как клубы курящегося дыма; пребывает лишь огонь, “мерами воспламеняющийся и мерами угасающий” (fr. 30).

Соотносительность противоположностей.

Борьба и гармония

Всякий процесс есть переход от одного состояния или положения к другому. Без различающихся, противопологающихся друг другу состояний не было бы перехода между ними, не было бы процесса. Поэтому мировой процесс в одно и то же время полагает противоположности и соединяет их, переходя от одной к другой, в ритме вечного круговорота: всякая определенная конкретная форма бытия, обособляясь от прочих, противопологается прочим; но все противоположности *соотносительны друг другу*, — одна предполагает другую, уравнивает другую. Этой относительностью и объясняется “скрытая гармония” (fr. 54) в видимой розни противоположных сил и стремлений; ею объясняется то самовосстанавливающееся, “возвращающееся согласие”, которое обуславливается напряжением взаимно уравнивающих друг друга противоположных сил: так, два конца натянутого лука в своем расходящемся стремлении производят согласное действие (*παλιτροποζ αρμο βη οχω σπερ τοζου χαι λυρηζ*, fr. 51).

Таким образом закон всеобщего взаимного противоположения или борьбы обуславливает как обособление вещей, так и гармонию целого, которая осуществляется в вечном движении. Все рождается борьбою, все разрушается ею же, все вещи обособляются и примиряются общей *рознью*, поскольку гармония целого предполагает взаимно уравнивающиеся стремления противоположных сил. “Должно знать, что война есть общее (*ξυνον=χοινων*, общий закон, ср. fr. 2: *δει επεσθαι τη ξυνη*), и что справедливость есть раздор, и что все возникает и уничтожается в силу раздора” (fr. 80). “Расходящееся сходится, и прекраснейшее согласие возникает из противоположностей, и все происходит в силу раздора” (fr. 8). Как строй человеческого общества, так и

строй Вселенной имеет свое начало в войне: “война отец всего, царь всего; одних оказала богами, других — людьми; одних сделала рабами, а других свободными” (fr. 53).

Таков общий закон сущего: без борьбы, без противоположностей нечему соглашаться или соединяться, как без различия тонов нет гармонии. То “единое”, из которого все происходит, заключает в себе внутреннее основание для видимого различия и разделения вещей: “соединяются целое и нецелое, сходящееся и противоположное, согласное и несогласное, — и из всего одно и из одного все” (fr. 10). Гераклит порицает Гомера, сказавшего “да исчезнет раздор из среды богов и людей”; Гомер не понимает, что он молит о разрушении мира, ибо, если бы молитва его была услышана, все вещи уничтожились бы (Diels, Fr. § 12 A 22), всякие различия исчезли бы, все множество погрузилось бы в один пламень вечного огня. Раздор и борьба могут казаться нежелательными отдельным существам с их относительной точки зрения. Для Бога, который определяется как “война и мир”, наши человеческие понятия о добре и зле, о справедливости или несправедливости не имеют силы. “У Бога все хорошо и добро и справедливо, а люди сочли одно несправедливым, а другое справедливым” (fr. 102)*. Пусть люди не понимают, каким образом расходящееся сходится и противоположное соединяется”, — в этом и состоит загадка Вселенной. Но эта загадка имеет свою отгадку, свое “Слово” или разумный смысл, без которого Вселенная не могла бы существовать.

Неизменный закон Вселенной. Логос

Во всеобщем потоке явлений рождаются и проходят единичные формы, но *общие отношения* остаются неизменными; “все течет”, все меняется, но *строй* целого остается неизменным. В движении светил, в смене дня и ночи и времен года, в смене жизни и смерти, — словом, в общем круговороте бытия есть закономерная правильность, есть *мера*, есть *закон*, есть “рассуждение”, или слово, которое “пребывает всегда”.

* Дильс и Вууатер извлекают этот фрагмент из схолий к Ил. IV, 4 (I, 69, 6 Schr.); по-видимому, однако, Ps. Hippocr. лері οαίτης I, 11, ближе к Гераклиту.

“Единое” Гераклита, то единое, к которому сводится “все”, определяется как “мудрое” (то σοφον), и высшая человеческая мудрость состоит в том, “чтобы познать разумную мысль (γνώμη), могущую править всем через все” (fr. 41). Этот мироправящий разум иногда получает у Гераклита специальное наименование, приобретшее в позднейшей греческой философии величайшее значение: он называет его *Логос* или *Слово**.

Все в мире творится по этому слову, правящему всем (fr. 1 и 72). Оно есть всеобщий закон всех вещей, которого люди не понимают, хотя постоянно с ним сталкиваются. Ему должны следовать мудрые, из него все человеческие законы черпают свою силу (fr. 114).

“Истинное слово” убеждает нас, что все едино и что это “единое” разумно и божественно. Орфики называли свое всеединое божество Зевсом и в своем пантеизме подходили довольно близко к идее о соединении противоположностей. Гераклит, как бы в отличие от них, утверждает, что “единое мудрое одно; он и не хочет и хочет называться именем Зевса” (fr. 32): оно не допускает этого имени, поскольку оно отлично от Зевса мифологии или народной религии; и оно допускает его, поскольку Ζην (поэт. Зевс) значит “жизнь” (ζην): божество, божественное всеединство есть *жизнь* с точки зрения Гераклита**. Далее, мы находим у него положение, где он еще решительнее указывает

* Трудно передать этот греческий термин, буквально означающий “слово”, одним равнозначным русским выражением: ближе других “рассуждение”, как в смысле “речь”, “слово о чем-нибудь” (fr. 39, 87, 108), так и в смысле “разум” (fr. 115 и 2, ср. fr. 113, ξυνον εστι λασι το φρονειν), и в смысле “отношение” (“в рассуждении” — в отношении fr. 4 а и 31). Некоторые ученые, как Schuster (Heraklit von Ephesus, 1873, 17) или Burnet (Early Greek Philosophy, 133, 13), признают *логос* лишь в смысле “речь” (argument, discourse etc.); но это едва ли возможно, как видно fr. 2 (где λογος ξυνοξ противопологается ιδια φρονησει), так и ввиду fr. 115, если только его можно приписать Гераклиту. Fr. 1 — λογος τουδ' εοντοξ οει — может означать “хотя рассуждение это *истинно* всегда”... (Burnet, l. c.). Противоположного мнения держится Целлер, I, 668, 2; Tannery, I, c. 171; A. Aall. Gesch. der Logosidee, 1896, I, 28-40; Diels, l. c., и др. Во всяком случае, само понятие всеобщего разумного закона, мысли или “единой мудрости” у Гераклита имеется, и хотя терминология его сбивчива, есть полное основание думать, что сам термин *логос* для обозначения мироправящего разумного начала был заимствован стоиками у Гераклита, а не приписан ему ими.

** Fr. 32; εν το σοφον μουνον λευεσθαι ουχ εδελει χαι εδελει Ζηνοξ ονομα. Comperz Zu Heraklit's Lehre (1877) предлагает соединить этот фрагмент с fr. 41 (Byw. 19), который он вставляет между словами μουνον и λευεσθαι.

свое отличие от всех предшественников — милетских физиков, орфиков, Ксенофана: “чьих слов я ни слышал, никто не дошел до того, чтобы познать, что мудрое есть от всего отрешенное” (от σοφον εστι παντων χεχωρισμενον, fr. 108). Таким образом божественный разум или божество признается здесь не только как *всеединое*, но и как *отрешенное* от всего; оно, стало быть, и *едино* со всем, и вместе *отрешено* от всего; и *тождественно* с целым Вселенной *отлично* от нее, — “имманентно” и вместе “трансцендентно”, как сказал бы современный философ. Как соединяются эти противоположные определения в уме Гераклита, мы в точности не знаем. Вопрос уясняется, однако, если рассмотреть, как философ представлял себе отношение всеединого разумного начала к природе и к человеку.

Физика Гераклита.

Круговорот вещества

Физика Гераклита или то, что можно назвать этим именем, не представляет научного интереса, какой имели ранние попытки милетских ученых или Пифагора. Это только иллюстрация его учения о всеединстве сущего в вечном круговороте бытия. Как мы уже видели, в отличие от других физиков, признающих свои стихии качественно неизменными элементами мироздания, Гераклит учит, что его огонь изменяется качественно (αλλοιοῦται), “обменивается” на вещи, “как золото на товары” (fr. 90), причем эти вещи являются как бы его эквивалентами. Огонь, угасая, обращается в воду и через нее в землю, чтобы затем, воспламеняясь, переходит из земли в воду, испарение и огонь: “этот строй, один и тот же для всех вещей, не создал никто из богов или людей, но был всегда и будет вечно живой огонь, воспламеняющийся определенными мерами (μετρα) и угасающий определенными мерами” (fr. 30). Во всеобщем потоке, во всеобщем изменении остается неизменным лишь этот “строй”, это непрерывное чередование, или смена, в которой “вечно живой” огонь переходит от себя к своей противоположности (посредством

угасания) и возвращается от нее к себе (посредством воспламенения). Колебание между воспламенением и угасанием совершается в нас самих каждое мгновение в процессе дыхания, которым поддерживается в нас жизненный огонь; в природе оно совершается каждые сутки — в смене дня и ночи и каждый год — в смене лета и зимы, которую Гераклит объяснил чередованием светлых и огненных испарений с темными и холодными. Светлые испарения образуют “день”, который воспламеняется в солнце; и когда он догорает, поднимаются темные испарения, образующие “ночь”. Борьбой между днем и ночью обуславливается и смена лета и зимы. И в этой смене есть строгая закономерность — огонь “мерами” воспламеняется и “мерами” угасает.

Путь вниз и путь вверх

Угасая, огонь выделяет из себя воду; вода образует море, которое Гераклит называл *спермой* мира; из моря или вообще из воды осаживается суша, — таков “путь книзу”, от небесного огня к земле; ему соответствует обратный “путь вверх”: земля разжижается в воду (подземные ключи, болота представляются такими превращениями), вода поднимается к небу в виде смерчей или в виде испарений, частью которых питаются светила небесные, — там они обращаются в огонь. И опять-таки в этом круговороте стихий сохраняются постоянными лишь определенные *меры*, т.е. пропорции между ними: количества земли, воды, чистого огня, — остаются неизменными; вода получает столько же влаги из земли и огня, сколько она теряет ее на образование огня и земли; если в круговороте стихий и есть колебания, как в смене дня и ночи, то сами эти колебания имеют ритмический характер и не нарушают всемирной системы подвижного равновесия. Это-то и есть гармония противоположностей.

Небесные явления

За пределами неба находится чистый огонь, а светила небесные суть прикрепленные к небу полные сосуды, обращенные отверстиями к земле; в этих-то сосудах собираются светлые блес-

тящие облака, которые воспламеняются при восходе и угасают при закате. Таким образом, следуя общему закону, и само солнце ежедневно обновляется (fr. 6); и оно “мерами” воспламеняется и “мерами” угасает, и если бы оно преступило эти положенные ему “меры”, — божественное правосудие (Дике) настигло бы его (fr. 94). Чистые, светлые испарения обращаются в огонь, огонь, угасая, обращается в воду, а вода — частью в землю, частью в “огневицу”*, *πρῆστρο*, или *воздух* (fr. 31).

Но мы не будем останавливаться на подробностях этой космологии. Отметим только, что и здесь, несмотря на строгий монизм, отводится место дуализму: огонь есть и *целое*, как единая общая стихия, и *нецелое*, т.е. *часть* целого, как небесный, пламенеющий огонь, которому противопоставляется огонь угасший — вода, пассивная, холодная стихия, принцип материального мира.

Вопрос о воспламенении Вселенной

Признавал ли Гераклит периодическое возникновение вселенной из огня и конечное возвращение ее в огонь, или же “строй” Вселенной представлялся ему вечным? Стоики, а по их следам и другие свидетели приписывают Гераклиту учение о всеобщем “воспламенении” всего мира по истечении “мирового года” (по Гераклиту — 10800 лет), после чего наступает новый период мирообразования, так что и здесь имеет место периодическое воспламенение и угасание. Разбирая все относящиеся к этому учению фрагменты и свидетельства древних, некоторые ученые, как Шлейермахер, Лассаль и Бернет, доказывают, что

* *Πρῆστρο* — буквально — молонья, или жгучий вихрь; Сенека (*Quaest. Nat.* II, 56) передает *igneus turbo*, Дильс — *Glutwind*, или “смерч с электрическим разрядом” (!), Бернет — “ураган, сопровождаемый смерчем” (153). Важно, что огонь обращается непосредственно в *воду*, а не в *воздух*, несмотря на ошибочное толкование Климента *Strom.* IV, 101, p. 712, Potter; ср. *Diog. L.* IX, 9, который черпает из достоверного источника — Феофраста. Огонь *угасает* в воду, вода *высыхает* частью в *землю*, частью в *огневицу* *πρῆστρο*, или в *воздух*, земля частью вновь растворяется в воду, частью выделяет те светлые испарения, которые тают на солнечных лучах, которыми питается солнце. “Воздухом”, как уже сказано, называется туман; естественно, такой туман рождается из воды (как испарение) или земли, а не из огня (76).

философ разумел не единовременное воспламенение мира, а последовательное возвращение в огонь всех вещей в отдельности при неизменном для всех них общем “строе”, или мировом порядке (fr. 30): огонь мерами воспламеняется и мерами гаснет, и эти меры непреложны для всех стихий. Другие ученые, как Дильс, Целлер, Виндельбанд, держатся противоположного мнения: важно уже единогласное свидетельство стоиков, да и Аристотель, по-видимому, сближал учение Гераклита с учением Эмпедокла о периодическом разрушении и восстановлении мира (de coelo I, 10, 279 b 12), хотя, с точки зрения Гераклита, такое разрушение и восстановление совершается постоянно.

Конечное “воспламенение”, предстоящее всем вещам, изображается как суд над ними, “ибо огонь, пришедши, все будет судить и осудит” (fr. 66), — слова, которые и Целлер и Дильс понимают вместе с Ипполитом в смысле общего воспламенения. Во всяком случае, Гераклит высказывает мысль, близкую к учению Анаксимандра: конечное воспламенение по отношению к каждому индивидуальному существованию является казнью, судом и осуждением всякого обособления и разделения.

Антропология Гераклита

Если божество раскрывается в своем единстве в конечном воспламенении вещей, то оно остается единым и там, где оно скрыто видимым разнообразием Вселенной, как огонь — облаками фимиама. Божественный огонь горит в небе в сиянии дня, в блеске светил, но он незримо проникает все, все движет и оживляет. Он горит и в нас, будучи источником нашей жизни и разума.

Душа

Аристотель свидетельствует о том, что Гераклит признавал душу “тем испарением, из которого он слагает все вещи”, т.е. огненным испарением, или огнем. Человек состоит из тех же элементов, что Вселенная: в нем есть огонь, вода и земля, и в нем совершается тот же круговорот, что во вселенной: огонь становится водой и вода землей, и наоборот, или, как говорит фило-

соф, “душам смерть — становится водою, воде смерть — становится землею. Из земли же происходит вода, а из воды — душа” (fr. 36), т. е. то “сухое”, горячее испарение, которое горит и светится в нас и питает нашу душевную жизнь, как оно питает собою солнце и звезды. И точно так же, как во Вселенной, в человеке происходит колебание между воспламенением и угасанием, чередованием сухих и влажных испарений, которым объясняются смены дня и бдения, здоровья и болезни, жизни и смерти. Те “испарения”, которыми питается наша душа, извлекаются нами не только из тела, но, главным образом, из окружающей атмосферы, посредством дыхания*: таким образом поддерживается связь нашей души с душою, разлитую в целом, “из которой составляются все вещи”. Источник всемирной жизни — один, и органической связью с ним объясняется разумность единичного духа: “границ души не найдешь, хотя бы исходивши все дороги, — столь глубокий в ней разум” (смысл — $\lambda\omicron\upsilon\omicron\zeta$, fr. 45); границы индивидуальной души теряются в общем разумном начале, — психология переходит в космологию и теологию.

Единение нашей души со всемирным разумным началом имеет психофизическую основу. Ночью, когда холодные темные испарения берут верх над светлыми, и день угасает в небе, меркнет и наш внутренний огонь: мы засыпаем, тело наше становится неподвижным, и связь наша с внешним миром поддерживается лишь дыханием, так как чувства наши закрываются для внешних восприятий. Мы теряем сознание общей для всех действительности и погружаемся в мир сновидений: для бодрствующего — один свет и один мир, общий для всех, спящий погружается в свой собственный мир (fr. 26). Впрочем, люди и наяву живут как во сне: хотя истинное слово едино и всеобще, они живут как, бы имея каждый свое собственное рассуждение (fr. 1 и 2).

Мораль Гераклита

С психологией Гераклита связано и его нравственное учение, которое, по-видимому, как и его физика, пользовалось сочувствием стоиков. “Душе смерть — становится водою”: пере-

* См. Sext. adv. math. VII, 128-130 — несмотря на примесь позднейших идей и позднейшую терминологию. Ср. Aet. IV, 3, 12 (Dox.)

вес грубо-материального начала в человеческой жизни есть ослабление тонкого, духовного начала, его частичная смерть. Если такое ослабление представляется нормальным во сне, который наступает периодически, сменяясь бдением, то, по видимому, философ считал *плотское наслаждение* смертельной опасностью для души: оно угашает дух, делает его “влажным” (fr. 77), как мы видим это у пьяного, который теряет сознание (fr. 117). Трудно бороться против сердечного желания, потому что сердце наше покупает то, чего оно желает, ценою души (fr. 85), т.е. ценою огня, заключающегося в ней. “Сухая душа есть мудрейшая и лучшая” (fr. 118), т.е. лучшая душа есть наиболее чистая, свободная от грубо телесных, материальных примесей. Но в жизни смертных людей такая примесь неизбежна, и грубо материальное начало стесняет душу, затемняет ее периодически. Плотская жизнь совершается за счет души и душевная жизнь за счет плотской, или, как говорит Гераклит, “мы живем их смертью (смертью наших душ) и они живут нашей смертью” (fr. 77). Отсюда философ признает не только относительность всех человеческих суждений о добре и зле, но и их ложность: философия ведет к переоценке всех ценностей. Если наслаждение есть смерть душе, то не есть ли страдание — врачеванием? Не направлены ли желания, похоти нашего сердца на то, что губительно для нашей души? Чтобы не следовать этим неразумным желаниям, чтобы возвыситься над погоней за наслаждениями, которые все относительны и обуславливаются предшествующим страданием (fr. 111), надо жить согласно разуму, согласно истинной природе вещей или “поступать по природе” (112) — правило, согласное с основным положением стоической морали*. “Рассуждающие разумно (ξυν νοῦ) должны утверждаться этим общим всем разумом (τῷ ξυνῷ λογῶν, ср. fr. 113 и 2), как государство законом и даже еще крепче. Ибо все человеческие законы питаются единым божественным. Ибо он господствует, насколько он хочет, всему довлеет и превозмогает” (114). “Должно следовать общему... но хотя это слово и всеобще, люди живут, как бы имея свое разумение” (fr. 2). Поэтому-то они уподобляются спящим, которым греются сны вместо действительности, и которые сами

* Fr. 112 — ποτεῖν ἅτα φύσιν — если и не подлинное выражение Гераклита, то все же верно передает его основную мысль, выраженную во fr. 2 и 114.

не сознают, что они делают (fr. 1). Цель философа — преуспевать в познании “мудрости”, “сущего (истинного) Слова”. “Мыслить есть высшая доблесть, и премудрость в том, чтобы говорить истину и поступать по природе, внимая ей”. “Мышление обще всем” (fr. 113), и в душе нашей есть “слово, само себя умножающее” (115), — есть разум, способный возрастать в познании и мудрости.

Таковы положительные основания нравственного учения Гераклита, которыми определяется и его обличительная проповедь, направленная против суетности и безумия человечества. Слышат ли люди истинное слово или нет, они одинаково его не понимают и, подобно животным, не умеют различать истинно ценного от того, что тешит их плоть. Вместо того чтобы “следовать общему”, они создают себе свои установления и законы, противные природе. Вместо того чтобы говорить истину и искать мудрости, они лгут и повторяют лживые басни.

Отношение к религии

Осуждая весь нравственный строй современного ему общества и его политическую жизнь*, Гераклит, как мы видели, высказывается и против существующих религиозных установлений с не меньшею резкостью, чем Ксенофан: сюда относятся не только обычные формы богопочитания, но и мистические, оргастические культы всякого рода мистиков и вакхантов, к числу которых в эпоху Гераклита, несомненно принадлежали и орфики. Однако сам Гераклит является одним из важнейших представителей религиозного движения своего века. И хотя его мистицизм носит умозрительный характер, он не теряет положительной религиозной почвы. Его божество “и хочет, и не хочет называться Зевсом”; но, несмотря на свой пантеизм, на свою веру в единство божественного, он, видимо, разделяет веру Фалеса о том, что все полно богов, демонов и душ. Подобно другим греческим фило-

* Из fr. 53 о войне как отце и законном царе, делающем одних свободными, а других рабами, можно было бы заключить, что Гераклит считал нормальным подчинение Эфеса персидскому владычеству (ср. fr 33; но было бы поспешным строить подобные догадки на основании столь недостаточных данных. Предание о сношениях Дария с Гераклитом оставило следы в (подложных) письмах Гераклита и персидского царя. Ср. J. Berhays, Die heraclitischen Briefe (1869),

софам, он верит в мантику — в проявление божественного разума через посредство человека; он верит во “владыку, оракул которого находится в Дельфах”, верит в существование богов и героев и в загробную жизнь. Здесь он ближе всего подходит к другим мистикам того времени и в частности к орфикам. В смерти он видит рождение души для новой высшей жизни, а в оплощении — ее смерть, или состояние, близкое к смерти; он изображает смерть, как таинство, в котором посвященный переходит от мрака к свету, очищаясь от нечистоты (фр. 63). Этого мало, он признает, что загробная судьба усопших различна, смотря по их заслугам, которые, по выражению Гесиода, получают царственный жребий, восстают перед богом и сами становятся “хранителями” смертных. Каким образом представлял себе Гераклит существование своих огненных душ независимо от тела, — мы не знаем; в одном из фрагментов (98) он наделяет их посмертным обонянием — “души обоняют в Аиде”, — что может значить, что они и там питаются испарениями. В отличие от орфиков и пифагорейцев Гераклит ничего не говорит о душепереселении и о загробных мытарствах и решительно высказывается против мистического культа в качестве средства искупления. Таким средством является ему не суеверие, а философия и праведная жизнь, просвещенная ею.

Судьба учения Гераклита и его оценка

Философия Гераклита быстро распространилась и стала известной мыслящим грекам. Не более, как через 20 лет по написании Гераклитом его книги, Парменид полемизирует против нее на противоположной окраине греческого мира, а вскоре затем Эпихарм в Сицилии потешается над учением о всеобщем изменении вещей. Влияние Гераклита в древности было весьма велико. Стоическая школа, возникшая в конце IV в., перерабатывает его философию, и в умственном росте Платона Гераклит имел важное значение: первым учителем Платона был последователь Гераклита Кратил.

13. Ср. Clem. Strom. I, 65, p. 354, где говорится о том, что Гераклит *не последовал* предложению Дария, звавшего его к себе, очевидно, не в качестве философа, а в качестве противника господствовавшей в Эфесе демократиче-ской партии.

Помимо умозрительного монизма, позднейшие философы, как Гегель, нередко искали у Гераклита идею единства противоположностей в абсолютном, или идею *абсолютного как процесса*. Эти идеи, выраженные в чувственных материальных образах, трудно, однако, передать в их первоначальном смысле в отвлеченных терминах позднейшей философии. “Абсолютное” Гераклита есть огонь — вещественная стихия, которую, с точки зрения современной мысли, “абсолютным” назвать нельзя. Конкретность мышления Гераклита, который оперирует с *образами* скорее, чем с понятиями, затрудняет и задачу критика, который неизбежно стремится свести эти образы к понятиям. И древние, и новые критики отмечают, что Гераклит сводит *бытие* к *быванию*, что он представляет себе абсолютное *сущее как процесс*. Исключительно взятая, такая концепция сущего, очевидно, является односторонней. Если “все течет и ничто не пребывает”, то нет ничего тождественного: “все есть и не есть”, а с такой точки зрения легко прийти к отрицанию закона тождества ($A=A$); все истинно и ложно зараз, никакое познание не возможно, ни о чем нельзя утверждать ничего, так как все изменяется. Такие выводы делает Аристотель, критикуя Гераклита; к подобным же выводам приходили из посылок Гераклита иные софисты, а также и скептики. К числу последних можно причислить и вышеупомянутого учителя Платона, Кратила, который утверждал, что не только дважды нельзя войти в один и тот же поток, но и однажды. По словам Аристотеля, Кратил для выражения своего крайнего скептицизма уже не говорил, а только двигал пальцем, знаменуя вечное движение. Очевидно, преподавание его не ограничивалось этим приемом наглядного обучения.

Можно возражать против передачи Гераклитовой философии языком отвлеченных понятий; она искажается в прокрустовом ложе современной философской терминологии. Но, в общем, та характеристика, которую ей дают со дней Платона и Аристотеля, представляется правильной, а следовательно, эта “философия огня” действительно является выражением односторонней концепции Сущего. Поэтому нас не должно удивлять, что на другой окраине греческого мира развилось другое, диаметрально противоположное учение.

Глава VI

Элейская школа

Ксенофан

Основателем элейской школы считается обыкновенно Ксенофан (VI в.), хотя, строго говоря, трудно сказать, насколько здесь можно говорить об организованном школьном союзе: последователь Ксенофана Парменид и последователь Парменида Зенон принадлежали, по-видимому, к пифагорейскому союзу; у того и другого были слушатели и почитатели, но мы не знаем, составляли ли они *особый* школьный союз. Во всяком случае, от Парменида до Зенона и Мелисса, учивших около половины V в., мы имеем дело с одним последовательно развившимся учением, которое оказало глубокое влияние на философскую мысль, на атомизм, возникший под его непосредственным воздействием, на учение Эмпедокла, Анаксагора, Горгия, Мегарской школы и, наконец, на философию самого Платона.

Ксенофан был современником Пифагора и является другим представителем религиозного движения VI в. Он родился в Колофоне, ионийской колонии Малой Азии, в первой половине VI в. и, с 25 лет покинув родину, вел скитальческую жизнь рапсода, пребывая главным образом в Сицилии; он был и в Элее, фокейской колонии, основанной около 540 г. в Италии, и воспел ее основание в особой поэме. Умер он в V в. в глубокой старости.

Он снискал себе славу своими поэтическими произведениями — эпическими, элегическими, сатирическими и дидактическими*. По свидетельству Феофраста, он был слушателем Анаксимандра (fg. ба; Дох. 482), и влияние этого физика, несомненно, сказывается на его философии. Но сам он далеко не был физиком: он — проповедник, облакающий в поэтическую форму проповедь нравственно-религиозного идеала. Другие рапсоды разносят

* Элегический отрывок Ксенофана (№ 1 у Дильса) пленил самого Пушкина, который передал его в вольном подражании.

поэмы древних эпиков или подражают им; Ксенофан бичует Гомера и Гесиода в своих ямбах. Величайшие из греческих лириков слагали песни в честь победителей на Олимпийских играх, — Ксенофан высказывает пренебрежение к таким победам, столь высоко ценившимся именно в Сицилии. Его поэзия, однако, не стоит особняком, и его возвышенный религиозный идеал, его представление о *едином божестве*, чуждом человеческих нужд и страстей, всеведущем, всеправедном, подготавливается уже в лирике VII и VI вв. Ксенофан лишь продумал эту мысль до конца. Справедливо указывают также на возможное влияние богословия орфиков, с его пантеистической тенденцией.

Если первым положением Фалеса, родоначальника милетской школы, является положение, что все полно демонов и богов — верование, разделяемое и пифагорейской школой, то учение Ксенофана заключалось главным образом в борьбе против антропоморфного политеизма. Это основная особенность его учения. Он не хочет петь, по его собственному выражению, старые песни про кентавров, про битвы богов, подвиги исполинов: он избрал новую дорогу, почитая богов разумной речью, вспоминая недавнее прошлое, беседуя о добродетели. Конечно, в этих словах нет еще ничего особенно оригинального, потому что нравственное поучение встречается у многих поэтов того времени, но дело в том, что у Ксенофана мы находим впервые резко выраженный протест против мифологического политеизма, против мифологического мирозерцания вообще, которое нашло классическое выражение в эпосе и которое является ему столь же неразумным, сколь и безнравственным. Он восстает против Гомера и Гесиода, которые приписывали богам все, что есть постыдного и предосудительного у людей: воровство, блуд, обман и другие преступления; он спрашивает, по какому праву богам приписывают человеческий образ. Всякий народ создает себе богов по своему подобию; у фракийцев они рыжие, голубоглазые, у эфиопов — черные и курносые; если бы быки или ло-

шади умели ваять, или писать красками, то они изобразили бы богов подобными себе.

Все, что могли, богам приписали Гомер с Гесиодом,
Что у людей почитается постыдным и всеми хулимо:
Множество дел незаконных они про богов возвестили.
Как воровали они, предавались обману и блуду...

(fr. 11)

Если бы львам иль быкам в удел даны были руки,
Если б писали они или ваяли, как делают люди,
То и они бы писали богов и тела б им создали,
Какие самим им даны, сообразно строению каждых:
Кони подобных коням, быки же быками богов бы
творили (fr. 15).

Смертные мнят, что рождаются боги,
Платье имеют они и голос и лик человечесий (fr. 14).

Но истинный бог не может ни *возникать*, ни уничтожаться, и говорить о рождении богов есть такое же нечестие, как признавать, что они умирают: в обоих случаях признается, что есть время, когда их нет (Ag. Rhet. II, 23, 1399 b 5), т.е. в обоих случаях допускается частное *отрицание* богов. Во имя этой вечности богов отвергаются те мистические культы, в которых воспроизводятся страсти богов: “если Левкотея богиня — нечего ее оплакивать, если она человек — нечего приносить ей жертвы” (ib. 26, 1400 b 5). Нельзя приписывать богам и человеческую чувственность: они видят и слышат всецело, а не отдельными частями (Dox. 580). Наконец, нельзя говорить о господстве одних богов над другими, признавать гегемонию одного какого-либо бога над другими, ибо действительный Бог не может быть существом *подвластным* и не нуждается в каких-либо других богах (ib.).

Таким образом развитие идеи божества как высшего существа приводит поэта к протесту против политеизма. Высшее

существо может быть лишь одно. Во множестве богов пробудившаяся религиозная мысль разглядывает единство божественного:

Бог один среди богов и людей величайший,
Смертным ни видом, ни мыслью он не подобен (fr. 23),
Видит он весь, весь мыслит, весь слышит (fr. 24),
Но, без усилия, все потрясает он духом разумным (fr.25),
Вечно на месте одном неподвижно он пребывает,
Двигаться с места на место ему непристойно (fr. 26).

Отсюда вытекает с необходимостью отрицание самого *культа*. Из слов Ксенофана относительно Левкотеи можно заключить, что он не останавливался перед этим практическим последствием своего учения. Известно также, что он решительно отвергал мантику (Cic. de div. I, 3, 5; Aet. V, 1, 2). Равным образом он должен был отнестись отрицательно и к пифагорейскому мистицизму с его новым культом и осмеивал учение о душепереселении (fr. 7).

Учение самого Ксенофана можно определить как пантеистический монизм. “Все едино” и “единое есть бог” — вот сумма его учения, к которому он пришел, “взирая на целое небес”, как выражается Аристотель (Met. I, 5, 986 b), т.е. из непосредственного созерцания целого природы. Как уже сказано, он был учеником Анаксимандра, и учение о единстве и вечности, о беспредельности первого “начала” могло сложиться у него под влиянием этого мыслителя. Уже Анаксимандр давал своему “беспредельному” богословские определения: оно “бессмертно”, “божественно”, “всем управляет” (Ar. Phys. III, 4, 203 b); правда, он физик по преимуществу и в своем беспредельном ищет прежде всего материальную основу миров, а также объяснение их происхождения и движения.

Ксенофан прежде всего религиозный мыслитель, и если что привлекало его в Анаксимандре, так это та смутно сформулированная идея абсолютного начала, которая сквозит в мирозерцании этого физика. Он развивает ее в своей полемике против

мифологического политеизма. Истинное божество есть единое, вечное, беспредельное начало. Оно есть подлинное божество, не умирающее, не рождающееся, не похожее на смертных ни видом, ни разумом. И Ксенофан приписывает ему всевидение, всеведение, всемогущество. Здесь он как будто оставляет почву космологического умозрения: его “единое” и беспредельное *неподвижно* пребывает на одном и том же месте (*εν τοαυτη μενει*).

Но, с другой стороны, это единое есть *все*; оно есть единство всего неба, всех вещей, объемлемых миром: *беспредельное отождествляется с миром, окруженным необъятным небом*: это небо (*ολοζ ουρανοζ*) и есть видимый образ божества. Поэтому Ксенофан отвергал множество миров и учение о дыхании мира в отличном от него беспредельном (Diog. L. IX, 19). И вместе он представляет свое божество в виде *всеобъемлющей сферы* (Hipp. 14; Dox. 565, 25) — космологическое умозрение сохраняет свои права над ним.

Как объяснял Ксенофан проблему генезиса, обособления всех вещей из своего “единого”, и задавался ли он таким объяснением? Поэма Ксенофана “о природе” утрачена почти целиком, за исключением немногих незначительных фрагментов, и свидетельства древних не дают достаточного ответа на этот вопрос. Парменид, последователь Ксенофана, признал все чувственное множество нереальным, призрачным: мир есть ложное явление; и тем не менее Парменид дает подробную космологию этого ложного феноменального мира, как такового. Судя по источникам, и у Ксенофана есть своя космология, но его физика в которой встречаются следы влияния Анаксимандра, представляется настолько грубой и наивной, что можно спросить себя, насколько сам Ксенофан мог придавать ей серьезное значение.

Мир признается беспредельным вверх — как воздух и вниз — как земля (fr. 28): земля беспредельна в глубину и ширину, распространяясь во все стороны*. Земля и вода, из которых все

* Трудно соединить эти положения с представлением о сферической форме “всединого” — противоречие, объясняющее разногласие свидетелей по вопросу о том, признавал ли Ксенофан свое божество ограниченным или беспредельным.

происходит, некогда составляли одну тинообразную массу, но затем были разделены действием воздуха и солнечного огня (Aet. III, 4, 4): как у Анаксимандра, живые существа вышли из тины и со временем вновь будут поглощены водою, чтобы вновь образоваться, когда вода опять высохнет или отступит. Светила небесные суть горящие испарения земли, — взгляд, часто встречающийся у античных физиков. Светила ежедневно зажигаются как уголья на востоке и либо уходят в бесконечность, либо гаснут над необитаемыми частями земли (Aet. II, 13, 14; 24, 4). Таким угашением Ксенофан объяснял затмения и даже рассказывал будто бы, что солнце угасло однажды таким образом на целый месяц. Признавая бесконечную ширину земли, он допускал существование нескольких солнц и лун над различными поясами земли.

"Не пародия ли это?" — спрашивает один из критиков*. Но как ни груба космология Ксенофана, в ней высказываются мысли, отвечающие его мирозозерцанию: во-первых, *беспредельность видимого мира*, который отождествляется с божеством; во-вторых, отрицание сверхъестественного в природе, естественное объяснение метеорологических и астрономических явлений в противоположность мифологическому объяснению: Ирида Гомера есть не вестница богов, а радужное облако; дождь, ветры, гроза, огни св. Эльма объясняются физически; сами светила небесные, которые еще пифагорейцами признаются божественными, суть лишь скопления горящих газов — испарений земли. Это последнее мнение, из которого вытекают действительно странные положения Ксенофана относительно затмений и множества солнц, воспламеняющихся ежедневно, высказывается не им одним: мы находим его у Гераклита и даже у стоиков. И тем не менее все же Ксенофан придает своей физике лишь значение *мнимого знания*:

Что же касается правды, то нет и не встретится мужа,
Кто бы знал о *богах* или то, что о *всем* говорю я;

* Tannery, Hist, de la sc. hell., 132.

Если б кому и случилось сказать совершенную
 правду,
 Сам бы того он не знал: общий жребий есть ложное
 мнение (fr. 34).

Пустое, ложное мнение ($\delta\omega\chi\omicron\zeta = \delta\omega\chi\eta\sigma\iota\zeta$)*, то, что кажется, обманчивая видимость — есть общий удел всех речей, всех человеческих рассуждений, касающихся *богов* или *природы*. Так и по учению Парменида, весь видимый, чувственно воспринимаемый мир есть область ложного мнения ($\delta\omega\zeta\alpha$). И, наоборот, если для Парменида учение о едином сущем, постигаемом чистой мыслью, является не предметом мнения, а безусловно достоверного знания, то можно полагать, что и для Ксенофана учение о том, что *все едино*, и что *это единое есть истинное божество*, отличное от всех *мнимых* богов, представляет собою нечто большее, чем сомнительное мнение наряду с другими: он несомненно признает его высшую истину, тогда как в области физики нет достоверного знания. Правда, и здесь возможен прогресс (fr. 18), и, по-видимому, Ксенофан, не придавая своей физике достоверного знания, считал ее наиболее *правдоподобной* (fr. 35), поскольку и в ней отражается основной взгляд его на всеединое.

Строгого философского построения мы у Ксенофана не находим. Но он несомненно дал программу элейской философии, которую выполнил Парменид.

Парменид

а) Путь истины. Истинно-сущее

По указаниям Платона, Сократ в ранней молодости беседовал с Парменидом, который посетил Афины, когда ему минуло 65 лет. Дело было, значит, в 50-х годах V в., так что философская деятельность Парменида относится к первой половине V в.

* Ср. $\delta\omega\chi\epsilon\omicron\upsilon\sigma\iota$ (fr. 14).

Парменид, несомненно, испытал влияние Ксенофана, — по Аристотелю, он был его учеником. Но, по всей вероятности, еще ранее он находился в тесных отношениях с пифагорейцами, школа которых стояла во главе философского движения Великой Греции. Исходной точкой философии Парменида представляется полемика против пифагорейского дуализма, и в космологии, как мы увидим, он и впоследствии оставался пифагорейцем и признавал душепереселение.

По свидетельству Сотииона, сообщаемому Диогеном Лаэртцем, Парменид был слушателем Ксенофана, но не сделался его учеником (*αχουσαζ και θενοφανουζ ουχ ηχολουθησεν αυτω*), а последовал пифагорейцу Амению, Диохайтову сыну*, который обратил его к созерцательному образу жизни. По смерти Амения Парменид воздвиг ему гробницу — героон, с характерной надписью:

Παρμενίδης Διοχαιτα Ἀμεινία εισατο μνημα
οζ τε μιν εζ σεμνην προυτραπεν ησυχιην

Это указывает во всяком случае, что Парменид был посвящен в пифагорейский союз, точно так же, как и его возлюбленный ученик и преемник Зенон. Оба принимали живое участие в политических делах своего города: Парменид — как законодатель, Зенон — как героический защитник государственного устройства родного города.

Свои философские воззрения Парменид изложил в поэме “Περὶ φύσεως” (обычное заглавие многих древних изложений философских систем), которая распадается на две части: первая часть — об истинно сущем, *ἀληθεία*, от которой сохранилось приблизительно $\frac{9}{10}$, и вторая — о мнимом являющемся существовании, от которой уцелело сравнительно очень немногое. Философское умозрение Парменид описывает как божественное откровение. Одухотворенные кони несут его на колеснице по божественному пути: солнечные нимфы Гелиады, поднимая свои покрывала, ведут его к свету, оставив обители ночи. Он дости-

* Diels, Hermes XXV, 196 сл.

гает врат ночи и света, ключи которых стережет могучая мстительница Дике (правда). Небесные девы просят ее о пропуске и вводят коней и колесницу в жилище богини Света:

Богиня меня приняла благосклонно и, взявши десницу,
Так обратилась ко мне и речь мне такую держала:
Радуйся, юноша! Ты, сопричтенный к бессмертным
возницам,
Ты, что, несомый конями, приблизился к нашему дому,
Здравствуй! Не злая судьба сей путь тебе указала
(Ибо далек этот путь от путей остальных человеков),
Суд и Правда вели тебя. Все тебе должно уведать:
Истины твердое сердце в круге ее совершенном
И мнение смертных людей, в котором нет истинной
правды.
Но и его совершенно познай, т.е. мненье, как ложное
мненье,
Должно тебе вполне испытать, исследуя все всесторонне.

По учению Парменида, есть два пути познания: нельзя сказать про небытие, что его есть хоть немного, а между тем все заблуждение смертных состоит именно то что есть; если бы она имела иное содержание, отличное от сущего, она не имела бы *никакого содержания*, то мы думаем о чем-то существующем, о чем-то таком, что есть. На самом деле то, чего нет, не может быть никаким образом ни в слове, ни в знании человека; мысль не может относиться к тому, чего нет. Мысль о чем-либо есть уже бытие сущее.

Но двоедушные смертные беспомощно блуждают в сфере ложной чувственной видимости; они смешивают то, что есть, с тем, чего нет, считают бытие и небытие тождественным или полагают небытие наряду с бытием, когда его нет вовсе. Отсюда полемика против Гераклита: вечный генезис предполагает постоянный переход от бытия к небытию, а по Пармениду такой переход невозможен, поскольку бытие, или сущее, равно себе самому (бытие=бытие), а небытия нет вовсе.

нет. Оно неизменно: если мы признаем его увеличение или уменьшение, то признаем как бы частный переход от бытия к небытию или от небытия к бытию. Здесь Парменид опровергает Анаксимена, объяснявшего происхождение вещей из уплотнения и разрежения первоначала: раз сущее всюду равно самому себе, в нем нет и не может быть разнородных или неравных частей. Различие так же, как и неравенство, есть частичное отрицание сущего. Далее, в отличие от Ксенофана, Парменид признает, что истинно-сущее не беспредельно. Он исходит из пифагорейского понимания беспредельного (пустоты), между тем как Ксенофан отпирался от учения Анаксимандра. Парменид главным образом восстает против пифагорейского дуализма. С его точки зрения, беспредельное пустое пространство, окружающее сферу Вселенной, есть небытие, которое не существует вовсе. Сущее есть полнота, ограничивающаяся сама собою. Беспредельность, отрицательное начало пифагорейцев, предполагает небытие, отрицание сущего, и есть поэтому ложь. Таковы “признаки” (σηματα) истинно-сущего, перечисляемые Парменидом.

Само сущее, поскольку оно представляется со всех сторон ограниченным, определенным, мыслится Парменидом в виде непроницаемого плотного шара, закругленной в себе все-ленской сферы, — представление, которое он заимствовал уже у Ксенофана. Замечательно, что и Парменид представляет себе свое “сущее” как единое истинное *в самих вещах*, в самом мире, объятм сферою небес. Мы видим великое разнообразие в вещах и явлениях, но это разнообразие лишь кажущееся; для мысли есть только единое сущее, ибо все наполнено им, его неизменною полнотою, абсолютно-плотной сферой истинно-сущего.

Вместе с тем, как мы уже видели, самая мысль о сущем, свободная от чувственных впечатлений, равна чистому бытию, кроме которого ничего нет. Небытие не может быть ни в слове, ни в мысли; мысль не может относиться к небытию, — она относится только к бытию, совпадает с ним всецело, тождественна с ним (το ὄν αὐτο νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). Полнота бытия есть единство духовного и телесного, мысли и всего мыслимого.

Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит:
 Без сущего мысль не найти — она изрекается в сущем.

Иного не будет и нет: ему же положено роком —
 Быть неподвижным и целым. Все прочее — только
 названья:

Смертные их сочинили, истиной их почитая, —
 "Быть" и вместе "не быть", "рождаться" и вместе
 "кончаться",

Цвет, окраску менять и двигаться с места на место.
 Сущее все замыкается в круге пределом конечным*,
 Массой своей подобно оно совершенному шару,
 Коего центр от окружности всюду равно отстоит,
 Части же всюду равны — ни больше, ни меньше друг
 друга;

Сущее здесь или там: оно нерушимо и цело,
 Все отовсюду равно до самых пределов от центра
 Здесь я кончаю тебе достоверное слово и думу
 Об истине. Смертное мненье отселе познай,
 Прикрасам обманчивым речи моей твоим слухом
 внимая.

Поведаю ныне устройство вещей, которое кажется
 правдой,

Чтобы из мненья людей ничто от тебя не укрылось.
 Нет в бытии небытья, чем единство его б нарушалось,
 И сущего нет в нем такого, чтоб больше иль менее
 было.

б) "Мнение". Видимый, являющийся мир

Здесь богиня переходит к объяснению строения видимого,
 мнимого мира:

Теперь ты познаешь эфир и все знаменья в эфире.
 Ясного солнца блистающий свет и действия солнца
 Познаешь, откуда они, постигнешь дела и природу
 Бродячей царицы ночей, луны круглолицей. И небо
 Также уведасшь ты, которое все окружает.

* Собственно "сущее со всех сторон закончено, так как существует конечный предел".

Узнаешь, откуда оно, и как оно связано роком
Держать все пределы светил.

.....
Ты узнаешь, откуда возникли
Солнце, луна и земля, эфир и небесное млеко,
Горний надзвездный Олимп и жгучая звездная сила.

Достоинно внимания, что понятие рока, необходимости, или “судьбы” имеет у Парменида двоякий смысл: то самое, что в первой части понимается как логическая необходимость и заставляет сущее быть “единым и неподвижным”, то самое обуславливает во второй части физическое строение неба, его физическую связь и движение светил. На самом деле, “*по- истине*”, Парменид мыслит мир одною нераздельной, неизменной и непроницаемой сферой, а “*по-видимому*”, в чувственном восприятии, это единое “сущее” является раздробленным на множество изменяющихся движущихся вещей, которые уничтожаются и возникают снова. Таким образом, по видимости, мир явлений соединяет в себе бытие и небытие, что противно логической “истине”. Небытие есть ложная видимость; но эта видимость небытия преломляет единое бытие на множество вещей, разделяет его пустотою в пространстве, дробит его во времени на множество преходящих моментов.

Аристотель говорит, что Парменид, вынужденный сообразоваться с видимым множеством явлений, должен был наряду с умопостигаемым единством допустить два новых начала — теплое и холодное, одно — сообразное бытию, другое — небытию: первое — небесный огонь, начало света и тепла, второе — начало холода, густого мрака, косности, или, как сам Парменид выражался, начала “света и ночи”, причем Аристотель отождествляет первое с огнем, а второе с землею (Met. I, 5, 986 b). Нетрудно заметить здесь сходство с пифагорейским дуализмом положительного и отрицательного начала, света и мрака, огня и беспредельного воздуха. Как мы видели, “воздух” ранних физиков не тождествен с нашим воздухом: это более или менее легкий туман, сгущающийся то в облака, то в небесную синеву. Точно так же и

ночь представлялась как какое-то густое темное тело, откуда естественно предположить превращение ее в землю. Физика Парменида носит дуалистический характер: логически в сфере истинного бытия в видимом разделении, нет ни противоположностей, ни противоречий, но в видимой действительности они существуют. Итак, единая сфера истинного бытия, во многих частных противоположностях, проявляется как светлое начало; с другой стороны, небытие, чисто отрицательное и несуществующее, является в этом мире как ночь, холод, косная стихия, образующая основу мирового процесса явлений. Из смеси двух стихий, светлой и темной созданы все вещи. “Все полно света и вместе невидимой тьмы” (fg. 9, 3). Тонкий, беспримесный эфир разлит всюду и проникает все; ночь также кажется разлитой во всей сфере бытия: она-то ложным образом отделяет сущее от сущего во времени и пространстве; в ней единый свет преломляется в обманчивой, многообразной игре лучей, то возгораясь, то угасая, то изменяя свои цвета.

Вместо одного начала “люди называют две формы, а не одну из них, в чем и состоит заблуждение,— говорит Парменид. — Они противопоставляют их друг другу по внешнему виду и разделяют друг от друга их признаки. С одной стороны — эфирный пламенеющий огонь, тонкий, весьма легкий, всюду равный себе и неравный другому; с другой стороны — прямо противоположная ему темная ночь, густая и тяжкая видом...” (8, 53 — 59).

Вселенную Парменид представлял себе той же всеединой “истинной” сферой: “поистине” она однородна, непроницаема, неподвижна, неделима, полна бытия, а “по мнению” состоит из нескольких концентрических светлых и темных “венцов”, вращающихся вокруг центра, подобно колесам Анаксимандра или сферам пифагорейцев. По всей вероятности, все это “мнение”, излагаемое во второй части поэмы, представляет собою действительное философское мнение — раннюю пифагорейскую переработку системы Анаксимандра. Трудно, однако, составить себе отчетливое представление о космологии Парменида. Периферию Вселенной составляет темная небесная твердь, “крайний Олимп”

пифагорейцев, плотную стеною обнимающий *огненный* круг небесный; в центре мира тоже лежит твердое круглое тело — земля, внутри которой опять-таки находится огонь. Между этим центром и окружностью, состоящими из несмешанных элементов дня-огня или ночи-земли, помещаются “венцы”, *смешанные* из этих элементов, соответствующие кольцам Анаксимандра или сферам планет. Трудно решить, каким образом Парменид представлял себе землю — в виде шара или в виде кольца, вращающегося, подобно прочим кольцам, вокруг центрального огня.

Посреди смешанных сфер, в центре Вселенной, подобно Гестии пифагорейцев, царствует богиня, правящая всем, под началом которой находится процесс рождения и совоупления полов, мать всех богов, раньше всех создавшая Эрота. Она же управляет судьбою душ, которые она то посылает из света в ад, то вновь возводит к свету из ада (Simpl. Phys. 39, 19), откуда видно, что Парменид разделял пифагорейский догмат о душепереселении.

Что за богиня (η θεῶν) разумеется здесь, мы не знаем: Гестия, Дике, Необходимость или Афродита (Афродита-Персефона)? Но, как бы то ни было, если эта богиня и отлична от той богини судьбы, или Мойры, которая появляется в первой части поэмы, она близка к ней.

Мифологический образ Необходимости связывает обе части поэмы Парменида; иначе мы и не можем себе вообразить переход от тождества к противоположностям; этот переход может быть мыслим лишь как чисто роковой: что в первой части поэмы было логической необходимостью, “без оков сковывающей” сущее, то становится физической необходимостью в области природы, рождения, генезиса.

Здесь обнаруживается основной недостаток мысли Парменида; его единое оказывается ограниченным своею собственной отвлеченностью; оно “принуждено” быть единым, и вместе с тем какая-то роковая сила заставляет его непонятным образом создавать призрачный мир явлений.

Но при всем этом философия Парменида является настоль-

ко объективной, настолько соответствует некоторым ранним запросам человеческой мысли, что она, помимо всякого внешнего посредства, во многих пунктах совпадает с философией, возникшей в другой части света при совершенно различных условиях. Я разумею индусскую философию Упанишад и Веданты. У индуса совершенно другой религиозно-мистический интерес: он прежде всего старается отрешиться от ложного мира явлений, от цепей, приковывающих его к этому миру, освободиться от роковой страды душепереселения и, уничтожив чувственность, погрузиться в вечный покой Единого. Грек задается чисто теоретической, умозрительной задачей. Поэтому у Парменида мы встречаем лишь намек на душепереселение, очевидно, принятое от пифагорейцев, между тем как определения единого сущего во многих отношениях одинаковы у Парменида, в Веданте и Упанишадах: и здесь и там оно вечно, неизменно, однородно, неделимо, всесовершенно, всегда тождественно себе. Чистое бытие индусов также исключает всякого небытия, столь же фатально ограничено собою и мыслится в образе сферы. Мир есть призрак (Майя), возникший из заблуждения: такой же роковой переход от единого (адвайти) к дуализму (двайти) преходящего существования; и к этому переходу единое вынуждается либо жаждой множества, страхом одиночества, или, наконец, любовным желанием — богом Кама (греческий Эрос). Конечно, не может быть и речи о возможности заимствования, тем более, что для нас вполне понятно образование обеих философий; но все же это сходство бросается в глаза.

Во всяком случае, основная философская идея Парменида имеет глубокое значение. Ее существенный недостаток заключается в невозможности мыслить переход от единого к многому. Понятие о едином абсолютном бытии, вечном и неизменном, мы находим во всей последующей философии; оно сохранилось и до настоящего времени. Но позднейшая философия сознала отвлеченность элейского понятия. Абсолютное сущее и не может быть ни отвлеченным единством, ни физическим телом, как оно представляется у Парменида. Если оно абсолютно, то оно не может исключать действительное множество, отрицать действи-

тельность, ибо иначе оно само отрицалось бы действительностью и находилось бы в непримиримом противоречии с нею. Истинное положительное единство может быть только всеобъемлющее, вмещающее в себе полноту бытия. В последующей философии мы находим конкретное понятие, идею Абсолютного, которое не исключает, а полагает свое другое. В христианской мысли мы находим идеал конкретного высшего единства — бесконечной Любви, которая от века рождает себе Возлюбленного, которая в состоянии оживить само небытие и создать из него мир. Но уже среди ближайших преемников Парменида наблюдается ряд попыток отрешиться от абстрактности понятия сущего и найти связь между единым и множеством. Диалектика Парменида, несмотря на всю свою глубину и силу, настолько отвлеченна и парадоксальна, что необходимо должна была заставить мыслителей искать выхода из ее противоречий, из ее полного отрицания действительности. Так, например, элейская идея неизменной субстанции, или истинно-сущего, получила новое развитие у Эмпедокла, Анаксагора и атомистов, которые силились примирить ее с действительным множеством и движением вещей.

Вполне верным учению Парменида остался его ученик Зенон, один из остроумнейших мыслителей древности, развивший диалектически мысли Парменида.

Зенон

Основные начала элейской школы, высказанные Парменидом, были в высшей степени просты и не допускали дальнейшего развития, а между тем школа существовала более ста лет. Поэтому вся деятельность ее должна была направиться на полемику в защиту своих положений путем раскрытия противоречий в учениях других мыслителей. Зенон и придал эту новую форму элейскому учению, раскрывая противоречия, встречающиеся в системах противников, относительно множества и движения вещей. Парменид доказывал единство сущего, исходя из понятия истинного бытия; Зенон дает доказательства от противного:

он предполагает явления истинно-сущими и затем указывает на те безусловные противоречия, к которым приводит такое предположение. Зенон принимает множество, движение, бытие вещей во времени и в пространстве за истинно-сущие и доказывает, что в этих понятиях заключаются такие внутренние противоречия, что логически ни движение, ни множество немислимы.

Оригинальность этого философа заключается, именно в его *диалектике*. Слово “диалектика” происходит от греческого глагола διαλέγεσθαι — разговаривать, обсуждать, спорить; причем философский разговор или спор не есть софистическое словопрение, но предполагает существенное разногласие — действительную задачу: умеет спорить тот, кто умеет находить противоречия в мыслях собеседника; умеет обсуждать философские вопросы тот, кто видит их различные стороны и всесторонне исследует связанные с ними противоречия. Когда мысль человеческая освобождается от непосредственных впечатлений и сознает свою свободу и самобытность, она обращается к понятиям, отвлеченным от действительного мира; она старается продумать свои понятия, развить их, и такое развитие понятий, их всесторонний анализ, составляет сущность диалектики. Результатом диалектического развития понятий является раскрытие присущих им противоречий: каждое отвлеченное понятие имеет различные противоположные определения по отношению к другим понятиям; эти определения противоречат друг другу и часто взаимно друг друга исключают. Конечно, это поражает мысль, и, прежде чем исследовать всеобщую природу понятий или способность отвлеченного мышления, мысль увлекается новым диалектическим искусством. Отсюда — любовь греков к диалектике, непонятная нам по своему увлечению: мы не можем не удивляться этой наивной страсти к софизму, увлекавшей греков, имевшей для них прелесть какого-то умственного искусства. Успех Зенона сильно обуславливался его диалектикой. Но эта диалектика не была чисто формальным и бессодержательным фокусничеством мысли позднейших софистов; она имела существенный философский интерес, и аргументы Зенона, дошедшие до нас, имеют первостепенное философское значение. Мыслителям пришлось считаться с ними и приходится считаться до сих пор,

так как они раскрывают действительные философские задачи, действительные противоречия, связанные с нашими понятиями величины, множества, движения, времени и пространства. Уже в самых простых понятиях множества и величины заключаются противоречащие друг другу понятия конечного и бесконечного; на это было обращено внимание уже первых мыслителей: пифагорейцы весь мир слагали из этих двух противоположностей. Рассмотрим аргументы Зенона против материального множества, вытекающие из указанных противоречий.

Протяженные величины

Множество равно себе по количеству и не может быть ни больше ни меньше себя самого, — постольку оно есть *определенное* множество; вместе с тем оно беспредельно, ибо между частями множества есть всегда нечто, их разделяющее; между разделяемым и разделяющим есть еще нечто и т.д. до бесконечности. Рассматривая этот аргумент, надо иметь в виду аргументацию Парменида: сущее может быть отделено от сущего только чем-нибудь сущим, так как небытия нет совершенно. Другой аргумент: если существует множество вещей, то они вместе бесконечно малы и бесконечно велики. Всякая вещь состоит из частей, всякая часть — из других частей, и так далее до бесконечности. При этом каждая часть отделена чем-либо “сущим” от других. Отсюда вытекает, что вещей — бесконечное множество и что каждая из них, занимая бесконечное пространство бесконечностью частей — сама бесконечно велика. С другой стороны, так как всякая частица отделена от другой бесконечным множеством, каждая из них бесконечно мала; отделенная от всех частей, она сама не имеет частей. Постольку она не имеет и величины; прибавленная к чему-либо, она не может ничего собою увеличить, а потому все вещи, состоя из бесконечно-малых частей, сами бесконечно малы или не имеют величины. Материя имеет и не имеет величины, есть великое и малое, бесконечно-великое и бесконечно-малое, откуда вытекает ложность видимых явлений.

Всякая протяженная величина может рассматриваться по

произволу и как бесконечно-великая, и как бесконечно-малая; состоя из бесконечных частей, она бесконечно мала в пространстве; с другой стороны, она занимает пространство, которое внутренне во всех частях своих всюду бесконечно, и постольку сама является бесконечно-великой. Отсюда возникают все парадоксы о материи, столь занимавшие философию. Из сознания несоответствия между пространством и данным чувственным протяжением является проблема бесконечной делимости материи; если есть непротяженные части, конечные математические точки, то их сумма не может составить чего-либо протяженного; если же части протяженного сами протяженны, то они не конечны, будучи делимы до бесконечности. Оба решения одинаково неудовлетворительны: бесконечное не слагается из конечного и конечное не слагается из бесконечного. Следовательно, вещи, которые, по-видимому, наполняют пространство, на самом деле оставляют его пустым. Указывают на то, что вещи лишь делимы, но не разделены; но все же остается непонятным, каким образом конечные вещи могут занимать пространство, которое, будучи непрерывно, в то же время всюду бесконечно.

Понятие места

Аргументы Зенона доказывают, что вещи не могут наполнить пространства и что оно может быть наполнено лишь тою неделимою сферою, о которой учил Парменид. Но тут является новое затруднение. Круглая сфера Парменида имеет в себе свой предел, между тем как пространство беспредельно не только внутренним но и внешним образом: следовательно, "сфера" может занимать лишь ограниченное место в пространстве. Таким именно, как мы видели, было представление пифагорейцев, которые вне мира допускали пустую беспредельность. Но Зенон для разрешения этого затруднения исследует само понятие места. Он доказывает, что понятие места ложно; все, что существует в пространстве, имеет место; если место существует в пространстве, то оно также имеет место; место этого места точно так же, и т.д. до бесконечности; бесконечность же не может быть местом, ибо в противоположном случае она предполагала бы новую бесконечность мест. Место не имеет места в пространстве; умопости-

гаемая сфера Парменида не имеет места, потому что она всеобъемлюща; место предполагает пустоту, а пустоты, как мы знаем, нет вовсе; вот и другой аргумент против понятия места и связанных с ним понятий движения и материального множества, аргумент, которым, как мы увидим далее, воспользовался Мелисс, другой последователь Парменида.

Аргументы против возможности движения

Доказательства, которые приводил Зенон против возможности движения, также очень замечательны и важны. Движение не может совершиться в данный промежуток времени, потому что пространство заключает в себе бесконечность. Ахиллес никогда не может догнать черепахи, как бы мало она ни была впереди его, ибо всякий раз, как он при всей скорости своего бега ступит на место, которое перед тем занимала черепаха, она несколько подается вперед; как бы ни уменьшалось разделяющее их пространство, оно все-таки бесконечно.

Положим, что Ахиллес бежит в 10 раз скорее черепахи, которая движется впереди его; пусть он отстал от нее на расстояние версты. Вопрос: каким образом он может ее догнать? Ведь в то время как он пройдет версту, она успеет подвинуться на $\frac{1}{10}$ версты, когда он пройдет и это расстояние, — она опередит его на $\frac{1}{100}$ версты и т.д. Расстояние может уменьшиться до бесконечности, а Ахиллес все-таки не догонит черепахи. Но он догонит ее, если пробежит $\frac{10}{9}$ своего пути, так как в это время черепаха пройдет всего $\frac{1}{9}$. Однако трудность для мысли все-таки останется; ведь мы знаем, что в действительности не только Ахиллес, а и каждый из нас догонит черепаху, но для философа ставится вопрос о мыслимости движения вообще, как Зенон доказывает это в следующем аргументе. Для того чтобы пройти известное расстояние, должно пройти его половину, половину половины и т.д. целую бесконечность. Нельзя в конечное время пройти бесконечное пространство.

Обыкновенно возражают на то, что Зенон упускает из виду бесконечность времени, которая покрывает собою бесконечность

пространства. Но и это возражение несущественно: движение столь же мало наполняет время, как вещество пространство. Против этого, в доказательство параллельности времени и пространства, у Зенона есть знаменитый паралогизм о неподвижности “летающей стрелы”: такая стрела не движется, ибо в каждый данный момент времени она занимает данное место пространства; а если она неподвижна в каждую данную единицу времени, — она неподвижна и в данный промежуток его. Движущееся тело не движется ни в том месте, которое оно занимает, ни в том, которого оно не занимает.

На это возражают, что непрерывно движущееся тело не занимает определенного места и, наоборот, переходит из одного места в другое. Но это-то и доказывает нереальность движения: если пространство и время непрерывны, то в них нет промежутков, а следовательно, нет отдельных времен и мест: и движение также не может разделить времени, как вещи не могут разделить пространства. Таким образом, Парменид оказывается правым перед сторонниками эмпирической действительности. Мир чувственных вещей не может действительно заполнить того пространства и времени, которое он, по-видимому, занимает. Пространство и время наполнены единой и неделимой, непрерывной и абсолютно плотной сферой Парменида, вечно неподвижной.

От Зенона дошли до нас и другие аргументы, также стремящиеся показать обманчивость чувственных восприятий даже в их собственной сфере. Если высыпать меру зерна, она производит шум; если уронить одно зерно, то шума нет; но если куча издает звук, то — и зерна, отдельные части ее; если зерно не звучит, то не звучит и самая куча. Другой аргумент направлен опять против движения, доказывая его относительность: два тела, движущиеся с равной скоростью, проходят в равное время одинаковое пространство; но одно тело проходит *вдоль другого* вдвое большее протяжение, если это второе тело движется с равной скоростью в противоположном направлении.

Оба эти аргумента хотя и носят софистический характер, но вполне доказывают относительность чувственного восприятия и движения. Будучи в вагоне, мы можем обмануться на станции,

когда мимо нас идет другой поезд, и мы не знаем, движемся ли мы или стоим, хотя в этом можно удостовериться: стоит лишь взглянуть на другую сторону. Но если мы предположим в пустом пространстве только два тела, из которых одно движется, а другое неподвижно, то невозможно будет определить, которое именно из них находится в движении.

Итак, Зенон показал, что в понятиях пространства и времени заключаются противоречия, неразрешимые антиномии. Пространство и время суть формы явлений; Зенон усомнился в истинности этих явлений, признав их за формы неистинного бытия — ненаполненного, призрачного, пустого. В новое время, отчасти примыкая к Зенону, ту же мысль — хотя и с другой стороны — развил Кант, признавший пространство и время за продукт нашей чувственности, за те субъективные формы, в которых воспринимаются явления.

Зенон первый усомнился в подлинной истинности этих форм бытия, и, таким образом, впервые дал основание идеалистическому миросозерцанию, обозначил разницу между являющимся и мыслимым сущим — то, что теперь немецкие философы называют греческими терминами: *φαινόμενον* и *νοούμενον* (феномен — являющееся и ноумен — умопостигаемое, мыслимое бытие).

Мелисс

Влияние Парменида не ограничивалось тесными рамками школы. Оно сильно сказалось на всей современной мысли, поставив основную онтологическую и космологическую проблему в связи с вопросом об истинном способе познания вещей. Достоверны ли показания чувственного опыта? Существует ли в действительности видимый мир множества и движения, мир изменчивых явлений? Целый ряд мыслителей; следовавших за ним, стремится согласовать его положения о вечности и неизменности сущего со множеством и движениями, происхождением и уничтожением существующих вещей. Другие отправляются от его положений в критике всей современной и предшествовавшей физики; и, с другой стороны, этой критикой обосновывают положение Парменида о вечности, неизменности и

единстве сущего. Так делал Зенон, преемник Парменида. Так делал и его современник Мелисс Самосский, на другой окраине греческого мира. Poleмика того и другого преследует общую философскую цель, несмотря на тот самостоятельный *диалектический* интерес, который эта полемика имела для обоих. Зенон, принадлежавший к пифагорейскому союзу, естественно имеет в виду воззрения, распространенные в пифагорейских кругах. Мелисс имеет в виду преимущественно ионийскую физику с ее учением о беспредельной стихии, заключающей в себе “смесь” различных элементов, выделяющихся из нее в мировом процессе, или же образующей все вещи посредством *сгущения* и *разрежения*. Впрочем, он полемизирует и против тех физиков, которые признавали пустоту и множество движущихся материальных единиц: таковы были пифагорейцы и Анаксагор.

Основная мысль Мелисса та же, что у Парменида. Небытия нет, пустоты нет. Поэтому сущее едино, неизменно, неподвижно, вечно, не возникает и не уничтожается. Но, в отличие от Парменида, наряду с временной бесконечностью Мелисс приписывает сущему и пространственную бесконечность, или бесконечную величину (fr. 3, 5 и 6), подобно Анаксимандру. Если бы сущее не было едино, оно граничило бы с чем-либо другим; но так как ничего другого, кроме вечного сущего нет и быть не может, то оно ничем не может быть ограничено. Поэтому оно *беспредельно*: представление Парменида об ограниченной сфере невольно предполагает окружающую пустоту, между тем как пустота есть ничто, небытие и потому абсолютно не существует.

“Сущее вечно, бесконечно, едино и всецело однородно. Оно не может ни уничтожиться, ни увеличиться, ни перестроиться, оно не испытывает ни болезни, ни страдания. Ибо раз оно подвергалось бы чему-либо подобному, оно бы не могло быть единым. Если оно изменяется, оно по необходимости не может пребывать одинаково *сущим*, но то, что было ранее, должно уничтожиться, а то, чего не было, — возникнуть (недопустимый переход от бытия к небытию и обратно). Таким образом, если бы сущее в 10000 лет стало бы другим хоть на один волос, оно должно бы совершенно уничтожиться в течение вечного времени”. Точно так же доказывается и немислимость переустройства или пере-

расположения или страдания в истинно-сущем. “Страждущая вещь не могла бы быть вечно”, и страдание предполагает уничтожение или увеличение, ограничение извне. Не имел ли в виду Мелисс голод и насыщение, оскудение и богатство, болезнь и здоровье Гераклита? Далее поделовательно отвергается *пустота* в сущем, откуда следует отрицание движения, а также и теории “сгущения и разрежения”, которая необходимо предполагает пустоту (fr. 7).

Любопытна следующая критика представления о чувственном множестве вещей, критика, в которой хотят видеть полемику против Анаксагора, но которая, однако, метит гораздо глубже и дальше. “Если бы существовало множество вещей, то они должны были бы обладать теми же свойствами, какие я приписываю единому”, т.е. если бы они существовали истинно, они обладали бы признаками истинно-сущего. “Так, если *есть* земля, вода, воздух, огонь, железо, золото и одно живо, другое мертво, или черно, или бело, или обладает иными свойствами, какие люди признают истинно существующими, если все это есть, и мы правильно видим и слышим (правильно воспринимаем сущее нашими чувствами), то необходимо, чтобы каждая из этих вещей пребывала такой, какой она нам показалась от начала, чтобы она не превращалась и не делалась другою, но чтобы каждая вещь всегда *была* такою, как она есть. И вот мы признаем, что мы правильно видим и слышим и разумеем. И, однако, нам кажется, что теплое делается холодным, и холодное теплым, твердое мягким, и мягкое твердым, что живое умирает или возникает из неживого, что все это изменяется, и что прошедшее и настоящее несколько не схожи между собою: железо, будучи твердым, стирается пальцем, исчезая постепенно, и точно так же золото или камень и все, что не считается крепким, а из воды возникает земля и камни. Отсюда следует, что мы не можем ни видеть, ни познавать *сущее*. В этом есть внутреннее противоречие. Ибо, между тем как мы утверждаем, что существует множество вечных (вещей) того или другого определенного вида и крепости, очевидность доказывает нам в каждом отдельном случае, что все изменяется и превращается. Поэтому ясно, что мы и видим неверно, и что самая видимость множества вещей обманчива. Ибо

если бы эти многие вещи истинно существовали, они не превращались бы, но каждая пребывала такой, какой она казалась. Ибо ничто не превосходит истинно-сущего. А в случае превращения (или перемены) — сущее уничтожается, и происходит несуществующее. Таким образом, если бы существовало множество вещей, они должны были бы обладать теми же свойствами, что единое” (fr. 8). Здесь Мелисс предвосхищает учение атомистов или указывает на него, потому что атомисты, желая примирить множество и движение с понятием неизменного бытия, приписали каждому атому вечность, неизменность, “полноту”, непроницаемость и неделимость “сущего” Парменида. Мелисс, однако, делает еще один шаг вперед, оказывающийся роковым для атомизма, но и не для одного атомизма, а и для всей античной физики. Если отдельные “многие вещи” для того, чтобы “существовать истинно”, должны обладать признаками единого сущего, то это единое сущее “должно не иметь тела”, ибо в противном случае оно имело бы части и тогда не было бы единым. Геометрическое тело ограничено плоскостями: “беспредельно тело” есть *contradictio in adjecto* — круглый квадрат. Физическое тело состоит из частей, представленных нами в пространстве. Но если сущее перестанет быть телом, мы выходим из границ физики и стоим перед метафизикой, которая несомненно подготавлилась разложением античной физики, ее умозрительной критикой.

Но с понятием реальности слишком тесно связывалось понятие телесности и, раз это последнее было устранено, нужно было найти для реальности новое содержание. Пока этого не было сделано, результат получился чисто отрицательный: вместе со множеством и движением исчезла самая телесность, и от античной *Фисис* (“природы” или “естества”) ничего не осталось. Этот отрицательный итог элейской диалектик подвел, однако, не Мелисс, а софист Горгий в своем знаменитом сочинении “О природе, или о несуществующем”.

Глава VII Эмпедокл

Мы рассмотрели три главных течения греческой мысли, которые, как мы видели, имеют свой корень в раннем стихийном монизме Анаксимандра. Учение о неизменности, неподвижности сущего и учение о вечном движении, изменении генезисе, учение об абсолютном единстве и учение о реальности “числа” не только различны, но и противоположны друг другу. И однако они имеют общую основу и сохраняют общие черты, обусловленные единством точки отправления.

Уже у Анаксимандра мир слагается из противоположностей или противоположных начал, совмещающихся в его Беспредельном. Пифагорейцы признают гармоническое сочетание противоположностей в основе мироздания. Элейцы, исходя от их рассмотрения, признают всю действительность за ложь и противоречие и противопоставляют ей единую сверхчувственную и неизменную “истину”, свободную от противоречий. Гераклит пытается понять скрытый смысл этих противоречий, угадать “слово” мировой загадки, ее разрешение. Несмотря на философский монизм, служивший точкою отправления, в мирообъяснении, в физике, сказывается в большей или меньшей степени *дуалистическая* тенденция, и притом не только у пифагорейцев и Парменида, физика которого отражает пифагорейские идеи, но *отчасти* даже и у Гераклита. Начиная от Беспредельного Анаксимандра, из которого выделяют противоположности теплого и холодного, темного и светлого, мы находим эти противоположности у всех, не исключая и Гераклита, монизм которого выдержан наиболее строго.

Несмотря на это сходство, противоречия и различия настолько велики, что последующая философская мысль по необходимости должна была пытаться их осилить и разрешить: примирить и согласовать философию генезиса с философией неизменного сущего, философию единства — с реальным множеством и движением вещей. Над этими задачами трудятся натурфилософы V века, Эмпедокл, атомисты, Анаксагор. Все они признают положение Парменида: истинно-сущее неизменно, не уничтожается и не возникает. И вместе все они пытаются согласовать это положение с действительным множеством

явления, движением, изменением всех вещей, примирить его с *физикой*, которую они продолжают разрабатывать.

Эмпедокл из *Агригента* — яркий представитель сицилийской культуры V в., необычайно живой, пестрой, отзывчивой ко всем духовным движениям, ко всем литературным и философским течениям греческого мира. Величайшие поэты Греции — Симонид, Бакхилид, Эсхил, Пиндар — были дорогими, почетными гостями при дворе сицилийских тиранов. Лучшие художники Греции работали на них; ни в одной греческой стране не воздвигалось такого множества великолепных храмов, как, в Агригенте или Селинутне. Нигде не знали большей роскоши, как в этих богатых, быстро расцветших городах, где, по выражению Эпихарма, граждане торопились насладиться, как будто им предстояло завтра умереть, и строили себе такие дома, как будто им предстояло жить вечно. С роскошью и утонченностью соединялась значительная литературная образованность и деятельная умственная жизнь, захватывавшая все более и более обширные круги и отражавшая различные влияния, шедшие с противоположных концов греческого мира. Литературное образование делается потребностью в высших кругах; к воспитанию предъявляются новые требования. С систематическим изучением словесности соединяется изучение искусства слова — риторики, которая зарождается впервые именно в Сицилии, и притом в двоякой форме — прикладного искусства судебного красноречия (впервые разработанного Тисием и Кораксом) и самостоятельного искусства слова. Самые различные философские учения — ионийцев, пифагорейцев, элеатов — считались общеизвестными, как это показывает комедия Эпихарма, другого выдающегося представителя сицилийской культуры того времени. Рационалистическое просвещение делает быстрые успехи; спутницей риторики является софистика, с ее эклектизмом и скептицизмом. Горгий, ученик Эмпедокла, был сицилиец; Протагор и Гиппий, две другие знаменитости софистики, гастролировали в Сицилии и пользовались там величайшим успехом, делая громадные сборы не только в больших греческих городах, но даже в маленьких сикелиотских местечках. Наряду с рационализмом и вольнодумством сильно сказывалось и мистическое течение, питавшееся таинствами Деметры, учением орфиков и пифагорейцев, умозрениями

о загробной жизни и высшей природе человеческого духа. Политическая жизнь представлялась тревожной, изменчивой и подвижной. Общественный порядок был подточен политической и социальной борьбой, враждою между греками и сикелиотами, междоусобиями, постоянными заговорами. Тирания в Сицилии носила военный и консервативно-аристократический характер; войско состояло не из граждан, а из наемников; власть поддерживалась постоянным насилием, опираясь на наемное войско и богатую казну. Отсюда легкость государственных переворотов и отсутствие каких-либо политических традиций. В Агригенте и Сиракузах после низложения тиранов водворяется республиканский строй, но рознь между господствующими городами и подчиненными общинами, между греками и сикелиотами, между гражданами и наемниками и переселенцами не прекращается. Культура, несмотря на пышный расцвет, не имеет глубоких корней в отечественной почве.

Эмпедокл соединяет в себе различные стороны этой колониальной культуры и в самом совмещении непримиримых противоположностей служит характерным продуктом своей страны. Он является зараз политическим деятелем-демагогом, ритором, поэтом, врачом-философом, теософом и чудотворцем, притязающим на сверхчеловеческие почести. В его философии соединяются мистицизм и рационализм, умозрение элеатов, физиология итальянских врачей с их попытками эмпиризма, гилозоизм ионийских философов и откровения пифагорейцев.

Эмпедокл происходил из знатной семьи. По-видимому, уже отец его Метон был противник тирании; таким является и сам Эмпедокл, который, если верить позднейшим преданиям, не отступал перед крайними мерами против лиц, подозреваемых им в политическом заговоре. Когда после изгнания Фрасидея (470 г.) в Агригенте установился аристократический строй, Эмпедокл выступил вождем демократической партии, которой удалось восторжествовать после трехлетней борьбы. Однако и ему пришлось поплатиться изгнанием за свою политическую роль; по-видимому, он и умер изгнанником в Пелопоннесе, хотя о смерти его существуют различные баснословные рассказы. Эмпедокл был поэтом и ритором; Аристотель признает его изобретателем риторики. В поэмах Эмпедокла можно видеть систематическое употребление многих риторических фигур и ухищрений,

составляющих особенность Горгия (Diels, Gorgias u. E., в Sitzungsber. d. Akd. d. Wiss. zu Berlin. 1884). Далее, Эмпедокл был знаменитым врачом, которого признавали в древности одним из основателей италийской школы врачей. В медицине он находился отчасти под влиянием Алкмеона Кротонского как по отдельным вопросам эмбриологии и физиологии, так и в общем взгляде на природу организма: напомним, что, по Алкмеону, здоровье зависит от “равноправия”, т.е. равновесия и согласия изначального множества элементов, входящих в состав организма, тогда как болезнь вызывается “монархией” какого-либо одного из них. Однако и в медицине Эмпедокл шел своим путем, имел последователей и оказал влияние на позднейшие медицинские теории*. Судя по рассказам, где он обращается в целителя-чудотворца, его врачебная слава была велика; по-видимому, и сам он об этом свидетельствует (fr. 112, ст. 10) и, во всяком случае, высоко ценит свои медицинские познания, соединяя их со своим учением о природе (111).

Как философ, стремившийся примирить различные философские и научные тенденции своего времени, он оставил по себе памятник в поэме “О природе”; как практический мистик и теософ, он выступает в другой поэме “Очищения”, по всей вероятности написанной *после* первой (Diels, Ueb. die Gedichte I. E., Ber. d. Berl. Akd., 1898). Обе уцелели лишь в отрывках — всего 450 стихов, которые были неоднократно изданы.

В “Очищениях” Эмпедокл описывает свое появление, как явление какого-то бессмертного божества; увенчанный повязками и венками из цветов, он шествует, окруженный последователями, и принимает поклонение, которое ему всюду воздается. Тысячи идут за ним, ища получить от него пользу: одни ждут оракула, другие — целительного слова от разнообразных недугов (112). “Однако, что мне об этом распространяться, будто я делаю нечто великое, — замечает он, — ведь я же выше этих людей, обреченных на множество гибелей” (113). В общем, путь спасения, которому учит Эмпедокл, есть пифагорейский. Он проповедует душепереселение; предписывает воздержание от мясной пищи и кровавых жертв, в которых видит убийство ближних; допускает только растительную пищу, за исключением бобов

* Эмпедокл состоит в связи с местной сицилийской школой врачей, главою которой был его современник Акрон (fr. 157; ср. Plinius, Nat. hist. XXXIX, 1, 5; Diels, Fr. § 21 A 3).

(141), запрещенных пифагорейскими правилами, хотя такое вегетарианство трудно обосновать его учением о душепереселении, так как он признает, что наша душа переселяется не только в тела животных, но и в тела растений (127); он помнит, что он сам был однажды “юношей, девой, кустом, птицей и рыбой безгласной” (117).

Он говорит о былом блаженстве золотого века (128 и 130), о превосходстве человеческой природы до грехопадения (115) и о сверхчувственнoboжестве, которое он, подобно Ксенофану, определяет как не имеющее человеческих органов и человеческого образа, как “священный и неизреченный дух” (134). Ритуально-очистительные таинства или средства Эмпедокла нам неизвестны. Что он принадлежал к пифагорейской секте — это явствует из вышесказанного, а также и из того преимущественного значения, какое имел в его проповеди Аполлон — главное божество пифагорейского очистительного культа. В Пифагоре он видел человека, обладавшего сверхъестественным знанием (129). От Алкидама, ученика Горгия, мы знаем, что Эмпедокл был учеником Парменида, также принадлежавшего к пифагорейскому союзу.

Философское учение Эмпедокла не вполне согласуется с пифагорейской мистикой. Это заставило некоторых предполагать, что его две поэмы относятся к различным периодам его жизни: сначала он был религиозным учителем и гностиком, а затем сделался натуралистическим философом — или, наоборот, под конец жизни от натурфилософии обратился к мистике. Но строго логическая связь вообще отсутствует в эклектической системе Эмпедокла; мистицизм, притом окружающий себя риторикой и несвободный от своего рода шарлатанства, сказывается в обеих поэмах. Во второй и, по всей вероятности, позднейшей поэме он, по-видимому, более останавливался на своем сверхъестественном могуществе и достоинстве; но уже в первой (“О природе”) он обещает верному ученику научить его снадобьями против старости и болезней, средствами для укрощения ветров, дождя или засухи и даже для воскрешения мертвых.

Соединение медицины с философским умозрением сказывается прежде всего в том, что Эмпедокл не отвергает, подобно Пармениду, свидетельства чувств. Наоборот, он требует от ученика наблюдения каждого предмета посредством тех органов чувств, которым он доступен и насколько он им доступен (4); он

признает, однако, человеческое знание немощным, потому что чувственные способности наши ограничены, мысль притупляется нуждой и заботами, а жизнь быстротечна. Люди верят лишь в то, на что они случайно натываются в своих блужданиях; каждый хвалится тем, что он нашел целое, между тем как оно недоступно зрению и слуху и даже непостижимо уму (2).

Такое скромное начало, однако, вовсе не служит признаком скептицизма, являясь введением к смелому мистико-умозрительному построению, которое выдается или принимается за откровение свыше. В этом откровении, впрочем, впечатлительный Эмпедокл многим обязан своим предшественникам, в особенности Пармениду. Подобно ему, он признает началом всего полноту бытия, которую и он представляет себе в виде всеобъемлющего шарообразного тела (Сферос); описывая ее подобно элеатам, он вместе с ними приписывает ей и физические и духовные свойства, признавая ее божеством. Далее, Эмпедокл отрицает всякое происхождение или уничтожение истинно-сущего, и притом в тех же выражениях, как и Парменид. Сущее тождественно себе и не может произойти из ничего или обратиться в ничто. Вне полноты нет ничего; пустое пространство безусловно не существует (13 и 14), а потому к полноте ничто не может прибавиться, и ничто не может из нее исчезнуть. Эта полнота и есть божественный "Сферос". До сих пор согласие с Парменидом очевидно; но, в отличие от него, Эмпедокл признает реальное множество, движение и качественные различия вещей, о которых свидетельствуют наши чувства. Он хочет примирить Парменида с пифагорейцами, показав, что сущее есть *единое* и *многое* (Plat. Soph., 242 CD). У Парменида нет перехода от Единого Сущего к миру явлений; есть только это Единое Сущее, все прочее — ложь. Но откуда в истине могла возникнуть иллюзия или ложь? Сказать, что она есть заблуждение человека — значит признать существование человека, а с ним вместе и всего мира ограниченных существ, возникших ранее человека и независимо от него. Чтобы объяснить этот мир, во множестве и движении частей, из первоначального единства, надо признать его продуктом реальной силы, которая рождает его посредством давления, раздроб-

ления, расчленения первоначального единства. Эмпедокл называет эту силу *Враждою*. Но не все в мире объясняется ею одной: Гераклит и пифагорейцы разглядели в борьбе противоположностей внутреннее согласие, гармонию; это согласие, это внутреннее единство во множестве определяется у Эмпедокла как мировая сила *Любви* или *Дружбы*, соединяющей разрозненные стихии. У Парменида путь, ведущий к единству, и путь, ведущий к множеству, путь истины и путь лжи, суть два метода познания, два способа отношения человеческого ума к познаваемому. У Эмпедокла путь, ведущий к единству, и путь, ведущий к множеству, суть два мировых процесса.

В отличие от физиков, признававших происхождение различных вещей из одной какой-либо стихии (путем сгущения, или разрежения, или качественного изменения), Эмпедокл признает четыре основных стихии, 4 “корня” существующего — огонь, воздух, воду и землю. Это — вечные и постоянные элементы всего существующего, качественно и количественно неизменные. Из них состоят все существа без исключения; сами боги “долговечные” состоят из них, точно так же, как растения и животные (fr. 21). Все создается путем соединения, *сложения* частиц этих стихий и разрушается посредством их разъединения или разложения. Происхождения и уничтожения нет и быть не может: есть лишь сложение и разложение от века существующих элементов. Подобно тому как художник, смешивая в различных пропорциях очень небольшое количество основных красок, достигает бесконечного разнообразия цветов, посредством которых он изображает Вселенную, так и Вселенная состоит из четырех основных элементарных тел, которые вступают между собою в бесконечное множество разнообразных соединений, — воззрение, в котором хотели видеть предчувствие современного химического учения об элементах, хотя Эмпедокл смешивает простые тела с состояниями тел (жидкое, твердое, газообразное). При этом он остается на почве античного *гилозоизма*, признавая свои стихии живыми или чувствующими. Он видит в них не только первичные *предметы* чувственного восприятия (*primum sensibile*), но и первичные чувствующие начала (*primum senties*), живые части,

органы или члены божества, божественного тела (30 и 31). Эмпедокл называет их также (fr. 6) богами — Зевс (эфир, αἰθήρ διος), Гера (земля), Аидоней (огонь) и Нэстис (вода). Стихии служат живым материалом всего существующего.

Так из них все, что есть, слагается в стройный порядок;
Ими же *думает* все и *чувствует* радость и скорби (107);
Землю землею мы зрим, а воду мы видим водою;
Эфиром небесный эфир, огнем беспощадный огонь;
Видим лобовью любовь, вражду же — враждой
ненавистной (109).

Человек воспринимает чувственные вещи лишь постольку, поскольку он состоит из стихий; на этом основывается вся Эмпедоклова анатомия и физиология органов чувств, которая, с ее причудливыми подробностями, излагается Теофрастом в трактате “Об ощущениях” (7 — 24): Человек познает или воспринимает “подобное подобным”: например, глаз заключает в себе воду, огонь, воздух и землю, причем огонь заключен, как в фонаре, в тонкой капсуле, ограждающей его от окружающей воды (84). Все вещи находятся в непрерывном движении под влиянием противоположных сил Любви и Вражды; все испускают из себя волны тонких истечений, которые проникают в “поры” наших чувств и производят в нас различные восприятия, смотря по тому, в какие органы они могут проникнуть по степени тонкости наших чувств. Это учение об истечениях и порах живых тел и вещества, вообще плохо вязавшееся с безусловным отрицанием пустоты, было, очевидно, заимствовано Эмпедоклом извне, от физиков, в системе которых оно являлось более естественным — от Левкиппа, отца атомистики, быть может, от пифагорейцев или от Алкмеона (для органов чувств). Как бы то ни было, стихии наделяются жизнью и чувственностью, мало того — *мыслью* и разумностью (fr. 110, 10), которая и в человеке объясняется совершенно так же, как чувственное восприятие, — из действия четырех стихий, “ими же *думаем* мы” (107): в нашей крови находится самое полное и совершенное единение или смешение элементов, и эта кровь, окружающая наше сердце и питающая его, есть человеческое

мышление (105)*, причем все различие человеческих способностей обусловливается качественными различиями в нашем составе (106; ср. Theophr. de sensu 11). С этой точки зрения представляется вполне естественным, что Любовь и Вражда превращаются в весомые и протяженные начала (fr. 17, ст. 18-20): раз четыре стихии наделяются психическими свойствами, было последовательно наделить Любовь и Вражду телесностью, которую и Парменид считает признаком, необходимым атрибутом "Сущего". Впрочем, говоря о Любви и Вражде, Эмпедокл не останавливается на этой особенности, видя в них прежде всего две противоположные силы, обуславливающее образование и разрушение вещей: Вражда, разрушая единство, служит созиданию множества, а Любовь, уничтожая множество, служит образованию единства.

Происхождение мира объясняется совместным действием *обеих* этих сил, каждая из которых роковым образом, по очереди, в силу "вечной клятвы", получает преобладание, вытесняя другую в ритме мирового процесса. При неограниченном господстве Любви отдельных существ и вещей не существует, потому что все находится в слитном состоянии в неподвижном покое Сфероса; не могут существовать они и при господстве Вражды, которая "по исполнении времен" вырастает между членами Сфероса (30) и по очереди потрясает (31) и отделяет друг от друга четыре стихии, не допуская никакого конкретного образования. Космос возникает лишь при совместном действии Любви и Вражды, причем, как свидетельствует Аристотель (de coelo III, 2, 301, a 14), Эмпедокл описывает лишь *одну* космогонию, т.е. происхождение мира из Сфероса, хотя, по его мнению, можно было бы и для всего мира, как и для каждой отдельной вещи, допустить двойное происхождение — из царства Любви и из царства Вражды**.

В своей космогонии Эмпедокл показывает, каким образом при действии Вражды, отдельные стихии обособляются, выде-

* αἴα γὰρ ἀνθρώποις περὶ καρδίων ἐστὶ νοήμα.

** Ср. v. Arnim. Die Weltperioden bei Empedokles в Festschrift Th. Gomperz dargebracht, 1902).

ляются из Сфероса и затем вновь соединяются действием Любви. Прежде всего в Сферосе отделяется легкое от тяжелого: первое устремляется вверх, вследствие чего равновесие Сфероса нарушается. Первым выделяется эфир (воздух в нашем смысле), затем огонь, потом земля, из которой давлением вихря была выжата вода (Aet. II, 6, 3). Но в мировом процессе Вражда постоянно уравнивается Любовью. Выделившись из первоначальной смеси, эфир окружает ее и в верхней части своей отвердевает в хрустальную твердь; огонь, явившийся затем, тоже устремляется вверх, но, будучи остановлен твердью, собирается и движется под нею: это и есть причина вращения неба, которое вызвано преобладанием огня в одном из полушарий. Здесь чрезвычайно ценно отметить одно важное обстоятельство, подчеркивающее эклектический характер физики Эмпедокла: хотя движущие силы Любви и Вражды отделяются от вещества, но стихия огня продолжает сохранять особенности деятельного начала, присущие “светлому” и “теплому” во всех прочих космологиях. В этом смысле объясняется и указание Аристотеля, который замечает, что Эмпедокл хотя и принимает четыре стихии, но в сущности тоже “сводит их к двум, поскольку все прочие он противопоставляет огню” (de gen. et cog. II, 3, 330 b 19).

Огонь, скопляясь в одном из полушарий, составляет светлый *день*, тогда как другое, в котором преобладает воздух и темные испарения, образует *ночное* небо, освещенное лишь частицами огня, окруженными воздухом и прикрепленными к тверди. Эмпедоклу было известно, что луна есть темное тело, получающее свет от солнца и вращающееся вокруг земли (43, 45); но с этой астрономической истиной он соединял своеобразное представление о солнце, которое трудно с точностью понять из наших источников: он видел в солнце не источник живого света, а, наоборот, световое отражение земли, освещенной лучами “дня”, на определенной части небесного свода (Aet. II, 20, 13). Постепенно Вражда “потрясает все члены божества”, проникая все глубже и глубже в низшие слои вихря, “а Любовь достигает середины круговорота” (35). Она находится среди стихий и вращается в их вихре, чего не ведал доселе ни один смертный (17, v. 25).

Но если действие ее сказывается уже в стихийном круговороте, в ее сочетании стихий на небесах, быть может — в рождении высших небесных существ, то постепенно оно проникает и в глубь, и в поддунный мир, где оно проявляется в создании организмов. Эти последние возникают следующим образом. Еще до образования солнца, т.е. накопления лучей света и тепла в дневном полушарии, земля находилась в тинообразном состоянии и согревалась внутренним огнем. Этот огонь стремился вверх и поднимал пузыри из тинистой массы, придавая ей всевозможные формы: так произошли растения — разветвления этой земной тины, части земли, связанные с нею, как зародыш с матерью. Подобным же образом явились и животные формы: сперва то были отдельные органы — головы без шей, глаза без голов, руки без туловищ (57, 58); затем, под влиянием усиливающегося любовного смещения стихий, эти члены стали соединяться и срастаться вместе, что с чем попало, откуда вышли самые фантастические чудовищные сочетания, в которых смешивались человеческие и животные формы. Вражда, все время борющаяся с Любовью, легко разрушала эти случайные чудовищные образования, не приспособленные к борьбе за существование. Но Любовь продолжала свое творчество в составлении органических форм, и отсюда с течением времени, постепенно, путем естественного отбора, получились жизнеспособные формы, приспособленные к среде, выживавшие в борьбе и способные к размножению. Теперь животные возникают уже не из тины, а путем полового размножения; любовное влечение, проникающее в наши члены, есть лишь частное проявление великой космической силы Любви. Вражда, с которой не могут бороться первоначальные, несовершенные создания, бессильна против этого процесса и не может его остановить. Таков мифологический дарвинизм нашего философа.

Как примирить его физику с его мистикой, с учением о бессмертии и душепереселении, о сверхчувственности божества? Различные предположения по этому предмету отмечены выше. Как примирить, далее, противоречия самой физики Эмпедокла? Они для него не существовали, поскольку ум его мыслил образами и

мифами более, нежели понятиями. Характерен его своеобразный мистический сенсуализм, сближающий мышление с чувственным восприятием. Физик, признающий стихии чувствующими силами, а всемирные силы Любви и Вражды — протяженными и весомыми телами, легко мог найти в своей системе место и для демонологии, и для эсхатологии пифагорейцев. К тому же и физика, и катартика представляются у Эмпедокла результатом личного откровения. Верховный закон, управляющий судьбою душ в “Очищениях” Эмпедокла, есть роковое слово (“оракул необходимости”) и вечное, древнее постановление богов, утвержденное мощными клятвами; верховный закон “физики”, управляющий судьбою мира, есть тоже роковая могущественная клятва (fr. 30 и 115). Значение магического заклятья, по-видимому, признается и здесь и там в полной мере, и Эмпедоклу не приходилось отрекаться от физики, чтобы исповедовать веру в силу заклятья, или, наоборот, отречься от этого суеверия, чтобы развивать свою теософскую физику; ведь и эта последняя имела целью сообщение знаний, дающих магические и, главное, целебные силы (111).

Глава VIII Атомисты

Учение атомистической школы представляет собою самое простое и первоначальное выражение чистого материализма, замечательное по своей стройности, ясности и последовательности: нет ничего кроме атомов и пустоты; все существующее разрешается в бесконечное множество первоначальных неделимых вечных и неизменных частиц вещества, которые вечно движутся в бесконечном пространстве, то сцепляясь, то разлучаясь друг с другом.

Левкипп и Демокрит

Основные мысли атомизма были высказаны и систематически разработаны уже Левкиппом, по-видимому, уроженцем Милета, которого считают учеником если не Парменида, то Зенона. Биографических подробностей о нем мы не имеем, и впоследствии его имя так тесно соединялось с именем его ученика Демокрита, что уже древние приписывали этому последнему два сочинения его, заглавия коих сохранились в некоторых источниках, а иные из новых критиков даже усомнились в его существовании.

Сочинения Левкиппа — *Μεγάλη διαχώρα* и *π. νοῦ* "Большое миростроение" и "Об уме" — уже с IV в., по-видимому, вошли в собр. сочинений Демокрита, составленное его школой (ср. D. Vors. 373, 32, 33 и 401). Дильс, 35. Vers. d. Phililigen (1881) и A. Dyroff, *Demokritstudien* (1899), прекрасно доказали, что подлинным основателем атомизма является, однако, Левкипп, от которого Демокрит отличается в некоторых частных вопросах естествознания и о котором Аристотель говорит весьма определенно.

Но если Левкипп и был истинным отцом атомизма, то та абдерская школа, в которой хранилось это учение, была также и школой Демокрита — одного из самых плодовитых и блестящих

философских писателей древности, который способствовал распространению атомизма и систематическому развитию его идей во всех областях знания. Математик, астроном, зоолог, ботаник, филолог, моралист, он обладал энциклопедическими познаниями и оказал значительное влияние на философскую и научную мысль не только своего времени, но и последующих времен. Сам Аристотель относился к нему с уважением и нередко пользовался им в своих естественнонаучных трудах*.

По преданию, Демокрит, происходивший из богатой семьи в Абдерах, истратил целое состояние в путешествиях, предпринятых с научной целью. Он был в Афинах — столице греческого просвещения, но оставался там никому не известным (fr. 116) и оттуда вернулся на родину после пятилетнего отсутствия. Были ли у него другие учителя, кроме Левкиппа, — неизвестно, да и едва ли вероятно, но знакомство с учениями предшественников не подлежит сомнению. Мало того, в сочинениях Демокрита хотят видеть отголоски тех нравственных и гносеологических вопросов, которые занимали софистов, Сократа и его учеников; Протагор, знаменитый софист, был согражданином и слушателем Демокрита.

Ввиду этого возник вопрос, не следует ли отнести его к более поздней эпохе, как это делает Виндельбанд, который противопоставляет материализм Демокрита идеализму Платона? Хронологию Демокрита установить нелегко: по собственным словам (fr. 5), он был молод, когда Анаксагор был уже стар; но отсюда еще не следует, чтобы между ними было непременно 40 лет разницы, как того хочет Аполлодор, который приурочивает его рождение к 80-й олимпиаде (460 — 57); по Фрасиллу, он родился в 470 г. (Diog. L. IX, 41), а затем, по собственному свидетельству; он написал свой *Μύθος διαχρονικός* на 1150-й год по взятии Трои, т. е., как думает Дильс (Rh. Mus. XXXI, 30), в 420 г. Аристотель считает его предшественником Сократа, относит его к досократовскому периоду (de part. an. I, 1, 642 a 26; Met. XIII, 4, 1078 b

* Сочинения Демокрита были собраны Фрасиллом в 15 тетралогиях согласно списку их у Каллимаха.

19), и во всяком случае, если разница в годах и не была особенно велика, и если Демокрит проживший, по преданию, более ста лет, и пережил Сократа на несколько десятилетий, — он во, всяком случае по своей философии, всецело относится к той ступени развития, которая характеризуется как *досократовская*. В основном учении он не идет далее Левкиппа, а его гносеологические и нравственные размышления, поскольку они нам известны, не представляют следов систематической научной разработки или хотя бы той принципиальной постановки проблем, какую мы находим только после реформы Сократа. Материализм Демокрита не есть “антитезис” Платонова идеализма, а один из результатов развития досократовской физики — результат разработки понятия о веществе — стихийной основе: античный *гилозоизм* разложился на дуализм (Анаксагор) и чистый материализм.

Основы атомизма

Левкипп построил систему атомистического материализма чисто умозрительным путем, отправляясь от диалектики Парменида и Зенона. Демокрит показывает, что, несмотря на такое происхождение, материализм с первых шагов своих связан с естественнонаучным интересом. Обособляя материальный мир как предмет научного исследования, отказываясь от спиритуалистических предрассудков и попыток вводить сверхъестественные начала в объяснение физических явлений, натуралист может пользоваться материалистической доктриной в качестве рабочей гипотезы, хотя в качестве философского учения, претендующего на безусловное значение, она представляется таким же односторонним заблуждением, как учение пифагорейцев, которые не признавали иных начал, свойств и отношений вещей, кроме математических.

Во всяком случае, Левкиппу и Демокриту принадлежит первое классически ясное выражение чистого материализма, и притом в его атомистической форме.

“Левкипп из Элеи или Милета (о нем рассказывают и то и

другое) приобщился философии Парменида, но не последовал пути Парменида и Ксенофана относительно сущего, а избрал, по-видимому, как раз противоположный путь. Между тем как они обращали Вселенную в неподвижное, не возникшее и конечное единое и не позволяли искать небытия, Левкипп принимал существование бесконечно-многих, вечно движущихся элементов, или атомов, и самое множество их форм он признавал бесконечным, поскольку для них нет основания быть скорее одного рода, нежели другого, и поскольку он созерцал неустанное изменение и происхождение вещей (*он объяснял генезис множественностью разнообразных и вечно движущихся элементов*). И далее он признавал одинаковую наличность как сущего, так и несуществующего, и считал и то и другое в одинаковой мере причинами всего происходящего. Предполагая сущность атомов “плотной” и полной, он утверждал, что они суть “сущее” и носятся в пустоте, которую он называл “несуществующим”, но признавал столь же реальной, как и “сущее”. Подобно тому, и товарищ его, Демокрит из Абдер, полагал началами “полное и пустое”. Так говорит Феофраст о начале и происхождении атомистического учения (*Phys. op. fr. 8 Dox.*).

Нет ничего, кроме атомов и пустоты. Атомы же суть неделимые, непроницаемые частицы вещества, абсолютной плотности или твердости и, отличающиеся друг от друга лишь по своему объему и фигуре. Из сцепления этих атомов, движущихся от века в бесконечной пустоте, образуются все тела, все миры, рассеянные в ней. Все тела состоят из атомов; реальные, подлинные свойства вещей суть те, которые присущи атомам; все остальные чувственные свойства — цвет, вкус, запах, температура — существуют не в вещах, а только в нашем чувственном восприятии. Первые подлинны, объективны, вторые иллюзорны и субъективны; первые установлены природой, вторые человеком; свет, сладость, горечь только кажутся, истинно существуют лишь атомы и пустота (*Dem. 125*).

Подобно своему учителю и Демокрит признал умозрительный характер атомизма. В нашем опыте, в наших восприятиях мы нигде не находим атомов, потому что они, вследствие

незначительности своего объема, совершенно недоступны человеческим чувствам: мы их не ощущаем а лишь мыслим, предполагаем. Сам Демокрит признает два рода познания — чувственное и рациональное: первое — темное или неподлинное, второе — подлинное или истинное, обладающее способностью воспринимать или мыслить то, что неуловимо чувствам (fr. 11).

Атомистическая теория явилась результатом критики элейской философии. Элеаты обосновывали свое отрицание множества и движения вещей посредством отрицания пустоты (пустота есть небытие, которого нет вовсе). В противоположность им Левкипп выставил другое учение, которое, сохраняя основное положение элеатов о вечной неизменности сущего, согласовалось с чувственным опытом и не упраздняло множества и движения, видимого возникновения и разрушения вещей (Arist. de egn. te cog. I, 8, 324 b и сл.). Парменид и Зенон сами наводили на этот путь: стоит только признать существование пустоты, разделяющей вещи и обуславливающей возможность движения. “Левкипп и товарищ его Демокрит, — говорит Аристотель (Met. I, 4), — признают элементами Полное и Пустое, из которых первое они называют *сущим*, а второе небытием, т.е. полное и твердое — сущим, а пустое и разреженное — небытием (почему они утверждают и то, что небытие существует столько же, сколько бытие, и пустота столько же, сколько и тело), причем и то и другое суть материальные причины вещей”. Отсюда же они пришли и к понятию атома. Пустота отделяет частицы вещества друг от друга. Если бы не было пустоты, не было бы реального множества и движения. С другой стороны, если бы все было делимо до бесконечности, пустота была во всем — явный след диалектики Зенона. Отсюда вывод: так как бесконечная делимость уничтожила бы всякую величину, разрешив ее в ничто, то должны быть *неделимые* твердые тела — иначе не было бы ничего плотного. Если в чувственном опыте мы таких неделимых тел не находим, то это значит только, что в нем мы имеем дело лишь со сложными телами, с комплексами атомов. Наше собственное тело есть такой комплекс; элементы же невидимы, недопустимы нашим чувствам по незначительности своей величины.

Атомы суть частицы абсолютно плотные и непроницаемые (*corpora individua propter soliditatem*, Cic. de fin. I, 17); каждый из них обладает некоторыми из существенных признаков Сущего Парменида: подобно ему, они вечны, неизменны, нераздельны, непроницаемы, “наполнены”. Левкипп доказывает их неделимость прямо из элейского понятия о “Сущем”; каждое сущее есть вполне сущее; в таком сущем нет небытия, нет пустоты; а так как без пустоты деление невозможно (элейское положение), то и атомы не могут делиться. Основное понятие Парменида есть *полнота* бытия; атомы суть частицы полноты, поэтому они просты, однородны, неизменны и неделимы. Таково происхождение самой концепции атома.

Далее им приписывались лишь те признаки, без которых вообще немислимо тело, — плотность (непроницаемость), объем, фигура. Самое существенное различие атомов заключается в их фигурации, т. е. во внешнем очертании и величине, от которой (при одинаковой плотности) зависит легкость или тяжесть атомов. Фигуры их считались бесконечно разнообразными и число их неограниченным; нет никакого основания, почему атомы должны были бы иметь одинаковую форму: такая форма совершенно случайна. Из самого разнообразия форм атомисты и объясняли образование сложных соединений или сплетений атомов. Одни из них сцеплялись друг с другом своими зубцами, крючками и шероховатостями; другие, например, атомы огня, будучи круглы, гладки и удобоподвижны, легко проникают в пустые промежутки между сцепившимися атомами, в “поры” тел и своею массой и быстротой своего движения могут разрушать ранее образовавшиеся соединения.

Все вещи образуются из сочетания атомов все изменения сводятся к их соединению и разделению. А потому вещи различаются лишь по количеству своих атомов, по их *форме, порядку и положению*. Некоторые из свойств присущи им *действительно*, вытекая из основных свойств атомов: таковы величина, форма, вес, плотность, зависящие от сцепления и количества атомов. Другие чувственные качества существуют не в вещах, а лишь в

наших органах чувств, в наших ощущениях, которые вызываются внешними механическими воздействиями на наши органы.

Атомы *движутся* от века в окружающей их пустоте: по отношению к атому место, занимаемое им, совершенно случайно; поэтому атом, не удерживаемый в нем внешними причинами, не пребывает в нем и не имеет никакой причины в нем оставаться. Положительной причины движения Демокрит и Левкипп не указывали; каждое отдельное частное движение объясняется предшествующими причинами (толчками), но в целом движение не объясняется; атомы движутся от века сами собою (*απο ταυτοματου*), в силу необходимости или в силу случая. Аристотель прямо вменяет атомистам в упрек, что они не указывают, какое движение свойственно атомам, какое движение их представляется естественным, изначальным, в отличие от тех движений, которые обуславливаются толчками (*de coelo* III, 2, 300 b 8; *Met.* XII, 6, 1071 b).

Вопрос о характере движения атомов Левкиппа и Демокрита дал повод к продолжительному спору вследствие сбивчивости некоторых текстов и смешения первоначальной атомистики с позднейшей разработкой ее у Эпикура. Некоторые историки — Иберверг, Шwegлер, Ланге, Целлер (которому я следовал в “*Метаф. древней Греции*”) — признавали, что первоначальное движение атомов определяется их тяжестью: оно есть падение, в котором наиболее тяжелые атомы сталкиваются с легкими, откуда происходят боковые движения. Другие ученые, как Brieger (*Die Urbewegung d. Atome u. die Weltentstellung bei Leucipp und Democrit*, 1884), Liepmann (*Die Mechanik d. Leucipp-Democritischen Atome*, 1885), Виндельбанд (*Ист. др. философии*), признают, что первоначальное движение атомов есть беспорядочное хаотическое движение в различных направлениях, подобное движению тех пылинок, которые играют на солнечных лучах, проникающих сквозь узкое отверстие (*Ar. de an.* I, 2, 404 a 3).

Космология атомистов

Беспорядочное движение атомов в бесконечности пространства естественно приводит к совпадению, взаимной встрече и столкновению сперва отдельные из атомов, а затем и сложные комплексы их. Под влиянием взаимного столкновения образуются вращательные, вихревые движения, которые постепенно охватывают все большие и большие массы атомов. Результатом является образование отдельных сложных чрезвычайно обширных комплексов в беспредельном пространстве. Эти комплексы отделяются друг от друга в бесконечности, или, наоборот, сталкиваются, соединяются, образуя одну общую движущуюся систему. Так под влиянием чисто механических причин составляются бесчисленные миры в бесконечном времени и пространстве; исключительно механические причины вызывают их образование и их разрушение или разложение. Но так как и материя, и пространство, самое число миров не имеют предела, то в бесконечности могут быть миры, во всем подобные нашему, и число их опять-таки не может быть ограничено. Наш мир, а с ним вместе и каждый из нас, вечно и постоянно повторяется в бесчисленном количестве экземпляров.

В частности, образование нашей мировой системы объясняется сообразно тем же началам. Круговорот атомов, из которых она складывается, заставляет наиболее тяжелые из них собираться вместе, к центру, посредством механической сегрегации*; наиболее легкие, наоборот, оттесняются к периферии, причем одни из них рассеиваются во внешней пустоте, а другие сцепляются друг с другом и образуют плотную шаровидную оболочку Вселенной, которая внутри наполнена воздухом, а в центре своем имеет дискообразную землю. Небесные тела суть подобные земле массы атомов, которые вращаются вокруг земли, охваченные круговоротом небесным, и раскаляются от быстро-

* На самом деле, как указывает Гомперц, центробежная сила, наоборот, должна была бы отбрасывать наиболее тяжелые части к периферии; по-видимому, Демокрит имел в виду те воздушные шарики, которые крутят и поднимают вверх только пыль и легкие предметы.

ты движения. Самые бльшие из них — солнце и луна, на которой Демокрит различал горы, — по-видимому, были вначале самостоятельными телами, которые лишь впоследствии вступили в круговорот нашей Вселенной и воспламенились в нем.

Организмы возникли под влиянием тех же чисто механических причин, которые обуславливают строение неорганической природы, и самые психологические явления, точно так же, как физиологические процессы, объясняются механически или, точнее, материалистически. Никаких отличных от атомов движущих сил атомисты не признают. Есть только атомы более или менее подвижные. Явления жизни, произвольные с виду движения, отличающие живые существа, психические явления объясняются при помощи наиболее подвижных из всех атомов — *мелких и круглых атомов огня*, о которых мы уже говорили, которые всюду рассеяны и проникают всюду сквозь поры более грубых тел в тонкие промежутки между другими сцепившимися атомами. Душа есть вещество, состоящее из этих подвижных, огненных атомов, — положение, в котором сказывается связь с милетской физикой. Подобно Анаксимену, пифагорейцам, Гераклиту, атомисты соединяли душу с дыханием. В воздухе находится большое число мелких круглых атомов, которые Демокрит признает умом или душою, говорит Аристотель (*de resp.* 4, 471 b. sq.); при вдыхании в тело входит воздух, а вместе с ним и эти душевные атомы: это удерживает давление окружающей атмосферы и мешает выходу души, заключенной в животном теле. Поэтому во вдыхании и выдыхании заключается жизнь и смерть; когда давление атмосферы получает перевес и когда вследствие остановившегося дыхания оно не встречает сопротивления в том притоке извне, которые пополняет убыль душевной эссенции, то наступает смерть; эта последняя есть лишь исход из тела вышеупомянутых атомов под влиянием давления атмосферы (*ib.*). Человеческое тело состоит из соединения более грубых атомов и, благодаря своей пористости, легко пропускает через себя легкие, удобоподвижные атомы души, которые согревают, движут, одушевляют его.

Психология атомистов

Поскольку все чувственные качества предметов суть лишь функции величины, фигуры и расположения атомов, их составляющих, ставится проблема объяснения наших чувственных восприятий из посылок механической атомистики. Всякое действие одного тела на другое объясняется лишь посредством соприкосновения или толчка. Все наши чувства, посредством которых мы воспринимаем вещи, являются, с этой точки зрения, разновидностями *осязания*. Но если в осязании в тесном смысле мы приходим в непосредственное соприкосновение с предметом, то в других чувствах восприятия посредствуются атомными истечениями или токами, которые переходят из всех предметов и, попадая в наше тело через средство соответственных органов чувств, порождают в нас впечатления или восприятия. Так, Демокрит объясняет зрение (подобно Эмпедоклу) при помощи истечений, исходящих от видимых предметов и сохраняющих образ этих последних; он так и называет их образами, или “идолами” ($\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$): они проникают через глаза в наше тело*. Точно так же объясняется звук: атомное истечение, исходя из звучащего тела, приводит в колебание однородные с ним атомы воздуха и проникает в наше ухо как орган, наиболее приспособленный к восприятию звуков. Точно так же объясняются запах и вкусовые явления, например, острый, кислый вкус объясняется остротой очертаний атомов, режущих, колпощих вкусовые органы. Наше мышление по существу не отличается от чувственности; и хотя Демокрит резко противопоставляет “подлинное” рациональное познание “темному” или “незаконнорожденному” чувственному познанию, он видит и в том, и в другом лишь физические изменения или движения душевных атомов.

* $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\omega\nu$ — призрак, призрачный образ. Поскольку и из самого глаза нашего исходят истечения, образы видимых предметов изменяются ими. “Образы”, однако, проникают в глаз не непосредственно: они приводят в движение воздух, отделяющий нас от них, и сообщают ему свой оттиск.

Таким образом, материалистический принцип проводится и в психологии. Учение об атомных истечениях получило широкое развитие и приложение: весь мир полон образами, призрачными “идолами” вещей; живые существа, одушевленные “круглыми атомами”, могут иметь и живых идолов. Сновидения, ясновидение, телепатические явления получают естественное материалистическое объяснение при помощи этой гипотезы. Сновидения (точно так же как и явления призраков) объясняются при помощи “идолов”, наполняющих атмосферу. Каждый из них действует на нас, но в состоянии бдения мы воспринимаем лишь наиболее энергичные действия, наиболее сильные впечатления, получаемые через господство специальных органов чувств. Во время сна, когда закрываются поры этих органов, когда наше сознание не отвлекается более сильными, грубыми токами или образами, когда вследствие ослабления притока жизненных атомов слабеет психическое начало внутри нас, нами овладевают более слабые, незаметные в бодрственном состоянии образы самых отдаленных во времени и пространстве вещей. Таким образом объясняются вещие сны, явления призраков. Мало того, при помощи материальных токов Демокрит объяснял явления произхождения и наследственности в размножении организмов, высказывая нечто вроде “гипотезы пангенезиса”: по его мнению, семя заключает в себе истечение от всех частей родительского организма: *ξυνοουσιη αποπληξιη σμιχρη εξεσσυται γαρ ανθρωπος εξ ανθρωπου και αποσπαται πληρη τινη μεριζομενος* (32).

Не ограничиваясь земными организмами, атомисты допускают существование живых существ, превосходящих человека размерами, красотой и вместе тонкостью своего телесного строения и разумностью — таковы боги Демокрита, “живые идолы”, или образы, населяющие атмосферу.

Таким образом, сами явления богов получают естественное объяснение. Все в мире объясняется одними и теми же естественными материальными причинами, и те явления, которые считаются духовными или сверхъестественными, не составляют

исключения. “Никакая вещь не происходит без причины, но все — из основания и в силу необходимости”, — говорил еще Левкипп (fr. 2) в своем сочинении о духе или уме (π. νοῦ). Случай есть лишь неизвестная человеческому разуму причина (Act. I, 29, 7), и древние, в неведении истинных причин явлений, приписывали их либо судьбе, либо богам, — когда эти явления представлялись им особенно грозными и величественными (Sex. adv. math. IX, 24). На самом деле и начало всякой жизни и разумности (круглые атомы) есть начало естественное и материальное, и сами демоны, являющиеся людям во сне или видениях, суть естественные материальные образования, происходящие путем сцепления атомов и подлежащие разложению. Научное исследование открывает за мифологическими представлениями силы природы. Так, Зевс отождествляется с эфиром (fr. 30) — совокупностью огненных атомов, разлитой по всей природе, оживляющей все, дающей всему разум; по этой же причине божественны и разумны светила небесные. Сама мифология Гомера допускает, по-видимому, физическое истолкование (напр., fr. 25). Освобождение человека от ложных религиозных представлений и суеверных страхов, в особенности от страха смерти — одного из величайших зол человеческой жизни — вот великий дар философии. “Многие люди, не ведая о разложении смертной природы и в сознании козней человеческой жизни, мыкают век свой в тревогах и страхах, слагая лживые басни о том, что будет после смерти” (297). Материалистическое учение как врачевание суеверия — мотив, впоследствии усвоенный и развитый Эпикуром и его последователями.

Мораль Демокрита

Среди произведений Демокрита немаловажное место занимают нравоучительные трактаты, из которых сохранилось немало фрагментов вероятной подлинности. Судя по этим остаткам, в Демокрите всего менее следует видеть второго основателя этики или нравственной философии наряду с его вели-

ким современником Сократом. Мораль Демокрита выражается в отдельных сентенциях; он такой же “гномик”, как и все предшествовавшие ему греческие моралисты, как Гераклит, например, хотя его трезвые афоризмы не отличаются творческой оригинальностью и той непосредственной цельностью, которая отличала великого эфесского мыслителя и связывала в единое и нераздельное мирозерцание его философские и нравственные воззрения. У Демокрита нет попытки связать физику и мораль, выработать систему нравственной философии. Он просто высказывает свой нравственный идеал, результаты своего житейского опыта и своего размышления, на котором несомненно отразились и его литературные знания — его чтение (поэты, тот же Гераклит), а также и сама его философия, его любовь к научным занятиям, к “теории”, поскольку ею определялся его жизненный идеал.

Благо человека не в удовольствии, как часто учили впоследствии материалисты, а в *благодарности* (ευδωμῆ) или благом состоянии (εὐεστώ), невозмутимости (ἀταρβῆ) души. “Самое лучшее для человека провести жизнь, возможно более благодушествуя и как можно менее печалься; и он достигнет этого, если не будет искать наслаждения в том, что смертно” (189). Удовольствие и неудовольствие есть граница между полезным и вредным (4) — они суть нечто среднее между тем и другим, и человек должен отказываться от всякого удовольствия, которое ему не полезно (74): таковы плотские удовольствия, минутные и преходящие, оставляющие вечно неутолимые желания, а в случае излишеств — долгие продолжительные страдания (235). “Благодушие (или благонастроение) дается людям умеренностью в наслаждении и соразмерностью жизни. Недостаток и излишек охотно переходят один в другой и причиняют душе великие потрясения. А те души, которые движутся между великими противоположностями, не обладают ни благоустойчивостью, ни благонастроением. Поэтому надо направлять свою мысль на достижимое и пользоваться тем,

что имеешь, мало думая о тех, кому завидуют и удивляются, и не гоняясь за ними мысленно, а скорее взирать на судьбу несчастных, проникаясь перенесенными ими бедствиями, чтобы настоящее твое положение показалось тебе великим и завидным, и чтобы душе твоей не пришлось мучиться в желании больших благ... (191). Тот, кто хочет жить благодушно, не должен браться за многое ни в частной, ни в общественной деятельности, но что бы он ни делал, он не должен браться за то, что сверх его сил и природы; следует иметь такую осторожность, чтобы, даже если счастье повезет и превознесет по видимости, так даже и в таком случае не полагаться и не хвататься за то, что выше сил. Ибо добрый достаток вернее большого избытка” (3). Таким образом, Демокрит следует заветам общегреческой мудрости, которыми высказывается столько раз от старинных гномиков до Аристотеля: мера во всем, “ничего лишнего”; идеал меры и гармонии, “соразмерность” или гармония жизни (*βίον ὀυζμετριῶν*), чуждая избытка и недостатка — вот цель разумного стремления, которая достигается путем умеренности, самообладания, господства над страстями и прежде всего — разумностью, сознанием истинных целей человеческого существования. Животное, которое знает, в чем оно нуждается, и не стремится к тому, что ему не нужно, мудрее человека, который не знает, что ему нужно (198). В действительности то, в чем нуждается наше тело, легко и без труда достижимо, а все то, что требует труда и терзаний и отягощает жизнь, составляет предмет желаний не тела, а нашего безрассудства (223). Жадность безмерна и ненасытима, заставляет нас терять то, что мы имеем, и лобостяжание хуже самой гнетущей бедности, создавая все более и более сильные потребности, между тем как умеренность увеличивает как сумму приятного, так и само удовольствие, освобождая его от мучительной жажды и стремления к тому, чем мы не обладаем. Настоящее мужество не только в том, чтобы быть сильнее врагов, но и в том, чтобы быть сильнее удовольствия: есть люди, которые господствуют над городами и рабствуют женщинам. Надо учиться находить наслаждения в себе

самом, ибо тот, кто стремится к душевным благам, избирает божественную часть (37), и человеку соответственнее более думать о душе, нежели о теле, потому что душа исправляет недостатки тела (187). Отсюда — превосходство философии, или “мудрости”, которая врачует страсти душевные. Отсюда то великое значение, которое Демокрит придает правильному воспитанию: оно пересоздает человека, дает ему как бы вторую природу (φύσιολογία) (33). Как мы увидим, проблема воспитания усиленно занимала греческое общество в век Демокрита, и потребность в высшем образовании выдвинула целый класс преподавателей-софистов: домашнее воспитание стало недостаточным, оно не полно без просвещения и образования, без той “философии”, которая развивает человеческую разумность — высшую способность и силу человека: это сама Афина, которая дает человеку троякий дар — хорошо мыслить, хорошо говорить и делать, что следует (2). Воспитание есть украшение счастливых и прибежище несчастных (180): кто умеет плавать, тот не утонет на глубине.

В целом это учение имеет много общего с философией Эпикура, который вместе с материалистическим атомизмом усвоил и многие нравственные положения Демокрита, но разница века обуславливает и глубокую разницу мирозерцания, объясняющую отрицательное отношение Эпикура к своим предшественникам. Учение Эпикура есть прежде всего нравственная система; материалистическая физика имеет для него исключительно практический интерес, поскольку она освобождает человека от религиозных предрассудков и суеверий. Для Демокрита, несмотря на энциклопедический характер его литературной деятельности и практические цели воспитания и общего образования, которые преследует и он, и его школа, теоретический интерес стоит на первом плане: одно научное открытие, одно причинное объяснение дороже для него приобретения персидского царства (118). Моральные афоризмы его, в которых рассеяно немало благородных общенравственных мыслей, напри-

мер, о деятельной справедливости, человеколюбии, бескорыстии, честности, верности в дружбе, благодарности, о том, что лучше терпеть от неправды, чем делать неправду, — не составляют системы, хотя мы и можем пытаться их систематизировать. Этого мало; хотя Демокрит и советует не обременять себя множеством дел и забот ни в частной, ни в общественной деятельности, он живет в эпоху развития, расцвета политической жизни: он не знает ничего выше интересов государства, и в правильно управляемом государстве он видит величайший *оплот* (ορϑωσις)*; все заключается в нем: когда оно цело, все цело, и когда оно гибнет, гибнет все (252). Нет обязанностей выше обязанностей гражданина, и законы должны охраняться с беспощадной строгостью. Поэтому не искусства выше политики, и Демокрит, подобно софистам, Сократу и его ученикам, советует “изучать политическое искусство как наивысшее и принимать на себя подвиги, от которых рождается великое и славное” (157). Такого же мнения держалась и школа Демокрита, и еще один из последователей ее Наусифан, которого слушал Эпикур, признавал, что мудрость, чуждающаяся государственных знаний, недостойна этого названия; Эпикур, наоборот, проповедовал полное отрешение от политики: в его время политическая деятельность утратила смысл и высшее идеальное значение.

Оценка атомизма

Материализм имел большое значение и в науке, и в философии. На примере Демокрита мы видим, каким образом с ним от начала связывается естественно-исторический интерес. Нельзя сказать, чтобы он всегда более других метафизических учений соответствовал потребностям естествознания: бывали, наоборот, времена, когда среди естествоиспытателей господствовали дру-

* Слово ορϑωσις не было передано автором по-русски, хотя с этой целью им был оставлен в рукописи пробел, который нам и пришлось заполнить помещенным в тексте выражением (см. пер. Diels'a. *Прим. изд.*).

гие идеалистические натурфилософские течения, и в наши дни под влиянием новейших открытий в области физики и химии среди самих естествоиспытателей наблюдается могущественная реакция против господствовавшего столь долго механического мирообъяснения в связи с потребностью выработать новую концепцию материи, объяснить *массу* как явление энергии. Но было бы несправедливо забывать те величайшие открытия, которые обогатили науку, и в которых механическое мирообъяснение сыграло роль “рабочей гипотезы”. Атомизм занимает важнейшее место в истории механического миропонимания — можно сказать, что это одна из самых плодотворных идей, завещанных древностью новой европейской мысли*, которая, начиная с эпохи Возрождения, оказывала сильнейшее влияние на умы. Уже Галилей, по-видимому, проникается идеями Демокрита, Бэкон противопоставляет его Аристотелю и склоняется к его гипотезе, которую разделяет и Гоббс. Влияние Демокрита испытывает Декарт, а его современник Гассенди (род. 1592 г.) был решительным последователем атомизма; вскоре после него Дальтон ввел атомистическую гипотезу в химию, где она господствует доселе и где с нею связываются величайшие открытия. Со времен Ньютона она получает важное значение и в физике. Правда, самое понятие атома при этом значительно изменяется и усложняется. Уже у Ньютона, например, атомы наделяются *силами* притяжения и отталкивания, которые нельзя вывести из фигуры, плотности, объема и неделимости, исключительно признаваемых древними атомистами. Сила в этом смысле есть нечто отличное от вещества, понимается, как внутренняя способность к действию. Поэтому у Лейбница, например, атомистика преобразуется в спиритуалистическое учение о живых монадах, неделимых центрах сил. С другой стороны, научный атомизм в химии, например, следует отличать от метафизического атомизма: поня-

* Cournot, *Traite de l'enchainement des idees fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 1861, I, 245.

тие конечной элементарной частицы вещества еще несколько не предрешает вопроса о том, что такое само вещество; конечный элемент или атом, составляющий предельное понятие химии, не есть еще не только метафизическая реальность, но даже не есть неразложимый физический элемент: он может рассматриваться как продукт целой системы сил, например, системы электрических “ионов”, как мы видим в новейших теориях материи.

Но как бы то ни было, философский, материалистический атомизм породил и научную атомистику, хотя последняя и не связана необходимо с материалистическим учением, — напротив того, освобождается от него в своем развитии.

Изучение античного атомизма показывает нам умозрительное происхождение этой гипотезы, которая была создана Левкиппом, чтобы согласовать отнологию Парменида со старой ионийской физикой. История античного атомизма показывает нам и умозрительное происхождение вообще, который нашел свое первое, чистое выражение в этом учении. Уже в этом первоначальном выражении, столь прозрачном и последовательном, высказались и некоторые основные недостатки и противоречия материализма, которые были отмечены уже античной мыслью.

1. Атомизм вырос на почве общегреческого дуализма. “Полное” и “пустое” Демокрита есть то же “бытие” и “небытие” Парменида и так же, как два последних понятия, не могут быть сведены друг к другу. Атомы не могут быть объяснены из пустоты, как пустота из атомов, ибо она есть только то, в чем нет вещества, и единственное свойство ее в том, что она может вмещать вещество. Замечательно, что этому “небытию” элеатов Демокрит и Левкипп должны приписывать одинаковую реальность с их “бытием”, т.е. материей, с атомами. Отсюда объясняются реакционные попытки восстановить в физике и философии материалистический монизм, т.е. учение о единстве материального мира — попытки Архелая, Диогена Аполлонийского, с системами которых мы познакомимся ниже. У этих философов нет атомов,

а существует от века единая, материальная стихия — воздух, которая соответствует у них и пустоте и полноте; из нее путем сгущения и разрежения образовалось все.

Другие противоречия материализма гораздо существеннее и плодотворнее для дальнейшего развития философии.

2. Атомизм в конце концов все сводит к случаю — ему принадлежит главная роль, и понять, как много материализм объясняет случайностью, значит понять коренной недостаток, пробел этой философии. Случайна схема атомов: почему атомы огня круглы, другие атомы шероховаты? Случайно и само движение атомов, ибо оно не может быть объяснено основными вещественными свойствами их — протяженностью, плотностью, непроницаемостью. Проблема движения проходит через всю греческую философию: все мыслители старались решить эту задачу. Атомисты, не объяснив движения, приписали его случаю.

3. Необъясним и чувственный мир. Атомы бескачественны и нечувственны; как же мыслим переход от них к чувственному? Между атомами и явлениями такая же бездна, как и у Парменида между “истинным бытием” и “ложным”. Непроницаемостью и протяженностью мы не можем объяснить ни остальных конкретных чувственных сил природы (напр., света, звука), ни возникновения ощущений. Ланге в своей “Истории материализма” верно замечает, что из основных свойств атомов при развитии знания мы можем объяснить все законы света, звука, тепла, всю механику мозгового движения: но сам факт света, тепла, как ощущение — необъясним. Движение атомов само по себе — ни тепло, ни светло, и самый простой факт зрения предполагает новые начала, которые необъяснимы данными свойствами атомов, равно как и все чувственные свойства, из которых соткан мир.

4. Атом мыслится бескачественным. Но даже и те немногие чисто материальные свойства, которые оставлены за ним, суть свойства чувственные, например, непроницаемость, ибо

она предполагает чувство (осязание). Поэтому Аристотель совершенно справедливо упрекает Демокрита в том, что он произвольно сводит все ощущения к осязанию, все чувственные свойства — к осязательным. Если же отнять у атома это свойство, то уничтожится всякое различие между первичными и вторичными свойствами, а атом обратится в ничто.

Итак, необходимы новые начала. Материализм не может объяснить ни движения, ни строения мира, ни сознания. Это противоречия в высшей степени серьезные, и они с особенной ясностью выразились в древнем материализме, принципы которого выведены со строгой последовательностью.

Глава IX

Анаксагор и последние натурфилософы V века

Анаксагор из Кладзомен близ Смирны (от 500 г. до 428), современник Эмпедокла и Левкиппа, впервые насадил философию в Афинах (40 лет от роду). Он имел весьма значительное влияние на аттическое просвещение, принадлежа к кружку Перикла, который был его учеником, точно так же как и Еврипид. Из "Апологии" Платона (26 D) мы узнаем, что в начале IV в. его учение было известно всякому образованному афинянину и что книги его можно было купить в книжной лавке всего за одну драхму. Он был не только философом, но и ученым — астрономом, геометром, истолкователем Гомера. Первый философ, учивший в Афинах, он первый подвергся преследованиям за свою философию: он был обвинен в атеизме, заключен в тюрьму и вынужден оставить Афины. Он переселился в Лампсак, где написал свое философское сочинение; по-видимому, там он основал особую школу (Eus. praep. evang. X, 14, 13); во всяком случае, он имел выдающихся последователей, как Архелая, Метродора из Хиоса, и Платон упоминает о последователях Анаксагора (οι Ἀναξαγορευοί, Kratyl. 409 A). Он умер в 428 г. и жители Лампсака поставили ему памятник — жертвенник, посвященный Уму и Истине.

Замечательно, что Афины, будучи центром умственной жизни Греции и допуская самую широкую свободу слова (Plat. Gorg. 461 E... Ἀθηναίε ἀφιχόμενος, οὐ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λεγεῖν...), вместе с тем более других греческих государств преследовали философию — может быть, именно вследствие ее большого влияния. Правда, в судьбе Анаксагора большую роль сыграла его дружба с Периклом, и процесс философа был вызван такими же происками врагов Перикла, как и преследования против Фидия и Аспазии. Еще в тридцатых годах, по предложению одного из ревнителей древнего благочестия

(Диопейфа), были официально запрещены занятия метеорологией, затем состоялось изгнание Анаксагора. Но преемник его Архелай беспрепятственно перенес свою деятельность в Афины. В 424 г. в своих "Облаках" Аристофан выступает против метеорологии и философии и в лице Сократа указывает на великую общественную опасность этой новой силы. Затем Протагор был изгнан из Афин, и "безбожник" Диагор осужден на смерть (415). Наконец, в 399 г. состоялся знаменитый процесс и казнь Сократа. Аттическая комедия и диалоги Платона достаточно показывают, как сильно было отрицательное отношение к философии в известных кругах общества и вместе — как могущественно было увлечение ею. Связь между нею, между просвещением и разложением прежнего нравственно-религиозного мирозерцания была несомненной; но эта связь не всеми одинаково понималась и оценивалась.

Анаксагор — прежде всего физик и астроном, и его "безбожие" заключалось в его метеорологии — естественном объяснении небесных явлений. Его философия, подобно учению Эмпедокла и Левкиппа, есть попытка разрешить проблему, поставленную элеатами древнеионийской физике, — объяснить генезис и движение путем признания множественность элементов; вместе с тем он стремится понять и единство мироздания, его цельность.

Учение о материи

Происхождение и уничтожение материи сводятся к сложению и разложению множества неизменных, бесконечно делимых элементов. Вещи смешиваются, составляются из частей, уже существующих, и разлагаются на составные части. Совокупность сущего, совокупность вещей не может ни увеличиваться, ни уменьшаться, она не может быть ни больше ни меньше себя самой, ибо вещей не может быть больше совокупности, но совокупность всегда равна (fr. 5). Если Парменид учил не доверять

свидетельству чувств, то Анаксагор в своем стремлении объяснить явления по необходимости обращается к их свидетельству и, как того требовал Мелисс, переносит понятие вечности и неизменности на самые чувственные качества вещей, превращая их в материальные элементы. Развитие или качественное изменение, происхождение чего-либо такого, чего не было, или уничтожение (переход от небытия к бытию и обратно) представляется ему столь же немыслимым, как и Эмпедоклу, который, по-видимому, ранее него написал свою поэму, хотя и был моложе его (Arist. Met. I, 3, 984 a 12). Как мог бы волос вырасти из того, что не есть волос, или мясо из того, что не есть мясо (10)? Никаких новых “вещей” или веществ возникать не может, и никакие действительно существующие вещества не могут уничтожаться: то, что есть, не может перестать быть (3). “Греки неправильно говорят о происхождении и уничтожении, ибо никакая вещь не происходит и не уничтожается, но смешивается и отделяется из существующих вещей. И таким образом правильно было бы называть происхождение смешением (соединением), а уничтожение — разделением” (fr. 17). Видимые качественные изменения сводятся, следовательно, к *перерасположению* неизменных элементов.

Каковы же эти изначальные элементы Анаксагора? Стихии его предшественников, стихии Эмпедокла являются ему не простыми, а сложными телами, на что указывает разнообразие тех “вещей”, которые из них происходят. Очевидно, каждая из таких стихий заключает в себе множество разнообразных, качественно-определенных элементов, из которых впоследствии слагаются отдельные существа или вещи. Каждая из таких стихий есть таким образом не элемент, а сложная *смесь* бесконечного множества разнородных элементов. Первоначальным состоянием вещества Анаксагору и является поэтому *смесь* (μίγμα), в которой все “вещи” находились в полном и совершенном смешении: в ней “все вещи были вместе, бесконечные и по множеству и по малости, ибо и малое было бесконечно. И когда все вещи были вместе, ничто не могло быть различимо вследствие (бесконечно) малой

величины. Ибо надо всем преобладал воздух и эфир, будучи беспредельны и тот и другой, так как изо всех вещей они суть наибольшие и по множеству, и по величине” (fr. 1).

Таким образом мы имеем несколько видоизмененное представление о “беспредельном” Анаксимандра, которое также заключало в себе стихийные противоположности, соответствующие “воздуху” и “эфиру”, и из которого также выделяются все вещи. При этом, однако, воздух и эфир тоже выделяются из окружающей их бесконечности (2). Эта последняя характеризуется как *смесь бесконечно-малых*, смесь всего или просто “все вместе” — конкретный образ для отвлеченного понятия о совокупности, единстве сущего. При помощи этого представления Анаксагор стремится примирить единство материи с множественностью элементов.

Видимое разнообразие и множество вещей обуславливается простым выделением из смеси и последующим соединением однородных частиц между собою в мирообразовательном процессе, вызванном *движением*. Но разделение или выделение частиц всегда только относительно и никогда не может быть полным вследствие бесконечно-малой величины изначально смешанных частей, которые в свою очередь делимы до бесконечности. В бесконечном нет ничего абсолютно-малого, что не было бы делимо на мельчайшие части, так же как нет ничего абсолютно великого, и каждая вещь, взятая сама по себе, и велика и мала (3). “И так как части великого и малого равны по количеству (и те и другие бесконечно-много), то, следовательно, во всем есть часть всего, и ничто не может существовать отдельно, но все причастно части всего. Так как не может существовать нечто абсолютно-малое, то оно не может выделиться и стать само по себе, но как вначале, так и теперь все должно быть вместе; и во всех выделившихся вещах содержатся многие (вещества), и притом в равном (т.е. бесконечном) количестве как в больших, так и в малых” (6). “То, что заключается в едином мироздании, не может быть расторгнуто на отдельные друг от друга части или

отрублено топором — ни теплое от холодного, ни холодное от теплого” (8).

При помощи этой теории Анаксагор пытается примирить единство и неизменность сущего с множеством вещей, выделяющихся из беспредельного: единство не нарушается, все всегда остается во всем, и притом в бесконечном количестве, и никаким топором этого единства разрубить нельзя. Этим же объясняется и проблема генезиса и изменения происхождения: “видя, что любая вещь возникает из любой вещи” (облака из воздуха, вода из облаков, земля из воды, камни из земли, а из камней высекается огонь), Анаксагор пришел к заключению, что каждая частица вещества есть такая же “смесь”, как и целое, представляет смесь “подобно целому” (Arist. Phys. III, 4, 203 a 19, и Комментарий Симплиция к этому месту, 460, 4). Вот почему “волос может вырасти” из нашей кожи или различные растения вырастать из земли, и почему одна и та же пища, например, хлеб, может питать все различные части нашего тела и претворяться в эти различные части — мясо, мышцы, жилы, волосы, ногти и проч. “Анаксагор пришел к этой мысли, считая, что ничто не происходит из небытия и что все питается *подобным*” — посредством ассимиляций подобных частей: “во всем есть часть всего” (11) — как в семени, в котором заключаются все части организма. Все вещи содержатся в целом, и в каждой содержится все. И тем не менее эти “вещи” различны, хотя и не различимы в первоначальной смеси, вследствие бесконечного множества и бесконечно-малой величины. Процесс движения, охватывающий смесь, производит в ней известную дифференциацию и сегрегацию подобных друг другу частей — холодных и теплых, более тонких и более плотных влажных и сухих, которые собираются, как бы сортируясь и отсеиваясь вместе. Вещи, состоящие из “подобных частей” (ομοιομερη), получают название по преобладанию в них того или другого вещества, и тем не менее каждая из этих невидимых частиц, подобно целой смеси, содержит в себе все — не только бесконечность всех вещей, но “бесконечность в бесконечной степени” (Simpl. ad Phys. 460, 4).

Нельзя сказать, чтобы эта субтильная и остроумная гипотеза отличалась большой ясностью: если во всем есть части всего, и притом в равном бесконечно-бесконечном количестве (fg. 3 и б), то не совсем понятно, каким образом возможно хотя бы относительное выделение качественно определенных элементов, *преобладание* частиц того или другого вещества, чем во всяком случае по видимости нарушается количественное равенство. Анаксагор называл свои частицы “семенами” вещей, Аристотель называл их “гомойомериями”, или “подобночастными” — термин, принадлежащий, быть может, и самому Анаксагору, вопреки мнению большинства критиков*. Действительно, все, хотя бы различные, мельчайшие части вещества являются “подобночастными” с точки зрения Анаксагора.

Учение об Уме или духовном начале

Подобно Эмпедоклу, Анаксагор отделил движущую силу от материи. Эта сила не присуща элементам внутренне, но состоит вне их. Анаксагор определяет ее, как мировой Дух или Ум (Νοῦς). Раз из материальных свойств и причин необъяснимо движение, за начало движения нужно признать нематериальную причину. Аристотель говорит, что первые физики признавали еще одни материальные начала: то, из чего все возникает, во что все разрешается, было для них началом всего сущего. “Но самое существо дела указало философам путь и побудило их к дальнейшим исследованиям; ибо если даже всякий генезис и уничтожение происходит из чего-либо, из одного или многих (вещественных начал), то спрашивается: почему это так, и какова причина этого процесса. Субстрат изменения (то, что изменяется) не может быть сам причиной своего изменения... Дерево не делает само себя кроватью, медь не делается сама по себе статуей, но нечто другое есть причина этого изменения. Изыскание же этой

* Шлейермахера, Целлера, Бернета и других; новейшее исключение составляет Гомперц (I, 446), хотя его основания не особенно убедительны.

причины есть исследование другого (нематериального) начала” (Met. I, 3). Элеаты не разрешали проблемы генезиса, они разрушали ее, отрицая действительность движения, как ложного и кажущегося; а чтобы объяснить его хотя бы в области явления, они все же должны были признать два начала — косное и деятельное. Далее, при изложении учения атомистов, мы видели, что само движение необъяснимо из одних “чисто материальных” свойств тела и что атомисты, признавая его случайным, отказываются от объяснения. Анаксагор изгоняет этот принцип случайности: то, что другие философы называли случайностью, является ему лишь неизвестной причиной (Aet. I, 29, 7). Мы естественно связываем представление о движении с представлением о материи, но на деле это еще не дает нам права видеть в материи причину движения. Каждое движущееся тело передает другим телам, с которыми оно сталкивается, часть своего движения, и таким образом всякое наблюдаемое нами движение не есть начальное, а передаточное, — нигде в вещах мы не наблюдаем начала движения, ибо каждое из них обусловлено предшествующим движением. Анаксагор ищет общей и первой причины движения, т.е. такой, которая, не будучи обусловлена предшествующим движением или внешним толчком, обуславливала бы начало всего движения, его сохранение, его возрастание — движение как таковое. Такое начало, не будучи чем-либо движимым, подверженным внешнему воздействию или толчку, есть начало *невещественное* или, другими словами, — духовное начало.

В природе некоторые тела движутся в силу внешней необходимости, внешнего толчка; другие, по-видимому, сами имеют способность начинать движения: это — живые существа, совершающие произвольные, целесообразные движения. Мы находим в себе самих истинное начало и причину своих действий или движений, и это начало заключается не в нашем теле, а в нашем уме, нашей мысли или сознании, которым определяются эти действия. Вот единственный для нас случай наблюдать действительное начало движения. Затем следует второе важнейшее соображение: если само движение не случайно, то не случай-

но и мироздание, являющееся его результатом. Не случайно его единство, его закономерность. Движение, наблюдаемое нами во Вселенной, не есть хаотическое и беспорядочное; астрономия показывает его математическую правильность, и в связи с закономерным движением неба стоит вся жизнь природы, происхождение и развитие всех существ. Процесс генезиса Вселенной, поступательное движение от хаотической смеси к космосу, к живому мирозданию есть разумный процесс, и движение, которое приводит к дифференциации элементов и затем соединяет их в одно стройное сложное целое, есть *разумное* движение.

Эти соображения, последнее в особенности, заставили Анаксагора признать дух или Ум (Νοῦς) началом движения. Он все движет, устрояет и оживляет, проникая всюду. Определения его крайне просты и прямо противоположны определениям вещества. В противоположность косному веществу Дух бесконечен ($\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$), деятелен всецело и не бывает пассивным предметом действия ($\alpha\lambda\alpha\theta\eta\zeta$); Аристотель приписывает ему неподвижность (*Phys.* VIII, 5, 256 b 25), во всяком случае, он не может быть чьим-либо движимым извне, поскольку он безусловно отрешен от вещества и “ни с чем не смешивается” ($\alpha\mu\iota\gamma\zeta$, $\mu\epsilon\sigma\chi\tau\omicron\iota$ $\sigma\upsilon\beta\epsilon\upsilon\iota$). Бесконечность, простота, чистота, разумность и мощь составляют особенности его природы: он проникает всюду, ведает все, зиждет все — он “автократор”, самодержец.

“Все прочие вещи имеют в себе часть всего, Ум же беспределен, самовластен и не смешан ни с какою вещью, но пребывает один сам по себе. Ибо если бы он не был сам по себе и примешивался к чему-либо другому, он был бы причастен всем вещам, — раз он был бы примешан хоть чему-нибудь: ибо во всем есть часть всего, как сказано было ранее. И в таком случае примесь мешала бы ему господствовать над каждой вещью таким образом, как он это может, будучи один сам по себе. Ибо он есть легчайшее из всех вещей и чистейшее и обладает всяческим ведением обо всем и величайшей мощью. И все, что только имеет душу, большое и малое, — всем этим владычествует Ум. И всем круговращением Вселенной он владычествовал, так что он поло-

жил начало этому круговороту. Круговорот сперва начался с малого, теперь он охватывает большее и охватит еще большее (еще большую массу вещества). И все смешанное и все, что различается и отделяется (из первоначальной смеси), — все познал Ум. И все, что только будет и что было прежде, тогда как теперь его нет, и все, что ни есть, — все устроил Ум, точно так же, как он устроил и самое круговращение, которое совершают ныне звезды, солнце, луна и выделяющиеся (массы) воздуха и эфира. Это вращение и было причиной их выделения. И отделяется от тонкого плотное, от холодного теплое, от темного светлое, от влажного сухое. И есть множество частей множества (веществ). Но ничто не отделяется и не отделяется от другого вполне, кроме Ума. Всякий же Ум одинаков — все равно, больший или меньший (все умы — однородны). Кроме него нет ничего, что было бы одинаково (вполне подобно) другому, но то, чего всего более находится в данной вещи, то, что в ней всего более ясно различимо, — то и составляет сущность данной единичной вещи” (напр., золото, кость и пр.) (fr. 12).

Итак, Ум Анаксагора есть прежде всего космологическая и астрономическая гипотеза, без которой философ не мог объяснить себе движение небес в его закономерной правильности. Это движение или “круговорот” (*περιχωρησις* в отличие от “вихря” Левкиппа) рассматривается им и как причина дифференциации вещества. Древние нередко признавали небесные тела живыми и божественными, объясняя себе их движение. Анаксагор видит в них чисто материальные массы или раскаленные камни, подобные метеориту, упавшему в Эгос Потамосе (в 469 г.), и отличает от них Разумное начало. Но Ум признается им только для того, чтобы объяснить начало движения в качестве механического агента: он играет роль локомотива Вселенной. В “Федоне” Платона Сократ рассказывает, как он разочаровался в Анаксагоре (97 B sq.). Узнав, что Анаксагор признает началом Разум, он думал найти у него телеологическое объяснение мира, т. е. объяснение его из целей этого Разума; на деле оказалось, что Анаксагор “не делает из Ума никакого употребления”, а все объясняет из чисто материальных причин, — все равно, как

если бы кто сказал, что Сократ движется потому, что у него есть разум, и стал бы объяснять все его поступки не из разумных целей, а из физического строения его тела.

Само *происхождение мира* Анаксагор представлял себе следующим образом.

Первоначально все вещи находились в безразличной “смеси”. Но Ум породил в ней тот круговорот, который мы продолжаем наблюдать в видимом вращении неба. Это движение, так же как у Эмпедокла, распространяется постепенно на соседние части вещества, захватывая их все более и более, и своей быстротой вызывает разделение и механическую сортировку движущихся частиц: тонкие, светлые, теплые соединились и отгеснились к окружности, образуя эфир, а влажные, холодные, темные и плотные собрались к центру и образовали воздух, из которого затем последовательно выделилась вода, из воды земля, а из земли застыли камни. Процесс выделения воздуха и эфира из бесконечности, окружающей мир, продолжается точно так же, как и разрастающееся движение, вызываемое везде присутствующим вечным Умом (fr. 2 и 14). Отдельные каменные глыбы оторвались от земли силою совершающегося вокруг нее круговорота; унесенные, отброшенные в эфир, они сами пришли во вращение и раскалились его быстротой. Они сделались небесными телами, испускающими свет и теплоту. Солнце и луна, находящиеся ниже их, суть такие же камни — большие метеориты. Так, солнце “во много раз больше Пелопоннеса”, а луна подобна земле. Все светила, хотя и имеют собственный свет и теплоту, но лишь в слабой степени, а потому заимствуют их от солнца. Анаксагор правильно понял и солнечные затмения, объясняя их тем, что луна, будучи ближе к земле, иногда становится между нею и солнцем. Лунные затмения объясняются частью земной тенью, частью присутствием особых невидимых нам темных тел между луной и землей. Земля есть плоский цилиндр, который поддерживается на воздухе, находящемся под нею; она закрывает ему выход вверх, между тем как быстрота небесного круговорота мешает ему рассеяться в стороны, — воззрение, которое приближает Анаксагора к старой милетской школе (в противоположность италий-

скому учению о круглой форме земли). Вокруг земли движутся небесные тела. Сначала они описывали круги в горизонтальном направлении над землею (ср. Анаксимена), но затем произошло наклонение оси вращения, вследствие чего они заходят под землю. Эта космография во многих деталях напоминает учение Анаксимандра и Анаксимена — плоская форма земли, носящейся в воздухе, признание темных тел между землей и луной, объяснение солнцестояний и годичного обращения солнца при помощи сопротивления воздуха, одинаковое объяснение грома, молний, ветров и землетрясений — все это служит доказательством несомненной связи с ранней милетской школой. Вместе с нею Анаксагор признает и множество миров, образуемых беспредельности вездесущим “умным началом”, причем он, по видимому, считает эти миры обитаемыми и подобными нашему (4). — воззрение, усвоенное также и Левкиппом.

Существует и связь в учении о происхождении органических существ. Земля, выделившись из воды, постепенно высыхала и отвердевала. Из первоначального ила, оплодотворенного семенами, занесенными из воздушной массы вместе с дождевой водой, выросли растения, и подобным же образом возникли и животные (сначала в воде, как у Анаксимандра; см. Hipp. Refut. I, 8, 12; Dox 563).

“Во всем есть часть всего кроме Ума, но есть вещи, в которых присутствует и Ум” (11). Это — одушевленные существа, к которым Анаксагор причисляет и растения [Arist]. de plant. I, 1, 815 a 15): “все, что имеет душу”, от мала до велика приводится в движение умом (fr. 12; D. 331, 8). Но замечательно, что и здесь умственное превосходство одних животных над другими объясняется не из особенностей “Ума” их: как мы видели, он во всем “одинаков” — в великом и в малом, в высших и низших животных; различия в разумности (φρονησις) объясняются не различием “умного начала” (Νους), а различиями физического строения, совершенством органов чувств — так, человек есть мудрейшее из животных не потому, чтобы в нем был другой не “одинаковый” нус или Ум, а потому, что он обладает совершеннейшим из органов — человеческой рукою.

Хотя Феофраст и говорит, что Анаксагор “приобщился философии Анаксимена” (Дох. 478), но по хронологическим основаниям его никоим образом нельзя считать учеником этого последнего представителя милетской школы. И тем не менее его собственное учение представляет развитие основной идеи Анаксимандра — развитие, на котором отражается вековая работа философской и научной мысли. Новое начало, которое вносится нашим философом, — Ум или Дух — знаменует собою переход к другому периоду умозрения, когда мысль перенеслась от физики к идеальным началам. Но Ум Анаксагора, как это особенно ясно видно из приведенной полемики “Федона”, есть все еще физическое начало: оно несомненно *невещественно* и определяется по противоположности веществу; но Анаксагор не находил еще и терминов, чтобы выразить эту мысль, и называет свой Ум “легчайшим и чистейшим из всех вещей” (12), что не должно, однако, вводить нас в заблуждение. Но путь к философии Духа, или “умного начала”, лежал не в физике.

Диоген Аполлонийский

Космологическое умозрение или натурфилософия VI и V веков не пришла, да и не могла прийти к одному общему согласному результату. Ее “начала” оставались в конце концов противоречивыми и бездоказательными гипотезами, что и повело к ее падению и разложению, после ряда попыток согласования и примирения. Так, пифагореец Гиппас, о котором мы уже говорили, стремится сочетать учение Гераклита с пифагорейским учением, а впоследствии даже были, по-видимому, попытки соединения пифагорейства с атомистикой (Экфанг Сиракузский, который, впрочем, относится, вероятно, к IV в.). Если младшие физики, как Эмпедокл, Анаксагор, атомисты, стремятся примирить элейское учение о “неизменном сущем” с “множеством и движением”, то во второй половине V века мы находим попытки примирения новых учений со старинным ионийским монизмом. Так, некий Гиппон которого осмеивают комики, и о котором пренебрежительно отзывается Аристотель (Met. I, 3, 984 а 3), возвращается к Фалесу,

признавая началом всего воду, или “влажное” начало, питающее собою все; оно образует из себя другие стихии — “холодное” и “теплое” (огонь), или страдательное и деятельное начало. Другие, как Диоген Аполлонийский и Архелай, ученик Анаксагора, пытаются еще ближе этого последнего подойти к учению Анаксимена: если в первобытной “смеси” Анаксагора преобладает воздух и эфир (fr. 1) и если самый Разум, или Дух, определяется у него как “легчайшее и чистейшее из всех вещей” (12), то ведь, с другой стороны, и Анаксимен определял свой “воздух” как вещество, “близкое к бесплотному” (fr. 2), управляющее Вселенной и одушевляющее ее, как душа — наше тело.

“По моему мнению, — говорит Диоген в своем сочинении о природе (fr. 2), — все существующие вещи суть изменения одного и того же (стихийного начала) и суть одно и то же; и это совершенно ясно. Ибо если бы то, что входит в состав мироздания, земля, воздух, вода и огонь и все прочее, что является сущим в этом мироздании, если бы что-либо из этого было другим отличным от другого, т.е. другим по собственной своей природе, и не было бы тождественным при своих многообразных превращениях или изменениях, то не могло бы быть взаимного смешения и не могло бы быть ни пользы, ни вреда от одного другому (*не было бы взаимодействия, ни противодействия, ни обмена*), не могло бы, например, растение расти из земли, не могло бы произойти животное или что-либо другое, если бы оно не было тождественно по составу. И все эти вещи, принимая то тот, то другой вид, изменяются из одного и того же начала и вновь возвращаются в то же самое”.

Таким образом философ возвращается к монизму от множества элементов Эмпедокла, атомистов и Анаксагора. Единое стихийное начало наделяется разумностью, ибо помимо нее оно не могло бы быть распределено закономерно и целесообразно (3); люди и прочие животные живут дыханием воздуха, который и служит им душою и разумностью, и, когда они его лишаются, они умирают и теряют сознание (4). “Итак, по моему мнению, (стихийное начало), обладающее разумностью, есть то, что люди

называют воздухом, и оно-то всем правит и обладает. Ибо оно именно и есть бог, как я полагаю, везде присутствующий, все устрояющий, сущий во всем. И нет ничего такого, что бы не было ему причастно. Но ни единая вещь не причастна ему одинаково с другими: есть много различных видоизменений и самого воздуха и разумной силы. Основное начало многообразно — то теплее, то холоднее, то суше, то влажнее, то неустойчивее и более быстро подвижно, и в нем есть многие другие разновидности вкуса и окраски. И у всех живых существ душа есть одно и то же, т.е. воздух более теплый, нежели тот внешний воздух, в котором мы находимся, хотя и гораздо более холодный, нежели тот, который находится вблизи солнца. Но эта теплота не одинакова ни у одного из животных (да и у людей тоже — по сравнению друг с другом): она различна, хотя и в небольшой степени, настолько, что они подобны друг другу, хотя, конечно, ничто из того, что подвержено изменению, не может быть совершенно подобно чему-либо другому, пока оно не станет тождественным. И так как способы изменения, присущие *первоначалу*, многообразны, то и животные также многочисленны и несходны между собою ни по виду, ни по образу жизни, ни по разумности, вследствие множества форм изменения. И однако все и живет, и видит, и слышит одним и тем же и прочее разумение имеет от него же” (5).

Элементарное начало есть “вечное и бессмертное тело” (7): оно “велико и мощно, вечно и бессмертно и многое ведает” (8), и все отдельные вещи возникают из него посредством *уплотнения* (или охлаждения) и *разрежения* (согревания). Так произошли небесные тела и море, из которого образовалась постепенно высыхавшая земля. В дальнейшем развитии своей физики Диоген, как и в основных началах, является *эклেকтиком*, заимствуя отдельные подробности не только у Анаксагора, но и у Эмпедокла и Левкиппа (учение о “вихре” при образовании мира, учение о зрительных восприятиях), а также и у некоторых медиков: его чрезвычайно занимает физиология человека.

Монизм Диогена по сравнению с учением Анаксагора представляет известный шаг назад, но само основание этого мо-

низма (как условие взаимодействия) мы снова встречаем впоследствии у стоиков.

Архелай, ученик и преемник Анаксагора, родом из Афин или из Милета, также приближается к Диогену. По-видимому, он признавал те же начала, что Анаксагор, но первоначальной формой смеси является ему *воздух*, которому *непосредственно* присуще “умное начало”. Из этого воздуха выделяются прежде всего “теплое и холодное”, — одно деятельное, другое пассивное, приводимое в движение первым, — черта, повторяющаяся с замечательным постоянством от Анаксимандра (через Парменида) до Анаксагора и его преемников.

Умозрительная натурфилософия, разлагавшаяся во внутренних противоречиях и уступившая место *нравственной* философии Сократа и его преемников, встретила в V веке новых критиков и противников в лице врачей — *Гиппократ* и его школы.

Нам неизвестны первые шаги греческой медицины, но имена греческих врачей и хирургов встречаются нам уже с VII в. Таков кротонец врач Демокед, современник Дария (621—585) и его лейб-медик, получавший баснословное по тому времени содержание от приглашавших его греческих городов (Herod. III, 125). Мы уже говорили об Алкмеоне, другом кротонском враче времен Пифагора, о южноиталийской и сицилийской школе врачей (см. выше). Такие школы существовали, помимо Кротона и Сицилии; в Кирене, Кипре, Книдосе, Косе, и мы знаем многие имена их представителей. Всех их затмил Гиппократ из Коса, но в собрании его сочинений, которое существовало уже в начале IV в., сохранилось под его именем много трактатов других медиков, не только близких ему, но и принадлежавших другой школе (книдской).

Греческая медицина развивалась путем накопления множества эмпирических знаний в области анатомии, диагностики, терапии, гигиены, хирургической техники, но вместе с тем в ней с ранних пор — со времен Алкмеона во всяком случае — сказыва-

вается стремление к общей теоретической науке о человеческом организме, к общей физиологии и патологии. Поэтому она не могла не испытать на себе влияние философского умозрительного естествоведения. Некоторые врачи, как Алкмеон, были самостоятельными мыслителями, а с другой стороны, и некоторые философы, стремившиеся объять все области человеческого знания, деятельно занимались медициной — как Филолай или Эмпедокл, оказавший значительное влияние на сицилийскую и италийскую школу, или, наконец, Демокрит, Гиппон, Диоген Аполлонийский. Мы уже видели отчасти, в чем состояло философское влияние. Учение о равновесии или гармонии противоположных начал, главным образом “теплого” и “холодного”, “влажного” и “сухого”, вступает в свои права со времен Алкмеона; “гуморальное” учение о нормальном соотношении четырех основных жидкостей (крови, флегмы, желтой и черной желчи), послужившее основой учения о четырех темпераментах (сангвиническом, флегматическом, холерическом и меланхолическом), по-видимому, ведет свое начало из сицилийской школы, так же как и Эмпедоклово учение о четырех стихиях. Мысль Гераклита об аналогии между природой и человеческого организма и природой мирового целого, о единстве физиологического процесса в природе и в человеке также нашла отголосок в трактате “о диете”, вошедшем в собрание сочинений Гиппократа, но принадлежащем, по-видимому, книдской школе; трактат этот представляет несомненное *подражание* Гераклиту, интересное для изучения самого эфесского философа (Diels. Fr. § 12 C 1, p. 85-8). Приблизительно с половины V в. в медицине усиливается натурфилософское течение и вызывает реакцию со стороны “отца медицины”, “великого” Гиппократа (род. 460 г. на о-ве Кос), величайшего из древних врачей, создавшего многочисленную школу. “Медицина издревле обладает твердо проложенным путем, следуя которому, она в течение долгого времени сделала свои многочисленные и прекрасные открытия; и остальное будет открыто, если люди достаточно способные и знающие то, что было до сих пор открыто, будут вести далее свои изыскания, отправляясь от этого пути. Если же кто признает все

это негодным и отвергает и предполагает вести исследования иным путем и другими способами и утверждает, что он открыл что-либо, — он обманут и обманывает сам себя, ибо это невозможно". Старый, плодотворный путь есть путь эмпирии — опыта, или, точнее, самого широкого наблюдения. И надо сказать, что этим путем греческими медиками было действительно открыто много ценного как в области диагностики, так и в области диететики, найдено много целебных средств, установлено много рациональных гигиенических правил, усовершенствована хирургическая техника. Время для научной общей патологии еще не наступило. "В явном заблуждении находятся все те, кто пытались рассуждать или писать о медицине и при этом исходили из какой-либо единой гипотезы о "теплом" и "холодном", или "влажном" и "сухом" или еще какой кому угодно, сводя болезнь и смерть к одной основной причине, и притом одной и той же для всех, — к одному или двум началам; и прежде всего они заслуживают порицания потому, что они говорят об искусстве разработанном и пользующемся высоким уважением". Гиппократ протестует против этого неуважения к вековому опыту, к опытному пути и против мнимого знания, достигаемого при помощи бессодержательных натурфилософских схем вроде излюбленного "теплого" и "холодного". Врач не знает "холодного" вообще или "теплого" вообще: он может знать многие и различные прохладительные, охлаждающие или согревающие средства, действия которых весьма различны. Никакой врач не может прописать больному "теплое" вообще. И как он должен специфировать средства, так он должен индивидуализировать каждый случай. Этого мало, точное знание требует не только правильного качественного определения, но и количественного измерения: конечной целью должна быть *мера*, хотя Гиппократ и не видит объективной мерки, помимо телесного ощущения, которая могла бы служить ему для точного определения *меры, веса и числа*. Поэтому заслуживает похвалы уже тот врач, который делает немного ошибок, т. е. достигает приблизительного эмпирического знания. "Некоторые врачи и софисты утверждают, что нельзя разуметь медицины, если не знать, что такое

человек: в этом должен быть сведущ тот, кто желает правильно лечить людей. Эти рассуждения их имеют в виду философию, как ее разрабатывали Эмпедокл и другие, писавшие о природе, о том, что есть человек по существу своему, как он возник впервые, как сложились друг с другом его части. Но мне кажется, что все в этом роде, что было сказано или написано о природе врачом или софистом, относится менее к области медицины, чем к области живописи. Напротив того, я думаю, что достоверное знание о природе не может быть достигнуто ниоткуда, кроме как именно от медицины. Оно достижимо, если изучить ее должным образом и во всем ее объеме. Но мне кажется, что до этой цели еще далеко, — я разумею ту ученость, которая может объяснить, что такое человек, от какой причины он происходит, и все прочее до мельчайших подробностей”. Так говорит великий “отец медицины”, и в этих словах сказывается влияние истинно-научного духа и сознание того скромного и вместе великого и плодотворного пути, которым должна идти наука, чтобы достигнуть действительных приобретений, не увлекаясь фантастическими призрачными картинами натурфилософской “живописи”. Он не отрицает необходимости естествознания, но такого, которое, подобно медицине, отправляется от фактического, эмпирического знания, а не от умозрения. “Мне также представляется необходимым, чтобы каждый врач обладал сведениями о природе и чтобы он для выполнения своей задачи прилагал к тому все усилия, дабы знать, что такое человек по отношению к принимаемым им яствам и напиткам и по отношению ко всему прочему, что он делает или чем он занимается, т.е. какое действие производит то или то на того или другого. И недостаточно просто принимать, что сыр, например, есть плохая пища, потому что он отягощает того, кто им себя наполняет, а надо знать, какого рода он причиняет недуг и почему и какой составной части человеческого тела он не соответственен. Ибо есть и многие другие яства и пития, по природе своей вредные человеку, которые, однако, действуют на него не одинаковым образом (напр., вино в известном количестве)”.

Разумеется, и эмпирические знания Гиппократу крайне

недостаточны, несмотря на отдельные глубокие наблюдения и открытия (напр., относительно спинного мозга и его связи с головным мозгом или его глубокомысленное учение о влиянии климатических и географических условий на человека). Он не может вполне отрешиться и от некоторых общих теорий или гипотез, какова, например, “гуморальная теория” о четырех основных жидкостях, которой он надолго обеспечил выдающуюся роль в медицине. Но он выдвинул и утвердил навсегда правильным принцип научного знания и научного исследования: все действительно ценное в вековой работе медиков приобретено путем эмпирического знания, путем наблюдения над живыми организмами и их строением, над отдельными физиологическими и патологическими явлениями, и этим путем медицинская наука должна развиваться и впредь; и если возможно действительно и положительное, точное познание природы вообще, так и оно может быть достигнуто лишь этим путем, — тем путем, которым накопились и развивались медицинские знания о человеческой природе. Этим объясняется и отказ от натурфилософской физики, которая является беспочвенной. Тот, кто берется рассуждать “о том, что на небе или под землею”, по необходимости должен прибегать к гипотезам. “И даже если бы кто знал или высказал об этом верное, то ни ему самому, ни слушателям его не было бы ясно, истина ли это или нет. Ибо у него нет мерила, которое он мог бы приложить, чтобы достигнуть полной достоверности”. Справедливость этого суждения относительно греческой астрономии, доказывается судьбою самых гениальных гипотез, выставленных великими предшественниками Коперника — Платоном, Евдоксом, Гераклитом, Аристархом Самосским, Селевком, которые не могли дать им в свое время точного научного обоснования, какое они нашли лишь в позднейшей новой математической физике и астрономии.

Реформа Гиппократов имеет известную аналогию с реформой Сократа. И тот и другой сводят философию “с неба на землю”, и тот и другой протестуют против *мнимого* знания предшественников и выставляют требование знания действительно-го и точного, доступного проверке, и вместе знания практиче-

ского, непосредственно *полезного* человеку. И тот и другой наконец делают истинным предметом знания *человека*, один — физического человека, другой — духовного, причем это познание человека является и здесь и там ключом к истинному знанию, истинной науке.

Мы не будем входить здесь в подробное изложение отдельных специально медицинских воззрений Гиппократов и той значительной школы, которую он оставил и которая продолжала развивать его основные взгляды. Но мы не можем не отметить то место, какое занимает он не только в истории греческой науки, но и греческой мысли вообще. Мы не будем вдаваться в историю других отдельных научных дисциплин; заметим только, что в V в. и они отчасти начинают ответвляться от философии: мы находим, например, математиков и астрономов на острове Хиос — Энопид, Гиппократ, Эсхила, про которых мы не знаем, чтобы они принадлежали к какой-либо философской школе*.

* Хотя Энопид и признавал началами “огонь и воздух” (теплое и холодное!). Sext. Pyrrh. hyp. III, 30 (D. Fr. § 29, 5).

Глава X Софисты

Появление софистов в качестве профессиональных учителей

Первоначально софистом называли всякого человека, посвящающего себя умственной деятельности, или искусного в какой-либо премудрости и учености. Так, Геродот называет софистами Солон и Пифагора, а Андروتсион — знаменитых “7 мудрецов”. Только в конце V в. значение этого термина сузилось, хотя все-таки не заключало еще дурного или унижительного смысла, который всего более придает ему Платон. Прежде философы и поэты были учителями мудрости; теперь в связи с развивающейся потребностью в общем образовании является новая, особая профессия наемных преподавателей мудрости. Прежде довольствовались учителями грамоты, музыки (в связи с поэзией) и гимнастики; теперь понадобились профессора — преподаватели языка и словесности, философии и риторики, популяризаторы научных знаний. Переход совершается постепенно. Иные учителя музыки, как Дамон, друг Перикла, придают своему преподаванию философский характер, делают проповедниками философского просвещения; с другой стороны, и некоторые философы выступают в качестве публичных преподавателей, как Зенон, или воспитателей, как пифагореец Лисис, воспитавший Эпаминонда.

Прежние философы посвящали жизнь исканию истины ради нее самой; они замыкались в тесном кругу друзей, с которыми они соединялись идеальными интересами и делились знаниями и мыслями. Если они путешествовали с целью приобретения новых знаний или по каким-либо другим побуждениям, то они оставались неизвестными или, во всяком случае, не искали публичности и даже нисколько не стремились к распространению своих

учений, хотя, если они основывались прочно в каком-либо новом месте, им и случалось соединять вокруг себя группу единомышленников, образовывавших школьный союз.

Новые профессора, сделавшие себе ремесло из мудрости*, напротив того, стремились прежде всего привлекать учеников, так как они жили гонораром. С этой целью они странствовали, читали публичные лекции, давали риторские представления, выставляли напоказ свое умение, свое красноречие и познания. Они стремились к внешнему успеху и для достижения его нередко прибегали к внешним средствам — главным образом к риторике и к рекламам, иногда не брезгая и грубыми приемами, — например, пурпурное облачение или тот самодельный костюм, в котором софист Гиппий появился на Олимпийских играх (Pl. Hipp. min. 368 B). Эти особенности, несмотря на громадный успех и популярность софистов, объясняют несколько пренебрежительное отношение к ним со стороны общества и даже со стороны их поклонников. Молодой Гиппократ, который еще до зари приходит будить Сократа, чтобы идти посмотреть на знаменитого Протагора, краснеет при одной мысли, что его могут заподозрить в желании сделаться софистом, и говорит, что ему было бы стыдно представиться соотечественникам в этом качестве (Prot. 312 A).

Если с понятием платного наемного труда у многих связывались аристократические предрассудки, то торговать словом, а не делом, торговать мудростью, и притом профессиональной мудростью нередко сомнительной доброты, казалось предосудительным. Погоня за популярностью, иногда примесь шарлатанства, наконец сам бродячий образ жизни этих странствующих профессоров нередко возбуждали недоброжелательство или иронию. Добрые граждане относились подозрительно к иноземным воспитателям, которые не могли внушать своим питомцам уважения к отеческим обычаям; напротив, они расшатывали традиции. Такое мнение существовало в Афинах, где успех софистов был особенно значителен.

* Ср. эпитафию Фрасимаха Халкидонского у Athem. X, 454 F (D, 542, 21).

Правда, подозрения эти не всегда были справедливы, и упрекать софистов в поголовном космополитизме было бы несправедливо. Некоторые из софистов посещали Афины в качестве уполномоченных от своих государств (напр., Горгий из Леонтин в Сицилии или Продик из Кеоса), отстаивая интересы своего отечества. Сам Гиппий из Элиды, которого считали чуть ли не первым глашатаем космополитических идей, постоянно исполнял дипломатические поручения родного города, в особенности в переговорах со Спартой.

Гонорары софистов были действительно очень велики. Но это только свидетельствует о степени их успеха и о крупном общественном спросе на их мудрость. Протагор предоставлял ученикам своим, по желанию, самим определять размер уплачиваемого гонорара — правда, под присягой в храме, что они действительно оценивают во столько-то его учение (Prot. 328 B). И однако своею мудростью он нажил золота более, нежели Фидий своим искусством (Plat. Men. 91 D). Горгий поставил сам себе статую из золота в Дельфах — “не в знак богатства, а в знак благочестия”, как гласит найденная в Дельфах надпись. А Гиппий хвалится у Платона (Hipp. maj. 282 D) тем, что, приехав однажды в Сицилию, когда там проживал и славился Протагор, он, будучи много его моложе, в очень короткое время заработал более 150 мин и в одном только Инике, очень маленьком сикелиотском местечке, более 20 мин. Диалоги Платона показывают, как велико было увлечение софистами в Афинах, этом “присутственном месте мудрости”. Стоит вспомнить художественную картину “Протагор” — поразительное по своей яркости изображение общества почитателей, собравшихся вокруг трех знаменитейших софистов — Протагора, Гиппия и Продика. Сократ приходит до света, а дом уже полон, и привратник едва его пропускает. Продик еще лежит, укутанный в одеяла, и его густой бас раздается из-за перегородки отведенного ему помещения, где он беседует с окружающими его поклонниками; другой кружок толпится около Гиппия, который беседует о небесных явлениях, а Протагор прохаживается взад и вперед с многочисленными слушателями, многие

из которых, “как замороженные”, последовали за ним из других городов и слушают его с благоговением. Платон изображает, как все они останавливаются и чинно расступаются, когда Протагор, дойдя до стены, оборачивается назад, чтобы, пропустив его, снова идти за учителем. Афинские юноши, литераторы, политические деятели способны проводить целые дни в беседах и словопрениях, слушая проезжих софистов. На улицах, в гимназиях за ними ходят толпы, и к множеству празднеств, развлечений, состязаний и зрелищ, которыми наполнялась афинская жизнь Периклова века, присоединяются словесные представления виртуозов речи — новый $\alpha\upsilon\omega\nu$, или состязание атлетов слова или диалектики.

То, что было в Афинах и Сицилии, повторяется повсеместно. Софисты появляются всюду: Протагор из Абдер, Горгий из Леонтин в Сицилии, Гиппий из Элиды, Продик из Кеоса, Фрасима из Халкедона, Ксениад из Коринфа, Евен из Пароса, Антифон из Афин, толкователь снов, изобретатель искусства беспечалия, который, поселившись у площади в Коринфе, вывесил вывеску, что он может врачевать словами страждущих, и, расспрашивая о причинах горя, утешал обремененных; впрочем, он скоро нашел это искусство ниже себя и обратился к более доходной риторике (Plut. Vita X orat. 1 p. 833 С). Естественно, при таком общем движении влияние софистов не могло отразиться на литературе конца V и половины IV в. Драмы Еврипида, произведения аттических ораторов, изящная проза ярко отражают это влияние как по риторической форме, стилистике, так и по содержанию, — влияние руководящих идей рассудочного просвещения.

Преподавательская деятельность софистов

Что же составляло причину этого общего распространения и успеха софистики, и в чем состояло общее содержание их учения, общий запас идей, который они вносили с собою? Софисты учили решительно всему на свете: физике, астрономии, матема-

тике, красноречию, археологии, поэтике — всем искусствам и наукам — чем Гиппий величается “на площади у лавок” (Plat. Hipp. min. 368 B); есть софисты медики, музыканты, даже стратеги. Все они торгуют мудростью “оптом и в розницу” (πωλουντεζ και χαπηλευοντεζ, Prot. 314 A). Можно ли при таких условиях говорить вообще о каком-либо общем учении стольких различных профессиональных учителей, которые соперничали друг с другом, не принадлежа ни к какой определенной философской школе, сходились лишь в том, что принадлежали к той же профессии?

Потребность в высшем общем образовании, вызвавшая появление софистов как новых “учителей мудрости”, отчасти определяла собою и общую цель, и содержание их преподавания. Общее образование есть прежде всего литературное, словесное. При громадной и необычайно богатой литературе, образованный человек конца V в. не мог ограничиваться одним и тем же знанием Гомера, которое он выносил из элементарного обучения. Далее, общее образование предполагает прежде всего формальное развитие ума: образованный человек должен прежде всего уметь мыслить и выражать свою мысль. И как ни различны были особенности преподавания отдельных софистов, все они учили своих питомцев “мыслить и говорить” — φρονειν τε και λευειν. Основной принцип “классического образования” — как формального развития мысли посредством формального изучения языка и изучения словесности — выдвинулся сам собою. Софисты были прежде всего учителями словесности, и главным искусством их было искусство слова. В этом отношении заслуги их были немаловажны. Они были основателями науки о языке, разрабатывали грамматику, установили некоторые основные грамматические категории. Они учили сознательному отношению к языку и самое изучение литературных образцов ставили в связь с изучением слова. Они разрабатывали стилистику, правильное построение периодов и тем самым выработали нормы, послужившие впоследствии всем литературным языкам. Этого мало — они впервые сделали аттическое наречие литературным

языком всей Греции вместо ионийского наречия, преобладавшего ранее в литературной прозе: уже Горгий, прибывший в Афины впервые лишь в старости, в 427 г., писал на аттическом наречии, и то же делали и другие иногородние софисты, подолгу гостившие в Афинах.

Главным, иногда исключительным предметом преподавания софистов было словесное искусство или риторика. Искусство это родилось в Сицилии, где отцом его считался Эмпедокл, а первыми учителями Коракас и Тисий, составившие систематические руководства по риторике — главным образом судебного красноречия. Такие же руководства составляли, по-видимому, и все наиболее выдающиеся софисты, причем наряду с судебным красноречием разрабатывалось и красноречие изящное и политическое. С теорией были связаны практические упражнения во всех родах красноречия — изящного, судебного, политического, в искусстве говорить или отвечать по произволу кратко* или пространно, говорить без подготовки, защищать парадоксы, спорить за и против одного и того же положения, спорить против очевидности, сбивать, запутывать противника. Учителя давали образцы, которые ученики должны были заучивать — общие места, общие уловки и приемы, которые они должны были усвоить, как прежде рапсоды заставляли своих учеников заучивать эпос и стереотипные общие места эпической поэзии. Ранняя софистическая проза Горгия представляется, на наш взгляд, напыщенной, безвкусно-манерной, искусственной. Но эта искусственность была неизбежной при первых опытах создания художественной прозы, и она постепенно сглаживалась сама собою, отшлифовывалась, упрощалась: великие аттические ораторы были учениками софистов, отчасти их преемниками. Исократ и Фукидид были учениками Горгия, и одно это уже показывает, что влияние его на аттическую прозу было не только отрицательное. Да и одно знакомство с произведениями Платона показывает, как тщательно он изучал риторику софистов**.

* Протагор у Платона (Prot. 329 B); Горгий (Gorg. 477 C).

** См. хотя бы “Федра” (266 B sq.), где Платон показывает свое знакомство со всей литературой предмета.

Горгий у Платона определяет искусство слова как “наивысшее благо, которому люди обязаны своею свободой, а равным образом и тою властью, которою каждый из нас обладает в своем городе. Она заключается в том, чтобы уметь убеждать судей в судилищах, членов совета — в совете, народ — на народном собрании и во всяком другом каком бы то ни было политическом собрании. И в этом искусстве рабом тебе будет и врач, и воспитатель. И лобой банкир окажется в положении человека, наживавшего не для себя, а для другого, — для тебя, если ты умеешь говорить и убеждать толпу”*.

Протагор определяет свою науку как “политическое искусство”, дающее благоуспешность в делах частных и общественных и делающее человека всего более способным к обсуждению и ведению дел государственных (Prot. 2138 E).

В этом преимущественная цель софистического образования, как ни различны приемы и предметы преподавания. Гиппий преподает “все искусства и науки”, арифметику, геометрию, музыку, астрономию, мнемотехнику, археологию, объясняет Гомера; Антифон интересуется физикой, проблемой квадратуры круга и толкованием снов; Продик — синонимикой, физикой, этикой; другие, как Евтидем и Дионисидор, преподавали и военные искусства; наконец были просто учителя риторики: в конце концов все сводилось именно к ней — к высшему из искусств. “Уметь вкратце разговаривать, знать истину вещей, уметь правильно судить, быть способным говорить публично, обладать словесными искусствами и учить о природе вещей, ее устройстве и происхождении” — вот идеал софистики *в духе*** Гиппия. “Политическое искусство” как умение публично защищать свои частные интересы и обсуждать дела общественные — вот конечная цель Протагора.

Отдельные научные и философские знания как для софис-

* Горгий 452 E; ср. Филеб 58 A — по видимому, близкая передача мысли самого Горгия. Ср. Гекубу Еврипида ст. 814.

** Слова *в духе* вставлены здесь издателями ввиду сделанного проф. П. И. Новгородцевым указания, что изречение, поставленное в кавычках, принадлежит не Гиппию, а взято кн. Трубецким из Διαλέξεις, — произведения неизвестного софиста. Прим. изд.

тов, так и для их клиентов имеют цену не сами по себе, а постольку, поскольку они соответствуют общей и главной образовательной цели: философия, как и наука, получает прикладное значение в качестве воспитательного и образовательного средства. Питомец софистической культуры, Калликл, столь ярко изображаемый в Платоновом “Горгии”, прямо обсуждает со своими друзьями вопрос о том, до каких пределов следует предаваться философии, и приходит к заключению, что специализироваться на ней смешно и предосудительно: она похвальна и полезна в юношеском возрасте, но она — недостойное занятие для зрелого мужа (485).

Веры в философию, веры в научное знание при таком отношении, очевидно, быть не может. Философия является предметом литературного интереса, о котором свидетельствуют хотя бы комикки или драмы Еврипида, а также и предметом умственного любопытства. Она служит средством к развитию формальной рассудочности, она освобождает от предрассудков наивного мифологического миропонимания, но взамен этих предрассудков еще не дает никакого положительного знания. Интересует ее формальная сторона, ее способы доказательства и убеждения, например, диалектическое искусство Зенона, торжествовавшее над чувственной очевидностью.

Скептицизм софистов. Протагор и Горгий

С софистикой в греческую мысль вливается *скептическая* струя. Не потому, чтобы все софисты были скептиками, а потому, что та субъективная рассудочность, которую они развивали, неизбежно влечет к скептицизму. Скептицизм софистов и того светского общества, которое они воспитывали, есть явление весьма сложное: в нем можно видеть, во-первых, типичное выражение чисто светского равнодушия к “истине” (“что есть истина?” Пилата); затем в нем высказывается результат разложения античной физики во взаимном столкновении ее различных систем и построений; наконец, у двух мыслителей, выдавшихся среди софистов, у Протагора и Горгия, мы находим и общую тео-

рию скептицизма, служащую философским обоснованием их антилогик, эристик (искусства спора), их “словесного искусства” вообще.

Все предшествовавшие философские учения сходились на том, что мир не существует так, как он является, что наши чувственные восприятия обманчивы, что мир чувственного явления не обладает подлинным бытием; элеаты видят в нем иллюзию, и все прочие философы настаивают на субъективности наших оценок и наших чувственных восприятий — особенно физики V в.: мы видели, что, по учению атомистов, все чувственные качества существуют только “по мнению”. Чувственному познанию противолагалось рациональное познание как “путь истины”; чувственным явлениям противопоставлялись те или другие “умопостигаемые начала” — огонь Гераклита, сущее Парменида, атомы, стихии, частицы Анаксагора, числа пифагорейцев и т. д. Но оказалось, что и здесь вместо одного “истинно-сущего” получалось лишь множество мнений, и притом различных и противоречивых; оказалось, что и умозрение приводит лишь к “мнениям”. Отсюда вывод — что нет объективной истины, а только видимость такой истины, и что высшее из искусств есть искусство производить такую видимость, производить убеждение.

Этим объясняется знаменитое положение Протагора: “человек есть мера всех вещей, — существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют”*, или кому что кажется, так для него оно и есть, потому что собственно никакого другого “бытия”, кроме того, которое нам представляется и воспринимается нами, для нас безусловно не существует. Ни “теплое и холодное” старых и новых физиков, ни сладкое или горькое, ни что-либо чувственное вообще не существует помимо ощущения. Все наши ощущения субъективны, все наши восприятия субъективны, а следовательно, и все наши суждения, оценки, мнения и познания тоже субъективны: мера всех вещей есть человек, как воспринимающий субъект. Всякое наше суждение о бы-

* “Тезет” 152 А... παντων χρηματων μετρον ανθρωπον ειναι, των μεν οντων ως εστι, των δε μη οντων ως ουχ εστιν.

тии или небытии, или том или другом качестве вещей истинно не безусловно, а только относительно для данного человека, высказывающего данное суждение, и притом в данное время.

Это подтверждается историей предшествующей философии — историей человеческих мнений, это подтверждается и повседневным опытом и самонаблюдением: *относительность* человеческих мнений, суждений, восприятий и оценок раскрывается на каждом шагу, иллюстрируется множеством примеров из нравственной области* и из области чувственных восприятий. Таким образом Протагор является основателем *релятивизма* или учения об *относительности* всего воспринимаемого и познаваемого, всего существующего, поскольку оно для нас существует. Это — важный и необходимый шаг от наивного догматизма к философскому идеализму, необходимая ступень в развитии мысли. Правда, с релятивизмом, как и со всяким важным приобретением в философии, связаны новые проблемы, — проблемы, которые были еще не ясны самому Протагору и которые впоследствии так тонко и глубоко освещает Платон в своем “Тезете” — с полной признательностью к старому софисту. Если все наши восприятия и суждения относительны, если все относительно и мера всего — всех восприятий и суждений, “всех вещей” вообще — есть человек, то, спрашивается, нет ли в самом человеке *всеобщей и объективной* меры, критерия суждений и оценок? Это — вопрос, который поставил Сократ. Для Протагора он не ставился, и потому само провозглашение человека мерою всех вещей имело значение крайнего *индивидуализма* и *субъективизма*, т.е. отрицания какой бы то ни было объективной мерки, кроме индивидуального человеческого мнения и человеческого произвола. Но в таком случае спрашивается, как же возможен спор о чем бы то ни было, раз всякий может быть прав со своим утверждением? Это именно и есть источник всех споров: “обо всяком предмете существуют два рассуждения, противоположные друг другу”, — тезис, который Протагор развивает в своем особом сочинении, озаглавленном “Ниспровергающие речи”. Субъективизм есть прия-

* Ср., напр., “Протагор” Платона, 334 А след.

мое основание софистики. Протагору возражали, что с его точки зрения нельзя братья учиться чему бы то ни было или воспитывать кого бы то ни было, потому что и то и другое предполагает объективную норму, определенную и правильную цель умственного и нравственного развития, к которой учитель ведет ученика: сам Протагор недаром же утверждал, что обучение предполагает не только естественные задатки, но и упражнение, и что учиться надо смолоду. Но Протагор мог бы ответить, что роль учителя сводится лишь к развитию естественных задатков.

Скептическое учение Горгия представляется конечным завершением диалектики Зенона. В своем сочинении “О несуществующем или о природе” Горгий подводит итоги элейской диалектики в трех тезисах: 1) ничто не существует, 2) если было бы сущее, оно было бы непознаваемым, 3) если бы оно было познаваемо, такое познание не было бы выразимо в словах, не поддавалось бы передаче.

1. Ничто не существует. Это показывают противоречия элейского понятия о сущем. Парменид представлял его себе как конкретную величину, Мелисс — как бесконечную величину; но раз оно не имеет начала и предела, оно перестает существовать *где бы то ни было* (т.е. в определенном месте); раз его нет “*нигде*” — его вовсе нет; чистое “*бытие*” равно *ничто*. Его нельзя мыслить ни как конечное, ни как бесконечное, ни как единое, ни как многое, ни как имеющее величину, ни как не имеющее величины. Если оно не имеет величины, оно есть ничто (равно нулю), а если оно имеет величину, оно имеет части, перестает быть единым и делается множественным; в таком случае, однако, каждая часть этого множества в свою очередь не может быть мыслима ни как единое, ни как многое, ни как нуль, ни как величина.

2. Но если бы даже существовало сущее, — оно было бы непознаваемо и немислимо: сущее отлично от мыслимого нами, — иначе все мыслимое было бы сущим. Если же сущее не есть мыслимое, то оно непознаваемо.

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

Итак, истины нет, знания нет; есть только мнение и убеждение, вселяемое посредством слов. Искусство доказательства есть лишь часть *риторического* искусства. Диалектические уловки и ухищрения, “софизмы” в собственном смысле слова, наряду с риторическими приемами, входят в общий арсенал “словесного искусства”. Систематической теории софистики, правда, не существовало: *учение* о ложных умозаклучениях могло быть разработано лишь после разработки общего учения об умозаклучении*. Но самое смешение диалектики с словесным искусством, столь характерное для софистики, должно было пробудить в философии искание логических норм, без которых софистику невозможно было преодолеть.

Нравственные учения софистов

В нравственной области точно так же, как и в области теоретической, софисты отнюдь не являются глашатаями какого-либо одного определенного учения: хотя этические вопросы и занимали их, они и здесь распадались на множество различных направлений, хотя и здесь объединялись некоторыми общими чертами — отсутствием высшего идеального интереса и рассудочностью, которые, как и в области теоретической, вели к субъективизму и скептицизму. “Мера всего — человек” — это положение имеет прежде всего отношение к области оценок и ценностей.

Было бы крайне ошибочным видеть в софистах “развратителей” юношества, как это делали иные древние и новые судьи, или же считать их проповедниками чистого *иммориализма*, хотя некоторые из представителей софистического движения и не останавливались перед крайними выводами субъективизма. Но в общем нравственный результат софистической культуры не мог быть и положительным: давая уму формальное образование, эмансипируя личность, освобождая ее от предрассудков, обучая

* Это было сделано Аристотелем.

ее “мыслить и говорить”, софисты не задавались целью внушить ей новые положительные идеалы взамен старых. Иные из них, как Протагор, величали себя “учителями добродетели”; но самое понятие и термин “добродетель” (αρετη) означает у греков нечто иное, нежели у нас: это своего рода хорошее качество, *добротность*, сила (vis, virtus), или “способность”, полезная тому, кто ею обладает: Горгий ставит себе целью формировать сильных, способных людей (δεινους ποιειν τους ανθρωπους), Протагор воспитывает “добродетель”, полезную для наилучшего ведения своих собственных и общественных дел, — находчивый ум, свободный от предрассудков, и “политическую добродетель” — красноречие. Подобно логике, и этика поглощалась риторикой. Честный Продик, обучая риторике, декламировал о добродетели, превознося ее над призрачными внешними благами, что не мешало ему зарабатывать “удивительно сколько денег” своим красноречием и преподаванием (Pl. Hipp. maj. 282 C). Другие софисты, подобно ему, составляли образцовые похвальные слова в честь тех или других героев, победителей городов, надгробные слова, моральные декламации*, в которых прославляются те или другие добродетели и в которых софисты оперируют с общепринятыми нравственными понятиями и воззрениями. Это делают, по-видимому, и Горгий, и Протагор, что не заставляет их, однако, подчинять свое “словесное искусство”, или *искусство убеждать людей*, каким-либо объективным этическим нормам. Настоящий адвокат, настоящий ритор, умеющий спорить за и против любого положения, должен уметь делать сильное слабым и слабое сильным (τον ηττω λογον χρεττω ποιειν). Учитель дает своим ученикам оружие и научает их владеть им: от них зависит то употребление, какое они из него сделают. При этом, однако, при отсутствии ясно осознанных нравственных принципов, этическое до такой степени подчиняется риторическому, что само “оружие” софистов и те приемы владения им,

* Продик написал своего “Геракла у распутья” (Xen. Mem. II, 1, 21—34). Гиппий — поучения Нестора Неоптелему. Антифон — о единомыслии, Горгий — многие похвальные и надгробные слова. Ср. также “Миф Протагора” у Платона (Prot. 320 C sq.).

которым они обучали, были сами по себе далеко не безразличными в нравственном отношении и возбуждали к себе отрицательное отношение как со стороны представителей традиционной морали, так и со стороны углубленной философией нравственного сознания, высказавшегося в лице Сократа.

Мысль об относительности всех нравственных и правовых норм, об условности всех человеческих оценок естественно сама собою прокладывает дорогу среди распространения рационалистической культуры и разложения традиционного быта и воззрений. Верования, нравы, обычаи, законы или установления, все то, что “почитается” (α νομιζέται) людьми, — различно у разных народов. Софисты с интересом останавливаются на этих различиях, которые отмечает уже Геродот. Да и не выходя за пределы греческого народа, не встречаемся ли мы с величайшим различием в нравах, обычаях, нравственных воззрениях и правовых установлениях? Эти последние являлись особенно изменчивыми, и всякий влиятельный политик или демагог мог способствовать их изменению. Законы — нормы справедливого и несправедливого — сами зависят от произвола правителей, обладателей законодательной власти.

И вот в связи с сознанием условности человеческих законов и установлений является вопрос о естественном основании и происхождении права и нравственности. С одной стороны, еще жива старинная идея о вечном, неписаном божественном законе, вечной правде, — идея, которую высказывал уже Гесиод, и отголоски которой слышатся еще в софистической литературе. Вера в “закон” как высшую, единственную власть в свободном человеческом обществе характеризует собою политические идеалы Периклова века. Но относительно самого содержания вечного, естественного “закона”, или права, мнения расходились и до и после софистов. Согласно традиционному представлению, в нем заключалась высшая божественная санкция справедливости, добра, верности долгу, человеколюбия, благочестия. Но уже для Гераклита, например, вечный и естественный закон определяется как закон всеобщей борьбы и вражды. Это — закон природы,

стоящий выше условных человеческих понятий добра и зла и санкционирующий *неравенство*, обусловленное борьбой.

В эпоху софистов спор о естественном основании права и нравственности, об отношении “природы” к “установлению”, естественного права к положительным законам — занимает умы, волнует общество, проникает на площадь, на театральные подмостки. Отдельные законы (*νομμοί*), учреждения, обычаи греческих и варварских племен делаются предметом сравнительного изучения. Одни софисты, как Гиппий, противопоставляют вечное “естественное” право, сближающее всех людей в общем равенстве и братстве, — человеческому “закону”, который разделяет “насилует” их, принуждая их жить противно природе. Другие софисты, как более скептический Протагор, видят в “естественном состоянии” лишь общую борьбу и анархию и ищут основания нравственности в нормах и законах упорядоченного гражданского союза. Как человек есть мера всех вещей, так мерою справедливого и несправедливого, доброго и недоброго является общественный союз: что в каком государстве считается справедливым и хорошим, то для него так и есть, пока оно признает его таковым. Такой вывод делает Платон из основного положения Протагора (*Theat.* 167 C), хотя нет основания полагать, чтобы он сам его делал. Но уже Архелай, последователь Анаксагора, признавал, что доброе и дурное, справедливое и постыдное существует не по природе, а по установлению (*νομμῷ* *Diog. L. II, 16*). Но если нравственные понятия создаются и воспитываются учреждениями и законами посредством наказаний и наград или похвал и порицаний, то где граница между законом и насилием, произволом законодателей, власть имущих? Не сводится ли все к субъективному произволу и к тому “политическому” искусству слова, которое дает человеку власть в государстве и средство для удовлетворения своих желаний? По мнению Протагора, существуют, по-видимому, нравственные нормы, без которых никакое общежитие не может существовать. Другие софисты, как Антифон, тоже указывают на необходимость *единодушия* или внутренней солидарности (*ομόνοια*) для существования общест-

венного союза. Стало быть, существуют естественные законы человеческого общества; но положительные законы отдельных государств, очевидно, не только не совпадают с ними (будучи все различны), но даже нередко явно им противоречат, где они являются результатом насилия и произвола или обуславливают собою пороки общественного строя.

Такое противоположение естественного права (το φυσικὸν δίκαιον) положительному (τὰ νομιζόμενα) сильно занимает общественную мысль. Естественное право уже тогда понимается одними как основание общего равенства и братства. Мы только что видели зачаток этой мысли у Гиппия: по природе все люди — “сродники, сограждане друг другу, — не по закону; ибо подобное подобному сродно, но закон, тиранически властвуя над людьми, принуждает ко многому противно природе” (Plat. Prot. 337 C). Софисты Алкидам и Ликофрон (Горгиевой школы) восстают против института рабства и родовой аристократии: “природа никого не создала рабом”. И эти мыслители встречают отголосок в драме Еврипида. Ἰσοτήρ, равенство, говорит Иокаста, связывает, соединяет друзей, государства, союзников между собою — “ведь равноправие есть правда людям от природы”*. Но существует и другое воззрение: мы видели, что уже Гераклит признает неравенство между людьми естественным законом. И мы видим отдельных *младших* представителей софистической культуры, особенно в ярком образе Платонова Калликла (в “Горгии”), которые видят в “естественном праве” лишь право сильного: законы человеческие суть лишь путы, которыми слабые связывают сильных, “справедливое” и “законное” есть лишь то, что выгодно обладателям власти. Законы установлены слабыми. “Ради себя самих и своей выгоды, — говорит Калликл, — они и устанавливают законы, и воздают хвалу, и преследуют порицаниями. Запугивая сильнейших себя и способных достигнуть преобладания, чтобы они не возобладали над ними, эти слабые говорят, что своекорыстное притязание постыдно и несправедливо и что неправда состоит в том, чтобы стремиться к преобладанию

* “Финикиянки”, 536—538.

над другими; ведь и сами-то они, я полагаю, дорожат равенством, будучи ничтожнее. Вследствие этого стремление к преобладанию над большинством и признано дурным и постыдным, и это называют нарушать справедливость. А между тем, я думаю, сама природа учит тому, что лучшему справедливо преобладать над худшими и сильнейшему над слабейшим. И часто показывает она, что это действительно так — как среди прочих животных, так и в целых государствах и родах человеческих, т.е., что суть права в том, чтобы сильнейший имел власть и перевес над слабейшим. А то по какому другому праву Ксеркс пошел походом на Грецию, или отец его на скифов, или еще — десятки тысяч примеров можно было бы привести. И я думаю, что эти люди действуют соответственно природе самого права и, клянусь Зевсом, по закону самой природы, хотя, уж конечно, не по тому закону, какой измышляем мы, когда, взявши смолоду наилучших и наисильнейших из нас, заговаривая и заволакивая их как (приручаемых) львов, мы порабощем их, говоря, что следует держаться равенства и что оно-то есть прекрасное и справедливое. Когда же, полагаю я, найдется муж, обладающий достаточно сильным характером, то он все это стряхнет с себя и разорвет, убежит от всего этого и, растоптав ваши писания, и чары, и заклинания, и законы — те, что противны природе, восстанет и явит себя господином ваш бывший раб, и здесь-то просияет *естественное право*. Мне думается, что и Пиндар указывает на то, что я говорю, в песне, где он говорит:

Закон, царящий надо всеми,
Над смертными и над богами,

этот закон, по его словам,

Правит, оправдывая высшее насилие,
Горней рукой: свидетельствуюсь я
Геракла подвигами, как он, не купив —

так приблизительно он говорит: самую песнь-то я не знаю, только говорит он, что Геракл угнал быков, не купивши их и без того, чтобы ему подарил их Герион, так как это-то и есть право по природе, и быки и прочее достойные худших и слабейших — все принадлежит лучшему и сильнейшему” (Gorg. 483-4).

Такова “господская мораль” Калликла, выражение крайнего анархического индивидуализма, одна из разновидностей морали Геракла — могучей человеческой личности. Подобные крайние воззрение, распространявшиеся в обществе, находившие отголоски в драме, в публицистике, в самой политической практике тиранов и демагогов, образы которых нередко окружались своеобразным обаянием, возносясь “по ту сторону добра и зла”, — подобные воззрения естественно возбуждали реакцию. Большинство софистов прославляют добродетель, восхваляют доблесть героев, призывают к общественной солидарности и благочестию, в которых иные признавали “неписанный” божественный закон. Гиппий и Продик проповедовали упрощение жизни, возвращение к природе, к первобытной простоте нравов предков. Протагор указывал гарантию мира и безопасности в законном гражданском порядке.

Но основы традиционной морали и права расшатались. Проповедь безнравственных разрушительных учений, правда, могла иметь лишь успех скандала или смелого парадокса, но общие места моральной риторики могли мало помочь делу. Не помогала, очевидно, и реакция против нового течения. Возвращение к золотому веку наивной веры было немыслимо. Стрепсиад Аристофана, поджигающий “мудрилище” Сократа, противопоставляет натурфилософии старые мифологические объяснения, которые, очевидно, вызывали в публике большую веселость, нежели осмеиваемые гипотезы физиологов, — вспомним его объяснения дождя и грома в особенности*... Да и сам Аристофан, искренно указывающий на великую опасность надвигающегося течения философов, в своих комедиях обращает богов в такие же комические маски, какими они являются в оперетках XIX века.

* Облака 372 сл.

Пути назад не было. Приходилось искать нового обоснования нравственности, и понятие “естественного закона”, выдвинутое в эпоху софистов, было слишком двусмысленно, чтобы служить таким обоснованием, в особенности в своем противоположении положительному закону.

В области религиозных верований софистика вносит с собою то же начало рационалистического скептицизма. “О богах, — говорит Протагор, — я не могу знать, ни что они есть, ни что их нет, ни каковы они видом, ибо есть многое, что мешает их знать, — и неясность предмета и жизнь человеческая, которая так коротка”. — Таково начало сочинения Протагора о богах, за которое он был осужден в атеизме. Из этого начала мы видим только *агностицизм* философа, который вполне последовательно согласуется с его основным положением о субъективности человеческого познания и его относительности.

В связи с сознанием относительности всех человеческих учреждений естественно явилась мысль и об относительности, условности религиозных установлений: боги, различные у различных народов, чтимы по “закону” каждой страны. Религия, как и нравственность, держится “установлением” — мысль, которая настолько проста, что для ее выражения требовалось более дерзости, нежели оригинальности. Но, с другой стороны, не есть ли религия, культ богов вообще — всеобщий, неписанный закон всех народов?

Рационалистическое отношение к богам и к мифам отличает философию со времен Ксенофана. Физика радикально изменила религиозно-мифологическую концепцию природы. Задолго до софистов появляются попытки рационального объяснения мифов, делаются опыты аллегорического истолкования Гомера, которые тянутся от VI в. до Р.Х. вплоть до того времени, когда этот аллегорический метод переносится в Александрии на истолкование священных книг Ветхого Завета! Здесь софисты лишь продолжали дело своих предшественников. Первым по времени истолкователем Гомера в этом смысле был некто Феаген из Региона, современник Ксенофана, столь жестоко нападавшего на нечестие Гомера. Феаген истолковывает его в “физическом” и в

“моральном” смысле (см. D. Fr. параграф 72, p. 510), объясняя борьбу богов борьбою стихий или столкновением страстей, которые они олицетворяют. Позже такими истолкованиями занимались Демокрит (fr. 25 и др.), Анаксагор и в особенности его Метродор из Лампсака, который обращает Агамемнона в эфир, Ахилла — в солнце, Гектора — в луну, а богиню Деметру — не более и не менее, как в печень, Аполлона — в желчь и Диониса — в селезенку (Fr. параграф 48, 3 и 4). После таких попыток нас не должна удивлять попытка Продика объяснить происхождение религии из боготворения полезных человеку предметов: “Солнце и луну и реки и источники и вообще то, что приносит пользу человеческой жизни, древние признали богами вследствие вытекающей от них пользы, например, египтяне — Нил, и через это хлеб был признан Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом, и так каждая из благопотребных вещей” (Fr. пар. 77 В 5; Sext. adv. math. IX, 18). Иначе учил о происхождении религии Критий, один из “тридцати” тиранов, ученик Горгия, яркий представитель второго поколения софистической культуры (Fr. пар. 81 В 25).

Было время — была беспорядочна жизнь человека:
 Зверской силе одной служила она в подчиненьи.
 Не было в те времена ни доблестным славной награды,
 Ни наказание злым никакое тогда не грозило.
 Думаю я, что затем оставили люди законы
 С силой карательной, дабы над всеми правда царила
 Всюду равно и в рабстве обиду держала;
 Так они стали карать того, кто творит реступленья.
 Вслед же за тем как законы стали препятствовать людям
 Явно насилья творить, — они стали делать их тайно.
 Тут-то впервые, должно быть, какой-нибудь мудрый
 умыслил
 Страх изобрести пред богами для смертных людей,
 чтобы было
 Пугало злым на тот случай, если хотя бы и тайно

Будут творить что-нибудь, или скажут, иль даже
замыслят.

Вот для того-то и ввел мудрец священную веру
В то, что есть божество, цветущее жизнью нетленной:
Духом своим оно видит и слышит и все понимает,
Ум направляя к тому и божественно всюду витая,
Дабы услышать все то, что между людей говорится,
Дабы все то, что творится, видеть оно бы могло.
Если же ты и в молчаньи зло умышляешь какое,
Даже и то от богов не укроется: мудрая сила
Всюду присуща. Такими словами он убеждая,
Это учение ввел сладчайшее всяких учений,
Истину скрыв от людей одеждой обманчивой речи.
Он рассказал им, что боги живут на месте том самом,
Где всего более мог поразить он их своей речью,—
Месте, откуда, он знал, исходит все *страшное* смертным,
Также и то, что *пользу* приносит их горестной жизни —
С горнего круга небес, откуда перуны сверкают,
Где наводящие страх слышатся грома раскаты,
Звездноочитого неба образ великий и дивный,
Времени пестрый покров — строителя мудрого дело,
Там, где восходит в лучах раскаленная масса светила*,
Где образуется дождь, орошающий землю собою.
Всюду мудрец разбросал людям страхи такие.
Помощью этих-то страхов, прекрасно и мыслью
разумной,
Он божество поселил, притом в подобающем месте,
Помощью их беззаконье законами он упразднил.

Таким образом религия есть изобретение мудрого законодателя, как и прочие законы. Но это тоже один взгляд среди многих других. Во всех теоретических и практических вопросах софистика открывает поле для состязания противоположных

* αστεροζ μυδροζ — такими считал солнце и Анаксагор μυδρον η πετρον διαλυρον (Act. II, 20, 6).

взглядов, да и каждый искусный софист в отдельности должен уметь по каждому данному вопросу защищать противоположные положения, как мы видим это в *Διαλέξεις* (“разговорах”) — наиболее обширном из всех остатков обильной софистической литературы, до нас дошедших, где неизвестный софист, писавший около 400 г. на дорийском наречии, доказывает, что добро и зло, хорошее и дурное, справедливое и несправедливое, истина и ложь — тождественны и различны. Всемогущие боги софистов, вытеснившие прежних богов, суть “язык и облака”, по выражению Аристофана — риторика и туман, оставшийся от прежней натурфилософии и “метеорологии”.

Религия, нравственность разлагались сами собою. Софисты сделали многое для их критики, частью путем популяризации знаний, частью путем развития скептицизма. Этим они подготовили реформу Сократа, положившего начало рациональной этике и рациональной теории познания.

Глава XI

Сократ

Личность и деятельность Сократа

В истории трудно найти образ философа, образ великой человеческой личности, который был бы запечатлен в памяти потомства так ярко и так живо во всех своих индивидуальных особенностях, как образ Сократа. Гениальное художество Платона показывает нам его на афинских площадях в беседах и спорах с афинскими юношами, с софистами, с согражданами; мы видим его на поле битвы, среди попойки, перед судом, в темнице, в его последние часы. Мы знакомы со всеми особенностями его речи, с приемами его бесед, — и тем не менее, само учение Сократа представляется нам менее известным, чем учение многих из его предшественников.

Среди многочисленных учеников Сократа мы находим представителей самых разнообразных умственных и нравственных течений — диалектиков мегарской школы и резонера-практика Ксенофонта, идеалиста Платона, аскетов кинической школы и проповедника наслаждения — Аристиппа. Все они, несмотря на коренное различие философских идей и нравственных интересов, ведут свое начало от Сократа. Чему же учил сам Сократ?

Среди учеников его возникает новая особенная литературно-философская форма “сократических речей”, или диалогов, в которых главным действующим лицом выводится Сократ в беседе с самыми различными представителями афинского общества. Образчики этой литературы дошли до нас в некоторых произведениях Ксенофонта (“Меморабили”, “Экономик”, “Симпосион”) и в подлинных и неподлинных сочинениях Платона; кроме того, “сократические диалоги” писали и другие ученики Сократа и их последователи, причем особенною верностью “сократическому” характеру, по отзыву древних, отличался Эсхин.

Платон увековечил образ своего учителя, но он постоянно влагает в уста его свое собственное учение — порождение собственной мысли, оплодотворенной Сократом. Но точно так же, по-видимому, поступали с Сократом и другие ученики. Нередко думали, что Ксенофонт в своих “воспоминаниях” дает нам подлинный и точный отзыв о беседах Сократа. Трезвый практик, расчетливый хозяин и знаток военного дела, Ксенофонт считается наиболее достоверным свидетелем об учении величайшего из философов на том основании, что сам он совершенно чужд философского духа. Но это не мешало Ксенофонту влагать в уста Сократа рассуждения о стратегии и сельском хозяйстве, которые, очевидно, были ему совершенно чужды. Ксенофонт делает из него практического утилитариста, благонамеренного гражданина по своему подобию, ревнителя мантики и древнего благочестия. Если Платон видит в нем воплощение философии, как вечного стремления к истине, то Ксенофонт превращает его из философа в докучливого резонера, который был бы совершенно неспособен произвести коренную реформу в истории мысли, явиться провозвестником нового нравственного мира, умереть его исповедником, вдохновить Платона. И тем не менее, сличая Ксенофоновы воспоминания с некоторыми из произведений Платона, мы несомненно видим, что они относятся к одной и той же личности, сколь ни различно ее понимание у обоих наших свидетелей.

Среди диалогов Платона явственно выделяется группа т. наз. “сократических диалогов”, в которых отсутствуют или почти отсутствуют особенности Платонова учения, мало того — обыкновенно отсутствуют следы какого бы то ни было положительного учения вообще: это диалоги, приводящие к чисто скептическому результату, к недоумению по поводу той или иной этической проблемы, которая обсуждается между собеседниками; в живой драматической форме Сократ выводится в споре с ними; он спрашивает их, хочет от них научиться, разбирает их ответы или определения, которые одно за другим оказываются

несостоятельными; в итоге собеседники приходят к сознанию собственного незнания и к сознанию необходимости *искать* ответа на основные вопросы о целях и нормах человеческой деятельности. Эти “сократические” диалоги Платона, по-видимому, близко передающие особенности Сократовой речи, по самому языку своему настолько отличаются от позднейших произведений старческого периода Платона, что в них видели ранние его произведения, во время написания которых он находится под наиболее сильным влиянием Сократа. В. С. Соловьев думал даже, что они большею частью были написаны при жизни Сократа. Правда, есть основание относить некоторые из них к несравненно более позднему периоду и видеть в них не передачу случайных бесед Сократа, а полемику Платона с мнениями, выражаемыми другими учениками Сократа, — иногда в других “сократических” диалогах. Но, тем не менее, в этих диалогах содержится много положительного материала для характеристики Сократа, поскольку в самой полемике против отдельных мнений им не противопоставляется никакого догматического учения, никакого учения вообще, а только Сократово *искание*, которое и составляло душу его философии. Особое место среди других произведений Платона занимает “Апология” Сократа, или его защитительная речь перед судьями. Хотя и эта речь не есть стенографическая запись, но все же, если и не видеть в ней точной передачи слов Сократа, сказанных на суде, она имеет первостепенное значение в качестве защиты *исторического* Сократа, уяснения его дела и проповеди его служения. Пусть это “стилизованная истина”, как выразился Гомперц, пусть это идеализированный портрет, — все же “Апология” сохраняет нам множество реальных подробностей не только о деятельности Сократа, но и о самом его процессе и вместе дает нам его духовный образ, исполненный высшей правды. Поэтому совершенно необходимым дополнением ко всякому изложению “философии” Сократа, и в частности к предлагаемому изложению мы считаем ознакомление с “Апологией”. В ней особенно

ярко подчеркивается то обстоятельство, что Сократ не был “учителем” в обычном смысле слова — у него не было *никакого* определенного учения; он был, для Платона в особенности, воплощением философии как стремления к истине, стремления к познанию, именно потому, что он был искателем, а не учителем, учил исканию, пробуждал философию в душах и не подменивал ее никаким личным догматическим учением, никаким рукотворным кумиром. Он не порождает новых готовых идей, но “повивает” умы в их духовном рождении.

Поэтому-то художественное изображение личности Сократа в творениях Платона имеет для нас первостепенное значение и уясняет нам тайну его могущественного влияния на умы. Его философия была не учением, а духовной деятельностью, жизнью: недаром Лахес говорит о Сократе, что он производит на него музыкальное впечатление, “потому что он извлек прекраснейшую гармонию не из лиры или какого-либо другого инструмента, а из самой жизни, согласив в себе самое слова с делами” и являя образец “истинно эллинской гармонии” (188 D). В этом тайна его личного обаяния и объяснение особенностей его личного влияния. Поэтому ознакомление с личностью Сократа есть главное, что требуется для разумения его философии.

Сократ родился в 469 г. от небогатых афинских граждан. Отец его, Софрониск, был ваятелем, а мать, Фенарета, — повивальной бабкой. Он наследовал ремесло отца и в молодости занимался ваянием: Павсаний видел еще три грации, будто бы изваянные Сократом. По-видимому, однако, он рано оставил свое ремесло и предался своей философии — тому “исканию мудрости”, которому он посвятил всю свою жизнь и в котором он не имеет предшественников. Правда, мы имеем позднейшее свидетельство Аристоксена, будто Сократ в юности был последователем Анаксагора и Архелая, и, по указаниям Ксенофонта и Платона, можно предполагать, что со всеми предшествовавшими и современными ему философскими учениями он был знаком. Среди ближайших последователей его мы находим пифагорей-

цев — Симмия и Кебета, последователя элеатов — Евклида, гераклитейца — Платона и многих последователей софистов. Кроме того, Сократ был лично знаком с выдающимися представителями греческой мысли, посещавшими Афины, вступая с ними в беседы и состязания. В своем искании он обращался ко всем, не находя ни у кого той истинной “мудрости” или знания, которое он ставил себе целью. Отношение его к физике — совершенно отрицательное: он признает ее бесплодным умствованием о делах, превышающих человеческий разум. Но и в рассуждениях софистов о “делах человеческих”, о нравственных вопросах он также не находил ничего, кроме ложной, мнимой мудрости. Он ищет истинных начал, истинных норм всей человеческой деятельности — теоретической и практической: без познания таких норм или начал вся наша деятельность случайна и суетна, вся наша жизнь неразумна и неосмысленна. И если у признанных мудрецов такого знания нет, то нет его ни у государственных людей, ни у риториков, ни у поэтов, ни у простых граждан. К ним тоже, и притом постоянно и ежедневно, обращается Сократ со своими вопросами и своим исканием: ту мудрость, которой он ищет, он требует от всех, потому что она нужна каждому; всякий человек, который хочет вести достойное разумное человеческое существование, должен искать ее, стремиться к ней. В этом вся проповедь Сократа. Вся жизнь его протекает в разговорах и беседах с согражданами и гостями — на площадях и улицах, в палестрах, в частных домах. За ним ходит молодежь и любители словесного спорта, чтобы присутствовать при его беседах, которые всегда и неизбежно кончаются тем, что собеседник Сократа не выдерживает испытания и оказывается неспособным ответить на его вопросы: мнимые знания обличаются, положения, казавшиеся достоверными, несомненными, очевидными, являются шаткими и несостоятельными. Собеседник уходит озадаченный, смущенный, иногда раздраженный против “софиста Сократа”; слушатели стекаются к нему, чтобы насладиться состязанием, юмором Сократа, его диалектическим искусством, отчас-

ти, чтобы научиться от него его приемам: но некоторым западает в душу искра философии — пробуждается искание. Для большинства Сократ есть софист, только особого рода: прочие софисты — риторы, говорят искусственно, вычурно и пространно, преподают риторику и берут за это и за прочие свои уроки громадные деньги с учеников; Сократ ни с кого денег не берет, говорит просто и безыскусственно, простонародною речью и о простых повседневных вещах, причем он даже более спрашивает, нежели говорит; прочие софисты хвалятся своими знаниями и рекламируют свое искусство, свое учение, а Сократ, наоборот, все твердит о том, что сам он ничего не знает, от каждого хочет научиться и, задавая вопросы своим собеседникам, приводит каждого к сознанию собственного неведения. Для многих, для массы это — софистика худшего сорта, самая опасная из всех; для других это — начало духовного пробуждения. Вокруг Сократа соединяется тесный кружок поклонников, из среды афинской молодежи в особенности; тем отрицательнее относятся к нему иные зрелые граждане, отцы, которые винят его в том, что он сбивает с толку их сыновей и спутывает их понятия. Процесс Сократа показал, как много накопилось против него недоразумений и раздражения. Для постороннего наблюдателя, для которого положительная идеальная внутренняя сторона Сократовой проповеди оставалась скрытой, деятельность его являлась чисто отрицательной: Сократ — диалектик, опровергающий всякое мнение, всякое предположение.

Для Платона Сократ есть воплощенное искание истины. Но мы чрезвычайно ошиблись бы, если бы представили себе этого искателя скептиком, мучимым сомнениями, вечно неудовлетворенным, тревожным умом, преследующим убегающую мечту. Образец “истинно эллинской гармонии”, Сократ отличается, наоборот, совершенно невозмутимой ясностью и спокойствием, из которого ничто не может его вывести; он неизменно верен себе и остается самим собою среди бесед с друзьями и противниками, на попойке и на поле брани, перед судом и перед казнию. Ничто

не может нарушить его внутренней свободы, вывести его из состояния его душевной гармонии: в этом — особенность его доблести, того мужества, о котором говорят Лахес и Алкивиад и которое он явил своим концом; той умеренности, господства над чувственностью, которое он постоянно доказывал; эта внутренняя гармония давала ему его неизменное благодушие и радостную ясность, столь привлекавшую к нему его друзей. Недаром он являлся им не только учителем добра, но и учителем радости и счастья, наслаждения жизнью, который умер столь безмятежно и свободно, как и жил. “И он выказал силу души, — говорит Ксенофонт, — ибо, признав, что умереть для него лучше, нежели жить, он, как и прочим благам не противился, так и перед смертью не ослабел, но радостно и ожидал ее, и принял” (Апол.33).

Личность в высшей степени оригинальная, загадочная в самой своей цельности и многогранности, Сократ умел совмещать в себе трезвую рассудочность с духовной прозорливостью, скептический рационализм с религиозностью, этический идеализм Платона, жизнерадостность Аристиппа и аскетическое презрение киников к чувственным благам: “ты так живешь, — говорит ему Антифон, — что ни один раб, которого господин стал держать таким образом, не захотел бы остаться: ты ешь и пьешь самую скверную пищу и питье и платье носишь не только скверное, но одно и то же летом и зимою, пребываешь босым и без нижнего белья” (Хеп. Мет. 1, 6). Сама наружность Сократа привлекала внимание своею странностью: “музыкальная” личность, образец истинноэллинской гармонии, он был вместе с тем образцом внешнего безобразия, ходячей комической маской: фигура пузатого Силена с необычайно мясистыми губами, вздутым курносым носом и глазами навькат под громадным нависшим лбом как бы говорила о соединении сильной чувственности с мощным интеллектом. В этой мощи, *господстве разума*, и состояла “мудрость” Сократа, источник его внутренней свободы и гармонии, его мужества, его праведности, его счастья или “евдемонии”. Нравственное учение Сократа, который именно и сводил добродетель к знанию добра или господству разума, нередко

упрекали в одностороннем, крайнем *интеллектуализме*. На деле это учение было непосредственным выражением самой личности, самой духовной жизни Сократа и являлось не головной, рассудочной моралью, а результатом пережитого нравственного опыта, нравственного самосознания; оно является столь же естественным духовным плодом аттической культуры, как аттическое искусство и поэзия, обращая самую человеческую личность в “инструмент гармонии” и человеческую жизнь — в прекрасное художественное произведение. Наряду с *проповедью разума* мы находим в учении Сократа признание *безотносительной ценности* нравственного добра или *правды* и *безотносительной ценности* человеческой личности как носительницы разумного начала; в Платоновой “Апологии” с особою силою указывается на этот мотив Сократовых речей, которые он настойчиво обращает к каждому встречному: “О лучший из людей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всего прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах, чтобы их было у тебя как можно больше, о славе и почестях, а о *разумности, об истине и о душе своей*, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь? Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах наших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше...” (29 Е след.). Эта проповедь по своим приемам, как по самому существу своему, тоже является чуждой отвлеченного морализма, какой мы находим впоследствии, например, у стоиков: ее сила — в ее непосредственности, в живом сознании нравственных ценностей, в идеально-эротическом сознании красоты человеческой личности, того “самого дорогого”, что в ней есть и что люди обыкновенно не ценят ни во что. Платон показывает, каким образом Сократ умел пробуждать такое сознание в своих друзьях: он видел в них “самое дорогое” и ценное с прозорливостью влюбленного, для которого любимое существо является в идеальном совершенстве, и он умел заставлять их самих почувствовать то, что он видел: в этом состоял *эрос* Сократа, о котором так много говорил и он сам, и все его ученики. И вместе,

с неподражаемой иронией, он умел показать, раскрыть своим любимцам все несоответствие идеала и действительности, все *недостойнство* их жизни. “Когда я слушаю его, — говорит Алкивиад в диалоге “Пир”, — сердце мое стучит гораздо сильнее, чем у корибантов, и слезы льются от его речей. Вижу и многих других, которые испытывают то же самое. Слушая Перикла и многих других хороших ораторов, я считал, что они хорошо говорят, но ничего подобного я не испытывал, и душа моя не возмущалась против собственной рабской природы; а этот Марсий (силен или сатир) часто приводил меня в такое состояние, что мне казалось недостойным жить таким, каков я есть”. Если не Алкивиад, то сам Платон говорит здесь по личному опыту.

Душа, разумный дух, его превосходство, его красота и доблесть (αρετη) — вот единственная истинная ценность, по которой расцениваются все прочие ценности. Путь к ее познанию есть нравственный опыт — новая область, открываемая Сократом. Этот путь заключается в самопознании или самоиспытании и в разумном нравственном общении с ближними. В этом он видит свое дело, свое служение и назначение: “сам бог поставил меня, чтобы проводить жизнь в философии, испытывая себя и других” (Апол. 28 E). Здесь тоже было бы крайне ошибочным сводить такое “испытывание” к чисто рассудочной диалектике, принимая внешнюю оболочку за самое содержание, как это часто делают иные историки. Если “испытывание” других не сводилось к простому спору и формальному опровержению, а было своего рода нравственным деланием, пробуждением духовного самосознания, то таким же внутренним деланием было и “самопознание”, самоиспытание Сократа. В том же диалоге “Пир” мы видим, как он, идя на праздник к ожидающему его Агафону, внезапно останавливается и стоит в размышлении у порога соседнего дома: его надо “оставить”, таков уж его “обычай” — отойдет и стоит, где придется. Однажды в лагере, на походе, он простоял таким образом целые сутки от восхода солнца, не смущаясь ни полдненным зноем, ни свежестью ночи, — прием, более напоминающий восточных подвижников с их аскетическим “деланием”, нежели рассудочного философа-моралиста (220 C).

Это ценное указание на “странный обычай” Сократа бросает свет на его духовную жизнь и объясняет нам некоторые важные его особенности — прежде всего ту необычную “прозорливость” старца Сократа, которою он поражал своих близких, подобно иным нашим “старцам”, и которая обуславливалась напряженностью духовной жизни. Сюда относится то таинственное “знамение” или голос, то “даймонион”, которое он постоянно в себе слышал, следуя его указаниям или предупреждениям, и с которым связывалась его живая вера в Промысл. Эта вера в высшее разумное начало опять-таки не была каким-либо рассудочным, философским деизмом, а коренилась точно так же в нравственном опыте, основывалась на “испытании”, на событиях напряженной умственной жизни.

Личность и деятельность Сократа встречала различную оценку среди современников. Помимо простых недоразумений, которые он вселял, были и внутренние причины разлада, была вражда, которую возбуждает всякий пророк, всякая высшая духовная личность. Всякий человек по-своему реагирует на духовные воздействия: одних они влекут, других отталкивают, возбуждая гнев и вражду; сначала они смущают душу, поселяют в ней жало. Платон мастерски изображает эту игру противоположных чувств, вызываемых Сократом в своих собеседниках, эти различные реакции низменных и благородных душ в общении с Сократом.

Он доступен всем, обращается ко всем, но вокруг него естественно образуется тесный круг друзей и почитателей, которые впоследствии признали “сократовцами”. Они постоянно беседуют с ним и присутствуют при его беседах, иногда читают и разбирают вместе с ним философские и литературные произведения, вместе слушают софистов и появляются на праздниках. Но это не школа в строгом смысле, — и Сократ не схолярх: от него ведет начало не одна, а несколько различных между собою школ, и у него нет “учеников”, а есть только друзья, товарищи, подражатели; если угодно — последователи. Он не обладает готовой премудростью, не берется учить ей ни даром, ни за деньги: он ищет ее и побуждает других искать ее внутри самих

себя, — он только “повивает” умы в духовном рождении, продолжая в нравственной области дело своей матери — ее “майевтику” (повивальное искусство).

Сократ уклонялся от всякой иной общественной деятельности, считая свое дело единым полезным и важным и не видя возможности состязаться с демагогами в публичных собраниях. Нравственная реформа осуществима лишь через личность, и потому Сократ шел только туда, “где мог частным образом оказать всякому величайшее благодеяние, стараясь убеждать каждого не заботиться ни о чем *своем* раньше, чем *о себе самом* — как бы ему быть что ни есть лучше и разумнее, не заботиться также и о том, *что принадлежит городу*, раньше, чем о самом *городе*” (Апол. 36 С): и здесь и там — забота о душе, о нравственном добре и правде, о нравственном существе личности и общества.

Платон называет это единой истинной политикой (Горгий 521 D): как ни расходится она с государственною мудростью афинских государственных людей, она одна и верна, и спасительна.

И, несмотря на новизну этого политического или, точнее, этического идеализма, корни его лежат в духовной жизни греческого народа, и не случайно расцвел он на аттической почве! Еще у древних поэтов видели мы простую, но глубокую веру в “закон” и “правду”, и эта вера находит свое выражение и у аттических трагиков, у Софокла в особенности (“Эдип”, 865; “Антигона”, 450 сл.). Идеал общества свободного, не подчиненного никакой человеческой власти и управляемого одними установленными законами, в основании которых лежит неписанный закон — вечное право, — таков нравственно-политический идеал лучших людей Периклова века (см. речь Перикла у Фукидида, II, 37). Этот идеал входит органически и в миросозерцание Сократа: вера в “закон” — в высшую разумную форму всех “дел человеческих” — есть руководящий принцип всех его исканий. Если его философия не стоит в непосредственной связи с физиологией его предшественников, которые искали такой “нормы” во внешней природе, то она имеет глубокую связь с иско-

ным нравственным мирозерцанием греков и возводит его на новую, высшую ступень.

Для того чтобы жить разумно и праведно, надо прежде всего уразуметь, “познать законное относительно богов и людей”, познать норму должного — такова цель, начало и конец разумной человеческой деятельности не только частной, но и общественной, ибо и общественный идеал осуществим лишь при условии царства истинного закона, при том условии, чтобы граждане “познали законное” — прониклись сознанием права и закона.

Этим объясняется и отношение Сократа к современному ему обществу — строгое исполнение своих гражданских обязанностей в качестве воина, судьи (притана), даже в качестве подсудимого и осужденного, когда он отказывается уклониться от суда и от несправедливого приговора из уважения к отечественным законам (см. “Критон” Платона). Участвуя в качестве притана в аргинузском процессе, он один восстает против незаконного и несправедливого решения, подсказанного страстью и возбуждением толпы, точно так же как впоследствии он противится незаконным требованиям 30 тиранов (Апол. 32). Он исполняет и все религиозные обязанности, предписываемые отечественными законами. Он никогда не выходил из Афин “ни на праздник, ни еще куда бы то ни было, разве что на войну, и никогда не путешествовал, как прочие люди, и не нападала на него охота увидеть другой город и другие законы” (“Критон” 52 В). Со всеми выдающимися общественными деятелями своего времени он был в общении, и жизнь его протекала публично; и между тем, вне строгого исполнения гражданских обязанностей, он отказывался от всякой внешней политической деятельности, преследуя цель внутреннего преобразования личностей, которыми составляется, образуется, управляется общество.

Учение Сократа о знании и понятиях

У Сократа не было определенного догматического учения, и тем не менее он был наилучшим учителем философии, учившим своих друзей “философствовать”, “испытывая себя и дру-

гих". Учение это было прежде всего личным *примером*, который послужил его ученикам *правилом* умственной и нравственной деятельности. В этом смысле можно говорить и об учении Сократа, которое есть прежде всего учение о философии, о способе философии и распадается на теоретическую методологию (учение о знании) и практическую методологию (нравственная философия).

Оставив вовсе натурфилософское умозрение, как бесплодное и безбожное, Сократ, по словам Аристотеля, ограничился этическими исследованиями. Человеческая деятельность, теоретическая и практическая, должна определяться разумными *нормами*, и потому Сократ ставил требование — найти объективные теоретические и практические, логические и этические нормы. В то время, когда софисты отрицали какие бы то ни было объективные нормы и признавали "мерою всех вещей" — человека, т.е. субъективное мнение и произвол человека, Сократ попытался в самом разуме человеческом отыскать всеобщую и *объективную* норму. Этим определялся и самый способ его искания, методического расспрашивания других.

Чтобы правильно поступать, правильно жить, нужно прежде всего *знать* правду, знать добро, знать истинное благо человека. Но чтобы *знать* что бы то ни было, нужно уметь отличать истину от лжи, истинное знание от ложного или мнимого. В "Апологии" Платона Сократ рассказывает, как он в своих поисках за мудростью обращался и к практическим деятелям, и к художникам, и к поэтам, и к ремесленникам, и к философам, но ни у кого не находил самого понятия о том, что такое знание, откуда и вытекали все их заблуждения.

Внешним признаком заблуждения предшествовавшей философии являлись Сократу коренные, неразрешимые противоречия ее отдельных учений — философии единства и философии множества, философии вечных движений, вечного генезиса и философии единого, неподвижного, неизменного бытия. Говоря об абсолютном и вечном, о первых причинах бытия, философы не только не сходятся между собою, но "подобно безумным" совершенно противоречат друг другу относительно того

же самого предмета — природы вещей. А это происходит прежде всего от того, что, пускаясь в умозрение, они не отдают себе отчета в том, что такое человеческое знание. Каждый из них исходит из рассмотрения какого-либо отвлеченного начала, какой-либо одной стороны вещей, полагая, что обладает абсолютной истиной. Но для Сократа совершенная истина есть идеал, недоступный внешнему человеческому знанию: если бы мы обладали этой истиной, то сами могли бы творить вещи; если бы мы знали законы природы, тайны мироздания, то сами были бы богами, ибо абсолютное знание свойственно только богу, а не людям.

Исследуя критически наше познание, мы убеждаемся, что начало его есть разум; принципом совершенного, т.е. абсолютного, универсального познания может быть только божественный разум.

Только из такого разума можно познать Вселенную; между тем древние философы, если и приходили к внешнему признанию подобного начала (как, например, это делал Анаксимандр), то все же видели в нем лишь механическую силу и явления объясняли не из разумных оснований или целей разума, а механически. Сократ признал философскую физику невозможной, ибо задача *войти* в разум Вселенной превышает человеческие силы. Знание тайн природы недоступно человеку и могло бы быть дано ему разве лишь путем откровения.

Что же может *знать* человек в таком случае? “Дела божественные” ему недоступны; но “дела человеческие” — то, что зависит от него самого, от его сознательной воли, от его разума — вот что может быть понято им, что составляет естественный, не только возможный, но и необходимый предмет его познания, — то, что ему всего нужнее знать. А между тем усилия философов направлены совершенно в иную область. Что такое право, справедливость, добродетель, закон, государство, что такое благочестие, мудрость, — об этом не отдают себе отчета сами риторы и софисты, профессиональные учителя добродетели.

Истинное знание есть прежде всего *понимание*. Исследуя природу человеческого знания, Сократ нашел, что оно осущест-

вляется посредством *понятий*; истинное понятие есть норма знания. Метод образования понятий есть путь к истинному знанию. Но наши понятия, по самой своей логической форме, всеобщи, универсальны: каждое из них, будучи единым, сказывается в неопределенном *множестве* вещей (например, понятия — человек, животное, добродетель и т.д.), которые оно обнимает. Поэтому мы можем составить себе правильное понятие лишь о том, что *обнимается* нашим разумом, т.е. о “делах человеческих”; наоборот, “дела божественные”, т.е. Вселенная в своем целом, не обнимаются нашим разумом, а потому здесь не может быть правильно образованных понятий или всеобщих определений, а следовательно, не может быть истинного знания. В области “дел человеческих” наш разум “имманентен”, как сказал бы Кант; в области “дел божеских”, или учения о природе вещей, он “трансцендентен”, т.е. выходит за свои естественные границы. Отсюда — важный практический результат: оставив в стороне “всю природу”, Сократ погрузился всецело в область этическую, “так как в ней именно он искал *всеобщего* (всеобщих начал или понятий) и первый направил свою мысль на общие определения” (Arist. Met. I, 6). Посредством понятий познаются не внешние индивидуальные *вещи*, а общие *нормы* человеческих отношений.

В связи с таким представлением о природе знания стоит и другая особенность, о которой мы уже говорили: Сократ доказывал, что знание нельзя передавать или преподавать внешним образом, — можно лишь будить стремление к нему. Каждый должен *черпать его из самого себя* посредством самоиспытания и самопознания. Иначе и в области “дел человеческих” мы ничего “всеобщего” познать не можем: истинное знание, обнимающее или понимающее свой предмет (*познаваемое*), имеет здесь свой источник в самом *познающем*. Поэтому-то Сократ, сводя добродетель к знанию блага, отрицал, чтобы этому знанию можно было обучать, чтобы его можно было преподавать за известную мзду, как то делали софисты.

Диалектика Сократа, служившая обличению мнимого знания, по-видимому, преследовала практическую цель. Но тем не менее она имела величайшее значение и для последующего

развития теоретической философии, которая недаром характеризуется как *философия понятия*. В основании этой диалектики лежит не только общий идеал совершенного знания, но и начатки логики, теории понятия. В этом убеждает нас, во-первых, рассмотрение отдельных образчиков Сократовых бесед у Ксенофонта и в ранних диалогах Платона, а во-вторых, споры о природе понятия, разгоревшиеся среди учеников Сократа после его смерти.

Уже Сократ, по-видимому, обратил внимание на несоответствие между формальной всеобщностью наших понятий и органиченностью их содержания индивидуальностью тех предметов, к которым они относятся. Отсюда ученики Сократа делали либо чисто скептические выводы о непреложности общих понятий к единичным вещам (напр., киники и мегарцы), либо метафизические выводы, как Платон, признававший, что в понятиях мыслятся особые сверхчувственные, умопостигаемые сущности (см. ниже). Сократу замеченная особенность служила прежде всего для доказательства *относительности* наших понятий; во-вторых, для доказательства того, что в общих понятиях познаются не внешние единичные вещи, а этические нормы (*τα ηθικά*); в-третьих, если допустить, что Сократ делал какой-либо общий метафизический вывод из этих логических наблюдений, то, по всей вероятности, сознание ограниченности, несовершенства наших понятий и внутреннее несоответствие их формы с их реальным содержанием приводило его к идеалу совершенного, универсального разума, всеобщее ведение которого не находится в противоречии с частностью его содержания. Так, в "Апологии" Платона сознание ограниченности, относительности, условности человеческих знаний связывается у Сократа с идеалом "божественной мудрости". Обличение мнимой человеческой мудрости рассматривается как проповедь мудрости совершенной или божественной. Но в то же время самое познание ограниченности наших знаний заключает в себе требование логического *определения понятий*.

Отсюда ясно, какое положительное значение имела отрицательная диалектика Сократа; отсюда ясны и все особенности его

метода. Там, где это доступно человеческому разуму, он требует образования общего понятия, правильного логического определения. Но, чтобы быть истинным, т.е. исчерпывать самую сущность определяемого, такое определение должно быть не только общим, но и полным, заключаая в себе не только общие, но и частные признаки данного объекта.

Итак, в самом человеческом знании — в самой общности, “кафоличности” наших понятий — открыто объективное, самостоятельное логическое начало или норма. Всякое истинное знание должно подчиняться этой общей логической норме. Знание осуществляется посредством понятий, в которых мы мыслим и познаем вещи. Понятия же образуются путем логического наведения. Сравнивая сходные частные случаи, мы приходим к обобщению, к усмотрению общего в них. Такого рода индукция, *επαγωγή*, *επαχτηχοι λογοι*, и метод “всеобщего определения” (*το οριζεσθαι καθολου*), по свидетельству Аристотеля, представляют собою несомненное открытие Сократа: лишь у него впервые стал сознательным и методическим этот прием, которым каждый человек пользуется с детства. В этом заключается огромный переворот, совершенный Сократом в области философии.

Однако наведение (индукция) Сократа еще не имеет того значения строго критического анализа и обобщения наблюдений и опытов, какое оно получило в новой философии. Но ведь Сократ и не имел в виду эмпирического знания: он стремился лишь к тому, чтобы пробудить в своих собеседниках логическую самостоятельность, и с этой целью он пользовался своим методом в личных беседах, ввиду единичных случаев, применяясь к характеру своих собеседников. Поэтому единичные случаи большей частью были достаточны для обобщения. Сократ учил, начиная с наиболее обыденных простейших примеров, чтобы постепенно переходить к менее известному. Затем он старается проверить свою индукцию посредством противоположных примеров. Таким образом, путем всестороннего рассмотрения предмета выясняется *понятие* этого предмета, раскрываются его существенные и случайные признаки. При этом Сократ настаивал на необходимости отчетливого различения частных, отличительных

признаков отдельных понятий, не ограничиваясь слишком общими определениями.

У Ксенофонта мы находим множество примеров такого рода. Например, в одном случае обсуждается понятие несправедливости. Сократ обращается по этому поводу с вопросом к одному из своих учеников, который отвечает: “несправедлив тот, кто лжет, причиняет насилия, приносит вред”. Сократ приводит ему противоположный пример: “кто вредит врагам, тот не считается несправедливым”. Тогда собеседник говорит, что несправедлив так поступающий со своими друзьями. Сократ опять-таки доказывает ему, что и друзей можно обманывать, как, например, врач может обмануть больного, и т.д. Таким путем они приходят к выводу, что несправедлив тот, кто делает зло друзьям, с намерением вредить им. Таким образом, путем систематического сравнения противоположных случаев устанавливаются общие понятия.

Понятием определяется сущность вещей, в понятии лежит мерило истины всякого действия или рассуждения. Мы ничего не знаем о предмете, пока мы не знаем его понятия. Поэтому Сократ стремился свести всякое рассуждение к основному понятию *ετι την υλοεσιν ελανηγε παντα του λογου*, а затем рассматривал, насколько оно верно, и иногда приводил своих противников к абсурду, выводя логические следствия из допущенного общего предположения. Подобным же образом он испытывал и сами понятия, обличая их ложную отвлеченность и неопределенность, требуя конкретного различения путем раскрытия внутренних противоречий. Каждое общее понятие заключает в себе частные и подчиненные, каждое родовое понятие заключает в себе понятия видовые. Сообразно этому и все вещи разделяются *χατα γενη* — на роды и виды. И искусство диалектики Сократ полагал в том, чтобы уметь восходить от вида к роду, от менее общего к более общему и, наоборот, от универсального спускаться к частному, не прерывая промежуточных звеньев. Весьма возможно, что для Сократа это не было исключительно принципом логики или методологическим учением. Если посредством

понятий познается сущность вещей, то легко предположить, что наши формальные понятия покрывают сущность вещей, и, таким образом, смешать сущности вещи с ее понятием, как это сделали некоторые ученики Сократа. Не забудем, однако, что Сократ искал общих определений лишь в области этической, т.е. не в области внешних явлений, а в области *норм*.

Этика Сократа

Смысл разума, его цель — в истине, в правде, в добре. Самая деятельность разума имеет поэтому *этическое* содержание; делание разума есть практическое делание, и праздное умствование, не имеющее практической цели осуждается как ложное и бесплодное, как пустая софистика.

Все сводится к этике. Истинное существо человека — в его разумном начале; все достойное человека, самое его тело и телесная жизнь принадлежит ему внешним образом, но разумная душа — это он сам. И он должен заботиться о себе самом прежде всего, больше, нежели о всем том, что ему принадлежит, — заботиться о том, чтобы ему самому быть “как можно лучше и как можно разумнее”... “Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из нас, старого и молодого, заботиться не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше, говоря вам: не от денег рождается доблесть (*αρετη*), а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага — как в частной жизни, так и в общественной” (Апол. 30).

Греческое слово и понятие *αρετη* (лат. *virtus*) плохо передается русскими словами *доблесть* или *добродетель*; это скорее “добротность”, доброкачественность, внутренняя пригодность, особенное превосходство, составляющее силу или крепость данного существа. Так, быстрота бега есть “добродетель” лошади. Добродетель человека как умного существа состоит в его разумности, которая и дает ему превосходство и силу. Заботиться о себе самом, заботиться о своем благе значит усиливать в себе разумность, которая есть добродетель всех добродетелей;

стремиться к мудрости — “философствовать” — вот путь к само-совершенствованию, путь к благу и истинному счастью, путь к внутренней свободе.

Это объясняет нам особенности нравственного учения Сократа, который сводит все добродетели человека и его высшее благо к “знанию”, т.е. к осуществленной мудрости. Мудрость есть начало и конец нравственной, т.е. истинной деятельности человека. Мудрый человек должен прежде всего знать истинное соотношение целей, преследуемых людьми. Диалектика учит нас понимать логическое отношение между общими понятиями и понятиями частными, между родом и видами; но точно такое же отношение существует между общими и частными целями, между высшею целью и целями подчиненными. И постольку разум имеет практическое содержание, диалектике понятий соответствует расценка целей и средств. Зная относительную цену каждой вещи и каждого поступка, мы имеем разумную норму нашего поведения; зная самих себя, свою истинную природу, мы знаем, что нам нужно, хорошо и полезно, и, естественно, хотим своего блага. Вся суть в том, чтобы такое знание было истинно и деятельно, чтобы мы обладали им, чтобы мы сами родили его в себе. Дело идет, очевидно, не о мнимом внешнем знании. Вникая в существо людских отношений, в сущность действий человека, мы находим, что принцип всякого разумного действия есть какая-нибудь цель, принцип всякой цели есть благо, а принцип всех действий и целей — *наибольшее благо*. Как мы увидим далее, это наибольшее благо есть вместе с тем и безусловное благо, всеобщее в силу своей разумности. Всякий человек стремится к нему, избирая между частными средствами те, которые он считает наиболее пригодными для достижения своей цели. Поэтому тот, кто не знает этой высшей цели, кто не различает отношения частных целей к высшей цели, тот заблуждается, не может поступать хорошо и не достигает блага. Напротив, знающий эту цель — добродетелен, ибо его действия, вытекающая из истинного знания блага, добры в высшем смысле.

“Никто не счастлив, никто не блажен против воли”, никто не ищет себе зла добровольно, поэтому “никто не порочен добро-

вольно” — таковы основные принципы этики Сократа. Нет человека, который добровольно делал бы худшее, зная лучшее. Сократ до такой степени “не различал” — οὐ διαρίσεν — теоретической мудрости от практической, что он считал знающего пути добра и зла за мудрого и доброго в силу самого знания. Когда Сократу возражали, что в таком случае человек, добровольно и сознательно делающий зло, лучше того, кто делает зло по неведению, бессознательно, Сократ отвечал, что если бы мог найтись такой человек, который бы делал зло, зная, что он делает, то это был бы добрый человек. Такое заключение нелепо, и сам Сократ не допускает его истинности. Оно вытекает из неверной посылки, из допущения “добровольного зла”. Если человек поступает дурно, он либо не знает добра, либо сам себя не знает, заботясь о том, что принадлежит ему, более, чем о самом себе. Если человек думает знать цель, не зная средств и ошибаясь насчет действий, — его знание не полно и мнимо, он недостаточно разумен. Порок есть неведение и заблуждение, “простое незнание” истинного пути; напротив добродетель всецело сводится к знанию. Аристотель прямо обвиняет Сократа в том, что он обратил добродетели в понятия и познания (λογουζ ψετο εἶναι ταζ ἀρεταζ). Все познания рациональны; следовательно, все добродетели сводятся к разумным силам души; таким образом Сократ отрицает или игнорирует всю неразумную, иррациональную часть души — аффект, волю, страсть.

Ксенофонт, отчасти и другие “сократовцы” и даже сам Платон подтверждают это свидетельство Аристотеля: единство всех добродетелей и их иррациональный характер составляют излюбленную тему рассуждений Сократа. Оказывается, что мужество есть просто “знание опасного и не опасного” или знание того, что следует делать в опасности; справедливость есть знание законного по отношению к людям; благочестие — знание законного относительно богов; воздержание — истинная расценка различных родов наслаждения или относительных благ, основанная на знании высшего блага. Таким образом, все добродетели сводятся к знанию.

Понимаемая таким образом, этика Сократа получает интеллектуалистический, мало того, рассудочный характер и являет-

ся крайне односторонней, заслуживая упреки Аристотеля*. Но надо помнить, что Сократ не противопоставлял знания добра — добродетели; мудрость являлась ему практической, действенной: правда и сила добра столь велики, что нельзя *знать добро и не делать его*.

Учение о благе

Итак, добродетель есть знание блага: справедлив, набожен, храбр, мудр тот, кто знает, что хорошо в каждом данном случае, кто знает благо и может диалектически определять отношения средств и частных целей к цели верховной. Но что такое благо вообще и что есть высшее человеческое благо — вот второй вопрос сократовской этики.

По мнению Целлера и других ученых, Сократ не дал определенного ответа на этот вопрос: благо есть понятие цели, благое действие — целесообразное действие. Но этим еще ничего не объясняется. Надо знать благо как норму действия: это принцип чисто формальный, из которого еще нельзя вывести никакого определенного правила нравственной деятельности, и потому остается искать для нее какой-нибудь конкретной нормы либо в существующем нравственном порядке, либо же, сообразно принципу знания, извлекать общие правила человеческих

* Вслед за этими словами в рукописи начинается рассуждение по вопросу о том, может ли добродетель быть предметом обучения, но дополнение, которое предполагал здесь сделать автор, осталось незаконченным, и, чтобы избежать перерыва в ходе мысли, мы место это помещаем в примечании. После слов «заслуживая упреки Аристотеля» в рукописи стоит: *Но в действительности дело не совсем так просто, как оно представляется иным «сократовцам», на что указывает Платон в своих «сократических диалогах»: если добродетель есть знание, то почему она не составляет предмет преподавания или обучения (ουδιδασκου)? Почему ни добрые граждане не могут обучить ей своих детей, ни софисты, профессиональные учителя, не успевают в этом деле, и отчего сам Сократ, отождествляющий ее со знанием, отвергает возможность ее преподавать? (Конец «Протагора»)*. На этом рассуждение обрывается, и поставленный здесь вопрос остается без ответа. О характере его можно, однако, догадываться на основании данных в предшествующем изложении указаний относительно природы добродетели как осуществленной мудрости, истинного и деятельного знания, которого нельзя передавать или преподавать внешним образом, как это делают софисты, но которое каждый должен искать внутри себя, так что роль философа сводится к тому, чтобы побуждать к подобному исканию, повивая умы в духовном рождении. *Прим. изд.*

поступков из рассмотрения их последствий. Целлер утверждает, что в действительности Сократ так и делал, испробовав оба выхода. Он отождествляет понятие справедливого (*δίκαιον*) с законным (*νομικόν*). Самая набожность определяется им как законное богопочитание, как знание того, что законно относительно богов, который следует всегда чтить по закону государства. Таким образом, существующий закон составляет, по-видимому, предмет, содержание “знания блага”. С другой стороны, не довольствуясь авторитетом положительного законодательства, Сократ пытается обосновать нравственную деятельность рациональным путем, рассматривая ее полезные и приятные *последствия*.

С этой точки зрения нравственное учение Сократа является как самый плоский утилитаризм: доброе, хорошее есть, по Сократу, лишь полезное; что хорошо одному, то дурно другому, — добро относительно и условно. Прекрасное есть благопотребное, польза и вред суть мерил добра и зла. Дружба, согласие семейное и общественное, умеренность, скромность, повинование законам рекомендуются как наиболее полезные, обратные качества выставляются как вредные. Таким образом, содержанием “познания блага” является здесь эмпирическая польза. Мало того, иногда “познание блага” определяется как познание истинного удовольствия (например, в платоновском “Протагоре”).

Заметим, что нравственное учение может быть построено и на простом признании существующих нравственных норм, и на принципе наибольшего удовольствия (гедонизм), и на утилитаризме, т.е. на учении, объясняющем нравственное поведение и нравственные принципы из начала пользы — личной или общественной. Подобного рода построения — и утилитаризм, и признание общепринятой морали — достаточны каждое само по себе для обоснования нравственного мирозерцания, хотя бы они и не выдерживали философской критики. Знание “законного относительно богов и людей” и знание полезного в отношении к ним — обнимает каждое в отдельности всю сферу нравственных отношений и деятельности человека. Но самая двойственность этих начал уже указывает, что Сократово “познание

блага” не исчерпывалось ни тем, ни другим. Ошибочное понимание Сократа следует отнести всецело на счет Ксенофонта, который в своей апологетической тенденции так старается доказать политическую легальность Сократа и его рассудительный утилитаризм, что совершенно упускает из виду философский смысл его этики.

Во-первых, Сократ никогда не считал существующего порядка за благо. Он жил и умер обличителем этого порядка и был далек от того, чтобы видеть в действующих законах норму благого действия. Он несомненно требует почтения к законам как потому, чтобы ими обуславливается жизнь государства, так и потому, что он усматривает в них проявление высшей, сверхличной и всеобщей разумности. Правда, он часто находил законы испорченными, проявление всеобщего разума искаженным прихотью черни и демагогов; но поэтому он с особою силою настаивает на том, что истинная власть в государстве, истинное законодательство принадлежит не толпе, не ораторам-демагогам, но мудрому — тому, кто знает благо и правду. Нравственные нормы разумны и должны быть всеобщим образом обязательны. Они имеют поэтому характер законов. Здесь Сократ сходится с общенародными и общечеловеческими понятиями о правде как о “законе” или о “неписаных законах” (*νομοι αγραπτοι*), о которых говорили и трагики и софисты. Но Сократ оспаривал софистическое противоположение закона естественной справедливости. Естественная справедливость требует прежде всего повиновения законам, без которого немислимы ни законы, ни государство, и сама эта справедливость сводится к неписанным вселенским законам, на которых конечным образом основывается весь нравственный порядок. Эти вселенские законы нормируют отношения всех вещей. Как законы божественные, они разумны. Сократ чтит их в лице писаных человеческих законов, повинаясь им как “братьям” законов божественных (так мотивирует он Критону свой отказ бежать из темницы). То же следует сказать и о законах народного богопочитания. Богопочитание вообще есть первый из неписаных законов всякого человеческого общества, точно так же как и семейный порядок, повиновение родителям.

Сами боги внушили этот закон, которому следуют все народы и который вытекает из всего устройства вещей. В силу этого общего закона возникли положительные религии среди различных народов, и, если мы хотим чтить богов законным образом, доверяясь их водительству, нам следует поступать согласно законам своего народа, освященным его преданием. Того, кто чтит богов как ему вздумается, никто не назовет благочестивым, ибо истинное благочестие предполагает покорность положительному и общему. Религиозные воззрения Сократа несомненно отличались от народных; главным догматом его религии была вера во всеблагод и всеобщий Промысл, в божественный Разум. И если он при этом считал необходимым чтить богов государства, то ясно, что подобный культ имел для него относительное значение, во-первых, политическое, как условие государственной жизни, во-вторых, религиозное, поскольку всякая положительная религия являлась ему делом Промысла; он считал, что всякий должен по мере сил исполнять религиозные обязанности того народа, среди которого он находится по воле Провидения. Таким образом, смиренное послушание Сократа законам человеческим основывается прежде всего на почитании божеского закона. Но, с другой стороны, эта вера в истинный разум, управляющий всеми, заставляла его искать определения разумных правовых норм человеческого общества. Несомненно, что он, как и все его ученики, был убежден в необходимости перевоспитания и переустройства человеческого общества на разумных началах.

Утилитаризм Сократа, точно так же как и его повиновение действующим законам, является лишь подчиненным моментом его учения. Превращение всей философии в этику и сведение всякой добродетели к всеобщему по природе “знанию” достаточно указывают, что Сократ не мог полагать всеобщей цели нравственной деятельности в совокупности удовольствий или внешних выгод, ею доставляемых.

Прежде всего понятие пользы относительно и само по себе неопределенно; оно всегда предполагает какую-нибудь цель: каждое целесообразное действие, даже безнравственное, непременно полезно для известной цели. Весь вопрос в том, какая это цель?

Есть цели общие и частные, истинные и ложные. Польза же всегда относительна и условна. Поэтому никакое относительное благо (*αγαθόν τι*) не есть безусловное, и потому польза не может быть конечной целью человека, как это необходимо признает утилитаризм. Сократ более всего настаивает на относительности пользы вещи соответственно лицам и обстоятельствам: “полезное” или “годное” (*τοῦ χρησίου*) хорошо для того, кому оно полезно, прекрасно там, где оно годится. Поэтому, когда Евтидем у Ксенофонта называет Сократу целый ряд внешних благ, Сократ доказывает ему их относительность, настаивает на том, что ни одно из них не есть истинное благо само по себе, но каждое относительно, двусмысленно (*ἀμφιλόγον*) и зависит от употребления, которое мы из него делаем. Все они суть блага лишь тогда, когда служат к добру. Даже счастье есть самое двусмысленное, ложное благо, если только оно состоит в обладании этими условными благами, как, например, силой, здоровьем, богатством, даже жизнью: все эти вещи служат иногда на пользу, иногда во вред; чем же оно *более* благо, нежели зло (*τι μᾶλλον ἀγαθὸν ἢ καχὰ ἐστίν*)?

Отсюда ясно, что Сократ ищет абсолютного, безотносительного блага человека, т.е. такого, которое составляет цель само по себе, без отношения к другой высшей цели; вместе с тем он стремится указать условность частных благ, дабы относительное не принималось за безусловное, но сознавалось по своему истинному достоинству, как нечто условное, относительно полезное.

Сущность человека в разуме: по словам Аристотеля, Сократ даже вовсе упраздняет неразумную, страстную часть души. Следовательно, и *высшее благо* человека *есть благо его разумного духа*. Тело разлагается и тлеет, когда его покидает душа, “в которой одной обитает разум”, — эта божественная часть человеческого существа. Поэтому мы должны прежде всего заботиться о душе, о ее внутренней красоте и совершенстве; не о том, что принадлежит нам, не о теле, о богатстве или славе, или о долгой жизни, но о себе самих, о лучшем, о существенном в нас. Поэтому высшая цель человека заключается в господстве разума,

в истинном знании. Такое знание не отличается от добродетели и мудрости. Следовательно, “мудрость есть высшее благо”. Смешение приятного с благом, с безусловной целью рождает любостыжание и есть источник всех бедствий людских, всех раздоров и междоусобий, всех пороков вообще. Истинное разумное благо универсально, всеобщее; само по себе оно есть цель всем и каждому и неотъемлемо от человека, будучи свободным и внутренним. Напротив того, внешние, ограниченные блага не могут быть общими, принадлежать всем. Поэтому, как только мы принимаем их за безусловные и начинаем желать их безусловно, мы сталкиваемся с ближними в безумной и слепой борьбе за их обладание. Ибо одно и то же не может всех насытить, всем зараз принадлежать, всех удовлетворить. Только из преследования блага истинно всеобщего и разумного является общее согласие, взаимная помощь и любовь. Таким образом, для полноты человеческого счастья, для самого благополучия нашего добродетель и знание служат более, чем ненасытная погоня за ложной целью — наслаждением. Лишь ясное сознание относительной природы удовольствия ведет нас к истинному закономерному и здоровому наслаждению. Поэтому истинное благо (ταῦτα) не исключает из себя наслаждения, а, напротив того, обнимает его в себе. Добродетельная разумная жизнь есть не только самая достойная, прекрасная и похвальная, но и самая счастливая и приятная, между тем как жизнь, противная разуму, в конце концов неизбежно ведет человека к несчастью: человек, поступающий противно разуму, неизбежно идет к гибели и крушению.

Если в разуме человека есть нечто безусловное, всеобщее, универсальное и божественное, то между ним и природой, созданной сверхчеловеческим вселенским Разумом, нет разногласия. А если она устроена разумно, по общим и благим целям, то каждая истинная нормальная деятельность, сообразная этим целям, должна вести к удовлетворению, к гармонии человека с природой. Отсюда же рождается счастье, естественное, нормальное удовольствие. Сократ не основывал добродетели на удовольствии, но и не противопоставлял их безусловно. Он веровал в

конечное единство добродетели и счастья, ибо добродетель вытекает из того всеобщего разума, который внутри нас, природа же образуется вселенским, божественным разумом, который во всем ($\eta \epsilon\nu \tau\psi \lambda\alpha\nu\tau\iota \phi\rho\omicron\nu\eta\sigma\iota\zeta$).

Поэтому между природой и нравственной деятельностью нет и не должно быть противоречия между божественным мироправящим законом и человеческими законами, управляющими общественной жизнью народов. Естественный вселенский закон лежит в основании каждого государства и его ограниченных законов. Эти последние могут отклоняться от своего назначения, более отражать личный произвол правителей, чем общий порядок; и хотя каждый должен стремиться к исправлению таких законов, долг по отношению к ним безусловен для каждого гражданина, поскольку уважение закона вообще есть необходимое условие государственной жизни. В человеческих законах всегда есть нечто условное, и нарушение их не всегда влечет за собой наказание, тогда как нарушение божественных законов вызывает его неминуемо. Их преступление само заключает в себе кару: ибо только следуя этим мироправящим всеобщим законам, которым разумно определяется порядок, норма и цель каждой вещи, — мы достигаем блага. Нарушая закон добра, мы невольно впадаем в зло, и природа, всеобщий порядок вещей, мстит за себя всему, что не соотнобразуется с ним.

Таким образом, добродетель не основывается на счастье, а счастье основывается на истинном знании правды, законного в отношении к богам и к людям, и знание добра не основывается на действующих человеческих законах, но самые эти законы должны основываться на знании истинного добра, соотнобразовываться с вселенским законом.

Правда, Сократ указывал на пользу добродетелей для частных лиц и для всего государства, доказывая всячески, что истинное счастье является их результатом. Ксенофонт с особенной любовью останавливается на такого рода рассуждениях, быть может, сам влагая их в уста своего учителя. Во всяком случае, учение Сократа не было проповедью расчета, добродетели, основанной на выгоде. Доказательство соответствия или гармонии

между добродетелью и счастьем существенно для всякой морали вообще, для античной в особенности. Ибо если добродетель имеет в себе безусловное благо, то и все относительные блага должны вытекать из нее или по крайней мере соответствовать ей — в этом мире или в загробном.

Итак, польза, как и законность действия, суть лишь внешние признаки его разумности, эмпирические доказательства в пользу принципа Сократа.

Богословие Сократа

Богословие Сократа составляет завершение, венец его философии. Вера в разум, в безусловную, высшую разумную норму находит свое конечное оправдание и выражение в признании высшего разума — Бога. В этике и логике Сократа мы встречаемся лишь с требованиями рационального познания и рационального поведения. Нередко все значение Сократа сводилось к установлению нормативных принципов; но высший из таких принципов, тот идеал, которым он вдохновлялся и которому он служил, есть идеал *совершенного разума*.

Уже Ксенофонт высказывается по этому поводу. Сократ не торопился сообщить своим последователям формальную способность слова, действия или какого-нибудь искусства, но прежде всего этого считал нужным вселить в них “мудрость”. Ибо он думал, что те, кто обладает этими способностями, не имея мудрости, наиболее несправедливы и наиболее способны творить зло. Поэтому прежде всего он стремился сделать своих последователей мудрыми “относительно богов”. Правда, Ксенофонт дает всего два образчика богословских рассуждений Сократа; но при этом он ссылаясь на лиц, записавших некоторые другие. Сам Ксенофонт, защищая Сократа, хотел лишь в общих чертах отметить положительный религиозный характер его морали, оставляя в стороне философский интерес.

Богословие вытекает из всей философии Сократа. Как сам он указывает в своей апологии, человек, сознающий ничтожество своего знания, тем самым признает бесконечность и безусловность

знания совершенного, божественного. Человек, признавший, что он ничего не знает, имеет понятие о том, что есть истинное, совершенное знание. Если есть какое-либо условное знание, если есть знание вообще, то мы необходимо приходим к идее безусловного, абсолютного Ведения: вся мудрость Сократа есть не что иное, как признание мудрости божественной.

Как мы видели выше, Сократ признал нравственный духовный характер разума, его совершенное отличие от тела, от всего, что внешним образом принадлежит человеку. Знание, как знание, всеобще и безусловно; следовательно, и в нашем разуме есть нечто универсальное и сверхличное, в чем мы познаем все, что мы познаем истинно и объективно. Эта сверхличная разумность и есть высший вселенский разум.

Таким образом, доказательства бытия Божия собственно нет. Сократ просто признает и находит сверхличный универсальный разум в своем собственном сознании и отличает его от себя, как всеобщее от частного. Ведение, разумность, разум не могут исчерпываться единичным умом. “Думаешь ли ты, что в тебе есть нечто разумное, а вне тебя ничего разумного нет? Ты знаешь, однако, что твое тело включает в себе небольшую частицу земли и воды, которые сами по себе столь велики и обширны; ты знаешь также, что оно устроилось из малых частиц остальных великих стихий. Как же ты думаешь, что ты по счастливой случайности один вместил в себе весь разум, которого нет более нигде, и что все сущее в своей беспредельной величине и бесчисленном множестве благоустроено слепую, неразумною силою?”* Таким образом, разум универсален и постольку отличен от частных своих проявлений.

Разум имеет существенно-нравственный, практический характер. Разум мировой, всеобщий разум, является в нравственном сознании человека как всеблагое божество, действующее в природе, и действия его должны быть несомненно благие, разумные, целесообразные. Само присутствие идеальной, общей цели в нравственном сознании человека, самое сознание всеобщих неписанных законов нравственного порядка свидетельствует о сверхличном и благом Разуме.

* Xen. Men. I, 4, 8. Тот же аргумент и в аналогичных выражениях Платон влагает в уста Сократа в своем “Филебе” (28 D sq.).

Нашедши божественный разум в своей душе в философском самопознании, Сократ всюду искал его, указывал следы его во всей природе. Ее всеобщее единообразие в бесконечном и живом различии, стройный порядок мироздания, целесообразность в устройстве организмов — все это указывало еще предшественникам Сократа на единство и разумность первой причины. Отсюда возникло так называемое “телеологическое” доказательство бытия Божия, почерпнутое из рассмотрения целесообразного устройства природы.

Но возможно ли из нашего ограниченного познания явлений природы выводить всеобщую разумность ее устройства? Говоря о целесообразности природы, не приписываем ли мы ей часто мнимые цели и не является ли само понятие цели чисто субъективным? С точки зрения Сократа было достаточно привести лишь некоторые целесообразности в природе, чтобы раскрыть в ней присутствие разумного, а следовательно, и безусловно-разумного начала. Ибо принцип всякой цели есть разум, а начало всякого разума — безусловный и всеобщий разум.

В действительности Сократ (у Ксенофонта) приводит примеры разумных явлений природы, в которых внутренняя целесообразность совершенно очевидна (*τῶν φανερῶς ἐπ' ὠφέλειᾳ οὐτῶν*) и которые необъяснимы, как продукты слепой случайности или механической причинности.

Прежде всего Сократ ссылается на психологические явления, на чувства и органы чувств. Эти органы образованы для внутреннего чувства и вместе приспособлены к восприятию внешних предметов, их цветов, звуков, запахов и вкусов. Они не могли образоваться случайно, возникнуть сами собою, и первое, что поражает ум, рассматривающий их строение, есть их внутренняя и внешняя целесообразность, мудрость их устройства. Так, глаз, при всей своей бесконечной сложности, создан, с одной стороны, в виду зрения — внутреннего, психического акта; с другой стороны, это оптический аппарат, устроенный сообразно природе физического света. Одна эта гармония, одно это соответствие между духовным и физическим, между невещественным сознанием и материей есть факт, необъяснимый в силу слепой случайности или в силу действия механических причин. Такое

согласие непременно предполагает разумную причину, единый разум, который производит сознание и вместе с тем созидает внешнюю природу. Далее Сократ указывает на инстинкт самосохранения, на всеобщую жажду жизни, на инстинкты половые и родительские, которые, как все органическое, также не могут быть простым результатом случайного совпадения механических действий. Размножение, питание, чувствительность, сознание, рассудок и познание — все это процессы, не объяснимые механически, в которых мы находим столь сложное и целесообразное соответствие и вместе всеобщее, закономерное единообразие. Наконец, Сократ ссылается на весь строй неба и земли, на порядок и красоту мироздания, управляемого неизменными и общими законами. В частности, многие примеры Сократа, приводимые Ксенофонтом, кажутся нам наивными, и цели, приписываемые природе, иногда являются внешними. Но телеологический принцип Сократа верен и оказался глубоко плодотворным впоследствии. Телеология служит Сократу не для объяснения явлений, а для указания разумного в них; в том отношении одна ссылка на психические и психофизические явления, например, на инстинкты, на деятельность органов чувств, вполне достаточна и доказательна. И это уже не умозаключение от условного к безусловному, но просто раскрытие безусловного в явлении, непосредственное усмотрение разума в природе.

Но самое живое и убедительное доказательство, или, точнее, проявление божества Сократ находит в рассмотрении нравственной жизни человека. В постоянном самоиспытании, при неусыпном внимании к себе, он находил на каждом шагу, в великом и в малом, столь очевидные следы Божественного Промысла, что сомнение казалось ему невозможным. Жизнь духа представлялась ему непрерывным общением с божеством.

Сократ веровал во всеведущего и всеблагого Бога, в благоую мироправящую мысль (*η εν τῷ παντι φρονησις*), безусловную и потому действующую. Этот Бог, или всеобщий Разум, “устраивает и объединяет в стройном порядке Вселенную, в которой заключены все блага и всякая-красота”; Он обновляет ее вечно юной красоте и силе и дает каждой твари то, что ей нужно. Премуд-

рый демиург, зиждитель мира (σοφορ δημιουργορ), Он есть Бог благой, жизнелюбец (φελορφορ) и человеколюбец; ибо Он все создал к благу, к той высшей всеобщей цели, которую Он имеет в себе.

Он не ограничивается одним общим и отвлеченным определением, но заботится обо всем действительном. Сократ верил, что боги входят во все, промышленяют обо всем и знают все дела, слова и сокровенные мысли человека. Боги суть для него как бы орудия всеведущего Промысла: божье око видит все зараз, божья мысль, “мысль, суцая во всем”, обо всем зараз промышленяет. И если богов много, — “божественное” едино во всем: один всеведущий Промысл, один Демиург, вселенский Разум, “от начала создавший человека”. И “такова сила и величие божественного, что оно все видит и слышит, всюду присутствует в одно и то же время и обо всем зараз промышленяет”.

Учение о Промысле вытекает из основного воззрения Сократа. Если человек заключает в себе нечто божественное, то и внешняя судьба его не может быть чем-либо случайным, независимым от этого божественного и разумного в нем; самые условные и внешним образом случайные обстоятельства, из которых состоит наша судьба, должны слагаться в разумное целое (что немислимо без допущения Промысла, высшего божественного Разума). Это должен допускать всякий мыслитель, признающий безусловное достоинство человеческой личности, точно так же как и всякий верующий человек. Отсюда вытекает и практическая религиозность Сократа, служение своему призванию. Он был убежден, что человек, верующий в божественный Промысл, никогда не будет оставлен его указаниями; их он находит и в самом себе, и во внешних явлениях. Не птицы, не внутренности жертв предвещают нам что-либо, но божественный Промысл *посредством* их открывает нам свою тайную волю. Лично, по собственным словам и словам его учеников, Сократ имел особый духовный дар, “нечто божественное”, какое-то “знамение”, внутренний вещий голос, который он слышал с самого раннего детства и до смерти, возвещенной ему в видении. Этот голос *удерживал* его от совершения многих поступков, — и при-

том не только поступков, предосудительных в нравственном отношении, но и морально безразличных. Многим из близких и друзей своих Сократ давал советы даже относительно житейских дел на основании этого внутреннего голоса: ученики верили ему, и, по словам Ксенофонта, исполнение его советов всегда приносило пользу, а непослушание — вред. Об этом “демоническом явлении” (το δαίμονιον) существует целая литература: неоплатоники видели в нем действие специального демона, отцы церкви — “черта или ангела”, смотря по отношению к греческой философии. В ближайшее нам время одни видели в нем галлюцинацию, другие — медиумическое явление, наконец, третьи признали “даймонион” Сократа за простую аллегория, которой философ иронически прикрывал свой здравый смысл. Но все эти объяснения нельзя считать удовлетворительными. Сравнивая все источники, единогласные свидетельства Сократовых учеников, видно, что сам философ и его ученики верили в “нечто демоническое”, в какой-то реальный голос, слышавшийся Сократу: он видел в нем провиденциальное откровение какой-то высшей силы.

Многие ученики Сократа высказывают веру в бессмертие души. Как думал сам Сократ по этому вопросу, мы не имеем точных свидетельств. Прощаясь с судьями, он высказывает лишь то убеждение, что, — существует загробная жизнь или нет, — добродетель, знание блага имеет цену само по себе, и тот, кто обладает таким знанием, никогда не оставлен богами — в этой ли жизни или в загробном существовании, если оно действительно. Но из всего учения Сократа вытекает вера в бессмертие. Платон, описывая в “Федоне” смерть Сократа, свидетельствует, что в последний день, прощаясь с учениками, Сократ беседовал с ними о бессмертии. Много доказательств в пользу бессмертия души мы находим в “Киропедии” Ксенофонта — доказательств, вполне соответствующих учению Сократа. Более всяких документов сама личность Сократа, исполненная духовной жизни, свидетельствовала о бессмертии. Его образ, его дух не умер и стал нравственной силой в человечестве: вспоминая об учителе, друзья Сократа сознавали эту неумирающую силу человеческой личности.

Глава XII

Сократические школы

После смерти Сократа ученики его разбрелись и основали несколько школ, весьма различавшихся по своему направлению, часто ожесточенно полемизировавших друг с другом и сходящихся только в безусловном поклонении своему учителю. Его личность, точно так же как и его учение, была живою загадкою. Он *оплодотворил* умы своих учеников, завещал им различные проблемы, над которыми и работала философия после Сократа. Среди учеников Сократа мы находим людей, подобных Эсхину и Ксенофону, чуждых всякой философской оригинальности, которые стремятся только увековечить образ Сократа и его нравственное учение, как они его приняли. Затем идут философы и софисты различных направлений, воспитанные Сократом. Таковы были Евклид, Антисфен и Аристипп, родоначальники мегарской, кинической и киренской школ. Великий основатель академической школы Платон отличается от них как по своему гению, так и по принципу своей философии. Но вначале и он, по видимому, был питомцем софистов.

Философские задачи, завещанные Сократом и разрабатывавшиеся его учениками, были следующие.

Во-первых, какова верховная цель философии? Ее цель есть познание, мудрость, и эта мудрость есть высшее благо. Но что составляет предмет познания и что такое благо? Возможна ли теоретическая философия, умозрение? Или же действительна только практическая философия, практическая мудрость? Сократ осудил прежнюю физику, признав невозможным и бесплодным познание природы. Но в то же время он открыл в человеческом мышлении универсальную логическую способность и указал на принцип телеологического объяснения природы. Таким образом, возникает спор между скептицизмом, отрицающим возможность теоретического познания, и универсальным идеализмом. Оба эти элемента загадочно совмещались в Сократе. После него Платон развивает умозрительный идеализм, киники и киренцы проповедуют софистический скептицизм.

Вторая задача заключается в диалектике Сократа. Что такое наши общие понятия и к чему они относятся? Пусть они достоверны лишь в области этической, но ведь мы, несомненно, образуем их и во всей области нашего опыта; мы все мыслим в форме понятий и все должны мыслить логически, как это показывает сама диалектика, обличающая мнимое знание. К чему же относятся наши понятия? Относятся ли они к частным вещам, о которых они сказываются, или же логические роды и виды относятся к действительным родам и видам свойств и вещей, совпадают с действительными родами и видами? Сократ, по словам Аристотеля, “не отделял общего” от частного, рода от индивида, понятий от вещей. Но киники утверждают, что в действительности существуют лишь частные единичные вещи, роды же суть фикции: общие понятия существуют лишь посредством слов человека, и в действительности им ничто не соответствует. Напротив того, Платон признает, что только мыслимое, только то, что соответствует логическим понятиям, действительно существует, между тем как частные, чувственные вещи переходящие и призрачны. Эта проблема связана с первой: заблуждается ли разум в своих универсальных понятиях, или же в них он познает подлинную истину?

Третья задача, также связанная с предыдущими, заключается в этике. Смотря по тому, возможно ли теоретическое познание или нет, является различное понимание той мудрости, в которой заключается высшее благо. Заключается ли она в созерцании или в действии, есть ли высшее благо нечто универсальное, сверхчувственное, умопостигаемое, как учили мегарцы, или же оно есть лишь благо единичного человека, особое состояние, блаженство его духа, как признавали киники и гедонисты киренской школы? Смотря по тому, принадлежит ли исключительная действительность отдельным существам или общему роду, мы находим и в этике противоположность между частным интересом и общим законом, между эгоистическим индивидуализмом киников и киренцев, полагавших благо в личном счастье человека, и коммунизмом Платона, стремившегося всецело упразднить все частные интересы личности в

государстве. Наконец, если цель человека — в его личном благе, то в чем заключается это благо — в совершенном ли освобождении себя от всяких потребностей, в сознании своей совершенной независимости от всего внешнего (αυταρχεια киников) или же в полном наслаждении, которого искали киренцы?

Мегарская школа

Основателем мегарской школы был Евклид, верный друг и поклонник Сократа. Во время войны между Мегарой и афинянами был издан в Афинах закон, запрещавший всякому мегарцу под страхом смертной казни вход в Афины. Рассказывают, что Евклид, переодетый гетерой, ночью тайком пробрался в город слушать своего учителя. Из платоновского диалога “Федон” мы видим, что Евклид присутствовал при последних минутах Сократа; о том, как ревностно следил Евклид за учением Сократа, свидетельствует и другой диалог, “Теэтет”. По-видимому, он был одним из старших и наиболее выдающихся последователей Сократа; и на его значение указывает уже то обстоятельство, что после смерти Сократа многие из друзей почившего учителя переселились к Евклиду в Мегару. Кроме учения Сократа, Евклид находился под влиянием софиста Горгия, а также и элейских воззрений, сильно отразившихся на его учении.

Мегарская школа существовала до первой половины III века. Она называется также Евклидовой школой — *σχολή Ευκλείδου*. Вследствие эвристического характера школы последователи ее назывались также *εριστικοί, διαλεκτικοί* — спорщики, диалектики. Из учеников Евклида особенно замечателен Евбулид, знаменитый диалектик, учитель Демосфена, отучивший его картавить и научивший его правильно произносить букву “р”. Отсюда видно, что помимо искусства спора или диалектики он обучал искусству красноречия. Евбулид был страстным противником Аристотеля, прославился он особенно благодаря изобретению некоторых софизмов: “рогатый”, “Электра”, “лжец”, “покрытый”, “плешивый”, “сориг” и т.д. Среди учеников Евбулида известен Алексин — *ανηρ φιλο-νειχοτατος, ελεγεζινοζ*, как

его прозвали. Из прочих мегарцев мы назовем Диодора Крона, одного из искуснейших диалектиков школы (*διαλεκτικῶτατος*). Про него рассказывают, что он умер от огорчения после неудачного состязания со Сильпоном. Последний был самым знаменитым философом мегарской школы после Евклида. К концу IV века он придал ей большой блеск, отчасти благодаря своим диалектическим способностям, а также и вследствие личного обаяния. Это был человек сильного характера; простота и кротость, умение обходиться с людьми, соединенные с замечательной твердостью духа, были его отличительными чертами. Диоген Лаэртский пишет про Сильпона, что он настолько превосходил всех в диалектическом искусстве, что вся Эллада благодаря ему едва не обратилась в мегарскую школу. Через посредство учеников Сильпона к мегарской школе примыкает позднейшая скептическая школа Пиррона. Зенон, первый из стоиков, был также его учеником.

Несмотря на такой успех и популярность, мы почти ничего не знаем относительно самого учения мегарской школы. Евклид был, по-видимому, увлечен диалектическим искусством Сократа, причем он и его школа дают одностороннее развитие этой сократовской диалектике, превращая ее из служебного средства в преимущественную цель своей философии.

Исходной точкой мегарской философии, по-видимому, является сократовское требование логического знания, основанного на понятиях. С этим требованием Евклид, вероятно, связывал элейское учение о противоположности чувственного и рационального познания. И действительно, если рассматривать диалектику мегарцев, их софистические аргументы против движения, против чувственного восприятия, — приходишь к заключению, что они задавались целью доказать ложь чувственного восприятия и чувственных единичных представлений, их противоречие логическому понятию. Только понятиями (*λογισμῶν*) рационально познается истина. Подобно элеатам, Евклид признавал, что чувствами мы воспринимаем лишь изменчивое, преходящее; в понятиях разума, напротив того, мы познаем нечто истинно-сущее и пребывающее. Если мысль познает истину в

своих общих понятиях, то они заключают в себе истину, пребывающую сущность вещей. Истинная действительность принадлежит не преходящим, подвижным, чувственным явлениям, а тому истинно-сущему Парменида, которое постигается лишь умом. По свидетельству Диогена Лаэртского, нечто подобное утверждал и Стильпон, который, следуя киникам (см. ниже), доказывал, что универсальное общее понятие не может быть перенесено ни на какое единичное существо. Стильпон отрицает, что его собеседник — человек, потому что слово “человек” обозначает нечто общее, что отлично от каждого из нас в отдельности. Он говорит, что показываемый ему кочан не капуста, ибо кочан есть нечто единичное, возникающее и преходящее, изменяющееся во времени, а “капуста” существовала уже за 1000 лет и, по всей вероятности, будет существовать и после того, как данный кочан будет съеден. В понятии мыслится нечто единое и общее (напр., человечество, а не отдельные люди) — род, как, например, капуста, а не какой-нибудь отдельный кочан, который возникает и уничтожается и чувственно воспринимается нами. Наше понятие относится не к отдельному человеку или кочану капусты, не к телесным вещам, а к бестелесным, мыслимым родам или видам вещей — $\alpha\sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha$ $\epsilon\iota\delta\eta$ или $\gamma\epsilon\nu\eta$. Платон учил, что этим идеальным видам или родам именно и принадлежит действительное пребывающее бытие: они истинно суть, между тем как единичные вещи прозрачны. Мегарские философы, по-видимому, ограничивались одним отрицательным, скептическим результатом, доказывая непознаваемость чувственных явлений.

Совершенно по-элейски они отрицали всякий генезис, уничтожение, изменение, всякое движение. Аристотель утверждает, что они отрицали понятие возможности, признавая возможным только действительное. Что возможно, но не действительно, то в одно и то же время есть и не есть. В этом заключается противоречие, открытое еще Парменидом: поскольку изменение есть переход бытия к небытию или небытия к бытию, оно представляется совершенно невысказанным (нечто=ничто, или ничто=нечто). Существует лишь абсолютно неизменное, бесплотное и нечувственное бытие, — в этом основное положение мегарской

школы: истина принадлежит тому, что понимается, не тому, что ощущается или воспринимается нами.

По Сократу, верховный предмет знания есть благо, и так как лишь познание блага вмещает в себе истину, то только верховное единое благо обладает действительною реальностью. Евклид отождествил благо Сократа с единым сущим Парменида. Благо — едино, единое же есть истинно-сущее. По свидетельству Цицерона, мегарцы считали благом лишь единое, вечное, неизменное бытие. Это благо они называют также и добродетелью, и знанием. Все, что не обладает вышеуказанными признаками единства, неподвижности и неизменности — того нет, то кажется только.

К чему же сводится философия при таких положениях? Каково будет дальнейшее ее развитие? Дальнейшая деятельность школы естественно должна ограничиться диалектикой: подобно тому как после Парменида элеаты лишь опровергали своих противников, доказывая ложь ходячих мнений, так и школа Евклида, исходя из его учения о единстве бытия или блага, сосредоточила всю свою деятельность на эвристике и полемике с остальными учениями. Раскрывая их противоречия, они думали доказать свое учение. Мы действительно видим, что уже сам Евклид был преимущественно диалектиком. По свидетельству Диогена Лаэртского, уже Сократ говорил, что Евклид может вращаться лишь в обществе софистов, а не людей. Любимыми аргументами мегарцев были аргументы Зенона о бесконечной делимости, посредством которых, как выражается Платон, они “растирали вещи в порошок”. Раз вещи делимы, они состоят из бесконечно-малых частей, из которых каждая равна нулю. И так как сумма этих нулей равна нулю же, то вещество в действительности не существует.

О том же эвристическом характере школы свидетельствует и страсть к софизмам — знаменитые в древности $\mu\epsilon\gamma\alpha\rho\iota\chi\alpha$ $\epsilon\rho\omega\tau\iota\sigma\tau\alpha$ Евбулида, о которых мы уже упоминали: “Электра”, как доказательство ничтожества чувственного знания, “плешиный” — ничтожества количественных различий и т. д. Аргумент-

ты другого известного эвристика, Диодора Крона, направлены против движения и представляют собою заимствования из Зенона. Движущееся тело движется либо в том пространстве, которое оно занимает, т.е. в определенном пространстве, либо в том, которого оно не занимает: в обоих случаях движение невозможно, ибо тело не может двигаться там, где его нет, ни в том определенном пространстве, которое оно занимает. Далее Диодор доказывал, что ничто не может двигаться в настоящем, что все движущееся движется лишь в прошедшем, и т.д.

Те же аргументы, лишь с некоторыми изменениями, приводил он против генезиса и уничтожения, особенно против понятия о возможном, так как это понятие непременно предполагает переход от того, чего нет, от небытия, — к бытию. Для доказательства немыслимости “возможного” Диодором был изобретен софизм $\chi\rho\upsilon\epsilon\iota\omega\nu$, который составлял предмет удивления в течение многих столетий*. Отсюда же Диодор выводит, что нет двусмысленных слов и выражений, ибо возможен лишь один смысл — тот, который имеется в виду. Удобное правило для софистики.

Стильпон, у которого, кроме мегарца Фрасимаха, учителем был также киник Диоген, сочетал диалектику с кинизмом. Он диалектически раскрывал противоречия между общим и частным в наших познаниях и суждениях, доказывая, что нельзя соединять общий предикат с единичным частным субъектом (напр., понятие человека с отдельным лицом); ему также принадлежит конечное развитие учения Евклида о единстве бытия. В этических воззрениях Стильпон заявил себя учеником киников, проповедуя “апатию” (бесстрастие) и самообладание мудреца. Подобно киникам он также позволял себе выходки против национальной религии, за что и был изгнан из Афин.

Мегарской школе была родственна элидо-эретрийская. Основателем ее был Федон из Элиды, известный по Платону любимец Сократа. Федон был таким же софистом, как и Евклид,

* Из возможного не может произойти невозможное. А т.к. невозможно, чтобы нечто совершившееся стало теперь иначе, чем оно есть, то невозможно, чтобы и прежде оно могло быть иначе. Невозможное никогда не может быть возможным, и наоборот.

но обстоятельных сведений о его учении мы не имеем. Тимон называет его “болтуном”, — эпитет, который он прилагает к большинству мегарских философов. Из его школы вышел Менедем, который ранее также слушал Стильпона и основал эритрейскую школу. Он полемизировал с Платоном и киниками. Эта школа приняла такое же диалектическое и софистическое направление, как и предыдущая. Мегарская диалектика и учение о единстве добродетели, равной благу, по-видимому, составляли все положительное содержание этих двух школ. Таким образом, мы видим, что обе указанные школы выдвинули вперед теоретическую сторону учения Сократа. Евклид прельстился диалектикой Сократа, ее он только и развил в своем учении. Эта диалектика, впрочем, имела не только теоретический интерес, но и практическую сторону. Присяжные диалектики и спорщики, мегарские философы были в то же время “болтунами”, т.е. риториками и учителями риторики, как Евбулид, учитель Демосфена, или Стильпон, который также был учителем риторики: *ἦν δὲ χαί πολιτικῶτατος*, говорит про него Диоген Лаэртский. Таким образом при ближайшем рассмотрении мегарские философы превращаются в знакомых уже нам “учителей добродетели и красноречия”, цель которых заключается в формальном развитии слова и рассудка. Мегарские философы — это софисты диалектики, воспитанные Сократом.

Совершенно другой характер имеют школы киническая и киренская, представляющие другие ветви софистики, также привившиеся к Сократову учению.

Киническая школа

Основателем кинической школы был Антисфен, сын афинянина и фракийской рабыни, по афинскому закону незаконно-рожденный и неполноправный; рассказывают, что когда его как-то попрекнули происхождением его матери, он отвечал, что сама мать богов была родом из Фригии. Среди учеников Сократа он был одним из старших: по-видимому, он родился в половине V в. и был софистом и ритором ранее знакомства с Сократом. Он

испытал влияние наиболее выдающихся софистов своего времени — Горгия, которого он слушал при первом приезде его в Афины (в 427 г.), Протагора (Diog. L. IX; 53; Plat. Euthyd. 286 C), Продика, Гиппия, и влияние эти сильно сказывалось в нем впоследствии. Увлеченный личностью и нравственным учением Сократа, он сделался самым ревностным его последователем и не покидал его до конца: Платон называет его в числе свидетелей смерти учителя (Фед. 59 В). После этого он основал школу в гимназии Киносарг, которая ранее назначалась для незаконно-рожденных; патрон Киносарга Геракл сделался и патроном школы, получившей название кинической. Прямых учеников у него было, по-видимому, немного, но все же его успех, то внимание, которое он привлекал, были, вероятно, значительны, чем объясняется ожесточенная полемика Платона, нападки Исократы, похвала Ксенофонта и несомненное влияние Антисфена на последующую философскую и нравственную мысль. Он умер в глубокой старости, оставив многочисленные сочинения, отличавшиеся своей риторической отделкой (*innumerabiles libros, quos alios philosophico, alios rhetorico genere conscripsit*, Her. c. Iov. II, 14; ср. Diog. L. VI, 1). Составленный александрийскими библиотекарями список (у Диогена Лаэртского, VI, 15 — 18) перечисляет 74 сочинения — философские, риторические и аллегорические толкования на "Илиаду" и "Одиссею".

Из ближайших учеников Антисфена известен преимущественно Диоген Синопский, "сумасшедший Сократ", как его называли в древности, "пес", живое воплощение кинизма, основатель кинического "правила жизни", которое он преподавал словом и делом в качестве странствующего нищего проповедника в Афинах и Коринфе, где он умер в 323 г. Среди множества анекдотов о нем или изречений, которые ему приписываются, нет возможности отличить подлинное от вымышленного; но самый образ Диогена, который рисуется в них, несомненно вымышлен быть не мог, точно так же, как и образ Сократа; Диоген имел историческое значение именно своей личностью, этим личным образом, который он так резко запечатлел в умах современников.

Замечательнейшим последователем Диогена был Кратес из Фив. Увлечшись кинической мудростью, он отказался от своего значительного богатства, завещав его сыну, — в случае, если тот не захочет быть философом. Подобно Диогену Кратес вел нищенскую жизнь, которую разделяла с ним его ученица и супруга Гиппархия, также оставившая богатую семью из увлечения проповедью Кратеса. В третьем веке известны киники Менедем и сатирик Менипп; мораль популярных нравственных проповедников III в., Биона и Телеса, тоже проникнута киническим духом, хотя у Биона мы находим оригинальную попытку согласования кинизма с чуждыми ему принципами гедонизма киренской школы. Мало-помалу киническая школа поглощается в сродной ей школе стоиков; но с первого века нашей эры она пробивается в целом ряде странствующих проповедников, привлекающих общее внимание своим юродством, резкостью, грубостью своих нападок на условность человеческих нравов и на ложь цивилизации, наконец, своей проповедью опрощения. Помимо отдельных представителей, каковы Деметрий (при Нероне), Эномай (при Адриане), Демонакс (в первой половине II века), Перегрин Протей, который публично сжег себя на Олимпийских играх в 165 г., можно отметить общее влияние киников на других моралистов этого периода (Дион Златоуст I в., Сенека, Эпиктет и др.).

Учение о знании

В противоположность мегарской школе киническое учение отличалось практическим характером. Философия есть жизненная мудрость. Поэтому отвлеченное знание отвергается как бесплодное, ненужное и невозможное. Мало того, доказательство невозможности знания являлось Антисфену истинным введением в философию, обращением к истинной философии. “Добродетель достаточна для счастья, — говорит он, — а для добродетели не требуется ничего кроме силы Сократа; от дел зависит она и не нуждается в обилии слов и познания” (Diog. L. VI, 11): в обилии слов и риторики Антисфену отказать нельзя, и, по

крайней мере в ранний период существования его школы, учение о невозможности познания (агностицизм) разрабатывалось весьма усердно, в особенности в полемике с другими учениями, как это видно из сочинений Платона и даже из самых заглавий сочинений Антисфена, приведенных у Диогена Лаэртского*. Риторические произведения Антисфена и его толкования на Гомера также заставляют предполагать, что исключительно практический характер был придан школой лишь Диогеном.

Агностицизм Антисфена, или его отрицание возможности знания, обосновывается его учением о понятии: Платону вся эта доктрина, которую он опровергает в “Тезтете” и бичует в “Евтидеме”, является чистой софистикой, чуждой духу Сократа. Тем не менее она отправлялась от Сократова требования знания, основанного на логическом определении или на правильно образованных понятиях. Но что такое понятие и каков его подлинный предмет? Понятие, отвечает Антисфен, есть “слово, объясняющее то, чем бывает или что есть вещь”; но так как все вещи суть единичные, индивидуальные предметы, то и понятия вещей должны быть индивидуальные. Каждая вещь должна определяться собственно ей принадлежащим понятием (*οἰηεῦ λόγῳ*), а потому всякое общее определение частного единичного предмета ложно. Исходя отсюда, Антисфен, вероятно по примеру Горгия, отрицал возможность сочетания общего сказуемого с единичным подлежащим. Невозможно, говорит он, чтобы многое было единым и единое многим; нельзя сказывать о едином субъекте множество признаков и точно так же вообще нельзя приписывать ему отличный от него предикат ($A \neq A$). Так, нельзя сказать “человек добр”: человек есть человек, и добро есть добро. Синтетические суждения невозможны, логическое сочетание различных понятий невозможно: поскольку понятия соответствуют вещам, должны быть не общие, а лишь единичные понятия, — у каждой вещи свое “собственное”. И потому вещи можно называть или сравнивать, но не определять. Антисфен

* Напр., “Истина”, о диалектике, о знании и мнении, о спрашивании и ответе, об употреблении имен, об учении и т.д. Относительно полемики Антисфена с Платоном см. мое рассуждение к диалогу “Евтидем” во II т. творений Платона.

отрицает возможность общих определений, даже через посредство перечисления признаков: для сложных предметов допускается перечисление частей, но нечто простое, элементарное не допускает определения. Элементы познаваемого нельзя определять чем-либо *отличным* от них, — их можно разве сравнивать с чем-либо на них похожим: их можно только *называть*; определять можно лишь нечто сложное, поскольку мы знаем его составные части, как мы можем прочесть слово лишь тогда, когда мы знаем буквы, из которых оно состоит.

Таким образом общие определения и суждения, заключающие логическую связь субъекта с отличным от него предикатом, невозможны. Существуют лишь единичные вещи, а общие понятия суть лишь чистые фикции. “Я вижу человека, а не человечество, лошадь, а не лошадиный род”, — говорит Антисфен. “Это от того, что у тебя нет глаз, чтобы его видеть”, — отвечал Платон, которому невидимые, но умопостигаемые идеи, составляющие предмет наших понятий, представлялись истинно, несомненно сущими.

Отсюда резкая полемика между киниками и школой Платона: первые высмеивали не только идеализм Платона, но и его попытки естественнонаучной классификации родов и видов; Платон, со своей стороны, упрекал киников за их крайний материализм и обличал приемы “софистической гидры” Антисфена. Учение киников представляется ему крайним атомизмом мысли, в котором “все сущее растворяется в порошок”, вся действительность разбивается на какие-то конечные неразложимые предметы, которые не могут вступать в логическую связь между собой. Венцом этой антилогики является учение о том, что невозможно никакое противоречие, никакое заблуждение: о каждой вещи может сказываться лишь ее собственное понятие ($A=A$); если оно сказывается, то противоречия нет, если оно не сказывается, то нет речи и о самой вещи. Разрешение этого софизма просто: если нет логического суждения, нет и противоречия и логического заблуждения; если нет возможной связи понятий, то нет ни истинных, ни ложных суждений, нет логики

вообще: киники “зашивают людям рты”. Таким образом на развалинах теоретической философии воздвигается философия практическая. Естественно спросить, разумеется, как возможно какое бы то ни было учение на этих развалинах? Но, по-видимому, Антисфен, ниспровергая возможность истинного логического знания, еще не отвергал возможности достоверности вообще, возможность истинного *мнения*: доступное человеку знание он сводил к истинному мнению, опосредствованному рассуждением. Платон обличал это положение, доказывал его непоследовательность, несостоятельность. Но как бы то ни было, киники считали себя здесь истинными последователями Сократа: они показывали несостоятельность и невозможность теоретического знания, ограничивая философию практической задачей *познания блага*. Эта задача представлялась им достижимой, поскольку в ней единичный человек ограничен самим собой. Подлинной действительностью обладает лишь единичное существо, а потому истинное благо есть благо единичной личности, а не отвлеченная идея мегарцев; это благо каждый должен искать в себе самом, по указанию Сократа. Мудрый довлет себе, и мудрость его состоит в том, чтобы осуществлять свою внутреннюю самодовлеющую свободу; отрешаясь от всего, что не есть он сам, утверждая свою самодовлеющую личность, он делается блаженным и свободным, достигает невозмутимого царственно-го спокойствия духа и радости.

Мораль киников

Как истинное понятие вещи есть лишь ее “собственное” понятие, так и истинное благо может быть лишь “собственным благом”. Диоген говорил, что Антисфен научил его отличать чужое от своего. Благом человека может быть только то, что может составлять его собственность, быть ему собственным (*οἰχείου*). Имущество, свобода, здоровье, самая жизнь — *не наши*, не могут составлять неотъемлемой собственности, а следовательно, и истинного *блага* нашего существа; точно так же и на том же основании лишение всего этого не составляет действи-

тельного зла. Истинную собственность человека составляет лишь его внутренняя свобода и сила его духа, его “добродетель” или доблесть, доброта. Только добродетель есть благо, только порок есть зло; все прочее безразлично.

“Добродетель” человеческого духа есть прежде всего *сила*: “для добродетели не нужно ничего, кроме *силы* Сократа”; она определяется не сознанием нравственного долга, не нравственными чувствами любви, сострадания или голосом совести: наоборот, никакого отвлеченного нравственного закона не существует, нравственные понятия людей о хорошем и постыдном — условны, искусственны и ложны, а нравственные чувства любви или дружбы привязывают человека к тому, что не есть его “собственное” благо, ставят его в зависимость от других, между тем как истинно мудрый и доблестный, сильный и свободный, как бог, довлеет себе. Поэтому αρετη, “добродетель” киника имеет преимущественно отрицательный характер: она состоит в освобождении от всего внешнего, в самодовлении, в воздержании от наслаждения и нечувствительности к страданию, в подавлении страстей. “Поэтому они и определяют добродетель как апатии своего рода и как спокойствие”, — говорит Аристотель.

В этом состоит мудрость киников, которую они проповедовали словом и делом. Отсюда их аскетизм, их проповедь о вреде богатства и наслаждения, о ничтожестве временных благ и зол. Удовольствие есть скорее зло, нежели благо, ибо оно порабощает нас плоти и внешним вещам, заставляя нас видеть в них мнимое благо: “я предпочел бы сумасшествие наслаждению”, — говорил Антисфен. Труд, страдание, самое физическое рабство воспитывают добродетель. Многотрудная жизнь Геракла с его постоянными лишениями и подвижничеством — вот образец киников, постоянный пример их декламаций, нравственных аллегорий и притч.

Мудрость дает нам сознание добра и освобождает нас от зла, от преследования мнимых целей. Поэтому к ней сводится добродетель. Но между тем как Сократ требовал для добродетели лишь совершенного знания, киники требовали также воспитания, упражнения воли (ασχησις) и постоянного труда. То, что давалось

Сократу без видимого усилия, является здесь результатом непрерывной борьбы и упражнения, борьбы со страстями и *самозаклания* в лишениях и терпении.

Безразличное отношение ко всему внешнему, подавление страстей, возможно полное ограничение потребностей — вот путь к истинной свободе, и отсюда новое правило жизни, то своеобразное подвижничество, образец которого явил Диоген. Уже Антисфен проповедует отречение от внешних благ, но он еще не считал нужным вести жизнь бездомного нищего и, по-видимому, даже получал гонорар от своих слушателей. Начиная с Диогена, киники облакаются в рваные рубища и являются с посохом и сумою нищих. Диоген довольствуется скудной пищей, спит на голой земле и лишь от непогоды, как пес, укрывается в старой бочке. Он приучает себя к перенесению зноя и холода: зимой он обнимал обледенелые статуи, летом валялся на раскаленном песке. Он пил воду сперва из глиняной кружки, а потом обходился и без нее, увидав однажды мальчика, который пил ее пригоршнями. Он ел травы и коренья, иногда сырое мясо, говоря, что при нужде не отказался бы и от человеческого. Следуя Сократу, он признавал, что ни в чем не нуждаться свойственно лишь богам, а нуждаться в малом — тем, кто уподобляется богам. Конечно, не все потребности могут быть подавлены. При совершенном освобождении человека от каких-либо объективных нравственных норм, от обязанностей по отношению к обществу и ближним, каждое отдельное действие оценивалось лишь с точки зрения достижения конечной цели — свободы, являясь само по себе безразличным. Раз благо заключается в освобождении от потребностей и страстей, то удовлетворение некоторых необходимых физических нужд (напр., голода или половой потребности) является средством для этой цели. Только чем проще, грубее, иногда отвратительнее удовлетворение, — тем лучше, все равно каким путем оно бы ни достигалось. Чтобы на практике демонстрировать свои способы удовлетворения человеческих потребностей, Диоген, если верить анекдотам, не останавливался перед самыми грубыми оскорблениями общественной нравственности, перед проявлениями такого “цинизма”, который едва ли может

быть превзойден. Нет того свинства, которого бы он не совершал публично, выражая сожаление, что и голода он не может удовлетворять столь же простыми способами...

Истинный киник никогда не порабощается игу наслаждения и чтит единую бессмертную царицу — свободу. “С сумой и в рубище он проводит свою жизнь, как праздник, среди шуток и смеха”, как говорит Плутарх про Кратеса (*de tranqu. an.* 4, 446). Свобода, внутренняя свобода духа дает радость и счастье и вместе делает человека неуязвимым, ограждая его от ударов судьбы. Лишь там счастье, где человек умеет сохранить безмятежную “апатию”, ясное спокойствие духа при всяких обстоятельствах. А для этого нужны бесстрашие и твердость, приобретенные упражнением и закаленные подвижничеством, и нужна мудрость, освобождающая нас от предрассудков, от рабства миру и плоти, судьбе и наслаждению. “С тех пор, как меня освободил Антисфен, я не рабствовал никому”, — говорит Диоген. И прежде всего философ не должен рабствовать предрассудкам, условностям человеческого общества и человеческим мнениям. Диоген и Кратес как бы нарочно ставят себе целью идти им наперекор, попирая их; из всех призрачных ценностей человеческая слава есть самая пустая и суетная. Кратес заводил ссоры с публичными женщинами, чтобы приучать себя выслушивать людскую брань: такое значение имеет для него общественное порицание. Все люди делятся на два класса, мудрых и глупых: первые считаются единицами, но им принадлежит царственная свобода и совершенство; вторые — безумные рабы, лишенные радости, чуждые добра. Мудрый живет не по писаному закону, а по внутреннему закону своей добродетели и мудрости, который совпадает с естественным законом. Отсюда проповедь опрощения и возвращения к природе и протест против неестественности, искусственности культурной жизни. Эта сторона кинической проповеди со всей своей парадоксальностью, со своими резкими нападками на условности быта и нравов имела шумный успех и возбудила наибольшее внимание. Все общественные установления искусственны и условны; все предрассуд-

ки ложны и мешают счастью людей; все стремления людей, уклоняющиеся от природы, ложны и суетны; роскошь, богатство, слава, почести — все это дым и чад (τοφός). И киники декламировали против этого чада жизни, против всех условий и условностей общественной жизни. Они исходили из того противоположения между *природой* и *законом* или естественным законом и человеческим законодательством, которое мы находим еще у софистов; в своем требовании опрощения, возвращения к естественному состоянию, они ставили в образец животных, не знающих ни искусственных потребностей, ни искусственных препятствий к удовлетворению необходимых потребностей: чувство стыдливости, которое заставляет человека удовлетворять их в уединении, есть чувство ложного стыда, которого нет у животных. И мы уже говорили, что киники грубо попирали это чувство. Кратес и Гиппархия публично отправляли свои супружеские обязанности, а Диоген шел много далее их. Но зато все самые элементарные чисто человеческие потребности, отличающие человека от животных, представлялись им мнимыми — каковы потребности в жилище, в одежде, приготовленной (не сырой) пище, в утвари: все эти потребности суть лишь дурные привычки, привитые нам с молодости, с которыми надо сражаться, как Геракл сражался с чудовищами. Напрасно ссылаться на нежность человеческого тела, требующего защиты от холода и сырости: лягушки, живущие в болоте, обладают еще более нежным телом, нежели наше. Нравственные потребности любви, дружбы, чувства семейной привязанности, любви к отечеству — ложны. Киники отвергают брак и семью, организованное человеческое общежитие заменяется стадом. Равным образом киники освобождали себя от гражданских обязанностей. Диоген первый назвал себя космополитом: вся земля служит ему отечеством, ибо все принадлежит мудрому*. Идеальное государство есть человеческое стадо, не знающее ни внешних границ, ни внешних законов и учреждений, ни денег, ни семьи, ни роскоши и вернувшееся к естественному состоянию. Вместе с культурой падают искусства и науки, и в своей проповеди отрицания кини-

* Ср. также Кратес, Diog. L. VI, 98.

ки отвергают всякое искусство и всякую науку, кроме искусства и науки истинной жизни; многочисленные диатрибы о суете наук ведут от них свое начало.

Переоценка всех ценностей, “перечеканка монеты” — вот призвание Диогена; он противопоставляет “судьбе — бесстрашие, закону — природу, страсти — рассуждение”; он не связан ничем, не привязан ни к чему, и он не дорожит ничем, кроме внутренней свободы, для которой не существует рабства. “Кто хочет купить себе господина?” — слова, которые приписывают ему на рынке невольников, когда его продавали в рабство (Diog. L. VI, 30).

Отношение киников к народной религии и культуре было чисто отрицательным. Да и что могли дать истинному кинику греческие боги, и чего мог он от них желать? Внешние блага, зависящие от их воли, для него безразличны. Диоген раздавил однажды вошь на алтаре — это было единственное животное, которое он мог принести в жертву богам, — единственное, которым он был им обязан. Антисфен говорил, что он “пристрелил бы Афродиту, только бы она ему попалась: много она хороших женщин перепортила”; он не хотел ничего пожертвовать Матери богов, которую, по его мнению, должны были бы содержать собственные дети. “По природе” есть один только Бог или Разум, непохожий ни на что видимое: все прочие боги суть искусственные продукты человеческого общества, существующие только в силу “закона”, или человеческого установления. Если Сократ чтит закон государства и подобно Гераклиту понимал его внутреннее сродство с естественным и вечным законом, в котором он имеет свой конечный и первичный источник, то особенность древних, как и новых, проповедников “возвращения к природе” именно и состоит в том, что они недостаточно понимают *естественную* необходимость культуры и исторически сложившихся форм человеческого общежития, которые возникают путем естественной эволюции.

Киническое учение есть крайний индивидуализм, который в своем последовательном развитии приводит к социальному и моральному *аморфизму*: человеческое общество разрешается в какой-то бесформенный агрегат, не имеющий смысла и цели,

поскольку истинная цель есть цель чисто индивидуальная, цель личного блага, личного освобождения и самоспасения. Все нравственные узы, соединяющие людей — связи дружбы, родства, простого человеколюбия — подлежат упразднению во имя идеала внутренней свободы и безусловного грубого эгоизма. Чем же объясняется в таком случае киническая проповедь, которая давалась нелегко новым пророкам? Они видят в своем подвижничестве высшую миссию: философ есть посланник Зевса ($\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ αλο του Διοϋ, Epict. III, 22, 33), врач-целитель душ, освободитель человечества, пророк истины. Несмотря на тщеславие, нередко сквозившее сквозь лохмотья их нищенской одежды (слова Сократа про Антисфена, Diog. L. VI, 8), на погоню за эффектом, которая не останавливается ни перед чем, в этой проповеди скрывалась серьезная нравственная мысль и нравственный протест, вызванный сознанием высшей природы, духовности человеческой личности. В ней слышался отголосок подлинного учения Сократа, который умел пробуждать в душах “негодование против собственного рабства” и сознание абсолютной ценности духа. Если они отвергали безусловно всякую иную ценность, если в своем индивидуализме они совершенно игнорировали этику Сократа, то надо видеть и ту долю правды, которая заключалась в их протесте против современного им нравственного и культурного строя, несомненно разлагавшегося и обреченного на гибель. Их учение называли “философией греческого пролетариата”, но они обращались не к одним “нищим и обездоленным”, — они проповедовали свободу всем и каждому, противопоставляя закаленную волю — роскоши и изнеженности и обличая “чад” предрассудков и условностей, опутывающих человеческую жизнь.

Но есть ли цель личного самоосвобождения истинная и высшая цель человека, разумная и вместе естественная цель его? Дают ли киники истинную свободу и истинное счастье с их бесчеловечным протестом против нравственных устоев человеческого общества, против семьи, государства, культуры? И если благо заключается в личном счастье, то нищенская добродетель киников в своей постоянной борьбе против естественных склонностей человека, против врожденного стремления к наслаждению

есть скорее путь к несчастной жизни и бесчувствию, а не к счастью и радости. Их свобода есть чисто отрицательная свобода. Нас не должно удивлять поэтому, что параллельно кинической школе возникла другая, диаметрально противоположная ей, искавшая высшее благо в наслаждении. То была киренская или гедоническая школа (от *ἡδονή* — удовольствие).

Киренская школа

Основателем гедонической школы был Аристипп, софист из Кирены, богатой греческой колонии на африканском берегу. В Грецию его привлекла слава Сократа, одним из ревностных почитателей которого он и сделался. Но и сблизившись с ним, Аристипп не отказался от своих собственных морально-философских воззрений и после смерти учителя развил их еще далее.

Цель жизни в наслаждении, благо человека в удовольствии, и счастье достигается путем разумного сознательного поведения, направленного к этой цели. Философия есть практическая наука счастья, искусство наслаждаться, и Аристипп был художником этого искусства, виртуозом в своем роде. Чтобы не увлекаться такими наслаждениями, которые влекут за собою большое страдание, человек должен господствовать над собою, должен уметь производить правильную расценку удовольствий. Этой-то расценке Аристипп и хотел научиться у Сократа. Во многих других его воззрениях заметно резкое влияние софистов. Достоверно, что еще на родине он усвоил учение Протагора. До знакомства с Сократом он сам был “преподавателем добродетели” и после смерти его долгое время проживал в разных частях Греции в качестве странствующего софиста.

Аристипп признавал вместе с Антисфеном, что цель философии исключительно практическая и что теоретическое познание невозможно. Аристипп также выработал себе оригинальную скептическую теорию, по-видимому, под влиянием Протагора. Его можно назвать основателем *сенсуализма*. Он учил, что

каждый человек находится в плену у своих внутренних ощущений, подобно гражданам осажденного города; как они знают лишь то, что делается внутри стен, так и человек познает лишь свои собственные "λαφῆ", ограничен лишь своими субъективными ощущениями; он не может выйти из своей кожи, как говорил впоследствии Кондильяк, глава французского сенсуализма XVIII в. Мы не знакомы с внешними причинами, ибо наши ощущения — это все, что мы знаем о вещах; помимо ощущений мы ничего знать не можем, они одни только нас и касаются. Ощущения же суть лишь восприятия наших внутренних субъективных состояний. Мы ощущаем сладость, белизну; но мы не знаем, сладок ли был тот предмет, который производит в нас эти ощущения. И так как ощущения совершенно субъективны, то мы ничего не можем знать ни о внешних вещах, ни об ощущениях других людей; да и какое нам дело до них, если они не имеют для нас практического значения? Какова бы ни была причина известного факта, ощущение наше, обуславливаемое им, остается неизменным. Трудно судить, насколько последовательно усвоил Аристипп эту чисто скептическую точку зрения; возможно, что он, подобно другим сенсуалистам, соединял ее с материалистическими представлениями, как это делал, например, уже Протагор, если его скептицизм связывался с атомистической теорией истечений или Гераклитовым учением о всеобщем движении. На основании свидетельства Плутарха (*Non posse suav. vivi sec. Ep.* 4) видно, что в позднейшей киренской школе принималось атомистическое объяснение чувственных восприятий и самих воспоминаний и представлений; равным образом несомненно, что самые ощущения уже Аристипп объяснял как *движения* ощущающего. В своем "Тезтете" Платон подвергает критике сенсуалистическое учение, основанное на Гераклитовом учении о всеобщем изменении или движении, и в этой критике не без основания видят полемику против Аристиппа. Но как бы то ни было, сенсуалистический скептицизм Аристиппа имеет для него самого не столько теоретический, сколько практический интерес — в качестве обоснования его этики. Мы ничего не знаем, кроме ощущений, и, кроме них, ничто для нас не существует, да и не имеет

интереса. Для нас имеет значение лишь то, приятно или неприятно ощущение, и наша цель — получить как можно больше приятных ощущений и как можно меньше ощущений неприятных. Этому нас учит и сама природа, ибо все твари ищут наслаждения и избегают страдания. При этом, если мы будем смотреть на вещи без предрассудков, то поймем, что естественная цель человека есть удовольствие, удовольствие же состоит в положительном наслаждении, а не в простом отсутствии страдания, как впоследствии признавал Эпикур.

Всякое ощущение есть внутреннее движение ощущающего: всякое нормальное, нежное, ровное движение причиняет удовольствие; всякое чрезмерное, порывистое, грубое волнение производит страдание. Удовольствие зависит от нормального волнения или движения наших чувствующих органов, страдание — от чрезмерных потрясений нашей чувственной организации. В состоянии покоя или слишком слабого движения мы не испытываем ни удовольствия, ни страдания. Позднее Эпикур, следуя Демокриту, учил, что наслаждение носит отрицательный характер отсутствия страдания, что счастье заключается в спокойствии духа. По Аристиппу, такое безразличное, бесчувственное состояние было бы подобно сну. Наслаждение есть положительное удовольствие — приятное возбуждение ($\eta\delta\omega\eta$ εν χινησει), по необходимости кратковременное ($\eta\delta\omega\lambda\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ μονοχρονοζ), т.е. частное удовольствие ($\eta\delta\omega\eta$ μερική), ограниченное *настоящим*: прошедшее и будущее не в нашей власти. Раскаяние столь же бесплодно, как и несбыточные надежды или страхи за будущее. Не надо думать о прошедшем, терзаясь бесплодными сожалениями; не надо мучиться страхами за будущее или оболящать себя несбыточными надеждами: только настоящее нам принадлежит, прошедшее и будущее не в нашей власти. Поэтому надо ловить момент и пользоваться настоящим, не заботясь о завтрашнем или вчерашнем дне. Ибо не воспоминания или надежды, а только настоящие наслаждения улаждают нас действительно. Постоянное сознание удовольствия, продолжающееся всю жизнь, было бы, разумеется, желательно, но оно недостижимо и потому не может быть конечной целью. Осуществление такой цели превышает силы

человека и предполагало бы много трудов и лишений для приготовления будущих отдельных наслаждений. Счастье ценно для нас лишь как сумма *отдельных* удовольствий — настоящих, прошедших и будущих; сами по себе только эти отдельные удовольствия имеют цену. Невозможно последовательнее развить принципы чистого гедонизма.

Наиболее сильные удовольствия суть чувственные, физические. Поэтому и преступников наказывают преимущественно физическими лишениями и страданиями. Правда, есть духовные наслаждения, которые возбуждают в нас искусство, дружеское общение с людьми, патриотизм; но и эти наслаждения следует ценить лишь по степени реального, осязаемого удовольствия, ими доставляемого. Поэтому физические удовольствия, как наиболее интенсивные, все-таки всего желательнее. Понятия справедливого и несправедливого, постыдного и похвального — все условны, искусственны (*ου φυσει, αλλα νομψ και εθει*), хотя благоразумный человек и не будет преступать их из-за тех наказаний и неприятностей, которые он может таким образом навлечь на себя. Хорошо все, что может служить средством к наслаждению; дурно все, что лишает нас его; но прежде всего следует дорожить только целью и не принимать внешние средства за самую цель, для достижения которой нужна лишь рассудительность, находчивость и внутренняя свобода.

Для того чтобы достигнуть цели — наибольшего наслаждения жизнью, человек нуждается прежде всего в разуме, рассудительности (*φρονησις*). Она нужна нам, прежде всего, для правильной расценки благ и зол; во-вторых, для того чтобы указывать и доставлять нам наиболее верные средства для наших целей и обеспечить наш успех в общении с людьми; в-третьих, она нужна нам для того, чтобы ясно сознать цель нашей жизни и избавиться от всякого рода социальных, нравственных и религиозных предрассудков, которые мешают нам ее преследовать, от всякого рода страстей, которые возникают из ложного понимания счастья и потому извращают нашу деятельность: таковы любовь и вражда, зависть, привязанность к людям, вещам, почестям, богатствам, от которых наше счастье, в сущности, не зависит.

Мудрость состоит, таким образом, в том, чтобы пользоваться всеми благами жизни, наслаждаться ею, приравниваясь к обстоятельствам, господствуя над ними и над самим собою, сохраняя внутреннюю свободу или независимость. Но, в противоположность киникам, Аристипп полагает, что мудрость нужна нам не для воздержания от удовольствий, а для того, чтобы не отдаваться им во власть и господствовать над ними настолько, чтобы во всякое время быть в силах свободно от них отказаться и не злоупотреблять ими. “*Ἐχω οὐχ ἐχομαι*”, — говорил Аристипп про свою любовницу, знаменитую гетеру Лаису: его правилом было — *sibi res, non se rebus subjungere*. Поэтому мудрость, как богатство, не есть цель сама по себе, но желательна ради счастья и наслаждений, недостижимых без ее помощи. Философ счастливее других потому, что он умнее, находчивее, ни в каком затруднении он не потеряется. Уменье обходиться со всяким (*το δυνασθαί πασι θάρρουντες ομιλεῖν*) есть, по Аристиппу, один из самых существенных результатов философии. По Диогену, философия научает человека разговаривать с самим собою; по Аристиппу, она научает разговаривать и обходиться с другими.

Философ, знающий цель жизни и преследующий ее, есть мудрый, умный и ловкий человек — *σοφος, σπουδαίος*. Не менее киника он прежде всего дорожит своей свободой и не связывается ни с чем, что может послужить ему помехой. Он ценит наслаждения и те почести и богатства, которые их доставляют, но он не привязывается к отдельным внешним благам жизни, зная, что не в них цель, что при умении жить истинная цель легко достижима везде. Он все ценит, ничем слишком не дорожит, ни о чем не сожалеет. Богатство вещь хорошая, “большое богатство — не то, что большой сапог: ноги не натрет”, — говорил Аристипп. Но он показывал всячески, что не ценит денег самих по себе. Рассказывают, что раз он велел рабу выбросить половину денег из слишком тяжелого мешка, который тот нес за ним. Другой раз он купил за 50 драхм куропатку, говоря, что для него 50 драхм стоят столько же, сколько один обол. Однажды Дионисий предложил ему на выбор трех гетер; Аристипп взял всех трех, говоря, что и Парису не повезло оттого, что он выбрал одну; но у порога своего

дома он всех трех отпустил, — οὐτωζ ἦν χαί ελεεσθαι χαί χαταφρονησαι πολυζ, — прибавляет Диоген Лаэртский (II, 67).

Аристипп был столь совершенным воплощением своей жизнерадостной философии, как Диоген — кинизма. Проповедовать подобные принципы легче, чем жить сообразно им. Для этого нужна виртуозность своего рода и большая целостность характера, убеждений, темперамента, и, по отзывам наших свидетелей, Аристипп и был именно таким человеком. “Ему одному было дано одинаково носить и рубище, и пурпурную хламиду, — говорили о нем современники. — Он был способен приспособляться к месту, времени и лицам и искусно провести свою игру во всяком положении”. Блестящее остроумие, о котором сохранилось до сих пор много анекдотов, находчивость и необыкновенное умение обходиться с людьми отличали его при всех обстоятельствах жизни. Особенно много анекдотов сохранилось о пребывании Аристиппа при Сиракузском дворе (у обоих Дионисиев) и о его сношениях с гетерой Лаисой.

Но не всякий мог так свободно наслаждаться, пользоваться благами жизни и так свободно отказываться от них, как это делал Аристипп со своими гетерами. Не всякий мог так легко и умело жить и наслаждаться, как этот “искусный муж”. Он имел много последователей и основал в Кирене школу, которая процветала до II века. Тем не менее противоречия гедонической морали вскоре выступили наружу и привели киренейцев к результатам, не только отличным, но и противным первоначальному гедонизму Аристиппа.

К первым киренцам принадлежали Антипатр и Арета, дочь Аристиппа, которая посвятила в его учение своего сына, Аристиппа Младшего. Учеником последнего был Феодор атеист, учениками Антипатра — Гегезий и Анникерис.

Феодор, в общем, придерживался основных положений Аристиппа, но выводил из них самые крайние следствия. Всякое действие оценивается лишь по своим последствиям для действующего. Все нравственные правила и преграды вымышленны, искусственны, условны; по природе нет ничего постыдного и потому нет поступков, которые были бы непозволительны по при-

роде. Подобно Диогену, Феодор признает, что мудрый не должен стесняться нравственными предрассудками, созданными лишь для “обуздания толпы”; при случае он может спокойно совершить и кражу, и святотатство, и лободение. Человек должен повиноваться законам, лишь поскольку это ему полезно. Самый грубый эгоизм является мерилем всех лучших чувств и привязанностей человека. У мудрого нет ни отечества, ни друзей: неразумные дружатся между собою, пока они друг в друге нуждаются; мудрый довлеет себе, не нуждается ни в ком, и его отечество есть вся Вселенная. Эти выводы, равно как и атеизм — или, точнее, отрицание народных богов, — которым прославился Феодор, сильно напоминают киников. Он приближается к ним и в том существенном изменении, которое он внес и в основные начала этики киренской школы.

По Феодору, уже не отдельные приятные ощущения являются целью человека, но общее пребывающее радостное настроение духа. Не отдельные удовольствия и страдания ($\eta\delta\upsilon\sigma\mu\alpha$ $\chi\alpha\iota$ $\lambda\upsilon\pi\eta$), но радость и печаль ($\chi\alpha\rho\alpha$ $\chi\alpha\iota$ $\lambda\upsilon\pi\eta$) суть благо и зло. Радость есть цель жизни и дается мудростью ($\phi\rho\upsilon\nu\eta\sigma\epsilon\iota$), печаль же — неразумием. Рассудительность есть благо, неразумие — зло, а удовольствия и страдания суть нечто среднее ($\mu\epsilon\sigma\sigma\alpha$), т.е. нечто такое, что само по себе еще не составляет ни счастья, ни несчастья, ни радости, ни скорби. Таким образом, в учении Феодора на место отдельных наслаждений полагается состояние духа, независимое от отдельных удовольствий и страданий. Вместо жизнерадостной чувственности Аристиппа, полагавшего благо в наслаждении минуты, мы находим принцип самоосвобождения от удовольствий и страданий посредством “рассудительности”. Таким образом, основной принцип гедонизма приходит здесь к самоотрицанию и приближается к учению киников. Впрочем, и у Феодора рассудительность, как и у Аристиппа, сохраняет значение практической мудрости или предусмотрительности, помогающей философу в наилучшем устройстве жизни. Рассказывают, что однажды Феодор, в сопровождении многочисленных учеников, проходил мимо киника Метрокла, когда тот промывал овощи, служившие ему пищей: “если бы ты чистил овощи, — сказал

киник, — тебе бы не приходилось учить такое множество учеников”; “если бы ты умел обходиться с людьми, тебе бы не приходилось мыть себе овощи”, — отвечал Феодор.

То же мы находим и у другого философа киренской школы — Гегезия, учившего в Александрии в начале III века. Жизнерадостная философия Аристиппа последовательно превращается у него в самый мрачный пессимизм, чуть ли не в проповедь самоубийства. Действительно, если цель жизни недостижима, то не стоит жить. А *достижима* ли она, если ее полагать в наслаждении вместе с Аристиппом? Гегезий обсуждает этот вопрос и приходит к отрицательным результатам. По свидетельству Цицерона, многие из его слушателей были так подавлены его доводами, что кончили самоубийством, вследствие чего Птолемей будто бы запретил его чтения. Эта басня, вероятно, родилась из прозвища *λεισιδανατος*, которое ему давали.

Удовольствие, составляющее цель нашей жизни, совершенно недостижимо. Само по себе, по природе, ничто ни приятно, ни неприятно: что приятно одному, то неприятно другому, — смотря по голоду или пресыщению. Свобода и рабство, честь и бесчестье, богатство и нищета, сама жизнь не имеют сами по себе безусловного значения для счастья и несчастья человека. Удовольствие есть наша цель, и все, что мы делаем, мы делаем ради своей пользы (бескорыстных чувств и поступков не существует), — но как и чем оно достигается, этого никак нельзя определить. Счастье недостижимо, потому что жизнь наша преисполнена зол всякого рода, которых невозможно избежать. Наши тела полны многих скорбей, и душа страдает вместе с ними и не имеет покоя. Судьба постоянно разрушает наши надежды. Смерть и жизнь, в сущности, равноценны, и так как счастье недостижимо, то мы можем выбирать между ними. Поэтому мудрый не гонится за недоступной целью наслаждения, но прежде всего стремится *избегнуть скорбей*, чтобы жить не слишком тягостно и печально. А это достигается лишь путем полнейшего равнодушия ко всем внешним благам. Таким образом, и здесь мы приходим к “безразличию” — адиафории киников.

Итак, есть ли в действительности чувственное удовольст-

вие: единственное, высшее благо человека, как предполагает Аристипп? *Анникерис*, третий самобытный философ его школы (также современник Птолемея I) отвечает отрицательно и на этот вопрос. Он допускает, что страдания могут превышать чувственные удовольствия. Но простое отсутствие страдания или бесчувствие, свойственное мертвым, еще не составляет счастья. И тем не менее мудрый будет счастлив, испытывая радость не только от чувственного удовольствия, но и от общения с людьми и удовлетворенного честолюбия. Правда, он признает, что человек не может *ощущать* чужого удовольствия, и потому оно не может само по себе служить ему целью. Но тем не менее против Феодора и Гегезия он утверждает, что дружба, любовь к родителям и к отечеству должны служить мудрому источником радости и счастья, причем любовь к ближнему не только не объясняется своекорыстием, но ведет нас к самопожертвованию, к жертве собственным эгоистическим удовольствиям. Но если принцип личного удовольствия оказывается несостоятельным то может ли он быть восполнен принципом своекорыстной симпатии без ущерба для цельности учения?

Таким образом, учение киренской школы разлагается. Но гедонизм не умер вместе с нею, — мы находим его дальнейшее развитие в школе Эпикура.

Конец первой части

Из семейного архива
Андрея Владимировича Трубецкого



Кн. С. Н. Трубецкой с сыном Владимиром

Издатели приносят сердечный поклон
А.В. Трубецкому за предоставленные
архивные материалы

Кн. С. Н. Трубецкой.

КУРСЪ
ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Издание 3-е.



МОСКВА.

Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К^о. Пименовская уд., соб. д.
1915.

Кн. С. Н. Трубецкой.

КУРСЪ
ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Издание 3-е.




МОСКВА.

Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К^о. Пименовская ул., соб. д.

1915.



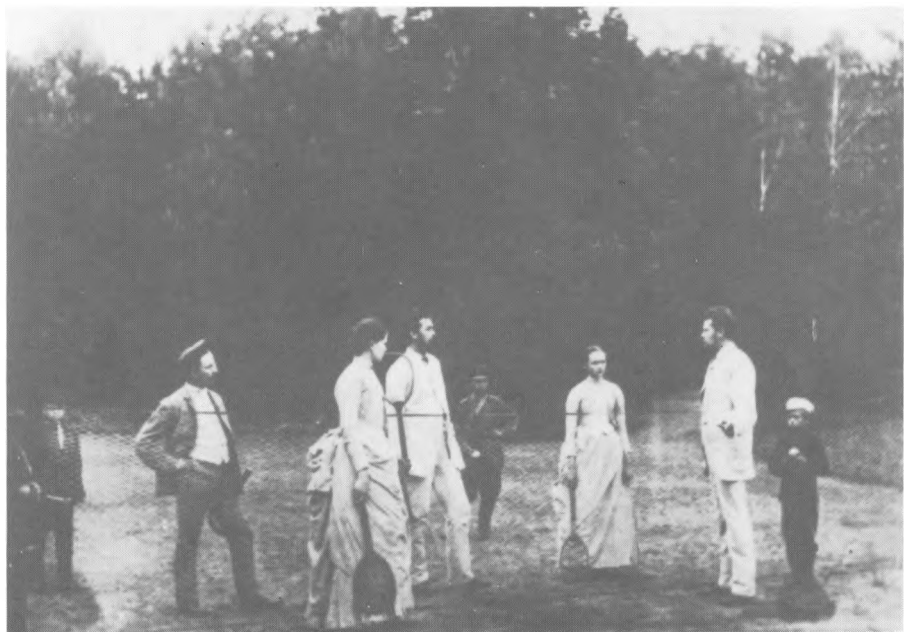
**Друзья-философы (слева направо): В. С. Соловьев,
С. Н. Трубецкой, Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин**



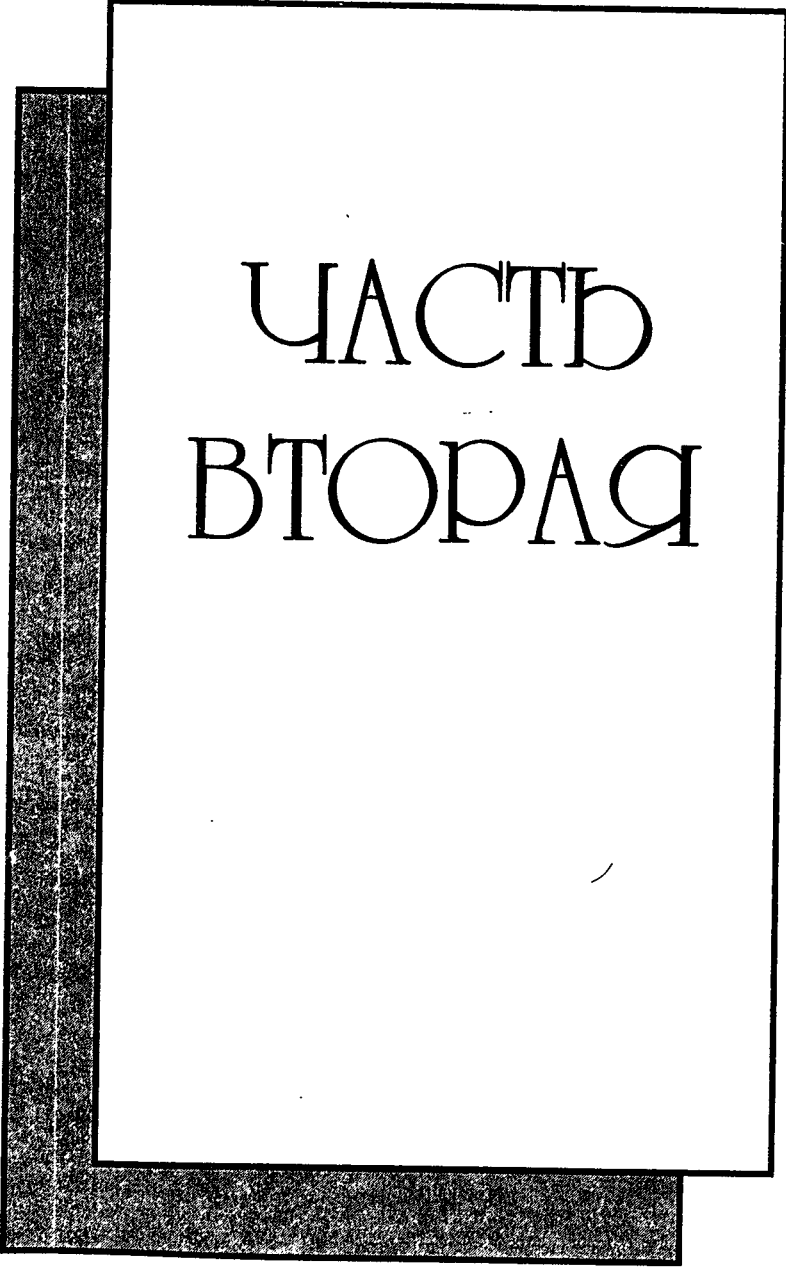
Семья Н. П. Трубецкого: стоят (слева направо) - Елизавета Николаевна (замужем за М. М. Осоргиным), Софья Алексеевна (рожд. Лопухина, мать С. Н. Трубецкого), Ольга Николаевна, Ф. Д. Самарин (муж Антонины Николаевны), Александра Николаевна (замужем за М. Ф. Чертковым); сидят - Сергей Николаевич, Варвара Николаевна (замужем за Г. Г. Лермонтовым), Николай Петрович, Евгений Николаевич, Антонина Николаевна (замужем за Ф. Д. Самариным); внизу - Марина Николаевна, Григорий Николаевич.



**Князя Сергей и Евгений
Николаевичи Трубецкие в детстве**



**Братья Сергей (справа) и Евгений (в центре) Трубецкие
на теннисном корте**



ЧАСТЬ
ВТОРАЯ

Предисловие издателей к первому изданию

Выпускаемая нами вторая часть настоящей книги, в отличие от первой, к сожалению, не была подготовлена к печати самим автором. Она перепечатана с последнего литографированного издания, изданного для студентов под руководством князя С. Н. Трубецкого, одним из его учеников.

В основу этого литографированного издания легли записки, составленные самим Сергеем Николаевичем. Но он предполагал подвергнуть их полной переработке; незадолго до своей смерти он говорил о своем намерении использовать для этой цели последние новинки иностранной и в особенности немецкой литературы. Он предполагал в значительной мере расширить свой труд.

Приготовленная им самим к печати первая часть курса, по его замыслу, должна была быть значительно меньше издаваемой ныне второй части; между тем, в действительности она значительно превосходит ее объемом. Платону и Аристотелю отведено менее места чем досократовским философам, что, очевидно, не соответствует их значению; изложение же греческой философии после Аристотеля — чересчур кратко.

По-видимому, издаваемая нами вторая часть курса представляет собою не более как набросок труда, который автор предполагал подготовить к печати; этим объясняется его неполнота и незаконченность литературной обработки.

В целях пополнения пробелов издания издателями были рассмотрены статьи об отдельных греческих философам, напечатанные покойным автором в различное время в Энциклопедическом Словаре Брокгауза и Ефрона. Из этих статей, однако, было признано возможным использовать лишь одну — об Эпикуре, которая печатается полностью в приложении. Прочие же

статьи по сравнению с курсом не заключают в себе чего-либо нового.

Во второй, как и в первой части издаваемой книги, работа издателей сводилась к мелким поправкам чисто внешнего характера; кроме того, для удобства читателей издатели сочли нужным дать в сносках русский перевод некоторых встречающихся в тексте греческих и латинских цитат.

Платон

Платон (428 — 347 гг. до н.э.) родился в Афинах от Аристона и Периктионы. Отец его был потомок Кодра, а мать происходила из рода Солона и приходилась сестрой Хармиду и двоюродной сестрой Критию. Мало философов древности имели столько биографов, как Платон. Ксенократ, Спевсипп, Гермодор, а также Филипп Опунтский оставили сочинения об его жизни, которые известны нам по ссылкам позднейших писателей. Таков Диоген Лаэртский, который заслуживает доверия, поскольку называет свои источники; еще более относится это ограничение к Олимпиодору и анонимному писателю, пользовавшемуся им при составлении Платоновой биографии (так назыв. *Anonymus Menagii*). Впоследствии жизнь Платона была богато изукрашена преданием: легенда назвала его сыном Аполлона и создала целый миф о его чудесном зачатии, рождении и детстве. Достоверно, что Платон происходил от одного из самых аристократических родов Аттики, который выдавался своим положением, связями и богатством. Он с гордостью говорил о своем происхождении, и его внутренние симпатии оставались всегда аристократическими; правда, он осуждал олигархические тенденции, но, может быть, он еще менее сочувствовал демократии, боровшейся против владычества 30-ти тиранов.

Платон получил прекрасное воспитание. С ранних лет мальчик выказывал блестящие способности, и его родственники употребили все средства для развития его богато одаренного духа. Мы знаем даже имена некоторых учителей Платона, которые все славились в свое время в Афинах. Некий грамматик Дионисий дал ему первоначальное обучение, гимнастике учил его Аристон, а музыке — Дракон. Он увлекался также Кратилом, последователем Гераклита, учение которого оказало на него несомненное влияние. Быть может, в молодости Платон принимал участие в военных предприятиях (к концу Пелопоннесской войны); вероятно, в битве при Мегаре (409 г.), где, по показанию “Республики”, отличились и его братья.

При оценке характера и деятельности Платона следует обратить внимание на политическое и культурное состояние афинского общества. Платон провел свою молодость в ту несчастную эпоху, когда, после сицилийского поражения, с особенной ясностью обнаружилось все недостатки афинского политического строя, равно как и недостатки софистической культуры.

Сначала Платон видел пороки разлагавшейся демократии; но сам он, как сказано, по своим симпатиям и по рождению принадлежал к аристократической партии, вожаками которой были братья его матери. Когда же эта партия, при помощи врагов отечества, достигла власти над разоренными Афинами, Платон мог наглядно убедиться в едва не больших еще недостатках олигархического правления. Наконец, когда олигархия была свергнута народной партией, Анит, один из главных вождей ее, выступил обвинителем Сократа и добился его осуждения. Естественно, что Платон в молодости мрачно смотрел на политическую жизнь своего народа и относился отрицательно не только к демократии, но и к действительной политической жизни вообще, ко всякого рода формам правления, поскольку они не удовлетворяли его идеальным требованиям. И тем не менее страстная мечта о коренной реформе греческой жизни, о преобразовании государственного и общественного строя его не покидала. Он отдал ей много времени и сил; и смерть застала его за разработкой проекта реформы. 76-летним старцем Платон вспоминал, как в молодости он увлекался политической деятельностью: однажды — во время правления 30-ти, а другой раз по их изгнанию. Оба раза он жестоко разочаровался, и чем дальше, тем мрачнее смотрел он на дело, убедившись, что, пока властители не станут философами или философы не станут во главе правления, бедствиям не будет конца. Как бы то ни было, он несомненно готовился к политической деятельности и теоретически и практически — посредством изучения риторики.

Политическое мышление пробудилось и до Сократа среди государственных людей и среди софистов, которые накопили немало материала путем изучения законодательств различных

государств и народов. Они же первые пытались разрешить и наиболее важные принципиальные вопросы о сущности и происхождении права и государства. В кружке Сократа эти вопросы исследовались систематически в связи с вопросом о “знании блага”, о наилучшем государственном устройстве. Проект общественной реформы, путем рациональной политики, рационального воспитания граждан, разделения труда и рационального законодательства, совершенно подчиняющего все частные интересы государству, есть непосредственный результат сократической мысли, Сократовой проповеди. Но, как ни сильно было влияние Сократа на Платона в области политической, оно не было исключительным. Помимо общения с Сократом, в политическое образование Платона входили и другие влияния: 1) врожденная аристократическая тенденция, а впоследствии — влияния друзей — пифагорейцев, теоретическая и практическая подготовка к политической деятельности помимо изучения законов различных государств; 2) тщательное изучение риторики — искусства слова или красноречия.

Творения Платона, этот высший памятник художественной прозы греков, отличаются таким необыкновенным мастерством формы, которое свидетельствует, помимо гения, о колоссальной систематической работе, о формальном изучении языка, делающем честь не только Платону, но и его учителям. Его литературное образование поистине изумительно, хотя мы, может быть, не понимаем или даже не видим и четверти тех ссылок и намеков, которые рассеяны в его диалогах и которые были прозрачны для одного аттического общества. Говорят, что в молодости Платон ревностно занимался поэзией. Следуя общей моде своего времени и своему художественному гению, он в молодости писал и стихи, некоторые из которых дошли до нас; так, он писал дифирамбы, оды, трагедии, эпиграммы и даже драмы, которые он, впрочем, сам сжег; следы его поэтической деятельности особенно заметны в ранних диалогах (“Лисис”, “Хармид”, “Лахес”, “Протагор”), которые все изобилуют множеством драматических эффектов. Впрочем, трудно решить, подлинны или нет дошедшие до нас фрагменты стихотворений Платона.

Из всех влияний, которые испытал Платон, самым решающим было для него знакомство с Сократом. Правда, и до этого времени Платон слушал гераклитейца Кратила и очень возможно, что через него познакомился и с другими философскими системами, кроме учения Гераклита; Платон некоторое время сильно увлекался этим учением, хотя и не извлек из него того крайнего скептицизма, который проповедовал Кратил, признававший вечную изменчивость всего чувственного мира. Поворот в жизни Платона составило его знакомство с Сократом. Говорят, что Платон впоследствии благодарил богов за то, что они сделали его человеком, а не животным, мужчиной, а не женщиной, эллином, а не варваром, а главное за то, что они дали ему жить при Сократе. Сократ действительно имел на него сильное влияние; и Платон, влагавший свою философию в уста Сократа, сам понимал ее лишь как развитие подлинного Сократова учения. Он видел в своем учителе олицетворение философии, и, читая его диалоги, мы понимаем, чем была для Платона высокая личность Сократа. Впечатление этой личности определяет всю деятельность Платона; с Сократом он был неразлучно связан вплоть до самой смерти. Он познакомился с Сократом 20-ти лет от роду и провел в непрестанном общении с ним целых восемь лет. В кружке он сошелся с выдающимися последователями различных философских учений, но, по-видимому, всецело подчинился влиянию одного Сократа, знакомство с которым послужило для Платона началом новой жизни, духовным пробуждением. “Когда я его слушаю, — говорит Алкивиад в диалоге “Пир”, — много больше, чем у Корибантов стучит мое сердце и слезы льются от его речей. Вижу и многих других, которые испытывают то же самое. Слушая Перикла и многих других хороших ораторов, я считал, что они хорошо говорят; но ничего подобного я не испытывал, и душа моя не возмущалась против своей рабской природы; а этот Марсий (сатир) часто приводил меня в такое состояние, что мне казалось невыносимым жить таким, каким я есть”. В этих словах Платон несомненно описывает то, что сам он переживал в обществе своего учителя.

Понятно, какой глубокий переворот в жизни Платона произвела смерть Сократа. Она была судом всему современному обществу, его религии, его политическому и нравственному строю и вместе она свидетельствовала о реальности того идеала, за который Сократ добровольно ее принял. В ней открылся Платону новый мир, новая *духовная*, сверхчувственная идеальная действительность. Это настроение ярко выражается в диалогах, написанных вскоре после смерти учителя, — разрыв с обществом, суд над ним, отрешение от мира сего и призыв к созерцательной жизни, проповедь иного, лучшего мира, в нем же правда живет. Истинному философу нечего делать в обществе, в государстве: он только *телом* присутствует в нем, чуждый всему окружающему, между тем как дух его, вменяя в ничто все мелкие человеческие интересы, уносится в созерцание истины. Правда, в эту эпоху нельзя представить себе Платона в виде философа — отшельника, отрешенного от жизни, удалившегося от мира подобно Гераклиту. Сам Гераклит унес в свое одиночество гневный протест против восторжествовавшей демократии, “худых людей”, и, по-видимому, подобно Платону, пережил крушение своих политических и нравственных идеалов. Но Платон до конца дней не мог примириться с таким крушением, и в течение всей его жизни мы находим у него ряд теоретических и практических попыток общественной реформы. На того философа, отрешившегося от мира, о котором он говорит в своем “Тезтет”, он не похож, как ни углубляется он в умозрительное созерцание; жизнь врывается в его философию и отголоски страстной борьбы слышатся в его произведениях. И чем старше становится Платон, тем сильнее, настойчивее в нем стремление стать действительным *законодателем* общества, дабы провести в жизнь свои идеалы.

Непосредственно после смерти Сократа разрыв был всего болезненнее и сильнее. Платон временно покинул Афины. Сперва “с некоторыми другими сократовцами” он удалился в Мегару, к Евклиду, и с этого времени начинаются годы странствования, которые продолжаются около 12 лет; в течение этого времени, впрочем, философ, по-видимому, бывал и в Афинах. Маршрут его путешествий, их продолжительность нам неизвестны. Во

всяком случае, он посетил Египет и Кирену, где сошелся со знаменитым математиком Феодором.

Потом, по всей вероятности после нескольких лет, проведенных в Афинах, приблизительно сорока лет от роду, Платон путешествовал в Великой Греции, где он сошелся с пифагорейцем Архитом, и гостил в Сиракузах, при дворе Дионисия Старшего. Египет, по-видимому, оказал на него мало влияния; но все же из сочинений Платона видно, что он успел познакомиться с жизнью этой страны. Он хвалит отдельные учреждения, с большой похвалой говорит о консерватизме египтян, но настолько же сильно порицает дух их государственного устройства: господство духовного сословия, отсутствие гуманности. Всякая попытка производить из Египта мудрость Платона должна быть признана неудачной: его мудрость — чисто эллинская. Круг его интересов не выходит за пределы греческого мира. По-видимому, Платон равнодушно относился и к культуре Египтян.

Влияние пифагорейцев было очень значительно, оно было глубоко и жизненно; об этом свидетельствуют нам и Аристотель, и сами диалоги Платона, написанные после первого путешествия. Из пифагорейцев наибольшее влияние оказал на него Архит, в одно и то же время математик, философ и влиятельный государственный человек — живое воплощение надежд Платона.

При дворе Дионисия Старшего Платон близко сошелся с Дионом и пробыл здесь довольно долгое время. Сначала отношения были очень хорошие, и Платон приобрел при сиракузском дворе восторженного поклонника в лице Диона. Прием, оказанный ему при дворе могущественнейшего властителя Греции, имел величайшее значение в жизни философа и вновь пробудил в нем мечту о широком политическом действии. Но, может быть, именно то влияние, которое Платон приобрел при дворе, и его связи с некоторыми из приближенными Дионисия вызвали подозрения и неудовольствия тирана. Отношения обострились, и Платон должен был оставить Сицилию. Рассказывали даже, будто он был продан тираном в рабство в Эгину; здесь его выкупил некий Анникерис и вернул в Афины, пожертвовав ему большую сумму денег на покупку сада Академии. Это предание весь-

ма неправдоподобно; достоверно одно, что с возвращением в Афины началась публичная учительская деятельность Платона, которая продолжалась с небольшими перерывами до самой смерти философа. Академия, основанная им, существовала после Платона около 900 лет, вплоть до закрытия ее Юстинианом в 525 г. н. э. Здесь сохранились все предания о Платоне; и этой академии мы обязаны тем, что имеем подлинные сочинения философа. Этот период его жизни был всецело посвящен им научной и философской деятельности. Школа находилась в доме самого Платона, где наряду с ним преподавали и другие философы (*εταίροι*), например — Ксенократ, Евдокс — астроном, а также и наиболее выдающиеся ученики Платона. Преподавание велось обыкновенно в частных беседах, хотя были и публичные лекции и курсы, например, по риторике, геометрии, эстетике и т.п.

Преподавательская деятельность Платона прерывалась два раза. После смерти Дионисия Старшего (368 г.) Дион, восторженный поклонник Платона, поспешил вызвать его в Сиракузы, чтобы познакомить его с Дионисием Младшим и воспользоваться советами Платона для воспитания юного правителя, а также и для того, чтобы при помощи его влияния провести политические реформы. Платон немедленно принял приглашение. Философия, казалось, долженствовала вступить в союз с могущественнейшей политической властью в греческом мире. По прибытии в Сиракузы Платон начал перевоспитывать молодого тирана. Тот сильно интересовался Платоновой философией, но желал сразу проникнуть в ее тайны, минуя подготовительные ступени — логические упражнения и математику, за которые Платон хотел его засадить. К тому же, он нисколько не был расположен изменить веселого образа жизни согласно проповеди философа. Цель этого последнего, точно так же как и цель Диона, была политическая. Реформа должна начаться с тирана, которого надлежало перевоспитать в конституционного монарха; затем должен был быть соответственным образом преобразован государственный строй и восстановлены греческие города, порабощенные или упраздненные Дионисием старшим.

Очевидно, старая придворная партия сторонников политики первого Дионисия употребила все силы, чтобы помешать затее политических мечтателей. Платон уже принялся составлять проект; но не успел он написать вступление, как интрига восторжествовала: Дион был сослан на четвертый месяц по прибытии Платона, и политический план философа рухнул. Дионисий, правда, пытался удержать философа при своем дворе, частью из дилетантизма, частью из тщеславия — слава Платона была чрезвычайно велика, и взоры Греции были устремлены на Сиракузский двор, где “мудрость сочеталась с могуществом”. Дионисий желал перетянуть философа на свою сторону и морочил его, то выказывая ему интерес к его философии, то обещая ему вернуть Диона и помириться с ним. Под конец, вынужденный отлучиться из Сиракуз по случаю войны, тиран дружески простился с Платоном и отпустил его, обещавши по окончании войны вновь призвать Диона вместе с философом. Платон вернулся в Афины, но в 361 г. отважился вновь в “Харибду” — так сильна в нем надежда. На этот раз его ждало еще более горькое разочарование. Не только примирения с Дионом ему устроить не удалось, но произошла крупная ссора с самим Дионисием, которая могла плохо кончиться для философа. Возвратившись в Афины, Платон прожил там безвыездно до самой смерти в 347 году.

Сочинения Платона

До нас дошли, как сказано, все подлинные сочинения Платона, о которых только мы встречаем какое-нибудь указание у древних авторов, а кроме того, сохранилось много и неподлинных. Сборник произведений Платона включает в себя 35 диалогов, свод определений (орол) и 13 писем, кроме семи диалогов, уже в древности считавшихся неподлинными.

Собрание сочинений Платона впервые было составлено к концу III века (около 200 г.) Аристофаном. Он разделил диалоги на группы и из некоторых образовал трилогии. В начале первого века по Р. Х. Фразил издал второй сборник Платоновых произ-

ведений, в котором разделил их на тетралогии. В этот сборник вошло много неподлинных сочинений.

Вопрос о подлинности Платоновых сочинений, равно как и вопрос о порядке, в котором последовало их написание, чрезвычайно важен для понимания мысли Платона и служит одной из наиболее популярных задач филологической критики; существует по этому поводу целая литература. Конечно, много было написано ненужного и лишнего; но в общем исследования критиков заслуживают полнейшего внимания, объясняя нам возникновение и развитие Платоновой философии, одного из прекраснейших памятников человеческой мысли. Мало дошло до нас произведений более прекрасных по форме, более значительных по содержанию, чем сочинения Платона. В наше время нельзя назвать образованным человека, незнакомого хотя бы с избранными произведениями Гете или Шекспира; но то же самое следует сказать и о некоторых диалогах Платона: их нужно знать всякому образованному человеку; этим и объясняется то благоговение, с которым относится к ним наука.

Суждение о подлинности диалогов Платона основывается на внешних и внутренних признаках. Внешним образом подлинность большей части платоновских диалогов засвидетельствована ссылками позднейших писателей и преимущественно Аристотеля. Так, Аристотель ссылается на “Республику”, “Тимея”, “Законы” и “Федона”, прямо приписывая их Платону. Другие диалоги он цитирует без точного указания автора, называя только главное действующее лицо этих бесед — Сократа. В таких случаях мы можем решать вопрос по времени, употребленному Аристотелем: имперфект $\Sigma\omega\chi\rho\alpha\tau\eta\zeta \epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon$ указывает на то, что слова были сказаны действительно Сократом; настоящее время и прошедшее совершенное $\Sigma\omega\chi\rho\alpha\tau\eta\zeta \iota\rho\eta\kappa\epsilon\upsilon$ или $\phi\eta\sigma\iota$ относятся к написанным словам *платоновского* Сократа. Затем Аристотель часто цитирует места из Платоновых диалогов без указания на диалог. Таким путем засвидетельствована подлинность “Пира”, “Горгия”, “Менона”, “Тезетта”, “Филеба”, “Софиста”, “Политики”, “Апологии”, “Протагора”, “Критона”. Другие диалоги хотя и цитируются, но все же остаются спорными.

Таким образом подлинность большей части диалогов Платона засвидетельствована его ближайшим учеником. Но в то же время есть несколько важных диалогов, как, например, “Парменид”, “Кратил”, которые не цитируются Аристотелем. Но это умолчание вовсе не доказывает неподлинности диалогов, ибо Аристотель вовсе не должен был упоминать непременно о всех известных ему сочинениях Платона. Аристотель слушал его в течение 20-ти лет, и он неоднократно ссылается прямо на устное чтение Платона, на его лекции. Относительно ссылок на сочинения Платона следует заметить, что большинство цитат Аристотеля относятся к вопросам политическим или натур-философским, между тем как в метафизических вопросах (о которых трактует, напр., Парменид) Аристотель ссылается преимущественно на чтения, в которых Платон часто составлял диалогическую форму преподавания. Но зато в самих диалогах Платона, засвидетельствованных Аристотелем, мы находим указание на другие диалоги, о которых он упоминал; например, “Филеб” указывает на “Парменида”.

Вообще теперь ученые довольно единогласно решили вопрос о подлинности произведений Платона, и если некоторые из них и продолжают придираться к иным диалогам, то часто просто из оригинальничанья или по недостатку исторического и философского понимания Платона.

Единогласно признаются подлинными семь диалогов, которые уже в древности не считались принадлежащими Платону; затем есть еще тричетыре диалога, подлинность которых сильно оспаривалась (Ион, Менексен, Алкивиад I, Гиппий Старший), хотя, может быть, и без достаточных оснований.

Существует мнение, что свое учение Платон излагал главным образом в устных чтениях, в беседах со своими учениками; письменные же произведения его имели в виду лишь вспомогательную цель. В последний период жизни Платона его воззрения сильно переменялись, о чем свидетельствует и Аристотель. Поэтому думают, что кроме учения, изложенного в диалогах, у Платона еще было тайное учение. Но содержание диалогов так разносторонне, так богато глубокими вдохно-

венными мыслями, так живо передает нам основное мирозерцание Платона и все переломы в его воззрениях, что едва ли можно согласиться с этим предположением, тем более, что все указания Аристотеля об учении Платона вполне согласны с теми сведениями, которые мы получаем из диалогов.

Рассмотрим теперь вопрос о хронологическом порядке, в каком были написаны первые диалоги. Платон — первый философ, произведения которого дошли до нас целиком; и поэтому для понимания его творений, для понимания античной мысли вообще нам в высшей степени интересно знать, как развивался его философский гений. На собрание сочинений Платона с этой точки зрения существует много разных взглядов. Шлейермахер, труды которого составили эпоху в этом вопросе, полагает, что Платон писал все свои диалоги как бы по заранее определенному плану, имея перед собою готовую систему. Один диалог дополняет собою другой, все собрание их является как бы цепью, состоящей из хорошо пригнанных друг к другу звеньев. С другой стороны, принимая во внимание, что деятельность Платона обнимает собой очень много лет (более 50), Германн (Hermann) думал найти в его диалогах памятник постепенного развития его воззрений. В ранних диалогах Платон еще не выработал себе тех взглядов, которые он высказывал впоследствии. Наконец, некоторые ученые, как, например, Аст. и Зохер, полагали, что учение свое Платон выражал главным образом в устных беседах, а диалоги и другие сочинения служили лишь дополнением к ним. Высказывались и другие более или менее остроумные, но односторонние предположения. Новейшие ученые (Целлер и другие) стараются примирить их и пользуются ими всеми, прилагая их к отдельным диалогам. Вместе с тем, помимо внутренних оснований, они стремятся открыть некоторые внешние признаки, по которым можно судить о хронологии произведений Платона. Указанием на время написания некоторых диалогов служат те события, о которых в них упоминается. Так, очевидно, что “Апология” и “Критон” не могли быть написаны ранее смерти Сократа, т.е. ранее 399 года. В “Теэтете” мы находим намеки на некоторые события 392 года, в “Меноне” — на

события, случившиеся в 395 году. Отсюда можно заключить, что эти диалоги написаны не ранее указанных годов. Как ни скудны такие указания, они проливают некоторый свет. Можно также воспользоваться ссылками одних диалогов на другие, прежде их написанные. Так, “Федон” указывает на “Менона”, “Филеб” цитирует “Парменида” и так далее.

Наконец, некоторые исследователи пытались определить порядок написания, исследуя язык диалогов. Диттенбергер и Гомперц, исследуя употребление Платоном частицы $\mu\eta\upsilon$, $\chi\alpha\iota$ $\mu\eta\upsilon$, $\alpha\lambda\lambda\alpha$ $\mu\eta\upsilon$, $\tau\iota$ $\mu\eta\upsilon$, $\gamma\epsilon$ $\mu\eta\upsilon$, разделили все диалоги на 2 группы — одну, где употребляются эти частицы, и другую, в которой они не встречаются: в ранних диалогах они не употребляются, а затем встречаются все чаще и чаще. Шанц сделал такое же исследование относительно частиц $\tau\omega$ $o\upsilon\tau\iota$, $o\upsilon\tau\omega\zeta$, $\alpha\lambda\eta\omega\zeta$, $\alpha\lambda\eta\upsilon\epsilon\alpha$, $\tau\eta$ $\alpha\lambda\eta\upsilon\epsilon\alpha$ и т.д. Таких работ по статистике платоновского словоупотребления плодится много, но сами по себе они нередко приводят к противоречивым результатам. Нельзя, однако, отрицать из ними всякое значение; ибо, несмотря на грубость чисто механического приема, статистика словоупотребления оказывает нередко ценные услуги, подтверждая хронологические данные, добытые другим путем, например, подтверждая, что различные книги “Республики” были написаны Платоном в различное время. Во всяком случае и такого рода исследования имеют важное вспомогательное значение. Таким образом, благодаря всем доступным нам сведениям, мы можем, — приблизительно, — решать интересующий нас вопрос. В настоящее время большинство ученых различают в деятельности Платона несколько периодов.

К раннему *сократовскому* периоду, когда Платон находился под сильным влиянием своего учителя, принадлежат диалоги первой группы: “Гиппий”, “Лисис”, “Хармид”, “Лахес”, “Апология”, “Критон”, “Евтифрон” и “Протагор”. Во всех указанных сочинениях мы замечаем отсутствие специальных платоновских учений: нет учения об идеях, нет следов натурфилософии и антропологии позднейшего Платона, нет его мистики; и сами этические учения, составляющие содержание названных произведений, отличны от позднейших оригинальных воззрений

Платона. Все они трактуют об отличии истинного и ложного знания, обличают ложное знание, учат о единстве добродетели и тождестве добродетели и знания, рассматривая все эти вопросы в духе Сократа. Они поэтому служат одним из важнейших источников для изучения философии Сократа, поскольку воззрения, высказываемые ими, согласны с теми взглядами, которые приписывает Сократу Ксенофонт. Однако уже здесь чувствуется разница между Ксенофонтом и Платоном.

В “Хармиде” Сократ указывает своим собеседникам на необходимость отыскать научный принцип для установления понятия “σωφροσύνη”; точно так же в диалоге “Лахес”, в беседе с полководцами Лахесом и Никием, Сократ приводит своих слушателей к убеждению, что ни физическое, ни даже нравственное мужество не дает истинного понятия об этой добродетели и что единственное мужество, имеющее ценность, есть то, которое вытекает из общего принципа поведения, неотделимого от истинного знания — принципа, от коего зависит и мужество, и все добродетели. В “Протагоре”, который является как бы “венцом” диалогов этого периода, Сократ, в беседе со славнейшими софистами (Гиппием, Продиком и Протагором), утверждает, в противоположность им, единство добродетелей и сводит их всех к знанию. Добродетель, учит Сократ, не различается ни по лицам, ни по своему внутреннему содержанию; она есть знание добра и определяется как επιστήμη, между тем как софисты не знают ее истинной сущности и не в силах указать ее истинного основания. Опровергая Протагора, Сократ доказывает, что не может быть различных добродетелей, ибо в таком случае они исключали бы друг друга. На возражение софиста, что храбрость отлична от других добродетелей, Сократ доказывает, что она есть не что иное, как знание того, чего нужно опасаться и чего не следует бояться (σοφία δειῶν καὶ μὴ δειῶν). Далее Сократ учит, что никто не бывает зол добровольно, ибо никто не хочет себе худшего, и т.д., развивая те взгляды, с которыми мы познакомились при изучении философии Сократа. Во всяком случае, уже в школе Аристотеля “Протагор” цитировался как источник по философии Сократа в ее отличии от философии Платона.

Таков характер первого периода деятельности Платона: никто по своей воле не зол, добродетель есть знание, и цель философа — обличение мнимого знания. Отношение к софистам, торгующим этим мнимым знанием “оптом и в розницу”, уже здесь является отрицательным. Сократ, по мнению Платона, потому и был единственным истинным философом, что он знал, что он ничего не знает, т.е. понял, что такое истинное знание. Вместе с тем Сократ и есть истинный учитель добродетели, потому что он указывает в ней действительный путь к счастью и в то же время открыл ее основание в самом принципе знания, т.е. в разуме. Но уже и в этих ранних произведениях просвечивается тенденция, которая привела Платона впоследствии к учению об идеях. Так, в “Хармиде” указывается, что белое считается таковым лишь по приобщению к белому цвету. Отсюда у Платона уже складывается вывод, что философская истина есть идея; но идея, по его убеждению, имеет нравственное содержание и ценность лишь постольку, поскольку она является нравственной нормой человеческого поведения. Так, в диалогах “Лисис” или “О дружбе” Сократ стремится доказать двум друзьям, что они не знают истинной дружбы; диалог кончается признанием, что истинная дружба имеет ценность лишь постольку, поскольку она обращена на предмет, достойный любви (*εχεινο... ο εστι πρωτον... , ου ευεχα και ταλλα φαμεν παντα φιλα ειναι... εχεινο το πρωτον, ο ωζ αληθως εστι φιλον*). Таким образом здесь мысль Платона выходит уже за пределы сократовского понятия блага: Платон признает благо самозаконное, самодовлеющее, как положительное начало.

Три небольших диалога — “Евтифрон”, “Апология” и “Критон” — относятся к процессу Сократа. Евтифрон изображает беседу Сократа о благочестии, при чем эта беседа, в которой высший идеал философа противопоставляется суеверию толпы, происходит при самом начале процесса. “Апология” есть защитительная речь Сократа, а “Критон” — беседа осужденного Сократа о святости закона и о необходимости повиноваться законам государства. В “Евтифроне” наблюдается заметное приближение к последующему учению об идеях. В поисках, за общим определением благочестия, Сократ требует от своего противника, чтобы он говорил не об отдельных благочестивых лицах или

поступках, а указал на то общее начало, которое сообщает благочестие всем частным лицам и поступкам и делает благочестивое благочестивым — *εχίνο αὐτο το εἶδος, ψ παντα τα οσια οσια εστιν**. Все же нечестивое имеет *μὴν ἰδεῶν, μὴ ἰδεῶ τα τε ανοσια εἶναι χαὶ τα οσια οσια***. Далее совершенно в духе Сократа *το οσιον* определяется как *διχαλον περι την τῶν θεων θεραπειαν****. Вообще весь “Евтифрон” представляет значительный интерес для историка нравственной и религиозной мысли древних. Этот диалог изображает беседу Сократа с *гадателем* Евтифроном, затеявшим процесс против своего отца по религиозным мотивам. Спор этот очень важен не только для Платоновой философии, но, как мне кажется, и для освещения нравственного кризиса, который переживали все просвещенные умы того времени. Об этом свидетельствуют уже решаемые в нем вопросы, вроде следующего: что благочестивое, — потому ли оно благочестиво и свято, что приятно богам, или же оно именно потому им приятно, что оно само по себе благочестиво и свято, независимо от их санкции. Сторона Платона в этом споре, конечно, ясна. Он указывает на грубость господствовавших мифологических представлений, на неизбежные противоречия нравственного сознания, возникающие при политеизме. Он восстает против суеверия. Люди, говорит он, приносят жертвы богам, чтобы те взамен давали им блага. Народное суеверное благочестие сводится к торгу с богами. Для философа святое, или священное — свято само по себе, нравственное добро — самозаконно.

Полной ясности достигает эта сторона в “Апологии”. В глазах Платона Сократ является мучеником за идею, вдохновенным проповедником, для которого служение добру было служением богу; он призывал ближних заботиться больше всего о душе, благо которой было для него высшим благом. В “Критоне” мы встречаемся с представлением о “неписаном законе”.

* “Тот вид (видовое понятие), в силу коего все святое свято”.

** “Единую идею; в силу единой идеи все несвятое несвято и все святое свято”.

*** “Святое” определяется как “справедливое относительно почитания богов”.

Таким образом мы видим, как путем самого интимного проникновения в мысль Сократа Платон образовывал свое этическое мирозерцание, в котором нравственность является вполне автономной. Эта сократовская мысль получает у Платона новую окраску в представлении, что этическая истина принадлежит к порядку идеальному.

В действительной человеческой жизни идеальные нормы добра, открытые Сократом, не только не осуществляются, но и не признаются истинным образом. И тем не менее они обладают высшей правдой, высшей истиной, поскольку существует какая-то сверхчувственная, идеальная, благая действительность, доступная философскому разуму и составляющая предмет разумного человеческого стремления.

Как уже сказано, смерть Сократа произвела кризис в нравственной жизни Платона. Смерть Сократа, запечатлевшая его проповедь, глубоко повлияла на все мирозерцание Платона. Она вызвала в нем протест против всего нравственного строя греческого общества (каким его изображает диалог “Горгий”). И вместе с тем эта смерть убедила его в реальности высшей бессмертной духовной жизни. Таково впечатление, выносимое нами из чтения “Федона”: если отдельные доказательства бессмертия души, приводимые в этом диалоге и влагаемые в уста Сократа, не выдерживают логической критики, то из всего гениального изображения этой предсмертной беседы Сократа и его последних часов выделяется одно впечатление — одухотворенности Сократовой личности, сознание духовности человеческой личности вообще; здесь утверждается идеал духовной, сверхчувственной жизни, высшая действительность и правда которой открывается в самой смерти Сократа.

Я сказал, что после смерти Сократа Платон удалился в Мегару и что в его умственной деятельности произошел переворот. В “Горгии”, “Меноне”, “Евтидеме”, еще более в “Федре”, “Тезетете”, “Республике”, “Тимее”, “Софисте”, “Политике”, “Пармениде”, “Кратиле” — мы уже находим Платоновое учение об идеях, о предсуществовании и переселениях души. “Тезтет” написан, как сказано, после 392 года. Спрашивается, какие диалоги второго периода могли быть написаны ранее “Тезтета”? Мы указали на

впечатление от смерти Сократа, на идею бессмертия, которая, по-видимому, так наглядно представилась в образе умирающего учителя. Затем, как мы знаем, вскоре по смерти Сократа возникли между его учениками споры о природе познания, добродетели, высшего блага — споры, в которых Платон, естественно, принимал участие. Сократ указал на всеобщий характер знания. Но отсюда возникает вопрос: как может возникнуть такое знание в человеке, конечном существе, которое рождается и умирает? Исходя из этого соображения, Платон пришел к учению о вечном характере знания и о вечности души, в которой оно вмещается. Сократ никого не *учил*, он только помогал ученикам порождать в себе правильные понимания. Отсюда Платон вывел то заключение, что человеческое познание не есть приобретение чего-либо такого, чем мы не обладали бы прежде, а лишь *воспоминание* (*αναμνησις*) тех знаний, которые мы некогда имели. Человеческий дух до воплощения в настоящем теле некогда созерцал вечную, неизменную истину. Наш опыт, наше рассуждение, все видимое нами лишь напоминает нам ее отчасти, и таким образом познание сводится к припоминанию. Это учение подробно развивается Платоном в “Меноне”, написанном около 395 года, и в “Федре”, вдохновенном произведении, где в поэтических красках описывается небесная жизнь души до ее воплощения. Это произведение носит отпечаток пифагорейской мифологии, но еще совершенно чуждо пифагорейской арифметике и метафизике, свойственной позднейшим произведениям Платона.

Отношение философа к риторике и к риторам здесь уже несколько иное и более объективное, чем в “Горгии”, где полемика философа обостряется. Это также позволяет нам предположить, что упомянутый диалог написан ранее “Федра”. Предметом всех этих диалогов является, однако, понятие знания и учение об единстве добродетели, о разумном принципе нравственности. Учение о вечных родовых идеях везде предполагается. Познание сводится к их припоминанию и мире сверхчувственных идей — идеал абстрактной истины — является каким-то откровением, доступным лишь духовному созерцанию. (

Диалог “Пир” (Συμπόσιον), трактующий о силе Эроса, возносящего человека к горнему миру, написан не ранее 385 года. По зрелости мысли и формы, по тщательной разработке психологических теорий “Федон”, трактующий о бессмертии души, также относится к зрелому периоду творчества Платона. Отсутствие позднейших, специально пифагорейских теорий, встречающихся в последний период платоновской философии, поразительный драматизм и искусство формы не позволяют нам, однако, видеть в “Федоне” произведение старости. По-видимому, Платон неоднократно подпадал под влияние пифагорейцев. “Федон” был написан, по-видимому, до наступления последнего пифагорейского периода.

В диалогах “Кратил”, “Софист”, “Политик”, “Парменид”, “Филеб” мы находим попытку глубже уяснить себе отношение человеческого познания к этому идеалу истины. Платон сознает те трудности, те проблемы, которые связаны с его теорией, и предлагает несколько различных попыток для их разрешения. Он полемизирует против односторонности мегарской школы, которая привела ее к видоизмененному нигилизму “Парменида”. Он полемизирует против принципа отвлеченного единства элейских философов, противопоставляя ему принцип живого всеединства, единства во множестве пифагорейцев. Эта пифагорейская струя все более и более усиливается в произведениях Платона, по-видимому, под личным влиянием пифагорейцев, с которыми он сблизился в последний период своей жизни. По свидетельствам Аристотеля, мы можем проследить, каким образом метафизика Платона постепенно приближалась к пифагорейской, “идеи” Платона — к числам Пифагора. На этом основании мы относим к позднейшим произведениям Платона — “Филеба”, наполненного пифагорейскими теориями о пределе и беспредельном. Отдельные страницы “Политика” также носят этот пифагорейский отпечаток.

Всего более затруднений представляет наиболее важное из сочинений Платона, его “Республика”. Согласно некоторым античным преданиям, а также и мнению многих современных исследователей (Крон, Пфлейдерер, Зибек, Виндельбандт, Роде),

это капитальное сочинение, состоящее из 10 книг, было написано не сразу, но по частям и в довольно длинные промежутки. Как внутренние основания, так и статистика словоупотребления, указывающая на существенные различия в самом языке отдельных книг, заставляют нас допустить возможность такого предположения. Первая книга (с другим введением, чем наше) могла составлять самостоятельный диалог раннего “сократического” периода. Шестая и седьмая книги, как полагают, были написаны позже других частей “Республики”. Замечательно, что “Тимей” — диалог, в котором Платон излагает свою натурфилософию, дает в своем начале краткое резюме беседы предыдущего дня, — беседы, составляющей содержание первых 5 книг “Республики” (до с. 471). При этом Платон дает решительное подтверждение, что резюмированным рассуждением *ограничивалась* вся беседа. Отсюда можно заключить, что и сам “Тимей”, написанный Платоном до окончания “Республики”, не принадлежит к самым поздним его произведениям, но относится, во всяком случае, к периоду после сицилийского путешествия (т. е. написан не ранее 80-х годов), как на то указывает и предание: говорят, что “Тимей” заимствует многое в трактате Филолая, который был приобретен Платоном в Великой Греции. Во всяком случае, если физика “Тимея” имеет характер пифагорейский, то метафизика его — теория идей — чисто платоновская и не успела еще сама получить позднейший пифагорейский характер, как в “Филебе” или тех беседах престарелого Платона, которые слушал Аристотель. Что касается “Республики”, то когда бы Платон ни писал отдельные части ее — если бы даже первые книги могли быть написаны и до основания Академии — не подлежит сомнению, что та окончательная редакция, в которой “Республика” известна нам (и была известна Аристотелю), принадлежит самому Платону. Рассматривая “Республику” в этом окончательном виде, мы можем отнести ее к концу “среднего периода” деятельности нашего философа, как то делают и те ученые, которые не признают ее сложного состава и видят в ней произведение, исполненное и задуманное философу по одному заранее определенному плану. Что касается другого, самого объемистого полити-

ческого трактата Платона, его “Законов”, значительно отличающихся от “Республики”, то все согласны в том, что это произведение относится к последнему, старческому периоду жизни Платона и может, пожалуй, считаться посмертным.

Общие замечания о философии Платона

Для Платона, как и для Сократа, философия есть жизненное *делание*, цель которого состоит в познании и усвоении *высшего блага*. Без истинного знания нет истинной деятельности, ни частной, ни общественной; но вместе с тем само истинное знание не есть определенное мнение, догматическое положение, которому можно было бы научиться внешним образом, которое можно было бы передать или усвоить извне. Такой чисто сократовский взгляд на знание Платон сохранил до конца. “То, что для меня важно, — пишет он в старости, — никоим образом не может быть высказано подобно другим предметам преподавания, но, в результате продолжительных и сосредоточенных изысканий в совместной жизни, внезапно, как от упавшей искры, в душе учащегося возгорается свет, который затем уже питается сам собою...” Из речей, лекций или книг нельзя почерпнуть действительного знания; лишь немногие способны воспользоваться указаниями, находящимися в словах или книгах: большинство не выносит из них ничего, кроме мнимого знания. Совместная жизнь в философии, духовный союз с целью общения в истине, совместного стремления к ней — вот каким образом Платон понимал заветы своего учителя. Один из величайших писателей и художников слова, он видел в своей литературной деятельности не самодовлеющую цель и не средство для распространения определенных философских воззрений, готовых результатов своей мысли, а средство для пробуждения философии, побуждение к философской жизни. Этим объясняются и особенности диалогов Платона, которые не дают читателю догматического изложения, а как бы заставляют его присутствовать в качестве молчаливого слушателя при процессе совместного искания истины, испытания, исследования тех или других положений или вопросов.

Большее частью диалоги и не приводят к чему-либо иному, как к постановке той или иной философской проблемы. Правда, в некоторых из них находим развитие определенных философских положений, определенные решения тех или других философских проблем. Но, если рассмотреть философскую деятельность Платона в ее целом, придется признать, что такие решения не составляли положений какой-либо догматической системы; это — философские интуиции или философские проблемы, идеалы, а не догматы, застывшие в отвлеченных формулах. Платон оставался верен основному принципу философии, как ее понимал Сократ, т.е. вечного стремления к идеалу истины, которое не успокаивается на образах и подобиях этой истины, на отвлеченных формулах и догматических положениях. Сравнение с искрой, из которой возгорается внутренний свет, который затем питается сам собою, — как нельзя более удачно. Истина познается путем какого-то озарения, проблеска, интуиции в ответ на долгие усилия и искания. Эта истина ничем не заменима, и всякие человеческие замены или изображения ее призрачны. Поэтому мысль философа, который хочет питать в себе возгоревшийся в нем свет, должна вечно сохранять свое стремление к идеалу.

При изучении творений Платона нужно иметь это в виду, чтобы понять, до какой степени философский скепсис, вечное сомнение во всяких философских формулах и самый последовательный критицизм по отношению к ним интимно сочетались в Платоне с глубоким мистическим идеализмом, с верой в идеал, познаваемый непосредственным созерцанием. Центральным учением Платона считается его учение об идеях, с которым мы познакомимся ниже: однако и это основное учение не было догматом в глазах Платона и его учеников; сам Платон не раз подвергал его критической переработке и отдельные диалоги (“Софист” и “Парменид”) носят следы того критического рассмотрения и обсуждения, какому учение об идеях подвергалось в самой Академии.

Ввиду сказанного было бы всего целесообразнее, излагая учение Платона, рассматривать отдельные его диалоги в том

порядке, в каком они были написаны. Это и делают иные историки, например, Гомперц. Но, во-первых, хронологический порядок диалогов Платона не может считаться окончательно установленным, и литературная биография Платона нам недостаточно известна. Во-вторых, при изложении отдельных диалогов неизбежны повторения и отступления, так что в настоящем кратком очерке нам приходится держаться не хронологического, а систематического порядка, несмотря на его неудобства. Мы делим, впрочем, произведения Платона на три периода: ранний — “сократический”, средний — наиболее значительный и плодотворный, и старческий, который увенчивается “Законами”. Первого мы уже коснулись отчасти, упоминая о “сократических” диалогах, и более не будем на нем останавливаться, так как специально-платоновской философии в нем еще нет; говоря о последнем — старческом — периоде, мы также ограничимся лишь краткими указаниями тех изменений, какие испытала в нем философская мысль Платона. Мы остановимся подробнее на развитии этой мысли, которое обнимает *средний период*. Этот период отделяется от предыдущего резким переломом — смертью Сократа; и он постепенно, без особенного перелома, переходит к конечной фазе Платоновой мысли.

Философия Сократа была исходной точкой философии Платона. “Да и нет никакого сочинения и впредь не будет, — писал философ в старости, — а то, что говорится здесь, принадлежит Сократу, ставшему вновь молодым и прекрасным”. В глазах Платона его философия принадлежит возрожденному Сократу, преображенному и одухотворенному смертью.

Мы уже видели, какое впечатление произвела эта смерть на Платона. Она должна была в корне подорвать *наивный эвдемонизм*, т.е. веру в единство добра и счастья, которая, согласно учению Сократа, высказывается в ранних диалогах его ученика. Но она не подорвала веры в реальность добра и в истинность универсальных этических норм, опознанных Сократом; напротив, она утвердила эту веру, раскрыв ей новый духовный мир. Если в мире сем идеал не осуществляется, то это не значит, что-

бы этот идеал был ложным; если этические нормы, всеобщие и безусловные, отвергаются и нарушаются человечеством, это не значит, чтобы они упразднились, были мнимы. Наоборот, они одни обладают высшею, сверхчувственной реальностью: идеалу, истине принадлежит подлинная действительность, тогда как тот видимый порядок вещей, который есть отрицание идеала, есть не только дурной, но и ложный. Короче, над видимым чувственным миром признается иной сверхчувственный мир, мир идеала, в котором нормы добра имеют свое полное осуществление. И уже в “Горгии”, едва ли не первом диалоге, написанном после смерти Сократа, где с такою энергией произносится суд над всем исторически сложившимся нравственным и политическим строем современного общества, мы находим решительное утверждение безусловной *ценности* нравственных норм и первое *признание* реальности высшего духовного мира, “в нем же правда живет”.

Таким образом идеализм Платона имеет *этический* корень. Он ставит человеку те же практические задачи, что Сократ: познавать самоценное добро, с тем чтобы осуществлять его в частной и общественной жизни. Но наряду с этими практическими задачами возникают новые теоретические проблемы, или, точнее, старые сократовские проблемы — о существе и предмете знания, о нормах добра в их отношении к действительности — получают новую постановку. Область “дел человеческих” не только соприкасается с областью “сверхчеловеческого”, но поглощается ею. Платон предчувствует это уже в “сократовских” диалогах, которые при разработке чисто нравственных вопросов не дают окончательных решений, приводят лишь к новым проблемам или к сознанию неведения.

Сократ искал в “этической области” всеобщие и безусловные разумные нормы, познаваемых человеком. Для Платона совокупность этих норм составляет суть умопостигаемого идеального духовного мира, в котором он осуществляется в своей полноте. Стало быть, конечным содержанием, предметом истинного знания является именно этот горний мир идеала, мир вечных норм. Если человек способен к какому-либо истинному знанию, то это знание, которое не может быть дано ему извне,

составляет его достояние в силу его связи с высшим духовным миром. Внешние впечатления, опыт, учение лишь пробуждают в нем знание, которое сводится к *припоминанию*, как мы видим в “Меноне”, диалоге, написанном около 395 года. В связи с этим в философию Платона входит цикл орфически-пифагорейских представлений о душе и загробном мире, хотя представления эти и получают новое умозрительное и этическое содержание. Так, в диалоге “Федр” мы имеем ряд пифагорейских образов: говорится о падении души из горнего мира, о ее скитаниях, об одиннадцати богах, совершающих свои небесные странствования — одна Гестия остается неподвижной в доме богов, как у Филолая. Но в этих странствованиях боги созерцают сверхмирную, занебесную Красоту. “Никакой поэт, — говорит Платон, — никогда не воспевал и не сумел бы достойным образом воспеть красоту этого надзвездного пространства (*υπεροουρανιοῦ τοποῦ*). Это — область настоящего бытия без цвета, без образа, бытия неосязаемого, видимого только уму. Это — та область, где вокруг истинного бытия покоится истинное знание. Мысль богов, которая питается этим умозрением и чистым, беспримесным знанием, точно так же, как и каждая другая душа, получившая в удел ей принадлежащее, лобит отдаваться время от времени созерцанию этого истинного бытия, находя в этом свою пищу и блаженство... Здесь душа созерцает самое справедливость, самое мудрость, само знание; не то знание, различное в различных предметах, которые мы называем существующими, но знание, познающее истинное бытие в нем самом, то, что представляет собою истинное, действительное бытие” (Phaedrus, 247 C — E). Таково царствие чистых *норм* — здесь говорится о норме справедливости, норме мудрости, норме, идеале знания.

Но это царство идеала заключает в себе не одни моральные нормы человеческой деятельности. Оно составляет предмет чистого духовного созерцания, бесплотного ведения, в котором снимаются границы человеческого и божественного. Оно объемлет в себе *нормы всего сущего*.

Рассмотрим подробнее, каким образом Платон обосновывал свой идеализм.

Учение Платона о познании

Вместе с философией Сократа Платон усвоил его *диалектический метод*, причем он точнее формулировал его приемы.

Как и для Сократа, диалектика является ему искусством *образования понятий* (посредством логической индукции) и их соединения. Диалектик умеет подвести все то множество и многообразие, которое в действительности относится к тому или иному роду бытия, под общее *понятие* этого рода: он умеет ясно определить, составить понятие; и вместе с тем он один может правильно знать и указывать, какие понятия соединимы между собой, какие нет, какие связываются друг с другом и какие не связываются. Подобно тому как музыкант подбирает тона, зная, которые из них образуют стройное созвучие, так и диалектик знает, какие из понятий или “родов” согласуются между собой и какие исключают друг друга. (Так, например, понятия покоя и движения не совместимы друг с другом, но каждое из них совместимо с понятием существования и проч.)

Истинный диалектик умеет восходить от множества явлений к единому общему понятию, от частного к общему — *εἰς μίαν ἰδεάν συνωρῶντα ἀγειν τὰ πολλαχῆ διαπαρμένχ, ἰν εἰχαστον ορίζομενοῦ δήλον ποιη περι ου αν αει διδασχειν εὔελη* (Phaedr. 256 D). Это — так называемое “сведение”, *συναγωγή*. Диалектик обладает также искусством *отличать* понятия друг от друга, и вместе с тем *он же умеет спускаться* от единого ко множому, от общего к частному — *делить*, органически расчленять род на подчиненные ему виды и подвиды, спускаясь до частного и единичного, чтобы не витать в области отвлеченностей, но познавать подлинные свойства, индивидуальные особенности вещей. Это деление понятий (*διαίρεσις*, ср. Phaedr. 273 E) составляет вторую часть диалектического метода. Задача деления понятий — в том, чтобы посредством полного и последовательного перечисления всех видов и подвидов измерить логически всю область данного рода и проследить *χατὰ μέλη*, не перепрыгивая промежуточных звеньев, все разветвления понятий до крайнего предела деления (*μεχρη του ατιητου* — 277 B), до такой точки,

где кончается их логическое расчленение. Надо общий род, например, род животных, расчленить на те отдельные роды, которые он обнимает, т.е. в данном случае на позвоночных, беспозвоночных и т.д. Словом, здесь Платон проводит принцип логической классификации, которая, как мы увидим, имела для него метафизическое значение.

Таким образом предмет диалектики есть *понятия*. Диалектика есть тот орган, посредством которого чистые, универсальные понятия понимаются и развиваются независимо от всякой чувственной формы. Ею владеет лишь философ, ибо он один понимает сущее, то, что есть, а не то, что кажется, сущность, а не явление вещи. Определение понятия не есть простое перечисление того, что под ним подразумевается; в нем понимается то, что встречается во всех единичных однородных предметах, то общее, без которого ничто частное не может быть понято. Словом, понятием определяется сущность вещи, поскольку оно устанавливает совокупность отличительных признаков ее рода и вида.

Метод определения понятий — Сократову индукцию — Платон дополняет новым способом проверки, который заключается в испытании принятых предположений посредством рассмотрения их последствий.

Всякое предположение должно быть развито во всех своих положительных и отрицательных последствиях, чтобы мы могли знать, насколько оно необходимо или допустимо: должны быть выведены все возможные последствия, сначала из него самого, затем из противоположного ему предположения, чтобы можно было ясно видеть, которое из них более допустимо, более вероятно и согласно с действительностью.

Таков диалектический метод Платона — метод образования, расчленения и соединения понятий. Что же мыслится, что познается в таких понятиях? Что составляет их предмет, их содержание? Каждое определенное понятие, очевидно, имеет в виду не то многообразие различных предметов, которые им обнимаются, а то, что в них есть общего, — их вид или род — εἶδη καὶ γένη. Роды и виды не изменяются в зависимости от изменения вещей, они всегда пребывают: лишь чувственные вещи

и, соответственно им, человеческие ощущения и мнения подвергаются вечному процессу изменения. Виды *не меняются*, как и понятие, которое остается постоянно тождественным: они пребывают, между тем, как чувственные вещи преходящи и случайны. В “видах” заключается истинная суть вещей, поскольку ими определяется то, что *есть* каждая вещь, ее сущность. В отдельных вещах, наоборот, мы находим лишь дробное случайное отражение, случай общего вида; они существуют лишь “по приближению” к такому “виду”, которым они определяются.

Диалектика, стремящаяся к определению и познанию “видов”, не ограничивается исследованием отдельных понятий или родов той или другой вещи; но она должна направлять свой умственный взор на совокупность родов и видов вещей, исследуя их взаимные отношения. Поэтому она есть подлинная наука о сущем — $\eta \lambda \epsilon \rho \iota \tau \omicron \nu \tau \omega \zeta \omicron \nu \epsilon \lambda \omicron \tau \eta \mu \eta \nu$. Все другие науки вращаются в области изменчивого и многообразного, как, например, физика, или же исходят из некоторых гипотез, которые они принимают, но не исследуют, какова математика. Одна диалектика имеет дело с вечно-сущим, вечно-тождественным — $\omicron \nu \tau \alpha \alpha \epsilon \iota, \alpha \epsilon \iota \chi \alpha \tau \alpha \tau \alpha \upsilon \tau \alpha \omicron \sigma \alpha \lambda \tau \omega \zeta \epsilon \chi \omicron \nu \tau \alpha$. Таким образом диалектика Платона переходит в метафизику, в новое учение о сущем, о его умопостигаемых “видах”, “формах” или “идеях”.

Лишь чрез посредство понятий осуществляется истинное знание. Но в понятиях мыслятся не единичные объекты, а общие роды, виды, формы вещей: например, в понятиях *человек, животное, треугольник* и пр. мы мыслим общее, а не единичное. Поэтому, если эти умопостигаемые виды обладают высшей реальностью, подлинным бытием, то все единичные чувственные вещи не обладают им сами по себе и существуют лишь постольку, поскольку они “причастны” данному общему “виду” или “идее”. Отсюда — вывод, аналогичный тому, который делал Парменид: истинное *сущее есть мыслимое*, а то, что *немыслимо*, тому мы и не можем приписывать бытия — *небытие* ($\mu \eta \omicron \nu$) *немыслимо*. Разница с Парменидом — та, что Платон, как мы увидим, все-таки допускал относительную действительность феноменального существования, т.е. мира явлений: единичные вещи обладают в нем относительным существованием, поскольку они “причастны”

идеям. Но поскольку чувственный мир не может быть отождествлен ни с абсолютным умопостигаемым сущим, ни с чистым “небытием” Парменида, он, хотя воспринимается нами, но не может быть объектом чистого познания: он лежит между знанием и незнанием, подлежит “мнению” (δοξα), которое свойственно чувственному восприятию.

Такой результат явно отличается от того, к которому пришел Сократ. Диалектика Платона приводит его к новой умозрительной философии, а следовательно, и к новому решению вопроса о существовании и возможности познания. Правда, уже Сократ признавал истинным лишь логическое знание, осуществляющееся через посредство универсальных понятий, но он считал такое знание возможным лишь в нравственной области (περὶ τῆς ἠθικῆς). Но Платон, как один из великих математиков древности, не мог не заметить, что познания, обладающие характером безусловности и всеобщности, или “кафоличности”, существуют и в геометрии; это он показывает уже в “Меноне”. Не доказывает ли это, что разум наш в своих понятиях может познавать всеобщие и необходимые истины и за пределами внутренней, нравственной области человека? Он может познавать и математические законы, которым подчиняется и внешний мир.

Что же такое знание и как оно возможно? Вопрос о природе человеческого знания пространно обсуждается в диалоге “Тезтет”, который, по справедливости, может считаться лучшим введением в философию Платона, хотя он приходит, по-видимому, лишь к отрицательным результатам.

Сократ беседует с Тезтетом о том, что такое знание. Тезтет начинает с определения знания как ощущения. Мы знаем, что Аристипп по следам Протагора приходил к тому же заключению. Платон развивает это положение во всех его последствиях. Ощущение есть лишь наше субъективное состояние; вне его мы ничего не можем знать. Все сводится к положению Протагора: “человек есть мера всех вещей”, а отсюда непосредственно следует, что сущее есть то, что нам кажется. Развив его учение, Платон приступает к его опровержению. Ощущения все равно субъективны и в этом смысле все равноправны, хотя всякое

животное ощущает по-своему. Если все сводится к ощущению, то все относительно, и мы ничего не можем сказать о вещах — ни истинного, ни ложного. Ложных ощущений нет, они все истинны, раз они восприняты нами: больному мед кажется горьким, теплое — холодным, он ощущает то, что он ощущает. Оставаясь в области ощущений, мы никогда не найдем никакой общей логической меры. Никто не может знать более другого, ибо все равно ощущают. Все ощущения частны, индивидуальны, относительно, ибо все они относятся к ощущающему субъекту. Вне их мы ничего не знаем и совершенно произвольно относим их к отличным от них причинам. Поэтому всякое обобщение или умозаключение, все выходящее за пределы ощущений — не есть знание, есть ложь. Между тем мы видим на самом деле, что *существует* истинное обобщение, что есть *знание* будущего, знание, не ограничивающееся настоящим и постольку необъяснимое из одной чувственности человека. Далее, ощущение есть изменение нашего сознания; таким образом все должно сводиться к непрестанному изменению; нельзя говорить о бытии, о чем-нибудь неизменном, пребывающем; остается лишь одна текучая волна, в которой нет ничего пребывающего, на чем можно было остановиться. Мы приходим к положению Гераклита: ничего нет, все лишь становится, — *παντα ρει*. И это положение в последовательном своем развитии приводит к крайнему скептицизму Кратила. Ничего нельзя утверждать ни о чем, ибо все течет и ничто не пребывает тождественным. Все переходит в свое противоположное — “ничто не есть”. Нельзя сказать о вещи, что она существует “так” или “не так”, а лишь *ουδ οπωζ* — никоим образом.

Переходя к психологической стороне познания, мы и здесь находим, что ощущение не есть конечный источник нашего познания. Понимание и ощущение — два совершенно различных акта. Можно ощущать и не понимать. Мы слышим речь, которую говорят на незнакомом для нас языке, и не понимаем ее. Есть много органов ощущений и одно сознание, которое связывает между собою их разнородные показания. Каким же образом мы познаем объективные, действительные отношения ощущаемых явлений?

Мы говорим, что огонь жжет. Это есть суждение, посредством которого я связываю два восприятия — света и тепла; но самая связь их есть нечто иное, чем ощущение; притом ощущение чисто субъективное, а в данном утверждении мы находим и нечто объективное. Вообще, испытывая различные вещи, мы устанавливаем некоторое общее отношение между различными ощущениями, но это сравнение не может быть отнесено к ощущению. Что же должно быть помимо ощущения? Чтобы познавать предмет, мы должны *понимать* его; сами понятия тождества, различия, сходства, несходства, величины, единства, множества нельзя считать ощущениями; а между тем, посредством таких понятий мы судим, сравниваем, связываем различные ощущения в восприятии одного предмета, мы понимаем его как нечто объективное, независимое от наших личных ощущений. Душа не имеет никакого особого телесного органа для восприятия этих общих понятий и отношений; но так как никакое познание, никакое истинное восприятие действительных вещей немислимо без таких понятий, то Платон признает в человеческой душе способность непосредственно усматривать общие отношения: αὐτὴ δὲ αὐτῆς ἢ ψυχῆ τὰ κοινὰ μοι αἰνεῖται περὶ πάντων ἐπιστολεῖν (Theaet. 185 E).

Таким образом Платон опровергает сенсуализм Протагора и утверждает, что есть общие отношения между вещами, которые не ощущаются, а понимаются нами. Ибо уже из рассмотрения теории Протагора оказывается, что знание, даваемое путем ощущений, само предполагает знание — непосредственное усмотрение общих нечувственных начал.

Видя неверность своего первого определения, Тезет старается определить истинное знание, как “истинное мнение”. Но и этот взгляд также решительно опровергается Сократом. Истинное мнение не есть еще знание, и самое отличие истинного мнения от ложного предполагает знание. Мнение может быть истинным или ложным; знание может быть только знанием, т.е. действительным, истинным знанием. Если знание есть истинное мнение, то что такое ложное мнение?

По учению Платона, “мнение” занимает посредствующее

место между знанием и незнанием; если же между знанием и незнанием нет ничего посредствующего, то никакое заблуждение, никакое “мнимое” знание невозможно вовсе, как это утверждали еще некоторые софисты: нельзя не знать того, что мы истинно знаем, и принимать это за нечто другое (известное или неизвестное). И наоборот, нельзя знать того, чего мы не знаем. Всякое наше суждение предполагает установление отношений между субъектом и предикатом (отношений сходства, несходства, равенства, причинности и пр.). Но для этого надо иметь понятие о таком отношении (сходства, причинности), а равным образом и о терминах его. Выказывая, например, суждение: “Сократ — человек”, я должен знать, что такое Сократ и что такое человек. То же можно сказать и об определении через перечисление составных частей: если мы определяем составные элементы, то мы знаем эти элементы. Итак, знание предполагает знание — вот результат, к которому приходит, по-видимому, Тезтет. Результат чисто парадоксальный, и собеседники расходятся, ничего не решивши. Но для Платона такой результат имеет положительное значение: он указывает, что знание не основывается ни на ощущении, ни на мнении; истинное знание имеет основание в самом себе; оно вытекает из непосредственного ведения истины, достигается посредством усмотрения общих начал и отношений.

Вот к чему сводится истинное знание. А следовательно, оно имеет свой источник в этих общих началах, в этих умопостигаемых “видах”, “формах” или “идеях” сущего. Получить такое знание *извне*, путем преподавания, невозможно: оно может быть лишь результатом непосредственного духовного созерцания, либо же результатом *припоминания*, посредством которого мы сознаем то, что уже заключается в нас.

Теперь от теории познания обратимся к самим предметам познания, к предметам наших понятий, нашего разума, — к *идеям*.

Учение об идеях

Еще до Сократа философы приходили к убеждению, что подлинная действительность не принадлежит видимому миру

явлений и что истинное познание не заключается в чувственном восприятии. Элейцы видели истину в едином неизменном неподвижном сущем, которое они противопоставляли миру явлений: путь истины есть умозрительное понятие, путь лжи — чувственный опыт. Пифагорейцы, Эмпедокл, Анаксагор, даже атомисты также отвергали истину чувственного познания и признавали истинными, действительно существующими лишь умопостигаемые начала, недоступные чувствам (как-то: числа, атомы и т.д.).

Итак, подлинная действительность принадлежит лишь умопостигаемым началам, которые и обуславливают собой совокупность видимых явлений. Сократ указал, что истинное познание — есть логическое, осуществляющееся посредством всеобщих понятий, всеобщих определений. Отсюда Платон заключил, что и предмет истинного знания — истинное бытие — есть также нечто общее, универсальное. Логическим родам или общим понятиям соответствуют действительные “виды” существ, их родовые формы или “идеи”. Но, поскольку эти виды или идеи пребывают неизменно, поскольку им принадлежит истинное бытие, — они определяются как сущности (*ουσια*). Идея есть прежде всего *сущность* вещи, соответствующая истинному понятию о ней (*ο εστι εχαστον, αυτη η ουσια* — напр., *αυτο το αγαθον, αυτο το χαλον*). Эта сущность, соответствующая общему понятию, сама есть нечто общее — *χοινων*, она есть *род* или *вид*. Род есть то общее, что свойственно зараз бесконечному множеству частных вещей (*το εν επι πολλων*) и может сказываться о многом, будучи едино. “Мы принимаем одну идею там, где множеством вещей называем одним и тем же именем (*εν ειδος εχαστον περι εχαστα τα πολλα*)”.

Но эти идеи, как сказано, не суть наши мысли, наши субъективные представления (*νοηματα ψυχης*); они обладают вечной реальностью и не подвержены никакому изменению или смешению. Каждая идея сама по себе противопоставляется в своей чистоте, единстве и неизменности множеству причастных ей чувственных вещей, как их вечный первообраз. Относительно всех идей можно сказать то, что Платон говорит про идею *красоты*.

“Сама красота есть нечто вечное: она не произошла и не проходит, не растет и не уничтожается; про нее нельзя сказать, что она прекрасна в одном отношении, дурна в другом, так чтобы она явилась одним так, другим иначе. Также она не может быть чувственно воспринята нами, как, например, красивое лицо или красивая рука... и она не существует в чем-либо другом (*εν ἑτέρω τινί*), как, например, в каком-либо животном на земле или на небе, но она есть сама по себе вечно однородная, тождественная себе самой. Все другое, что мы называем прекрасным, причастно ей; но между тем, как все это другое возникает и уничтожается, — сама красота не прибывает и не убывает и не испытывает никакого изменения”.

Таким образом идеи суть истинные *сущности* вещей и вместе их *причины*, дающие им все их формы, вид и свойства. Они присущи вещам, которые им причастны. Но в то же время Платон отделил идеи от естественного мира и противоположил их ему. Невещественные и вечные, они витают над миром вне пространства и времени, “в долине правды”, в “умном месте”, доступные лишь созерцанию бесплотных блаженных духов. Таким образом, по своему происхождению идеи Платона суть *понятия*, которые превращаются в сущности. Таков результат *диалектики* Платона.

Но не забудем, что идеализм его имеет *этический* корень: если, по Сократу, истинное знание есть прежде всего знание всеобщих и объективных нравственных норм, то и Платону царство идей является прежде всего царством *норм* всего сущего. Мы находим такие нормы не только в этике, но и в математике; мы находим их и в любой мыслимой *родовой идее*, которая является *определяющим* началом для индивидов данного рода. Идея понимается не только как *сущее*, но и как то, что *должно* быть, т.е. как идеал. Но это — идеал, который бесконечно реальнее видимой нами действительности, бесконечно истиннее, прекраснее ее. И все, что в ней есть истинного, доброго и прекрасного, есть лишь отблеск и отражение этого идеала.

Сущность философии Платона и все ее историческое значение заключается в этой проповеди идеала, в этом глубоком

сознании, что идеалу принадлежит подлинная действительность и полная правда. Для изображения реального мира Платон нашел единственные пророческие образы. И так как он всюду искал его отражения, так как все ему напоминало об идеале, то он находил всюду и во всем множество доказательств, множество проявлений его — в природе и в душе человека. Платонова теория идей покоится не на одном основании, а на многих; это — не отдельная теорема, а вся его философия.

Аристотель в своей метафизике приводит три следующих аргумента, которыми пользовался Платон для обоснования своего учения:

1. Δοχοί εχ τῶν ἐπιστηῶν — доказательство бытия идей, отправляющееся от рассмотрения природы познания, открытой Сократом универсальности человеческих понятий.

2. Το ἐν ἐπὶ πολλῶν — то, что обще всем индивидам данного рода, то, что вообще отлично от всех этих частных, преходящих индивидов. Вещи могут быть подобными между собою, лишь поскольку они причастны чему-то общему.

3. Το νοεῖν τι φθαρτέων — всякая мысль направляется на известный предмет; мысль универсальна по природе и, следовательно, не может иметь конечным предметом частные преходящие вещи. Идеи суть пребывающие непротяженные субстанции, составляющие сущность всех вещей. Они суть причины их бытия и происхождения.

Мы видели, каким образом теория идей являлась результатом диалектики Платона, его теории познания, его этических посылок. Учение Гераклита о “всеобщем течении”, по-видимому, столь чуждое мирозерцанию Платона, на деле служило его обоснованию. Все течет, ничто не пребывает в мире явления; *стало быть*, чувственным, являющимся, изменяющимся вещам нельзя приписать подлинного бытия. Стало быть, это бытие принадлежит чему-нибудь другому, не чувственному, а умопостигаемому. Ведь и Гераклит учил, что в потоке изменения пребывают тождественными только общие отношения, общий порядок или строй, закон или *логос* мира. И Платон признает, что пребывающим бытием обладают только *нормы*; общие виды или формы сущего, постигаемые умом.

Рассматривая видимые явления, мы убеждаемся в существовании родов и видов, общих форм и свойств. Например, во всех деревьях мы замечаем общие признаки — и вместе с тем все видимые нами деревья бесконечно разнообразны. Все эти деревья изменяются, растут и засыхают, но родовые свойства, общие всем деревьям, пребывают точно так же, как и отдельные их виды. Стало быть, есть некоторые общие свойства; и существуют роды и виды, остающиеся вечно и неизменно, между тем, как все частное, единичное проходит и погибает. Отдельные существа мы видим и воспринимаем чувствами, а род мы мыслим; но род есть не только умопостигаемое понятие: это — нечто реальное, что составляет те общие признаки, которые делают вещи тем, чем они суть; человека — человеком, дерево — деревом. Не то, что изменяется и проходит как чувственные вещи, а то, что пребывает неизменным, общие свойства и отношения, родовые формы обладают подлинной действительностью. Лишь то, что пребывает, есть истинная сущность вещей.

Все частные вещи представляют свой род лишь отчасти. На этом основывается разница между простым подражанием природе, копированием ее и ее художественным воспроизведением: художник стремится выразить идею вещи, а не повторить ее случайное выражение, потому что он сознает идею, различает ее духовным взором в самых неясных и неполных, чувственных ее отражениях.

Так как только идеям принадлежит истинное, полное бытие, то идеи суть те цели, те образцы, по которым создана вся природа. Ибо полнота бытия есть цель, к которой все стремится. Всякая сила стремится к полному своему проявлению, всякое существо, всякое семя — к полному своему развитию, к полной жизни. И потому каждое существо стремится возможно полнее воплотить, выразить свою идею. Наблюдая развитие организмов, мы видим, как возникают в них родовые признаки; из семени является известное дерево, из спермы, однородной у всех животных, возникают различные по виду и строению существа. Общие родовые идеи являются как бы планом, по которому развивается все существующее. Конец же и цель всего, всякого

генезиса или развития, его предел есть полнота бытия, идеальная полнота, которая никогда не достигается окончательно, но желается всеми существами. Полнота бытия, эта верховная, конечная цель всего сущего, этот высший идеал — есть *благо*. И по учению Платона идея блага именно и есть верховная идея, царица в мире идей, первая причина всего сущего и вместе — венец всей философии Платона. В ней заключается основание и смысл всех прочих идей: как идеал по преимуществу, она объемлет их всех в совокупности, объединяет собою весь мир идей. “Солнце есть порождение блага, которое оно породило по своему подобию”. Ибо то, что благо есть в умном месте” — *εν τοῦ νοῦ* — по отношению к чистому разуму и к умопостигаемым сущностям, то солнце есть в видимом мире по отношению к зрению и видимым вещам. “Когда глаза обращены на предметы, которых цвета озарены не солнцем, а ночными светилами, они едва различают их, слепнут, как бы лишенные чистого зрения. Когда же они направлены на то, что освещается солнцем, они видят ясно, и оказывается, что в тех же очах есть зрение. То же самое разумей и о душе: когда она направляется на то, что озарено светом и сущим, она уразумевает это и познает, и является исполненной разума. Когда же она направляется к тому, что смешано с мраком, что рождается и погибает, она сбивается, тупеет, переворачивает свои мнения и кажется лишенной ума.

“Итак, то, что дает истину познаваемому и силу познающему, называй идеей блага, причиной знания и истины, поскольку она познается умом.

И, сколь ни прекрасно то и другое, истина и знание, ты справедливо можешь признать эту идею блага отличною от них и еще прекраснейшею. И как в мире видимом можно признавать свет и зрение подобными с солнцем, но несправедливо было бы признавать их за самое солнце, так и в мире “умном” справедливо рассматривать истину и знание, как образы блага (*αγαθου εἶδη νοητικῶν τούτων ἀμφοτέρων*); но считать за благо то или другое — несправедливо, ибо природу блага следует почитать еще выше. Его красота должна быть выше всякого выражения, ибо оно — источник истины и познания и превосходит их красотой...”

“Ты признаешь вместе со мною, что солнце не только делает видимыми все предметы, но что оно дает им рождение, рост и пищу, само не рождаясь? — Конечно. — Так и всему познаваемому благо сообщает не только познаваемость, но и самое бытие, самую сущность, между тем как оно не есть сущность, но по достоинству и мощи стоит выше самой сущности”.

Таким образом множество идей сводится к единству, к идеалу блага, как норме всех норм. Сократово “познание блага” получает здесь высший смысл, объединяет в себе полноту теоретической и практической мудрости. Но этот конечный идеал находится вне мира и отрешен от него. Для характеристики идеализма Платона трудно найти более яркое художественное изображение, нежели то, которое дает сам Платон в VII книге своего “Государства”, где он сравнивает земное существование с пещерой, в которой томятся узники.

“Представим себе глубокую подземную пещеру, которая, однако, сверху во всю длину открыта свету. Вообразим себе, что в этой пещере живут люди, которые сидят там с детства (спиной к свету), скованные по ногам и в тесных ошейниках, которые мешают им оглядываться назад или кверху. Они видят лишь то, что перед ними, — стену, которая озаряется сверху. Над ними, у входа в пещеру, горит огонь, а между ними и этим огнем идет на высоте дорога, закрытая загородкою наподобие тех ширм, из-за которых фокусники показывают свои фокусы (марионетки).

И вот под этой загородкой идут люди и поднимают над ней изображения людей и животных, и притом одни говорят, а другие молчат. Что видят узники? Они сидят спиной к ширмам и видят только тени тех мертвых фигур, которые несут спрятанные за ширмами люди. Ибо огонь освещает их сзади, и они отражаются на стене перед узниками.

И, разговаривая друг с другом, не будут ли узники принимать видимые тени за действительные вещи? И если в темнице, прямо против них, будет откликаться эхо, то не будут ли узники думать, что говорят проходящие тени?

Представим себе теперь, что кто-либо из этих узников был вдруг освобожден от оков, встал, начал поворачивать шею, хо-

дить и смотреть вверх на свет. Он почувствует боль в глазах; ослепленный ярким блеском огня, он не будет в состоянии взирать на те предметы, тени которых он видел. И если бы кто стал ему говорить, что прежде он видел лишь мнимые призраки, а теперь, обратившись к существу и действительному, видит как следует, мог бы он узнавать проходящие предметы, и не считал ли бы он, что виденные прежде тени — истиннее, чем то, что он видит теперь?.. И если бы его продолжали тащить насильно по утесистому и крутому всходу к солнечному свету, — он бы страдал и досадовал на влекущего и, вышед из подземелья, не мог бы даже видеть предметы, ибо свет солнечный был бы невыносим для него”.

Понадобилась бы привычка для того, кто захотел бы созерцать горний мир. Сперва он может смотреть на тени, потом на отражение фигур в воде, наконец на самые предметы; он все еще не может взирать на небо днем; и только ночью, при свете звезд и месяца, он приучается смотреть на него. Лишь после всего этого он научается смотреть на солнце, не на отражения его в воде или другом месте, а на солнце в самом себе, в его собственной области. И тогда лишь он заключит о нем, что оно управляет временами и годами, управляет всем видимым миром и есть, некоторым образом, причина всего, что он видел с товарищами, сидя в пещере.

Тогда он вспомнит свою прежнюю темницу, свою прежнюю жизнь и прежнюю мудрость... вспомнит своих товарищей по заключению. Он вспомнит о тех почестях и похвалах, какие тогда бывали воздаваемы им друг от друга, и о наградах тому, кто наиболее быстро схватывал проходящие тени *и внимательно замечал, что обыкновенно бывает прежде и после, и вместе, и отсюда наиболее искусно угадывал, что имеет явиться*. И, вспомнив это, думаешь ли ты, что освобожденный пленник будет завидовать похвалам или судьбе тех, кто в этой тюрьме обладал наибольшим почетом? Не предпочтет ли он, как Ахилл в царстве теней у Гомера, провести жизнь в услужении у бедного землепашца, чем возвратиться к своему прежнему состоянию? — Так. Лучше принять всякие муки, чем жить, как там живут.

Но допустим, что освобожденный вновь возвращен в тем-

ницу, вновь повергнут во мрак после света солнечного. Тогда, если он начнет указывать на прежние тени и спорить со всегдашними узниками, не возбудит ли он их смеха? Они скажут ему..., что не следовало вовсе восходить кверху. А если бы кто явился развязать и возвести их, они убили бы того, если бы могли”.

Так говорит в “Республике” Сократ... “Странный ты образ представляешь, Сократ”, — говорит ему Главкон. “Странный, но похожий на то, в каком состоянии мы находимся”, — отвечает тот. А в конце раскрывает смысл сравнения своего:

“Весь этот образ, лобезный Главкон, следует применять к вышесказанному, уподобив видимый нам мир темнице в подземелье, а свет огня в нем — силе (чувственного) солнца; узник, выходящий из подземелья и созерцающий горный мир — душа, восторгающаяся в “умное место”... Так я уповаю, и Бог знает, истина ли моя надежда. Но что полагаю — полагаю так. В пределах ведения идея блага едва доступна нашему взору; но, усматриваемая нами, она приводит нас к заключению, что она всем есть причина всего правого и прекрасного; что в видимом мире она родила свет и его господина — солнце, а в умопостигаемом мире она сама — госпожа, дающая истину и разум, которые должен видеть всякий, желающий быть мудрым в частных или общественных делах”.

В этом отрывке мы находим приговор чисто эмпирическому знанию. Опытное человеческое знание есть лишь *познание последовательностей и сосуществования теней*. Делая такого рода наблюдения, мы научаемся *угадывать* их появления. В приведенном отрывке выразился идеализм Платона, с его презрением к действительности, которая представлялась ему царством теней. Но здесь же мы находим и нравственный принцип его философии — идею блага, царицу всего: лишь тот, кто сможет осуществить эту идею в действительности, имеет право на имя мудрого. Никто не может реформировать общество, не имея сознания идеи добра... Стремясь к обновлению общества и не имея сознания этой идеи, мы породили бы лишь призрачную добродетель и тем увеличили бы зло.

Моменты развития идеализма Платона

Отвлеченный идеализм не мог дать философу оснований ни для научного объяснения природы, ни для практического воздействия на общество. Но в самой *идее блага* заключалось начало для перехода к идеализму *конкретному и практическому*: мир и человек не составляют безусловной границы абсолютного Блага. Оно отражается, осуществляется в мире, оно познается человеком и через его познание осуществимо в человеческом обществе. Все вещи, так или иначе, “причастны” идеям, а следовательно, причастны идее блага и стремятся к ней; все разумные существа причастны познанию, а следовательно, в них возможно высшее духовно-разумное соединение с источником бытия. Во всей природе Платон усматривает общее влечение к нему — бессознательное в низших созданиях, инстинктивное в животных и просветленное в человеке: название этого стремления к блаженству, к благу или к полноте бытия есть *Эрос* — имя древнего бога любовного влечения. В мире животных существ им обуславливается акт размножения, посредством которого *род* осуществляется в смене индивидов, возникающих и уничтожающихся; в нем совершается приобщение преходящей, смертной природы — вечной и неизменной родовой идее. В человеке Эрос проявляется, как любовный пафос, влекущий нас к красоте, заставляющий нас видеть идеал в образе любимого существа; и Платон показывает, каким образом это прозрение идеала может постепенно воспитываться философией и постепенно от созерцания чувственной красоты возвести человека к созерцанию моря прекрасного — умной, бесплотной красоты. Итак, с одной стороны — Благо, “чуждое зависти”, сообщающееся, наполняющее все своими лучами, “умное солнце”; с другой — Вселенная, притягиваемая этим солнцем, исполненная все возрастающим влечением к нему, отражающая, поглощающая его лучи. Отсюда — возможность *космологии*, т.е. натурфилософии, пытающейся объяснить Вселенную *телеологически*, т.е. из разумных *целей и норм* высшего блага. И отсюда — возможность конкретной *социальной этики*, как учения об объективном осуществлении

идеальных нравственных норм в человеческой действительности, в конституции общественного союза. Космологию Платон дает в своем “Тимее”, социальную этику — в “Республике”.

Но если мир идей мыслится в качестве причины, действующей на мир реальный, то, очевидно, он перестает быть чем-то абсолютно ему противоположным, отрешенным от него и неподвижным. Раз идеи понимаются в качестве действующих сил, то представление о них должно измениться. И такое изменение действительно совершается.

Вл. С. Соловьев чрезвычайно остроумно пытался установить связь между различными моментами развития идеализма Платона и событиями его личной жизни. Первым моментом этого идеализма был идеализм отрешенный, с его резким противоположением идеала и дурной, призрачной действительности. Переходом от этого мирозерцания, сложившегося под впечатлением трагического конца Сократа, к положительному или “практическому” идеализму, в котором противоположность значительно сглаживается, послужила “эротическая эпоха”, “пережитая и передуманная” любовь философа. “Благодаря ей он уже не мог вернуться к тому отрешенному идеализму, который равнодушен к жизни и миру. Почувствованная любовь уже сама по себе снимает, по крайней мере субъективно, безусловную грань между двумя мирами. И для Платона после его эротической эпохи, увековеченной в *Федре* и *Пиршестве*, начинается период *практического идеализма*... Действительность вообще и ближайшим образом человеческое общество становится для Платона предметом не отрицания и удаления, а живого интереса”.

Противоположность между пессимистическим, отрешенным идеализмом и оптимистическим, положительным идеализмом, между тем мировоззрением, которое признает мир “лежащим во зле”, и тем, которое в нем видит произведение верховной благодати, образ и подобие божественного мира идей, — замечена правильно. Но тем не менее мы находим у Платона не два миропонимания, а два момента одного и того же мирозерцания, и не два идеализма, а как бы отрицательный и положительный полюсы одного и того же идеализма. Совершенно спра-

ведливо, что вначале преобладал отрицательный полюс; но выражение пессимистического настроения, лейтмотив отрешенного идеализма звучит и в более поздних произведениях, например, в вышеприведенном отрывке из VIII книги “Республики”, или в “Федоне”, который, как есть основание думать, написан после “эротического” диалога — “Федр”.

Во всяком глубоком и жизненном идеализме то сочетаются, то чередуются эти два полюса — отрицательный и положительный; “мир во зле лежит” и “мир в добре лежит” (как произведение верховной благодати) — это два выражения той же веры в идеал этой благодати, которая сознается то в своей чистоте, в своем отличии от мира, превосходстве над ним, то в своей абсолютной превосходящей силе, в своем реальном *господстве* над миром.

“Почувствованная любовь” несомненно отразилась на мирозерцании философа; но не следует забывать, что в самом корне этого мирозерцания лежит заповеданный Сократом этический идеал, который не мог замкнуться в рамки отвлеченного идеализма. Кроме этого могущественнейшего мотива, следует указать на эстетический мотив, на чувство красоты, которому Эрос придал столь могущественное развитие и заставил философа видеть отражение идеала в чувственных формах Вселенной. Наконец, чисто теоретические мотивы — затруднения, связанные с отвлеченным дуализмом, и возражения со стороны противников, как Атнисфен или мегарики, со стороны друзей, как, например, Архит и, наконец, среди самих учеников, академиков, — заставляли Платона преобразовывать свое учение. Не забудем, что среди ближайших учеников Платона почти 20 лет провел Аристотель, один из главных критиков учения об идеях, который, несомненно, уже в бытность свою в Академии успел выработать (некоторые из основных своих критических положений. Быть может, уже в “Софисте” и “Пармениде” Платон считается, между прочим, и с ними*.

Утверждая абсолютную противоположность между миром идеальным и чувственным, Платон признавал первый из них

* См. Siebeck, Platon als Kritiker Aristotelischer Ansichten, в Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik.

истинно-сущим, второй как нечто “вечно возникающее и уничтожающееся, но никогда не существующее истинно”: в основе своей он сводится к *небытию*. Но в таком случае, в чем же отличие от Парменида? Как спасти хотя бы относительную действительность мира и как сохранить самое *множество* идей в отличие от отвлеченного и неподвижного единства элейской школы, к которому тяготели и мегарские философы?

Единое Парменида немыслимо, невыразимо вовсе, как это признал уже Горгий. Абсолютно единое не исключает, а, наоборот, включает в себе множество определений. В двух знаменитых диалогах — “Софисте” и “Пармениде” — Платон развивает эту мысль.

“Единое” и “Сущее” — два различные наименования, коим соответствуют различные понятия; приписывая Сущему единство, мы мыслим его как некоторое *целое*, следовательно, предполагаем в нем *множество* частей; далее Сущее, поскольку оно познается нами, сообщается нашей мысли, — действует на нее, движется к ней: постольку, стало быть, оно не есть нечто неподвижное, но нечто живое, действующее. Поскольку Сущее есть нечто умопостигаемое, оно есть само нечто сродное нашей мысли: и мы не можем мыслить его иначе, как действующим, живым, сродным мысли и разумным. Соответственно, тому и самое *действие* и *движение* представляется нам как нечто сущее, реальное — в отличие от учения элейской школы. Таким образом единое Сущее обнимает в себе множество противоположных определений, которые познает истинный философ, диалектически переходя от определения к определению. Далее Платон настаивает на том, что самое небытие не есть абсолютная противоположность Сущего: оно есть лишь нечто “другое”, отличное от него (*ετερον*). В этом-то смысле можно сказать, что оно *существует*; и всякое определение, поскольку оно исключает или отрицает другие определения, причастно началу небытия; например, покой *не есть* движение, единство *не есть* множество и т.д. (*omnis determinatio est negatio*). Таким образом в самый мир идей вносится начало небытия, и постольку “истинно-сущее” Платона понимается, как заключающее в себе свое противоположное, как начало, действительно обосновывающее *свое другое* (*δατερον*). На самом деле оно

есть *единое и многое* (εν χαί πολλα), включает в себе начала *покой и движения, тождества и различия*.

В последний период своей деятельности Платон сближает свои идеи с числами пифагорейцев, сводя их к основным категориям единства и множества, предела и беспредельного. Повидимому, под влиянием натурфилософского и математического интереса, а также благодаря общению с пифагорейцами, математиками и астрономами, как Архит, Евдокс, Гераклит, Платон пытался сблизить свою идеологию с пифагорейским учением о пределе и беспредельном (см. "Филеб", одно из позднейших произведений Платона) и с учением о числах, как основных метафизических, умопостигаемых категориях и нормах существующего.

Учение о материи

Идеи вечны, едины и неизменны (το ον αει, γενεσιν δε ουχ εχον), вещи, наоборот, скоропреходящи, множественны и постоянно изменчивы (το γιγνομενον αει, ον σε ουδεποτε); идеи отицсятся к области вечного божественного бытия, вещи колеблются между бытием и небытием. Явления суть лишь отражения идей; но такое отражение предполагает особую причину: где то зеркало, в котором они отражаются, в котором дробится и преломляется их вечный свет? Платон признавал, что в природе ничто не объяснимо без разума, ибо нет ничего, что не имело бы свою идею, свою цель. Поэтому во всей природе мы находим замечательную целесообразность и гармонию, видим проявления разума и во внешнем строении природы, и в инстинктах и сознании животных и человека; но вместе с тем мы находим в природе и нечто отличное от идеи, противоречащее разумному началу. Идеи суть истинные причины всего сущего. Как же объяснить из полноты бытия идей неполное чувственное бытие? И вот наряду с этими двумя порядками сущего — идеями и явлениями — Платон признал третье начало — *материю*. Она и есть то зеркало, та *среда*, в которой *являются*, отражаются идеи. Сам Платон еще не называл это начало тем философским термином (υλη),

которым был упрочен за ним Аристотелем. Материя Платона есть в противоположность идее — сама неполнота, само *небытие* ($\mu\eta\ \text{ov}$). Ее нельзя ни мыслить, ни познавать: все, что мыслится и познается нами, познается чрез идеи; материя же есть противоположность идее, лишена идеи и представляется нам лишь посредством отвращения всяких идей. Она понимается нами лишь путем какого-то “незаконнорожденного рассуждения”. На долю ее приходится все отрицательное, все то, что отличает чувственные вещи, чувственный мир от идей. Поэтому она определяется как подкладка, *основа* всего генезиса, всего множества видимых форм ($\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\epsilon\omega\zeta\ \text{u}\lambda\omicron\delta\omicron\upsilon\eta$); как пассивное начало, *воспринимающее* в себе различные формы ($\pi\alpha\upsilon\tau\alpha\ \delta\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\upsilon\eta$), или, наконец, просто как *область* генезиса — *пространство*, в которое погружен чувственный мир ($\chi\omega\rho\alpha$).

Таким образом, в этом понятии материя, основа чувственного мира, не является нам ни вещественной, ни телесной. Она невещественна, потому что всякое определенное тело или вещество обладают известной формой и качествами, — что необъяснимо без присутствия идей. Тело обладает фигурой, вещество — общими физическими, химическими и органическими свойствами; вещество в нашем смысле и вещество в смысле античных стихий есть, по Платону, уже оформленная материя: по его мнению, стихии состоят из правильных геометрических фигур, составляющихся из равнобедренных треугольников (огонь — из пирамид, вода — из восьмигранников и т.д.). Таким образом, физические тела отождествляются с геометрическими. С этой точки зрения, в Платоновой теории вещества также сказывается крайняя противоположность идеализма — материализму: материей самих тел является не вещество, не масса, а геометрическое протяжение. Материя сама по себе не существует никак: она немыслима, невообразима без формы, преломляет и раздробляет их на бесконечное множество призраков, изменчивые преходящие чувственные вещи.

Нетрудно заметить, что материя Платона является как бы соединением “беспредельного” ($\alpha\lambda\epsilon\iota\rho\nu$) пифагорейцев с небы-

тием (μη ον) элейцев. В противоположность творческой форме — идее, которая ее образует, материи приписываются лишь чисто отрицательные определения: все зло, беспредельность, изменчивость, ложное множество, — словом, все, чем видимый мир отличается от идеального, все это относится на счет материи. Таким образом, в основании Платоновой физики мы находим пифагорейский дуализм. Но наряду с этим дуализмом Платон выставляет Сократов принцип *телеологического* объяснения природы: исходя из верховного принципа своей философии — идеи блага, Платон хочет из него понять природу, объяснить себе *смысл* всех вещей. Ибо смысл вещей именно и заключается в их цели.

Учение о мировой душе и мироздании

Капитальной задачей физики Платона является естественный вопрос: каким образом идеи осуществляются, воплощаются в материи? И, разрешая эту задачу, Платон пришел к гипотезе позднейших пифагорейцев — к учению о мировой душе, посредствующей между миром вечно-тождественных идей и видимым миром генезиса. Как сказано, Платон с меньшей любовью обращается к физическим исследованиям, чем к этическим и диалектическим. Достоверному познанию подлежит лишь умопостигаемый мир, а мир явлений подлежит лишь *мнению* (δοξή μετ' αίσθησεως περίληπτον). В известном смысле можно сказать, что между физикой Платона и его идеологией существует такое же соотношение, как между второю и первою частью поэмы “Парменид”, его изложением “мнения смертных” (τα δοχουντα, βρωτων δοξαί) и его учением о Сущем. Разница заключается в том, что Платон, как мы видели, иначе понимал самое “сущее” и соответственно тому иначе относился и к “мнению”, и к чувственному восприятию: оно занимает *середину* между ведением и неведением, как мир занимает середину между бытием и небытием. Поэтому и самое философское умозрение о природе, оставляя форму понятия, облекается в форму конкретного представления, в форму космогонического мифа. Таким взглядом

Платона на изучение природы и объясняется полумифический характер его “Тимея” — единственного диалога, посвященного изложению физики Платона.

Создатель мира сего — Бог, вечный, благой. Чуждый зависти, он по своей благодати захотел создать мир, возможно лучший, подобный ему самому*. По-видимому, здесь является новое начало — Бог. Мы до сих пор встречались у Платона лишь с идеями и материей, а в этом диалоге находим новое начало, царящее над двумя вышеуказанными. Многие историки думали, что это лишь мифический образ для объяснения строения мира; но на деле мы имеем основание думать, что Платон признавал единого верховного Бога, отождествляя его с идеей блага, выше которой ничего быть не может, так как она сама выше бытия, служит конечной причиной и первым началом всего сущего и не обуславливается никакою иною высшею идеей или началом.

Но что такое самосущее благо? Платон высказывает нам свой взгляд на него лишь в поэтическом образе, уподобляя благо в мире идей — солнцу в мире физическом. “Как солнце есть причина видения, а также причина не только того, что вещи видимы, но и того, что они происходят и произрастают, так и добро имеет такую силу и красоту, что не только служит для души причиной знания, но дает вместе истину и сущность тому, что составляет предмет знания; и как солнце само не есть ни видение, ни видимое, но стоит выше их, так и добро не есть ни знание, ни истина, но выше их обоих: они же не суть добро, а только причастны идее добра”. Так что, как солнце устроит все в мире физическом, так идея блага — в мире умопостигаемом**.

Самое создание природы описывается следующим образом: Демиург (творец мира) создал душу мира из смеси пребывающего идеального и делимого материального начала — *ταυτων* и *θατερον* (т.е. из бытия и небытия в платоновском смысле). Он распростер эту смесь во всех направлениях, по всему протяжению, которое впоследствии наполнила собой видимая Вселенная.

* *Δημιουργος αγαθος, πατηρ* (Tim. 28 C — 29 A); *θεος οσαμη ουδαμηως αδιχος, αλλ ως οιον τε διχατοτατος* (Theaet. 176 C); *αγαθος ο γε θεος τω οντι* (Resp. II 379 B) — вот какие определения дает ему Платон.

** Так и мегарники отождествляли Бога с абсолютным.

Затем, разделив ее сообразно основным математическим отношениям гармонии и астрономии, он преобразовал в ней орбиты планет и небо неподвижных звезд. Как видите, — совершенно фантастический образ, в котором духовное смешано с материальным и вещественным. Но, если мы постараемся проникнуть в философскую мысль Платона, заключенную в этом мифическом образе, она легко объясняется. Рассматривая Вселенную как живое, одушевленное существо, составленное из материализовавшихся, воплотившихся родов и видов или идей, он должен был логически допустить посредствующее начало между идеями и материей, начало, сродное обоим этим первоначалам и как бы составленное из них. Без гипотезы “мировой души” невозможно объяснить воплощения идей, приобщения вещей к идеям, устройства, образования Вселенной. В самом деле, умопостигаемые идеи могут быть восприняты только разумным существом или душою; иначе как через ее посредство, как объяснить их видимое воплощение в чувственных вещах? Далее, астрономические и физические явления подчиняются законам пифагорейской гармонии, определяются математическими соотношениями; самые элементарные тела, по гипотезе Платона, определяются геометрическими фигурами. Материя сама по себе не может объяснить этих невещественных математических отношений: они должны быть точно так же *предзаложены* в том разумном начале, в той мировой душе, которая обуславливает закономерность и целесообразность космического строя.

Таким образом гипотеза мировой души представляется необходимым выводом, к которому Платон естественно приходит как из рассмотрения природы вещей, сообразно предшествовавшим космологическим учениям, так и из рассмотрения самих идей в их отношении к природе. Уже пифагорейцы признавали душу за гармонию и число, и для Платона мировая душа была совершенной гармонией и совершенным числом, которые обуславливали математическую правильность мировых явлений.

Существование мировой души доказывается, во-первых, от идеи совершенства целого. Бог создал мир сообразно идее блага, следовательно, осуществил во всем высшее совершенство, с

которым нераздельна разумность; но разумность немислима без души, следовательно, немислим без души и мир. Второе доказательство — телеологическое. Оно исходит от признания всеобщей разумности в правильном движении небесных светил и, наконец, в нашем собственном духе. Мы видим, что все живые существа в мире обладают сознанием: и, как тела их слагаются из частиц тех стихий, которые наполняют Вселенную, так и их разумность предполагает некоторую общую разумную мировую стихию. Наконец, третье доказательство, вытекающее из рассмотрения природы движения, подобно тому, которое мы указали у Анаксагора. Начало движения нематериально: душа есть начало движения и источник его (*ἡ δυναμένη αὐτὴ αὐτὴν κινεῖν κινήσει*)*.

Словом, душа признается как необходимое посредствующее начало между разумом и веществом, идеей и материей. Душа есть основание всякого разумного движения и тех образований, которые из него получаются; она вместе с тем есть и источник всякого познания. Соединяя в себе начала идеальное и материальное, она познает и то, и другое. Она бестелесна и вместе с тем относится к материальному. Она противопоставляется безграничному множеству явлений как идеальное единство, беспорядочному движению — как пребывающее начало меры, закона, порядка. Но вместе с тем она не изъята из изменяющегося множества явлений и движения, но одушевляет мир. Будучи душою мира, она протяженна и есть причина движения. Поэтому во Вселенной, в движении небесных тел соединены однообразие и изменение, а в области познания — усмотрение тождества и различия. Итак, мировая душа является у Платона: 1) как движущая сила мира, 2) как идеальное единство мира, 3) как сознание мира, 4) как совокупность математических отношений, сообразно которым устроен мир, определены расстояние и орбиты мировых тел, 5) как начало, чрез посредство которого идеи воплощаются в материи.

Перейдем к подробностям “повествования” о мире. Смесь,

* Также в “Федре” — *κινήσει μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν* (245 D). ...μη ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ἢ ψυχὴν (245 E)

из которой была образована мировая душа, разделена была Демиургом на две части, из которых были образованы два круга, — внешний и внутренний, верхний, соответствующий небу неподвижных звезд, и нижний, соответствующий сферам планет.

Небо и планеты движутся силою мировой души и по ее законам совершают свои круговые движения, размеренные гармонически. Движение внешнего круга, или неба неподвижных звезд, направленное к западу, есть движение вечное, всегда одинаковое, и соответствует той части души, которая образована из стихии высшей; самостоятельное движение планет представляет собою низшую стихию: отсюда зависит их разнообразие их орбит и скоростей движения.

Движению неба соответствует и познание: мир движется и в своем движении познает идеальные и материальные начала; он познает себя самого, вечно возвращаясь к себе самому; он познает идеальные, сверхнебесные начала в движении высших сфер, в которых они отражаются, и он познает временное, чувственное бытие, которое заключается в его низшей области. Как человеческая мысль соответствует движению внутренних органов человека, так и совершенная мысль соответствует совершенному мировому движению. Мир есть, таким образом, блаженное, одушевленное, живое существо.

В частности, в космологии Платона характерно постоянное стремление объяснить различные части мироздания из идеи блага, из представления о благодати Творца, который создает мир по Своему образу, по подобию *идеи блага*, царящей в мире умопостигаемом. Взирая на созданное Им живое существо, Бог захотел сделать его еще более подобным себе и с этой целью создал “подвижный образ вечности” — время. Оно родилось вместе с небом, вместе с движением светил и ими всецело определяется. Солнце служит как бы хронометром Вселенной.

Земля шарообразна, неподвижна и помещается в центре мира. За землей следует сфера, или круг, к которому прикреплена луна, затем — сферы солнца, пяти планет, известных в древности, и, наконец, небо неподвижных звезд*. Любопытно объяснение

* Феофраст сообщает, как передает Плутарх, что под конец жизни, все более и более приближаясь к пифагорейцам, Платон признал подобно им центральный огонь, отказавшись, таким образом, от своей геоцентрической теории.

Платона относительно природы самих стихий, из которых слагается тело мировой души. И здесь объяснение Платона — телеологическое. Чтобы все явления мира сделать доступными осязанию и зрению, Бог составил мир из земли и огня. Но, так как эти основные стихии взаимно противоположны по своим природным свойствам, то, чтобы связать их, Бог переложил огонь и землю воздухом и водой, с той целью, чтобы идеи могли явиться в вещественном мире, воплотиться в видимых, осязаемых формах.

Дальнейшие подробности Платоновой физики всецело заимствованы у пифагорейцев. Все стихии образуются из прямоугольных треугольников, которые складываются в правильные фигуры: из правильных пирамид образуется огонь, из восьмигранников — вода и т.п. Эти стихии переходят друг в друга, сталкиваются между собою под влиянием движения. Платон признавал, что стихии имеют несколько видов, например, вода текучая отлична от воды плавкой (металлы). Впрочем, всем этим подробностям своей космологии сам Платон, по-видимому, не придавал абсолютного значения. Везде, где только он касается “мнимого” знания, он прибегает к мифическим образам (иногда как бы намеренный юмор), чтобы дать почувствовать противоречие между знанием и действительностью.

В дальнейшем изложении Платон переходит к учению о происхождении живых существ. Рассматривая мироздание, Демиург находит его все более и более подобным вечным образам: *мир есть живое существо, вечно блаженное, существующее в бесконечном времени, соответствующее идее жизни*; мир есть чувственное божество, как его называет Платон. Но для того, чтобы придать созданию полноту, присущую идеальному миру, надо было, чтобы те роды и виды живых существ, которые Бог видел в вечных идеях, явились осуществленными в действительности.

Итак, для полного развития идеи жизни в своем создании Бог приступил к творению живых существ. Их он разделил на четыре вида сообразно четырем стихиям, и первыми создал огненные существа — богов и демонов, которые обладают наибольшим совершенством. Это — видимые нами звезды, напол-

няющие небо. Их Платон считал одушевленными божественными существами — представление, свойственное, как мы видели, всем предшествовавшим ему философам. Затем были созданы живые смертные существа, причем первым был создан человек.

Учение о душе

Демиург призвал богов, чтобы они образовали смертную часть человеческого существа, сам же образовал его бессмертную часть — душу. По словам “Тимея”, Творец смешал еще раз идеальные и материальные начала в том сосуде, в котором составлена была мировая душа, и сотворил из этой смеси, менее чистой, чем прежняя, человеческие души по числу звезд небесных. Мысль этого образа — та, что индивидуальные души сродны мировой душе. Они — суть посредствующие начала между идеей и явлением и как таковые образуют и одушевляют человеческие тела, сообщая им разум и познание. Душа есть жизнь; она настолько причастна идее жизни, что смерть не может войти в нее; она обладает простотой, единством, чистотой, разумом.

Души помещаются сначала на звездах, и во время небесного круга каждая душа созерцает надзвездный мир, исполняясь истиной; затем они нисходят на землю по воле Демиурга и воплощаются в человеческих телах*. Если во время земной своей жизни душа соблюдает свое божественное происхождение и твердо противится влечениям тела, то после смерти его она возвращается вновь на свою звезду. В противном случае, оскверненная плотью, она переселяется в низшие формы; если затем она не улучшается нравственно, она падает еще ниже, являясь сперва в теле женщины**, затем воплощаясь в теле животных и птиц***. Описание этих превращений в “Тимее”

* В конце “Тимея”: наполненный живыми существами мир есть ξῶον δρανόν τε πλατὶ πεπεχόν, εἶχον τὸδ νοητὸδ φοῶ αἰσθητῶδ, μεγιστῶδ χαὶ ἀριστῶδ χαλλιστῶ τε χαὶ τελευτατῶδ.

** При этом все первые души явились в мужском образе.

*** Порода животных, в которые переселяется душа, зависит от характера, который был у человека при жизни.

носит юмористический характер, и трудно отделить иронию от серьезного убеждения, как вообще и в других мифах Платона. Учение о переселении душ является у Платона и во многих других диалогах (например, в “Федре”, “Республике”, “Федоне”). Другой взгляд на судьбу души выражен в “Федре”. Здесь Платон также приписывает душе существование безначальное; она также живет на звездах. Но вселение ее в тело является не следствием воли Демиурга, а результатом вины, греховного падения души.

В человеческой душе с самого начала существуют два влечения: 1) к сродному ей божественному и вечному и 2) к земному, материальному. Эти влечения борются в ней, но неразумное желание роковым образом увлекает ее из высших сфер к земной жизни. Душа сначала воплощается в человеческом теле; затем, после жизни ее на земле, она в течение 1000 лет либо несет наказание за свои согрешения, за рабство телу, либо вкушает блаженство в награду за воздержание. После трех добродетельных жизней на земле душа возвращается в небесную сферу, оттуда рок через 10000 лет снова ниспошлет ее на землю. Здесь мы опять встречаемся с исконной пифагорейской идеей палингенезии, периодической вечности.

Несмотря на то, что различные диалоги Платона расходятся в изображении будущего состояния души, и некоторые описания ясно носят характер притч, Платон отводит вопросу о загробном существовании очень важное место. Один из самых прекрасных его диалогов “Федон” посвящен вопросу о бессмертии души.

Это учение вытекает из всей философии Платона, из всего ее духа, и потому доказательства в пользу бессмертия души, приводимые Платоном, весьма разнообразны. Философия и сообразная ей жизнь истинного философа есть отрешение от чувственного, убежденная проповедь высшего, духовного мира как несравненно лучшего, истинного, прекраснейшего. Поэтому Платон не мог и представить, чтобы жизнь духа прекращалась вместе со смертью тела; он в жизни проповедовал умирание, отрешение от плоти, во имя сверхчувственного блага, во имя бесплотной, духовной жизни. Смерть для него была лишь окончательным

избавлением от зол, началом новой жизни, ступенью, ведущею в идеальный мир, в который он верил более, чем в земную действительность.

Душа бессмертна, как начало движущее и самодвижущееся, посредствующее между телом и идеями. С этой точки зрения бессмертие души необходимо должно быть признано, ибо иначе распалось бы звено мироздания. Самодвижущееся начало не может ни быть остановлено в своем движении самим собою, ни разрушиться чем-либо внешним, ибо в таком случае нарушился бы закон мирового движения, распалось бы небо, уничтожилась бы всякая связь, вся гармония в мире. Каждая душа служит звеном, связью Вселенной, подобно душе мировой.

Наконец, бессмертие души есть для Платона нравственное требование: к метафизическим доказательствам примешивалась и вера в загробное возмездие, в торжество божественной правды. В “Горгии”, “Федоне” и X книге “Республики” Платон в поэтических образах описывает загробный суд над душою.

Далее, в самом сознании человека Платон находил доказательство вечности души. Платон признавал предсуществование души, которое он доказывал из рассмотрения природы человеческого знания. Платон учил, что всякое знание есть *припоминание*, а иначе оно немислимо. Знание универсально; общие понятия сходства и несходства, тождества, различия, множества, величины и пр., без которых мы не можем признавать и судить о чем-либо, не даются нам опытом, но обуславливают собою всякий возможный опыт. Мы должны *иметь* их, чтобы судить о данных предметах. То же следует сказать и о всех истинных общих знаниях человека. Откуда мы знаем общее и безусловное, если наш внешний опыт ограничен отдельными предметами и если наша душа есть частное, преходящее существо? Истинное знание, по Платону, черпается не из внешних впечатлений, а изнутри души. И душа, которая приобретает такое знание, находит его в себе самой: если же в ней пребывает истинное знание, как она может быть временной и преходящей?

Если мы начертим геометрическую фигуру перед человеком, который не изучал геометрии, то мы можем уяснить ему

геометрическую теорему. Это доказывает, что знание *потенциально* заключается в каждом человеке, а раскрытый перед нами чертеж напоминает ему об этом знании. Это есть то знание, которым обладали наши души, созерцая идеи в надзвездном мире. Имея перед собой смутное подобие их, мы умственно возсоздаем тип, как мы постигали его в том мире, — таким путем появляется знание. И чувственная красота, и добро человеческих поступков, наводя на мысль о высшей красоте и благе, свидетельствуют о том, что в нас таится знание вечной красоты и правды. Содержание знания вечно, а следовательно, вечно и само знание, вечна и душа, вмещающая его в себе. А в силу рокового круговорота генезиса, предсуществование души, ее предвечность, служит доказательством ее будущей вечности. Если загробное существование переходит в земное, то и земное переходит в загробное. Другое доказательство основывается на том, что душа по идее своей есть жизнь. Душа относится к жизни, как огонь к теплу; как огонь немислим без тепла, так и душа немислима без жизни, ибо она есть то, что оживляет, дает жизнь. Как всякая вещь исключает из себя свою противоположность, так и душа по своему существу отрицает то, что противоречит всем ее определениям, т.е. смерть. Далее, душа неразрушима по простоте своей природы. Все сложное имеет раздельное бытие в пространстве, доступно внешним чувствам — душа же невидима и неосязаема. Все сложное не имеет собственной жизни, собственного движения, ибо его движение механически слагается из суммы движений его элементов: душа живет и движется от себя. Все сложное изменяется, — душа неизменна. Итак, она есть сущность простая, а следовательно, неизменная, неразложимая и неразрушимая.

Переходя к взглядам Платона на состав души, мы должны заметить, что душа у Платона разделяется на две части (*μερη*): одна — вечная, духовная — *το θειον*, другая — телесная, смертная — *το θνητον*, которая, в свою очередь, распадается на лучшую и худшую часть (отделенные друг от друга грудобрюшной преградой) — человеческое в нас и скотское. Божественная часть — дух, разум (*λογος, νους, το λογιστικον*) — составляет сущность

человеческой души; она помещается в голове*. Вторая часть души — θυμοζ, мужественная воля, страсть, но страсть благородная; она предназначена самой природой на помощь разуму и склонна подчиняться ему, будучи наделена инстинктивным влечением ко всему доброму и высокому. Наконец, третья часть — похоть, желание (επιθυμια, το επιθυμητικον) — страсть животная, слепая, совершенно чуждая разумности; ее мы должны с помощью θυμοζ а держать в подчинении разуму.

Таким образом и в психологии Платона мы находим то же тройственное деление, что в физике: θυμοζ посредствует между божественной и животной частями нашего существа.

Этика Платона

Вся философия Платона носит этический характер. Этика Платона рассматривает, во-первых, природу высшего блага, а затем осуществление этого блага сначала в действительности единичного человека (учение о добродетели) и, наконец, в деятельности общества (политика).

Я уже указал на те различные ступени, через которые прошло развитие нравственного мирозерцания Платона. Сначала “наивный эвдемонизм”, который высказывается в “Протагоре” и согласуется с учением Сократа: “благо” (τ αγαθον), как единство добродетели и счастья, прекрасного и полезного, доброго и приятного. Затем — разрыв с таким наивным эвдемонизмом во имя требований абсолютной морали, которая высказывается в “Горгии”. Во имя этих требований обличается весь нравственный строй афинского общества, осудившего себя в смерти Сократа. Идеал абсолютной объективной правды противопоставляется чувственным влечениям человека: *доброе* противопоставляется *приятному*. Вера в конечную гармонию добродетели и счастья, правда, остается; но идеал абсолютной правды, абсолютного добра, приводит философа к признанию

* Первоначально божество, согласно мифу Платона, и создало одну лишь голову, которой была дана круглая форма наподобие мирового тела. И только впоследствии было привешено к ней туловище.

иною, сверхчувственного мира, обнаженного от плоти, где эта правда живет и раскрывается в своей полноте. В “Горгии”, “Феэтете”, “Фэдоне”, в VI и VII книгах “Республики” мораль Платона получает аскетическую тенденцию, требуя очищения души, отрешения от мира, от чувственной, светской жизни. Высшее благо, идея блага, которая выше всего, находится вне мира. Следовательно, и высшая цель нравственности находится в мире сверхчувственном; и ее можно достигнуть лишь отречением от всего чувственного. Душа получила начало не в земном, а в высшем мире. Жизнь в чувственном теле рождает для нее множество всяких бедствий и зол. Чувственный мир есть область несовершенная, полная зла и беспорядка; и задача человека — в том, чтобы возвыситься над ним и всеми силами души стремиться к уподоблению Богу, который ни с чем злым не соприкасается (из “Теэтета”). В “Федоне” Платон говорит, что высшая задача человека заключается в освобождении души от вего телесного, в ее сосредоточении на себе, во внутреннем мире умозрения, которое имеет дело только с истинным и вечным. Лишь этим путем душа может восстать из своего падения в чувственный мир и возвратиться к прежнему состоянию. Философия есть очищение (*καθάρσις*), поскольку она освобождает нас от страстей и желаний и всего более отрешает душу от тела. Но только смерть дает нам окончательное освобождение от зол. Здесь — явные эстетические черты: отречение от мира, бегство от мирских интересов и забот, уподобление божеству, умирание для плоти, которая представляется могилой духа. Стоит еще припомнить знаменитое сравнение земного бытия с подземной темницей, и мы получим полную картину аскетической проповеди, впервые явившейся в Европе в учении Платона.

Но этой тенденцией, как я уже сказал не исчерпывается этическое учение Платона; наряду с ней является старая примиряющая эвдемонистическая тенденция, которая сказывается все сильнее в старческих произведениях нашего философа — в диалоге “Филеб” и в “Законах”. Впрочем, она наблюдается и раньше. С одной стороны, в самой чувственности Платон открывает эрос, стремление к идеалу в вечной полноте бытия, в выс-

шей красоте. С другой стороны, он хранит практическую задачу, завещанную Сократом, задачу реформы, перевоспитания общества.

Благо не только закладывается в себе самом, но оно осуществляется и в действительности. Оно есть творческое, божественное начало, чуждое зависти, которое, как солнце, дает всему и свет и жизнь. Оно есть не только вечный идеал, но и действительное благо отдельного человека и общества, дающее им счастье или блаженство (ευδαιμονία). Задача философа, обращающегося не к богам, а к живым людям, состоит в том, чтобы их в этом убедить; он должен показать, что добрая и прекрасная жизнь есть вместе и наиболее полезная, и наиболее приятная и счастливая. Мы видели, что философия Сократа носила эвдемонистический характер; он, как и все последовавшие за ним школы, отождествил благо со счастьем. То же делает и Платон. В чем же заключается благо человека? Заключается ли оно в наслаждении или в разумности человека? Разбирая этот вопрос, Платон подвергает критике как учение гедонистов, так и учение киников.

Удовольствие без разума не есть совершенное благо, ибо оно незаконно, недостаточно, не довлеет себе, не "ἰχθῶν". Жизнь, проводимая в наслаждениях без познания, без разума, есть скотская, животная жизнь. Однако и одно обладание разумом само по себе еще не доставляет счастья. Бесстрастная атараксия киников, как состояние чисто отрицательное, не может никого удовлетворить и хотя оно и может быть божественно, но не может составлять высшего предмета человеческих стремлений. Итак, истинное человеческое благо — не в одном удовольствии, но и не в одной разумности. Всего лучше μίχτος βίος — жизнь, смешанная из обоих элементов. Но который же из них должен преобладать? Удовольствие не должно господствовать в человеке: оно относится к материальной природе, к области "безграничного" (ἄπειρον); взятое само по себе, оно постоянно колеблется между недостатком и избытком, оно ненасытно, неустойчиво и не доставляет спокойствия. Разум же дает меру и предел (περὰς) безграничному, вносит порядок, закон и систему, будучи сроден высшему верховному разуму, сознанию блага, конечной причине

мироздания. Поэтому разуму должно принадлежать руководительство в жизни человека.

Если удовольствие есть высшее, безусловное благо, то выйдет, что человек тем лучше, чем более он наслаждается, а человек несчастный, хотя и добродетельный, должен считаться дурным. Далее, по учению гедонистов, самые сильные удовольствия суть физические, между тем эти последние неразрывно связаны со страданиями и предполагают их. Они возникают посредством удовлетворения потребностей и имеют отрицательный характер прекращения той или другой мучительной потребности, нужды, того или иного страдания (например, прекращение голода и т.д.). Такие удовольствия, обусловленные нуждою, страданием, не могут быть чем-либо ценным сами по себе. Это чисто относительные, нечистые, смешанные удовольствия, которые столь же легко обращаются в свое противоположное, когда наступает пресыщение.

К числу чистых удовольствий, которые не смешаны со страданием, принадлежат удовольствия эстетические и те, которые мы черпаем из познания. Наилучшая жизнь состоит в разумном соединении духовного и чувственного, в сочетании разума с удовольствием: *высшее благо есть мера*. Платон вернулся к исконному греческому идеалу. Благо обнимает собою все, что прекрасно, совершенно (*ἰχάνων, αὐταρχεῖς*), в чем осуществляется мера — все *μετρίων καὶ χαίριον*, затем сродное мере — разум (*νοῦς, φρονησις*), познавательную деятельность науки, искусства (*δοξαι ὀρθαι καὶ τεχναι*), наконец, часть удовольствий, украшающих человеческую жизнь.

Таким образом Платон приходит здесь к иному выводу, чем в “Горгии” и “Федоне”. Там он учил, что надо искать счастья в бегстве от мира, а здесь является идеалом *χαλοχαυαδια* — мера, обуславливающая собою и добродетель, и здоровье души, и счастье человека. Платон возвращается к эвдемонизму своего “Протагора” и в “Законах” (V, 5 — 6) проповедует добродетельную жизнь, как наиболее приятную и счастливую. Здесь, как и в “Протагоре”, он признает, что правильный расчет или верно вы-

веденный баланс удовольствий и страданий, заключающихся в отдельных образах жизни, склоняет разумный выбор в пользу нравственной, добродетельной жизни, как жизни наиболее приятной и счастливой. Как здоровье есть добродетель или доблесть тела, так добродетель есть здоровье и красота души. Поэтому она безусловно желательна сама по себе, независимо от всяких внешних побуждений, от каких бы то ни было наград в этой жизни или будущей — все равно. Но вместе с тем она неизбежно, по существу своему, связана со счастьем, и постольку она имеет ценность не только для бесплотного ума или для богов, но и для людей. В своем учении о добродетели Платон сначала следовал Сократу, отождествляя ее со знанием и утверждая единство всех добродетелей. Но потом мало-помалу он отклонился от Сократа и наряду с его философской добродетелью стал признавать и другую *добродетель*, основанную не на знании, а на правильном представлении. Уже в “Меноне” Платон признает отно-сительную ценность такой нефилософской, обычной добродетели: она обуславливается правильным воспитанием, верными, хотя и безотчетными принципами, царящими в душе человека, его природными склонностями. В “Республике” Платон признает эту “обычную” добродетель на ряду с совершенной добродетелью, которой она предшествует, подобно тому как музыкальное и гимнастическое образование предшествует научному. Самый грех является уже не только следствием невежества и заблуждения, но и результатом недостатка самообладания или господства над неразумным влечением смертной части человеческой души. В “Республике” же он признает четыре рода добродетели, исходя из деления души на три части. Во-первых, добродетель разума — мудрость (σοφία), посредством которой разум господствует в жизни; она помогает правильно познавать цель жизни, подлинное добро, и осуществлять его на практике. Добродетель воли (δύμις) есть мужество (αὐδρεία), как определяет его Сократ. Поддерживая разум в борьбе со скорбями и удовольствиями, она подчиняет их его решениям, указывающим, чего следует бояться и чего не следует. Добродетель желательной части души есть умеренность — σωφροσύνη, безуслов-

ное подчинение неразумных страстей указаниям разума. Наконец, общая добродетель, гармонически обнимающая собой действие всех трех упомянутых добродетелей, есть справедливость — *δικαιοσύνη*, которая состоит в том, чтобы каждая часть души исполняла свою задачу — *τα ὀφείλα πράττειν* — и не выходила из ее пределов. Водворившись в душе, справедливость производит то, что каждая часть души исполняет свое дело: разум повелевает, воля осуществляет его повеления, страсти подчиняются положенным им границам. Такое гармоническое, закономерное согласие наших душевных сил и способностей есть в одно и то же время благое и счастливое настроение человеческой души. Добродетель есть высшее благо, несправедливость — худшее зло.

Республика Платона

Платон признает индивидуальную этику односторонней и недостаточной: она требует восполнения и находит его лишь в этике социальной. Основные вопросы о благе человека, о его высшей цели, о добродетели и справедливости не могут быть разрешены помимо социальной этики. Ибо “справедливость” обнимает в себе систему нормальных отношений человека как к себе самому, так и к своим ближним, к обществу, которому он принадлежит. Идея добра и справедливости универсальна, и потому она должна осуществляться не только в личной жизни человека, но и в общественном союзе людей. Чтобы понять, что такое справедливость, недостаточно рассматривать ее в малом — в душе отдельного человека; надо читать ее там, где она начертывается крупными буквами, — в организованном человеческом обществе, в государстве, которое не имеет без нее истинного здоровья. Добродетель личная нуждается в воспитании; она должна быть воспитана обществом. Но и добродетель самого общества также нуждается в воспитании. И чем более Платон открывал недостатков в существующем государственном строе, тем сильнее желал он его коренной всеобщей реформы. Устройство государства определяется его целью — господством справедливости, высшего блага. Лишь то государство истинно, достойно

этого имени, которое устроено сообразно этой цели, основано на ясном сознании истинного идеала. Всякая другая форма, основанная лишь на удовлетворении насущных материальных потребностей человека, не истинна.

Государственный союз возникает в силу естественной необходимости взаимопомощи и взаимозащиты. Общество тем совершеннее, тем более развито, чем совершеннее развит в нем принцип разделения труда, который позволяет каждому посвящать себя одной деятельности, одному призванию, находя в деятельности других восполнение своей собственной. Культурное развитие Афин, необычайное техническое совершенство, достигнутое ими в различных сферах искусства и промышленности, обуславливается именно этим разделением труда. Оно обуславливается самой природой человеческой деятельности, самим разнообразием способностей человека, и постольку оно представляется *справедливым*: всякому свое дело, свое призвание на пользу личную и общую; и каждый должен делать свое дело, отправлять свою функцию в общественном организме, не вмешиваясь в посторонние дела и обязанности (*τα ἑαυτοῦ πράττειν χαὶ μὴ πολυπραγμονεῖν*).

Но в Афинах, как и в других греческих государствах — демократических в особенности — этот принцип нарушается в самом главном из всех дел, в самой важной из всех функций общественного организма — в деле управления государством и в государственной службе, в которую вмешиваются без различия ремесленники всяких цехов, воины, купцы, крупные собственники, иногда простая чернь. Между тем как всякое ремесло или искусство требует специальных знаний и подготовки, самое великое “царственное искусство” — *βασιλικὴ τέχνη* — не требует, по-видимому, ни знания, ни специального воспитания и подготовки: к нему всякий считает себя призванным, кто только имеет возможность достигнуть власти. В одних государствах власть попадает в руки богатых, в других — в руки бедных; и здесь и там правящие классы преследуют свои личные интересы, а не благо целого, которого они не знают. С точки зрения индивидуалистического эгоизма, захват власти представляется высшим

благом, обеспечивая удовлетворение страстей. Но рассмотрение жизни обществ показывает, что борьба классов обуславливает разложение общественного строя, ослабление и гибель государства и самих правителей, ведя их к неизбежным катастрофам. Эта катастрофа естественна, поскольку самый строй государства, противный разуму и природе и не направленный к общему благу, заключает в себе начало разложения.

Отсюда мысль Платона — образовать и воспитать путем социальной подготовки особое служилое сословие, правящий класс, ремесло и призвание которого состоит *исключительно* в государственной службе — военной и гражданской. Нечто подобное он видел в спартанской аристократии: военные успехи спартанцев в значительной степени объясняются специально военным характером и воспитанием этой аристократии, воинской дисциплиной, проникавшей весь ее строй. Но спартанская аристократия все же была политической партией, которая преследовала свои сословные, родовые и имущественные интересы, господствуя над остальными. Правящий класс Платона не есть привилегированное, а служилое сословие; чтобы быть совершенным стражем общегосударственных интересов, оно не должно преследовать никаких частных, сословных, семейных или имущественных интересов. И весь проект философа рассчитан на то, чтобы уничтожить всякий своекорыстный интерес в сословии “стражей”, путем воспитания и коммунистического строя жизни. С этой целью он прежде всего упраздняет в этом классе всякую частную собственность — в отличие от промышленного и земледельческого класса. “Стражам” запрещено касаться золота и серебра или иметь что-либо свое: они имеют общий стол, общие жилища, и, поскольку вся деятельность их направлена на общую цель охранения государства от внешних и внутренних опасностей, низшие сословия — класс управляемых — доставляют им все необходимое. “Стражи” ведут лагерную жизнь, воспитанные в суровой простоте, чуждые всякой роскоши или изнеженности. Сами женщины подчиняются всецело той же дисциплине.

Уничтожив частную собственность, Платон упраздняет и

семью, чтобы всецело заменить и семейные интересы общегосударственными. Только при условии общности жен и детей достигается совершенное единство граждан, единство интересов. Только там, где никто не называет ничего “своим” или “не своим”, исчезают алчность, корысть, любостяжание, раздоры и тяжбы. Задушевность семейных связей переносится на государство, всеобщее братство делается реальным.

Уничтожая семью в классе “стражей”, Платон вовсе не предполагает беспорядочность полового сожителства. Признавая, что в совместной жизни мужчин и женщин, “не с геометрической, а с эротической необходимостью”, явятся связи, он считает нужным подчинить их строгому контролю государства с целью воспрепятствовать вырождению военного класса. Женщины производят детей от 20 до 40 лет, мужчины — от 25 до 55; браки устраиваются правителями путем тщательного искусственного подбора брачащихся — с целью произведения наилучших детей в определенном числе, сообразно потребностям полиса. Браки торжественно освящаются в установленные празднества — одновременно между всеми предназначенными в данный срок женихами и невестами. Всякий ребенок, прижитый вне брака, считается незаконным и отвергается. Женщины принадлежат не каждому в отдельности, но государству, которое распределяет жен и мужей во взаимное временное пользование*, сортируя браки. Дети также должны быть общими, то есть составлять собственность всего государства. Тотчас же после рождения они отнимаются у матерей и отсылаются в особое учреждение, где им назначаются особые няньки. При этом принимаются всевозможные предосторожности, чтобы ни отец, ни мать не узнали своего сына, но все считали бы друг друга родственниками, почитая в старших отцов и матерей и признавая в младших своих детей.

* За пределами 40 лет для женщин и 55 для мужчин им разрешаются половые отношения за исключением кровосмешения между родителями и детьми. Степени родства определяются так: всякий ребенок, родившийся между 7-м и 10-м месяцем после торжественного заключения брака, считается ребенком всех тех мужчин и женщин, которые тогда вступили в браки. По-видимому, брак заключался на время, а не на всю жизнь; отличившиеся на войне пользовались особыми преимуществами: на них чаще падал выбор, и им приготавлилось большее число браков (Resp. 468 С).

Далее Платон предполагает уничтожить и различие в социальном положении полов. Оба пола равно способны к политической деятельности. Так, в армии своего государства он допускает амазонок и в оправдание равенства между мужчинами и женщинами для военной службы приводит в пример охотничьих собак, которые без различия пола делают свое дело. Женщины высшего класса у Платона не занимаются хозяйством. Чтобы уничтожить семью и частную собственность, надо превратить женщину в амазонку. Платон остается верным себе и в “женском вопросе”: он уравнивает женщин с мужчинами не в интересах женщин, а в интересе своего государства, которому подчиняется все.

Главнейшая задача государства есть истинное воспитание детей. Каждый уже с детства готовится к своей будущей деятельности, будет ли он причислен к классу философов, или воинов, или ремесленников. Назначение в то или другое сословие зависит от усмотрения и выбора сведущих правителей. Будущие правители и попечители готовятся к своему призванию обучением математическим наукам, музыке и гимнастике. Мальчики и девочки получают одинаковое воспитание.

Про гражданские отношения низшего класса управляемых, класса земледельцев, промышленников, Платон не говорит ничего, предоставляя самим правителям нормировать эти отношения. Законы или не нужны при таком идеальном правительстве, или бесполезны, так как помимо его они все равно не проникнут в жизнь. Граждане низшего класса, которые гораздо численней своих “стражей”, пользуются частной собственностью; но задача истинного правительства состоит в том, чтобы воспрепятствовать развитию пауперизма и скоплению капитала в частных руках, поскольку и то и другое дурно отражается на производстве, на развитии техники и нарушает гармоническое равновесие общества.

Таким путем достигается внутреннее органическое единство государственной жизни, которого Платон не находил ни в одном из греческих государств, раздираемых борьбою партий, сословных и имущественных интересов. Государство должно быть

таким же внутренне единым целым, как тело живого существа: граждане должны чувствовать себя членами этого тела, членами друг друга, восполняя один другого.

В таком государственном организме и осуществляется *справедливость*. Как в душе отдельного человека справедливость заключается в том, чтобы каждая способность исполняла свое назначение, соблюдая правильное гармоническое отношение к другим способностям, так точно и в государстве справедливость заключается в *οὐχέιοπραγία*, т.е. в том, чтобы всякое звание и сословие соответствовало своему назначению, отправляя свои специальные обязанности. Сам Платон сравнивает эти сословия со способностями человеческой души. И если каждое звание имеет свою специальную задачу, то справедливость должна одушевлять собою все общество в его целом; от правителей требуется мудрость, от воинов — мужество, от низшего класса, посвятившего себя материальной деятельности, — воздержание и самообладание, и от всех справедливость и самоподчинение государству, общему благу (Tim. 18 AB; Resp. 441 CD).

Но каково *идеальное* условие для осуществления и сохранения такого государства? Высшая власть в нем должна принадлежать тем, кто вполне овладел “царственным искусством”, кто ясно сознает идеал справедливости, идею добра и способен к ее со-знательному, последовательному осуществлению в обществе; к такому ясному сознанию идеала способны лишь философы, которые поэтому одни могут быть истинными политиками. Если философы не сделаются правителями или правители не обратятся в философов, то не будет конца потрясениям и бедствиям государства. Нужны особенные качества и особенное воспитание, чтобы сделать человека способным к истинному управлению гражданами. Но Платон считает невероятным, чтобы все граждане могли достигать этой ступени: слишком властно царит в людях корысть и сила страстей (το φλοχρημάτων, ἐπιθυμητικόν). Лишь через посредство внешней силы масса граждан может сдерживаться в границах воздержания (σωφροσύνη), меньшая часть способна к совершенному самообладанию, то-есть к мужеству (ἀνδρεία), и только очень немногие обладают добродетелью разума — мудростью (σοφία).

Таким образом и в политике мы находим тройственное деление, аналогичное делению души на три части. Есть люди — их очень мало, — которые способны познавать истину, проводить ее в личной и общественной жизни; таковы должны быть истинные правители — *οι αρχοντες, γενοζ βουλευτιχων*. Другие по своей природе способны к самообладанию и мужественной борьбе со злом как внутри себя, в сопротивлении страстям и искушениям, так и в общественной деятельности; таких людей сравнительно больше, и они составляют класс тоже привилегированный — *επιχουροι, γενοζ επιχουριχων*, воины и надсмотрщики. Наконец, следуют земледельцы — *γεωργοι, γενοζ χρηματασιτιχων*, люди, заботящиеся только о материальных выгодах, не могущие познавать истину и управлять собою; поэтому они должны служить высшим классам и во всех своих действиях направляются ими. “Мудрые” должны править неограниченно, “храбрые” должны блюсти цельность государства, следуя указаниям “мудрых”; им принадлежит исполнительная власть. Наконец, третий класс должен беспрекословно им подчиняться.

Философы воспитываются с детства из числа наиболее способных “стражей”, но вступают в коллегиию верховных правителей не ранее пятидесятилетнего возраста, испытанные до того времени в исполнении общих обязанностей стражей — на войне и в гражданских должностях. Они должны быть тверды в своих правительственных убеждениях, умудрены опытом и избираются самопополняющеюся коллегией правителей лишь в том случае, если докажут свои способности.

Такова конституция идеального государства, в котором художественно осуществляется идея справедливости. Оно истинно, едино благодаря нравственной солидарности граждан. Его сила и крепость — не в большом объеме, не в числе граждан, которое должно быть ограничено (ибо в большой массе людей идеальный полζ неосуществим); сила Платонова “государства” — именно в этом совершенном единстве, которое дает ему преимущество над всеми действительными государствами, раздираемыми внутренними раздорами. Одна тысяча “стражей” есть уже самое сильное изо всех войск, как по своей дисциплине, по своей военной

специализации и подготовке, так и потому, что она всегда найдет себе союзников, уступая им военную добычу или опираясь на какую-либо из враждующих партий в неприятельском государстве*.

Что же представляет из себя государство Платона? Утопия это, или проект? Не забудем, что в глазах Платона истинный идеал реальнее ложной действительности. Он обладает высшей правдой сам по себе, независимо от того, осуществлен ли он в действительности, или существует только “в небесах”; он один естественен, вытекая из истинной природы человека. Если действительные государства не согласны с этим идеалом, тем хуже для них: заключая в себе нечто противное разуму, правде, природе человека, они осуждены на гибель.

Какие же надежды мог питать Платон на осуществление своего государства? Не забудем прежде всего, что оно осуществляется не в народе, а в ограниченном греческом полисе. Отдельные черты его носят дорийский характер (строй военно-служилого класса, сиссития, подбор детей, лагерная жизнь, суровый консерватизм воспитания, гимнастика женщин, и пр.)**, при этом наиболее радикальные реформы (коммунизм) касаются лишь сравнительно небольшого числа граждан — “стражей” (желательно всего одна тысяча). Но и эти радикальные реформы вводятся в жизнь в саму природу стражей, путем чрезвычайно разработанной системы воспитания, имеющей по преимуществу эстетический и нравственно-дисциплинарный характер. Единственная надежда на осуществление идеала — в воспитании властителя, в передаче власти в руки философа или философов.

Тем не менее идеал совершенного общества, поглощающего все частные интересы, имущественные и семейные, правительство философов, ведающих полноту божественной истины, и

* Впрочем, Платон высказывает мысль, что всякая война между греками есть лишь междоусобие: поэтому идеальное “справедливое государство” не допускает опустошения и разрушения греческих городов даже во время усобицы, имея в виду ее конечное прекращение и умиротворение. Подобно Исократу и многим другим современникам Платон мечтает об объединении эллинов для совместного военного предприятия против “варваров”. *Рабами* могут быть только *варвары*, а не эллины.

** Любопытно сравнение Платона с трактатом Ксенофонта о Лакедемонском государстве.

воинов, им подчиненных, — весь этот план истинного государства не мог осуществиться в греческой жизни, но в некоторых чертах своих оказался пророческим. В средние века мы находим Церковь, проповедующую отречение от мира, монашество, отрекшееся от собственности и семьи во имя высшего божественного блага, во имя высшего небесного царствия, в котором все люди суть члены единого тела. В средневековом строе Европы мы находим тройное деление общества, соответствующее мысли Платона; духовенство, провозгласившее себя единым носителем божественной правды, требовавшее безусловного подчинения себе светского меча. Место второго класса заняли светские владыки, рыцари и князья, сознававшие себя слугами духовной власти; наконец, вся остальная масса народа представляла из себя низший класс, деятельность которого исчерпывалась торговлей, промышленностью и земледелием.

Последний период философии Платона

В последний период своей философской деятельности Платон значительно отклонился от своих прежних начал и сблизился с пифагорейцами как в силу личных симпатий, так и в силу философских побуждений. Сведения об этом последнем периоде мы почерпаем из Аристотеля, который слушал Платона в эту эпоху, и из позднейшего сочинения Платона — “Законы”.

В метафизике Платона произошли следующие изменения: он отождествил свои идеи с числами пифагорейцев и, подобно им, признал началом всего сущего элементы чисел — “единое” и “беспредельное”. Из этих начал образуется не только все чувственное множество, но и самые идеи, которые Платон признавал идеальными числами (*αριθμοί νοητοί*). Единое (*το εν*) отождествляется с *сущим* и с *благом*, является образующей причиной всех вещей; беспредельное — с материей (*υλη*) и получает все ее отрицательные свойства. Это — начало раздвоения, делимости (Платон называет его также неопределенной двойцей — *δουαζ αοριστοζ*); как противоположное первому это — начало отрицания, множества, несовершенства, зла, — как у пифагорейцев.

Уже ранее Платон ставил математическое познание посредине между чувственным и умозрительным; в то же время он признавал мировую душу, как принцип всех математических отношений, всякой меры и пропорции в природе, посредствующим между идеями и вещами. Теперь он пошел далее: число, как начало единства и множества, является ему началом всего сущего, идей и вещей. И его ученики развивают целую систему фантастической арифметики. В отличие от пифагорейцев, Платон различал между идеальными числами и числами математическими; последние слагаются, составляются из однородных единиц, между тем как первые — производны (идеальное “четыре” не есть *сумма* четырех отдельных единиц, а нераздельная четверица, “идея четырех”, и т.д.).

Еще бoльшую переменную мы находим в политическом учении “Законов”. В этом сочинении Платон отказывается от прежней несбыточной мечты и стремится приблизиться к действительности. Он предлагает ряд законов, ряд мер для реформы государственной жизни, не нарушающих ее действительных условий. Платон по-прежнему видит в добродетели высшую цель государства, по-прежнему признает коммунизм наиболее справедливым порядком общественной жизни. Но он уже потерял надежду на осуществление правления философов: он убедился в том, что идеальное государство, в котором нет ни семьи, ни частной собственности, мыслимо лишь среди богов и сынов божиих (Legg. 739 D). Законы по-прежнему должны основываться на разуме и знании истины; но они должны сообразовываться со страной и народом. Платон понижает свои требования; от правителей он требует лишь мудрости и благоразумия (φρονησις), а не философии. Добродетель, составляющая цель государства, понимается уже в обыденном смысле и должна воспитываться равномерно во всех гражданах.

Прежнее строгое деление на классы уничтожено; полноправные граждане все участвуют в управлении. Этим достигается согласие и свобода, изгоняется зависть и вражда. Ибо главная цель государства — мир и свободное согласие. Воинские добро-

детели, игравшие прежде столь важную роль, занимают самое низшее место; наряду с разумом господствует свобода и дружба; везде царит пифагорейский идеал меры и гармонии. В истинной конституции разумно соединены свобода и порядок, демократические, аристократические и монархические принципы. Солонова конституция повлияла отчасти на этот поздний проект Платона. —

Его новое государство есть республика, во главе которой стоит совет (βουλή) из 360 ежегодно избираемых членов, в важнейших случаях (например, при издании новых законов) созывается народное собрание (ἐκκλησία). Граждане распадаются на четыре имущественных класса, причем ценз дает некоторые преимущества высшим классам. Полноправные граждане не занимаются ни земледелием, ни торговлей, ни ремеслами. Частная собственность регулируется государством, которое дает гражданам определенные наделы, обрабатываемые рабами. Резкие имущественные различия смягчаются; в государстве не должно быть ни чрезмерного богатства, ни нищенства. Максимум всего в пять раз превышает минимум имущества. Брак и семейная жизнь также подчиняются контролю государства.

Воспитание граждан остается главнейшей задачей государства, которую оно преследует путем особых учреждений, и в этом воспитании значительную роль играет нравственное образование характера, упражнение воли.

О философии и диалектике, как подготовке к политической деятельности, нет более и речи. Вся научная часть образования ограничивается математикой и астрономией. “Две вещи, — говорит философ, — дают твердое основание для страха Божия — сознание превосходства духа над телом и признание того разума, который управляет светилами небесными”. Место философии занимает религия, причем Платон предпринимает религиозную реформу в пифагорейском духе. Все государственное устройство закладывается на религиозных началах. Боги, демоны и герои играют самую видную роль. Ими санкционируются законы, ими стоит государство, все части которого распределяются между отдельными божествами. Жертвы и богослужение

составляют одно из важнейших занятий граждан. Верования основываются на законах и предании, и всякое нарушение законов есть такое же нечестие, такой же грех против богов, как кощунство и святотатство. Религия должна быть очищена от безнравственных мифологических элементов; но основы народного политеизма остаются незыблемы.

Таковы общие черты этого нового проекта Платона. Несравненно более умеренный, чем проект “Республики”, он является результатом компромисса между идеалом и той дурною действительностью, которая оказывается вполне неспособной к его осуществлению. Поэтому взгляд на действительность — еще более мрачный. Платон признает наряду с разумной, доброй душой и благим Богом — действие злой души во Вселенной. Зло в мире есть общее начало. И как все доброе, целесообразное в природе необъяснимо без признания доброй души, благого разума, так и присутствие зла в мире, злые стремления, сопротивление благу указывают на существование злой души, злого начала.

Древняя Академия

Школа, основанная Платоном — Академия, продолжала существование и после его смерти, сохраняя прежнюю организацию. Во главе ее стоял схолярх — преемник умершего учителя. Ни один из академиков не обладал тем философским духом, который был погребен не только для нового развития платонизма, но даже для истинного понимания Платоновой мысли. Несмотря на значительные отклонения, школа застыла на той ступени, на которой оставил ее учитель. В теоретической философии академики все были скорее пифагорейцами, чем платониками. В области нравственной философии они далеко ушли от Сократова радикализма и всего ближе подходили к тому нравственному учению, которое мы находим в “Филебе” и “Законах”. Таков был общий характер древней Академии.

Первым преемником Платона был его племянник Спевсипп, по смерти которого управление школой перешло к другому

ученику Платона, Ксенократу. Последний пробыл в должности схоларха около 25 лет (339 — 314). Из других непосредственных учеников Платона, кроме Аристотеля, известнейшие суть: Гераклит Понтийский, Филипп Опунтский, Евдокс Книдский. Все они с разными оттенками и изменениями примыкают к преобразованному пифагорейству.

Спевсипп несколько выше ценил значение чувственного опыта (ἐπιστημονικῆ ἀισθησις), чем Платон. Он признал некоторую достоверность опыта и придавал ему большее теоретическое значение. Это уже представляет собою как бы переход к Аристотелю. Впрочем, отрывки из сочинений Спевсиппа, сохранившиеся до нас, отличаются пифагорейским характером. Идеи заменяются числами; основанием всего существующего является “единое и многое”, причем Спевсипп отличал “единое” и от разума и от блага, с которым, по-видимому, отождествлял его Платон. Спевсипп признавал душепереселение; в этике он следовал позднему учению Платона, признавая, что блаженство человека обуславливается гармоническим развитием его естественных способностей.

Ксенократ все существующее производил из единого и беспредельного — нечета и четного (ἀοριστοῦ δυάδς — “двоица” пифагорейцев). Из этих начал возникают идеи, которые Ксенократ отождествлял с числами. Ксенократ, кажется, первый разделил философию на диалектику, физику и этику; в древности он был известен как нравственный философ. Свои этические взгляды, сходные с воззрениями Платона, он изложил в многочисленных сочинениях, которыми в значительной степени подготовил стоическую философию. Душу Ксенократ считал “движущим себя числом” и учил о мировой душе в духе “Тимея”. Он верил в душепереселение, в злых и добрых демонов, проповедовал воздержание от мясной пищи; по-видимому, мирозозерцание его носило религиозно-мистический характер.

Другие академики, как Филипп или Евдокс Книдский, были более математиками и астрономами, чем философами. Филипп учил, что математика и астрономия дают нам высшее знание: они научают правильному представлению о богах и истинном бла-

гочестии. Он признавал демонов, посредников между миром и богами (но мифологических богов он отвергал), и разделял позднейшее мнение Платона о злой мировой душе. Высшим предметом умозрения считал звезды и числа: посредством их душа освобождается от земного бытия, делаясь нравственной, и, просветленная, возвращается на небо.

Гераклит Понтийский был последователем пифагорейца Экфанта. Началом всего он признавал телесные частицы — монады, из которых божественный ум слагает мир. Подобно Экфанту, Гераклит признавал суточное обращение Земли вокруг своей оси и видел в Меркурии и Венере спутников Солнца.

В этом духе продолжалась деятельность Академии вплоть до Аркесилая (315 — 241), который существенно изменил характер ее учения, преобразовавши его в особого рода скептицизм. На этом философе и кончается развитие древней Академии, ведущей свое начало непосредственно от Платона. Мистика, математика, популярная мораль и скептицизм, отчаяние в возможности разумного познания истины — вот что осталось от отвлеченного идеализма Платона в среде его ближайших учеников и преемников.

Аристотель

Биография Аристотеля известна нам из сочинений Диогена Лаэртция, Дионисия Галикарнасского и некоторых других писателей.

Аристотель родился в 384 г. в Сагире, греческой колонии, недалеко от Афона. Отец его, Никомах, был лейб-медиком и другом македонского царя Аминты, отца Филиппа. Таким образом Аристотель уже с детства находился в близких отношениях с македонским двором, к которому Филипп пригласил его впоследствии для воспитания наследника престола.

Отец философа был и первым его наставником и, может быть, с ранних лет развил в сыне любовь к изучению природы. Впрочем, мальчик рано лишился отца, по смерти которого о его воспитании заботился некто Проксен из Атарнея: на его попечении Аристотель находился до 17-летнего возраста. (Впоследствии Аристотель воспитал сына этого Проксена — Никанора.) Восемнадцати лет Аристотель прибыл в Афины, где и вступил в школу Платона, который в то время был, по-видимому, в Сицилии, при Сиракузском дворе. В его отсутствие Аристотель слушал, вероятно, Ксенократа, временно заведовавшего школой. По возвращении Платона Аристотель сделался самым приверженным учеником его, и их близкие отношения не прекращались в течение 20 лет, вплоть до самой смерти Платона. Об этих отношениях дошло до нас много анекдотов позднейшего времени. Эпикурейцы и эклектики любили рассказывать, что ученик часто враждебно относился к своему учителю, что однажды, в присутствии Ксенократа, Аристотель выгнал престарелого Платона из Академии и сам читал вместо него, что Платон часто обвинял своего ученика в неблагодарности и т.д. Согласно этим рассказам, Аристотель вообще отличался крайне самолюбивым и насмешливым характером... Но едва ли можно считать эти сообщения верными. Против них говорит, во-первых, уже то обстоятельство, что и после смерти Платона Аристотель не только сохранил связи с его Академией, но и был другом Ксенократа, человека, по свидетельству всех его современников, в высшей степени

преданного Платону, честного и нравственного, который едва ли бы хорошо отнесся к Аристотелю, если бы последний недостойно оскорблял учителя. Во-вторых, Аристотель во всех своих сочинениях открыто причисляет себя к платоникам, даже там, где он полемизирует с основными воззрениями школы (наши взгляды, аргументы, которые мы приводим в пользу идей, и т.д., — так выражается Аристотель, опровергая эти взгляды и аргументы). В Никомаховой этике Аристотель даже высказывает, что ему тяжело полемизировать со своим другом Платоном, с тем, кого он глубоко почитает, но к этому его принуждает истина, которая ему еще дороже. До нас дошла еще эпитафия, сочиненная Аристотелем, в которой он говорит о Платоне как о человеке, которого порочный недостойн даже восхвалять; это — муж, показавший учением и жизнью — $\omega\zeta\ \sigma\upsilon\lambda\theta\omicron\varsigma\ \tau\epsilon\ \chi\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\ \alpha\iota\alpha\ \gamma\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \alpha\nu\eta\rho^*$. Все ранние произведения Аристотеля (которые, впрочем, не дошли до нас) носили на себе отражение сильного влияния Платона; они написаны в диалогической форме, стиль их совершенно другой, чем в позднейших произведениях. Наконец, самое учение (в частности) заимствовано у Платона, например, диалог “Эвдем” отражал влияние “Федона”. По-видимому, преподавательская деятельность Аристотеля точно так же, как и его писательство, началась еще в Академии. Так, существует известие, что уже в Академии Аристотель преподавал и разрабатывал риторику. По-видимому, полемика против идеологии Платона также началась еще при его жизни и в его школе. Судя по диалогам Платона и в особенности по его позднейшим произведениям, он сам как истинный философ поощрял своих “сотоварищей” к диалектической критике и проверке самых оснований своего учения.

После смерти Платона Аристотель вместе с Ксенократом отправился в Малую Азию к своему товарищу по школе, Гермю, тирану города Атарнея в Мизии. Три года спустя, когда Гермий был убит, Аристотель бежал в Митилену, где женился на племяннице (или сестре) убитого — Пифиаде. Отсюда он вернулся в Афины, где открыл школу риторики, соперничая с Исократом

* каким образом человек становится вместе хорошим и счастливым.

том. Но эта школа существовала недолго. В 342 году Аристотель был приглашен Филиппом к македонскому двору в воспитатели к наследнику престола Александру. Здесь философ пробыл вплоть до азиатского похода 336 г. (Аристотель был приглашен, когда Александру было 13 лет). В продолжение трех лет он всецело отдался делу воспитания; затем, так как Александру рано пришлось вступить на политическое поприще, учение уже не могло носить правильного характера; но Аристотель все-таки остался при нем.

Вначале Аристотель был очень хорош как с Филиппом, так и с Александром. Он часто заступался перед македонским царем как за целые города, так и за отдельных лиц; и это заступничество имело полный успех. Так, благодаря Аристотелю Стагира, разрушенная Филиппом, была восстановлена. По свидетельству Плутарха, Александр своею любовью к науке и поэзии был обязан Аристотелю, которого он чтит как отца и впоследствии покровительствовал ему и поддерживал его во всех научных изысканиях своими средствами.

Когда начался поход на Персию, Аристотель вернулся в 335 году в Афины и основал свою школу, Ликей, по соседству с храмом Аполлона Ликейского, где и учил в продолжение 12 лет*. К этой эпохе относится самая плодотворная пора деятельности Аристотеля, когда он создал свою школу и написал все те произведения, которые дошли до нас.

Школа, которая была основана Аристотелем, во многих отношениях подобна предшествовавшей философской школе. Повидимому, влияние устного преподавания Сократа было очень сильна и в Академии, и в Ликее, хотя оно получило здесь характер научный. Замечательно это постоянное умственное общение между учителем, его "товарищами" и учениками. Вся работа этой школы, которую мы можем проследить по сочинениям Аристотеля, носит именно такой характер совместного труда.

Вообще в те 12 лет, которые Аристотель провел в Ликее, им было написано такое множество сочинений, что трудно пред-

* Школа Аристотеля носила название *перипатетической* от крытого перипатоса (колоннады), ее окружавшего.

ставить себе, чтобы все эти сочинения, стоившие столь обширных подготовительных работ и столь основательные, были результатом деятельности одного человека. Этого и не было на самом деле. Рассматривая сохранившиеся до нас сочинения Аристотеля, мы можем прийти к тому выводу, что ему принадлежала лишь редакция их. Слог их крайне небрежен, достоинства изложений неодинаковы: в одной главе — это образец ясности и научности, в другой — мысль запутана различными ненужными вставками. Многие большие систематические сочинения (“Метафизика”) Аристотеля как бы составлены из частных исследований. По-видимому, исследуя какую-либо определенную дисциплину, Аристотель и его “товарищи” и ученики сначала собирали и приводили в систему, анализировали весь доступный им научный материал, все предшествовавшие наблюдения, гипотезы и теории. Каждому систематическому изложению какой-либо науки предшествовал целый ряд подготовительных исследований, как, например, по зоологии или политике*. Составлялись отдельные сборники рефератов, которые затем подвергались общей обработке, редактировались Аристотелем, а впоследствии послужили основанием для систематических сочинений.

Отношения Александра к Аристотелю, бывшие сначала столь дружественными, потом охладились. Каллисфен, любимый племянник философа, живший при Македонском дворе, поссорился с царем и был убит им. Аристотель был очень огорчен этим, а придворные льстецы, которые в это время уже имели влияние на царя Александра, воспользовались случаем, чтобы оклеветать философа. Впоследствии Аристотеля обвиняли, будто он подговорил Антипатра дать царю приготовленный им яд. Но Александр умер вовсе не от яда, и его смерти не мог желать Аристотель. Со смертью Александра он во всяком случае терял покровителя. Действительно, вспыхнувшая вскоре после того Ламийская война (323 г.) поставила Аристотеля, как придворного македон-

* Чтобы построить свое учение о государстве, Аристотель собрал исторический материал по государственному устройству 158 греческих государств. Недавно открытый трактат *Αθηναίων πολιτεία*, внесший так много нового в наши понятия об афинском строе, показывает, как невосполнима утрата полного сборника “политий”.

ского царя, в крайне опасное положение. Он был обвинен в безбожии и должен был бежать из Афин в Эвбею. Здесь он и умер после продолжительной болезни в 322 году.

О характере Аристотеля нам известно очень мало. Анекдоты, передаваемые позднейшими писателями, недостоверны, ибо своим происхождением они обязаны вражде позднейших философских школ между собою. О личности Аристотеля мы можем судить по его сочинениям. Мы знаем, как широк был нравственный кругозор этого философа, как возвышенны его принципы. Он был мыслителем, который высшей своей целью ставил "теорию" — познание божества и познание мира. Его сочинения не носят художественного, мистического характера творений Платона, а скорее характер современной научной объективности; это единственный древний писатель с таким направлением. Читая Аристотеля, иногда испытываешь как бы световое впечатление: такова ослепительная ясность и прозрачность его мысли. Великий мастер анализа, он был равно наделен даром творческого построения и философской интуиции. Принимая в расчет колоссальную деятельность Аристотеля и вместе характер, дух его философии, выносишь то заключение, что Аристотель более своих предшественников жил наукой, жил головой. Трудно себе представить, чтобы один человек мог сделать столь много для всех отраслей знания, как Аристотель. Благодаря исключительным дарованиям, благодаря своему историческому положению он один сделал в науке больше, чем многие века после него. При этом Аристотель был слаб здоровьем; но он напряг все свои силы на эту работу мысли. В его дошедших до нас сочинениях мы не находим сердечного пафоса Платона: слог сжат и блещет остроумием, упреки в насмешливости которые ему делали, по-видимому, справедливы; едкие насмешки над предшествовавшими философами попадают нередко. Но, судя по его этике, Аристотель умел понимать дружбу и имел самый возвышенный взгляд на все лучшие чувства в человеке; он сумел воспитать благородный дух своего царственного воспитанника.

Теперь перейдем к сочинениям философа.

Сочинения Аристотеля

Сочинения Аристотеля не так полно и не так хорошо сохранились, как сочинения Платона: до нас дошла только часть его более поздних произведений, а все, что было написано философом в ранний период его деятельности, утеряно. Цицерон хвалит сочинения этой эпохи за “золотой поток красноречия”, между тем как дошедшие до нас произведения носят скорее характер черновых работ: настолько небрежно они обработаны.

Согласно преданию (об этом свидетельствует Страбон), сочинения Аристотеля перешли по наследству к его любимому ученику Феофрасту, который передал их Нелею. Последний перевез пергаменты в Троаду, в город Скепсис. Там потомки Нелея зарыли пергаменты в погреб; все они сильно пострадали от сырости и от мышей. Затем они были проданы в Афины, а отсюда были похищены Суллой и перевезены в Рим. Там их издал грамматик Тиранион при помощи Андроника Родосского.

Под именем Аристотеля до нас дошло собрание сочинений, которое в существеннейшей своей части сводится к изданию трудов Аристотеля, составленному перипатетиком Андроником Родосским около 50 — 60 года до Р.Х. вместе с грамматиком Тиранионом. Большая часть этих сочинений и важнейшие из них несомненно подлинны, хотя некоторые из них, по всей вероятности, и не избегли позднейших вставок и поправок.

Наряду с уцелевшими произведениями мы знаем множество утраченных, подлинных и неподлинных, известных по цитатам позднейших писателей и по дошедшим до нас спискам произведений Аристотеля.

Сохранились списки: Гермиппа*, который показывает 147 аристотелевских сочинений, содержащих 400 книг; но в этом каталоге еще не упомянуто много важнейших произведений, входящих в наше собрание: этот список, по-видимому, содержал только сочинения, существовавшие во время его составления в александрийской библиотеке. Другой, позднейший список, известный отчасти через арабских писателей, был составлен неким

* Александриец около 200 года до Р.Х., его список передается Днионом Лазрцием.

Птоломеем, который называет почти все сочинения, вошедшие в наше собрание, и вместе с Андроником дает общее число всех книг около 1000. Так что мы располагаем теперь менее чем шестой частью.

Сочинения Аристотеля распадаются на несколько классов, причем из его диалогов, написанных отчасти еще при жизни Платона (например, “Эвдем”), до нас не сохранилось ничего. Так как дошедшие до нас сочинения все относятся к позднему периоду деятельности философа, когда его система сложилась окончательно, то для нас не представляет особенного интереса определение порядка их написания, что было так важно при изучении творений Платона. Поэтому сочинения Аристотеля распределяют на группы по их содержанию.

Во-первых, ряд сочинений по *логике*, которые в византийскую эпоху были соединены под именем *οργανον*; сюда относятся: 1) *χατηγοριαί* — искаженные позднейшими вставками; 2) *περί ερμηνείας* — об истолковании (собственно о суждениях) — неподлинное сочинение; 3) *αναλυτικα προτερα και υστερα*. Первая трактует о заключениях, вторая — о доказательствах; 4) *топика-диалектика*, т.е. учение о доказательствах вероятных; последняя, 9-я, книга ее считается за отдельный трактат — *περί σοφιστικων ελεγχων*. Во-вторых, сочинения по *физике*: 1) *Φυσική ακροασίς* в 8-ми книгах, 2) о небе — 4 книги, 3) о происхождении и уничтожении — 2 книги, 4) метеорология — 4 книги и 5) целый ряд мелких сочинений по физическим вопросам. Далее следуют сочинения об *органической природе*: 1) 9 книг по зоологии, 2) о растениях — (*περί φυτων*), 3) о частях животных, 4) о передвижении животных, 5) о происхождении животных, 6) о дыхании (*περί πνευματος*), 7) об ощущении, 8) 3 книги о душе — *психология* Аристотеля.

В-третьих, идут *метафизические сочинения*. “*Μεταφυσικά*”* (14 книг) состоит из многих различных исследований, соединенных между собою чисто внешним образом.

* Слово *μεταφυσικά* имеет случайное происхождение и было неизвестно Аристотелю. Все сочинения по “первой философии” были помещены редакторами сочинений Аристотеля после его физики — *μετα τα φυσικά*. Отсюда термин “*μεταφυσικά*”, который встречается впервые в эпоху Августа у перипатетика Николая Дамаскина.

В-четвертых, *этические сочинения*. “Этика” Аристотеля дошла в трех списках: 1) Никомахова (по имени сына Аристотеля) в 10 книгах, несомненно подлинная, хотя и с некоторыми вставками, 2) Эвдемова этика, близкая к первой и принадлежащая ученику Аристотеля Эвдему, 3) так называемая большая “Этика”; она собственно самая краткая из всех трех и представляет собою извлечения из двух вышеупомянутых.

В-пятых, *политика* в 8 книгах. Далее следуют сочинения по экономике, риторике, трактат о поэтическом искусстве и целый ряд исследований по различным вопросам. Все 1000 книг, конечно, я перечислять не буду.

Интересен вопрос, для кого и для какой цели назначались эти книги? Они не были изданы самим Аристотелем. Иные думали, что это — нечто вроде студенческих записок, которые даже не редактировались учителем; другие, напротив, полагают, что Аристотель сам писал свои сочинения или, во всяком случае, редактировал их. Первый взгляд едва ли верен. В некоторых случаях, как в XII книге “Метафизики”, мы имеем дело, несомненно, с черновым наброском самого Аристотеля, который пользовался им при своих чтениях. (Мы, например, встречаемся здесь с выражениями такого рода: “после этого надо сказать, что” — *μετα ταυτα* и т. д.) Вообще, если сочинения Платона являются нам как бы собранием законченных художественных изваяний, произведения Аристотеля скорее вводят нас как бы в мастерскую, в лабораторию ученого и мыслителя; в них все дело в мысли, а не в форме. Отдельные сочинения представляют собою соединение отдельных исследований, иногда в высшей степени тщательно и глубоко разработанных, иногда незаконченных, иногда приведенных лишь во внешнюю связь.

Возьмем для примера “Метафизику”. В ней мы находим ряд различных исследований. Первая книга заключает в себе общее определение метафизической науки и разбор предшествовавших философий. Третья, четвертая, шестая, седьмая, восьмая и девятая книги составляют одно цельное исследование по основным метафизическим вопросам. Десятая книга (о едином) не связана с предыдущими. Пятая книга стоит отдельно, но на нее ссылают-

ся сочинения. Без введения и заключения она представляет из себя как бы справочный словарь философских терминов, который имел существенное значение только в руках учеников. Двенадцатая книга — черновой конспект, которым мог пользоваться сам Аристотель. Тринадцатая и четырнадцатая книги разбирают учение об идеях и числах Платона. Местами отрывки из этой книги вписаны в 9-ю главу первой книги. Очевидно, они были подготовительной работой к первой книге. Одиннадцатая книга распадается на две части, из коих первая представляет из себя краткий конспект или эскиз III, IV и VI книги, а вторая — подложную компиляцию “Физики” Аристотеля. Таким образом вся “Метафизика” является как бы сшитой из отрывков, часто не имеющих между собою связи, и, очевидно, она не предназначалась для издания.

При рассмотрении сочинений Аристотеля достойно внимания то обстоятельство, что многие сочинения взаимно ссылаются друг на друга (например, “Аналитика” и “Топика”, “Физика” и “Метафизика”), как если бы они составляли главы или отделы одного большого сочинения. Очевидно, что в изданном сочинении не может быть ссылок на неизданные, и так как сочинения Аристотеля нередко ссылаются друг на друга, то ясно, что они составляют части одного цикла, который не предназначался для публики и был обработан позднейшими издателями. Но отсюда еще не следует, чтобы это были исключительно черновики, ибо отдельные части замечательно тщательно отделаны. Наконец, в отдельных книгах Аристотель иногда обращается к “слушателям”, что доказывает, что его сочинения первоначально предназначались для них и лишь впоследствии стали доступны более широкому кругу читателей. Рассматривая эти сочинения как специальное достояние школы, перипатетики ревностно хранили их, дорожили ими несравненно более, чем изданными, обнародованными Аристотелем сочинениями, которые теперь все утрачены.

Такое отношение учеников уже само по себе свидетельствует, что сочинения Аристотеля носят на себе печать его личной работы. Особенности слога, изложения, многие ссылки и обороты

речи доказывают нам также, что это отнюдь не могли быть простые записки учеников. При всей небрежности, неровности формы, содержание слишком сложно и разработано, мысль слишком сжата для простых ученых бесед. Такой превосходный стилист, как Феофраст, несомненно сгладил бы шероховатости слога при составлении лекций. До нас дошла посредством Симплиция переписка Эвдема с Феофрастом относительно точного текста одного места из "Физики". Наконец, всем сочинениям Аристотеля присущ особый стиль, множество оборотов, постоянно повторяющихся, терминология, чрезвычайно тонко разработанная. На всех лежит печать одной мысли, одного ума.

Теперь мы перейдем к изложению самой философии Аристотеля.

Аристотелевская философия. Введение

Философия Аристотеля вытекает из Платоновой философии, так же как последняя вытекала из учения Сократа. Правда, Аристотель исследует учения всех предшествовавших философов, как и Платон; он критикует их всех; но в своих взглядах на предшествовавшие учения сходится с Платоном. В некоторых отношениях его система есть совершенный платонизм, в других она существенно противоположна этому учению.

Платон и Аристотель — оба философы умозрительные, исходящие из основных начал Сократа: оба они, несмотря на значительные различия, в сущности имеют один и тот же взгляд на самую природу знания: в их глазах знание имеет свое начало в разуме ($\nu\omicron\upsilon\zeta\ \alpha\rho\chi\eta\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta\zeta$), в понятиях, а не в ощущениях. Истинное знание есть логическое знание, которое достигается посредством исследования понятий, их образования и сочетания. Понятиями постигается действительное в вещах, их неизменная сущность, их конечное основание, всеобщее и необходимое в них. И эта сущность вещей, то, что в них истинно и действительно, заключается в общих началах, в родовых формах или видах — $\epsilon\iota\delta\eta$, которые составляют содержание наших понятий. Таким образом мы находим здесь принципиальное согласие. Филосо-

фия Аристотеля точно так же, как философия Сократа и Платона, является наукой понятия. Все единичное, частное сводится индуктивным путем к всеобщим понятиям.

Но вместе с тем особенности Аристотелевой философии объясняются ее противоположностью платонизму. Платон искал познания, истины, красоты в сверхчувственном мире, Аристотель — в изучении мира действительного. Платон противопоставляет идеи — миру явлений, ложному, призрачному, раздробленному отражению истины. Аристотель, напротив того, признает действительность мира явлений. Платон — философ идеала, Аристотель — реалист, философ действительности. Но он реалист не потому, чтобы он отрицал идеал, а потому, что он не противопоставляет понятия — действительности, идеи — вещам: идеи не противопоставляются миру, но осуществляются в нем, наполняют его. “Сущность вещей не может быть отрешена от того, чего она есть сущность”, — говорит Аристотель. Вся его полемика против Платона основывается на том, что идеи, находящиеся в “умном месте” за пределами действительности, не объясняют вещей, не наполняют их, но лишь удваивают, повторяют их собою. На самом деле, если они суть живые силы, то ими должно определяться всякое движение, развитие, жизнь, все действительное. Для Аристотеля, как и для Платона, общее предшествует частному, определяет частное (как всякая вещь логически определяется общими признаками и понятиями); но именно поэтому общие формы (эти *γενη και ειδη*), соответствующие нашим понятиям, суть живые силы, имеющие полную действительность, а не отвлеченный идеал, который никогда и никоим образом не может осуществиться в действительности. Из этой особенности основных воззрений Аристотеля объясняются и методологические отличия его от Платона. В своем реализме он яснее различает между теоретическим и практическим. Вместе с тем, не полагая непроходимой бездны между действительностью и идеалом, между явлением и понятиями, Аристотель не противопоставлял опыта умозрению; примирение опыта и умозрения, их гармонический синтез — вот верховный научный принцип Аристотеля. Поэтому диалектика понятий утрачивает для Аристоте-

ля то верховное метафизическое значение, которое она имела при Платоне: то, что подлежит исследованию, объяснению, познанию, что возбуждает в нас изумление, это — действительность. Поэтому философия должна познавать эту действительность и сводить ее к таким началам и принципам, которые на самом деле соответствуют ей. И Аристотель стремится к всестороннему исследованию данных опыта, к изучению явлений, прежде чем восходить к общим началам. В естествознании он отвергает законность априорных, диалектических соображений о природе: он требует естественно-исторического изучения ($\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omega\zeta\ \sigma\chi\omicron\lambda\epsilon\upsilon\nu$).

Диалектика, или наука о понятиях, превращается у Аристотеля в логику. Она не есть метафизическая наука о сущем, как у Платона, а наука о формах мышления и познания. Вместе с тем эмпирическое знание приобретает для Аристотеля самостоятельную цену.

Философия Аристотеля обыкновенно делится на теоретическую и практическую. Сам Аристотель признавал еще одну часть — поэтику, которая имеет предметом творческую, производящую действительность. Теоретическая философия, в свою очередь, делится на математику, физику и метафизику, практическая — на экономику, этику и политику. Вероятно, это деление установлено не самим Аристотелем, но было принято уже впоследствии в его школе.

Логика Аристотеля

Аристотель был отцом логики — науки о формах нашего мышления как познавательной деятельности.

Общие элементы мышления суть понятие, суждение и умозаключение, которое в особенности привлекло к себе внимание Аристотеля: его теория силлогизмов является существенной частью формальной логики, как она преподается еще в наши дни. Нам нет времени подробно останавливаться на этой части аристотелевского учения, как это обыкновенно делается в специаль-

ном курсе по логике. Но если мы сравним, что было в этой науке сделано Аристотелем и что до него, то найдем громадный шаг вперед. Сократ открыл логические принципы знания, Платон установил деление (*διαίρεσις*) понятий, Аристотелю принадлежит учение о научном доказательстве.

На умозаключении основывается научное доказательство вообще. Наука, как это указывает уже Платон, заключается в знании причин, из которых объясняется необходимая последовательность, связь явлений; зная причины явления, мы понимаем, почему то или другое событие необходимо, почему оно не может быть иным, чем оно есть — *οτι ουχ ενδεχεται αλλωζ εχειν*. Поэтому-то все научные положения и должны выводиться из необходимых посылок, путем цепи посредствующих заключений, причем ни одно звено не должно быть пропущено. Это и есть *αποδειξις* — доказательство. То, что известно нам из восприятий, должно быть понято из причин, и процесс научного познания должен логически воспроизвести отношение между причиной и ее следствием.

Но самое доказательство предполагает некоторые высшие, общие посылки, которые не могут быть доказаны, — иначе доказательство простиралось бы до бесконечности и не имело бы твердой точки опоры: это — высшие посылки или начала (*αρχαι*) каждой науки, которые лежат в ее основании и не могут быть доказаны. Такие начала познаются разумом непосредственно. К числу этих непосредственных начал (*αμεσσα*) относится закон противоречия, аксиомы (*αξιωματα*) математики. Затем другие, не подлежащие доказательству начала суть некоторые обобщенные данные опыта, служащие частным основанием отдельных наук (*ιδιαι αρχαι*), например, сумма астрономических наблюдений (*αστρολογικη εμπειρια*), служащая основанием для наших астрономических знаний (*αστρολο - γικη αποδειξις, επιστημη*). Таким образом, все *посредствуемое* знание предполагает знание *непосредственное* или такое, которое не может быть опосредствовано дедуктивным путем. Как общие начала, из которых исходит доказательство, так и те фактические данные, к которым они прилагаются, должны быть известны нам без

доказательства. И как явления познаются нами путем восприятий, так и в нашем разуме Аристотель признает способность непосредственного *усмотрения* общих начал.

Наряду с доказательством выводным стоит индукция — η αλο τῶν χαθ̄ εχαστων επι τα χαθ̄ εφοδοζ. Посредством наведения могут быть добыты общие посылки, из которых может исходить научное доказательство. Но индукция приводит лишь к вероятности, а не к безусловной достоверности, ибо для безусловно-доказательной индукции требовалось бы знание всех единичных случаев. Так как подобное совершенно всеохватывающее наблюдение всех частных случаев невозможно, то Аристотель иногда, по примеру Сократа, упрощает индуктивный прием: он полагает в основание наведения некоторые *предположения* — ενδοξα, имеющие за себя авторитет знаменитых философов или большинства, и затем сравнивает, сопоставляет их между собою, разбирает, критикует эти мнения, чтобы таким путем добиться положительных результатов. Перед каждым исследованием Аристотель указывает все трудности вопроса, приводит все противоположные различные мнения; он с замечательным искусством владеет этим критическим приемом.

Но самое “наведение” Аристотеля еще носит следы своего диалектического происхождения: это еще далеко не то систематическое обобщение опыта и наблюдения, которое мы находим в современной индуктивной науке. Техника индукции выработалась вместе с техникой эксперимента. Античная мысль не настолько освободилась от природы, не настолько приобрела независимости от внешних явлений, чтобы “вопрошатель природу” путем систематического эксперимента. Она более наблюдала, чем испытывала ее. Аристотель — превосходный наблюдатель, но его наведение сводится в лучшем случае лишь к диалектической проверке наблюдений.

Таким образом, логика является орудием, которым он хотел пользоваться для философского познания. Λογικη, логика, как учение о научном познании, есть собственно не часть философии, а ее “Органон”, как впоследствии школа окрестила сочинения Аристотеля. Но в основании этой чисто формальной логики

ки лежит чисто философское представление о природе человеческого познания. На него-то мы и направим теперь наше внимание.

Истинное познание направлено на исследование сущности вещей, их общих причин и общих свойств. Тот истинно знает, кто понимает причины явлений и может предсказать их с точностью и достоверностью. Истину знает тот, кто понимает частное из общего, может выводить условное из безусловного, единичное из всеобщего. Итак, знание есть знание общего. Но, с другой стороны, общее познается лишь из частного, сущность — из явлений, причины — из действий. Раз общее не существует само по себе, как идеи Платона, а лишь в частном, в явлениях, то только в них оно и познается.

Таким образом, с одной стороны, совершенно достоверная наука есть дедуктивная, выводная. Элементы такого знания суть умозаключение, суждение и *понятие*. Знание всецело является системой понятий, которые сочетаются между собою по некоторым общим логическим законам, знание определяется всецело этими логическими законами, а также некоторыми не допускающими доказательства самоочевидными истинами. Значит, оно имеет внутри себя свое логическое основание, свой чисто рациональный критерий: источник знания лежит не в ощущениях, не в отдельных восприятиях, из которых ничто всеобщее не может быть объяснено; источник знания заключается в самом разуме (“разум — начало знания”), в способности усматривать общее, мыслить общие понятия.

Но, с другой стороны, истинное знание не только *логично*, оно *положительно*; оно должно соответствовать действительности, тому, что есть; направляться на изучение действительного, сущего (в смысле существующего). Постольку, следовательно, оно определяется *опытом*.

Отсюда возникает философская задача, удовлетворительно не решенная до наших дней. Как может наше познание удовлетворить этому двоякому требованию? Если знание чисто рационально по своей природе, то не должны ли мы стремиться построить науку чисто рациональным путем, дедуцируя ее из наи-

более общих и отвлеченных понятий разума (как делает, например, Гегель)? И если знание должно быть положительно, то не лежит ли его критерий вне области чисто логических понятий и отношений — в самой эмпирической действительности или в опыте, как это утверждают философы-эмпирики? В этой дилемме заключается требование согласовать умозрение с опытом. Аристотель учит, что наш разум имеет в себе самом начало и основание познания. Знание без знания немислимо: *παντα διδασχαιλα και παντα μαθησις διανοητικη εκ προυλαρχουσης γινεται γυνωσεωζ* (Anal. Post. 1, 1). И в то же время Аристотель признает, что в человеке знание развивается постепенно из ощущения и опыта, путем обобщения. Как выйти из этого противоречия? Платон прибегает здесь к своей теории воспоминаний. Опыт не научает, а только напоминает. Но, по особенным причинам, о которых я здесь не буду распространяться, Аристотель отверг учение Платона о предсуществовании душ, сохранив установленные им различия между возможным и действительным знанием. Человек *может* знать то, чего он в действительности не знает, в *возможности* его мысль обнимает все мыслимое. И эта возможность осуществляется постепенно в акте познавания. Познавание происходит следующим образом. Когда мы воспринимаем действительность, наше восприятие не есть простое пассивное состояние, но известная деятельность сознания и разума по поводу того впечатления, которое производят в душе внешние предметы. Аристотель вместе с Платоном признавал, что есть общие отношения, которые воспринимаются не ощущением, а разумом. Разум обладает способностью непосредственно усматривать, ощущать всеобщее (*νουζ εστι πωζ αισθησιζ τωv χαθολου*). С другой стороны, как в самом разуме есть способность непосредственного восприятия общих начал, так и во всех наших восприятиях есть логическая деятельность, потому что в моих ощущениях, даже в частных впечатлениях, я воспринимаю иногда общие свойства вещей (например, цвет, запах и проч.).

Когда я ощущаю какую-нибудь вещь, я воспринимаю известную совокупность ее свойств (не тебе — это, а тоюvδε — нечто “такое”, например, красное, жесткое, теплое или холодное).

Эти свойства суть нечто общее, заключающееся в данном частном предмете; так что ощущение наше направляется не только на данный единичный предмет, но и на то общее, что в нем заключается. Я воспринимаю, например, красный цвет в данном цветке; при восприятии ощущение задерживается, и отсюда возникает память: предмет исчез, но ощущение остается. Я воспринимаю другой цветок, подобный первому... Таким путем через посредство памяти возникает отвлечение, образуясь из ощущений. Разум при ощущении не остается чисто пассивным: ощущение является результатом самостоятельной психической реакции на внешнее возбуждение; результатом этой же психической реакции при последовательном повторении является память, а через нее — постепенное обобщение. В памяти остается образ, восприятие повторяется, составляется общий образ, в котором как бы сливаются общие черты всех отдельных восприятий. Все это происходит не без участия души. Потом душа уже различает предметы по их общим свойствам. Таким образом опыт не есть источник знания, но необходимое условие познания. Разум постепенно познает всеобщее, доходит до понятий, порождая сначала эмпирическое познание, затем искусство, науку и, наконец, достигает познания высших начал. Такова в общих чертах теория познания, путем которой Аристотель стремился согласовать эмпиризм с рационализмом: вопрос об отношении частного к общему и в умозрении является одним из основных вопросов его метафизики. К логике Аристотеля обыкновенно относят также и его учение о категориях, каковыми являются те высшие, наиболее общие понятия, при посредстве которых мы мыслим все остальное.

Уже у Платона есть попытка обозрения общих понятий, под которые подходят все остальные. Аристотель также попытался дать перечень тех общих точек зрения, понятий и отношений, без которых ничто не мыслится.

Этих категорий, как назвал их Аристотель, десять: 1) οὐσία или τι ἐστίν, 2) ποσόν, 3) ποιόν, 4) πρός τι, 5) που, 6) πότε, 7) χεῖρον αἰ, 8) εἶναι, 9) ποῦ ἐναι, 10) πασχεῖν.

Все вещи подходят под одно из этих понятий. Это общий

перечень точек зрения, с которых наш разум рассматривает все вещи. Самые важные категории суть первые четыре: сущность, количество, качество, отношение. Остальные категории суть лишь виды отношений*.

“Метафизика” Аристотеля, ее предмет и задачи

Метафизика есть термин, которого Аристотель не знал. Четырнадцать книг его “Метафизики” были помещены в собрании его сочинений после “Физики” — *μετα τα φυσικα*, откуда и произошло название той области умозрительной философии, которой они посвящались: она характеризуется как “зафизическая”. Сам Аристотель называет метафизику то “первой философией”, то даже теологией. Предметом “первой философии” служит учение о сущем, о первых началах и причинах сущего; она отличается от “второй философии” или физики, как “*η των πρωτων αρχων και αιτων θεωρητικη*” — “теория первых начал и причин”. Если все другие виды науки исследуют лишь конкретные виды сущего, определенные формы или отношения его (например, математика — величины, физика — вещество и движение), то “первая философия” рассматривает “сущее как такое и то, что относится к нему, как к сущему” (*το ον η ον και τα τουτψ υπαρχοντα καθ αυτο*). Она рассматривает таким образом самые общие определения сущего, самые общие начала всего сущего; она — самая общая наука и вместе — самая трудная, так как здесь достигаются крайние пределы отвлечения.

Все науки имеют дело с различными видами сущего; но что такое сущее само по себе, что такое сущность вещей (*πλεον ουσια*)? — Есть ли сущность вещей нечто вещественное, как думали древнейшие физики, или нечто идеальное, как утверждает Платон? Существуют ли только одни тела, или же наряду с ними следует

* Трактат о категориях, приписываемый Аристотелю, вряд ли принадлежит самому Аристотелю; в других своих произведениях он имеет в виду главным образом указанные четыре первые категории.

признать и бестелесные начала? Далее, как относится познаваемая действительность к познававшему разуму? Если сущее получает в нашей познавательной деятельности общие определения, если оно мыслится и познается посредством общих понятий, то как относятся эти понятия к познаваемой действительности, к единичным вещам? Что существует истинным образом, чему принадлежит подлинное бытие? Этим единичным вещам, как того хотел Антисфен, или же тем общим началам (τα κοινά), которые мыслимы в наших родовых или видовых понятиях, тем идеальным формам, о которых говорит Платон? И, далее, — к чему сводятся эти общие начала? Суть они простые свойства, качества вещей, или реальные сущности, наподобие Платоновых идей?

Аристотель тщательно анализирует философские проблемы, завещанные предыдущим умозрением, проблемы об отношении единства к множеству, о природе числа, об отношении сущего к изменяющемуся. Вы помните эту последнюю проблему, поставленную еще в элейской школе: есть только сущее, абсолютно сущее, неизменное, тождественное себе; из такого понятия о сущем не только нельзя понять изменения или движения и множества наблюдаемого в природе, но, наоборот, надо признать и то, и другое призрачным, несуществующим.

С точки зрения идей Платона, также нельзя объяснить реальный процесс всемирной эволюции. И вот Аристотель разрабатывает чрезвычайно плодотворное понятие о двух формах бытия — возможного и действительного, потенциального и актуального (δυνάμις и ἐνεργεία); процесс развития объясняется как результат соотношения потенциальных сил к действующим энергиям или как результат перехода от потенциального состояния к актуальному.

“Метафизика” Аристотеля не есть результат произвольного творческого построения. И здесь, как и в других науках, прежде чем прийти к каким-либо положительным выводам, Аристотель наблюдает, обобщает свои наблюдения и анализирует их. Его “Метафизика” и есть результат систематического анализа проблемы греческой философской мысли. Это заметно

уже с первой книги этого труда, где мы находим краткий критический обзор предшествовавшей греческой философии, краткую историю греческой философии.

Четыре причины

Рассматривая своих предшественников, Аристотель стремится выяснить, какие самые общие определения сущего они давали. Как они понимали сущность вещей, самые первые начала и причины всего существующего? Сначала ионийские физики признавали началами всего существующего то, из чего все происходит и во что все разрешается, или материю, из которой все происходит и в которую все разрешается, тот субстрат изменения, который остается неизменным во всех видимых изменениях — вода Фалеса, воздух Анаксимена, огонь Гераклита и др. Вскоре заметили, однако, что одной стихией не обойдешься, из одного однородного вещества не объяснишь различия вещей; и вот стали признавать множество разнородных материальных элементов, из которых складываются вещи и на которые они разлагаются — четыре стихии Эмпедокла, которые он уподоблял четырем основным краскам на палитре художника, гомеомерии Анаксагора, атомы Демокрита.

Но и этого оказалось мало: из одного субстрата вещей, из одного материала природы столь же мало можно объяснить их действительное изменение, движение, развитие или возникновение их форм, их родов и видов. Как объяснить данную статую из того мрамора или меди, из которой она сделана, или данный дом — из того леса, из которого он построен? Существует причина изменения, которую нельзя отождествлять с субстратом изменения: существует лес; но сам по себе этот материал как таковой еще не объясняет ту движущую силу, которая привела его в данную форму. Движение не сводится к веществу; оно имеет начало, отличное от вещества, от материала; или, точнее, оно имеет нематериальное начало. Это мы видели, разбирая учение Анаксагора и Демокрита: из атомов, из непроницаемости и плотности атомов, из их фигуры, из геометрических свойств тел, движение

не объясняется. И вот, наряду с материальным началом, греческая философия, еще до Аристотеля, признает нематериальное начало движения (*αρχή της μεταβολής* или *οθεν η αρχή της κινήσεως*).

Но это еще не все. Рассматривая различные виды причинности, Аристотель находит, что есть действия, которые обуславливаются не своим началом, а своим концом, и объясняются только из своего конца, составляющего их цель. Если ребенок видит в первый раз рыболова, он не понимает, зачем он делает удочку, зачем он идет к воде, зачем он насаживает приманку на крючок, бросает его в воду и сидит в молчании у воды, не понимает до тех пор, пока действия рыболова не придут к концу. Всякое разумное человеческое действие объясняется из своего конца, из своей цели. Отсюда новый вид идеальной или конечной причинности, новый вид причины — цель, *τέλος, το ου ενεχον* — “то, ради чего” совершаются различные действия. Этот вид причинности, действующий по целям, или теологической, конечной причинности, наблюдается, однако не в одних человеческих действиях: по целям действуют животные, по целям действуют их бессознательные инстинкты; цели преследует художник, воплощающий свои представления в данном ему материале, цели преследует и великая бессознательная художница-природа в своем органическом творчестве. *Проводя эту аналогию, Аристотель постоянно указывает, что нельзя рассматривать природу как мертвый механизм*: в ней есть причинность, действующая по целям, — отсюда понятно и разумное устройство природы. Поэтому природа допускает телеологическое объяснение, подобно тому как отдельные органы живых существ объясняются из их цели, из их назначения в общем строении, в общей жизни целого. Наконец, есть еще один вид причин, еще одно начало действительности, которое также не сводится к материи: это начало есть вид, или форма. В самом деле, из материи не объясняется форма материи, ее вид или род; из субстрата изменения не объясняется та окончательная форма, которую он (субстрат) получает; например, статуя есть форма меди, медь — форма или вид материи. Платон, как известно, сводил все видовые и родовые формы вещей,

мыслимых в наших понятиях, *к идеям*, доказывал, что роды и виды суть общие начала, которые не могут сводиться к единичным и преходящим чувственным, материальным вещам. Аристотель также признает роды и виды (*γενη και ειδη*) или родовые или видовые формы за реальные и всеобщие начала, определяющие собою индивидуальные вещи.

Когда мы спрашиваем себя, что такое есть данная вещь (*τι εστι*; или *τι ην το πραγμα τουτο*), то в ответ на этот вопрос мы определяем данную вещь по ее родовой или видовой форме, — например, статуя, стол, человек. Эта форма и составляет сущность этой вещи — *εε το τι ην ειναι*, выражаясь термином Аристотеля.

Итак, вот каковы четыре вида причин, которые Аристотель находит у предшествовавших ему философов.

1. Материальная причина (*υλη, το υλογεγενον*), которая является субстратом всякого изменения, из которой возникают все вещи и в которую они разрешаются; это — первопричина ионийских физиков.

2. Та, откуда начало движения (*οθεν η αρχη της κινησεως*), например, ум Анаксагора.

3. Противоположная второй — конец движения или действия — *το ου ενεχα* — “то, ради чего” что-либо совершается, или *благо* Платона (как конечная цель всякого генезиса и движения).

4. Форма, составляющая определенный вид вещи, сущность, у Аристотеля *το τι ην ειναι** (ср. *Met.* 1, 3).

Рассматривая учения своих предшественников, Аристотель указывает, что все они признавали какие-либо из только что названных причин, причем, по его мнению, главным недостатком “первой философии” этих предшественников была их односторонность. Они ограничивались отдельными видами, отдельными родами причин, забывая об остальных. Так, древнейшие физики и атомисты все сводили к материальному началу; Анаксагор, пришедший впервые к учению о Разуме как первом

* *Το τι ην ειναι* всякой вещи есть ее суть, то, что она есть действительно и что постигается разумом, как ее истинное, подлинное *ειναι*; истинное определение вещи есть понятие этой сущности. *Τι τυ* употребляется здесь, как, напр., в вопросе *τι ην το πραγμα τουτο* — что это за вещь?

двигателе, не видит в разуме конечной причинности. Наконец, Платон, в своем противополжении формы и материи, забывает производящую причинность — “начало движения”.

Критика Платона. Отношение общего к частному

Платон сводит истинные начала и сущность вещей к их форме, к их идеальному умопостигаемому виду, или идее.

Аристотель подвергает это учение самой резкой критике. По-видимому, он совершенно отрицал это учение, но на самом деле он никогда не мог совершенно отделаться от него и отверг его гораздо менее, чем хотел. Критика идеологии Платона находится в XIII и XIV книгах “Метафизики” и в 9-й главе I книги ее.

Прежде всего, с точки зрения Аристотеля, идеи недостаточно доказаны. Доказательства либо слабы, либо противоречивы или, наконец, доказывают больше, чем надо. Если есть идеи всего, то есть идеи отрицания ($\tau\omega\nu$ ἀλοφασεων), идеи относительного, гбнущего ($\tau\omega\nu$ φθартων), так что смерть, уничтожение, отношение ($\tau\alpha$ προς τι) также имеют свои идеи.

Далее, после некоторых несущественных, иногда даже придиричвых замечаний, быть может заимствованных у мегариков, Аристотель переходит к основному недостатку учения об идеях. *Идеи не объясняют ни бытия, ни генезиса*, или происхождения вещей, идеи не обуславливают собою бытия вещей, потому что они им внутренне не присущи. Они находятся за пределами мира, “в умном месте”. Вечные, неподвижные ($\alpha\chi\iota\nu\eta\tau\alpha$), они могли бы быть причинами скорее покоя и неподвижности, чем началом движения и генезиса. Без действия какой-либо живой силы единичные вещи, причастные идеям, не могли бы возникнуть. Платоновой философии недостает αιτια, οθεν η αρχη της μεταβολης (“причина, откуда начало изменения”), между тем как задача философа именно и заключается в познании видимого мира явлений.

Столь же мало способствуют идеи *познанию* вещей. Они не

могут быть их сущностью, раз они вне их, ибо сущность не может быть вне того, чего она есть сущность. Предполагая для каждой вещи одноименную с ней идею, платоники лишь совершенно бесполезно удвояют предметы. Содержание идей совершенно равно содержанию тех эмпирических вещей, коих они суть идеи: они только тем и отличаются, что они вечны, а вещи скоропреходящи. Понятия вроде “лошадь в себе”, “человек в себе” суть лишь αἰδητα αἰδία — апофеоза чувственных вещей, перенесение их в область вечного бытия; это — нечто вроде греческих богов, бессмертных богочеловеков.

На таких основаниях Аристотель опровергает учение Платона о том, что умопостигаемая сущность вещей имеет бытие, отличное от единичных чувственных предметов. Критика, по-видимому, сильная и сокрушительная; но оказывается, что Аристотель дает одной рукой то, что разрушает другой.

По мнению Аристотеля, Платон справедливо признает реальность общего, универсального. Аристотель совершенно сходится с ним в этом отношении. Без допущения εἶδη, т.е. общих видовых и родовых начал или идей, определяющих собою все вещи, их нельзя было бы *понимать*. Если бы не было ничего общего, ничего “единого о многом” (ἐν ἑατα πολλῶν), то не было бы знания: ибо знание направляется на общее и не может охватывать совокупности вещей в отдельности. Если бы не было ничего общего, объемлющего частное, то возможно было бы только ощущение, а не знание, не понятие.

Далее, не было бы ничего вечного и неподвижного. Не было бы различий: ибо все различия вещей определяются их свойствами, а свойства суть нечто общее; не было бы родов и видов, которые суть нечто действительное.

Стало быть, есть нечто “единое во многом”: есть универсальные родовые понятия, относящиеся ко многим единичным предметам, имеющие реальное бытие, действительное основание. Но их не следует *разделять χωρίζειν, χωριστον ποιεῖν* от вещей: “единое во многом”, ἐν ἑατα πολλῶν, не следует превращать в ἐν παρτα τα πολλα (“единое отдельно от многого”), как это делает Платон с идеями.

Немыслимо, чтобы сущность была вне того, чего она есть сущность. Нет человека вне людей; но вид (εἶδος) — внутренне присущ вещам (ἐνυπαρχεῖ), как та форма (μορφή), которая делает каждую вещь тем, что она есть. Итак, спрашивается, что же есть сущность? Она не есть отвлеченное понятие, не есть что-либо общее (κοινόν, κοινῆ κατηγόρουμενον). То, что присуще многому, что сказывается во многом, не есть вещь или сущность. Сущность (οὐσία) есть лишь индивидуальное существо — τοῦτε τι, καθ' ἑαυτόν, не человечество, а человек — οὐδὲ ο ἀνθρώπος. Следовательно, сущность есть то, что не может сказываться о каком-либо другом подлежащем, но то реальное подлежащее, о котором все сказывается.

Но тут-то и возникает самая большая трудность — παῶν κατὰ τὴν αἰονία. Если существуют только единичные вещи, то как можно их познавать или правильно мыслить в наших общих понятиях? Ведь знание направляется не на единичное, а на общее. На вопрос, “что такое это за вещь” — τι ἐστὶ или τι ἦν το πράγμα τοῦτο — я по необходимости даю общее определение. Аристотель следующим образом решает этот вопрос: сущность вещи в самой ее индивидуальности определяется общим видом или формой, которая в ней воплощается. Сущность вещи есть данная форма в данной материи, то σύνολον, сочетание материи и формы — οὐσία οὕτως ὡς σύνθετη; сущность вещи есть внутренне присущая ей видовая форма — ἡ οὐσία γὰρ ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν (Met. VII, 11, 1037a 29).

Здесь мирозерцание Аристотеля резко отличается от платоновского: *подобно Платону он признает общие начала, но видит их как реализацию лишь в единичных вещах.* Однако он не становится на сторону киников, утверждающих, что общие начала суть лишь наши субъективные понятия, — слова, которым в действительности ничто не соответствует; *он признает, что общие начала, общие формы существуют, но не отдельно от вещей, а в самих вещах, в самой конкретной действительности.* Поэтому Аристотель допускает возможность познания лишь в форме общих понятий и ставит задачей научного исследования раскрытие общих законов в индивидуальных явлениях. Так он учит во

всем: недаром он является творцом сравнительной анатомии: он старается открыть единство форм в разнообразии индивидуумов.

Аристотель видит капитальную проблему философии в отношении общих понятий к вещам. Что такое роды и виды и как они относятся к индивидууму, к единичному существу или единичной вещи? Он превосходно сознает трудности этой проблемы и намечает свой путь к ее решению. Бесформенная вещь не есть вещь, а разве лишь “вещество”, т.е. “материал” ($\upsilon\lambda\eta$) или возможность вещи; отвлеченная форма или родовое понятие также не есть действительная вещь, действительное существо, или сущность ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$). Действительная вещь есть конкретная, воплощенная форма; она есть целое, состоящее из материи и формы. Но таким образом оказывается, что простых сущностей нет, что каждая действительная сущность есть нечто *сложное* и притом нечто сложное по самому понятию своему. Это у Аристотеля не продумано до конца, и отсюда — множество противоречий его метафизики, необычайная запутанность некоторых основных ее понятий. При всем отличии своем от Платона, он не может вполне порвать связи с его учением об универсальных сущностях — идеях; и это противоречие сказывается в его онтологии.

Если мы возьмем Index Aristotelic Бозция, это драгоценнейшее пособие при изучении Аристотеля, и откроем его на слове “ $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ ”, то увидим, в сколь различных смыслах употреблял Аристотель это слово:

1. $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ определяется у него как $\upsilon\lambda\omicron\upsilon\epsilon\tau\tau\epsilon\upsilon\omicron\nu\ \epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$, то подлежащее, которое ни о чем не сказывается, но о котором сказывается все остальное: только единичная субстанция, единичное существо есть сущность ($\tau\omicron\ \chi\alpha\upsilon\ \epsilon\chi\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \dots\ \tau\omega\nu\ \chi\alpha\theta\omicron\lambda\omicron\upsilon\ \lambda\epsilon\upsilon\omicron\tau\tau\epsilon\upsilon\omicron\nu\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$).

2. Тем не менее сущностями называются в известном смысле также виды и роды, поскольку видом и родом определяется существо вещи — то, что она есть ($\tau\omicron\ \tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota$); Аристотель даже совет роды и виды “вторичными сущностями” ($\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha\iota\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$).

3. Есть тексты, где сущность или $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ сближается с материальным субстратом, и иногда — с элементарными телами (стихиями), например, огнем, водой и пр.

4. Наконец, *ουσια* определяется, как сложно целое (*ουσια εστι ητε υλη και το ειδος και το εκ τουτων*), состоящее из сочетания материи и формы.

Сбивчивости в этих понятиях не избег, следовательно, и Аристотель; но заслуга его состоит в том, что, несмотря на это, он ясно осознал философскую антиномию между общим и частным, занимавшим и до и после него столь многих мыслителей. Сбивчивость понятия сущности объясняется теми противоположными тенденциями, которые Аристотель пытался в нем совместить и согласовать.

Учение о форме и материи, энергии и потенции

Таким образом, Аристотель, оспаривая отвлеченный идеализм Платона, не отказался от его основных начал, а лишь стремился преобразовать его и сделать его более конкретным. Для Платона все основные начала сводились к форме и материи, чисто пассивной, лишь образуемой формой; то же мы находим и у Аристотеля. Здесь — тот же общегреческий дуализм, начало которого мы видели уже в пифагорействе. Собственно метафизика Аристотеля в значительной части есть учение об отношении между формой и материей. Но к вопросу об отношении материи и формы Аристотель пытается подойти с другой стороны в своем учении об *энергии и потенции*.

Всякое изменение предполагает, во-первых, нечто изменяющееся, пребывающий субстрат изменения (*υποκειμενον*), который становится чем-либо, приобретает новые свойства. Во-вторых, изменение предполагает те или другие свойства, приобретаемые изменяющимся предметом. Так, например, медь делается статуей, человек из необразованного становится образованным. Тут он переходит от одного состояния к другому — противоположному; но в основании изменения лежит нечто неизменное, пребывающее. Изменение предполагает данный субстрат или материал (медь) и определенную форму (статуя), которую он приобретает.

Итак, должно быть два начала: $\psi\lambda\eta$ — материал и $\mu\omicron\rho\omicron\phi\eta$ — форма, в которую отливается эта $\psi\lambda\eta$. К этому сводится и вопрос о возможности генезиса. Я уже говорил, в чем заключалось тут затруднение для досократовской физики. Вещи не могли произойти ни из бытия, ибо бытие неизменно, ни из небытия, ибо его нет. Следовательно, все происходит из относительного бытия или относительного небытия. Образованный человек происходит не из совершенного идиота и не из совершенно образованного, а из малообразованного, из *способного* к образованию. Все, что становится, происходит из того, что существовало в некотором отношении и в некотором отношении не существовало: существовало в способности, в возможности и не существовало в действительности.

Всякий генезис есть переход от возможного к действительному; он предполагает эти два понятия. Поэтому генезис вообще, мировой процесс генезиса предполагает, с одной стороны, изменяющийся, становящийся субстрат, как чистую *возможность*, потенцию всякого изменения, потенцию, которая сама по себе не имеет никакой определенной действительности; а с другой стороны — он предполагает действующую энергию, полную идеальную действительность.

Эти два понятия — возможного и потенциального ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\zeta$) и действительного или актуального ($\epsilon\upsilon\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$) — суть основные понятия аристотелевской философии и проходят через всю последующую метафизику. Лишь с помощью этих двух понятий Аристотель думал выйти из затруднительного положения в вопросе о генезисе. *Действительное*, как форма Платона, и *возможное*, как материя, суть пределы генезиса.

Все, что происходит, происходит из своего противоположного (ср. “Федон”); при этом, однако, не противоположное свойство переходит в свое противоположное, но совершается переход от одного состояния к другому; следовательно, должен быть некоторый субстрат изменения, и притом такой, который никогда не произошел и сам по себе неизменен. Такова материя, которая изменяется и принимает всевозможные формы и свойства, но которая сама по себе неизменна. Сама по себе она не обладает фор-

мами и не имеет никаких свойств. Она есть неопределенная *возможность* изменения. Форма, напротив того, есть то, что определяет собой материю, дает ей определенный, *действительный* вид и свойства.

Представим себе процесс развития совершенно закончившимся, представим себе, что цель генезиса достигнута, что данное изменяющееся существо вполне восприняло свою форму, которая прежде заключалась в нем потенциально, — форма является осуществленной в действительности, она совпадает с действительностью и есть действительное (*ενεργεια, ενετηλεχεια, ενετηλεχεια ον*). Материя, напротив того, сама по себе еще не есть то, что из нее впоследствии становится; но она должна иметь способность стать такою: она есть *потенция*, — *δυναμις, δυναμις ον*.

Путем отвлечения всех возможных форм или видов бытия, всех качеств и определений, сообщающихся основному материальному субстрату, мы доходим до понятия “первой материи” — *πρωτη υλη*. Это — нечто во всех отношениях неопределенное, неограниченное (*αλειρον*), всеобщий субстрат, чистая потенция, которая в действительности никогда не существует отдельно от какой-либо формы, но стоит, скрывается за всеми видимыми формами, как тайная, невидимая мощь или *возможность*.

Форма, напротив того, обуславливает всевозможные *действительные свойства*, всякое конкретное образование и видоизменение вещей. Но при своем различии материя и форма соединены нераздельно и не противостоят друг другу, а предполагают одна другую; нет отвлеченной действительности (форма), нет и отвлеченной возможности (материя); действительная “сущность” — *ουσια* — не есть ни чистая действительность (*ενεργεια*), ни чистая возможность (*δυναμις*); она есть осуществляющаяся возможность или материализующаяся форма; возможное переходит в действительное, а действительное есть то, что осуществилось из возможного. Этим путем Аристотель думал примирить античный дуализм; отсюда он объяснял переход от одного полюса к другому, генезис, бывший доселе загадкой.

Итак, материя и форма суть основные начала. Материя не может существовать без формы: там, где она существует, она обла-

дает какой-либо действительностью, она обладает определенной формой. Форма, наоборот, как чистая энергия, может быть мыслима и без материи — в мыслящем разуме. Разум есть форма всех форм: это наивысшая, совершенная форма, которая определяется как чистая энергия, абсолютно осуществленная, в которой не остается ничего потенциального, ничего материального. Все возможное здесь действительно в деятельности чистой мысли, чистого божественного Разума.

Такая энергия, такое абсолютное бытие есть божественное начало. Но Аристотель не думает сводить к нему множество своих разнообразных форм. Если материя сводится к $\pi\rho\omega\tau\eta\ \upsilon\lambda\eta$, то все отдельные формы или энергии не являются видоизменениями какой-либо одной высшей формы, производением единой творческой мысли божества: каждый общий вид ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$), каждая особая форма вечна и неизменна, как идеи Платона.

Материя и форма суть основные понятия Аристотелевой философии. Одна и та же вещь может быть в одном отношении форма, в другом — материя, например, медь есть особая форма вещества и вместе материя данной статуи и т. д. Животная душа является формой — по отношению к человеческому телу, которое она организует, и материей — по отношению к высшей способности его разумного духа. Таким образом является целая цепь, бесконечное множество посредствующих ступеней между чистой потенцией и чистой деятельностью — *чистой формой или Богом*, который отрешен от всякой материи. И чем выше поднимаемся мы по этим ступеням, тем чище и совершеннее раскрываются формы.

Форма есть не только сущность вещи, но и ее внутренняя *цель и вместе — та сила, которая осуществляет эту цель*. Все возможное стремится к своему осуществлению, вся материя стремится к форме, к бытию, ибо бытие, действительность есть всеобщее благо. Поэтому *форма* является конечной *целью*, к которой стремится все существующее. Таким образом, в понятии формы или энергии совмещаются три нематериальные причины или начала Аристотеля: она есть, во-первых, сущность ($\tau\omicron\ \tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota$); во-вторых, *причина, от которой зависит движение*, и наконец, в-третьих,

она является как *цель*, как благо, к которому стремится все сущее. Четыре причины или начала сводятся к двум — форме и материи, или энергии и потенции.

Аристотель признавал, что вся природа исполнена бессознательного творчества. Цель есть принцип человеческого искусства и бессознательного творчества природы. Природа — *φύσις* — действует бессознательно, по какому-то внутреннему стремлению к цели. Отчего же эта цель достигается не сразу и не совершенно? Отчего существует такое множество низших, несовершенных форм? Почему высшая форма не осуществляется разом, непосредственно, не господствует нераздельно? Оказывается, что материя есть в действительности не простая потенция, не чистая возможность формы, но нечто прямо противоположное форме — особого рода отрицательное начало или *причина*. Из нее объясняется случайность (*τύχη*) в природе, косная сила, противодействующая форме, которая ограничивает целесообразную деятельность природы и человека. Этим объясняется то, что высшие формы осуществляются не сразу, предполагая осуществление низших форм. Аристотель первый пришел к предположению морфологического единства в организации и строении низших ступеней, человеку — ряд менее совершенных созданий. Материя поддается форме не сразу. Отсюда же зависит и несовершенство в природе.

Учение Аристотеля о движении и первом двигателе

Свое учение о материи и форме, о потенции и энергии Аристотель разработал в связи с проблемой *движения* — этой основной задачей античной физики. Элеаты рассматривали движение, как нечто ложное, кажущееся, как небытие. Аристотель полагал, что движение, хотя и не обладает полной действительностью, чистым бытием, но не есть небытие. Оно есть переход от возможного к действительному, тот процесс, та деятельность, посредством которой форма воплощается в материальной потенции. Так из понятий потенции и энергии Аристотель объяс-

нил проблему движения: оно есть переход и служит чем-то средним между потенцией, стремящейся к осуществлению, и совершенной действительностью.

Движение предполагает нечто движущее и нечто движимое. Материя не движет сама себя: медь, как говорит Аристотель, не может сама себя сделать статуей. Потенция без энергии не может породить движения: оно имеет свое начало в нематериальном, в противоположном материи. Движение необъяснимо ни из чистой материи, ни из чистой действительности: оно одинаково необходимо предполагает и то, и другое; ибо оно есть переход от первого ко второму.

Форма и материя равно вечны и не имеют происхождения. Следовательно, вечно и взаимоотношение между ними, вечен переход от одной к другой — вечно мировое движение, вечен мир. Но, спрашивается, много ли начал имеет движение, или одно? Аристотель отвечает стихом из Илиады:

Ουχ ἀγαθὸν πολυχοίρανη εἰς χοίρανοζ εἶσθ.*

И действительно, прежде всего мы видим, что мировое движение есть цельный процесс, все моменты которого взаимно обуславливают друг друга. Рассматривая Вселенную, мы находим, что все движение на нашей планете находится в соотношении с небесным движением, всеобщим и правильным; и, если движение мира едино, то оно предполагает непременно и единого двигателя. Далее, исходя из понятия причинности, мы приходим к понятию о первой причине. Здесь мы встречаемся с так называемым космологическим доказательством бытия Божия. Бог есть первая причина движения, начало всех начал. Аристотель рассуждал при этом следующим образом: ряд причин и следствий не может быть безначальным или бесконечным; есть причина, сама себя обуславливающая, ни от чего не зависящая — причина всех причин; ведь если бы мы допустили бесконечный ряд причин, то во всем существующем видели бы ряд одних следствий. Есть, следовательно, одно начало и причина, которая все начала делает началами и причинами; оно-то и есть начало причинности и движения.

* Не хорошо многовластье: единый да будет владыка.

Есть первое движущее (πρῶτον κινῶν), начало всякого движения и изменения; ибо изменения также сводится к движению. Это начало — непостижимо и неизменно, ибо в нем нет материальной стихии. Оно вечно, как вечно само движение, как вечна природа; оно нематериально, оно есть чистая энергия. Оно, поэтому, есть первый источник всякого бытия и действия. Но абсолютно бестелесное существо есть только дух; бестелесная энергия есть мысль или мышление (ουζ). Чистая форма всех форм есть понятие всех понятий, совершенное ведение. Божество довлеет себе, и потому вся его самодеятельность заключается в мышлении, ибо всякая другая деятельность имеет цель вне себя самой. Предметом этого мышления служит оно само, как наиболее достойное мышления; оно непрестанно созерцает свою собственную чистоту и полноту бытия. Энергия этой мысли и есть вечная жизнь.

Это начало не движет мир внешним образом, рядом механических толчков; оно движет его, как внутренняя цель, не потому, чтобы в нем самом было движение, а как предмет всеобщего стремления, всеобщей любви (ου κινουμενον κινει... κινει δε ὡς ερωμενον) — явный отголосок учения Платона.

Божество приводит в движение непосредственно лишь верхнюю сферу — небо неподвижных звезд. Это движение наиболее правильное, ибо ближе всего находится к божеству; затем уже оно обуславливает собою и движение низших сфер (см. ниже). Аристотель, хотя и отрицал всякие телесные определения Бога, но не мог отрешиться от пространственных представлений и помещал божество вне мира, за пределами высшего неба. Бог Аристотеля не есть личный бог; это — лишь конечное условие мирового движения, мирового процесса, а следовательно, и мирового бытия в его целом, — первая причина Вселенной. Правда, Аристотелево понятие причинности и движения — несравненно глубже понятий предшествовавшей философии. В его первой причине совпадают понятия производящей причины, формы и цели; она есть начало, середина и конец всего сущего и бывающего. Но все же она ограничена в своем действии материальной

“причиной”, которая противостоит ей. Бог Аристотеля остается философской отвлеченностью, которая не в силах победить античный натурализм. Поэтому наряду с верховным Богом,двигающим небо неподвижных звезд, Аристотель признавал других двигателей, других богов, движущих планеты. Но бог Аристотеля не есть исключительно астрономическая или космологическая гипотеза, как ум Анаксагора. Его можно рассматривать также как гносеологическую гипотезу, как идеал чистого разума, “понятие всех понятий”, хотя и здесь, по своей отвлеченности, он является не творческим источником всех прочих мыслимых форм, которые не существуют отрешенно от вещества, а только как мыслящее начало, не имеющее объекта вне себя самого. Как бы то ни было, бог Аристотеля есть верховное, конечное понятие его *метафизики*, в котором совпадают начала движущей причины, цели (благо) и *чистой формы* (чистого мыслящего разума).

Критика метафизики Аристотеля

Таковы начала Аристотеля. В общем он сходится с Платоном, поскольку его “форма” происходит от “идеи” Платона; он расходится с ним, поскольку он не признает идеала вне действительности, за исключением чистого божественного Разума, который сам есть первая из действующих причин или энергий. “Сущее”, по Аристотелю, есть не идея, не отвлеченность, а сама действительность.

Но что такое эта действительность? Аристотель признает “сущностями” только индивидуальные существа, только *воплощенные* формы; “сущность” предполагает, следовательно, и материю, которая отличает однородные индивидуальности одну от другой. С другой стороны, сущность данной вещи, *ее то тн ην ειναι*, поскольку оно мыслится нами, по необходимости понимается нами в форме понятия. Таким образом основной вопрос “что такое сущность?” (*τι εστιν ουσια*) далеко не разрешается:

есть ли сущность вещи индивидуальное существо, отличное от понятия, или же эта сущность совпадает с истинным понятием вещи?

Каково отношение мысли к действительности, понятия — к сущему? Это — метафизическая проблема, разработанная Аристотелем и завещанная им последующей философии.

Для него самого проблема об отношении мысли к действительности, проблема о понимании сущего, по-видимому, разрешается тем, что верховный принцип понимания — чистый Разум — признается тождественным с первой причиной действительности — Богом. Бог есть форма всех форм, или форма, объемлющая все формы в энергии своей деятельности — чистой жизни. Но эта невещественная форма не есть индивидуальное существо, не есть личность: это — отвлеченность, которой противостоит другая отвлеченность — “материя”; эта материя есть нечто такое, что не сводится ни к какой форме, ни к мысли, ни к понятию, что отлично от понятия и противоположно ему.

Правда, Аристотель пытается примирить эту противоположность — понять материю как потенцию формы, потенцию духа, если можно так выразиться. Но, как ни глубокомысленна подобная попытка, остается невыясненным основной вопрос о том, что такое “сущность”, что такое индивидуальность? “Форма” есть нечто общее, вид, соответствующий понятию; а материя — только неопределенная “потенция” такого вида. Откуда же конкретная действительность?

Аристотель и не пытается выводить ее из своих метафизических начал. Скорее, наоборот, он добывает эти начала путем философского анализа этой действительности. Действительная природа вещей, их φύσις, есть предмет умозрения Аристотеля. И она представляется ему совокупностью форм, реально осуществляющихся в материи.

Физика Аристотеля

“Первая философия” рассматривает “сущее, как сущее”, т.е. отвлеченно от всяких чувственных и физических свойств, например, движения, телесности и пр. Физика рассматривает то, что

движется, и то, что телесно. Ее предмет есть *природа* — φυσικ. Под движением Аристотель понимает всякое изменение, всякое осуществление в действительности чего-либо возможного и, сообразно четырем главным своим “категориям”, признает четыре вида движения: 1) субстанциальное (χατα την ουσιαν) — происхождение и уничтожение; 2) количественное (χατα το ποσον) — увеличение и уменьшение (αυξησις και φθισις); 3) качественное (χατα το ποιον) — αλλοιωσις — качественное изменение; 4) пространственное — движение в собственном смысле слова, или перемещение (φορα).

Все виды движения обуславливаются пространственным движением, стоят в зависимости от него, ибо все они определяются движением неба, с которым связываются все изменения, все явления в подлунной. Мы бы сказали, что как физиологические, так и химические процессы связываются с процессами механического движения. Поэтому Аристотель особенно тщательно исследует это понятие пространственного движения и связанные с ним другие понятия, имевшие такое роковое значение для античной физики, — понятия беспредельного пространства и времени, с которыми оперировала древняя метафизика. Разрешая противоречия, которые элеаты и мегарцы раскрывали в понятиях величины и движения, Аристотель доказывает, что беспредельное (απειρον) существует лишь потенциально (δυναμει), а не актуально. Элейская философия отрицала возможность движения в данном пространстве и времени, исходя из их бесконечной делимости, — Аристотель доказывает, что бесконечная делимость времени и пространства — не действительна, а лишь потенциальна: пространство, как и время, делимо, но не разделено. Понятие беспредельности — чисто отрицательное; актуально существует лишь нечто определенное, оформленное; απειρον — беспредельное — есть лишь материя, а так как чистая материя существует только как потенция, то действительного, актуального бесконечного нет.

Далее, теория пространства и времени значительно и даже чрезмерно упрощается Аристотелем: понятие пространства сводится к понятию места — τοπος, понятие времени — к понятию

определенного промежутка времени. Такова тенденция Аристотеля: нет отвлеченностей, нет пространства и времени без вещества и движения. Нет пустого времени и пространства, а есть лишь время и пространство наполненные — определенные места и времена. Аристотель определяет пространство как границу объемлющего тела по отношению к тому, которое объемлется, т.е. попросту — пространство есть место, наполненное телом. Время определяется, как “число движения по отношению к предшествующему и последующему” (αριθμὸς κινήσεως κατὰ το προτέρων καὶ ὑστερον). Что хочет сказать этим Аристотель? Мы измеряем течение времени числом годов, дней, часов, минут и т. д.; часы и минуты измеряются нами движением часовой стрелки, дни и годы — видимым движением неба. Определенное время есть совокупность последовательных моментов, единиц времени, в течение которых произошло то или другое событие, то или другое движение. Одно движение совершается скорее, другое медленнее, т.е. в одно и то же время может произойти большее или меньшее количество движения; количество движения определяется пространством и временем. Таким образом время для Аристотеля — не есть общая возможность последовательности вообще, а определенный промежуток в последовательности движений, как пространство есть лишь определенное место. Неопределенность времени, беспредельность пространства — актуально не существуют; актуально есть только занятое, наполненное и постольку определенное время и пространство. Этим легко разрешаются все затруднения элеатов. Аристотель доказывает отсюда, что нет пустоты во времени или в пространстве, что вне мира нет пространства и не было времени. Мир вечен, движение было и есть всегда; оно непрерывно и вечно. Круговое движение есть совершенное, безначальное и бесконечное, возвращающееся к себе — первичная форма движения.

Но, сводя все изменения к движению, Аристотель далек от механического мирозерцания атомистов, сводивших все изменения лишь к перемещению частиц в пространстве. Он подвергает сильной критике учение Демокрита, признает основные *качественные различия вещей и реальность качественных изме-*

нений вещества, обосновывая возможность таких изменений своей теорией об отношении потенции к акту. Материальная природа представлялась ему подобной организму, в котором из семени развиваются новые разнообразные свойства. Даже там, где мы видим внешнее соединение двух тел, возможен их органический синтез: из двух тел составляется новое образование, отличное от каждого из предыдущих, и в котором осуществилась новая форма бытия.

Вообще, по Аристотелю, всякое изменение, не только органическое, но и механическое, обусловлено внутренними нематериальными причинами: он признавал в природе бессознательное, инстинктивное творчество. В ней таятся потенциальные формы, которые и осуществляются в ее творческом движении, причем высшие формы, как наиболее совершенные, осуществляются природой лишь после целого ряда промежуточных ступеней.

Аристотель первый отверг космогонию. Действительность, как и возможность, не имеет происхождения. Формы и виды — вечные и неизменные, как идеи Платона, существовали всегда в вещах и в действительности и никогда — вне их. Поэтому и действительный мир не имеет начала и конца: подобно Платонову миру идей, он пребывает вечно. Мир един, вечен и совершенен, ибо в нем выразилась действительность. Божество не могло существовать без мира, равно как и материя не могла никогда быть чистой потенцией, но всегда имела форму.

В описании устройства мира Аристотель признает различие между подлунным ($\tau\alpha \epsilon\nu\tau\alpha\upsilon\delta\alpha$) и надлунным миром ($\tau\alpha \epsilon\chi\epsilon\iota$). Неизменная правильность движения небесных тел составляет отличительную черту верхних сфер. Материя этих сфер — эфир, неспособный ни к какому изменению, кроме перемещения, и притом кругового: поэтому там — вечная, неизменная, божественная жизнь, а внизу царит закон вечного изменения, возникновения и уничтожения; самый вид этих двух областей свидетельствует об их отличии друг от друга.

Аристотель признавал четыре стихии, обладающие противоположными качествами (холод и тепло, сухое и сырое): землю,

воздух, огонь и воду. Эти стихии могут постепенно взаимно переходить друг в друга. Пятая стихия — эфир, которой наполнена верхняя сфера, не изменяется и не переходит в другие стихии.

В середине мироздания находится неподвижная земля, вокруг которой расположены три другие материальные стихии: вода, воздух и *огонь*. Вокруг земли вращаются сферы, к которым прикреплены солнце, луна и пять планет. За ними следует крайняя сфера — небо неподвижных звезд (*πρῶτοζ οὐρανοζ*), наполненное эфиром и приводимое в движение верховным божеством. Звезды суть вечные, божественные существа, ведущие блаженную жизнь, — воззрение, общее всем древним философам. Планеты имеют самостоятельное движение, не зависящее от движения неба, совершающееся не по кругам, а по эллипсисам. Они имеют своих двигателей, своих богов, обуславливающих различие их движения (политеистическая черта). Для объяснения эллиптической формы движения планет Аристотель приписывал каждой из них несколько сфер, зависящих друг от друга, причем данная планета всегда прикреплена к низшей из этих сфер.

Земля есть область изменения, возникновения и уничтожения, вечный круговорот которых зависит от неравномерного движения планет. В связи с влиянием солнца и сменой дня и ночи находится круговорот и изменения, противоположный вечному бытию звезд.

Аристотель — отец систематической зоологии и сравнительной анатомии. Правда, он многое почерпнул по этим отраслям науки у своих предшественников; но его заслуги все же колоссальны. Его попытка естественной классификации животных научна, насколько это возможно было в его эпоху. Одна зоология Аристотеля могла бы доставить ему славу великого естествоиспытателя. Конечно, мы не можем здесь излагать специально зоологические воззрения Аристотеля. Но нас интересуют общие философские взгляды, которыми они проникнуты. Природа — не бессвязная трагедия, но художественное произведение, в котором все связано и в целом, и в отдельных частях.

Учение "О душе"

Организм есть единое целое, в котором все части подчинены некоторой общей форме. Жизнь состоит в способности двигать себя самопроизвольно; этой способностью органические существа отличаются от неорганических. Всякое движение предполагает движущую форму и движущееся вещество. Такое вещество есть организованное тело, а такая форма, изнутри зиждущая и организующая это тело, есть душа живых существ. Способностью двигать себя самого существо может обладать лишь в том случае, если в нем живет деятельное начало, движущее материю. "Самодвижение" или самопроизвольная деятельность, в которой состоит жизнь, обуславливает самосохранение или поддержание жизни существа, его определенной органической формы; поэтому оно обнимает в себе его питание, размножение, рост, ощущение, представление, желание. Материя сама собою никак не может отправлять все эти деятельности. Как приспособление к ним тела, так и непрерывное отправление их зависит лишь от деятельного начала, отличного от материи. Это начало — *αἰτία* и *ἀρχή* жизни — есть душа.

Таким образом, по Аристотелю, душа не есть тело, но не может без тела, как форма не может быть без материи; она нематериальна и постольку неподвижна (в отличие от Платона, который считал душу самодвижущейся). Она есть движущее начало, форма тела, организующая его, и вместе с тем — *цель* его: тело есть лишь орудие, приспособленное к ней, — ее орган; душа — *ἐντελεχεία ἢ πρώτη σωματοῦ φυσικοῦ ὀργανικοῦ*, т.е. та цель, та нематериальная энергия, которая движет тело, созидает его, определяет его организацию. Она есть то, что осуществляет жизненную деятельность, которой потенциально наделено наше тело.

Отличная от тела, душа, однако, неотделима от него, немыслима без него, как зрение — без глаз, или как способность ходить — без ног ([*τὴν ψυχὴν*] *ἀνευ* *σωματοῦ ἀδυνατοῦ* *υπαρχειν*, *οἷον* *βοᾷζειν* *ἀνευ* *ποδῶν*). Как зрение есть психическая энергия глаза, или слух — психическая энергия слухового органа,

или чувственность вообще — психическая энергия телесных органов чувств, так душа, обнимающая в себе все эти энергии, есть “энергия” живого организма в целом. Чувство должно иметь психическую сторону и физический орган: без телесности нет душевной жизни. Душа — для тела, и данное тело — для данной души: поэтому нет переселения душ; $\sigma\mu\mu\alpha \mu\epsilon\nu \gamma\alpha\rho \sigma\upsilon\chi \epsilon\sigma\tau\upsilon\nu \eta \psi\upsilon\chi\eta$, $\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \delta\epsilon \tau\iota$ (Пери ψυχῆς). И подобно тому как отпечаток на воске немислим без воска, так и душа немислима без тела.

Соответственно трем отделам органического мира существует и три рода души: 1) органическая, растительная душа — $\theta\rho\epsilon\lambda\tau\iota\chi\eta$ (питательная); ее функции — растительные, т.е. питание и размножение; 2) животная душа — $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\chi\eta$ (чувствующая); ее функции: чувства и ощущения; 3) душа человека — $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ — разумная; ей присуще начало бессмертное, хотя и не индивидуальное. Растения не имеют центра органической жизни, центра душевной деятельности. У животных есть внутреннее средоточие в сердце. У них есть ощущения удовольствия и страдания, желательные способности ($\tau\omicron \rho\rho\epsilon\chi\tau\iota\chi\omicron\nu$), отчего зависит и различие их характеров и нравов. И в общем центре психической жизни все эти способности и чувствования связываются, согласуются друг с другом.

В психологических трудах Аристотеля мы находим анализ душевных процессов: ощущений и связанной с ними деятельности разума и воли. Ощущение ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) есть изменение, производимое в душе ощущаемым предметом через посредство тела и состоящее в том, что ощущающему сообщается образ или *форма* ощущаемого. Единичные чувства ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma \tau\omega\nu \iota\delta\omega\nu$) никогда не обманывают нас; ложно лишь суждение, которое мы представляем на основании отдельных свидетельств, показаний отдельных чувств. Общие свойства и отношения, воспринимаемые через посредство чувств, каковы: число, величина, время, покой, движение и т.д., относятся не к одному из чувств, а к общему чувству. Эта способность общих восприятий предполагает центр органов душевной жизни — общее чувствилище ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\eta\rho\sigma\iota\chi\eta \chi\omicron\iota\nu\omicron\nu$). В нем сортируются и сопоставляются свидетельства отдельных ощущений, которые и мы относим к известным внеш-

ним предметам. Здесь заключается способность к восприятию, памяти и мышлению. Орган этого общего чувства есть сердце. Если движение, возбужденное предметом в чувственном органе, передается центральному органу, оно вызывает в нем возобновленное появление чувственного образа или воображаемое представление (φαιτασια); если же мы отнесем этот образ к какому-нибудь прошедшему событию, то это называется воспоминанием (μνημη); сознательный вызов воспоминания есть припоминание (αναμνησις). Вообще у Аристотеля мы находим целую систему психологии, чрезвычайно разработанную.

Человек есть совершенное животное — венец творения; он обладает совершенным телом и совершенной душой. Вместе с растениями он обладает растительной душой, вместе с животными — чувствующей душой, способности которой — восприятие, память, воображение — достигают в нем своего высшего развития. Но и человеческая душа зависит от тела, есть лишь его энергия и без него не может существовать.

От всех прочих существ человек отличается разумом или духом (νους), который соединяется в нем с животной душой. Душа произошла вместе с телом и кончается вместе с ним. Разум не имеет ни начала, ни конца; он заключает в себе начало универсальное, он чист, вечен, совершенно отделен от тела и не имеет индивидуальности.

Все наши душевные способности и ощущения — воспоминание, желание, любовь — связаны с телом; разум свободен от всякого сообщения с ним и как бы снаружи, извне привходит в человека и сообщается ему. Все душевные способности постепенно развиваются друг из друга. Разум же не есть ступень развития душевной жизни, но совершенно самобытное, самостоятельное начало. Будучи в человеке или вне его, он везде тождествен себе, отличен от телесного (αλαθης); он есть чистая энергия (ενεργεια), чистая мысль — νοησις του νοουμενου, νοησις της νοησεως. Умопостижимый мир есть единственное содержание разума, познающего начала всего сущего. Обладая этой способностью, человек приближается к Богу — в этом его богоподобие, соеди-

нение с Богом; наряду с животной душою в нем живет разум — начало общее, божественное.

Тем не менее Аристотель сознает, что человеческий разум хотя и способен к познанию истины, но развивается постепенно, в зависимости от чувственного опыта и от практической жизни, от желания и воли. Он ограничен, он развивается и в этом своем развитии переходит из *потенциального* состояния (*δυναμις*) в *актуальное* (*ἐνεργεια*). Как простая потенция или способность, человеческий разум отличается от деятельного, актуального разума (*νοῦς ποιητικος*); Аристотель определяет его как страдательный, пассивный разум (*νοῦς παθητικος*), подверженный внешнему воздействию наших чувственных впечатлений и восприятий. Но из страдательного состояния наш ум переходит в деятельное состояние в самом акте познания: там, где я познаю действительно, там разум превращается в актуальный или действующий разум и как бы отождествляется с тем высшим, всеобщим и вечным разумом, который от века мыслит все мыслимое, обнимает все мыслимые формы вещей.

Таким образом, с одной стороны, Аристотель признает восходящую лестницу развивающихся душевных *способностей*, по которой человек поднимается выше всего, с другой стороны, над этой лестницей стоит чистый разум — как вечная энергия, цель и вместе причина нашего развития и познания.

“Этика” Аристотеля

Обратимся к нравственной философии Аристотеля. Наряду с теоретической частью души философ признает и желательную часть (*ηθος*), которая вмещает в себе совокупность аффектов, волнений, желаний. Чувства делятся на приятные и неприятные (*ηθους χα λυλαι*). Всякая деятельность может испытывать препятствия, сопротивление, или же, наоборот, она может развиваться успешно и беспрепятственно: удовольствие возникает из успешного, беспрепятственного развития естественной нормальной энергии, удовлетворяющейся своим собственным действием.

Из удовольствия и страдания рождаются частью аффекты, страсти, частью желания и похоти. К аффектам относятся прежде всего те, которые деятельно направляются против зла ($\chi\alpha\chi\omicron\nu$). Совокупность их есть $\theta\upsilon\mu\omicron\zeta$, как и у Платона — лучшая часть желательной части души; совокупность похотей — $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\alpha$.

Как каждое отдельное человеческое действие, так и человеческая деятельность в своем целом должна иметь цель, и притом высшую цель, которая должна быть преследуема не ввиду каких-либо других целей, но ради себя самой — $\tau\epsilon\lambda\omicron\zeta \dots \omicron\nu \chi\alpha\rho\iota\nu \tau\alpha \lambda\omicron\upsilon\pi\alpha \pi\rho\alpha\tau\tau\epsilon\tau\alpha\iota \dots \tau\omicron \chi\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\omicron \delta\iota\omega\chi\tau\omicron\nu$, $\tau\omicron \mu\eta\delta\epsilon\lambda\omicron\tau\epsilon \delta\iota \alpha\lambda\lambda\omicron \alpha\rho\epsilon\tau\omicron\nu$. Она не есть благо между благами, но полнота блага. Без такой конечной цели все наше действие, вся наша воля не имели бы подлинного предмета, все желания были бы тщетны, бесцельны в своем основании; наша воля имела бы лишь бесконечный ряд призрачных целей, каждая из которых, в свою очередь, являлась бы средством для других столь же призрачных, недействительных целей и т.д. ($\epsilon\iota\zeta \alpha\lambda\epsilon\iota\rho\nu$). Эту конечную цель называют благом или высшим благом ($\beta\omicron\nu\mu\iota\mu$, $\tau\alpha\chi\alpha\theta\omicron\nu$, $\tau\omicron \alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$).

По учению Платона и мегариков, это благо лежит вне мира, оно отрешено ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$) от мира; но поэтому оно отделено и от человека и постольку недостижимо для него. Сообразно духу всей своей философии Аристотель ищет такое высшее благо, которое может быть действительным благом. Одни люди стремятся к наслаждению, к жизни, исполненной удовольствий ($\beta\iota\omicron\zeta \alpha\lambda\omicron\lambda\alpha\upsilon\sigma\tau\iota\chi\omicron\zeta$); другие стремятся к приобретению внешних благ или почестей и власти, посвящая свою жизнь общественной деятельности; третьи предаются теоретической, научной или философской деятельности. Все хотят быть счастливыми: стремясь к наслаждениям, богатству, почестям, познанию, люди стремятся достигнуть этих благ ради них самих и вместе ради счастья. Но в чем же заключается истинное человеческое счастье? Очевидно, оно не может и не должно зависеть от случая, от слепого каприза судьбы, а от самого человека, от человеческой деятельности. Жизнь, исполненная чувственных удовольствий, не есть достойная цель стремлений разумного человека: это — скорее скотская,

чем человеческая жизнь. Внешние блага сами по себе не могут быть конечною целью, а только средствами для целей нашего счастья. По-видимому, добродетель является целью, которую мы можем желать и ради нее самой, и ради нашего счастья; но и она еще не доставляет счастья человеку, поверженному в бедствия и страдания. Аристотель старается ответить на вопрос о том, в чем же состоит счастье. По его мнению, счастье состоит не в чем ином, как в успешной деятельности человека, в осуществлении тех энергий, тех деятельностей, которые свойственны ему по природе. Человек — не пассивное, а деятельное существо, поэтому и счастье его заключается в успешной, беспрепятственной деятельности; и самое счастье — не вещь (*χτημα*), но действие (*πραξις*, *ευπραξια*). Недостаточно быть красивым, добродетельным и сильным, чтобы приобрести победу, — нужно действовать, подвизаться.

В чем же заключается свойственная человеку деятельность (*εργον του ανθρωπου*), — то дело, от которого зависит его счастье? Не в телесном питании, что свойственно растениям, не в ощущении, что свойственно животным, но в разумной деятельности (*ψυχης ενεργεια χατα λογον η μη ανευ λογου*). Поэтому счастье заключается в успешном, добром осуществлении разумных деятельностей человеческой души. Условием для такой деятельности является обладание особыми к ней способностями или добродетелями и, в то же время, совокупностью средств, нужных для ее осуществления.

В этом вопросе Аристотель одинаково удаляется и от киников, и от гедонистов. Он необходимо предполагает для вполне счастливой жизни прежде всего полноту гармонического развития человеческой личности, всех истинно человеческих способностей и сил: дитя не может быть блаженным. А такое полное, беспрепятственное развитие человеческой деятельности обуславливается обладанием всеми потребными к тому жизненными средствами: нужны богатство, друзья, здоровье. Правда, внешние блага не безусловно необходимы: ибо тот, кто достиг своего

внутреннего счастья, не может быть вполне несчастен ($\alpha\theta\lambda\iota\omicron\varsigma$), даже там, где он повержен в самое глубокое несчастье; но вместе с тем он не будет и блаженствовать, если на него обрушатся все беды Приама. Высший принцип счастья есть мера. Поступать несправедливо есть зло и терпеть несправедливость есть также зло; в первом случае человек сам преступает меру ($\pi\lambda\epsilon\omicron\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\sigma\omicron\upsilon$), а во втором — он терпит ущерб ($\epsilon\lambda\alpha\tau\tau\omicron\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota$). Но лучше самому терпеть несправедливость, чем делать ее другим: ибо несправедливое действие связано с порочностью самого действующего.

Удовольствие и деятельность не суть исключаящие друг друга понятия. Напротив, удовольствие есть естественный результат успешной, нормальной деятельности субъекта; оно обусловлено ею и есть ее завершение и увенчание. Удовольствие естественное и непосредственное так же связано с нормальной совершенной деятельностью, как красота и здоровье связаны с совершенным развитием тела. А потому оно есть естественный результат всякой нормальной жизнедеятельности.

Счастье без удовольствия не было бы счастьем; но счастье, которое есть благая совершенная деятельность, необходимо влечет за собою удовольствие. Удовольствие не должно быть целью и мотивом нашего действия, но оно есть необходимое следствие деятельности, согласной с природой человека. Если бы эта деятельность и удовольствие были отделены друг от друга, то мы, конечно, предпочли бы добродетель удовольствию; но сущность добродетели, как естественной человеческой разумной деятельности, именно и состоит в ее нераздельности с удовольствием, т.е. в непосредственном удовлетворении в самой деятельности — независимо от внешних последствий или соображений. Все блага жизни желательны для этой деятельности как средства — и не более. Поэтому поступки, сообразные с назначением человека, приятны сами по себе, и добродетельная жизнь имеет удовольствие в себе самой.

Таким образом наслаждение, удовлетворение, вытекаю-

щее из благой деятельности, есть благо — *αγαθόν*, которое неотделимо от счастья. Таким наслаждением обладает и Бог. И оно есть благо не только как плод успешной деятельности, но также и потому, что укрепляет, возбуждает, поощряет ту деятельность, из коей оно вытекает (например, удовольствие мышления). Тот, кто не испытывает удовлетворения добродетели, не может быть добродетельным.

Из энергии или деятельности низших сил и способностей человека возникают низшие — чувственные удовольствия. Их цена определяется значением и достоинством той деятельности, из которой они возникают, например, удовольствия, получаемые нами через зрение, выше, чем удовольствия, которые дает нам осязание. Сколько различных энергий, деятельностей, родов бытия, столько различных видов удовлетворения. И все они расцениваются по своему соотношению к высшей, разумной, существенно человеческой деятельности — добродетели. Высшее удовольствие есть удовлетворение этой деятельности, этой энергии разумного человеческого существа.

Остальные удовольствия — животной части нашего существа, удовольствия, соответствующие низшим, телесным энергиям и потребностям, имеют свою цену, поскольку не препятствуют добродетели, совмещаются с нею. Но они не заслуживают даже названия удовольствия, когда мы злоупотребляем ими и предаемся излишествам. Собственно истинные удовольствия человека (*ἀνθρώπου ἡδοναί*) суть удовольствия доброго, умеренного человека.

Наконец, к счастью, которое прежде всего есть деятельность, относится, по Аристотелю, и досуг (*σχολή*) в противоположность труду. Непрерывное напряжение невозможно в успешной, нормальной деятельности: нужен отдых, освежение от усталости, в особенности при таких занятиях, которым мы предаемся не ради них самих, но в виду каких-либо внешних целей, и в занятиях, сопряженных с заботами и тяжелым трудом: *δοχεῖτε ἢ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι ἀσχολουμένα γὰρ, ἵνα σχο-*

λαζωμεν, και πολεμουμεν, ινα ειηνην αγωμεν (ср. λογοζ επιτα-
φιοζ Перикла у Фукидида).

Конечно, труды и заботы, принимаемые человеком, должны служить не для развлечения или простой утехи его, но самая утеха должна служить делу, ибо она, доставляя человеку отдохновение и развлечение, имеет место в его жизни, нужна для его счастья. Само собой разумеется, что и досуг, и развлечения должны служить одной верховной цели — счастьем человека — в гармоническом развитии его человечности, его разумного существа. Разумное веселье, благопристойное общение с людьми, эстетические наслаждения, наука должны наполнять досуг человека; в особенности же — философия, которая есть высший род деятельности и в то же время высший род отдыха (σχολη) — в противоположность активной жизни, практической деятельности.

Итак, высшее благо лежит не за пределами мира, а в самой жизни и есть лишь ее всестороннее, совершенное развитие. Соответственно этому понятию высшего блага Аристотель понимает и добродетель: она состоит не в отчуждении от действительности, не в аскетическом отрешении от мира, но в совершенном достижении целей человеческой жизни, в совершенном развитии человека, — в том, что ему всего более свойственно.

У Аристотеля мы встречаемся с тем понятием добродетели, которое было обще всем древним. Это — не добродетель в нашем смысле слова, а прежде всего хорошее качество. Всякая αρετη (добродетель) есть то внутреннее свойство, которое делает данное существо доброкачественным и дает ему способность и силу к нормальному отправлению его специальных функций, к успешному исполнению свойственных ему деятельностей — πασα αρετη, ου αν η αρετη, αυτο τε ευ εχον αποτελει και το εργον αυτου ευ αποτελει. Так, добродетель глаза — η του οφθαλμου αρετη — делает хорошим глаз и зрение. Так точно и добродетель человека есть свойство, через которое человек и сам делается хорошим, и хорошо исполняет свое дело. Добродетель не есть какой-либо аффект — παθος, или какая-либо способность — δυναμις (ибо

δυναμις может и недоразвиться), но она есть положительное свойство, высшее развитие энергии данного существа.

Деятельность человека есть отчасти практическая, отчасти теоретическая: он — существо волящее и мыслящее, чувствующее и познающее. Сообразно этим двум сторонам его деятельности и его существа — его характеру (ηθος) и его уму (διανοια) — и добродетели распадаются на *этические* (нравственные) и *дианоэтические* (умственные).

Этическая, нравственная добродетель заключается в том, что низшие силы и энергии души, ее движения, страсти и желания подчиняются волею справедливым требованиям разума, — тому, что он предписывает как справедливое и доброе; таким путем в человеке постепенно образуется некоторый неизменный нравственный характер — ηθος, в силу которого его воля и его действия неизменно направляются на добро.

Таким образом, разумная природа человека достигает своего совершенного развития, своего всестороннего выражения и воплощения во всех его способностях, силах и деятельности. Это — высшая творческая форма и вместе с тем конечная цель человека. В этом его назначение и в этом его счастье.

Итак, для нравственной добродетели нужно знание блага, разум — φρονησις, ορθος λογος, — без которого нельзя хорошо и разумно поступить. Но добродетель состоит не в знании, а в неизменно-благом действии воли, в неизменном направлении воли на то, что она признала за благо; и это — не из-за каких-либо внешних мотивов, а произвольно, в силу свободного, сознательного выбора. В искусстве и науке достаточно, чтобы результат был хорош, все равно как бы он ни был добыт. В нравственной деятельности спрашивается, как было сделано дело, каков был человек, совершивший его. Спрашивается: во-первых, сознательно ли он поступал (εαν ειδως πραττη), во-вторых, по собственному ли выбору и притом помимо ли внешних побуждений (εαν προαιρουμενος προαιρουμενος δι αυτου) он выбирал, и наконец, в-третьих, действовал ли он в силу случай-

ного аффекта или твердого и непоколебимого направления характера (βεβαιωζ και αμεταχινητωζ εχων)?

Итак, воля есть источник добродетели; дело идет не только о знании нравственных правил, как думал Сократ, а об их деятельном применении. Господство разума осуществляется свободною волею. Третья книга аристотелевской “Этики” отчасти посвящена тонкому анализу понятий о свободе воли и вменяемости человеческих поступков.

Существуют врожденные добродетели (αρεται φνσιχαι), которые мы наблюдаем, например, у детей и у животных. Они без нравственного развития могут стать вредными и лишь путем упражнения и воспитания превращаются в настоящие нравственные добродетели из простых сил или способностей. Для истинной добродетели, помимо врожденных свойств, требуется еще разум и упражнение: добродетель определяется как свойство человека, в котором он утверждает путем разумного согласия и произвольного выбора (εξιζ προαιρετιχη), и притом такое свойство, которое руководствуется определениями разума — μετα του ορθου λογου εξιζ.

Но, спрашивается, в чем же состоит то благо, которое разум предписывает по отношению к нашим παθη και πραξειζ — аффектам и действиям? Разум во всем приписывает *середину* между недостатком и излишком.

Во всяком желании и деятельности есть три вещи: недостаток, излишек и середина. И во всем только середина, только равновесие — хорошо, полезно и похвально. Всякое совершенное, законченное произведение искусства мы называем прекрасным именно потому, что в нем ничего нельзя ни убавить, ни прибавить. Мера есть верховный, нравственный принцип эллинского народа; на нее указывает и этика Аристотеля, представляющая из себя систематический анализ его нравственных понятий.

Соблюдение середины (μεσοτηζ) делает человека добрым и все дела его — удачными, хорошими, совершенными, а следовательно, в нем и заключается добродетель, дающая благо человеку. Итак, добродетель есть поведение, избегающее крайности —

как избытка, так и недостатка; она есть середина между двумя противоположными пороками, из которых один переступает границу должного, а другой не доходит до нее. Так, храбрость есть середина между безрассудством и трусостью, умеренность — середина между распущенностью и бесчувственностью, щедрость — середина между скупостью и мотовством, *πραότης* — кротость — середина между вспыльчивостью и чрезмерным хладнокровием.

Справедливость, рассмотрению которой Аристотель посвящает 5-ю книгу “Этики”, состоит в верном распределении выгод и невыгод, в соблюдении правильной меры и пропорции в человеческих отношениях, как общественных, так и частных.

Вообще в учении Аристотеля о добродетели мы встречаем целое множество чрезвычайно тонких и точных психологических и нравственных замечаний. Аристотель, в противоположность Сократу и Платону, отправляется от действительности, от анализа существующих нравственных отношений и понятий. Он обращает особое внимание на общественные добродетели, например, на дружбу, которую он разбирает в восьмой и девятой книгах “Этики”. Эти две книги представляют нам крайне ценное изображение чисто эллинского этического мирозерцания, анализ нравственного строя греков; вместе с тем они полны очень верных и прекрасных нравственных и психологических подробностей.

Дианоэтические добродетели обнимают собой совершенные свойства разумной части души, т.е. познавательной и рассудительной способности ее. Добродетели познающей души суть — *νοῦς* и *ἐπιστήμη*, а обе вместе являются как *σοφία*. Το *λογιστικόν* имеет добродетели: творческие — *τέχνη* и практические — *φρονήσις* или “практический разум”, *εὐβουλία*, *συνεσις* и т. д.

Но в каком смысле эти качества заслуживают названия добродетели? Аристотель ставит их выше практических добродетелей: ибо высшая добродетель, наиболее бескорыстная, самодовлеющая, чистая и вместе с тем доставляющая самое высокое и

чистое наслаждение, есть не практическая добродетель, а чистое созерцание сущего — θεωρία, в которой человек приближается к божеству и уподобляется ему.

“Политика” Аристотеля

Человек живет не для себя одного, но по природе создан для общественной жизни — ἀνθρώπου φύσει ζῆλον πολιτικόν, половые и кровные связи, язык, врожденные нравственные инстинкты связывают его с другими людьми. Он нуждается в них для наиболее успешной защиты от опасностей, для удовлетворения насущных нужд (τοῦ ζῆν εὐχεῖν), а также и просто для удовлетворения своих социальных инстинктов. Человек нуждается в общении с подобными себе не только для поддержания и улучшения своей телесной жизни, но также и потому, что лишь в человеческом обществе возможно хорошее воспитание и упорядочение жизни правом и законом.

Совершенное общество, обнимающее в себе все другие формы общества, есть государство — πόλις. Цель этого совершенного общества — не исключительно экономическая. Государство не есть экономическая ассоциация, и цель, которую оно преследует, не заключается в охране частных интересов; его цель есть высшее благо вообще — εὐδαιμονία, счастье граждан в совершенном общежитии, общение в счастливой жизни — ἡρούεῖ ζῆν ἡσιωνία. Поэтому цель государства заключается не в завоеваниях или войнах, но в добродетели граждан и совокупности всех средств, необходимых для ее осуществления; как и у Платона, гуманное воспитание граждан в добродетели является главной задачей государства.

Государство стоит выше семьи, выше частных лиц; оно относится к своим членам как целое к частям; оно есть *первое* по своей природе (πρῶτον φύσει). Но во времени, в порядке возникновения — семья и община предшествовали государству. Сначала под влиянием естественного влечения образовалась

человеческая семья, потом под давлением различных обстоятельств семьи сплотились в общины ($\chi\omega\mu\alpha\iota$), из которых при дальнейшем развитии человеческого общества образовались государства ($\pi\omicron\lambda\epsilon\iota\zeta$).

Своей “Политике” Аристотель, по-видимому, предпослал целый ряд подготовительных работ: он подверг обстоятельной критике политические сочинения Платона, а также и конституции различных народов.

Аристотель порицает Платона за его стремление в “Республике” к исключительному единству ($\tau\omicron\ \epsilon\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$), ложному и неосуществимому в государстве. Только индивид есть неделимая единица, а государство по своей природе есть нечто множественное — $\pi\lambda\eta\theta\omicron\zeta\ \tau\iota\ \tau\eta\nu\ \phi\upsilon\sigma\iota\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \eta\ \pi\omicron\lambda\iota\zeta$; оно состоит не только из *многих* членов, но и из *различного рода* членов. Государство перестало бы быть государством, если бы в нем могло осуществиться отвлеченное единство Платона. Аристотель подвергает беспощадной критике учреждения “Республики”. Он указывает, что в своем коммунизме Платон уничтожает ряд нравственных факторов, ряд конкретных связей, на которых зиждется общество. Источник споров и распрей вовсе не уничтожается при учреждении коммуны, а, напротив того, усиливается общностью владения. Он указывает, что эгоизм естественен, что в известных границах в нем нет ничего дурного; нормальная любовь к семье есть своего рода нравственное начало, на котором зиждется государство, источник радостей и дружбы. Человек более заботится о своем, чем об общем, и потому, уничтожая семью и частную собственность, коммунизм ослабляет энергию сильнейших двигателей человеческой деятельности. Далее, Аристотель делает общий обзор различных конституций.

Конституция государства зависит от того, в чьих руках находится верховная власть.

Возможны три случая: господином может быть или один, или немногие, или многие. Каждая из этих возможных фигур распадается, в свою очередь, на правильную ($\omicron\rho\theta\eta$) и дурную, оши-

бочную (αμαρτημενη), смотря по тому, преследуют ли правители общее благо или свои частные интересы.

Таким образом получается три правильных рода правления (πολιτειαи ορθαι): монархия, которая всецело зависит от личности монарха, его царственной мудрости; аристократия — господство лучших, и республика, при которой необходимо равенство (ισοτης), и три худых рода правления (πολιτειαи ημαρτημεναι): тирания, олигархия и демократическое господство толпы, пролетариата (охлократия).

Аристотель подробно рассматривает эти шесть форм, характеризует их особенности, исследует, при каких обстоятельствах и каких условиях возникает каждая из них, какие причины обуславливают из разложение, какими средствами и учреждениями каждая из них может быть поддерживаема или разрушаема, через какие формы и каким путем проходит обыкновенно государственное устройство данного типа. Словом, Аристотель исследует государственные законы государственной жизни, морфологию государства. Сколько труда потребовало это сочинение и каково его значение, я сказал уже выше.

Все названные формы не только описаны Аристотелем, но и рассмотрены критически. Философ рассматривает их как с абсолютной точки зрения — безусловно желательной, так, в особенности, и с точки зрения относительной, практической.

В отличие от Платона, Аристотель хочет рассмотреть не идеальную конституцию, но наилучшую при данных условиях и обстоятельствах (την εχ τω ν υπο-χεσμενω ν οριστην). Поэтому он не ищет, подобно Платону, одного идеала, который подходил бы ко всем действительным государствам. Это столь же невысказано, как найти одно платье, одно лекарство, одну диету для всех тел. Не идеальную конституцию нужно искать, а ту, которая всего лучше при данных условиях; надо считаться с наличными социальными, политическими, экономическими и культурными факторами. Поэтому, если истинная монархия и истинная аристократия, как господство лучших, господство добродетели, и пред-

ставляются Аристотелю идеалом, то на практике наиболее целесообразной конституцией он признает умеренно-демократическую республику (πολιτεία).

Как во всем лучшем есть середина, так и в государстве счастье наиболее обеспечено там, где нет ни чрезмерного богатства, ни чрезмерной нищеты, ни многочисленного пролетариата, ни чрезмерно влиятельных богачей, но где люди среднего состояния (οἱ μέσοι) преобладают по числу и значению. Μεσοζ βίος — лучшая жизнь, μέση πολιτεία — наилучшая из существующих конституций. Ее существование наиболее обеспечено от революций и переворотов, ибо ее элементы более уравновешены, чем в других — односторонних формах. Поэтому в ней царит и наибольшее согласие.

Рассмотрев таким образом действительные политические формы, Аристотель развивает план *образцового*, идеального государства. Такое государство представляется ему прежде всего греческим республиканским полисом. Оно представляется философу греческим потому, что, по его мнению, только эллины способны соединить свободу с порядком, мужество с культурой. Оно представляется ему республикой, и притом республикой аристократической, потому что трудно рассчитывать на появление героя, которого бы все граждане добровольно признали монархом. Наконец, оно представляется Аристотелю городом — πόλις — потому, что совершенное государство как самодовлеющее и должно грешить излишней величиной; оно должно быть удобообозримо — εὐσυνόπτος, чтобы в нем царил легко охраняемый порядок и согласие.

Граждане участвуют в управлении, в суде, в войске; но из числа полноправных граждан исключаются купцы, ремесленники, земледельцы. Ремесло и торговля для Аристотеля — низкие занятия, несовместимые с политической добродетелью; земледелие также отнимает необходимый для нее досуг. Поэтому земля обрабатывается рабами или оброчными перизками, а недвижимая собственность находится частью в руках государства, частью в руках полноправных граждан (πολίται), чтобы они име-

ли нужный достаток для развития в себе добродетели и для попечения о государстве. С другой стороны, эти граждане *воспитываются* государством; Аристотель развивает подобный педагогический проект общественного воспитания граждан, сходный во многом с проектом Платона (цель этического и теоретического развития посредством эстетического воспитания).

Школа Аристотеля строго придерживалась начал учителя, за исключением некоторых единичных отклонений. Направление ее было по преимуществу научное, естественно-историческое. Самый знаменитый из перипатетиков был *Феофраст*, преемник Аристотеля, 30 лет стоявший во главе школы. Другой ученик, товарищ Феофраста, *Евдем*, “вернейший” из последователей Аристотеля, был известен как ученый историк наук и как истолкователь сочинений своего учителя. Он открывает собою бесконечный ряд его комментаторов. Оригинальнее были *Аристоксен* и *Дикеарх*, сохранившие некоторые пифагорейские элементы в школе Аристотеля, и *Стратон* — физик, ученик Феофраста, отвергавший *νοῦς*, как самостоятельное сверхприродное начало, и постольку приближающийся к натуралистическому монизму стоиков.

Третий период развития греческой философии

Третий период развития греческой философии, обнимающий собой учения, возникшие после Аристотеля, есть наиболее продолжительный по времени.

Он существенно отличается от обоих предшествовавших периодов решительным преобладанием практических задач и практических интересов над теоретическими. Физика и метафизика отступают на задний план; знание, которое Сократ, Платон и Аристотель считали целью само по себе, высшим благом, теряет самостоятельную цену помимо того, что оно может дать для жизни. Этика господствует и становится философией по преимуществу. Философия уже не есть исследование сущности вещей: истинная мудрость есть та, которая делает истинной нашу жизнь, делает нас счастливыми, дает нам высшее благо. Не то, что суть вещи сами по себе, а то, как они к нам относятся, — вот главный, существенный вопрос философии. Поэтому она все более и более стремится стать нравственным учением, дающим нормы, правила человеческой жизни (*regula vitae*): она есть *lex bene honesteque vivendi, studium virtutis*, как определяет ее Сенека, наука счастья, как определяет Эпикур; она есть мистическое религиозное учение, как понимали ее позднейшие мистики — неопифагорейцы и неоплатоники.

Поэтому мы видим, что влияние философии на жизнь прогрессивно возрастает. В эпоху Римской империи она популяризируется, распределяется по всем классам общества, является необходимым элементом всеобщего образования, личного нравственного развития. Философы образуют особый класс, пользующийся особыми правами и привилегиями. Богачи, знатные дамы, цари и города содержат философов — присяжных проповедников добродетели. Философ становится воспитателем, законоучителем, советником, чуть не духовником своих патронов, там, впрочем, где он не играет роли шута или простого паразита; ибо философия, по-видимому, спускается иногда до самого низкого

уровня. Это не мешает ей, конечно, удерживаться и на высоте — в лучших, достойных своих представителях. Таким образом, уже одно это обстоятельство, это необычайное распространение философии свидетельствует об изменившемся характере ее.

В обществе Римской империи могли быть и действительно были чрезвычайно сильные потребности и нравственные и религиозные, был запрос на нравственное учение (откуда, например, объясняются быстрые успехи христианства). Поэтому философия, развивавшаяся среди этого общества, была по необходимости нравственная, практическая. Зато чистое умозрение, естественно, утратило прежнюю самобытность и силу, прежнюю веру в себя. Умозрительное творчество иссякло. Философы после Аристотеля либо примыкают к каким-либо прежним авторитетам, к прежним учениям (как, например, стоики примкнули к Гераклиту, Эпикур — к Демокриту, мистические платоники — к пифагорейцам), либо же они отрицают возможность всякого умозрения, всякого теоретического познания (таковы скептики). Философы после Аристотеля суть либо догматики, либо скептики*.

Непосредственно вслед за Аристотелем, наряду с академической и перипатетической школой, возникают три крупные школы — стоическая, эпикурейская и скептическая, которые все сходятся в своих практических тенденциях. Исследуя их происхождение, их связь с предыдущими учениями, мы легко поймем причину этого всеобщего преобладания этических, нравственных тенденций.

Новое направление объясняется изменившимися обстоятельствами общественной жизни в Греции.

Политическая свобода исчезла: страна подпала сперва македонскому владычеству, а потом Рим наложил на нее свою властную руку; общественная деятельность затихла, гражданская жизнь ограничивалась одними частными отношениями. Отсюда и явилась мораль, как учение о правильных частных отноше-

* Скептицизм этот носит совершенно иной характер, чем у нас. Как это ни странно, но у древних он является нравственным учением, основанным на отрицании всякого познания.

ниях; теперь уже этика не связывается с политикой, как это мы видим у Платона и Аристотеля, но ограничивается личной моралью.

Второю причиною было то, что нравственный кризис, обострившийся уже в V веке, в эпоху Пелопоннесской войны, теперь принял самые широкие размеры: он распространился и на политику, и на религию, и на нравственность. Человек сам по себе должен был искать основания своей нравственности. Если мораль не может основываться ни на традиции, ни на государственных законах, ни на религии, которые уже утратили весь свой авторитет, то ее надо основывать на нравственном учении, на познании блага, как учил Сократ. Но в чем заключается благо, к которому нас должно приводить соблюдение нравственных правил? Мы видели, сколько различных ответов дали ученики Сократа. Благо познается то в познании, то в освобождении от страданий, в бесстрастной апатии, то в полноте наслаждения. Сам Сократ не мог определенно ответить на этот вопрос, и мы видели, какие трудности связаны с его определениями.

В основании мирозерцания Сократа лежит представление о разумном, благом и справедливом законе, управляющем Вселенной и лежащем в основании человеческого закона. Признать его и сообразовываться с ним — в этом благо и польза человека. Из него вытекают все человеческие законы, им же определяется личная судьба человека, его счастье или несчастье, зависящие от сообразования человека с этим законом. Но в чем состоит этот вселенский закон, управляющий природою, и что он предписывает человеку? Откуда и как познать его? Предписывает ли он нам воздержание, наслаждение или познание, как естественные цели человека? Эти вопросы, как я сказал, не были точно решены самим Сократом и различно решались его учениками: они так и остались неразрешенными. Чтобы ответить на них определенно, нужно познать, в чем состоит природа вещей. Спрашивается, как устроены вещи, как нужно относиться к ним и каковы могут быть для нас последствия такого отношения? Эти три основных вопроса были поставлены скептиком Тимоном. Их можно поставить несколько иначе: 1) познаваема ли природа? — основной закон логики или теории познания; 2) что такое

природа? — основной закон физики, и 3) как должны мы жить сообразно природе и нашему познанию? — основной закон этики. Таким образом, и логика, и физика имеют непосредственно практический интерес и вместе с тем определяют собой этику.

Я говорил, что в теоретической философии все новые школы примкнули к предшествовавшим учениям. Независимо от многочисленных различий, во всех этих учениях отражались два основных взгляда на природу в греческой философии. Природа есть организм, живое целое; и природа есть механизм, агрегат атомов. Первый взгляд, разделяемый Аристотелем и Платоном, ранее их в наиболее простой форме был выражен Гераклитом; второй взгляд принадлежит Демокриту. В первом случае человек, как органический член мирового целого, должен познавать его вечную связь, тот Логос, душу, которая его оживляет и управляет им; и он должен подчиняться этому Логосу, сообразуясь с природой целого, т.е. жить для целого. Во втором случае он, как атом, разобщенный от других атомов, должен изгнать из себя ложные страхи перед мировым законом, загробным миром и жить для себя. Первое воззрение усвоили себе стоики, второе — эпикурейцы.

Стоическая школа

Достоинно внимания, что большинство стоиков, как и вообще большинство выдающихся философов эллинистического периода, — люди восточного происхождения. Эллинская культура становится универсальной. Стоики — главнейшие проводники этого космополитического универсализма. Главнейшие стоики — почти все родом из Малой Азии, Сирии или островов восточного Архипелага. Затем идут римские стоики, среди которых почетное место занимает фригиец Эпиктет. Собственно Греция представлена в стоической школе весьма незначительными силами.

По мере того как исключительно теоретический интерес философского анализа стал ослабевать, греческая мысль все более и более стала стремиться к цельному философскому мирозозер-

цианию, которое могло бы стать на место разложившихся религиозных верований и обосновать систему рациональной этики. Такое мирозерцание являлось потребностью целого общества, целой культуры, — не тесного кружка философской школы или немногих высокопросвещенных дилетантов, составляющих умственную аристократию Греции. Эллинское просвещение покоряло мир, оно становилось социальной, политической силой; эллинская философия, сообразно тому, постепенно утрачивала свой характер анализа, исследования. Она сделалась учением, обратилась в догму. Такой характер придал ей основатель стоицизма — Зенон из Китиона и еще более — его многочисленные последователи.

Зенон родился около 336 г. в Китионе, эллинизированном фригийском городе на острове Кипр. Сын купца, он и сам долгое время занимался торговлей. Но при одном предприятии он потерял все свое состояние и отправился в Афины. Здесь он сначала сошелся с Кратесом; но грубость кинической школы оттолкнула его, и Зенон перешел к Стильпону. Оставив этого философа, он слушал Ксенократа, потом Полемона. С чутьем финикийского купца высматривая лучшее в их учениях, он основал свою собственную школу, которая получила название стоической от *στοα ποικίλη* (портик, украшенный фресками знаменитого Полигнота), где он читал лекции. Зенон славился своим характером, вполне соответствовавшим принципам его учения. Воздержанный, чуждый грубости и неприступной суровости, в которой справедливо упрекали позднейших стоиков, философ был почитаем и любим афинянами, которые и после его смерти сохранили память о нем и воздвигли ему памятник. Зенон был другом Антигона Гоната, македонского царя, который также чтит его и часто советовался с ним. Согласно принципу своей школы Зенон окончил жизнь самоубийством в 264 г. до Р. Х.

Произведения Зенона до нас не дошли, за исключением немногих отрывков, так что его учение не может уже быть в точности различено от позднейших наслоений, тем более что Зенон часто является в наших источниках как бы собирательным пред-

ставителем всей стоической школы, которому приписываются все ее учения. Несомненно, однако, что он и в действительности выразил ее общие идеи.

Преемником Зенона был Клеанф из Трояды (331 — 251), человек необычайно сильной воли, строгой нравственности и воздержания, заслуживший прозвания “второго Гераклита” своим терпением, выносливостью и нравственной силой. Он был крайне беден и добывал себе средства к жизни, трудясь по ночам, чтобы иметь возможность днем слушать Зенона. Подобно своему учителю, он кончил жизнь самоубийством в глубокой старости. Он не отличался особой оригинальностью. Из других учеников Зенона известны: Персей, Аристон Хиосский, Герилл Карфагенский, Сфер Борисфенский, поэт Арат из Киликии.

Преемником Клеанфа был Хрисипп (281—208), остроумный диалектик, неутомимый преподаватель и ученый, второй основатель стоицизма, который развил его систематически в своих многочисленных сочинениях и защитил в целом ряде полемических трактатов против академиков и эпикурейцев. Хрисипп был одним из самых плодовитых писателей древности: его слог, правда, растянут и небрежен — Хрисипп был схоластом стоицизма, но авторитет его был безграничен. Ученики его распространили стоическое учение по востоку и западу; Диоген Селевкийский и ученики его, Антипатр и Архидам, занесли стоицизм в Рим и в Вавилон.

Наши сведения о стоицизме почерпаются преимущественно из сочинений римских стоиков, а также из сочинений Секста Эмпирика, Плутарха, Диогена, Цицерона и некоторых других писателей. Поэтому мы не имеем возможности отличить первоначальное учение Зенона от позднейших добавлений, сделанных его учениками и позднейшими стоиками. Но несомненно, что стоическая школа обладала большой замкнутостью, и нам известны лишь некоторые отклонения от основных идей школы.

Задача стоической философии состоит в том, чтобы найти твердое основание для нравственной жизни. Вместе с киниками стоики видят в человеческом знании лишь средство к добродетели.

тельному поведению и достижению блага; вместе с ними они стремятся сделать человека свободным и счастливым посредством добродетели. Поэтому они определяли философию как упражнение в добродетели — *ασχησις αρετης*, *studium virtutis, sed per ipsam virtutem*. Сначала Зенон сходилась, по-видимому, с киниками даже в пренебрежении теоретическими науками. Ученик его, Аристон Хиосский отвергал логику как ненужную, физику как невозможную. Но впоследствии, по-видимому, сам Зенон и в особенности Хрисипп освободились от такой односторонности. Правда, и Хрисипп полемизирует против Аристотеля, полагавшего высшее благо в знании, в созерцании жизни (*θεωρια*): он признавал такую досужую жизнь своего рода самоуслаждением, служением удовольствию и утверждал, что цель философии заключается в том знании, которое ведет к истинной деятельности и постольку само составляет часть такой деятельности. По учению стоиков, истинная деятельность невозможна без истинного объективного познания; мудрость и добродетель — одно и то же; и философия, которая определяется как *ασχησις αρετης*, есть в то же время “познание божеского и человеческого”.

Напрасно было бы видеть в стоицизме исключительно этическое учение, хотя этический мотив преобладал в нем несомненно: его этика, которая носит такой же характер рационализма, как и прочие нравственные учения греков, основывается всецело на рациональном философском мирозерцании. И, несомненно, такое мирозерцание имело само по себе известную нравственную цену в глазах стоиков; некоторые из них, правда, выставляют напоказ свое презрение к чистой теории, подобно киникам, от которых они ведут свое начало; но уже одно сравнение с киниками указывает нам, насколько разнятся от них стоики именно в разработке теоретической философии — логики и физики, которой киники, действительно, не хотели знать.

Истинное добродетельное поведение, по учению стоиков, есть разумное поведение. Разумно то поведение, которое согласуется с природой человека и всех вещей. Добродетель состоит в том, что человек подчиняется вселенскому закону, всеобщему порядку, управляющему миром. А для этого он должен позна-

вать этот закон и этот порядок. Отсюда, как уже сказано мною, возникает по необходимости логика, исследующая вопрос о познаваемости вещей, и физика. И та и другая наука вполне подчинены этике.

Перейдем же к их теоретической философии. В своем стремлении к цельному, свободному от противоречий и чисторациональному миросозерцанию стоики нередко являются эклектиками по отношению к предшествовавшей им философии: они поставили себе трудную цель — примирить дуалистическую философию понятия, развившуюся после Сократа, с первоначальным монизмом ионийской физики.

Логика стоиков

Так как, по учению стоиков, цель знания лежит не в нем самом, а в его практических последствиях и приложениях, то мы, естественно, должны ожидать, что и начало знания лежит не в нем самом, а в чем-либо внешнем. И действительно, у стоиков мы не находим логического идеализма Платона и Аристотеля, которые видели принцип познания в логических понятиях разума. Мы видели, что уже у Аристотеля теория познания как бы двоятся: с одной стороны, разум есть начало познания, а с другой — оно коренится в опыте. С одной стороны, в человеке живет истинное начало познания, всеведущий *νοῦς ποιητικόν**; с другой стороны, человеческий ум есть *tabula rasa* — белый лист бумаги, на котором ничего не написано, на котором отдельные впечатления оставляют свои следы.

Стоики в своих поисках за реальным, положительным основанием для познания всецело основываются на опыте: они всецело принимают одну реалистическую сторону учения Аристотеля. Опыт есть источник познания; Платоновы идеи суть лишь отвлеченные понятия нашего рассудка. Мышление, выходящее от известного к неизвестному, от частного к общему, оперирует лишь с тем, что дано нам в ощущаемых впечатлениях опыта.

* деятельный разум.

Душа есть *χαρτη ευεργος εις απογραφην* — хорошо выделанный папирус для записки. Все представления — *φαντασται*, составляющие содержание нашего знания, возникают из *ощущений* внутреннего или внешнего чувства, из оттисков или *впечатлений* внешних предметов, производящих внутренние изменения или движения души. Из восприятий такого рода образуется память, из памяти — опыт. Посредством умозаключения от наиболее обыденных, постоянно повторяющихся восприятий в людях, естественно, образуются некоторые общие понятия (*χοινχι εννοιαι*, *notitae communes*), составляющие естественные предположения (*προληψεις*) человека, в которых он убежден до начала всякого научного исследования. Еще более отвлеченные понятия и общие выводы добываются рассудком человека, который путем умозаключений восходит от известного к неизвестному — к первым причинам и основаниям сущего. Результатом такого сознательного обобщения и доказательства является наука и научные, сознательные и постольку неопровержимые убеждения — *χαταληψις ασφλης και αμεταπτωτος υπο λογου*.

Таким образом, источником знания является ощущение и умозаключение рассудка. Рассудок у стоиков не имеет другого содержания, кроме ощущений; вместе с тем стоики признают за ним право логического *обобщения* и умозаключения. Откуда же эти обобщения, откуда общее, если нам дано в действительности лишь частное, единичное? Киники были последовательнее в своем понимании; зато стоики были практичнее в своей непоследовательности: если невозможно истинное знание, то невозможно и правильное истинное поведение; ибо нельзя желать, не зная, чего желаешь, нельзя действовать без целей, нельзя разумно и хорошо поступать без сознательных *общих* принципов и убеждений.

Отсюда возникает вопрос, имеющий первостепенное значение у стоиков, — вопрос о критерии истинности наших знаний. Так как все наши представления образуются из наших ощущений или восприятий, то спрашивается: как и почему мы можем знать, какие наши представления истинны и какие ложны? По каким признакам мы можем отличать их?

Здесь сказывается практическая тенденция стоицизма. Критерием истинности представлений является та убедительность, с которой некоторые из них являются нашему сознанию, та непосредственная очевидность (*εναργεία*), которая невольно заставляет нас *συυχατα-πιθεσθαι* — соглашаться с ними. Представление, обладающее таким свойством, истинно, ибо оно есть не субъективная фантазия: только то представление, которое соответствует действительности и возбуждается действительным предметом, порождает в душе такое самоочевидное убеждение. С истинным представлением связано сознание, непосредственное усмотрение действительности; поэтому, соглашаясь с ним, мы схватываем, обнимаем, понимаем самый предмет. Поэтому Зенон называл представление, связанное с сознанием соответствующей действительности, понимаемым представлением — *φαντασια χατάληπτιχη* — и представлял его критерием истины.

Поскольку затем из представлений рождаются общие понятия, некоторые предположения, общие всем людям, постольку и эти предположения — *προληψεις*, — имеющие за собой общее согласие (*consuetudo* или *consensus hominum*), могут рассматриваться как критерии истины.

Что же касается понимаемого представления (*φαντασια χατάληπτιχη*), то значение его свидетельства ограничивается: оно обуславливается диалектической и эмпирической проверкой представлений, отсутствием аффектов и других препятствий к познанию: ибо человеческая душа доступна страстям, болезням и различным движениям, которые смущают ясность ее зрения.

Стоики также очень много занимались формальной логикой и грамматическими исследованиями, в которых почти вся терминология создана ими.

Итак, логическое знание развивается непосредственно из телесного аффекта ощущения, имея с ним один общий корень — духовный и физический. Представления суть впечатления, отпечатки, производимые в душе вещами; из них наш разум естественно образует понятия, — при повторении однородных впечатлений поверяя их одни другими. Критерием истины наших представлений и понятий является их очевидность, заставляющая нас

соглашаться с ними; или, что то же, таким критерием служит непосредственное сознание реальности, соответствующей отдельным представлениям. Как ни наивна такая теория познания сравнительно со сложными и запутанными учениями Платона и Аристотеля, она подкупала своей простотой и цельностью основной своей идеи, своим сочетанием крайнего наивного реализма с решительным рационализмом. Исходя из основного убеждения в единстве разума и материи, стоики, естественно, могли мирить такой рационализм с эмпиризмом или сенсуализмом, признавая непосредственную разумность самих ощущений. Поэтому нас не должно удивлять видимое противоречие исторических свидетельств, из которых одни утверждают, что отец стоицизма, Зенон, признавал критерием истины ощущения, а другие — что он видел такой критерий в “правильном разуме” (λογος ορθος). Стоиков любят делать эмпириками или сенсуалистами, забывая их метафизический реализм. Правда, они признают, что знание образуется из ощущений: вместе с эпикурейцами они видят в общих понятиях лишь результат многократных повторений опыта, причем “всеобщие истины” также получают эмпирическое объяснение, являясь лишь “предварением” частных случаев. Но, с другой стороны, не следует упускать из виду, что самые воззрения стоиков на ощущения существенно отличаются от воззрений современного сенсуализма. Под ощущением (αισθησις) разумеются прежде всего сами чувства в их способности, точно так же, как и в их деятельности; эти чувства суть также “тела” или материи своего рода, органы “господствующей” части души, ее пневматические разветвления, как бы ее щупальца. Сами по себе эти чувства непогрешимы: они ощущают то, что они ощущают; но представления, вызываемые их впечатлениями нашей душе, могут быть истинны или ложны, т.е. соответствовать или не соответствовать вещам, как это показывает опыт. Истинные представления, в которых заключается критерий наших знаний, суть те, которые возникают в господствующей, разумной части нашей души, вынуждая ее согласие. Такие представления Зенон называет “понимательными представлениями” — χαταληπτικη φαντασια. В них совпадает чувственное и рациональное начало, точно так

же, как субъект и объект, ибо они обнимают или понимают в себе свой предмет.

С точки зрения стоического монизма, это — совершенно последовательно; непонятно только, как могут существовать неразумные, нелогичные, ложные представления, раз все существующее, все материально, разумно в своей основе. Такие ложные представления могут объясняться психологически — из опыта, а не философски — из начал стоицизма.

Теория познания стоиков, разработанная ими крайне тщательно в борьбе с другими школами, представляется упрощенным преобразованием учения Аристотеля в смысле монизма. Она естественно связана с “физикой” стоиков, точнее — с их метафизикой.

Физика стоиков

Физика стоиков представляет собой упрощенную аристотелевскую физику. Но стоики в физике, как и в логике, признали лишь одну реалистическую сторону аристотелевского учения; они и здесь отвергли его дуализм: есть лишь одно начало — вещественное, телесное. Этим определяется своеобразный материализм стоиков.

Вселенная представляется живым органическим целым, все части которого разумно согласованы друг с другом. Она образуется путем последовательных периодических сгущений и разрежений эфирной пневмы. Эта огненная пневма сгущается в воздух, а воздух в воду, которая служит материей всех прочих тел: тяжелые части, осаждаясь от воды, образуют твердую земную стихию; легкие — вновь улетучиваются вверх, в воздух и огонь. В мире нет пустоты; существуют лишь тела различной плотности, которые все пронизываются и совокупляются воедино одним неделимым, всепроникающим и всеобъемлющим телом — воздухом. Движение в пределах мира объясняется перемещением, перестановкой частей (ἀντιπερίστασις). “Пустота” лежит за пределами мира; в период воспламенения стихий, их возвращения в

первобытный огонь, которым заканчивается мировой процесс, вещество, составляющее субстанцию мира, беспредельно расширяется в этой пустоте, чтобы затем вновь сгуститься и сжаться в компактную массу в период новой дифференциации, нового мирообразования. Без единства веществ, без непрерывности воздуха (το συνεχον, το συνεχτιχον) не было бы связи и взаимодействия вещей, которые относятся друг к другу как части единой субстанции, единого сущего. Различия в степени жизненности и разумности, различия в степени активности и косности, от которых производится все различие душевных и телесных свойств вещей, зависят от большего или меньшего напряжения (“тона”) этой основной живой стихии. Без такого единства субстанции необъяснимо взаимодействие между материей и формой, телом и духом, разумом и внешним вещественным миром.

Действительно только то, что телесно, что способно действовать и в то же время испытывать действие. Нет и не может быть двух абсолютно различных субстанций: иначе взаимодействие между ними было бы немислимо, как это доказывает еще Диоген Аполлонийский (V в.). Бесплотные идеи, формы или понятия не могли бы действовать в веществе, воплощаться в нем, а бездушная материя не могла бы принимать их. Дух не действовал бы на материю, если бы он не был телесен; и материя не испытывала бы его действия, если бы она не была сродной духу. У Платона не только дух, но и сама материя была бестелесной. У стоиков и материя (υλη) и дух суть тело (σωμα). Поэтому стоики признавали телесность не только души, но и самих свойств и качеств вещей, т.е. “форм” Аристотеля; мало того, сами состояния и деятельности существ, даже аффекты или добродетели души представлялись им телесными. Все это — своего рода тонкие “материи” или токи — πνευματα — своеобразные душеподобные сущности, которые распространяются, проникают собою более грубые тела и сообщают им те или другие свойства (например, тепло, цвет, болезнь и т.д.). Таким образом, стоики вовсе не думали отрицать душевные свойства или проповедовать чистый материализм. Они хотели только разрешить проблему метафиз-

зики Аристотеля и его теории познания, упразднив ее дуалистическое противоположение между идеальным и реальным, между бесплотным понятием и чувственной материальной действительностью. Они устанавливали различие между духом и “неразумным” веществом, между активным и пассивным началом, между материей и силой; но дух был для них лишь телом, а сила — материей своего рода, или, точнее, состоянием, “тоном” материи. Материя и сила — нераздельны, страдательное не существует без деятельного, как и деятельное — без страдательного; вещество не существует без тех или других качеств, как качества не существуют без вещества, которому они присущи; наконец, Бог не существует без вещества (το υλικον), и вещество не существует без Бога, единого зиждущего начала (το αιτιωδες), обуславливающего форму, свойства, строение и взаимодействие вещей. Сила нуждается в веществе, как в своем субстрате, а вещество — в силе, которая дает ему его свойства, состояние, движение, форму.

Таким образом мы видим, что в физике, как и логике стоиков, в сущности уцелели следы аристотелевского дуализма.

Материя сама по себе не имеет никаких свойств (αμορφοζ και αλοιοζ) и никакого движения; она движется, определяется и образуется в многообразные формы тою творческою, разумною силою, которая ее проникает. И единство мироздания, связь и согласование его частей указывают нам на единство силы в природе. Эта единая разумная сила, этот λογοζ, проникающий мир и управляющий им, есть Бог (θεοζ). Оба начала — страдательная материя и деятельное божество — нераздельно связаны, как две стороны одного и того же существа, как душа и тело человека. Вселенная есть животное одушевленное и разумное (ζψον επιψυχον και λογικον και νοερον), тело которого есть материя, а душа — Бог.

Божество, или абсолютное начало, представляется стоикам в одно и то же время как физическая субстанция, из которой образуется тело Вселенной, и как универсальный логос, который определяет собой формы, свойства, отношения и законы вещей, одушевляя природу и сообщая сознание организмам: здесь стои-

ки вполне примыкают к Гераклиту. Божество, сохранившее в чистоте свою эфирную природу за пределами видимого мира, или блистающее в солнце и звездах, невидимо разлито во всем мире, проникает все, “как мед через соты” (Зенон), и находится в физическом взаимодействии с теми косными стихиями, которые из него образовались. Оно есть, следовательно, и материя мира, и его форма, и его субстанция, и его закон, его стихия и его душа или разум. Бог есть мир, Бог есть все вещи; и вместе Он есть деятельное, творческое начало мира, “лучшая”, превосходнейшая часть его: Он есть часть и целое, начало, середина и конец. Он обнимает в себе всех богов, все силы, все стихии.

Таким образом божество стоиков является как разумный дух — νοῦς, как благое провидение. Клеанф в красноречивом гимне отождествил его с Зевсом; и стойки видели в нем верховного, единого Бога, вечного и нерожденного, в противоположность рожденным стихийным и астральным богам. Но в то же время оно как огненное дыхание (πνεῦμα πυρῶδες), как творческое пламя (πῦρ τεχνικόν) есть физическое начало, физическая сила, которая естественно действует во Вселенной. С одной стороны, божество волею управляет миром, оно есть провидение, блюдущее за его строем; с другой — оно, как у Гераклита, само отождествляется с мировым порядком. Ο λογος ο δια παντων ερχομενος (все проникающий логос) отождествляется с судьбой или роком (επιαρμενη, αναρχη), с законом Вселенной, — противоречие, которое мы встречаем еще в религиозных понятиях греков о судьбе или роке (Бог управляет судьбой, а судьба царит над Богом). Отдельные живые формы, составляющие свойства вещей, определяющие их роды и виды, составляющие свойства вещей, определяющие их роды и виды, образующие и оживляющие вещество, суть λογοι σπερματικοι — “сперматические логосы”; “формы” Аристотеля, его “роды и виды”, соответствующие отвлеченным понятиям, становятся особого рода физическими агентами, обращаются в живую материальную сперму, в семена вещей. “Понятия” Аристотеля становятся силами, потенциями (δυναμεις) и вместе материализуются, получают пневматическую, эфирную телесность. Иначе как объяснить взаимное

соответствие вещей и понятий, взаимодействие мысли и вещества? Как объяснить реальное существование логических родов и видов? Ясно, что само семя, из которого образуется индивид данного рода, имеет в себе как бы врожденное понятие будущего организма — логос или форму, предопределяющую его развитие. Но, с другой стороны, этот “логос”, образующий вещество в целесообразный организм, сам должен быть для этого физической силой, телесным началом — особого рода вещественной *спермой*. Всемирный Логос есть семя мира; он заключает в себя все частные логосы — семена всех вещей. Эти “сперматические логосы” исходят из него и возвращаются к нему; и через их посредство он зиждит и образует все. Каждое семя заключает в себе мысль, разумное начало, и вместе каждая мысль, подобно всемирному Логосу, есть телесное начало. Семя мира есть огонь*. Такова связь логики с физикой.

С учением стоиков о логосе связывается их представление о единстве мирового порядка и его разумности. Отсюда объясняется фатализм стоиков и вместе — их оптимизм и телеология. В мире царствует один закон, одна необходимость, которой равно подчинены и боги и люди, которая не знает случая или исключения. Возникший путем естественной эволюции, из божественного естества мир должен вновь, по истечении положенного времени, возвратиться в его недра в общем воспламенении; и уже одно сознание этого единства естественного порядка, единства всемирной судьбы, доставляет стоику великое утешение (Сенека, *De prov.*, гл. 5). И это утешение увеличивается, когда мы убеждаемся, что закон, господствующий в мире, есть разумный закон, что все в мире устроено разумом и сообразно разуму. И самое зло, несовершенство в отдельных частях необходимо в экономии целого, служит его совершенству и красоте. Доказательство этого совершенства, раскрытие целесообразности природы было одной из любимых тем богословских и физических рассуждений стоиков. Учение о целесообразном устройстве вещей вытекает из идеи универсального Логоса и развивается стоиками в связи с традициями аттической философии. Оно обра-

* Огонь есть *σπερμα του ξοσμου*, сравн. *Bäumker*, 356, 4.

щается в популярную теодицею, первые образчики которой мы находим в воспоминаниях Ксенофонта о Сократе (I, 4 и IV, 3); идея логоса связывается неразрывно с учением о Промысле, которое получает все большее и большее развитие и распространение в общей и философской литературе, в особенности благодаря нравственной проповеди стоицизма, проникнутой тою же идеей универсального разума, управляющего Вселенной и живущего в человеческом духе.

Во многих отношениях эта стоическая “физика” грубее и проще субтильной метафизики Аристотеля с ее противоречиями и запутанными проблемами: стоики нуждались в свободном от противоречия нравственном миросозерцании для обоснования своего нравственного учения; они упрощали и разрубали затруднения теоретической философии в виду практического результата, в котором они видели истинное выражение Сократовой мудрости: жизнь, сообразная разуму, сообразная логосу, есть жизнь, сообразная истинной природе человека и всех вещей, ибо разум есть универсальное начало всего сущего; неизменная необходимость, неразрывная цепь причинности определяет роковым образом все, что случается; *и человек подчинен этому року: он свободен лишь тогда, когда повинуется ему сознательно.*

Человеческая душа есть частица или истечение мировой души, такое же *ψευδο ψερμον*, как и она, и так же распространена по всему телу человека, как та — по всему телу мироздания; она телесна, ибо, как та — по всему телу мироздания; она телесна, ибо говорит Клеанф, *ουθεν ασωματων συλλασχει σωματι**, или, как у Хрисиппа, *ουθεν ασωματων εφαττεται σωματοζ***. Душа бессмертна лишь относительно: она, правда, переживает тело, но при общем воспламенении погибает.

Человек как разумное существо есть цель и первый предмет попечений Промысла. Разум по природе господствует в его душе. Человек наделен способностью познавать истину, укрощать свои низшие страсти и вожеления; он создан для духовно-

* Ничто бестелесное не касается тела.

** Ничто бестелесное не испытывает телесных аффектов.

го совершенства, для разумной жизни. Наконец, человек создан для общезития: ибо во всех людях живет один и тот же божественный разум. Мудрый, следующий разуму в своей жизни, один свободен, будучи внутренне солидарен со всемирным Логосом; он один блажен как Бог, он царствует над миром. Физика стоиков заключает в себе религиозно-философское обоснование их этики.

Этика стоиков

Мир не есть сумма единичных чувственных созданий, но органическое целое, оживленное единым божественным разумом. А человек особенно причастен этому божественному разуму, хотя и он всецело зависит от мирового целого, часть которого он составляет. Отсюда вытекает основная мысль стоической этики: человек должен сознательно, разумно познавать свое место и назначение в мироздании; он должен познавать, какое поведение сообразно его природе и его естественному отношению к другим существам — $\sigma\mu\lambda\omicron\upsilon\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omega\zeta\ \tau\eta\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ *.

Таким образом, человек должен *сознательно и произвольно* сообразовываться с тем, что он есть по природе.

Он есть животное, разумное существо, по природе предназначенное для общения с себе подобными ($\zeta\psi\omicron\nu\ \rho\omicron\lambda\iota\tau\iota\chi\omicron\nu$). Следовательно, он должен, во-первых, жить сообразно *естественной* цели животного, а не произвольным его целям (каковы, например, наслаждения); во-вторых, сообразно естественной цели *разумного существа*, не подчиняясь страстям, а следуя своей разумной природе; в-третьих — сообразно естественной цели, которую он имеет как *органический член социального целого*, сознающего свое нормальное отношение к ближним.

Идея универсального Логоса определяет собою этику стоиков, вытекающую из основ Сократова учения. “Жить сообразно природе” значит “жить сообразно разуму” — сообразно истинному слову, которым зиждется природа; в этом — и счастье, и добродетель человека. Сама природа побуждает нас к такой

* Жить сообразно природе.

жизни, внушая нам естественные нравственные инстинкты. Самосохранение есть естественное побуждение всего живого: поэтому всякое живое существо естественно стремится жить по своей природе, и только то имеет для него цену, что служит его самосохранению. Поэтому для человека как для существа разумного только то, что разумно, сообразно разуму, — имеет истинную цену. Только разумная деятельность есть истинная и добрая. Поэтому только добродетель есть благо для человека: в ней одной заключается его счастье (*αυταρχη ειναι την αρετην προς της την ευδαιμονιαν*); и наоборот, — единственное действительное зло есть порок (*χαχια*). Этот принцип мы видели уже и у киников.

Все остальное — безразлично (*αδιαφορον*): жизнь, здоровье, честь, имущество — не суть благо; смерть, болезнь, бесчестье, бедность — не суть зло. Кроме добродетели ничто не благо; все остальное хорошо лишь постольку, поскольку сообразно добродетели, способствует ей. В этом смысле испытания суть блага, и стоики рассматривают их, как упражнения в добродетели. Об этом вопросе написано много рассуждений, частью искренних и красноречивых, частью напыщенных. “*Calamitas virtutis occasio est*, — говорит Сенека, — *bonus vir omnia adversa exercitationes putat*”*. Никто не может быть несчастнее того, с кем никогда не случилось несчастья: он не имел возможности испытать себя.

Не следует, однако, думать, чтобы стоики вполне сходились с киниками в совершенном отвержении всех относительных внешних благ. Уже Зенон признавал возможность относительной расценки самых безразличных предметов: например, здоровье и богатство сами по себе безразличны; но было бы безумно предпочесть им болезнь и бедность, если бы мы имели выбор между ними. Позднейшие стоики пошли в этом отношении еще далее: тут у них целая казуистика, похожая на иезуитские уставы, где сделана расценка даже самых безразличных поступков. В общем они разделяли “безразличные предметы” на три разряда: вещи, заслуживающие предпочтения (*προημενα*), например, богатство, здоровье, красоту, хорошие способности; вещи неже-

* Несчастье есть повод к добродетели: мудрый все бедствия считает упражнением (в ней).

лательные (αποπροσημενα), как бедность, бесчестие, страдания, и, наконец, вещи совершенно безразличные, не имеющие никакого значения.

Исследуя вопрос о высшем благе, стоики всего сильнее нападали на гедонистов и Эпикура, полагавшего его в удовольствии. Удовольствие есть страдательный аффект, некоторое возбуждение, независимое от разума, возмущающее ясность его сознания. Поэтому оно не может быть целью или благом для *разумного* существа. Природа внушила тварям инстинкт самосохранения, а не похоть удовольствия: это последнее является не целью, а лишь последствием, наступающим за нормальным удовлетворением естественных потребностей. Клеанф признавал его даже противным природе разумного существа, несообразным с нею. И если другие стоики не заходили так далеко, все они полагали истинное счастье в свободе от страстей, в спокойствии духа.

Стремление к добродетели есть закон человеческой природы. Познавая ее, мы сознаем этот закон как свой долг. Но так как наряду с разумными, добрыми инстинктами в нас шевелятся неразумные аффекты, страстные движения, то добродетель принимает характер борьбы с противоестественными, противоразумными страстями и вожделениями. Мы должны вырвать с корнем эти болезни нашей души, чтобы достичь бесстрастия и подчинить свою волю разуму, знанию истины. Религиозная покорность пред необходимым провиденциальным порядком, единообразным законом, господствующим в ней, соответствует внутренней свободе разумного словесного духа, который сознает свою солидарность с единым вселенским разумом и чувствует свою связь с единым божественным целым Вселенной. Все хорошо, что от разума, от Бога, живущего в нас и осуществляющегося в мировом порядке. Все зло сводится в конце концов к неведению, к неповиновению разуму, к отвращению от разума.

Добродетель есть, таким образом, и знание, и крепость (ισχυς, χροτος) духа — επιστημη και ασχησις или επιστημη και τεχνη. Все добродетели основываются на познаниях (θεωρηματα) и осуществляются, когда человек *соглашается* с этими позна-

ниями, дает им согласие своей воли (συυαταθεσιζ). Корень всех добродетелей, по мнению Хрисиппа, есть мудрость; и все они суть лишь проявление одного и того же неизменного благого настроения (σιαθεσιζ) человека. Поэтому, где одна добродетель, там все добродетели, где один грех, там — все грехи. Частные же добродетели выводятся из понятия человеческой деятельности. Эта деятельность обнимает в себе познание, понимание вещей, перенесение того, что кажется человеку злом — опасностей, страданий, утомления и т. д., сопротивление страстям и пожеланиям, наконец, отношения к другим существам. Сообразно тому есть четыре добродетели: рассудительность (φρονησιζ), мужество, самообладание, справедливость. Только настроение делает исполнение должного (το χαθηρον) добрым, добродетельным поступком; а если этого настроения нет, то хотя бы поступки и казались сообразными природе, они все-таки — не добродетельны.

Это настроение воли не имеет различных степеней. Оно есть или его нет; между добродетелью и пороком нет ничего среднего. Можно быть лишь мудрым или безумным; и между мудростью и безумием нет посредственных ступеней. Разум господствует или не господствует — добродетель есть или ее нет: ибо добродетель заключается именно в господстве разума. Здесь мы приходим к стоическому идеалу *мудрого*. Мудрый есть идеал совершенства и блаженства. Безумный есть воплощение порока и несчастья.

Все человечество разделяется на два разряда — мудрых и безумных; если рассматривать мир беспристрастно, то существуют одни лишь безумные. Мудрый один — свободен, красив, богат, счастлив; он один все знает, все имеет, обладает всеми добродетелями, делает всегда и во всем то, что нужно, ничему не удивляется, никогда не обманывается, никогда и ни в чем не погрешает; он есть единственный настоящий царь, правитель, художник, прорицатель, кормчий и т. д. (у Сенеки). Он свободен от всяких потребностей и страданий, есть единый друг всех богов; его счастье равняется счастьем самого Зевса. И, как полагает Хрисипп, его добродетель может быть утрачена лишь в том случае, когда он окончательно сойдет с ума.

Такой мудрец может быть лишь отвлеченным идеалом; и стоики сознавали, что даже лучшие философы их школы были лишь на пути к нему. Но это был нравственный идеал и притом очень популярный. Между всеми мудрыми стоики предполагали взаимную связь: мудрые составляли как бы одну цельную общину, и весь мир стоит их добродетелью.

Но раз в действительности не было таких идеально добродетельных людей, то необходимо являлись компромиссы, и мораль стоиков, естественно, должна впасть в мелочную казуистику. Стоицизм был прежде всего моралью, разработанным до мелочей нравственным учением, обоснованным на своеобразном философском мирозерцании. В этом смысле он бесспорно имел важное воспитательное значение для древнего мира, особенно если принять во внимание его необычайную распространенность и популярность. Стоицизм был в этом смысле нравственною силой, оказавшею свое действие в течение многих веков и в большом масштабе. В сочинениях стоиков, правда, много риторики, но зато встречается много истинно высоких страниц: я укажу хотя бы на Сенеку и на Эпиктета. Стоицизм пережил христианство и оказал влияние на многих учителей и отцов церкви (апологеты, Тертуллиан).

В общем вся мораль стоиков проникнута двойственной тенденцией. С одной стороны — кинизм, стремящийся освободить человека от всего внешнего: идеал стоического мудреца, идеал совершенного равнодушия, атараксии — кинический; человек считается до такой степени свободным, что за ним признается право располагать своею жизнью и смертью — убить себя, если его ждут невыносимые страдания. И действительно, многие стоики кончили жизнь самоубийством. Но, с другой стороны, этот кинизм смягчается иной, гуманной тенденцией, теми нравственными задачами, которые возникают из сознания духовной органической связи человека с человечеством и мировым целым. Отсюда возникает обязанность жить для целого, человекολобиво относиться к себе подобным. О браке, например, стоики судили лучше, чем кто-либо из греческих философов. И, хотя сами они, особенно вначале, чуждались политической деятельности, они сумели впоследствии сочетать свои идеалы с идеалом

римской республиканской доблести. И много римлян в эпоху империи черпало в стоицизме возвышенные идеалы и укрепляло ими нравственную силу.

Особенно поражающая нас черта стоического учения — это космополитизм, идея общего братства, впервые проповеданная ими.

Мудрый достиг совершенного бесстрастия, и ничто внешнее не может его возмутить: он не знает гнева и жалости, страха и страдания, ибо он возвысился над Вселенной; он освободился от богов, сравнившись с ними. Он всемогущ, как Бог, и царствует над миром в недостижимом величии духа. Таким образом, нравственный идеал стоиков получает индивидуалистический характер; но наряду с этой индивидуалистической тенденцией мы находим у стоиков проповедь широкого нравственного универсализма, который впервые возвышается до идеи *всеобщего братства*. Нет более ни афинянина, ни коринфянина: *все люди — братья, как чада единого Отца*; в сознании этой истины сглаживаются социальные и национальные различия и неравенства: раб делается братом, иноплеменник становится ближним, и космополитизм провозглашается на место идеала национального государства: *mundus est nobis patria*. Человек осознает себя гражданином “вышнего города”, или государства, в котором все другие города или государства являются лишь как бы отдельными домами. Он чувствует себя членом вселенского божественного тела: *Dei socii sumus et membra*. Идея универсального “града Божия” впервые зарождается в стоицизме. Признавая один нравственный идеал, один универсальный закон для всех, стоик в самой вере своей в провиденциальное, разумное мироправление находит основание для веры в личное призвание человека, для учения об индивидуальных нравственных обязанностях. Мы не станем распространяться далее об этике стоиков; но мы должны отметить громадное культурное влияние этой “просветительной” философии, систематизировавшей нравственную проповедь Сократа и преследовавшей ее основную цель — нравственную реформу человечества. Стоицизм не ограничивал этой проповеди узкими рамками греческого города или даже Греции: он по-

нес её всему образованному миру и дал ей такое широкое развитие и распространение, какого до него не знала ни одна философия; обращаясь к эллину и варвару, к рабу и свободному, он провозглашал свое учение на улицах и во дворцах. Уже первые стоики по своему происхождению принадлежали колониям, окраинам греческого мира, иногда прямо иноплеменным городам. Сам Зенон был сыном купца с острова Кипр; его преемник Клеанф был кулачным бойцом из Троады, а великий догматик и схоластик школы — Хрисипп был родом из Тарса в Киликии. То же разнообразие в происхождении и общественном положении находим мы и позднее. Стоит вспомнить стоиков римской эпохи: Муция Сцевола, понтифекса и юриста, ученика Панеция; фригийского раба Эпиктета; знатного Персия, кордуанца Сенеку, богатого вельможу при Нероне, и Марка Аврелия, властителя всемирной Римской империи.

Это общение, этот союз, обнимающий все человечество, не ограничивается его пределами, но охватывает все разумные существа в одно всеобъемлющее царство. Вселенная является как *συστήμα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐνεχῶ τούτων γέγονωτων**.

В подчинении законам этого царства духов и в покорности судьбе, которую постоянно проповедают стоики, заключается их *религия*.

Благочестие есть *εὐσεβείη θεορρατεία***; служение это заключается в том, чтобы иметь правильные представления о богах, подражать их совершенствам, повиноваться их воле и блости чистоту сердца: словом, истинное служение богам заключается в мудрости и добродетели. Истинная религия есть истинная философия. В народной религии стоики, конечно, находили многое, что считали нужным отвергать; но вообще они защищали ее. Марк Аврелий — стоик-император — гнал христиан, стремясь защитить падающую народную религию. Причиной этого было отчасти то, что общее согласие — *consensus gentium* — являлось

* Система (целое), объемлющая в себе богов, людей и существа, родившиеся ради них.

** Знание служения богам.

стоикам доказательством истинности политеистической религии масс; а с другой стороны, они не решались отнять у большинства религиозную опору нравственности.

Мифологию стоики объясняли себе по-своему. Они в богах народных частью видели своего Бога — в образе Зевса, частью же видели в них изображение божественных сил, являющихся нам в светилах, стихиях, плодах земли, великих лодях и благодетелях человечества. Этот *φυσικός λόγος*, эту философскую истину, находили они в народных мифах посредством аллегорического истолкования их. Этот прием, встречающийся и до них, впервые ими был возведен в систему; и надо сказать, что стоики крайне злоупотребляли им. Впоследствии Филон-иудей заимствовал этот метод для объяснения Ветхого Завета, а александрийские христиане переняли его у Филона.

Дальнейшая судьба стоицизма определяется рядом компромиссов. Панаций Родосский (около половины II века до Р. Х.) составил в этом отношении эпоху, придав стоическому учению тот эклектический характер, который оно имело впоследствии.

Эпикурейская школа

Эпикур, сын афинянина Неокла, родился в 341 году на острове Самос. В своей юности он увлекся учением Демокрита, и оно отразилось на основном принципе эпикурейской школы. Некоторое время Эпикур учительствовал в Колофоне, Митилене и Лампсаке; с 306 года он поселился в Афинах, где и пробыл до самой смерти (270 г.), занимаясь со своими учениками в саду, который он и по смерти оставил своей школе. Все слушавшие Эпикура были связаны самым тесными узами дружбы как друг с другом, так и с учителем. Недаром в древности эпикурейская дружба славилась не менее, чем пифагорейская.

Школа строго и без колебаний держалась его начал. Из его последователей выдавался лишь один Лукреций (в I веке). Эпикур, умирая, завещал своим ученикам строго хранить его учение, помнить его сочинения. Этому, может быть, школа обязана дол-

гим своим существованием: о ее распространении свидетельствует еще Лактанций в IV веке, к концу которого она и угасла окончательно.

Источниками нашего знакомства с эпикурейским учением служат: Диоген в X книге, Лукреций — “De rerum natura”, Цицерон в сочинениях: “De natura deorum” и “De finibus”, Плутарх, Сенека, Секст Эмпирик, доксографы и найденные в Геркулануме фрагменты сочинений эпикурейца Филодема.

Еще больше, чем у стоиков, философия у Эпикура является лишь средством для практических целей. Он определяет философию, как деятельность, которая приводит посредством рассуждений к счастливой жизни. Эпикур пренебрегал не только теоретическими исследованиями и математикой, которую он считал бесполезною, но даже и диалектикой. В логике, или “канонике”, он рассматривает преимущественно вопрос о критерии истины. Физика также не имела самостоятельного значения для Эпикура, и если он занимался ею, то лишь потому, что познание естественных причин, по его словам, освобождает нас от пустого суеверного страха богов и смерти.

Мирозерцание Эпикура — строго материалистическое: счастье человека — цель его жизни — в нем самом, в его личном блаженном состоянии. Мир есть механическая система движущихся атомов; и задача человека в этом мире — как можно счастливее провести свою жизнь, устроиться как можно приятнее. Такова была исходная точка Эпикура. Согласно ей он признает критерием истины ощущение, чувствование человека. Если дух или разум не признается самостоятельным началом, то не в разуме, не в понятиях следует искать такого критерия; только в физическом ощущении есть истина. Все наши ошибки заключаются не в ощущении, а в суждении об ощущениях, которое часто бывает неправильно. Я всегда ощущаю то, что я ощущаю, и ошибаюсь лишь в том случае, если я неправильно сужу о таких ощущениях, ложным образом связываю их между собой. Из повторяющихся ощущений возникают понятия — *πρόληψεις*; поскольку они относятся к ощущавшемуся прежде, они истинны. Лишь там, где мы выходим за пределы прошедших или настоящих ощущений,

и из того, что известно нам, составляем себе некоторое мнение ($\upsilon\tau\omicron\lambda\eta\psi\iota\varsigma$) о неизвестном, — является вопрос: истинно это мнение или ложно? И оно истинно там, где оно подтверждается наступающими обстоятельствами или не противоречит действительным явлениям, которые оно стремится объяснить.

Физика Эпикура определяется прежде всего стремлением исключить из мирового процесса все сверхъестественные причины, признание которых держит человека в постоянном трепете. Поэтому Эпикур ищет успокоения духа в материалистическом мирозерцании. Вся цель, все счастье человека, по Эпикуру, заключается в его личном довольстве. Такому этическому индивидуализму соответствует и физический индивидуализм, т. е. признание отдельных атомов как первых начал всего сущего.

Эпикур вполне следует Демокриту и вносит лишь одну поправку в его физику: у Демокрита все атомы падают вниз, причем быстрота падения пропорциональна объему их; отсюда возникает взаимное столкновение, порождающее вихревые движения. Но уже Аристотель справедливо указывал, что в пустом пространстве быстрота падения всех атомов должна быть равномерна, так что вращательное движение и столкновение возникнуть не могут. На этом основании Эпикур признает, что атомы обладают способностью незначительно отклоняться от вертикального направления. Дальнейшее образование мира совершается по рецепту Демокрита. Эпикур признает бесчисленное множество миров, в промежутках которых обитают блаженные и беспечные боги. Он отвергает целесообразное строение природы. Душа состоит из круглых атомов; ощущение есть не что иное, как действие истечений из вещей ($\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$). Материальные движения обуславливают движения нашей души и воли.

Боги суть блаженные материальные существа, живущие, как я уже сказал, в промежутках между мирами. Они совершенно чужды миру и служат как бы образами блаженной жизни. Это — такие боги, которых нельзя бояться: они не мешают покою и счастью человека. На основании такого механического мирозерцания построена и этика Эпикура.

Этика эпикурейцев

Жизнь человека ограничена настоящей действительностью, настоящими ощущениями. Следовательно, этика должна заключать в себе науку о счастье в этой действительной жизни. Цель нашей жизни — удовольствие; критерий нашей деятельности — ощущение удовольствия и страдания. Что удовольствие есть высшая цель нашей жизни, это так же непосредственно очевидно, как то, что огонь жжет или снег — бел*.

В эпикурейском учении греческая этика в последний раз выступает с такого рода проповедью. Но нельзя сказать, чтобы учение Эпикура было во всем сходно с гедоническим. Учение Аристиппа как-то жизнерадостнее, свежее, моложе Эпикурова. Последний точно так же учил наслаждению; но в нем замечается старческая черта утомления: это — изверившийся в удовольствии человек, который прежде всего дорожит невозмутимым покоем. Он хочет наслаждаться жизнью, выработав в себе систематическую диету, подчинив себя строгому режиму. Он не ловит отдельных мимолетных наслаждений, как Аристипп, который хотел пить до дна полную чашу удовольствий, не смущая себя заботами о прошедшем и будущем, дорожа настоящим. Эпикур учит не гнаться за мгновенным удовольствием, но искать постоянного *состояния* довольства. Поэтому некоторые удовольствия он считает прямо вредными, учит их избегать. Наконец, он вместе с Платоном признает, что всякое удовольствие состоит в удалении страдания; поэтому высшим состоянием блаженства он считает такое, в котором удалены все страдания — *αταραξία*, которая очень походит на совершенную апатию, бесстрастие киников и стоиков.

Всякое удовольствие имеет свою цену для счастья жизни лишь постольку, поскольку оно способствует удалению страданий. Наслаждение является лишь средством, чтобы отделаться от мучительной нужды, а чувственные наслаждения, по Эпику-

* (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. 1, 9, 30).

ру, лишь возмущают спокойствие духа и потому опасны для него. Эпикур проповедует устойчивое (*χαταστηματαχη*) удовольствие, в противоположность удовольствию подвижному (*ηδονη η εν χινησει*) Аристиппа.

Условия такого удовольствия заключаются прежде всего в нашем духе; поэтому Эпикур ставит духовные наслаждения неизмеримо выше телесных — другое отличие от Аристиппа. И, хотя в конце концов все удовольствие и страдание зависят от телесных движений, — на тело действуют лишь *настоящие* удовольствия и страдания, на душу — и будущие, и прошедшие. Дух не ограничен сферой настоящего, а потому мы можем иметь в нашем духе утешение от настоящих страданий. И Эпикур превозносит силу духа над телом совершенно так же, как стоики и киники. Он думал, что с помощью философии человек может реально побеждать телесные скорби и страдания. На эту тему эпикурейцы написали немало пышных декламаций: “мудрый и на костре, и на кресте будет чувствовать себя счастливым и говорить: сколь сие мне сладко, сколь все сие меня не касается”.

Непременное условие такого состояния духа есть философия и рассудительность. Добродетель необходима для счастья, но она не имеет цены сама по себе, а лишь по приносимому ею счастью. Разумность освобождает человека от суеверия и пустых страхов; *σωφροσυνη* — умеренность, самообладание — помогает бороться со страданиями; мужество освобождает нас от страха перед болью, опасностями и даже смертью; справедливость уничтожает страх наказания и необходима для обеспечения невозмутимого спокойствия жизни, в котором — высшее счастье человека. “Нельзя жить приятно, не живя разумно, умеренно и справедливо”. Но вместе с тем справедливость и добродетель, как я сказал, играют для Эпикура лишь роль диеты, имеющей значение чисто относительное для здоровья человека: *προσπειρω τῷ χαλῳ*, говорит Эпикур, *καὶ τοῖς χενῶς αὐτο θαυμαζοῦσιν, οταν μηδεμιαν ηδονην ποιη**.

Эпикуров идеал мудреца близко приближается к стоиче-

* Я плюю на прекрасное и на тех, кто тщетно ему изумляется, когда оно не доставляет никакого удовольствия.

скому идеалу. Хотя Эпикур и не предписывает мудрецу совершенного бесстрастия и отречения от чувственных наслаждений, но требует от него столь же полного самообладания, столь же полной независимости от всего внешнего, как и стоики. Мудрый, как бог, ходит между людьми; его счастье столь же полно, столь неотчуждаемо, что даже находясь на хлебе и воде, он не станет завидовать самому Зевсу.

Специальная этика эпикурейцев, в соответствии с этими положениями, носит такой же казуистический характер, как и этика стоиков: это — свод подробных рассуждений об отдельных наслаждениях, добродетелях, страстях и влечениях человека, — разработанная система житейских правил. Рассудительность служит главным содержанием его рецептов; к этому прибавляется независимость от внешнего счастья, среднее состояние (мера) и возможное удаление от всякой общественной жизни — черта оригинальная; в ней Эпикур сошелся с Гераклитом, хотя, конечно, причины, побуждавшие того и другого философа, были различны. Живи тихо, советовал Эпикур, скрывайся от других; и сам он жил среди друзей-учеников действительно так, как учил жить других. Дружба была самой симпатичной добродетелью эпикурейцев. На почве ее развивалась общая благожелательность ко всем людям. Исходя из принципов истинной дружбы, Эпикур отвергал и коммунизм Платона: между друзьями и так все общее; коммуна, как принудительное учреждение, есть признак недоверия. А там, где нет доверия, нет и дружбы. Эпикур сознавал и учил, что блаженнее давать, нежели принимать.

По-видимому, сам Эпикур был выдающейся личностью; его-то он привязал к себе друзей и санкционировал свое учение: в то время, как в II веке стал преобладать эклектизм, и школы стали сглаживать свои оригинальные черты, эпикурейское учение осталось неизменным. На эпикурейцев было много нападок, но и сами противники признавали за их школой нравственный характер. Цицерон говорит: "... et ipse (Epicurus) bonus vir fuit et multi Epicurei fuerunt et hodie sunt et in amicitiiis fideles et in omni vita constantes et graves"* (Cicero, Fines, 11, 25, 81). Эпикурейцы имели в Риме прочный успех.

* "... и сам Эпикур был хорошим человеком, и многие эпикурейцы были и ныне продолжают быть в дружбе верны и во всей жизни постоянны и серьезны".

Несмотря на свое отличие от стоиков, эпикурейцы сходились с ними во многих отношениях. У них была общая практическая тенденция о логике: и те, и другие выдвигали на первый план вопрос о критерии и опровергали скептицизм во имя практического постулата — поведения, основанного на истинном знании.

В физике и те, и другие считали душу материальной; и даже в этике они одинаково считали условием счастья освобождение себя от всего внешнего и удаление от житейской суеты. Все это показывает, что стоическое и эпикурейское учение было ветвями одного ствола, которые лишь разошлись в разные стороны.

Скептицизм

Еще ранее стоической и эпикурейской школ возникает скептическая, или Пирронова школа, сродная стоицизму по своей нравственной тенденции. Она является самым крайним развитием индивидуализма. Стоики, правда, признавали лишь индивидуальные существа, и в их этике есть киническая жилка — полное освобождение мудрого от всего внешнего; но вместе с тем, с их точки зрения, человек должен жить, сообразуясь с законом целого, и являться органическим членом этого божественного целого. Эпикурейцы теснее ограничивали человека лишь собственными ощущениями, удовольствиями и страданиями; но все же признавали, что люди могут быть связаны некоторыми нравственными задачами и определяться в своем поведении истинным знанием природы вещей.

И стоики, и эпикурейцы признавали положительный критерий истины, обосновывающий истинное объективное знание. Скептики отвергали всякую возможность какого бы то ни было объективного знания.

Если эпикурейцы и стоики основывали этику на знании, то Пиррон пытался основать систему поведения на сознании абсолютной невозможности знания. Мы ничего не знаем, утверждал Пиррон, ни о вещах, ни о целях; а потому совершенное равноду-

шие и безразличие ко всему внешнему есть наиболее правильное поведение, результат истинной мудрости. Некоторые ученые в этом положении видят следы влияния восточной философии. Но замечательно, что все три школы — стоики, эпикурейцы, скептики, — исходя из самых различных начал и стремлений, сходятся в отрицательном идеале невозмутимой атараксии.

Стоики имели несомненную связь с киниками, Эпикур — с киренейцами, Пиррон, родом из Элиды, по-видимому, рано подвергся влиянию элидо-эретрийской школы. Пиррон родился в 365 г. Он был очень беден и смолоду снискивал себе пропитание живописью. В 332 году Пиррону пришлось участвовать в походе Александра. Будучи в Индии, он, говорят, поразился тамошними аскетами-факирами, которые простаивали целые дни нагие под палящими лучами солнца, являя собою образец невозмутимого бесчувственного покоя и бесстрастия. Учителями Пиррона называют мегариков (Стильпона), а некоторые — атомиста Анаксарха. После смерти Александра Пиррон вернулся в свое отечество и здесь основал школу. Он умер 90 лет (275 г.), уважаемый всеми, не оставив после себя никаких философских произведений. Его философия стала известной через его ученика Тимона Флиунтского, который жил впоследствии в Афинах.

Как стоики и эпикурейцы, Пиррон прежде всего ищет счастья. Кто хочет быть счастливым, тот должен уяснить себе три вещи: во-первых, какова природа вещей, во-вторых, как мы должны относиться к ним, и в-третьих, какую выгоду доставит нам такое отношение.

Вещи все безразличны для нас, необъятны, неразличимы, так что мы не можем судить о них ни истинным, ни ложным образом. Ни ощущение — $\alpha\lambda\omicron\upsilon\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, ни $\delta\omicron\zeta\alpha$ — мнение или суждение — не научают нас тому, каковы вещи сами по себе. Все наши представления основаны на привычке и обычае ($\nu\omicron\mu\upsilon\varsigma$ $\chi\alpha\iota$ $\epsilon\upsilon\theta\epsilon\iota$). Следовательно, ни ощущение, ни суждение не научают нас ни истине, ни лжи; а потому мы не должны им доверяться, но следует воздерживаться от всякого мнения, не склоняясь ни в какую сторону. О чем бы ни заходила речь, мы не станем ничего ни

утверждать, ни отрицать; всякая вещь есть $\sigma\upsilon \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu \tau\omicron\delta\epsilon \eta \tau\omicron\delta\epsilon$, даже $\sigma\upsilon \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu \epsilon\sigma\tau\iota\nu, \eta \sigma\upsilon\chi \epsilon\sigma\tau\iota\nu$.

Поэтому нельзя ничего утверждать — $\sigma\upsilon\delta\epsilon\nu \omicron\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ (никогда нельзя сказать “это—так”, а лишь — “это кажется так”), ибо каждому положительному утверждению противолежит противное ему ($\alpha\nu\tau\iota\theta\epsilon\sigma\iota\zeta, \alpha\nu\tau\iota\lambda\omicron\gamma\iota\alpha \chi\alpha\iota \iota\sigma\omicron\sigma\theta\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha \tau\omega\nu \lambda\omicron\gamma\omega\nu$)*.

Самое лучшее поэтому есть сознание в собственном незнании ($\alpha\chi\alpha\tau\alpha\lambda\eta\psi\iota\alpha$). Поэтому воздержание от всякого суждения — $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ — есть наиболее достойное философа поведение по отношению к вещам. А за таким поведением, как его тень, следует непоколебимость и невозмутимость духа — $\alpha\tau\alpha\rho\alpha\zeta\iota\alpha$. Ибо тот, кто отказался от всякого познания вещей, тот не может ничему приписывать какой-либо цены или значения; он ничего не избирает, ничего не избегает, ничего не предпочитает, так как ничто не благо и не зло само по себе. Мудрый живет в совершенном спокойствии и бесстрастии, равнодушный к добру и злу, без забот и суеты, стремясь к апатии как к высшей цели своей жизни. Люди несчастливы не по своей вине: они мучаются, будучи лишены того, что почему-то считают своим благом, или боясь потерять это благо.

Но, так как практически невозможно жить в абсолютном бездействии, то мудрый будет действовать, сообразуясь с законами и обычаями, следуя вероятно ($\tau\omicron\iota\zeta \phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota\zeta \alpha\chi\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota\nu$), сознавая вполне, что такое поведение не основано на каком-либо твердом убеждении. Итак, надо жить сообразно здравому смыслу — жить, как все.

Как я говорил, философия Пиррона связывается отчасти с мегарской школой. Но все же и по тем скудным сведениям, которые сохранились до нас, можно видеть, что скептицизм возник не из диалектики, а скорее из утомления диалектикой, из отвращения к ней. Тимон с наибольшей злобой нападал на диалектиков и даже с позднейшими диалектиками расходился из-за того, что они обосновывали свой скептицизм диалектическими аргументами.

* Т.е. каждая вещь есть “не более то, нежели это”, даже — “не более есть, нежели не есть”.

Скептицизм Пиррона имел явно практический, а не диалектический интерес. В нем утомленная мысль думала найти твердый оплот, окончательное успокоение от вопросов и сомнений ума и сердца. Лучше стоической и эпикурейской физики эта проповедь абсолютного неведения должна была обосновать философское равнодушие, породить в человеческой душе прозрение суеты мирской — совершенное безучастие и спокойствие духа. Как стоики и эпикурейцы, так и скептики думали постоянным размышлением достичь этого желанного состояния. Позднейшие писатели сообщают о том, как Пиррон восхищался факирами и как он однажды во время бурного плавания ставил в пример перепуганным путешественникам поросенка, который тут же спокойно ел посыпанную ему пищу. Другой раз Пиррон шел по пути со своим учителем Анаксархом, который упал в болото и так глубоко, что не мог выкарабкаться. Пиррон невозмутимо продолжал свой путь. Многие порицали его за такой поступок, но Анаксарх, выбравшись из болота, хвалил его за невозмутимость. Но практически такая *αταραξία* невозможна. Тот же Диоген Лаэртский передает, что однажды Пиррон забрался на дерево, испугавшись собаки. И когда над ним смеялись, он сказал, что если мы по слабости не можем иногда противиться инстинктам, то мы должны постараться хотя бы разум наш согласовать с действительностью.

Скептиков некоторые упрекали в том, что они противостоят здравому смыслу. Наоборот, здравый смысл был основным житейским принципом старых и новых скептиков, для которых нет ничего, кроме *видимости и вероятия*.

Новая Академия

Вскоре после Пиррона, очевидно, под его влиянием, а также под влиянием его ученика Тимона, развился близкий к Пирронову теоретический скептицизм в Академии.

Аркесилай, деятельность которого относится к половине III века, преемник Кратеса в управлении академической школой, был основателем “второй Академии”. С его учением мы знако-

мы крайне недостаточно; сам он ничего не писал, и сами древние знали о нем лишь из третьих рук. Но все же известно, что он был основателем скептического учения в Академии; вернее, он развил скептические элементы платоновской диалектики.

Аркесилай полемизировал против догматизма своих противников, главным образом — против стоического учения о *ταληπιχη* — непосредственной очевидности, непосредственного убеждения в действительности предмета. Это учение особенно противоречило его основному принципу. Аркесилай отрицал возможность познавать истину чувственным или рациональным путем — *sensibus aut animo*. Против стоиков он выставял главным образом то возражение, что нет представлений, которые бы имели в себе верный признак своей истинности. Он также оспаривал физику и богословие стоиков и вместе с Пирроном проповедовал *εποχη* — воздержание от суждения, отвергая всякое общение с мирской суетой. Но невозможность поведения, учил Аркесилай, вовсе не вытекает из невозможности знания, как утверждали догматики: для разумного действия достаточно вероятия — *πιστις*; раз мы сознаем недостаточность наших знаний, мы должны следовать здравому смыслу.

Ближайшие преемники Аркесилая были незначительны. Лишь век спустя Карнеад (214—129), уроженец Кирены, остроумнейший мыслитель нашего периода, придал новый блеск школе. Недаром его называли основателем третьей Академии. Он, так же как и Аркесилай, ничего не писал, и сведения о нем мы имеем уже из третьих рук.

Карнеад, как и Аркесилай, оспаривал преимущественно стоиков: но он разобрал вопрос о возможности познания более систематично и шире захватил его, определив вместе с тем точнее степени и условия вероятия, заступившего место истины в скептических школах.

Он доказывал невозможность истинного представления на том основании, что мы не имеем возможности отличить его от ложного. Может быть, в этом положении сказалось влияние Платона; в “Теэтете” есть такого рода аргументы. Затем Карнеад утверждал, что нет истинного доказательства. Всякое доказа-

тельство или опирается на какое-нибудь другое доказательство, или основывается на недоказанном. Но надо сказать, что последнее положение обращалось и против него самого.

Особенно известен был Карнеад как критик предшествовавших философских школ. Он недаром славился в древности как искуснейший диалектик. И эта критическая работа является замечательно типичной для разбираемого нами периода: она была едва ли не самой важной и плодотворной из всей деятельности Карнеада. Критика Карнеада имела громадное влияние: благодаря ей все догматические школы значительно сбавили свои притязания, сплотились теснее, утратили свою замкнутость. Таким образом Карнеад много способствовал развитию *эклетицизма*. В то же время его учение, как и теоретический скептицизм вообще, невольно заставляло мысль искать истины глубже разума — в области, недоступной его сомнениям.

В высшей степени важна религиозная, богословская критика Карнеада. Он опровергал телеологию стоиков. Невозможно, говорит он, из частного знания явлений природы доказывать ее разумность и ее целесообразность: мы можем приписывать ей цели, которых она не имеет, и там, где их вовсе нет. Далее, неизвестно еще, есть ли само понятие разумности, высшее для человека, нечто абсолютно высшее для Вселенной — мирового целого. Это будет своего рода антропоморфизм. Карнеад также критиковал это предположение высшего Разума, исходя из пессимистического рассмотрения зол в природе. Самый разум в человеке, который стоики ставили так высоко, не являлся ему доказательством телеологического устройства вещей: ведь и разум человека глубоко несовершенен и постоянно заблуждается. Наконец, Карнеад критиковал и само понятие Бога: в этом отношении его можно назвать “Штраусом древности”. Он указывал на те противоречия, с которыми неизбежно сталкивается человеческий рассудок, когда начинает рассуждать о божестве. Если божество бесконечно, то оно не имеет личности, не может быть индивидуальным существом: всякое существо есть нечто; а бесконечное, всеобъемлющее — не есть определенное нечто. С другой стороны, если божество конечно, то оно ограничено, делимо, а

следовательно — несовершенно, не обладает вечностью и бессмертием.

Эта критика имела весьма существенное значение и указывает на пробуждение богословской мысли. Она дала сильный толчок умозрительному богословию позднейших платоников, заставив их возвыситься над противоречиями отвлеченных понятий рассудка, искать Бога выше этих понятий. Эта критика подготовила неоплатонизм. Мы не можем здесь распространяться о критике политеизма, мантики и языческой обрядности, — критике, принесшей столь же большую пользу.

Не менее замечательна критика Карнеада и в области этики. Будучи послом в Риме, он привлек небывалое стечение публики, произнесши в два дня две блестящие речи — одну *за*, другую — *против* справедливости (*justitiam, quam pridie laudaverat — sustulit*). В блестящей аргументации он раскрывает все противоречия, связанные с отвлеченным понятием нравственного закона.

Но деятельность Карнеада не ограничивалась отрицанием. Проповедуя воздержание от суждения (*εποχή*) подобно другим скептикам, он в то же время развил учение о различных степенях вероятия, в чем, очевидно, он уклонился от первоначальной скептической школы. Вообще, надо сказать, что так как скептицизм преследовал исключительно практический интерес, то этот интерес умерял его, нередко связывал, подрезывал ему крылья и не давал ему идти до конца. Как мы увидим, сама Академия кончила тем, что отрелась от скептицизма во имя жизненных потребностей и перешла к систематическому эклектизму.

Карнеад признавал три степени вероятия:

- 1) представления, которые вероятны, взятые сами по себе;
- 2) представления, вероятие которых усиливается всеми связанными с ними представлениями;
- 3) представления, всесторонне подкрепленные, для которых вероятие всех сопутствующих представлений усиливается точно таким же образом — посредством других вероятных представлений.

В приложении к практическим вопросам Карнеад учил, что

в безразличных делах мы можем руководиться простым вероятием, в важных — следовать неспóрному вероятному (2-й степени), в необходимых — всесторонне обследованному (3-й степени).

Таким образом, мы исследовали три школы, существовавшие после Аристотеля. В них выразились три принципа, взаимодействием которых определяется все последующее течение мысли. В этом позднейшем периоде мы, правда, замечаем оскудение творчества, ибо весь цикл идей был уже исчерпан, но этот период эклектизма имеет громадный культурно-исторический интерес. Философия входит в жизнь; школы сходятся между собою, проникая друг друга, подготавливая почву для другого, нового образования.

Эклектизм

Со второго века греческая философия начинает принимать эклектический характер. Это — даже не греческая философия, а точнее — философия греко-римского мира, в состав которого вошло такое множество народов. Философия этого общества, естественно, должна представлять из себя сплав, амальгаму всевозможных элементов, утративших свою самобытную индивидуальность.

И в то же время творческие силы греческого духа, греческой философии были все еще настолько велики, что она по истечении нескольких веков сумела вновь овладеть умственным движением отживающего языческого мира и под знаменем Платона и Аристотеля привести в органическую систему всю греческую философию, увенчав ее здания одною недостигаемою вершиной. Таково значение *неоплатонизма*, сказавшего последнее слово греческой философии.

Ему предшествовал длинный период, эклектический по преимуществу. Цикл идей греческой философии был исчерпан. Прежние школы продолжали существовать на ряду друг с другом; но противоположности их сгладились в силу давности, взаимных споров и уступок, в силу общности практических интересов. Вследствие утомления умозрения, вследствие множества и раз-

личия учений развился тот естественный скептицизм, который является неизбежным плодом слишком сложной умственной культуры. Важную роль сыграл и скептицизм академический; его критика была очень сильна и показала тщетность многих учений. Третья причина лежала в самой практической тенденции нашего периода. Теория отошла на задний план, а в высших практических вопросах все школы, помимо маловажных оттенков, значительно сблизились друг с другом, за исключением, впрочем, эпикурейской школы, которая в тесном замкнутом кругу продолжала строго хранить заветы своего учителя.

Поэтому среди стоиков, академиков, перипатетиков развился эклектизм: они заимствуют друг у друга учения и стараются объединиться между собою. И сами римляне, ставшие учениками греков, будучи народом чисто практическим, еще больше усилили общую практическую тенденцию этого периода. Они искали в философии общих результатов и оставляли без внимания теоретические отличия; а в общих вопросах большинство школ сходилось между собою. Наконец, следует отметить тот умственный и религиозный космополитизм, который развивается все более и более в нашу эпоху, ту гуманную терпимость, которая признает достоинство всего человеческого, ищет истины во всяком искреннем стремлении человека к добру и правде.

Главной представительницей эклектизма была все-таки академическая школа. Антиох Аскалонский (ум. в 68 г.), друг Лукулла и один из учителей Цицерона, вновь преобразовал Академию из скептической в эклектическую со стоической окраской. Вместе со стоиками он утверждал против скептиков, что без твердых и несомненных убеждений невозможно разумное поведение.

Без истины нет вероятия, без правды нет правдолюбия. Нельзя без противоречия самому себе доказывать, что никакое доказательство невозможно; нельзя без противоречия утверждать, что никакое утверждение немислимо. Нельзя говорить о ложных представлениях, не предполагая истинных, отрицая различие между истиной и ложью.

Но в чем же следует искать истину? В том, в чем главней-

шие философы согласны между собою, — вот ответ, вполне характеризующий новое направление в философии. И, чтобы доказать существование такого общего согласия философов относительно главнейших пунктов, Антиох и его последователи предлагали своеобразное изложение академической, стоической и перипатетической философии: только на словах, только в частностях расходятся философы; в существе они все солидарны друг с другом. Сам Антиох налегал преимущественно на этику, в которой он искал середину между Аристотелем, Платоном и Зеноном (стоиком); он признавал ценность внешних благ в значительно большей степени, чем предшествовавшие стоики.

Это притупление чуткости к различию учений отдельных школ в высшей степени характерно для всего периода. Недаром один римский претор, Геллий, современник Антиоха, которому в его бытность в Афинах надоели бесконечные споры философов друг с другом, предложил себя в посредники.

Перипатетики строже других держались своих принципов благодаря научному характеру своей школы, но и у них замечаются попытки выйти из преданий аристотелевской мысли; и если стоики, приближаясь к Аристотелю, мало-помалу признали божество отличным от мира, то перипатетики со своей стороны, приблизились к стоикам, к стоическому пантеизму.

Наряду с эклектиками с новой силой возродился скептицизм. Когда Академия изменила своим скептическим принципам, возникла новая школа скептиков, находившаяся под влиянием средней Академии, но связывавшая себя с Пирроном. Наиболее выдающийся философ этой школы Энесидем (I в. по Р.Х.) и придерживался начал Пиррона, доказывая систематически относительность чувственного восприятия. Он и его ученики систематизировали скептические “тропы”, или аргументы, боролись с догматическими философиями, пытаясь дать полную, всестороннюю критику всех догматических учений. Образчиком деятельности этой школы являются дошедшие до нас произведения Секста-Эмпирика (к концу II и началу III века), заключающие в себе свод всевозможных скептических аргументов —

полную теорию скептицизма. Мы говорили уже о значении критической работы скептиков.

После Рождества Христова философия продолжает развиваться в том же направлении: нравственные потребности все более и более усиливаются и мало-помалу принимают религиозно-мистическое направление. Человек не удовлетворяется более ни знанием, ни моралью, которые не дают его духу начал истинной жизни, твердого, незыблемого основания.

Отметим исключительно практическое направление и религиозный дух римского стоицизма императорской эпохи (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий). Уже мораль Сенеки проникнута глубоким сознанием греховности человеческого существа, напоминающим христианское учение. Раздвоение духа и плоти, власть чувственности над духом заставляет его подобно Платону, видеть в смерти начало истинной жизни. Нравственные черты стоического богословия, учение о бессмертии и божественном происхождении духа привлекают его все более и более и сообщают его учению религиозный характер. Он восстает против мифологии и суеверного культа богов, полагая истинное богопочитание не в жертвах и обрядах, а в чистоте сердца, в праведной жизни и познании божества.

Платоники также приобретают все более и более мистический, религиозный характер. Вся умозрительная философия получает окраску мистического платонизма, который признает истину в сверхчувственном мире и ищет новых путей к ее познанию. Аскетизм, мистика чисел, пифагорейские и другие мистерии, религии Востока приковывают к себе симпатии мыслителей, разочаровавшихся в рассудочном познании, стремящихся к непосредственному созерцанию, откровению тайны бытия, к соединению с божеством. Мы находим множество таких платоников самых разнообразных оттенков, которые сочетают свой мистический идеализм с различными религиозными и философскими учениями. Неопифагорейская школа получает особенное

развитие и распространение и считает в рядах своих Плутарха, Нумения, Модерата. Знаменитый волшебник Аполлоний Тианский — пророк языческого мистицизма, Апулей и Цельз — противник христианства — также принадлежат к числу пифагорействующих платоников. Все это — теософы, умозрительные мистики, которые ищут истины в сверхчувственном мире, в области мистицизма, недоступной разсудочным сомнениям.

Параллельно этому философскому движению идет тесно связанное с ним религиозное брожение, охватывающее народы. Развивается религиозный синкретизм, стремление к религиозному объединению, к слиянию воедино религий всего мира. И философия является могущественнейшим орудием этого синкретизма, разрабатывая целую систему мистического богословия, посредствующую между единством божественной истины и множеством ее религиозных выражений, между единобожием философов и многобожием культа. Платоники, неопифагорейцы, стойки верят в единого верховного Бога — отца всех богов и множество других, подчиненных ему демонов — рожденных богов и духов. Боги разных народов суть частью лишь различные имена одного и того же божества, частью же названия его различных сил или духов. Боги всех народов входят в один общий Пантеон и становятся между человеком и верховным божеством — Единицей пифагорейцев, сверхсущественным благом Платона, мировым духом стойков. Путем созерцания, мистического аскеза, теургии, таинств человек постепенно очищается от плоти, вступает в божественную сферу, достигает непосредственного откровения.

Александрия была важнейшим центром религиозного синкретизма, где сталкивались все религии Запада и Востока. В первые века нашей эры здесь развивался гностицизм, пытавшийся превратить самое христианство в синкретическую систему; здесь же родились и христианская наука, христианский платонизм Климента и Оригена и языческий неоплатонизм, завершивший собою религиозную и философскую мысль древнего мира. Непосредственно перед началом христианства Александрия является центром эллинизированного иудейства и того своеобразного умственного движения, которое оно породило.

Так называемые иудеи рассеяния, подпавшие под влияние эллинской культуры, составляли значительную партию в своем народе, которая уже во II веке до Р.Х. пользовалась большим весом не только в Египте, но и в самой Палестине, где Антиох Эпифан мог рассчитывать на ее содействие для насильственной эллинизации края. Вдали от родины, от храма эти эмигранты значительно изменили свои национальные черты. Религия превращается у них в этический монотеизм; обрядовая сторона закона является условной и отпадает настолько, что само обрезание теряет свой обязательный характер для прозелитов. Такая религия, чисто нравственная, свободная от противоречий и нелепиц политеизма и вместе от “неудобоваримых” частей Моисеева закона, естественно, привлекала многих. И иудеи деятельно вели свою пропаганду, постепенно сближая с собой эллинскую культуру. Филон-иудей (старший современник Христа) был самым характерным и значительным представителем этой религиозно-философской пропаганды, систематически развившейся уже за сто лет до Филона.

Учение Филона есть истолкование Ветхого Завета в смысле стоического платонизма. Высшую истину Филон находит в Ветхом Завете и по следам своего предшественника Аристобула (II в. до Р. Х.) признает тожество его содержания с учением греческой философии. Древние поэты и философы, как Платон, познакомились с каким-то переводом Библии и, усвоив ее учение, выдали его за свое. В Библии находится вся философия Платона, которую Филон раскрывает в ней путем самого произвольного аллегорического толкования. Подобный прием пользовался в эпоху Филона самым широким распространением и среди стоиков, и среди еврейских писателей. В каждой исторической подробности, в каждой детали обрядов Филон находил великие тайны — догматы Платоновой философии.

Основные начала учения Филона — следующие: Бог един, безначален, бесконечен, всесовершенен и бесконечно удален от плотского мира. Он непостижим: мы знаем только, что Он есть,

но не знаем Его, не знаем, что Он за существо. Лишь экстазом достигаем мы Его подлинного созерцания, Его совершенного познания. Это уже — восточный метод познания, которого греки до сих пор не знали. Истина выше разума и не познается рас-судочным путем. Она одна несомненна. Греки знали и прежде, что человек живет не хлебом единым. Теперь они узнали, что человеческий дух живет не одним познанием разума.

Богу единому, непостижимому источнику блага, противо-лежит вечная материя, отрицательная, безвидная, источник всякого зла, нечистоты и недостатка в мире. Божество не соединяется с материей, не касается ее. Поэтому оно не могло ни создать мира, ни являться, раскрываться в нем непосредственно. Поэтому созда-ние мира и откровение Божество предполагает целый ряд посред-ствующих деятелей, сил и начал: идеи Платона, *λογος στερροατιχοι* стоиков, ангелы евреев и демоны эллинов являются Филону та-кого рода посредствующими силами. В учении Филона они то являются как бы свойствами божества и истекают из него, то представляются отдельными от него.

Все эти силы (*δυναμεις*) совмещаются в *Логосе* — Слове, посредствующем между Богом и миром. Он также — и сила, и божественный разум, и вместе — самостоятельный посредник, которого Филон называет “вторым богом”, первородным Сы-ном Божиим, верховным ангелом Бога. Он — создатель и прави-тель мира, первообраз мира и вместе — творческая мудрость, его создавшая. Он есть в то же время посредник между Богом и человеком — Слово, как орган разума, воли и откровений бо-жества. Таким образом, Слово является у Филона и ключом к пониманию Ветхого Завета, и высшим понятием философии.

Высшая цель человека есть уподобление Слову и соедине-ние с Богом. Есть два пути добродетели: обыкновенный путь, заключающийся в исполнении нравственных обязанностей, и высший путь аскезы и экстаза, в котором душа озаряется божест-венной истиной, созерцает Бога в Его чистом единстве и напол-няется Им непосредственно. Тогда она уже не нуждается ни в ка-

ком посредничестве, даже в самом Логосе, над которым она возвышается.

Этот мистический восторг, это полное созерцание Истины, недоступное никакому сомнению, никакому размышлению, есть вершина и конец философии Филона. Это — конец всякой философии: ибо там, где нет мысли, нет и философии. Она склоняется здесь перед новой силою, которую она признает выше себя.

Но не иудею Филону суждено было сказать последнее слово греческой философии. Неоплатонизм, учение эллинское в существенных чертах своих, достойным образом завершил собой ее историю. В известном смысле можно сказать, что неоплатонизм есть свод всей идеалистической философии греков. Он возник из школы мыслителей, работавших над примирением Платона и Аристотеля; в него вошли пифагорейския начала и глубочайшие идеи досократовских мыслителей, переработанные последующим умозрением. Он воспринял в себя религиозно-нравственные начала стоиков, сосчитался со скептиками и превзошел надежды мистиков. Но неоплатонизм хотел быть более чем философией: это было религиозное учение, проповедь искупления посредством чистого гнозиса. Это была совершенная система гностицизма, вначале свободная от всяких мифологических приращков.

Бог единый, сверхсущественный, безначальный и непостижимый разуму, допускающий лишь отрицательные определения, Источник бытия, знания, красоты, который не есть ни бытие, ни знание, ни красота — положительное Ничто, которое есть в то же время абсолютная *полнота* всего, созерцаемая лишь в мистическом восторге.

Далее, ряд эманаций, лучеиспусканий этого единого первоисточника. Прежде всего чистый божественный ум или $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ Аристотеля, порождающий в себе вечные совершенные мысли — идеальные сущности, *идеи* Платона, которые в своей совокупности составляют “умный мир” ($\chi\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \nu\omicron\pi\tau\omicron\varsigma$). Затем *душа*, начало жизни, изливающаяся из Ума, зиждущая и оживляющая мате-

риальную Вселенную. Она соединяется с *материей* и образует ее. Наконец, материя — вечное отрицательное начало, противоположное первому, потенция Платона и Аристотеля, *σλεπρον* и *μυ* от древних. Таковы начала неоплатонизма.

Этим нисходящим ступеням бытия соответствует ряд восходящих ступеней, путем которых душа человека поднимается и восходит к своему первоисточнику. Космологии соответствует глубокая и чрезвычайно разработанная психология, нравственно-аскетическое и религиозное учение. Очищение от чувственности, экстаз, мистическое соединение с Богом является его верховной целью.

Элементы неоплатонизма — не новы. Мы встречали их уже прежде. Читая творения Плотина, за каждым словом, за каждым понятием чувствуешь многовековое прошлое. Тем не менее не было в Греции системы более цельной и последовательной, глубоко оригинальной по своей цельности, ясности и глубине мысли, по своему религиозному духу. Неоплатонизм возник в III веке нашей эры. Плотин (205 — 270), ученик Аммония Сакка, был главным основателем этой школы. Главнейшие неоплатоники после Плотина, Ямвлих и Прокл, принадлежат к IV и V веку. Неоплатонизм, следовательно, относится уже к той поре, когда христианское учение сложилось в своих существенных очертаниях и победило гностические секты. В известном смысле неоплатоническое учение может быть рассматриваемо как философия *чисто* эллинистического гностицизма, из которого удалены все христианские представления. В этом качестве он и выступает главным противником христианства.

Неоплатонизм, с одной стороны, завершает, заканчивает собою древнюю философию; но в то же время, по религиозной тенденции, которая его проникает и господствует в нем, он относится к новой эпохе.



ПРИЛОЖЕНИЯ

Эпикур*

Эпикур был создателем одного из значительнейших нравственных учений древности и основателем одной из главнейших афинских философских школ, которая носит его имя. Он был сын афинянина Неокла и родился в 342 г. до Р.Х. на острове Самос. Мы мало знаем о его молодости. Основательного теоретического философского образования он, по-видимому, не получил и впоследствии хвалился тем, что он пользовался уроками некоего Памфила, ученика Платона, и Навсифана, последователя Демокрита. Во всяком случае, влияние последнего на Эпикура не подлежит сомнению: Эпикур целиком заимствует у Демокрита его физику, да и некоторые нравственные мысли Демокрита повторяются у него. Самый дух нового учения, однако, совершенно иной. Интерес раннего атомизма есть чисто теоретический, и все стремление его направлено к рациональному, механическому мирообъяснению (Act., 1, 25, 4); Демокрит предпочитает открытие одной научной истины обладанию могущественнейшим царством в мире (fr. 118, D.). Эпикур отвергает математику, как праздную; естествознание само по себе его нисколько не интересует; он занимается физикой лишь в виду ее практических результатов, для устранения суеверных страхов, для понимания устройства человеческой природы.

Эпикур учительствовал сначала в Колофоне, Митилене, Лампсаке, но после этих опытов переселился в Афины (306 г.), где основал свою школу в купленном для нее саду, который и перешел в ее собственность после его смерти (270 г.). Вдали от всяких общественных дел он жил, окруженный многочисленными друзьями и почитателями, посвятив себя всецело делу нравственного учительства. Он был учителем жизни для своих учеников и сплотил их в одну дружную семью, которая неизменно, в течение шести веков, держалась его учения, в ряде сменяющихся поколений. Он пользовался общим уважением не одних учеников, но и сограждан, которые воздвигали памятники после его смерти.

Нравственное учение Эпикура, признававшее верховным прин-

* Печатаемая в приложении статья покойного кн. С.Н. Трубецкого об Эпикуре первоначально была помещена им в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона. *Прим. изд.*

ципом своим удовольствие, вызвало немало недоразумений и возражений со стороны других школ, в особенности со стороны стоиков, причем они не раз пытались бросить тень на нравственный облик Эпикура и его друзей; эти последние не оставались в долгу у своих противников. Тем не менее личность самого Эпикура и характер его школы являются нам в чрезвычайно выгодном свете. Строгая умеренность и самообладание, мужество, самое широкое дружелюбие, любовь к родителям, нежная заботливость по отношению к друзьям, гуманное обращение с рабами, полное согласие жизни с тем нравственным идеалом радостного и невозмутимого мира душевного, который он себе поставил, — вот черты нравственного образа Эпикура, которые запечатлелись в предании его школы и продолжали сказываться в ней и впоследствии, как мы видим, например, из слов Цицерона (*De fin.* 2, 25, 81).

Единственная черта, неприятно поражающая нас, это отношение Эпикура (и его последователей) к предшественникам — не только к тем, с которыми Эпикур глубоко и принципиально расходился, но и к тем, которым он был обязан, например, к Демокриту. Большая вера в себя, в единую спасительность своего учения и опознанной истины, при отсутствии теоретического интереса и широкого философского образования, делали его нетерпимым и неспособным к пониманию чужой мысли — не только Платона и Аристотеля, но даже Демокрита, с его научными интересами. “Праздно рассуждение философа, которое не врачует никакой человеческой страсти; как нет никакой пользы в медицине, которая не удаляет болезни из тела, как нет пользы в философии, если она не удаляет страсти душевной” (fr. 221). Свое учение Эпикур излагал в беседах, многочисленных письмах и сочинениях, написанных в простой, иногда тяжеловесной форме, без всяких прикрас и литературной обработки. Из древних философов едва ли кто с более нелicenseм презрением относился к “словесному искусству”, чего древние критики ему не прощали. Из эпикурейцев выделяется Метродор, любимый друг и последователь Эпикура, который умер раньше учителя и которому впоследствии школа воздавала посмертные почести наряду с Эпикуром, согласно завещанию последнего. Затем можно назвать Полиэна и Гермарха. Из позднейших преемников Эпикура особенно известны: Колот, против которого полемизирует Плутарх в особом сочинении; Зенон Сидонский (нач. I в. до Р.Х.); Федр, которого слушал Цицерон; Филодем, книги которого найдены в Геркулануме (ср. Arnim, “*Philodemus*”, 1888); наконец, Лукреций Кар, автор знаменитой поэмы (“О природе вещей” — представитель римского эпикурей-

ства (см. Constant Martha, "Le poeme de Lucrece", 1873). Источниками знакомства с учением Эпикура служат: 1) Диоген Лаэртский (X кн.), который дает обильный доксографический материал о философии Эпикура, три письма Эпикура (из коих второе представляет компиляцию из его сочинения "О природе") и собрание *главных тезисов* (*χυρια δόξα*) Эпикура. Остальные многочисленные сочинения и письма Эпикура сохранились лишь в фрагментах; превосходное издание их дал Н. Usener ("Epicurea", 1887), по которому мы их цитируем, за исключением двух книг "О природе", найденных в Геркулануме. Затем идут фрагменты эпикурейцев — Метродора, Филодема, Лукреция, обильный доксографический материал, критические или полемические сочинения других философов, например Плутарха, Цицерона и других.

Философия Эпикура имеет исключительно практическую цель. Он определяет ее как деятельность, которая посредством рассуждений приводит к счастливой жизни. Все, что не касается этой цели, все науки, поскольку они преследуют чисто теоретический интерес, например математика или история, им пренебрегаются. Логика или *каноника*, обнимающая собой элементы теории познания, и *физика* занимают служебное подчиненное положение. Каноника дает нам критерий для отличения истины от заблуждений и убеждает нас в возможности познания, без которого разумная жизнь и деятельность были бы невысказанными; физика избавляет нас от суеверных страхов, от веры в сверхъестественное и дает нам верное понимание человеческой природы и природы вещей, необходимое для исследования наших естественных целей.

Каноника Эпикура знаменует *отказ* от умозрения, даже от самого скептицизма. И то и другое — бесплодное умствование. Остается, следовательно, лишь чувственное восприятие с его непосредственной убедительностью или очевидностью (*εναργεια*). Теория познания Эпикура есть самый решительный и вместе элементарный *сенсуализм*. В ощущении лежит критерий истины, критерий познания: все ощущения реальны, во всех ощущениях я испытываю и постольку познаю с непосредственной очевидностью действующую на меня реальность. Источник заблуждений заключается не в ощущении и не в том, что ощущается нами, а в наших суждениях об ощущаемом и в наших мнениях по поводу ощущений. Ощущения всегда реальны и постольку истинны; понятия же и мнения наши иногда истинны, иногда ложны, смотря по тому, соответствуют ли они ощущениям. Из повторения ощущений рождается понятие (*προληψις*), которое есть как бы воспоминание испытанных впечатлений. Поскольку такие понятия выходят за пределы прошедших

или настоящих ощущений, они являются предположениями (*υποληψις*) или мнениями, которые опять-таки могут быть истинными или ложными, смотря по тому, соответствуют ли они действительным явлениям и подтверждаются ли они опытом. Общий вывод такого воззрения на природу человеческого познания представляется чрезвычайно важным как для этики, так и для физики Эпикура: *нет ничего сверхчувственного*. Это-то и есть основание материализма Эпикура, в развитии которого он примыкает к Демокриту. Из всех мнений или предположений те, которые касаются сверхчувственного мира, абсолютно не встречаются никакого подтверждения и противоречат самому “критерию” истины или реальности, т.е. чувствам. Предположение об атомах, наоборот, не противоречит чувственному опыту и подтверждается им, так как явления материального мира всего легче объясняются при помощи атомистической гипотезы. Что есть тела и пустое пространство, без которого они не могли бы двигаться, — этому учит чувственный опыт; что эти тела не могут быть делимы до бесконечности, — это есть истинное предположение: иначе материя рассеивалась бы в пустоту, и самих тел не было бы вовсе. Элементарное тело есть такое, которое не имеет в себе пустоты; если бы таких тел не было, все было бы пустотою, а если они есть, они физически неделимы. Это и есть атомы. В дальнейшем изложении физики Эпикур повторяет Демокрита, хотя, по справедливому суждению Цицерона (*De fin.*, 1, 6, 17), “извращает то, что хочет исправить”.

Во-первых, в отличие от Левкиппа, признававшего изначальное движение атомов в пустоте, Эпикур сводит главное движение к *падению вниз*, между тем как Демокрит сознавал, что в бесконечности нет верха или низа. Во-вторых, что еще существеннее, Эпикур допускал, что в своем падении атомы сами собою совершают *минимальное* отклонение от прямой линии: такое предположение являлось ему необходимым для объяснения столкновений атомов и образования тех крупных движущихся масс, из которых произошли миры по Демокриту.

В этом воззрении Цицерон усматривает уклонение от строгого механического детерминизма атомистов: хотя отклонение и минимальное (*το ελαχιστον*), оно беспричинно, не определяется никакой необходимостью. Если для Левкиппа атомизм являлся принципом рационального строго механического миропонимания, то Эпикур восстает против самого понятия необходимости; по его мнению, лучше следовать мифу о богах, которых можно смягчить мольбами, нежели рабствовать этой неумолимой госпоже, изобретенной физиками (*Epis.*, p. 65).

Эту мысль он проводит настолько последовательно, что отрицает единообразие или закономерность небесных явлений, которая представляется ему праздным измышлением астрологов (ib., 9 и 53): одно и то же небесное явление, например, движение солнца или луны, может быть результатом *различных* причин, каждая из которых достаточна для его объяснения. Это показывает, как далек был Эпикур от того научного интереса тех физиков, к которым он примыкал. Он заимствует от атомистов и учение о душе, слегка изменяя его: как и у них, она состоит у него из мелких удобоподвижных атомов (хотя и не из одних огненных, как у Демокрита). Эпикур особенно настаивает на том, что по смерти душа рассеивается, так что никаких посмертных страданий или ощущений быть не может. Теория восприятия (посредством призрачных образов, состоящих из атомных истечений) тоже заимствована Эпикуром у атомистов, как и их представление о богах: существование богов — телесных, человекообразных и прекрасных “живых идолов” или образов, какими их признавал Демокрит, — допускает и Эпикур. Общее согласие всех народов, общее мнение или представление свидетельствует об их реальности; но *суждения о них* — ложны и превратны. В действительности эти существа далеки от бренного мира и чужды ему. Эпикур помещает их в промежутках между мирами, чтобы показать, что образование этих миров их не касается и разрушение им не опасно.

Чуждые забот и страхов, они сами их никому не дают; безмятежные, чуждые любви, страсти или гнева, они пребывают в покое, являя образец истинного блаженства и не вмешиваясь в человеческие или мирские дела. Физика и каноника Эпикура служат лишь подстройкой его *этики*. Оне освобождают его от самого пагубного из всех заблуждений — от веры в сверхъестественное и от страха смерти. “Живые идолы”, населяющие пустые промежутки между мирами, это — явная сделка с толпою, с официальными верованиями, которые мудрец не желает оскорблять, оставляя их в толпе, поскольку они ему не мешают. Богов, в общепринятом смысле, не существует; и настоящее нечестие состоит не в том, чтобы их отрицать, а в том, чтобы признавать их существование: если бы бог существовал, он хотел и мог бы упразднить существование зла; а если бы он не хотел и не мог, он был бы немощным и злым — не был бы богом. *Нет сверхъестественных сил, которых мы могли бы бояться* и которые могли бы отклонять нас от преследования нашей естественной цели — довольства или удовольствия. Равным образом мы освобождаемся и от страха смерти: все хорошее или дурное, благо или зло состоят в ощущении, а вместе со смертью прекра-

щаются ощущения. Смерть — ничто для нас: есть мы — нет смерти; есть смерть — нас нет. Таким образом пред мудрым исчезает страшнейшее из всех зол: надо только усвоить эту истину. Жизнь человека ограничена настоящей действительностью, настоящими ощущениями. Следовательно, этика должна заключать в себе науку о благе в этой действительной жизни и о средствах, к нему ведущих. Путь для нее расчищен устранением ложных страхов и ложных целей; истинная цель, истинное благо является нас с непосредственной очевидностью как *удовольствие*, истинное зло — как *страдание*. Всякое животное с момента своего рождения стремится к удовольствию, радуется ему, как высшему благу, и по мере сил старается избегать страдания, как величайшего зла; делая это, оно подчиняется внушению самой природы. Нет надобности доказывать какими-либо рассуждениями, почему надо стремиться к удовольствию или избегать страдания: это чувствуется непосредственно, как то, что огонь жжет, снег бел, мед сладок (Сic De fin., 1, 9, 30). Никто не избегает или не порицает удовольствия как такового: от него отказываются лишь в том случае, когда оно влечет за собой большие страдания. Никто не любит страдания и не подвергается ему ради него самого; его избирают лишь там, где оно ведет к *большему* удовольствию или к избавлению от больших страданий.

Таковы данные этики, таковы условия человеческой жизни. Отсюда вытекает задача: как при таких условиях, при таком устройстве мира и человека наилучшим образом устроить нашу жизнь? Если наша цель есть удовольствие и избавление от страданий, то достигима ли эта цель и каким образом? Этика Эпикура построена на принципе удовольствия (гедонизм), который был заложен в основание нравственного учения *киренской школы*. Но самое понимание удовольствия у Эпикура своеобразное — иное, чем у Аристиппа, жизнерадостного родоначальника этой школы. Для Аристиппа удовольствие есть кратковременное наслаждение, самый процесс приятного ощущения (ἡδονή ἐν διήροει); все жизненное искусство состоит в том, чтобы ловить наслаждения минуты, дорожа настоящим и не смущаясь заботами и страхами за будущее. Состояние, в котором мы не испытываем ни положительного наслаждения, ни страдания, представляется ему *безразличным*. По Эпикуру, напротив того, *ценно лишь то удовольствие, которое упраздняет страдание*; вместе с Платоном он признает, что удовольствие состоит в удалении страдания или утолении мучительной потребности. “Мы нуждаемся в удовольствии там, где мы страдаем от его отсутствия; там же, где мы не испытываем никакого страдания (от лише-

ния), там мы не нуждаемся и в удовольствии” (Us. Epic. 67). По прекращении страданий удовольствие не увеличивается, а только разнообразится (Ep. Sent. XV111). Безразличного состояния Эпикур не признает: удовольствие есть *отсутствие* страдания; и такое отсутствие страданий есть высшая цель и мерило для оценки отдельных действий и отдельных удовольствий. Мимолетные наслаждения не могут служить истинной целью нашей жизни уже по одному тому, что погоня за ними нарушает покой души и влечет за собою страдания, а также и потому, что такие наслаждения временны и преходящи. Отсюда — естественный переход к пессимизму, который, по-видимому, и был сделан в школе Аристиппа.

“Устойчивое удовольствие”, которое проповедует Эпикур, представляется ему целью не только естественной, но и вполне достижимой при помощи разумной жизни. Так как всякое удовольствие обуславливается удалением страдания, причиняемого теми или другими потребностями или лишениями, заботами или страхами, то наиболее верным средством к удалению страданий или “устойчивому удовольствию” служит возможное освобождение от потребностей и полное освобождение от страхов и забот. Результатом является *тишина* и *спокойствие* души, которые проповедовал еще Демокрит. Как ни далеко отстоит исходная точка Эпикура от учения киников или стоиков, практической целью его мудрости является та же “невозмутимость” (атараксия), то же самодовление мудреца, господствующего над страстями и прозревшего суету человеческой жизни. Философия освобождает нас от всякого страха, показывая нам ничтожество смерти и истинную меру удовольствия и страдания. Вместе со страхом богов и страхом смерти исчезают наиболее грозные призраки, отравляющие нашу жизнь. Но и страх страданий или внешних бедствий исчезает для того, кто познал истинную цену жизни и меру страдания. Все человеческие потребности делятся на такие, без удовлетворения которых можно, и такие, без удовлетворения которых нельзя обойтись. Сильное страдание, зависящее от неудовлетворения какой-либо необходимой естественной потребности, либо скоро проходит, либо влечет за собою смерть. Если оно длится, значит мы можем обойтись без удовлетворения той потребности, которая его вызывает, и тогда оно выносимо. Если мы живем, значит у нас есть другие удовлетворения, которые компенсируют страдания, — ибо все то, в чем нет страдания, нас удовлетворяет. При продолжительном и безусловном перевесе страдания над удовольствием, жизнь должна прекратиться (448); а пока есть жизнь, есть и довольство ею.

Итак, страдания либо кратковременны, либо выносимы; постоянная мысль об этом, к которой мы должны себе приучать, придает нам мужества и невозмутимого спокойствия духа. Есть потребности естественные и необходимые — например, голод и жажда, — требующие удовлетворения безусловно; есть потребности естественные, но такие, без удовлетворения которых можно обходиться, например, половая потребность или потребность в приправленной пище; наконец, есть множество потребностей, которых нельзя признавать ни естественными, ни необходимыми, — мнимые, искусственные потребности роскоши, котыстолюбия, тщеславия. Удовлетворение необходимых естественных потребностей наиболее просто, доступно, дешево, требует всего менее забот и дает действительное утешение. Насыщение “чрева” есть самое необходимое и вместе самое простое и доступное из всех удовольствий. Удовольствия второго рода — естественные, но не необходимые — служат как бы приправой к первым: доставление их, там, где они не выходят за пределы удовлетворения простой и естественной потребности или аппетита, обыкновенно не сопряжено с большими трудностями; а там, где такие трудности возникают, надо уметь довольствоваться лишь необходимым. Наконец, удовлетворение мнимых, неестественных потребностей есть не только наиболее дорогое и трудное, но и наиболее опасное для нашего душевного спокойствия и совершенно мнимое: ложные и неестественные потребности по существу своему ненасытны, и все несчастья и скорби человеческие вытекают из этих мнимых потребностей или неразумных желаний и неразумных страхов, между тем, как счастье дается покоем и довольством. Поэтому все заботы наши должны быть направлены на сохранение душевного и телесного здоровья и невозмутимости духа. Стоит только возмутиться покою душевному — и в нас разражается буря, которая не утихает, пока наша страсть не находит удовлетворения. Покой душевный достигается довольством и бесстрашием, а довольство и бесстрашие даются мудростью. Чтобы достигнуть довольства, достаточно слушаться голоса природы. Как и у стоиков, верховное правило Эпикура состоит в том, чтобы жить согласно природе; как и у них, это правило требует опрощения жизни, отречения от суеты. Голос природы требует немногого: он говорит нам “не голодай, не жаждай, не мерзни”, и все это удобоисполнимо. Наоборот, ложные мнения требуют от нас бесконечного. Живи согласно природе — никогда не будешь беден; живи согласно мнению — никогда не будешь богат.

На самом деле, корень “удовольствия” лежит в области “чрева”, и его потребности суть единственно-необходимые, почему и удовлетворение их необходимо. Все остальные удовольствия могут быть в случае надобности отвергаемы нами по измерении сопряженных с ними страданий и лишений; умение довольствоваться необходимым является великим благом — не для того, чтобы всегда пользоваться малым, а для того, чтобы довольствоваться им, когда не имеешь многого. Кто не довольствуется малым, тому ничто не будет достаточным. Всего приятнее наслаждаются обилием те, кто всего менее в нем нуждаются; кто всего менее боится будущего, тот всего приятнее его встречает. Отсюда — необходимость приучать себя к самому скромному и умеренному образу жизни, равно полезному для здоровья и для душевного спокойствия. Чем меньшим мы довольствуемся, тем меньше мы зависим от судьбы, тем бесстрашнее глядим в будущее, зная, что необходимое достать легко, и суетное или излишнее достается всего труднее. “Поэтому, когда мы признаем удовольствие конечною целью, мы разумеем не удовольствия развратников, заключающиеся в наслаждениях, как это полагают некоторые незнающие, несогласные с нами или дурно усвоившие наше учение. Мы разумеем под удовольствием то, чтобы не болеть телом и не смущаться душою; ибо не попойки, не непрерывные кутежи, не любовные наслаждения или пышный стол рожают приятную жизнь, а трезвое рассуждение, исследующее основание всякого стремления или отвращения и изгоняющее те мнения, которые порождают наибольшее смятение души. Начало всего этого и величайшее благо есть мудрость (φρονησις), источник всех прочих добродетелей, которая учит нас, что нельзя жить приятно, не живя разумно, и хорошо, и праведно, и наоборот, нельзя жить разумно, и прекрасно, и справедливо, не живя приятно. Ибо добродетели срослись воедино с приятною жизнью, и эта последняя неотделима от них” (Ep. epist. 111 Us. p. 64). Эпикур не хочет быть отвлеченным моралистом. Он признает, что добродетели избираются не ради них самих, а ради удовольствия, с которым они нераздельны: “я призываю к непрерывным удовольствиям, а не к пустым и тщетным добродетелям, лишенным твердой надежды на плоды”; “я плюю на прекрасное и на тех, кто суетно им восхищается, если оно не доставляет никакого удовольствия” (Ep. fr. 116, 504, 512). И тем не менее Эпикур является самым красноречивым моралистом, убежденным в том, что все отделимо от удовольствия, кроме добродетели (506).

Мудрость освобождает нас от страха и ложных мнений и дает нам верную расценку благ и зол; она внушает нам *мужество*, без которого жизнь отравлена страхом, *умеренность*, без которой нет спасения от душевных бурь, и *справедливости*, без которой нет спокойствия в человеческой жизни. Разумеется, нет отвлеченной “правды” или справедливости самой по себе; неправда или преступление дурны не сами по себе, а по тому страху возмездия, который с ними связан и который мешает настоящему спокойствию и довольству. Преступник может избежать наказания, но не может избежать страха. Невозмутимое спокойствие (*αταραξία*) есть высший плод праведности (519). Если сущность справедливости состоит в том, чтобы никому не вредить, то люди нуждаются также во взаимопомощи и дружбе. Дружба также неотделима от удовольствия. Она нам нужна для того, чтобы жить безопасно, и внушается нам благоразумием, эгоистическими соображениями (Сic., *De fin.*, 2, 26, 82, и 1, 20, 66); но вместе с тем Эпикур признавал, что для счастливой жизни нет ничего выше и приятнее дружбы, как это он доказывал не только словами, но и делами до самой смерти. Ничто не дает душе большего успокоения и довольства, в особенности там, где, как в саду Эпикура, люди соединяются нравственной солидарностью в одном и том же идеале жизни. Таким образом над телесными удовольствиями возвышаются духовные. Правда, по Эпикуру, нет ничего сверхчувственного, и, следовательно, нет удовольствия или страдания, которые бы не зависели от испытанных телесных движений или состояний, как нет и мнений, понятий или представлений, которые бы не обуславливались испытанными ранее чувственными восприятиями. И тем не менее на тело действуют непосредственно лишь настоящие впечатления, а на душу — и прошедшие и будущие, почему мы можем искать в ней утешения от настоящих страданий. Кроме того, спокойствие и невозмутимость души есть ведь тоже своего рода физическое состояние. Таким образом, несмотря на свой сенсуализм, Эпикур превозносит силу духа, его господство над страстями. Источник величайших зол заключается не в теле и его потребностях и не во внешних обстоятельствах, а в ложных мнениях и страстях нашей души; равным образом счастье зависит не от внешних благ и богатства, а от состояния духа, от разума.

Мудрый всего менее зависит от внешних обстоятельств; при помощи усвоения истинного правила жизни он может реально побе-

ждать телесные скорби и страдания, перенося их мужественно и с невозмутимой ясностью. Ни один киник или стоик, не признававший страдание за зло, не высказал в столь резкой и решительной форме свое убеждение в бессилии страдания над истинным философом: на костре или на кресте он не падет духом и будет счастливым; среди жесточайшей пытки, в медном быке Фалариса, он будет в состоянии сказать: “как сладко мне, сколь это меня не заботит!” И как ни преувеличено это выражение, которое кажется Цицерону (*Tusc.* 2, 7, 17) прямо смешным, оно перестает быть таковым, когда мы читаем последнее, предсмертное письмо Эпикура к Идоменею (*Us.*, p. 143). “Проводя счастливый и вместе последний день жизни, мы написали вам следующее. Мы испытывали боли пузыря и кишечника, сила которых превзойдена быть не может. Но всему этому противоборствовала радость душевная при воспоминании о продуманных нами размышлениях. Ты же, достойно твоей преданности мне и философии с отроческих лет твоих, заботься о детях Метродора” (друга Эпикура, умершего ранее него). Немудрено, что эпикурейский идеал мудреца близко подходит к стоическому: та же “атараксия”, самообладание, бесстрашие, независимость от внешней судьбы, та же божественная самодовлеющая свобода. Мудрый живет безмятежно, как бог среди миров. На хлебе и воде он может спорить блаженством с самим Зевсом.

Специальная этика эпикурейцев носит такой же казуистический характер, как и этика стоиков. Ее разработка была заложена самим Эпикуром в его многочисленных трактатах и письмах к друзьям, в которых он выступает деятельным, заботливым наставником и пастырем своих друзей, тонким моралистом, поражающим обилием метких и глубоких нравственных советов и правил душевной гигиены. Многие его мысли и выражения служат как бы отголосками иного, высшего мирозерцания, например, следующий отрывок из 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*: вместо бога, видящего наши действия, мы должны избрать образ чтимого человека и жить так, как будто он нас постоянно видит. Отсюда — эпикурейское правило: делай все так, как будто смотрит Эпикур. Из частных предписаний Эпикура особого внимания заслуживают те, которые касаются общественной жизни и государства и которые вполне соответствуют его нравственному атомизму. Общественно-государственный союз есть учреждение, весь смысл которого

заключается во взаимной пользе или взаимном договоре, с целью обеспечения взаимной пользы и безопасности. Животные, которые не могут говорить или заключать союзов, не знают права; не знают его и те народы, которые не могли или не хотели заключать таких договоров. Эпикур таким образом является ранним провозвестником *договорной теории* общества. Верность договору, или лояльность и справедливость, составляет долг каждого гражданина, от которого мудрый, дорожащий тишиной и спокойствием, всего менее может уклоняться. Но вместе с тем то же стремление к тишине и спокойствию заставляет его уклоняться от политической и общественной деятельности и не браться за нее без крайней нужды.

Ut satius mullo iam parere quietum quam regere
imperio res velle regna tenere (Lucret., v. V. 1127).

Власть, почести и богатства не дают спокойствия, а, напротив того, рождают тревогу и страхи. Почести суть мнимое благо, бесчестие — мнимое зло, если оно не сопряжено с действительным страданием; погоня за почестями есть величайшее безумие; скрывайся, живи в тиши, в неизвестности (*λαθε βιωσαζ*) — вот золотое правило Эпикура. Каково бы ни было наше суждение о самом учении Эпикура, для правильной оценки его следует иметь в виду, что ни одному из философов в древности, за исключением разве Пифагора, не удалось создать такой прочный и тесный союз, каким была его *школа*: взаимная дружба эпикурейцев столь же славилась, как некогда пифагорейская, хотя она и менее превознесена легендами; а верность последователей Эпикура его заветам является не только большей, нежели у пифагорейцев, но даже прямо беспримечной в древности. В течение шести веков, вплоть до торжества христианства, школа Эпикура хратит их, можно сказать, без изменения. Это одно показывает, что притязания Эпикура на оригинальность не лишены основания, сколько бы ни был он обязан своим предшественникам. Его школа есть своего рода философский орден или секта, без таинств пифагорейцев, без мистики или иной религии, кроме культа памяти учителя. Эта школа есть всецело создание Эпикура, давшего ей “догмат” — правило веры и правило жизни, своеобразный идеал мудрости и блаженства, который последователи Эпикура должны были *воспитывать* в себе и своих сочленах, денно и ночью размышляя о преподанном учении. Нравственное общение их между

собою и с учителем ценилось здесь выше, чем в любой другой школе; ибо оно являлось условием не искания истины, а счастливой и приятной жизни, которая немыслима без дружбы. Совместная жизнь и дружеский союз заменяли семью, “в которой все было общее”, хотя коммунизм отвергался и никаких правил относительно распоряжения личной собственностью не существовало: такие внешние правила казались Эпикуру излишними или оскорбительными для общества истинных друзей.

Эпикурейский идеал был чуждым для многих, прежде всего — для людей с деятельным умом и научными интересами, а также и для людей с деятельной, живой волей: печать утомления лежит на этой мудрости — утомления мысли в ее исканиях, утомления личности в ее борьбе нравственной и политической. Это — философия квиетизма, философия безмятежного, безбоязненного, по возможности безболезненного и мирного конца, ясной, радостной резигнации и покоя, без всякой веры в будущее и без страха пред будущим. Такая философия соответствовала требованиям эпохи, требованиям в высшей степени утонченной культуры умственной и эстетической, клонящейся к упадку, пережившей своих богов и утратившей ту свободную политическую атмосферу, среди которой она расцвела. Сумерки богов приближаются — сумерки греческих богов, безмятежных и ясных, как греческий день. “Гость, тебе будет здесь хорошо; здесь удовольствие — высшее благо” — такова была надпись на вратах Эпикурова сада, где входящего ждала свежая вода и блюдо ячменной крупы, утолявшей, а не раздражавшей голод. Этот сад был в свое время незаменимым санаториумом для многих душ, которые Эпикур сажал на самую строгую диету, проповедуя удовольствие.

Другой вопрос: насколько был последователен гедонизм Эпикура, и не было ли между основным принципом его учения и дальнейшим его развитием такого же несоответствия, как между надписью над вратами сада и той ячменной кашей и водою, которые ждали в нем гостя? Можно ли сводить удовольствие к невозмутимому, бесстрастному покою, к простому прекращению страданий? Можно ли, последовательно развивая принцип удовольствия, прийти к тому же результату, к какому приходили философы, считавшие удовольствие положительным злом?.. Во всяком случае, за проповедником удовольствия скрывается практический моралист, глубоко проникнутый верой в единство добродетели и счастья — основным эвдемонистическим

убеждением греческой морали. Последовательно или нет, учение Эпикура было целью и жизненно. После смерти учителя в его саду менять ничего не приходилось: надо было лишь поддерживать его. Он привлекал к себе множество симпатий; целыми городами нельзя счесть друзей Эпикура, говорит Диоген Лаэртский. Врагов у Эпикура было немного: проповедники мирного, покорного довольства, дружбы, тишины и спокойствия, принципиально чуждавшиеся публичной деятельности, эпикурейцы и не могли вызвать против себя общественной вражды, несмотря на свое вольнодумство, которое так хорошо умело уживаться с мертвыми и “живыми идолами” народной веры. Однако и у этой мирной школы нашлись ожесточенные враги в лице стоиков: полемика разгорелась и с обеих сторон велась нередко с большим раздражением и озлоблением.

В Риме успех Эпикура был велик; поэма Лукреция служит красноречивым памятником того значения, какое имело его учение в духовной жизни предхристианского века. Значение Эпикура как освободителя от суеверий, просветителя и благодетеля человечества, усиливается для многих умов по мере возрастания религиозного брожения, мистицизма и суеверия, знаменующего собой период упадка. Сад Эпикура представляется тихим убежищем от духовных и политических бурь времен империи. При Адриане, при Антонинах количество эпикурейцев возрастает; Марк Аврелий, назначая стипендии афинским философским школам, не исключает и эпикурейскую философию. Даже в III и начале IV века она еще существует: епископ Дионисий Александрийский (249—252) опровергает трактат Эпикура “о природе” в пространном комментарии (выдержки у Евсевия “Ргаер. ev.” XIV, 23 — 27); Лактанций резко нападает на учение Эпикура. Но уже с половины IV века сад Эпикура пустеет: он не пережил торжества церкви (Usener, “Epic.”, LXXI — LXXVI).

Статьи кн. С.Н. Трубецкого из “Творений Платона” *

Рассуждение о “Евтидеме”

1.

Сократ рассказывает своему другу Критону беседу, которую он вел накануне с двумя знаменитыми братьями-софистами, Евтидемом и Дионисиодором, выступающими в качестве учителей добродетели. Сократ, в присутствии многочисленной толпы юношей афинских и других любителей словесного искусства, приглашает обоих братьев показать образец своей мудрости и убедить Аксиохова сына, мальчика Клиния, что добродетель может быть изучаема, “что нужно философствовать и заботиться о добродетели”. Оба софиста обрушиваются на мальчика и приводят его в крайнее смущение, доказывая ему раз, что учатся только неучи и, наоборот, только знающие; что люди познают только то, что они уже знают и, наоборот, — только то, чего они не знают. Сократ приходит на помощь Клинию, захлебывающемуся от аргументов своих новых учителей. Все это только шутки. Евтидем и Дионисиодор должны серьезно показать свою “протрепетическую мудрость”, “увещая мальчика, как должно заботиться о мудрости и добродетели”. Но сперва он сам показывает, что он разумеет под таким увещанием, и дает образец своей протрепетики (278 E — 282 E). Все люди желают, чтобы им было хорошо, и с этой целью желают себе всевозможных благ, богатства, счастья или удачи: но удача во всяком деле дается лишь знающему, мудрому, и одно внешнее обладание благами богатства, могущества, здоровья бесполезно для нашего счастья без умения правильно ими пользоваться, умения, которое опять-таки дается лишь *знанию*. И так как все мы стремимся к счастью, которое достигается лишь через правильное употребление вещей, или через правильное поведение, то человек прежде всего должен стремиться к тому, чтобы быть “как можно более мудрым, не щадя для этого никаких жертв и усилий, ибо правильность и удача *εὐτυχία* доставляются *знанием*”. “Если только мудрость подлежит изучению”, — а этот

* “Творения Платона” / перевод с греческого Владимира Соловьева, М.С. Соловьева и князя С.Н. Трубецкого. Том 2-й. Издание К.Т. Солдатенкова.

труднейший вопрос предполагается уже разрешенным в утвердительном смысле, — то человек должен стремиться к такому изучению ради собственного счастья. “Вот мой образчик того, каким я желаю, чтобы было увещательное слово”, — заключает Сократ и предлагает обоим братьям либо придать искусную разработку его простому “слову”, либо же развить его далее и показать, *какое* знание “необходимо делает своего обладателя счастливым и добрым человеком”. В ответ на такое приглашение оба брата начинают показывать фокусы своей словесной эквилибристики. Желая сделать Клиния мудрым, Сократ и Ктесипп, поклонник Клиния, хотят, чтобы он стал таким, каким он не существует, следовательно, чтобы он погиб. Ктесипп восклицает, что это ложь, на что Евтидем замечает, что ложь невозможна, что *лгать нельзя*. Всякий, кто говорит, говорит то самое, что он говорит и высказывает нечто сущее и тем самым говорит истину; не существующее, *небытие не бывает нигде*, его нет безусловно, а следовательно, его не может быть и в речи нашей; несуществующего никто не говорит, ибо, высказывая несуществующее, мы делаем *нечто*, а несуществующее, как таковое, есть ничто и потому ни сделано, ни высказано быть не может. Еще более софистически доказывает Дионисиодор, что нельзя говорить о предметах так, каковы они суть на самом деле, и на замечание Ктесиппа, что все хорошие люди говорят о предметах, каковы они суть в действительности, он отвечает, что, следовательно, они говорят дурно о дурном. Далее он высказывает одно из излюбленных положений антилогической софистики того времени, о невозможности противоречия: каждая вещь определяется свойственным ей словом или понятием, и, высказывая его, собеседники, по необходимости, высказывают одно и то же понятие, одно и то же “слово”, имеющее один и тот же смысл; в противном случае они говорят о различных предметах или различных понятиях, так как по отношению к одному и тому же противоречие или различие немислимы. Сократ указывает, что софисты в таком случае напрасно стараются что-либо опровергать или что-либо доказывать: такие речи не имеют смысла. По этому поводу Дионисиодор говорит, что смысл могут иметь лишь существа, обладающие душою, а речей, обладающих душою, нет. В таком случае, возражает Сократ, что-нибудь одно: или я не ошибся, и тогда ты меня не опровергнешь, или я ошибся, и ты сам опровергаешь свое предшествовавшее убеждение относительно невозможности ошибки, лжи или заблуждения. Тут Ктесипп выступает с резким выражением нетерпения: “удивительно, с какою легкостью вы вздор болгаете!” Но Сократ еще раз его останавливает: гости не хотели взаправду показать своей мудрос-

ти: когда они начнут говорить по-настоящему, они без сомнения явят что-нибудь необычайно прекрасное. И Сократ опять пытается предугадать обоим братьям, как он желал бы, чтобы они ему явились, предлагая им второй образчик ожидаемого поучения. Уже ранее было установлено, что следует стремиться к знанию; но безусловно желательны лишь такое знание, которое умеет не только *производить* что-нибудь, но и *пользоваться* произведенным. Ни искусство составителя речей, ни стратегическое искусство не относятся к такого рода знанию, как это доказывает Сократу сам мальчик Клиний, к удивлению старого Критона, который прерывает рассказ своего друга, переспрашивая его, подлинно ли мальчик высказал такие слова? После этого, продолжает Сократ, они с Клинием, в своих поисках его самодовлеющего знания, перебрали много различных наук, не остановившись ни на одной из них. Наконец пришли к “царственному искусству” и признали в нем то самое, которого они искали: ему “как единому, умеющему пользоваться всякими знаниями”, все прочие передают начальство надо всем, оно есть причина *удачи или правильного ведения дел* в государстве. Но дальнейшее исследование о сущности этого царственного искусства привело собеседников назад к прежнему затруднению: царственное искусство, или политика, состоит не в том, чтобы делать граждан богатыми, свободными, обеспеченными, — все это оказалось ни злом, ни добром; если политика есть то единое искусство, которое дает людям пользу и счастье, так она есть то единое искусство, которое делает людей мудрыми и добрыми, сообщая им *знание*. Но если общественные блага политики отвергаются, то, спрашивается, что же следует считать добрым, кого следует считать добрым и что за наука та, которая может сделать нас счастливыми? С этим вопросом Сократ снова обращается к двум гостям; прося их спасти его с Клинием от “треволнения мысли” и “взаправду показать” им то познание, “добывши которое, мы могли бы хорошо провести прочее время жизни”.

В ответ на эту просьбу философа следует новый град софизмов. Если Сократ знает что-нибудь, он есть знающий и потому знает все; если он чего-нибудь не знает, он — незнающий и потому не знает ничего; “все всё знают; коль скоро знают что-нибудь” (294), — почему софисты приписывают себе совершенное неведение, ибо нельзя быть зараз знающим и незнающим. Все, что мы познаем, мы *всегда* познаем чем-либо (каким-либо органом познания) и притом одним и тем же органом, вследствие чего мы *всегда* все знаем. Всякая попытка Сократа раскрыть ложные логические приемы обоих гостей встречает с их сто-

роны безусловное противодействие. Они требуют лишь простого положительного или отрицательного ответа на свои вопросы, чтобы немедленно привести собеседника к абсурду. Софрониск, отец Сократа, отличен от Хайредема; Хайредем — отец; стало быть Софрониск не отец (ο ετερος πατρος τινος ου πατηρ εστι); этот пес — твой; он — отец, стало быть, он — твой отец. Никто не нуждается во множестве благ; лекарства есть блага, но никто не нуждается в слишком большом количестве лекарства; никто не нуждается и в золоте: благо нужно иметь всегда и везде и как можно больше при себе, но в таком случае всего блаженнее был бы тот, кто имел бы три таланта золота в брюхе, талант в черепахе и по статуре в каждом глазе. Предполагает ли видимое нами способность зрения? Да. Но в таком случае плащи, видимые нами, следует признать способными к видению, или зрячими (труднопередаваемая игра слов).

Молчащее (напр., дерево, камень, железо) может сказываться и говорящее может быть умалчиваемо. Прекрасные вещи не могут быть прекрасными вследствие присутствия красоты, как Сократ не может быть быком вследствие присутствия быка. Если мяснику или повару пристал убой или жарение, а кузнецуковка — то тот, кто зарежет и сварит повара или подкует кузнеца, будет поступать пристойно. С твоими животными ты можешь распоряжаться по произволу — можешь их дарить, продавать, резать; Аполлон — твой; он есть живое существо или животное: следовательно, ты можешь его дарить, продавать или резать. Πυλλαξ ὁ Ηρακλειξ “Пиппакс (выражение изумления) о Геракле!” — восклицает Ктесипп; “что из двух, — спрашивает Дионисиодор, — Геракл, по-твоему, Пиппакс, или Пиппакс — Геракл?”

Разговор кончается среди общего смеха и гама, и в заключение Сократ восхваляет мудрость обоих братьев. Он хвалит их за то, что они пренебрегают мнением толпы и даже людей, всеми уважаемых, ибо, говорит он, если речи, подобные слышанным, и нравятся немногим, похожим на Евтидема и Дионисиодора, то “прочим они так противны, что они, наверное, более бы стыдились опровергать такими речами других, нежели быть самим опровергнутыми таким образом”. Далее он хвалит их за то, что они, отрицая возможность какого бы то ни было суждения и общего определения, тем самым зашивают рты не только другим, но и самим себе. А главное, он ставит им в заслугу, что приемы их рассуждения изобретены так искусно, что любой человек может научиться им в самое короткое время. Сократ кончает, рекомендуя обоих братьев вниманию Критона.

“Здесь, собственно, оканчивается Диалог, дальнейшее пристав-

лено впоследствии”, — замечает В.С. Соловьев. В дальнейшем Критон отвечает Сократу советом остерегаться от подобного общества. Он слышал сам, как один из присутствовавших при беседе Сократа с обоими братьями осуждал его за то, что он водится с такого рода людьми; признавая обоих софистов наиболее выдающимися из теперешних учителей, он осуждал и самое дело их, и тех людей, которые, подобно им, занимаются философией. Последнее, по мнению Критона, несправедливо; но публичное общение с людьми вроде Евтидема и Дионисиодора действительно заслуживает порицания. Узнав от Критона, что его высокомерный порицатель был известный составитель речей (Исократ), сам никогда не показывавшийся в судилищах, Сократ замечает, что люди, подобные ему, стремятся занять среднее место между философией и политикой* и мнят, что тем самым они становятся выше философов и политиков; на деле они не имеют преимуществ ни тех ни других и уступают и философам и политикам. Им можно простить их вожделения, но следует почитать их тем, что они суть. Что же касается вопроса о том, следует ли Критону заботиться о философском образовании своих сыновей, то ему нечего смущаться тем, что и в философии, как и в других занятиях, встречается немного достойных и хороших деятелей и много плохих и недостойных; оставив в покое тех, кто занимается философией, хороши они или дурны, надобно хорошенько испытать самое дело: “если оно явится тебе дурным, отвращай от него всякого человека, не только сыновей; если же оно окажется таковым, каковым я его считаю, то смело предавайся ему и подвизайся в нем и сам, и с твоими детьми”.

2.

“Евтидем” не окончен, — говорил мне В.С. Соловьев, — есть туловище, но оно не обрублено”. Заключительный разговор с Критоном представлялся ему позднейшей приставкой, которая не заканчивает собою диалог, а является как бы отступлением от него, написанным по совершенно постороннему поводу в ответ одному “известному составителю речей”, осуждавшему Сократа вместе с философией и софистикой.

К сожалению, Владимир Сергеевич не успел высказать своих взглядов на этот диалог. В первом томе** он относит “Евтидем” вместе

* Так именно делает Исократ в своей 13-й речи (против софистов). Ср. начало 10-й речи (похвала Елене).

** “Творений Платона” (ред.).

с обоими Иппиями и Протагором к последним годам жизни Сократа. “В них, — говорит он, — дух Сократова учения характеризуется главным образом отрицательно — через сопоставление с духом софистики. Необходимо признать, что два более значительные из этих диалогов — “Протагор” и “Евтидем” — были существенно переделаны Платоном в последующее время”. Как знают читатели, Владимир Сергеевич существенно изменил свой взгляд на “Протагора”, подлинность которого он решительно отрицает. К каким выводам привело бы его исследование Евтидема, мы решать не беремся. По-видимому, он представлялся ему отражением “Сократовской борьбы”. Сократ выступает здесь в борьбе с “софистами улицы”. Два принципа воспитания сталкиваются между собою и изображаются в своей противоположности друг другу, или, как говорит Бонитц, “призвание философии быть истинной воспитательницей юношества оправдывается против притязаний мнимой мудрости, посягающей на ее место, — посредством самораскрытия той и другой”*. И Сократ, и софисты показывают, в чем состоит их мудрость: один стремится к “царственному искусству”, которое делает людей мудрыми и добрыми, указывая им идеал высшего блага и путь к его достижению; другие стремятся к чисто словесному искусству, упраздняя возможность всякого знания.

“Нельзя ли предполагать, — спросил я Владимира Сергеевича, — что под маскою Евтидема и Дионисиодора Платон местами издевается над киниками, как это думали и некоторые немецкие ученые?” — “Возможно, — отвечал он, — очень уж жестоко Платон их протраивает. Это надо будет разобрать!..” Теперь мне пришлось разбирать этот вопрос. Рассматривая “Евтидем”, я пришел к тому заключению, что Платон при его написании имел в виду киников не только “местами”, а в целом: весь диалог представляется сплошной сатирой на эвристику, диалектику, гносеологию Антифена. И, как мне кажется, только такое объяснение делает нам его понятным и в частях, и в целом.

3.

За исключением краткого вступления и заключительной беседы Сократа с Критоном, наш диалог довольно явственно делится на пять частей: 1) обращение Сократа к Евтидему и Дионисиодору и первые

* Bonitz, Platonische Studien (3 Aufl.) 1886, с. 126.

софизмы двух братьев, сбивающие молодого Клиния; 2) речь Сократа, который дает софистам образчик своей собственной протретики и просит софистов показать такой же образчик их “увещательной мудрости” (знание, как начало добра и счастья); 3) ряд новых софизмов о невозможности лжи, противоречия, бессмыслицы; 4) вторая речь Сократа; беседуя с Клинием, он приходит к требованию “царственного искусства” или того знания, которое есть “единое на потребу” для человека; он просит софистов объяснить ему природу этого знания, но, передавши им слово, получает от них вместо того 5) доказательство, что он уже обладает всеми возможными знаниями, вслед за тем рассыпается заклочительный букет наиболее грубых софизмов.

Читая внимательно “Евтидема” я не вынес из него впечатления чего-либо недоконченного. Расчленение его замечательно ясно и просто, и беседа между Сократом и обоими софистами кончается весьма естественно среди общего гама и смеха, когда мудрые братья договорились, что называется, до чертиков; продолжать с ними беседу далее было бы более чем бесполезно: и без того уже Критон журит Сократа и передает ему, как осуждают его за то, что он водится с такими праздными и вздорными болтунами. Правда, можно заметить, что Сократ так и не дает своего определения “царственного искусства”; но, во-первых, это заходило бы далеко за пределы простого “увещания”; во-вторых, Сократ и хотел показать лишь образчик такого увещания, а вдаваться в пространное исследование о существовании “политики” в присутствии таких собеседников, как Евтидем и его брат, значило бы метать жемчуг между “псами”.

Обличительная цель нашего диалога, этой живой и остроумной философской “комедии”, как называет ее Боник, достигается вполне в связи с другою апологетическою целью, которую подчеркивает сам Платон в заклочительной беседе Сократа с Критоном. Противниками великого учителя являются вовсе не Евтидем и Дионисидор, и не к ним обращена его защита. Противниками его выступают те лица, которые смешивают Сократа с софистами, подобными только что названным, и не различают между философией и софистикой. Таким противником Сократовой философии является знаменитый ритор-литератор, который сам никогда не показывается в судилищах, но сочиняет речи для других. Этот ритор, в котором нетрудно узнать Исократу, встречает себе оценку не только в конце нашего диалога, но и в середине его, где в лице “словотворцев”, не умеющих произносить собственные речи, мы

находим довольно язвительный намек по его адресу*. По мнению В.С. Соловьева, вся заключительная беседа с Критоном есть *post scriptum*, приставленный впоследствии; но если в нашем диалоге кто-нибудь выступает с каким-либо обвинением против Сократа, так это именно “словотворец”, сочинитель речей, о котором говорится здесь и которому “Евтидем” должен служить косвенным ответом. Что касается обоих братьев-софистов, выведенных в этом диалоге, то ни один из них нигде не выступает с полемикой против Сократа или с обличением его деятельности; он обличает их, а не они его. И если в отдельных их софизмах можно усмотреть полемическую тенденцию против какого-либо действительного философского учения, так это не против этики или диалектики Сократа, а против позднейшего учения самого Платона: в одном из софизмов Дионисиодора (300 E — 301 A) В.С. Соловьев справедливо видит *“краткое, но очень определенное указание на Платонову теорию идей”*. Стало быть, “Евтидем” был написан в эпоху, когда означенная теория не только сложилась, но и преподавалась Платоном и подвергалась нападкам его противников. Кто были эти противники, полемизировавшие против учения об идеях? Такую полемику мы находим отчасти у представителей мегарской школы; но всего резче и определеннее она развивается у *киников*. Их-то, по-видимому, и осмеивает Платон под личиною Евтидема и Дионисиодора.

Подобное предположение высказывалось уже давно и притом столь авторитетными знатоками Платона, как Бониц, Целлер, Дюмлер. Правда, Бониц, вместе с другими учеными, указывает лишь на отдельные черты Евтидема, напоминающие родоначальника кинической школы, и полагает, что Платон соединяет в этом диалоге коллекцию наиболее модных, ходячих софизмов, фокусов мысли и слова, распространенных в его время**. “Евтидем” является типическим обобщением софистики в ее вырождении. Но тщательный анализ *всех* софизмов нашего диалога показывает, что здесь мы имеем дело с софистикой совершенно особого рода и направления, несколько не похожей на софистику Протагора, Горгия, Продика, занимавших Платона до написания “Евтидема”. Называть Евтидема и Дионисиодора “пло-

* Такие словотворцы не обладают “царственным искусством” и, как иные мастера, сами не умеют играть на тех лирах, которые они выдeldывают. Далее, их искусство заговаривать судей и народных представителей сравнивается с искусством заговаривать змей, ядовитых пауков и скорпионов.

** Bonitz, *Platonische Studien*, 135 сл., ср. Zeller, 2, 1 477.

щадными” учителями, “софистами улицы” мы не имеем основания, несмотря на ту комическую роль, какую Платон заставляет их играть в своей карикатуре: он сам замечает, что речи их нравятся лишь немногим, им подобным, и что толпа относится к ним неодобрительно, равно как и некоторые всеми уважаемые люди, в глазах которых они компрометируют саму философию. В основании их софистики лежит своеобразное представление о знании — своего рода антилогическая, агностическая теория, которая являлась Платону достойной не одного глумления, но и серьезного исследования, как мы видим это из других его диалогов, например, из “Теэтета” или “Софиста”. Какая же эта теория и кому она принадлежала? Нам кажется, что Платон имеет в виду главных своих противников, *киников*, и что скрытая цель диалога состоит именно в том, чтобы показать различие между их софистикой и подлинной философией Сократа. Таким образом мы усматриваем в “Евтидеме” не отдельные намеки на Антисфена, как это делают другие, а прямую сатиру, всецело посвященную киникам, “собачьим детям”. Правда, есть в “Евтидеме” софизмы, которые сближают диалектику обоих братьев со скептическим учением Горгия. Но Антисфен был учеником именно этого софиста, агностицизм которого явно отразился на диалектике киников. По выражению Прантля в его “Истории Логикси”, *Антисфен в области логики “ничему не научился и ничего не забыл” во время своего общения с Сократом.*

4.

Обратимся, однако, к самим софизмам “Евтидема” и рассмотрим их в их отношении к тому учению, которое в них действительно высказывается.

Давая общую характеристику речей обоих братьев, Сократ замечает: “когда вы утверждаете, что нет ничего ни прекрасного, ни благого, ни белого, и ничего прочего в этом же роде, ни другого в другом роде, то вы в самом деле попросту зашиваετε людям рты, как вы это и сами говорите; но что вы поступаете так не только с чужими, но, по видимому, и с собственными вашими ртами, — это уж совершенно мило и уничтожает все досадительное в ваших речах”. Смысл этой характеристики таков: отрицая возможность каких бы то ни было общих определений, общих предикатов, общих понятий, Евтидем и его брат уничтожают возможность всякого суждения или связи между субъектом и предикатом. Такая характеристика, дающая ключ к пониманию

софизмов нашего диалога, как нельзя лучше подходит к крайнему номинализму Антисфена. Антисфен, а не кто иной, отрицал возможность общих понятий и определений, точно так же, как и общих свойств, признавая, что существуют лишь единичные предметы, которые мы можем только называть, а не определять. Отсюда он доказывал, что о каждом отдельном предмете может сказываться лишь одно “слово”, заключающее в себе его “собственное” понятие; нельзя сказать, например, “человек добр”, потому что человек есть человек, а не *добро*, и *добро* есть *добро*, а не человек*, или, как это иллюстрируется в нашем диалоге, нельзя сказать, что Софрониск есть “отец”, потому что Софрониск отличен от “отца” или отличен от Хайредема, который признан “отцом”. Отсюда, по свидетельству Аристотеля и его комментаторов, Антисфен выводит чисто софистическое учение о невозможности противоречия, лжи и заблуждения. Противоречие невозможно, потому что мы либо высказываем “собственное” понятие вещи, либо не высказываем его, или, точнее, высказываем понятие *другой* вещи. Это положение Антисфен доказывал совершенно в таких же выражениях, как Дионисиодор в нашем диалоге (285 E)**. Точно так же доказывалась киниками и невозможность лжи или заблуждения — в терминах, весьма близких к нашему диалогу (284)***. На аргументации Антисфена отражалось влияние Горгия: этот “софист-мыслитель”, развивая учение философов элейской школы, учил между прочим, что в речи нельзя выразить ни небытия, которого нет *безусловно*, ни сущего, каково оно есть в действительности****.

Строго говоря, этими антилогическими положениями объясняются все софизмы Евтидема и Дионисиодора: в речи нельзя выразить сущее, как оно есть; наши суждения и понятия, наша мысль не

* Ср. Zeller, 2, 1, 293.

** Ib. 301,3 и комментарий Алекс. Афр. к V 29 метафизики Арист. V, 29: *ψετο ο Αντισθηνής έχαστον τῶν οντων λεγεσθαι τῶ οίχειψ λογῳ μονῳ χαί ενα έχαστον λογон ειναι... εἰς ὧν χαί συναγειν επειρατο οπι μη εστι αντιλεγειν. τους μεν γαρ αντιλεγονταῖς περι τινος διαφορα λεγεν ο φειλειν, μη δυναζθαι δε περι αυτου διαφορους τους λογος φερεσθαι τυ ενα τον οίχειον έχαστου ειναι. ενα γαρ ενος ειναι χαί τον λεγοντα περι αυτου λεγειν μονον. ωστε ει μεν περι του πραγματος του αυτου λεγοιεν αλληλοις (εις γαρ ο περι ενος λογος), λεγοντες οε ταυτα ουχ αντιλεγοιεν αλληλοις. ει δε διαφοροντα λεγοιεν, ουχετι λεξειν αυτους περι αυτου.*

*** Ib. 302, 1. Ср. комментарий Прокла к “Кратилу” Платона, 37: *Ἀντισθηνής ελεγεν μη δεин αντιλεγειν. Παζγαρ, φησι, λογος αληθευει. ο γαρ λεγων τι λεγει, ο δε τι λεγων, το ον λεγει, ο δε το ον λεγων, αληθευει.*

**** “Творения Платона”. Ср. Euthyd. 284 и Theaet 201 E; простое сличение этого последнего текста с “Метафизикой” Аристотеля кн. VI11 гл. 3 (1043 в. 23 сл.), где речь идет об Антисфене, убеждает нас, что Платон говорит о нем же.

соответствуют действительности, и это доказывается обоими софистами и в общем, и на частных примерах. Первая половина софизмов посвящена доказательству того, что учиться нельзя, что познания нет, что ложь и противоречие невозможны; другая половина показывает на конкретных примерах, что любое суждение наше антилогично: если логически ложь и противоречие немислимы, то, в действительности, всякое слово, допускающее *несколько различных значений* или могущее вступать в различные синтаксические сочетания, заключает в себе ложь; и всякое суждение, в котором относительно какого-либо подлежащего сказывается отличное от него сказуемое, заключает в себе противоречие ($A \neq A$). Это антилогическое учение представляется крайним атомизмом мысли, разбивающим все содержание познаваемой действительности на какие-то индивидуальные конечные элементы, которые отнюдь не могут вступать в логическую связь между собой. Замечательно, что Евтидем и Дионисиодор раскрывают это учение в виде “протрептики”, в ответ на просьбу Сократа убедить молодого Клиния в необходимости заниматься философией и заботиться о добродетели. Ясно, что практическая философия основывается здесь на развалинах философии теоретической: значения нет, и науки не существует.

Такое изображение, несмотря на свою карикатурность, позволяет нам узнать тот подлинник, с которого оно писано: номиналистическая теория киников известна нам по более объективному свидетельству Аристотеля и самого Платона в его “Тэтетте”. Эта теория служила киникам для ниспровержения теоретической философии, между тем как Платон стремился воссоздать такую философию, отправляясь от самой диалектики Сократа. Киники считали эту диалектику чисто скептической, отрицательной и не умели различать между ней и эвристикой Горгия; точно так же поступали и противники философии вроде Исократ. Платон, напротив того, видел в этой диалектике истинную логику понятия и из этой логики строил свою онтологию, свое учение об “идеях”.

Понятен антагонизм между киниками и Платоном и полемика, разгоревшаяся между ними. Вопросы о возможности науки или учения, о возможности заблуждения и противоречия, о возможности сочетания между идеями ($\chi\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha \tau\omega\nu \gamma\epsilon\nu\omega\nu$), о возможности и сущности знания оживленно обсуждались в различных школах. К чему относятся наши общие понятия и определения? Ведь в опыте нам даны лишь единичные вещи; как же могу я познавать или определять их чрез посредство общих понятий, к которым сводится знание по Сократу? Не доказывается ли

этим невозможность логического знания, как учили киники? Или, наоборот, не доказывается ли этим недостоверность чувственного познания, как учили философы мегарской школы? Естественно, Платону приходилось разбираться среди противоположных мнений, и такие диалоги, как “Теэтет”, “Софист”, “Парменид” показывают сколь добросовестно пытался он взвешивать эти мнения, считаясь с проблемами, в них затрагиваемыми. Но ему приходилось сталкиваться не с отвлеченными теориями, а с живыми противниками, и нередко философский спор получал характер ожесточенной полемики, в которую иногда примешивался оттенок личного раздражения. Об этом свидетельствует хотя бы непристойное заглавие одного из трактатов Антисфена, направленных против Платона — *Σαθων η περι του αντιλεγειν*. Платон не оставался в долгу, как показывает это “Евтидем”. За утратой сочинений Антисфена, многие из которых были посвящены теории познания*, мы можем судить о его споре с Платоном лишь по диалогам этого последнего. Конечно, картина, которая получается таким образом, страдает неполнотой; но все же она объясняет нам до некоторой степени исторические условия возникновения “Евтидема”.

Киники доказывали бесплодность попыток теоретического знания, невозможность “синтетических суждений”, общих определений и понятий и глумились над Платоном за то, что он обращал отвлеченные понятия в какие-то вечные сущности, сообщающие своим “присутствием” (*παρουσια*) те или другие общие свойства и качества вещам. Сюда относится острота Дионисиодора (301 А) насчет быка, “присутствие” которого делает нас быками, подобно тому как “прекрасное” делает прекрасными те вещи, коим оно “присуще”**. Аргумент столь же грубый, как тот, который предание приписывает Диогену: узнав, что Платон определяет человека, как “животное двуногое и бесперое”, он принес ему ощипанного петуха (*Diog. L. VI, 2, 40*). — Общие определения, рассуждали киники, ложны уже потому, что существует только частное, единичное: нет общих, реально существующих свойств, нет реальных “родов” и “видов”. Я вижу человека, а не *человечность* — говорил Антисфен; “это потому что у тебя нет на

* Таковы его *Ἀλτθεια*, π. του διαλεγεσθαι αντιλογιχοζ, *Σαθων η περι του αντιλεγειν* (*Σαθων* от *σαθη*), π. ονοματων Χρησωζ, π. ερωτησεωζ και αποχρισεωζ, π. δοξηζ και επιστημηζ, *δοξαι η επιτιχοζ*, π. του μανθανειν προβληματα и др.

** Ср. аргументацию Дионисиодора 298 и 301 А: *τινα τροπον ετερου ετερυ παραγενομενου το ετερον αν ειη*.

это глаз”, — отвечал Платон*. Киники признают реальность лишь видимого, осязаемого; общие начала, постигаемые умом, мыслимые отношения, недоступные чувствам, в действительности не существуют вовсе**; киники — грубые материалисты, и отсюда-то объясняется их учение о познании***.

Каждая вещь есть то, что она есть. Поэтому сказуемое должно быть тождественно с подлежащим, учили киники; допустите, что о подлежащем может сказываться нечто от него отличное, и вы впадете в ряд абсурдов, доказывая, что то, о чем вы говорите, есть нечто другое, чем оно само ($A = \text{не } A$). Но ведь сами же вы, возражает Платон, доказываете невозможность лжи и противоречия и тем сами себе зашиваете рот. Разрывая связь между подлежащим и сказуемым и отрицая возможность общих предикатов, вы уничтожаете возможность не только всякого противоречия, но и всякого познания. — Пусть так, отвечали киники: если знание невозможно, то все же может быть “истинное мнение” — положение, которое Платон пространно рассматривает в “Тэетете”.

В “Евтидеме”, где он высмеивает своих противников, он заставляет их аргументировать более грубым образом: невежда не может учиться тому, чего он не знает, и знающий не может учиться тому, что он уже знает. Знание *есть*, или его *нет*, и переход между ними столь же немыслим, — как от бытия к небытию и обратно****. Знающий не может быть незнающим, говорит Евтидем, и потому, если человек чего-либо не знает, то он есть уже незнающий; и наоборот, “все знают всё, коль скоро знают что-нибудь одно”, прибавляет Дионисиодор. Как ни карикатурно грубы эти софизмы, в них можно докопаться до серьезной мысли: если бы человек *безусловно*, абсолютно знал что-либо, он обладал бы всеведением, и наоборот, всякое ограничение человеческого знания показывает, что абсолютное ведение ему не дано — истинно сократовская мысль, искаженная софистикой киников, которые понимают слово “знание” в абсолютном смысле. Но в защиту их можно сказать, что и сам Платон, ограничивая знание сферой абсолютных идей, в известном смысле стоял на одной почве с киниками. Еще более груб другой софизм, влагаемый в уста Дионисиодору, который изобра-

* Ср. Zeller. 2, 1, 295.)

** Plat. Soph. 246 et — 247 E.

*** Zeller, 266 сл.

**** Как увидим впоследствии, сам Платон вынужден был допускать сферу среднюю между ведением и неведением — сферу правильного (хотя и безотчетного) мнения, — чтобы объяснить возможность такого перехода.

жен еще более наивным, чем его брат: “ты уже знаешь то, что ты учишь наизусть, как скоро ты знаешь все буквы, из которых состоит то, что ты учишь”. Но и в этом софизме осмеивается философский тезис киников, который обсуждается в “Тезете” совершенно серьезно: киники учили, что элементы всего познаваемого, которые они сравнивали с буквами, составляющими слоги и слова, сами не доступны логическому определению: их нельзя определять чем-либо *отличным* от них самих, чем-либо *другим*: их можно только *называть*. Определять можно лишь нечто *сложное*, поскольку мы *знаем* составные части, элементы этого сложного целого. Речь есть “сочетание имен”, как имя или слово — сочетание букв. Я не могу знать ничего, если я не знаю элементов познаваемого, и наоборот, если бы я знал эти элементы, то я знал бы все, так же как я умею читать все, зная буквы. В софизме Дионисиодора пародируется эта теория и приводится к абсурду; но ясно, что Платон имеет в виду ее и что из нее заимствовано сравнение элементов познаваемого — с буквами.

Мы не можем проследить во всех софизмах нашего диалога (Бониц насчитывает их 21) явные указания на учение киников; в отдельных из них, и в особенности в тех, которыми доказываются общие положения, такие указания ясны в связи со свидетельствами других источников; в других, иллюстрирующих собою эти положения, мы можем только с большим или меньшим вероятноем подозревать отголоски оживленной полемики между киниками и Платоном.

Мы привыкли видеть в киниках философов, преследующих исключительно моральную цель, и с первого взгляда нам трудно представить себе, чтобы Евтидем и Дионисиодор, выступающие со своей антилогической диалектикой, олицетворяли собой проповедников аскетической добродетели, суровых обличителей всех условностей современного общества, заслуживших прозвище “собачьих” философов или “псов” как за суровость своих обличений, так и за то “упрощение” жизни и возвращение к естественному состоянию, которое они проводили на практике*. В начале диалога оба брата извещают Сократа, что риторикой они занимаются лишь между делом, посвятив себя всецело обучению *добродетели*. Но Сократ просит их отложить свои лекции до другого раза, а теперь показать лишь образчик своей про-

* Школа киников получила свое название от посвященной Гераклу гимназии Киносарг, где она имела свое первоначальное местопребывание: там собиравлись эти своеобразные атлеты, “пантискратирасты” философии. Насмешливое прозвище “псов” осталось за ними, однако, не по одному месту жительства.

трептики, убедив молодого Клиния заниматься философией и прилежаться к добродетели. Здесь-то и обличается несостоятельность обоих учителей, которые начинают с полнейшего софистического нигилизма и совершенного отрицания самой возможности учения и знания. Если нравственное учение киников оставляется в стороне, если Евтидем и Дионисидор ничего не говорят о добродетели, то ведь и в “Тезтете” спор с киниками ведется исключительно на почве гносеологии. Как видно, полемика самих киников была направлена именно на этот пункт учения Платона.

В последней группе софизмов Евтидема и Дионисиодора мы находим, однако, и такие, где явно пародируются отдельные пункты нравоучения киников или, скорее, аргументы, которыми они доказывались. Таковы положения — человек не нуждается в большом количестве (внешних) благ, или золото не есть “собственное” благо человека, которое он мог бы носить в себе самом*. Аргументы Дионисиодора напоминают здесь грубые “капуцинады” Диогена. Спорящие иронизировали друг над другом, стремясь обратить насмешки противника на его же голову.

Смысл отдельных насмешек нам непонятен. Если бы мы имели в руках утраченные сочинения Антисфена “об употреблении имен”, “о вопросах и ответах” или его “эвристический” и “антилогический” трактаты, то, без сомнения, мы поняли бы многие намеки Платона, остающиеся для нас совершенно неясными. Здесь мы можем делать только догадки. Что значит, например, непонятная нам острота по поводу “зрячих” или “способных к видению” плащей? Есть ли это намек на те дырявые плащи, сквозь которые выглядывало тщеславие киников (Diog. L. VI, 8)**, или же какой-нибудь каламбур Антисфена, в ответ на упрек Платона, что он признает реальными лишь чувственно воспринимаемые, осязаемые или видимые предметы? Что означают остроты о поваре, которому пристало жаренье, о кузнеце, которому присталаковка, об Аполлоне, которого можно продавать или резать как свое “животное”? По всей вероятности, и это — насмешки киников над диалектиками с их общими определениями вроде “двуногого беспепе-

* Несколько странны намеки на гонорар, взимаемый обоими софистами (272 А. 304 С), по-видимому, это не вяжется с нашим представлением о киниках. Однако и помимо Евтидема, свидетельства Исократ (Helen 6, Soph. 4) и Диогена Лаэртского (VI, 9), заставляют думать, что и киники брали с учеников гонорар, хотя и незначительный.

** 300 А. οὐν τὰ ημετέρα ματα; ναί. δύναται οὐν οραὶ ἐστὶν ταῦτα; ἰτερφωζ ἐφη ὁ Κτησιλλοῦς. τί δέ; δοῦζ. μὴδεν. σὺ δισωζ οὐχ οἶεῖ αὐτὰ ὑραὶ οὐτῶζ ἡδύζ ἐι.

рого”, или с их рассуждениями о “согласовании родов” и сочетании понятий. Повторяю, попытка объяснить всю соль отдельных эпиграмм, рассеянных в нашем диалоге, поневоле окажется тщетной. В одном случае, однако, Платон весьма недвусмысленно указывает, кого бьет его сатира; после того, как Дионисодор доказал, что отец Ктесиппа — пес и что Ктесипп бьет в нем собственного отца, обиженный юноша замечает: “много справедливее было бы мне бить вашего отца, которого нелегкая угораздила произвести таких мудрых сыновей. Но в самом деле, Евтидем, многим благами поживился *вай, он же и собачий отец* от вашей мудрости!” Отец собачонок (ο ψετεροζ τε χαι τῶν χυνιδῶν πατηρ) есть, очевидно, “пес” (χῶν), отец “кинической школы” (299 А).

Против киников направлена, по-видимому, и та ироническая речь Сократа, где он столь странным для нас образом говорит о борьбе Геракла с гидрой и раком (297 с): гидра была сушая софистка, “которая, по мудрости своей, выпускала на место одной отсеченной главы рассуждения множество новых”, а рак — другой софист, “как кажется, недавно приплывший из моря”, который удручал его “не в добрый час разговаривая (εὐ ἀριστέρα λεῶν) и кусаясь”; недаром сам Геракл не мог справиться с двумя такими противниками и вынужден был призвать на помощь племянника своего Иолая. С первого взгляда совершенно непонятно, к чему тут Геракл и Иолай и все это натянутое сравнение с гидрой и раком, которое производит впечатление какого-то непонятного намека. Оно объясняется само собою, когда мы припоминаем, что в Афинах святилищем Геракла и Иолая, где они были чтимы вместе, служил *Киносарг* — местопребывание кинической школы (Paus. 1, 14, 3). Ссылка на ее патронов, на обоих святых Киносарга, которым киники мнили подражать своим подвижническим образом жизни, приобретает особую пикантность, если с гидрой сравнивается антилогическая, многоглавая софистика Антифена, а с раком — речи “недавно приплывшего”, “кусающего” (δαχῶν) софиста — Диогена*.

* В “раке, недавно прибывшем морским путем”, нельзя видеть намека на “заморских учителей”, а разве на *одного* заморского учителя, “недавно приехавшего” софиста. Гидра ниоткуда не приплыла, — Антифен был уроженцем Афин; Диоген *Синопский* прибыл в Афины из Дельф, или, по другому преданию, из *Делоса*, после смерти Сократа. “Кусательными” считали его речи не только другие, но и он сам (Diog. L. VI, 2, 60); εὐ ἀριστέρα λεῶν χαι δαχῶν — характеристика Диогена, весьма естественная в устах Платона.

5.

Таким образом Евтидем представляется нам отголоском не борьбы Сократа с софистами, а борьбы сократических школ между собою. Учение Платона, как и учение Антисфена, представляется вполне сложившимся, и полемика между ними, по-видимому, успела не только обостриться, но и получить схоластический характер. Антисфен выступает учителем добродетели, преемником Сократа, хранителем подлинных его заветов; он прикрывается его авторитетом и обращает свою диалектику против идеологии Платона. И посторонние зрители, подобно Исократу, осуждают Сократа в лице Антисфена. Когда Платон, через 12 лет после смерти своего учителя, вернулся из Сицилии и основал свою собственную школу — Академию, он нашел сильных соперников в лице киников, считавших себя сократической школой и пытавшихся себе присвоить Сократа. Платон вынужден был выступить в защиту не только своего учения, но и своего учителя, заставить его говорить против его мнимых последователей. И с этой целью он выводит его в беседе с Евтидемом и Дионисиодором, софистами, о которых известны почти лишь одни их имена, — и влагает им в уста антилогическое учение киников. Что заставило Платона избрать именно маску Евтидема и Дионисиодора, какие аналогии существовали между искусством словопрения этих двух софистов и эвристикой Антисфена — мы не знаем*. Во всяком случае, цель диалога была достигнута более чем успешно: учение, влагаемое в уста Евтидему и его брату, настолько отличается от подлинного учения Сократа и до такой степени приближается к софистике, что в нем долгое время не подозревали доктрину ученика Сократа. В глазах Платона эта доктрина и есть не что иное, как софистика худшего сорта. И он обличает ее не во имя своего учения, не в интересах какого-либо определенного философского догмата, а в интересах самой философии, связанной для него с именем Сократа, философа по преимуществу. От этого удары его получают двойную силу. “Евтидем” — мастерское полемическое произве-

* Аристотель приводит один софизм Евтидема (*Soph. El.* 20 177 b, 12), представляющий совершенно бессодержательной игрой слов. Что Платон нередко выводил своих противников под маской тех или других софистов, обличаемых Сократом, в этом нам еще не раз предстоит убедиться. Диалоги “Иппий Меньший”, как замечательно хорошо показал Ф. Дюммлер (*Antisthenica*, 1882, 31 сл.), также посвящен Антисфену и его превратным толкованиям Гомера.

дение, в котором Платон поражает противника, ни минуты не обнажая ему своего собственного учения, не оставляя ему никакой возможности для перехода в нападение.

К какому времени следует отнести “Евтидема”? За отсутствием внешних оснований для решения этого вопроса мы не можем высказаться категорически. В словах Сократа о том, что вопрос об изучимости добродетели требует пространного обсуждения и что решение его в утвердительном смысле принято пока без доказательства — *может быть*, возможно, усмотреть некоторое указание на “Менон”, написанный не ранее 395 г. Равным образом, *если* принимать с некоторой критикой, что речь Исократов против софистов написана около 390 года*, то “Евтидем” с тем большим *вероятием* можно отнести к первой половине восьмидесятых годов, т.е. к эпохе, когда Платон основал свою собственную школу и выступил учителем. Ранее этого времени едва ли возможен был тот школьный спор, столь оживленный и горячий, несмотря на свои схоластические тонкости, о котором свидетельствует наш диалог. Схоластический характер спора естественно заставляет нас относить диалог к возможно более позднему времени. С другой стороны, его заключение, написанное, по-видимому, под неостывшим впечатлением нападок Исократов, не позволяет нам относить “Евтидема” слишком далеко от речи этого оратора “против софистов” — речи, которую едва ли следует относить позже 390 года.

6.

Предлагаемое объяснение “Евтидема” имеет важное значение и для истории греческой софистики в тесном смысле этого слова, и для истории кинической школы в ее борьбе с новорожденной Академией. История кинической школы обогащается новым источником; софистика, наоборот, в лице “Евтидема” освобождается от одного из самых опасных свидетелей, какие выставлялись для ее обвинения.

Но зато не заставляет ли нас подобное толкование “Евтидема” существенно изменить наше мнение о кинизме — к невыгоде последнего? Едва ли. Ибо, убеждаясь в том, что “Евтидем” направлен против киников, мы допускаем это лишь на основании тех сведений об их учении, которые мы имеем помимо “Евтидема” и которые позволяют нам узнать в этом диалоге карикатуру, сатиру на означенное учение.

* Ср. Blass, Die attische Beredsamkeit, 11 (1892).

Была ли эта сатира заслуженна и справедлива? Сам Платон в других произведениях позволяет нам видеть, что в основании “антилогик” киников лежали серьезные проблемы, которым и он не мог дать окончательного решения. Отвлеченный номиналистический индивидуализм Антисфена представляется противоположностью отвлеченного универсализма самого Платона: Антисфен признает реальность единичного, частного и отрицает реальное существование общего; Платон, наоборот, приписывает подлинное бытие только умопостигаемому, общему, и признает преходящим и призрачным все единичное, чувственное, материальное. Здесь завязывается спор между *номинализмом* и *реализмом*, — спор, которому суждено было тянуться в течение Средних веков, да и впоследствии, вплоть до наших дней. *“Евтидем”* показывает нам, как рано зародилась схоластика и как тесно примыкает она к софистике у самой колыбели философии понятия.

Но как бы мы ни решали для себя спор между реализмом и номинализмом, между Платоном и Антисфеном, мы должны признать историческую правоту Платона и его победу, одержанную не во имя той или другой специальной философской теории, а во имя философии и в духе Сократа. Победа Антисфена с его “антилогикой” была бы несомненным поражением не только умозрения, но и философии вообще. Победа Платона была победою философии, победою сократовского принципа свободного исследования, одушевленного верой в “разум истины”. И в этом высшем смысле Владимир Сергеевич Соловьев был прав, видя в “Евтидеме” веяние Сократова духа и отражение “Сократовской борьбы”, — хотя наш диалог был несомненно написан много позже Сократа и вызван спором о его духовном наследстве.

Рассуждение об “Апологии Сократа”

“Мы должны жить для познания и делания того, что само по себе хорошо и потому не зависит ни от внешнего авторитета, ни от мотивов кажущейся выгоды и мнимого удовольствия. Истинная же выгода и подлинное удовольствие или удовлетворение получается от следования *самому добру*, познаваемому свободной деятельностью ума, причем склонность людей ко злу вместо добра объясняется лишь незнанием и умственными ошибками” — так резюмирует В. С. Соловьев сущность учения Сократа, усвоенную Платоном. *Познание блага* есть высшая цель человеческой деятельности, и та человеческая жизнь, которая к ней не направлена, есть недостойная, рабская, дурная. Пробудить в человеке сознание этой высшей цели, этого высшего призвания к самоценному добру, вызвать в нем ту свободную деятельность ума, посредством которой оно познается, — такова была жизненная задача Сократа.

“Само добро” ни от чего внешнего не зависит, а потому ему нельзя учить внешним образом, как за это берутся софисты: к нему можно лишь направить человеческую деятельность — поскольку добро человека есть добро его души. А чтобы заставить человека искать такого добра, надо начать с него, чтобы вселить в него духовную жажду, показав ему всю ложь и несостоятельность его мнимых правил и убеждений тех целей, к которым он стремится. Если склонность ко злу объясняется незнанием добра, то необходимо прежде всего обличить это незнание или мнимое знание, ибо человек тогда начнет стремиться к истине, когда поймет, что он во лжи.

Этим определялась проповедь Сократа, его многолетнее служение, столь великое по своему значению в духовной истории человечества. Воспитательное действие Сократа и притягательная сила его личности проявляются в самом разнообразии умов, которые оплодотворились в его общении: Антисфен, Аристипп, Ксенофонт, Платон, Аристотель, Критий, чтобы не называть других, преданных ему восторженных почитателей, — вот имена, за которыми скрываются величайшие умственные и нравственные противоположности и которые свидетельствуют о единственной в своем роде духовной мощи Сократа. Тайна его обаяния заключалась в глубине и яркости его духовной жизни, в замечательной гармонии, единстве умственного и нравственного в

нем. Это был философ по существу, живое воплощение философии как особенного настроения ума и воли, особенной искренней и чистой любви к мудрости. Эта-то философия сообщалась, передавалась другим, заражала других. Она была неподкупна и никогда не обманывалась на счет человеческих мнений, каковы бы и чьи бы они ни были, и никогда не принимала их за свой конечный предмет, за идеал. Вера в этот идеал истины и добра была живою, а потому и мораль Сократа не была отвлеченной моралью; его нравственные требования, при всей своей высоте и строгости, никогда не являлись в форме внешних заповедей; они жили в глубине его духа, где за голосом его разума, ему слышался другой вещий голос, охранявший его от зла. Он учил, что у человека нет сокровища дороже его собственной души, и требовал, чтобы человек, прежде чем заботиться о чем-либо внешнем, хотя бы о самой жизни своей, заботился о своей душе, о ее благе и правде. И эта нравственная истина, это убеждение в безотносительной ценности человеческой личности, столь красноречиво высказанное в “Апологии” (29 D сл.), привлекало и увлекало не потому только, что оно впервые высказалось в такой глубине и ясности сознания, а потому, что Сократ умел неотразимо внушать его своим друзьям. С прозорливостью влюбленного видел он внутреннюю идеальную красоту и ценность каждой человеческой личности, с которой он вступал в нравственное общение, и в то же время умел дать почувствовать каждому несоответствие его образа жизни и душевного строя этой высшей природе, этой идеальной ценности, заключающейся в человеке. В “Федре” и “Пире” Платон с гениальной художественной силой показывает нам тайну могущества Сократа в изумительном сочетании величайшей иронии с глубоким нравственным идеализмом, трезвой рассудочности с мистической внутренней жизнью. Отсюда восторженное отношение учеников к Сократу и те могущественные нравственные связи, которые их соединили с ним.

По-видимому, однако, не все ученики, — или, как он называл их, “товарищи”, “друзья” — были одинаково близки к нему. Многих привлекала одна внешняя и отрицательная сторона его философии — его диалектическое искусство — тот словесный *αἰών*, то постоянное умственное состязание, в котором Сократ, как бы играя, постоянно и со всеми пробовал свои силы. Он сам говорит, что досужая молодежь ходит за ним и рада послушать, как он это делает, чтобы затем подражать ему (23 C); и он отлично знает, что всюду, куда он ни пойдет,

будет то же самое (37 D). Неудивительно поэтому, что иные приходили к нему просто для того, чтобы послушать “софиста Сократа” и поучиться у него “словесному искусству”.

Деятельность Сократа привлекла ему фанатических поклонников, но она же, естественно, возбудила против него много врагов. Еще за четверть века до осуждения Сократа, Аристофан выступил против него “в мудрейшей из своих комедий”, как он называет “Облака”. “Апология Сократа” свидетельствует о том, как долго сохранилось впечатление этой комедии, где философ был изображен учителем нечестия и развратителем молодежи. Аристофан оказывается более строгим, чем сами судьи Сократа: он поджигает дом Сократа и устами Стерпсиада призывает сограждан к крайним мерам, чтобы положить конец величайшему и губительному соблазну. И если в 399 г. против Сократа были выставлены те же обвинения, что у Аристофана, если в “Апологии” он прежде всего считает нужным опровергать клевету комедии, то приходится удивляться лишь тому, что катастрофа не наступила раньше.

Она произошла при реставрации афинской демократии и дело было возбуждено патриотами и ревнителями благочестия. Главный обвинитель Мелит, тщеславный, озлобленный неудачник, был ничтожным выскочкой, и Сократ, по-видимому, имел основание думать, что без помощи Лыкона и Анита Мелит был бы неизбежно оштрафован, не собрав и пятой части голосов. Но за ним стоял Анит, вождь народно-демократической партии, человек влиятельный, уважаемый и богатый, главный сподвижник Фразибула, горячий патриот, который в своей вражде против Сократа руководился, очевидно, теми же консервативными побуждениями, что Аристофан. Как человек, положивший душу на реставрацию афинской демократии, он был ревнителем ее старины, ее преданий и верований. Для него не было ничего выше Афин и богов афинских, афинской славы и могущества. Он верил в отечественных богов, в цензуру и полицию и, подобно многим охранителям, думал, что возможно управлять движением умов путем поощрительных и карательных мер. Прежде чем выступить обвинителем Сократа, он награждал Геродота: он был восторженным почитателем великого историка и в начале своей общественной деятельности убедил сограждан подарить тому 10 талантов за то, что в своей истории он превознес Афины над всеми городами греков и воздвиг им великий памятник. Понятно,

что такой человек не благоволил к софистам, учителям вольномыслия, подкапывающим отеческие предания, законы и верования, из школы которых выходят такие люди, как Критий или Харикл*. В вопросах воспитания Анит был строгим консерватором и считал, что лучшее воспитание есть то, которое получают от отцов, участь у них вести домашние и общественные дела и назидаясь от них в любви отечеству и всякой иной добродетели. В глазах его, как и в глазах многих, Сократ был худшим из софистов уже по одному тому, что он был самым известным и популярным из всех; к тому же он хотел сбить с толку собственного сына Анита, находя его слишком способным, чтобы обучаться кожевному делу, — ремеслу Анита.

В основании обвинения Сократа лежало недоразумение и непонимание, на которые указывает “Апология”: в действительности Сократ не был ни софистом, ни тем более метеорософистом, натурфилософом школы Диогена Аполлонийского, каким изображает его Аристофан. И тем не менее тут было нечто большее, чем простое недоразумение. Осуждение Сократа нельзя объяснять случайным стечением обстоятельств или извинять его судебной ошибкой. Великий и неумирающий интерес к этой драме, ее общечеловеческое значение обуславливается тем, что здесь произошла действительная коллизия добра и зла, света и тьмы. Сократ пал жертвою ложного национализма, ложного патриотизма и ложного правоверия. Пусть он не был софистом, а философом, — разве это не то же самое, разве это не хуже для таких патриотов, как Анит, если бы только они могли уловить различие между философией и софистикой? Вместо суеверий древнего благочестия — идеал высшего универсального разума и универсальной, самодовлеющей правды (ср. “Евтифрона”); вместо национального патриотического самомнения — самоисследование, самоиспытание; вместо заботы о приращении могущества и богатства Афинского государства — забота о самом существе государства, о его нравственном строе, о *воспитании граждан в любви к мудрости*. Пусть Сократ не метеорософист, не астроном, как Анаксагор; пусть он “свел философию с неба на землю” и ограничил ее нравственной областью, делами человеческими. Тем хуже, — он коснулся заповедной области, в которой всего менее следовало бы допускать умствование, он человеческие дела

* Ср. это обвинение у Исократы XI 5. См. Ivo Bruns, d. literarische Portrat d. Gricen, 1896, c. 193 - 195

переносит с земли на небо, и в то время как демократическое правительство не признает никаких законов, кроме писанных, и уничтожает неписанный закон обычного права*, он грезит о каком-то вечном и высшем законе правды, который выше самих богов. И притом он еще ссылается на свое божественное посланничество. Софист или философ, он виновен в нечестии — он вводит новые божества и он развращает молодежь, эмансипируя ее от традиционных убеждений и мнений, требуя от нее свободного исследования всего принятого на веру, возбуждая в ней дух критики и, наконец, вселяя в нее иные нравственные идеалы, которые он признает высшими, чем вековечные отечественные идеалы. И пусть он никогда не выходил из родного города и верно ему служил: его идеал вне Афин, выше Афин.

Защитительная речь Сократа рассеяла недоразумения у некоторых, но в результате она увеличила число голосов обвинения. Голос Анита, голос фарисейского национализма и православия пересилил голос свидетеля истины. Тут было недоразумение и непонимание, но и нечто большее, чем недоразумение и непонимание; тут была и вражда, ожесточение против высшей правды, о которой свидетельствовал Сократ, или, как выражается В.С. Соловьев, — “глубина зла, какую нельзя объяснить одним незнанием и непониманием”**.

2.

Что такое “Апология Сократа” и какое значение имеет она в качестве исторического свидетельства о жизни и деятельности Сократа, о его процессе, о его защите перед судьями? Вот вопрос, который до сих пор обсуждается критиками с различных точек зрения.

“Апология” не есть стенографический протокол судебного заседания, и она не есть точная запись защитительной речи Сократа. Это не фотография, а художественный портрет, изображение, в котором действительные воспоминания о том, что было сказано учителем, соединяются с тем, что его незабвенный образ продолжает говорить Платону в ответ на обвинения, выставленные противниками, старыми и новыми

* Ср. Eluard Meyer, *Gesch. d. Alterhums*, V (1902) пар. 848.

** Как долго держалось в некоторых кругах озлобление против Сократа, видно из того, что более чем через полвека после его смерти Эсхин, желая уязвить своего противника Демосфена, сравнивает его с “софистом Сократом” (против Тимарха, пар. 173).

ми, начиная с Аристофана, который вывел Сократа в своих “Облаках”, когда Платону было всего четыре года (424 г.), и кончая теми софистами, которые, как Поликрат, писали против него обвинительные речи через несколько лет после его смерти.

Отказываясь обдумывать свою апологию, Сократ, по словам Ксенофонта, отвечал, что он наилучшим образом позаботился в ней всей своей праведной жизнью. Произведение Платона есть творческое изображение именно такой идеальной апологии, которая является плодом, венцом всей жизни Сократа.

Отсюда ее неотразимое впечатление: кажется, что Сократ не мог говорить иначе, что он должен был говорить именно так, как он говорит у Платона. Отсюда объясняется то, что в “Апологии” видели чуть ли не подлинный текст Сократовой речи — иллюзия, которая показывает всю силу художника, увековечившего просветленный образ Сократа. В наш век филологической критики эта иллюзия была поколеблена, причем, как это обыкновенно бывает, иные исследователи ударились в крайность: убедившись, что гениальное изображение Платона не воспроизводит действительность с фотографической точностью, они стали отрицать самое сходство и признали Апологию Платона “чистой фикцией”, лишенной исторического характера. На самом деле следовало ограничиться правильным наблюдением того, что “Апология” не есть простой судебный отчет. Укажем на некоторые основания в пользу такого взгляда. Первое обвинение против Сократа состояло в том, что он вводит *религиозные новшества* (таков действительный смысл слов *χοίνα δαίμονα* *) и что он не чтит богов, признанных государством. В “Апологии”, приписываемой Ксенофонту, Сократ начинает с ответа на это обвинение, указывая на то, что он всегда публично исполнял свои религиозные обязанности, участвуя в установленном культе, и что он не признавал никаких богов помимо Зевса, Геры и тех, которые чтимы вместе с ними. У Платона он не говорит об этом ни слова, а защищается против обвинения в безбожии, которое было выставлено против него не на суде, а в театре и литературе. Что Сократ в своей речи мог иметь в виду и такие обвинения своих многочисленных врагов, — это вполне возможно и в том случае, если он не обдумывал заранее своей речи; но чтобы он имел в виду одних своих литературных противников, не отвечая на самое обвинение — это маловероятно и помимо свидетельства Ксенофонта. Есть и

* *δαίμονιον* в смысле демон только в Новом Завете.

другие формальные основания, заставляющие нас видеть в произведении Платона нечто иное, чем простой судебный отчет: во-первых, беседы с Мелитом, этот маленький “сократический диалог”, чисто литературного характера, который едва ли мог иметь место в действительности и в котором вдобавок Сократ выступает с чисто софистической аргументацией, а Мелит обращается в послушного собеседника, беспомощно дающего ему реплику. Во-вторых, пространное заключительное слово Сократа, с философскими рассуждениями о жизни и смерти: это слово, влагаемое в уста Сократа по постановлению смертного приговора, также едва ли могло быть сказано и услышано, так как судоговоренье кончилось и притом среди настроения, крайне враждебного Сократу. В-третьих, обращает на себя внимание отсутствие свидетельских показаний, которые всегда приводятся в дошедших до нас судебных речах аттических ораторов и которые несомненно должны были приводиться и здесь: Ксенофонт о них упоминает, и сам Платон их предполагает*.

Таким образом, мы стали бы напрасно искать в “Апологии” Платона дословной передачи Сократовой речи. Но дает ли это нам право признавать ее “чистой фикцией”? Прежде чем это сделать, мы должны, во всяком случае, ответить на вопрос, что собственно могло заставить Платона уклоняться от истины или сочинять другую речь, отличную от той, какую Сократ действительно произнес в его присутствии перед афинскими судьями? В других диалогах он влагает в уста Сократа свое собственное учение. Но здесь мы этого не видим, хотя в отдельных местах “Апологии” и можно найти указание на подлинное учение исторического Сократа, точнее, на основные жизненные принципы этого учения. Совершенный отказ от натурфилософии; требование самопознания и самоиспытания, самоуглубления; философский скепсис, обличающий несовершенство всякого человеческого знания и вместе отправляющийся от идеала совершенного, божественного разума; вера в такой разум и связанный с этой верой глубокий нравственный идеализм; признание промысла и признание безотносительной нравственной ценности человеческой личности, — души человеческой; наконец самый интеллектуализм Сократа, его учение о том, что доброе есть вместе хорошее и полезное, — все эти черты нашли в “Апологии” яр-

* Xen. Apol. 22 συναγορευοντες ср. у Платона (21 сл.) ссылка на брата Херифонта и перечисление возможных свидетелей (33 D и сл.). Возможно, что таким перечислением Платон заменяет сами показания.

кое, отчетливое выражение. И вместе мы не находим нигде ни малейшего намека на специально платоновские мысли или учения. В отличие от других сократовских диалогов, мы не находим здесь никакого отвлеченного рассуждения, никакого отвлеченного вопроса вообще..

Весь интерес сосредоточивается вокруг личности Сократа, которая изображается во весь рост, в сознании своего религиозного служения, в своем отношении к богам и к людям, к государству, к общественной деятельности, к философии и софистике, к друзьям, к молодежи, к ближним вообще. В отдельных местах “Апологии Сократа” можно искать отголоски *настроения* Платона, например, в рассуждении о ничтожестве благ человеческой жизни; но это только набежавшая тень, которая еще ярче заставляет выступать духовную ясность, безмятежно светлое настроение самого Сократа; то же следует сказать о том сдержанном пафосе, о том торжественно-религиозном настроении, которое сквозит в речи Сократа. Быть может и тут Платон усилил краски, как художник, который достигает высшей идеальной правды не там, где он гонится за внешним сходством, а там, где он, следуя своему вдохновению, освещает и выдвигает то, что составляет самую жизненную суть воспроизводимого им образа. И в сдержанном пафосе “Апологии”, в том сознании высшего достоинства и высшего призвания, в котором говорит Сократ, какая спокойная, величавая простота какое полное отсутствие того кичливого самовосхваления, которое мы находим в “Апологии” Ксенофонта!

Таким образом, если “Апология” Платона представляет собою отступления от действительности, то это, во всяком случае, не в каком-либо догматическом или теоретическом интересе. Остается предположить, что они вызваны литературными, художественными требованиями или апологической целью. Но художественно-литературные требования заключаются в наибольшей яркости и правдивости изображения — цель, которая всего менее достигалась бы изображением чисто фиктивным, представляющим простое искажение действительности. Такое искажение было бы бесцельным и недопустимым и с точки зрения апологической, а следовательно, мы не видим основания ее допускать. “Апология” Платона, дающая нам законченную характеристику Сократа в рамках его судебной речи, представляет собой не искажение действительности, но и не вполне реальное ее воспроизведение, а идеальное художественное изображение. Это “стилизиро-

ванная истина”, *stilisirte Wahrheit*, как выражается Гомперц; и, конечно, никакой анализ не поможет нам различить, что в “Апологии” было действительно сказано самим Сократом, а что было только внушено им его гениальному ученику. Платон воспроизводит эту речь, опуская то, что представляется ему менее существенным, выдвигая, обобщая типическое. Он обобщает как художник, он обобщает и как апологет, ибо та апология, которую он дает, заключает в себе ответ не одним случайным обвинителям, каковы были Анит, Мелит и Ликон, а всему афинскому обществу, которое стоит за ними, ответ на все обвинения, недоразумения, клеветы, каким подвергался учитель в течение более четверти века. Точнее, в “Апологии” Платона ответ Сократа его случайным обвинителям получает общее значение. Это правда о Сократе, правда, которой проникнут Платон и которую он хочет высказать не иначе, как устами самого Сократа. “И теперь я не раскаиваюсь в том, что я защищался таким образом и скорее предпочитаю умереть после такой защиты, нежели остаться живым, защищаясь иначе” (38 E). Эти слова, которые Платон заставляет сказать Сократа, равносильны клятвенному подтверждению верной передачи апологии Сократа, — засвидетельствованию того, что в ней нет лжи или прямого искажения действительности.

3.

“Сократическая борьба”, борьба за Сократа и против Сократа не кончилась с его смертью, а продолжалась с новой силой. “Апология” Платона была далеко не единственной в своем роде. Несмотря на все непонимание, которому он подвергался, Сократ пользовался не только самым восторженным поклонением своих друзей, но и самой громкой известностью и популярностью: это доказывает аттическая комедия, которая делает его одним из излюбленных своих героев — кроме Аристофана, Телеклида, Евполиса, Амейпсий, Каллий выводят его на сцену; это доказывает свидетельство Дельфийского оракула в ответ на вопрос Херефонты*, это доказывает наконец и сам процесс Сократа. Еще при жизни Сократа среди его друзей и сторонников, в противовес

* Текст оракула приводится различно, причем простейшую редакцию дает Платон. На вопрос Херефонты, есть ли кто-нибудь мудрее Сократа, “пифия отвечала, что никого мудрее нет”. У Диогена Лазертского — “всех мужей Сократ мудрейший”, (II, 5, 18); у схоласта — “мудр Софокл, мудрее Еврипид, всех мужей Сократ мудрейший”; у Ксенофонта — очевидная амплификация — “Аполлон отвечал, что нет никого ни благороднее, ни праведнее, ни мудрее”.

комикам, выведившим его на сцену, развивается новая литературная форма — так называемый *сократический диалог*, в котором Сократ выводится в качестве главного действующего лица философского разговора. Что Платон писал такие диалоги еще при жизни учителя, это признается многими, и это всего убедительнее показывает В.С. Соловьев в блестящем рассуждении в конце I тома. По всей вероятности, такие *λογοι σοκратικοι* писал не только один Платон. Когда Сократ умер, во всяком случае, к нему присоединились многие, и апология Сократа, по-видимому, служила темой для *многих* произведений этой сократической литературы: по крайней мере Ксенофонт говорит нам, что *многие* уже до него написали на эту тему. Быть может, он имел в виду апологию Платона, хотя это и спорно, как мы увидим далее; быть может — речь Лисия, написанную в ответ на обвинительную речь против Сократа, — риторическое упражнение, составленное софистом Поликратом около 393 года*. Кто были остальные из “многих” нам неизвестно, и мы лишены возможности сравнить их произведение с “Апологией” Платона, что, разумеется, помогло нам глубже понять и оценить ее особенности, ее место среди других памятников “сократической” литературы. Единственное уцелевшее произведение, которое мы можем с нею сопоставить, есть небольшое, наивное сочинение Ксенофонта, перевод которого мы предлагаем читателю**. Судьба его была довольно плачевна, поскольку оценка его почти всегда бывала обратно пропорциональна оценке гениального произведения Платона, с которым оно, очевидно, не выдерживает сравнения ни в каком отношении. В наши дни, однако, когда “сверхкритика” поколебала авторитет показаний Платона, оценка маленькой апологии Ксенофонта значительно повысилась: нашлись даже ценители, которые, отвергнув историческую ценность большой “Апологии”, признали маленькую за подлинное историческое свидетельство о речи Сократа, чем показали меру своего критического чутья***.

* Содержание речи Поликрата сохранилось у Ксенофонта (Мемор. 1, 2, 9 — 61); он влагает в уста Анита и обвиняет его в том, что он приводит своих учеников к осуждению существующего порядка (напр., избрания посредством жребия); он учит их праздности, он пользуется толкованием поэтов, чтобы распространять революционные антинациональные воззрения, — недаром из среды его учеников вышли такие люди, как Алкивиад и Критий. Что касается речи Лисия, то, как предполагают иные, напр., Герке, ею в значительной мере воспользовался Ливаний в своей “Апологии” (IV в. по Р.Х.).

** См. Творения Платона, приложение ко II тому.

*** Ср. Wetzell, Die Apologie d. Xenophon in Neue Jahrbucher f. d. Klass. Altertum 1900, 389.

Другие, наоборот, и притом столь авторитетные судьи, как Целлер или Виламовиц Меллендорф*, считают Ксенофонову “Апологию” безусловно неподлинной и не имеющей никакой цены. Повидимому, однако, и то, и другое мнение — крайности: апология Ксенофонта несомненно уступает “Апологии” Платона во всех отношениях и тем не менее она является и подлинной и ценной, поскольку она сохраняет отдельные исторические черты, опущенные этой последней, и дает нам важные указания для ее оценки и понимания.

Подлинность Ксенофоновой “Апологии” доказывается прежде всего тщательным анализом ее языка: это несомненный подлинный язык Ксенофонта, с его излюбленными выражениями, его особенными отступлениями от чисто аттической речи, которые еще в древности объяснялись странствованиями и лагерной жизнью автора**. Подлинность этой апологии доказывается с тем неподражаемым простодушием, тем особенным специфическим пониманием, или, лучше сказать, непониманием Сократа, которое отличает автора “Воспоминаний”: те частные различия или противоречия, какие отмечались между Ксенофоновой “Апологией” и “Воспоминаниями”***, отходят на задний план и объясняются простым различием источников и литературных влияний, когда мы видим, каким образом автор этой апологии настаивает на строгости благочестия Сократа и самую смерть его объясняет утилитарными соображениями.

При написании своей “Апологии” Ксенофонт руководился как свидетельством Гермогена, так и показаниями других предшествен-

* Zeller, Philos. d. 9 r. II 195; v. Wilamowitz Moellendorf Hermes XXXII. 1897 c. 99 сл.

** Ср. О. Immisch в Neue Jahrbucher f. d. Kl. Alterthum 1900 s. 415: wäre die Apologie ohne Verfasseramen da, man könnte auf Grund der sprachlichen Kennzeichen kaum anders als sie eben dem Schriftsteller zuweisen dessen Namen sie jetzt in der Ueberlieferung trägt. Und die Kennezeichen sind so zufälliger, so unaufdringlicher Art, dass eine bewusste Nachahmung... so gut wie ganz ausgeschlossen ist.

*** Главнейшие из этих различий между Апологиями и Мемора-биями сводятся к следующему: в первой Сократ не защищается от обвинений в атензме и метеорософистике и признает, что воспитание (παίδεια) есть его призвание (20); в Меморабиях Ксенофонт считает нужным оправдывать его от обвинения в метеорософистике и безбожии, якобы выставленном против него (1, 2, 64... ως εν τη υπαφη ευευραλτο), вероятно, под влиянием памфлета Поликрата, а может быть и “Апологии” Платона. Далее в Меморабиях же он настаивает, подобно Платону, что Сократ не признавал за собою учительства.

ников*. Произведения этих последних, судя по Ксенофону, не были свободны от той литературной ошибки, в какую впадает он сам, влагая похвальное слово Сократу в уста самого Сократа. По этому поводу даже Ксенофонт выражает некоторое недоумение: во всех апологиях Сократ сам себя хвалит, и если все так пишут, значит так оно и было; но только зачем же он так неразумно себя хвалит? Ведь этим он, очевидно, мог лишь восстановить против себя своих судей.

Поведение Сократа представлялось загадочным для многих из его друзей: он как бы сам вызывал свой смертный приговор; противники его не ожидали даже, что он явится на суд: они полагали, вероятно, что он покинет Афины, подобно Анаксагору или Протагору, как это можно заключить из слов Анита (Plat. 29 C). Как же объяснить его вызывающее поведение на суде, в особенности после того, как он был признан виновным и когда ему предоставлено было высказаться по поводу назначения ему наказания? Судя по словам Ксенофонта, будто никто из его предшественников этого не объясняет, можно было бы подумать, что “Апология” Платона ему неизвестна. Как бы то ни было, сомнения его разрешил Гермоген, от которого он узнал, что Сократ заранее предпочел умереть в полном обладании своих душевных и телесных сил, дабы избежать немощей и недугов старости: “велеречие” Сократа, возбуждившее против него судей, соответствовало его намерению. И вот, воспользовавшись этим соображением, Ксенофонт заставляет Сократа говорить самому себе похвальное слово, “сильно восхищаясь собою” (ισχυρῶς αγαπενοῦς εμαυτον) и не брезгая плохой риторикой (напр., 18... το δε τουζ αλλουζ μεν ταζ ευλαθειαζ εκ της αγουραζ πολυτελειζ ποριζεσθαι, εμε δε εκ της ψυχηζ ανευ δαπανηζ ηδιουζ εχεινωμ μηχανασθαι). Каким образом нашлись критики, признавшие эту апологию достоверным свидетельством о действительной речи Сократа, — понять трудно, тем более что сам Ксенофонт не оставляет читателя в сомнении и со свойственной ему наивностью ставит точку над і. Передавши по-своему речь Сократа, он торопится заметить: “очевидно, и самим Сократом и друзьями, говорившими в его защиту, было сказано больше этого; но я не старался рассказать все, что было на суде, и мне было достаточно показать, что Сократ более всего дорожил тем, чтобы не быть нечестивым по отношению к богам и не явиться

* Помимо возможного литературного влияния, на которое указывает сличение с Платоновой “Апологией” (см. ниже), укажем на Apol. 28 и 29, где λευεται, может быть, указывает на источник, отличный от Гермодора.

несправедливым к людям, а чтобы ему не умирать, об этом он не считал нужным спрашивать, полагая, что ему самое время умереть*. Таким образом Ксенофонт указывает цель своего произведения — поговорить о благочестии, праведности и мудрости Сократа: “не могу не вспомнить об этом муже, а вспоминая, не могу не хвалить”. При этом благочестивый и суеверный Ксенофонт старается особенно подчеркнуть совершенное православие Сократа: он может умереть спокойно и сохранить о себе столь же высокое мнение, как и до осуждения, потому что оказалось, что никаких новых богов, кроме Зевса, Геры и сущих с ними, он не почитал. За свое благочестие он и удостоился от богов особого пророческого дара и свидетельства Дельфийского оракула.

“Апология” Ксенофонта имеет много литературных предшественников и передает сведения, полученные из вторых рук, так как сам Ксенофонт, в отличие от Платона, на судоговорении не присутствовал. Его “Апология” написана сравнительно поздно — в ней говорится, что Анит и после смерти пользуется худой славой, а между тем еще в начале 387 г. Анит занимал правительственную должность**. И тем не менее, несмотря на все это, на свой риторический характер, эта апология, как сказано, сохраняет некоторые исторические черты, опущенные Платоном. Мы отметили уже, что он упоминает о свидетелях защиты (συναγορευόντες φίλοι), что он указывает ответ Сократа на обвинение в религиозных новшествах: *Платон опускает этот ответ, противоположая обвинению энергичную контратаку в “Евтифроне”*; воспроизводить ее в “Апологии” было бы неуместным во всех отношениях и представлялось бы погрешностью против исторической и художественной правды. С другой стороны, было бы наивным распространяться о православии Сократа, как это делает Ксенофонт. Об отношении Сократовой философии к древнему благочестию Платон предпочитал говорить особо, а здесь, в “Апологии”, ему подлежало выяснить общерелигиозный характер служения Сократа.

Это становится особенно ясным при сличении обеих “Апологий” в их ссылках на Дельфийского оракула. У Ксенофонта Сократ просто ссылается на него как на засвидетельствованное свыше в ответе на

* Ср. “Апологию” Платона 32 D.

** Он был σιτοφυλάξ см. Lys. 22,8 и Wilamowitz, Aristoteles und Athen, II. 374 сл.; вскоре после этого он, по-видимому, умер.

обвинение в нечестии и развращении юношества, и это, по-видимому, — правильное историческое воспоминание. Затем следует риторика: приведа предсказание, Сократ приглашает судей убедиться в его истинности и под этим предлогом вдается в напыщенное прославление собственных добродетелей. У Платона, понятно, подобного безвкусия мы не находим, но самая ссылка на оракула получает у него совершенно особый смысл. Он пользуется ею чрезвычайно искусно, чтобы показать религиозное значение деятельности учителя, и вместе он как бы стремится снять с него всякий упрек в “неразумном велеречии”*, которое Ксенофонт, напротив того, доводит до нелепости. У Платона Сократ толкует предсказание в том смысле, что бог признал его мудрейшим из людей, дабы показать ничтожество человеческой мудрости пред мудростью божественной, так как он один признает про себя, что он ничего не знает: “на самом деле мудрым-то оказывается бог, и этим изречением он хочет показать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе ничего не стоит”. Вследствие этого и обличение мнимого знания и мнимой мудрости представляется служением богу и проповедью мудрости божественной. Но этого мало: Сократ говорит, что оракул послужил *началом* его философской деятельности: его обличительный допрос, обращенный к ближним и в особенности к тем, кто почитались в чем-либо мудрыми и сведущими, вызван будто бы одним стремлением проверить и подтвердить истину слов оракула. Такой прием чрезвычайно искусен, показывая и объясняя в доступном для всех образе ту внутреннюю связь, какая существовала в действительности между положительным содержанием, идеальной сутью философии Сократа и отрицательной формой, в которой она являлась. И тем не менее это все-таки лишь прием, что как оракул, на который ссылается Сократ, так и самый вопрос Херефонты, его восторженного почитателя, уже *предполагают* не только начало философской деятельности Сократа, но и его известность. И чем искуснее такой прием, тем более вероятно приписывать его Платону**. По-видимому, философ, ссы-

* 20 E... μη θορυβισετε, μη εαν διξω τι τινι μεγα λεγειν и т. д. Ср. 34 Д, 37 А.

** С точки зрения судебного красноречия, чрезвычайно удачна сама форма ссылки на Херефонту — “приверженца моего, да и большинства из вас, который разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами” (очевидно, по свержении 30 тиранов): Сократ обращается к представителям господствующей партии, вожаком которой был Анит и которая косо смотрела на Сократа за его сношения с некоторыми из олигархов. Это нужно иметь в виду и при рассказе Сократа о его одинаковой стойкости перед демократическим и олигархическим деспотизмом (32).

лаясь на оракула, указывал на него как на высшее свидетельство своего религиозного служения, как на внешнее подтверждение своего внутреннего оракула; он говорил перед судьями о своей миссии, своем посланничестве, как это показывает Платон (29 — 31), и это-то и показалось судьям тою “хулою”, за которую он был признан виновным и приговоренным к смерти.

И таким образом из этого сопоставления обеих “Апологий” оказывается, что Платон ближе к истине, даже там, где он, по-видимому, от нее отклоняется. Пусть у Ксенофонта случайно сохранился первоначальный, более простой смысл ссылки на Дельфийского оракула; он искажает его тем, что он влагает в уста Сократа сейчас же вслед за нею. Пусть Платон, напротив того, дает несколько искусственное толкование оракула, — он тем глубже и вернее раскрывает религиозный смысл Сократовой мудрости. Ксенофонт стремится показать, что Сократ всего более стремился быть благочестивым и не делать несправедливости, а смерть ни во что не ставил (22); у Платона сам Сократ показывает это на деле (23 D). Ксенофонт стремится оправдать “велеречие” Сократа, которое самому ему казалось неразумным, желанием Сократа вызвать смертный приговор, что могло служить оправданием судьям скорее, чем осужденному. У Платона Сократ говорит в мужественном сознании своего высшего достоинства, как носитель высшей правды и вместе с верою и смирением перед тем богом, которому он служит. Он не боится смерти и не сделает ни одного шага, чтобы избежать ее, но он ее и не ищет; он не только отказывается назначить себе наказание, как свидетельствует Ксенофонт, но требует себе содержания в Притании; но вместе с тем он и не отказывается уплатить денежной пени и не мешает друзьям платить за него. Чтобы показать отношение Сократа к ожидающей его смерти, Ксенофонт передает его беседы с друзьями до и после процесса; Платон, в противность вероятно, заставляет Сократа высказывать философские размышления о жизни и смерти в самой речи, в обращении к судьям*. Но насколько плоски и тривиальны мысли, высказываемые Сократом Гермогену, настолько размышления платоновского Сократа представляются возвышенными, проникнутыми глубокою верою в безотносительную ценность нравственного добра и правды и вместе подлинными по существу (напр., 29 A и B, или 41 C. D).

* 29 и заключительная речь после приговора.

4.

“Апология” Платона представляется настолько проникнутой объективным интересом — правдивой и вместе философски осмысленной характеристикой Сократа в защите его перед судом афинским, что вопрос о времени ее написания для истории внутреннего развития философии самого Платона представляется второстепенным и вместе трудноразрешимым. Отсутствие признаков специально платоновских учений здесь ничего не доказывает.

По-видимому, однако, “Апология” едва ли была написана немедленно или вскоре после катастрофы, иначе субъективное настроение Платона каким-либо образом прорвалось бы в ней, как оно прорывается в “Горгии”, где чувствуется неостывшее, потрясающее впечатление пережитой драмы. “Апология” слишком выдержана в своей ясности и величавом спокойствии. Затем умолчание относительно ответа на первое обвинение — в нечестии — заставляет предполагать написание “Евтифрона”.

Некоторые критики идут еще далее, доказывая, что если “Апология” Платона оказала влияние на автора “Воспоминаний”, то она была еще *неизвестна* ему при написании его “Апологии”, которая, как мы видели, не могла быть написана до 387 — 386 г., когда Анит был еще жив, а следовательно, даже не ранее конца 380-х годов.

Действительно, суждение Ксенофонта относительно предшествовавших апологий плохо подходит к произведению Платона, который гораздо глубже и вернее объясняет отношение Сократа к его смерти и несравненно лучше оправдывает его от обвинения в “велеречии”. Тем не менее между обеими “Апологиями” есть совпадения в деталях, которые трудно признать случайными.

Оставляем в стороне трехчастное деление обеих “Апологий”, ссылку на оракула, на демоническое знамение, собственную бедность — все это можно объяснять действительными воспоминаниями. Более обращают на себя внимание частности, например, упоминание о невинно убиенном Паламеде (Ксен. 26, Плат. 41 В), о пророческом даре

умирающих (Ксен. 30, Плат. 39 В сл.) или двукратное упоминание о шуме среди присяжных (Ксен. 14 и 15, Плат. 20 Е и 21 А)*.

Влияние Ксенофонта на Платона немислимо и недопустимо, обратное влияние допустимо, хотя, быть может, приведенные совпадения недостаточны, чтобы его доказать, и могут быть объясняемы заимствованиями Ксенофонта из какой-либо другой апологии, написанной кем-либо из свидетелей суда над Сократом. Впрочем, мы не беремся взвешивать здесь вероятия различных возможностей. Да они и не имеют существенного значения для оценки апологии Сократа.

* Любопытно сопоставить следующие тексты:

Ксенофонт

(22) ἀλλ' ἴρχεσθε μοι σπλωσασι σα Σωχρατηζ το μεν μητε περι Θεουζ ασεβσα, μητε περι ανθρωπουζ αδιχοζ φανηναι περι παντοζ εποειτο (23) το οε μη αποθανειν ουχ ψετο λιπαρητεον.

Платон

(32 D)...τοτε μεντοι εγω ου λοδψ, ἀλλ'εργψ αυ ενεσειζαμην, σα εμοι θανατου μεν μελει, ει μεν μη αγροικωτερον ην ειπειν, ουδ' οποιν, του δε μηδεν αδιχον μηδ'ανοσιον εργαζεσθα τουτο δε το παν μελει.

Рассуждение о “Критоне”

Сыновнее повиновение отеческим законам есть безусловная обязанность каждого гражданина, хотя бы такое повиновение требовало его смерти. Испробовав законные пути убеждения, каждый должен подчиниться суду отечественному, хотя бы он и считал несправедливым его решение, ибо неповиновение закону в корне подрывает закон, которым держится отечество. И если мы не можем насиловать разгневанного отца, хотя бы он бил нас, или если мы не должны слушаться воли родительской, то тем паче, перед людьми и богом, несправедливо и нечестиво неуважение к закону, слушание отечеству.

Таков смысл этого маленького диалога, в котором Сократ изображается самым любящим и покорным из сынов своего отечества, благодарным и преданным охранителем его законов, привязанным к Афинам до самой смерти более всех своих сограждан. Здесь, очевидно, мы имеем иного рода защиту, нежели в “Евтифроне” или “Горгии”. В первом Сократ защищается от обвинения в нечестии, обличая суеверное благочестие своих современников и противопоставляя ему веру в начала добра и правды. В “Горгии” он осуждает государственную жизнь и деятельность Афин, все стремления величайших из мужей афинских, создателей славы и могущества родного города; он противопоставляет их суетным усилиям, их ложной политике — свою единую спасающую истинную политику, направленную на нравственную реформу общества, ту реформу, о которой он говорит в “Апологии”, отвечая на обвинение в развращении юношества. В обоих диалогах Платон противопоставляет обвинению энергичную контратаку, которая является особенно сильною и резкою в “Горгии”, — диалоге, по мнению большинства современных критиков, написанном под неостывшим впечатлением казни Сократа.

“Критон” дышит другим настроением, исполненным глубокого мира; и защищает Сократа совершенно иным оружием. Законы отеческие являются здесь предметом благоговейного уважения и благодарности со стороны осужденного философа. Перед смертью в темнице он свидетельствует, что не от них, не от законов афинских терпит он неправду, а от людей. Законы его родили, вскормили, воспитали. Сократ видит в них устои отечества, признает за ними высшую нравственную санкцию и называет их “братьями” тех вечных законов, которые царствуют в Аиде, в мире загробном. Они превосходят законы других городов и народов, и хотя философ и хвалит постоянно законы Крита и Спарты, соответствующие аристократическому строю, однако

же он не променял на них отечественных законов, сохранив им верность до конца и самую смертью запечатлев свое послушание им и свою преданность Афинам. Таким образом мы видим здесь смягчение тех положений, которые с такой силой высказаны в "Горгии". В "Критоне" слышится голос афинского гражданина Периклова века, который звучит каким-то анахронизмом: идеал свободного народа, в котором нет иной власти, кроме законов и вечного божественного права, как их общей, неписаной основы, — этот возвышенный идеал высказывается и в знаменитой Перикловой речи (Фук. II, 37), и в трагедиях Софокла, "Царь Эдип" и "Антигона".

Шлейермахер (I, 2, 162) считает "Критона" чуть ли не записью действительного разговора Сократа, и Целлер видит в нем один из "наиболее ранних и наиболее исторических" диалогов Платона (II, I, 142). Указанные особенности его заставляют, однако, усомниться как в раннем происхождении "Критона", так и в его историческом характере. Не следует, впрочем, смешивать эти два вопроса.

Время написания "Критона" действительно представляется более поздним, чем полагал Целлер, по-видимому, более поздним, чем эпоха написания "Горгия", "Евтифрона", "Апологию". Помимо примитивной тенденции, которая отличает от них наш диалог, мы находим в нем такое решительное и последовательное утверждение принципа *neminem laede* (никому не навреди), которое встречается только в "Государстве" и является чуждым не только Ксенофонову Сократу, но даже Платону в его "Горгии", где, наоборот, высказывается мысль, что мы должны содействовать гибели нашего врага, способствуя его безнаказанности (480 E)*. Далее Гомперц младший приводит весьма веские соображения, заставляющие нас признать, что "Критон" написан после "Федона", в котором находится прозрачная ссылка на "Апологию", между тем как "Критон" не только не предполагается, но, по-видимому, еще неизвестен. На вопрос Федона, знает ли он об обстоятельствах, относящихся к суду Сократа, Эхекрат, в начале диалога "Федон", отвечает, что они были возведены (*ταῦτα μὲν ἦν ἠγγεῖλε τίς*), но что он недоумевает, почему приговор столь долго не был приведен в исполнение. Федон подробно объясняет ему причину задержки: в отправлении священного корабля в Делос, до возвращения которого смертный приговор не мог быть исполнен, причем Федон говорит и о самом учреждении дельийской Феории. В "Критоне" все это предполагается известным: или судно (*το πλοῖον*) пришло из Делоса?

* Мы отметили в "Критоне" место, которое может быть ссылкой на "Горгия". См. "Творения Платона". Ср. также "Апологию" 28 В — 31.

спрашивает Сократ. Далее Эхекрат спрашивается, пускали ли друзей к Сократу в темницу, что также показывает, что “Критон” еще неизвестен*.

И таким образом этот диалог, по-видимому, написан после “Горгия”, “Евтифрона”, “Федона” и “Менона” (на которого ссылается “Федон”). В этом диалоге Платон, возвратившийся в Афины и начавший свою учительскую деятельность, мирится с родным городом, показывая в образе самого Сократа, что его требования коренной нравственной реформы, его обличения неправды, царящей в обществе, совместимы с любовью к отечеству и верностью государству, до последнего издыхания: мало того, философия Сократа, его нравственно-общественный идеал сходятся с тем, что есть наиболее возвышенного в афинской государственной идее, как ее понимали величайшие и лучшие люди афинские V века.

Итак, “Критон” не принадлежит к числу ранних диалогов Платона. Но верен ли тот образ Сократа, который он нам дает? Справедливо ли в историческом смысле такое истолкование деятельности Сократа? Быть может, если бы “Критон” был написан ранее, Платон не выдвинул бы столь энергично чисто аттический патриотизм своего учителя. И тем не менее эта афинская окраска политического идеализма, которая останавливает наше внимание в Сократе “Критона” — есть подлинная историческая черта. Сократ, действительно, с полным правом мог сказать про себя, что он был вскормлен и воспитан афинскими законами, что нравственно-общественный идеал Афин Периклова века был воспринят им и возведен на высшую ступень философского сознания. Этот идеал человеческого общества, управляемого законами, в основании которых лежит вечное право — божественный закон, — входит органически в философию Сократа и после него передается его преемникам, великим философам афинским. “Знать законное” относительно богов и людей — в этом ключ благочестия и справедливости, в этом высшая цель разумной человеческой деятельности — частной и общественной. И государственный идеал Периклова века, идеал государства как свободно-разумного союза людей, осуществим лишь при том условии, чтобы граждане “познали законное”, прониклись сознанием права и закона, который только тогда и будет действительно царствовать, станет живою нормой. Но “познать законное” для Сократа еще не значит знать законы писанные и неписанные; само понятие “неписаного закона” в эпоху Сократа было двусмысленно, обнимая в себе как обычай (εθη), положения обычного права, так и высший божественный закон (θεϊος νόμος) — общие и вечные нормы права,

* Н. Gomperz. f. Philos. und philos Kritik. Bd. 109 (1896) 2, 176 сл.

которые еще Гераклит признавал как основу и источник всех человеческих законов. И о этом самом вечном законе, об естественном праве, среди греческой интеллигенции велся горячий спор: имеет ли он разумный, этический характер, или же он сводится только к праву силы и лежит за пределами, по ту сторону добра и зла? Для Сократа вечный и божественный закон есть разумная норма, есть вечная правда, справедливость (то νομῶν — δίκαιον). То противоречие между правом и законом, в сознании которого разлагалась государственная идея, исчезает тогда, когда законодатели и правители проникнутся правосознанием, сознанием справедливости. Законы перестанут быть произвольным постановлением господствующей партии или господствующей власти, когда “познание добра” или познание правды станет общим достоянием. Если Сократ осуждал современный ему строй, то это во имя этого идеала; если он осуждал государственных людей, современных ему и предшествовавших ему, то за недостаток ясного сознания этого идеала, за то, что ни один из них, не исключая и Перикла, не умел дать отчет в том, что такое государство, что такое закон, что такое справедливость. Он не только был величайшим политическим идеалистом, но самый идеализм его коренился в афинской почве. Нередко указывали на его симпатии к спартанскому строю, в противоположность уклонениям афинского демократического радикализма и его распушенности. Но те черты, которые он ценил у спартанцев — уважение к закону, строгость дисциплины, заботу о нравственном воспитании юношества, — еще не делают его политическим сторонником лаконской партии. Этого мало, его этический идеал государства как нравственно-разумного целого, благо которого совпадает с благом отдельных граждан и осуществляется в их разумном взаимодействии, в наиболее целесообразном разделении труда, соответствующем способности, умению, знаниям каждого, — такой идеал мог вырасти лишь на свободной афинской почве, а не на почве узкого спартанского традиционализма.

“Критон” дает нам исторически верное изображение, и в основании его могут лежать действительные воспоминания. Это не значит, однако, чтобы наш диалог был простою записью разговора Сократа с его учеником, как предполагает Шлейер-махер (1, 2, 162), хотя автор мог с большим правом сказать про него то же, что он говорил и про остальные в своем письме к Дионисию II 314 С... “да и нет никакого сочинения Платона и впредь не будет, а то, что говорится здесь, принадлежит Сократу, сделавшемуся вновь молодым и прекрасным” (οὐδ’ οἱ συγγράφα Πλάτωνος οὐδεν, οὐδ’ ἐστὶν, τὰ δὲ νῦν λεγόμενα Σωκράτους ἐστὶ χάλου καὶ νεου γεροντοσύ).)

Рассуждение о “Евтифроне”

1.

Близ царского портика Сократ встречается с известным прорицателем Евтифроном. Сократ подвергнут уголовному преследованию Мелетом, который обвиняет его в развращении юношества: измышляя новых богов и отвергая старых, он виновен в нечестии. Евтифрон, напротив того, сам подвергается уголовному преследованию родного отца, который нечаянно уморил пойманного им преступного наемника. Евтифрон знает, что многие найдут его поступок нечестивым, между тем как, по его мнению, единственный путь к тому, чтобы избавиться от осквернения, причиняемого кровью убитого, состоит в уголовном преследовании убийцы, кто бы он ни был, свой или чужой. Гордый своим благочестием и богословскими знаниями, Евтифрон пренебрегает мнением людей, не знающих, как само божество относится к благочестию и к нечестию.

Услышав это, Сократ, по обычаю, выражает желание пойти к Евтифрону в науку и просит его дать ясное определение того, что есть благочестие и нечестие. Свой ответ Евтифрон начинает с логической ошибки, обычной в устах многих из собеседников Сократа, выводимых Платоном: вместо требуемого общего понятия он указывает на единичный случай: благочестиво то, что он делает, преследуя отца своего за преступление, имеющее религиозный характер (убийство, как и святотатство, относится именно к этому роду преступлений и связано с $\mu\omicron\sigma\sigma\alpha$ или осквернением). В доказательство своего благочестия Евтифрон ссылается на пример лучшего и справедливейшего из богов — Зевса, который за различные преступления связал своего отца. Такой ответ, конечно, не удовлетворяет Сократа: во-первых, он высказывает свое неверие по отношению к такого рода мифам о вражде и битвах богов, а во-вторых, требует, чтобы Евтифрон, не ограничиваясь указанием единичных случаев благочестия, показал бы ему самые общие черты благочестия, его внутренний образ, или “идею”, которая делает все причастное ей или подобное ей благочестивым. В ответ на это Евтифрон дает *второе определение*: благочестиво то, что угодно богам, нечестиво — то, что им не угодно. На это Сократ замечает, что, по мнению Евтифрона, меж самих богов нет согласия: одним из них мо-

жет нравиться нечто такое, что ненавистно другим, — приятное Зевсу может быть ненавистно Кроносу, и наоборот; с такой точки зрения боги, подобно людям, должны расходиться в своих суждениях о добре и зле, о справедливом и несправедливом, а стало быть, одно и то же может быть ненавидимо и любимо богами. Но в таком случае одно и то же может быть зараз и благочестиво и нечестиво. Сократ предлагает Евтифрону внести поправку в его определение и признать нечестивым то, что ненавидят *все* боги, и благочестивым то, что любят *все* боги; то, что любезно одним и ненавистно другим, — безразлично. Но и это исправленное определение не удовлетворяет Сократа, который ставит знаменательный вопрос, потому ли благочестиво благочестиво, что оно любимо богами, или наоборот, потому оно любимо богами, что оно благочестиво? Диалектика Сократа приводит его к этому последнему утверждению, а вместе с тем и к опровержению предложенного определения. Определяя благочестиво как то, что любимо богами или угодно богам, мы раскрываем не сущность (ουσία) благочестия, а лишь одну из его “акциденций”, нечто такое, что ему случайно, как производное свойство, зависящее от отношения благочестия к отличным от него богам. И Сократ просит вновь своего собеседника сказать ему, в чем сущность благочестия, все равно, любимо оно богами или случается с ним еще что-либо другое.

Евтифрон признается в своем затруднении и жалуется на то, что все предположения его оказываются неустойчивыми. Сократ приходит к нему на помощь и дает новое определение благочестия как “части праведного” или “справедливого” (μερὸς τοῦ δίκαιου). Но какую часть праведности составляет благочестие? Ту, которая относится к попечению о людях. В чем, однако, состоит наше попечение о богах? Совершая что-либо благочестиво, приносим ли мы богам какую-нибудь пользу или делаем ли мы их лучшими, как это случается там, где мы печемся о наших ближних или о домашних животных? Очевидно, нет, и потому попечение о богах определяется здесь как своего рода служба или служение. Всякое служение или служба предполагает какую-нибудь деятельность, целями которой подчиняются служащие. Так, те, кто служат врачам, кораблестроителям или зодчим, служат достижению специальных целей медицины, кораблестроения или зодчества. Поэтому, если мы хотим познать сущность благочестия, мы должны определить, в чем состоит то специальное дело богов, для которого им

нужна наша служба. Евтифрон явно затрудняется указать, в чем состоит это “хорошее дело”, говоря, что боги делают много хорошего и что понять все в точности, как оно есть, заняло бы слишком много времени. Желая упростить дело, он дает еще новое определение благочестия как умения делать богам приятное, молясь им и принося им жертвы, от чего зависит благоденствие и спасение как отдельных домов, так и целых государств. “Но ведь приносить жертвы значит дарить богов, а молиться значит просить богов, — замечает Сократ, — откуда выходит, что благочестие есть наука о том, что нам нужно дарить и просить богов”. Мы просим у них то, что нам нужно, и дарим им то, что им нужно, так что благочестие превращается в какой-то торговый обмен между людьми и богами. Но Сократу не нравится подобное определение: “какая может быть польза богам от тех даров, которые они от нас получают? Всякому ясно, что они дают, потому что нет ни одного блага, которого бы они не давали. Но какая им польза в том, что они от нас получают?” Евтифрон отвечает, что боги получают от нас не пользу, а честь и почет, которые им лобезны и милы, вследствие чего речь возвращается снова к прежнему определению благочестивого, как лобезного и удобного богам. Сократ констатирует это и жалуется, что Евтифрон, уходя от него, лишает его великой надежды узнать, в чем суть благочестия и нечестия.

2.

Таково содержание этого небольшого диалога. Он представляет значительный интерес не только для изучения нравственной философии Платона и Сократа, но и для освещения того духовного кризиса, который переживала греческая религиозная мысль в пятом и четвертом веке и который подготавливался уже издавна, с тех пор как нравственное сознание греков стало перерастать их богов и их мифологию. Уже с шестого века (если не ранее) начинает проявляться все более и более резко неудовлетворенность философской мысли и религиозного чувства, которая сказывается как в попытках зарождающегося рационализма и религиозной критики, так и в попытках религиозной реформы и развития греческого мистицизма.

Развитие рационализма легко проследить в истории ранней философии греков. Если первые начатки этой философии и следует

искать в религиозном умозрении и если античная мысль долго сохраняет религиозную окраску, то тем не менее протест против мифологии появляется крайне рано. Мы находим его во всей силе уже у поэта-философа Ксенофана (VI в.). Он не хочет повторять старые и нелепые басни про битвы богов и кентавров: по-видимому, он относится к этим басням, как Сократ в нашем диалоге (6); подобно ему, он хочет чтить богов разумною речью, беседуя о добродетели и высказывая резкое осуждение народному культу и антропоморфизму Гомера и Гесиода:

Все, что могли, приписали богам Гомер с Гесиодом,
 Что у людей почитается стыдным и всеми хулимо,
 Множество дел беззаконных они про богов возвестили,—
 Как воровали они, предавались обману и блуду...

Люди делают богов по своему подобию: рыжие, голубоглазые у фракийцев, они черны и курносы у эфиопов:

Если бы львам и быкам в удел даны были руки,
 Если б писали они иль ваяли, как делают люди,
 То и они б рисовали богов и тела б им создали,
 Какие самим им даны, сообразно строению каждых:
 Кони — конями, быками — быки богов бы творили...

Ксенофан настаивает на единстве, вечности, разумности божества, которое все видит и все слышит, управляя всеми, и не подобно ничему смертному. Признавать бога рожденным есть такое же нечестие, как считать его смертным, и изображение страстей богов представляется философу нечестием и безумием не только в эпосе, но и в культе: если боги смертны, нечего приносить им жертвы, а если они боги, — нечего их оплакивать и совершать в их честь траурные, печальные обряды, как это делается в иных культах.

Так учил Ксенофан за сто лет до Платона. И если ему, как рапсоду, приходилось более определенно, чем прочим философам, установить свое отношение к религиозному содержанию эпоса, то другие философы, не вступая в прямую полемику с Гомером и Гесиодом, расходились не менее глубоко с народными верованиями и мифологическими представлениями. В тех различных попытках физического миро-

объяснения, которые мы у них находим, в их астрономии, космологии и метеорологии, боги не играют никакой деятельной роли. Кажущиеся исключения только подтверждают это общее положение, как, например, у Эмпедокла, у которого четыре божества — Зевс, Гера, Аидоней и Нестис, являются олицетворениями или даже простыми наименованиями четырех стихий, или у пифагорейцев, где боги распределяются по планетам, которые движутся согласно вечным математическим законам гармонии.

Естественно, что физика подкапывала мифологию, и в связи с попытками рационального объяснения Вселенной мы постоянно встречаемся с попытками рационализировать и самые мифы — путем аллегорического их объяснения. Первую систематическую попытку в этом направлении мы находим у Метродора из Лампсака, ученика Анаксагора; но отдельные рационалистические объяснения мифов встречаются и гораздо раньше. Не редкостью было на исходе пятого века и чисто отрицательное, крайне скептическое отношение к религии. Несомненно, софистика, с ее поверхностным рационализмом, много способствовала распространению такого скептицизма в широких кругах общества; но видеть в ней источник нечестия и безбожия, как это делали многие древние и новые ее обличители, было бы крайне несправедливым. За немногими единичными исключениями, профессиональные софисты не были оригинальными мыслителями; преподавательская деятельность их определялась спросом, а их нравственная философия ходячими мнениями. Рационалистический характер был присущ всему греческому просвещению, и афинянину V века не нужно было учиться у софистов, чтобы смеяться над Аристофановым Стерпсиадам с его мужицкими верованиями. Консерватор Аристофан, обличающий не только софистов, но и самого Сократа как опаснейшего из софистов, — Аристофан, ревнитель добрых старых нравов и древнего благочестия, ярче других свидетелей показывает нам, как глубоко распались такие нравы и такое благочестие. И он делает это не только своей сатирой и обличением, своим изображением нравственного состояния современного ему общества: он сам обращает в комические маски тех самых богов, которых он защищает от их отрицателей. Обличая философию и физическую методологию, он противопоставляет ей невежественного, придурковатого Стерпсиада, который думает, что Зевс мочится через решето, когда идет дождик...

Не следует, однако, представлять себе греческое общество эпохи аттического просвещения враждебным или равнодушным к религии, зараженным повальным сомнением и отрицанием. Напротив, иногда оно является нам крайне суеверным, способным к настоящим взрывам фанатизма (напр., процесс осквернителей Герм или хотя бы процесс Сократа). Своеобразная смесь суеверия и свободомыслия является характерным признаком не только всего общества указанного времени, но и отдельных выдающихся его представителей, например, того же Аристофана, или даже самого Сократа, соединявшего крайний рационализм с верой в мантику и оракулов; правда, эта последняя черта, быть может, отчасти преувеличена у Ксенофонта — другого, крайне суеверного рационалиста того времени; но она в достаточной мере засвидетельствована и самим Платоном.

Быть может, нигде и никогда мы не встречаем такого разнообразия духовной жизни, такого роскошного расцвета всевозможных форм человеческого творчества, такого богатства и свободного развития человеческой личности, как именно в Афинах V века. Но это развитие было бы неполным и односторонним, если бы те религиозные инстинкты, которые так глубоко коренятся в нашей природе, были бы в нем подавлены. Этого и не было. Среди крайнего рационализма философская мысль, свободная от всякого внешнего авторитета, приходит, в лице Сократа и Платона, к учению, религиозному в самой основе. Среди высшего напряжения человеческого творчества и высшей идеализации человеческой чувственности рождается сознание сверхчеловеческой вечной красоты и правды, слагается убеждение в высшей реальности духовного мира, в возможности и необходимости высшей духовной жизни для человека. И в свете этого нового религиозного сознания прежние боги являются призраками и прежние верования — грубым, недостойным суеверием, которое должно уступить место *новому благочестию*.

Но если этот идеал открывается духовным очам немногих избранных, отрекшихся от прежних идолов и подвигом философского делания возвысившихся над простым рассудочным отрицанием, древнее благочестие продолжает жить в греческом обществе, несмотря на софистику и просвещение, на высокие идеалы искусства и философии, на сатиру комиков, на вольнодумство интеллигенции. Оно крепко держится старых преданий и, в защиту от нигилизма, призывает на помощь

новое суеверие и новый мистицизм. Оно относится враждебно к софистике, к сомнению и отрицанию; и естественным образом в Сократе, в провозвестнике новой духовной истины, оно нашло еще злейшего и опаснейшего врага.

Мы сказали, что неудовлетворенность религиозной мыслью и чувства сказывается в развитии греческого рационализма. Но она сказывается и в развитии греческого мистицизма, который получает значительное распространение одновременно с зарождением греческой философии, и в различных попытках религиозной реформы, связанных с этим мистическим движением. Не удовлетворенный своими богами и культами, верующий нередко ищет чисто внешним способом успокоить или подавить объявшаю его тревогу: он строит великолепные чертоги богам, которых прежде чтили под открытым небом; он изображает богов, прежде вовсе не имевших образа, в величественных и прекрасных кумирах; он приносит им больше жертв, чем когда-либо, и чтит их пышными и сложными церемониями. Роскошные храмы нередко являются надгробными памятниками религии. Но, с другой стороны, наоборот, иные пышные гробницы становятся святилищами. Роскошь внешнего культа может свидетельствовать о внутреннем упадке веры; но нельзя отрицать и того, что эта роскошь по-своему питает веру, гипнотизирует верующих. Внешним культом, однако, нельзя удовлетворить ни разума, ни самого религиозного чувства. И с той минуты, как оно перестало удовлетворяться им, оно ищет новых культов и новых богов-искупителей, которые могли бы дать ему уверенность в конечном спасении. В усложнении культа, в заимствовании и усвоении новых богов — вся история древнего политеизма. И до самого конца язычества мы можем указать целый ряд новых культов, постепенно проникавших в Грецию.

Но недостаточно вводить новых богов. Нужно вступить в новое, более интимное общение с ними, приобщиться их жизни и силам, их благодати; нужно познать тайны духовного мира путем нового откровения. И вот с VII в. постепенно усиливается вера в мантику и появляется ряд боговдохновенных сивилл, волхвов и пророков, посредников нового откровения, которые возвещают людям волю богов, производят очистительные обряды, основывают новые культы и таинства, а иногда даже особые религиозные союзы с определенным мистическим богословским учением.

Легенда рано завладела образами этих божьих людей; некоторые из них, каковы Орфей или Мусей, всецело представляются ее созданиями; другие, как Эпименид, принадлежат ей наполовину. Но дело их принадлежит истории и, как ни скудны наши сведения об этих пророках VII и VI века, мы должны видеть в них первых возбудителей того могущественного духовного движения, которое дало толчок развитию греческих мистерий и греческого мистицизма, которое породило орфиков и пифагорейцев, отразилось на всей истории ранней греческой философии и оставило глубокий след в лирике Пиндара и в умозрении самого Платона.

Как ни было глубоко и плодотворно это духовное движение, оно не привело ни к реформе, ни к созданию новой религии и постепенно вошло в общие рамки греческого политеизма. Религиозная реформа в среде этого национального политеизма могла бы вести лишь к замене одних богов другими и была бы осуществима лишь вместе с политической революцией, при помощи политического заговора.

Недаром орфики группировались вокруг Пизистратидов в Афинах, а пифагорейцы составляли в Великой Греции политический союз, преследовавший цели аристократической партии. Изгнание Пизистратидов и разгром пифагорейцев предreshали не только политическую, но и религиозную будущность этих союзов. Пифагорейский союз получает свое историческое значение главным образом в качестве философской школы, а секта орфиков, завещав свои пантеистические идеи другим философам, постепенно вырождается, умножая собою лабиринт греческих культов и суеверий.

О создании какой-либо единой церкви на почве совместных культов греческого политеизма, очевидно, не могло быть и речи: само христианство не могло впоследствии окончательно побороть греческого национализма. Но пифагорейцы или орфики всего менее думали о какой-либо универсальной религии, ревниво охраняя свои таинства от непосвященных. И потому, несмотря на те новые религиозные идеи, которые нашли в них свое выражение (пантеизм орфиков, вера в загробное возмездие и жизнь будущего века), эти таинства не могли изменить основного строя греческой религии. Тем не менее, мистическая потребность была пробуждена и зародившееся духовное движение захватывало не одни верхние аристократические слои; недаром оно связывалось с деревенским, демократическим богом оргиастического экстаза,

с Дионисом, культ которого лишь постепенно переходит из деревни в город. Государство старалось овладеть этим движением, ввести его в общее русло своей религии. И оно достигло этого при помощи организаций *мистерий*, вошедших в систему государственного культа. В Афинах орфики, вероятно, способствовали этому процессу: более, чем кто-либо, они акклиматизировали, приручили “дикого” Диониса. Но, естественно, их собственное значение должно было упасть, когда их частные оргии были совершенно затемнены блеском пышных таинств Элевсина. Об орфиках или орфеотелестах, торгующих своим таинственным гнозисом, мы слышим впоследствии: они производят очистительные церемонии, они ободряют не только частных лиц, но и целые города (Plat. Resp. 2, 7), принося искупительные жертвы за прегрешения живых и мертвых, освобождая людей от божественной кары, всевозможных бедствий, следующих за вольным или невольным осквернением. Но не одни орфики вступают на почву этого практического мистицизма; по следам Эпименида является множество “ведунов” или гностиков, претендующих на познание воли богов и на познание специальных средств искупления. Иногда они дают совершенное освобождение от гнева божества, иногда — отсрочку грозящей кары (ср. Plat. Conv. 201 D); они обладают даром предсказания, являются частными прорицателями, которые соперничают с официальными оракулами. Они, подобно нашему Евтифрону, выдают себя за специалистов благочестия; они являются хранителями древних преданий и мифов, наряду с которыми рассказывают и многие другие фантастические басни про дела богов и демонов.

Но эти эпигоны мистиков VII и VI века уже не играют выдающейся роли в духовном движении Греции. Правда, в лице Эмпедокла мы видим философа, который выступает в роли практического теософа, приписывает себе чудесные способности и чудесное ведение, пишет трактат об “очищениях”. Но это едва ли не последний гностик древнейшего периода; и то он представляет собою переходный тип, соединяя мистику с рационалистической физикой и катартику с риторикой. Если он последний мистик V века, то он же и первый софист. Во всяком случае, обыкновенные бродячие гадатели, прорицатели и хреспологи на него не похожи: это “специалисты благочестия” вроде нашего Евтифрона, которые ничего не знают, кроме басен, и ничему не могут научить, кроме суеверий.

3.

И вот такого-то специалиста выводит Платон в споре с Сократом, которого обвиняют в нечестии. Евтифрон сначала принимает Сократа за собрата: ведь и Сократ претендует на особого рода специальное откровение, на особого рода “демоническое” знамение, которое “указывает” ему волю божию. Евтифрон думает, что Сократ возбуждает к себе то же недоброжелательное и насмешливое отношение, с каким приходится встречаться и ему самому, когда он прорицает перед большой публикой. Он охотно делится с Сократом своей мудростью, и здесь-то, в их беседе, раскрывается вся бездна, разделяющая старое и новое благочестие.

Для Евтифрона все благочестие есть лишь собрание мифов и обрядов, корень которых лежит в суеверном страхе. Его отношение к богам противно разуму и лишено всякого нравственного характера: это простая боязнь перед слепой прихотью демонов, их случайным гневом, их губительными чарами. Религия сводится к внешнему культу, к искусству ухаживать за богами, как будто боги нуждаются во внешнем, физическом попечении. Культ состоит в жертвах и молитвах, в дарах и прошениях. Мы просим у богов то, что нам нужно, и дарим им то, что им нужно, так что благочестие обращается в торговый обмен между людьми и богами, причем в таком обмене человек стремится к возможно большей выгоде.

Обличая всю нелепость таких верований, Сократ поднимает великий вопрос о нравственном характере религиозного долга, религиозных отношений, религии вообще: зависит ли нравственно-должное в религиозной сфере от случайной прихоти, от расположения богов, или же, наоборот, нравственно-должное определяет собою расположение неизменно благой, разумной воли богов? Потому ли благочестивое имеет нравственную цену, что его любят боги, или, наоборот, потому они его любят, что оно благо? Для Сократа не может быть сомнения. Боги благи и “нет ни одного блага, которого бы они не давали”. Они благи, потому что они разумны, потому что они “знают добро”, “знают благо”. Известно, что к такому знанию Сократ сводил всю добродетель и все добродетели. Поэтому-то благочестие и не может быть особой, отдельной частью праведности: обнимая собою всю сферу служения человека богам, оно охватывает и всю возможную сферу его дея-

тельности, в которой он может творить добро: — “нет ни одного блага, которого бы не давали”, а потому, делая добро, человек естественно служит богам, как подателям благ. Нравственно добрая деятельность и нравственно добрая жизнь есть поэтому единственное истинное благочестие, истинное служение богу, как мы увидим это в “Апологии”; “Евтифрон” ограничивается, по-видимому, лишь отрицательным результатом, — совершенным изобличением старого благочестия. Смущенный и беспомощный, божественных дел мастер Евтифрон не в силах определить или показать Сократу “идею” истинного благочестия; но сам Сократ, обличающий своего собеседника, явно знает, чего он хочет. И в самой его диалектике, в самом требовании показать “идею” благочестия, точно так же как в раскрытии всей внутренней лжи ходячих религиозных представлений сказывается глубокая вера в *автономию добра*: в сфере самой религии и религиозных отношений оно *самозаконно*, не зависит от случайной прихоти богов; оно не определяется их произволом, но само определяет всякую разумную волю.

Совместим ли такой возвышенный религиозный идеал с языческим политеизмом? Не правы ли были обвинители Сократа, утверждавшие, что он своим учением в корне подрывает отеческую веру? Но вера отеческая была в достаточной мере подорвана и без Сократа и распадалась сама собою в духовном росте греческого общества. Да и сам Сократ, очевидно, хотел не подрывать религию, а, наоборот, очистить ее, утвердить благочестие на высшем и незыблемом разумном основании.

Тем не менее этот высший пророческий идеал несомненно перехватывает за рамки языческого политеизма. Над его ограниченными богами воздвигается высшее идеальное начало объективного Добра, та “Идея Блага”, которая впоследствии является в качестве верховного божества в Платоновом государстве. В нашем диалоге философ еще не говорит об этом “умном солнце”, которое подает всему жизнь и свет, но уже здесь добро признается началом самодовлеющим, независимым от субъективной прихоти или расположения самих богов. Платон не определяет, каким образом боги относятся к этому высшему началу, нормирующему их волю: но ясно, что с такой точки зрения они должны последовательно обратиться в служебных духов. Для богов в смысле прежнего мифического пантеизма не остается более места: они осуждены и разумным и нравственным чувством.

4.

К какой эпохе в жизни Платона можно с наибольшим вероятием отнести “Евтифрона”? Высказывалось предположение, что он был написан в то самое время, к которому относится воспроизведенный разговор, т.е. в начале процесса Сократа, до суда над ним. Согласно другому мнению, “Евтифрон” был написан вскоре после смерти Сократа, в непосредственном соседстве с “Апологией” и “Критоном”. Первое предположение едва ли допустимо. Хотя “Евтифрон” и служит ответом на обвинение в нечестии, выставленное против Сократа, но обнародование этого диалога в начале процесса оказало бы философу плохую услугу и могло бы дать врагам лишнее оружие, так как наш диалог явно направлен против старого благочестия.

Относить “Евтифрона” к чисто сократическому периоду деятельности Платона мешают нам и заключающиеся в нем указания если не на само учение об идеях, составляющее личную особенность Платона, то, во всяком случае, на связанную с этим учением диалектику. “Разве благочестивое, святое не тождественно самому себе во всяком действии, — говорит Сократ, — и разве нечестивое во всем, что ни есть нечестивого, не противоположно всему благочестивому, не подобно себе самому и не имеет, по своему нечестию, некоторую единую общую форму (“идею”)?” И далее Сократ требует, чтобы Евтифрон показал ему “тот самый общий вид” (τιδοξ), которым все благочестивое — благочестиво; ведь ты же установил, что единая “идея” делает все нечестивое нечестивым или все благочестивое благочестивым”, так научи же меня этой самой идее, что она такое, дабы, взирая на нее и пользуясь ею как образцом (παράδειγμα), я признавал благочестивым то, что будет подобным ей (6 D E).

Правда, Бониц и Целлер указывают, что здесь слова “идея” и “вид” обозначают лишь *форму*, а под образом разумеется не первообраз самих вещей, а лишь общее понятие, представляющееся нормой для частных случаев. “Хотя Платон и стоит здесь у порога Сократова учения о понятии, — говорит Целлер, — но он еще не перешагнул через него”. Однако где доказательство, что он через него не перешагнул? Бониц ссылается на параллельные места в “Меноне” (72 C) и “Политике” (262 B), где τιδοξ и ιδέα действительно означают лишь “вид” и “форму”; но в этих двух диалогах Платон уже бесспорно очень далеко

ушел от “сократической” философии своей первоначальной молодости. Во всяком случае, “единая, всегда тождественная себе самой форма, делающая все благочестивое благочестивым”, и служащая “первообразом” или “нормой” для суждений о благочестии единичных поступков, представляет собой чисто платоновскую концепцию Сократовой диалектики, всего более близкую к учению об идеях. “Взирая на единую идею сводить рассеянное во многих местах” и “уметь снова делить по видам” — вот требования, которые Сократ придал истинному диалектику в Платоновом “Федре” (265 Д Е) и которые мы находим и в нашем диалоге: благочестие относится к высшему роду — праведности, которая затем делится на два подвида (12).

Таким образом, в “Евтифроне” мы находим не только методологические особенности позднейшей Платоновой диалектики, но и саму терминологию этой диалектики (идея, вид, образец (*παράδειγμα*), сущность (*οὐσία*) — в отличие от *παθος* — случайного свойства). С другой стороны, нам понятно, почему критики затруднялись отделять “Евтифрон” от “сократических” диалогов. Диалектическая разработка вопроса о существовании благочестия принадлежит Платону, но сам вопрос несомненно возбужден Сократом, и спор, воспроизведенный Платоном и приуроченный им к началу процесса учителя, служит важным и живым отголоском “Сократической борьбы”. Беседа с Евтифроном, очевидно, вымышлена, как и прочие диалоги; но в этой вымышленной форме Платон дает нам действительное историческое содержание, показывает, уясняет нам отношение своего учителя к современному благочестию и объясняет то роковое столкновение, в которое он вступил с его представителями.

Когда же написан был “Евтифрон”? По всей вероятности, по истечении некоторого времени после смерти Сократа, вместе с рядом сочинений, предназначенных частью апологии учителя, частью же — обличению того общества, которое его осудило. Наиболее ярким и сильным из таких обличительных диалогов является “Горгий”. В каком отношении к “Горгию” стоит “Евтифрон”, сказать трудно: там обличаются риторы и политики, мастера дел человеческих, претендующие знать, что есть справедливость; здесь обличаются божественных дел мастер, специалист по благочестию. Благочестивое определяется у Ксенофонта (Мет. IV, 6, 4), как *законное* относительно богов, в “Евтифроне”, — как *справедливое* по отношению к богослужению, в

“Горгии” — как *должное* по отношению к богам: нетрудно убедиться в тождестве этих трех определений, хотя нельзя решить, которая из трех формул принадлежит Сократу. Susemihl, сравнивая “Горгия” с “Евтифроном”, считал последний более поздним, точно так же как Гомперц: в “Горгии” и “Протагоре” благочестие представляется еще особою добродетелью наряду со справедливостью, мужеством, мудростью и воздержанием, между тем как в “Евтифроне” благочестие перестает быть особою добродетелью наряду с справедливостью: благочестивое — праведно, и делание добра и правды есть истинное служение богам как “подателям благ” — воззрение, близкое к тому, какое мы находим в “Государстве” Платона. Вторая книга этого последнего сочинения, заключающая в себе пространное обличение мифологических представлений, “дает содержательный комментарий к сжатому тексту “Евтифрона”.

К объяснению “Лакхеса”*

*Перевод с немецкого статьи кн. С. Н. Трубецкого
(журнал “Hermes” В. XL, 1905)*

Весьма известный в России писатель, философ Владимир Соловьев в своем переводе Платона выразил недоумение по поводу насмешек над афинским полководцем Никием в Лакхесе. Это весьма недружелюбное издевательство над почтенным старым полководцем много спустя после его трагической кончины кажется нашему критику очень странным, даже непонятным. Неудача сицилийского похода была не его виной, так как он был решительно против этого предприятия и, кроме того, на поле битвы храбро сражался за дело своего отечества, несмотря на тяжкую болезнь и преклонный возраст. Как осторожный и умеренный вождь консервативной партии, как человек с незапятнанной нравственностью, о котором Фукидид говорил, что он менее всех своих современников был достоин такого конца — *διὰ τὴν λαχσάν ἐξ ἀρετῆν νενομισμένην ἐπιτηδεύειν* (VII, 86) — Никий, казалось, должен был вызвать к себе больше уважения со стороны молодого Платона. Предполагать личные неприязненные отношения между ним и Платоном невозможно, ибо последний был еще двенадцати-четырнадцатилетним мальчиком, когда пожилой уже Никий отправился в Сицилию. И тем не менее Никий в нашем диалоге изображен почти как комическая фигура и жестоко осмеивается Лакхесом, который был его другом и сторонником. “Если этот диалог написан Платоном, — говорит наш критик, — то изображение в нем Никия требует исторического объяснения, данных для которого, насколько мне известно, у нас не имеется” (Твор. Плат., т. I, с. 228 — 229).

Это наблюдение верно и вопрос обоснован, хотя разрешение его, может быть, не так безнадежно, как могло бы казаться. В то же время другие обстоятельства вызывают новые недоумения.

При более внимательном рассмотрении мы замечаем, что полемика Лакхеса становится особенно резкой и озлобленной именно там,

* Написано в конце августа 1905 г.

где Никий выступает с типично сократовским положением — что мужество есть познание или наука о том, чего нужно и чего не нужно бояться.

“Мне-то уже давно кажется, Сократ, что ты неверно определяешь мужество, потому именно, что ты не применяешь к делу того, что ты сам так превосходно говорил и что я не раз от тебя слышал... Часто я слышал, как ты говаривал, что всякий из нас хорош в том, в чем умен, а в чем глуп, в том и дурен” (Lach. 194, C. D — Твор. Плат., т. I, с. 215 — 216). Мужество есть известная мудрость или наука — именно вышеупомянутая наука о том, чего следует и не следует бояться. В последующем изложении это положение критикуется и опровергается Лахесом и самим Сократом, причем выясняется, что Никий ничего не может поделать со своим сократовским определением мужества и не в состоянии найти искомого.

Horneffer (Plato gegen Sokrates 1904) старается показать, что наш диалог содержит в себе прямую полемику Платона против Сократа. Лишь из уважения к памяти учителя его учение выводится под маской несчастного полководца и в таком виде опровергается и осмеивается Лахесом с помощью Сократа! И тут в основании лежит верное наблюдение, но объяснение не-естественно, насколько только возможно, и оставляет без ответа вопрос: почему Платону понадобился именно Никий, для того чтобы возложить на него, как на козла отпущения, вину сократовского учения?

Настоящее положение дела таково: учитель (Сократ) и его коллега Лахес опровергают Никия с его сократическим тезисом, потому что он является несовершенным сократиком. Мужество есть не техническая наука, не какое-нибудь частное искусство, как и вообще всякое знание, по истинно сократовскому взгляду, означает мудрость, а не эмпирическое частное знание. Наш диалог не есть выпад против старого полководца Никия, погибшего в сицилийском походе: платоновский “Лахес” направлен против какого-то несовершенного сократовца, который выступает под именем Никия.

Чтение одного “Лахеса” уже приводит нас к предположению о существовании какого-то *литературного* “Никия” — сократического диалога с таким заглавием, созданного в среде сократовцев-сотова-

рищей Платона, “Лакес” которого записан в противовес этому диалогу. Ведь Никий выступает здесь не первый раз в качестве собеседника Сократа: ο εγω σου ηση χαλωζ λεγοντοζ αχηχοα... πολλαχιζ αχηχοα σου λεγοντοζ (194 С. D.) ... εγω δε συνηθηζ τε ειμι τυδε και οιδ οτι αναχηη υπο τουτου πασχειν ταυτα... εμοι μεν ουν ουδεν απθεζ ουδ αυ απθεζ υπο Σωχρατουζ βασανιζεσθαι и т.д. (188 А Б). Подтверждение этого предположения находится у Диогена Лаэртского II, 9: Федон, сообщает он, διαλογουζ δε συνεγραψε γνησιουζ μεν Σωπυρον, Σιμωνα, και δισταζομενον Ниχιαν [Μηδειον] ον φασι тινεζ Λισχινου οι δε Πολυαινου` Αντιμαχον η πρεσβυταζ και ουτοζ δισταζεται σχυτιχουζ λογουζ -- και τουτουζ тινεζ Αισχινου φασι. .

Итак, здесь мы нашли того литературного Никия, к которому относится полемика “Лакеса”. Я не буду отрицать, что уже в этом произведении, направленном против сотоварища по философской школе, Платон находится на пути к тому, чтобы вырваться из границ первоначальной Сократики. Вероятно, в то время он сам еще не сознавал этого, как и столь многие другие оригинальные, творческие мыслители, которые считали себя правоверными последователями своих учителей даже тогда, когда они их уже превзошли. Впрочем, я не хочу здесь решать вопроса о времени написания этого диалога, хотя “Лакес” по характеру языка решительно отличается от ιδιωζ χαλουμενον ειδοζ Σωχρατιχον (см. Immish в Neue Jahrb. 1899. 499).

Было бы напрасно пытаться точно восстановить ход мыслей и содержание предполагаемого “Никия”, хотя платоновский “Лакес” дает нам указания и в этом отношении. Вероятно, Никий приводил к определению мужества как науки, указывая на знание ратного дела, приобретаемого путем изучения различных военных наук (напр., ιπλιχη и οπλιτιχη, μαθημα περι ταζ ταξειζ 182) — поверхностная сократика ксенофоновского пошиба. Платон протестует против этого во имя и в духе своего учителя, углубляя проблему и ставя ее заново.

Оглавление

Проф. М. А. Маслин. С. Н. Трубецкой как русский философ	3
Часть первая	
Предисловие к первому изданию	17
Введение.....	19
Глава I	
Изучение древней философии. Ее источники. Три периода ее развития.....	39
Глава II	
Религия древних греков.....	55
Глава III	
Ранняя ионийская физика. Фалес. Анаксимандр. Анаксимен.....	97
Глава IV	
Пифагор и пифагорейцы.....	117
Глава V	
Гераклит.....	141
Глава VI	
Элейская школа.....	159
Глава VII	
Эпмедокл.....	185
Глава VIII	
Атомисты.....	197

Глава IX	
Анаксагор и последние натурфилософы V века	217
Глава X	
Софисты.....	237
Глава IX	
Сократ.....	259
Глава XII	
Сократические школы.....	293
Часть вторая	
Предисловие к первому изданию	323
Платон	325
Аристотель	399
Третий период развития греческой философии	455
Приложения	
Эпикур	503
Статьи кн. С. Н. Трубецкого из “Творений Платона”	
Рассуждение о “Евтидеме”	517
Рассуждение об “Апологии Сократа”	536
Рассуждение о “Критоне”	553
Рассуждение о “Евтифроне”	557
К объяснению “Лахеса” (перевод с немецкого)	571

Князь Сергей Николаевич Трубецкой

КУРС ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ

Научный редактор *П. В. Калитин*

Оригинал-макет подготовлен издательством "Русский Двор"

Компьютерный набор и верстка *О. И. Зотова*

Оформление *В. А. Иванов*

Корректор *Ю. П. Баклакова*

Изд. лиц. № 020809 от 06. 09. 93.

Изд. лиц. № 064380 от 04. 01. 96.

Сдано в набор 10.09.96. Подписано в печать 10.01.97.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 36,5.

Формат 60x90 1/16. Тираж 10 000 экз. Зак. 2871.

Издательство "Русский Двор"

Москва, ул. Осташковская, 30, 126

"Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС".

117571, Москва, просп. Вернадского, 88,

Московский педагогический государственный университет

тел./факс 932-56-19, тел. 437-99-98, 932-56-21

Отпечатано в ГУИПП "Курск".

305007, г. Курск, ул. Энгельса, 109.

